

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XVI



ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO (Ed.)

LOS COLUMBARIOS DE LA RIOJA

1999

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

XVI

Editor:

Antonino González Blanco

LOS COLUMBARIOS DE LA RIOJA

1999

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO.

Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

DIRECTOR:

Antonino González Blanco

SECRETARIO:

Rafael González Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Elena Conde Guerri, Antonio Yelo Templado, Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Jordán Montes, Santiago Fernández Ardanaz, Gonzalo Fernández Hernández, Isabel Velázquez Soriano, Gisela Ripoll López, José Vilella Masana, M^a Victoria Escribano Paño,

ÍNDICE

<i>Presentación</i> , Antonino González Blanco	9
ARQUEOLOGÍA	
A. Egea Vivancos y J. Gallardo Carrillo <i>Selección bibliográfica sobre columbarios</i>	17
Alejandro Egea Vivancos <i>El punto de partida: los columbarios clásicos</i>	25
Antonino González Blanco <i>Descubrimiento de A. Palmer en su libro Monk and mason on the Tigris frontier</i> ...	43
Gonzalo Matilla Séiquer y J. Gallardo Carrillo <i>Columbarios y relicarios en el Próximo Oriente</i>	57
M ^a P. Pascual Mayoral <i>Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica</i>	87
A. González Blanco <i>La cueva grande de Monte Cantabria y el problema de los “palomares”</i>	119
Antonino González Blanco / C. Faulín García y J. L. Cinca Martínez <i>La cueva de “Los Llanos” (Arnedo, La Rioja)</i>	133
Antonino González Blanco, M. P. Pascual Mayoral y J. L. Cinca Martínez <i>La cueva de “Cienta” (Arnedo, La Rioja)</i>	149

A. González Blanco, J. L. Cinca Martínez, M^a P. Pascual Mayoral y C. Faulín García
La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo, La Rioja) 163

A. González Blanco y T. Ramírez Martínez
El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios 179

ESPIRITUALIDAD

R. González Fernández
La paloma y su simbolismo en la Patrología Latina 189

Santiago Fernández Ardanaz
Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X 203

TOPONIMIA

Antonino González Blanco
La presencia de los columbarios / palomares en la toponimia 217

ETNOGRAFÍA

Antonino González Blanco y M^a P. Pascual Mayoral
Los mayos y el problema de los palomares 225

A. González Blanco y M^a P. Pascual Mayoral
Etnografía del uso de los huesos de los muertos 239

Antonino González Blanco y M^a Pilar Pascual Mayoral
Un caso curioso de la concepción del espacio sagrado para organizar las reliquias e imágenes sagradas 241

Antonino González Blanco
Una curiosa semejanza con los "columbarios" tardoantiguos y altomedievales: el Budismo 243

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Antonino González Blanco y M. P. Pascual Mayoral
El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja) 249

A. González Blanco, C. Faulín García, J. L. Cinca Martínez y R. González Fernández
Una nueva Iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja) 259

M. P. Pascual Mayoral y Antonino González Blanco
La covacha de Garona (Leza de Río Leza-La Rioja), ¿Iglesia/establecimiento monástico? 279

Felipe Abad León
Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja 285

Miguel Ángel Pascual Mayoral y M^a P. Pascual Mayoral
Estelas discoideas de La Rioja 313

Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Gallardo Carrillo y Alejandro Egea Vivancos
Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna. Campaña de diciembre de 1999 369

NOTICIARIO CIENTÍFICO

Ramón López Domech
Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico 379

J. J. Vicente Sánchez
Los regimientos de catafractos y clibanarios en la tardo antigüedad 397

RECENSIONES

J. A. Molina Gómez
PALMER, A.: *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin* . 419

Pascual Martínez Ortiz
MONREAL JIMENO, L.A., *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)* 425

G. Matilla Séiquer
AZCARATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya* 427

LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Elena Conde Guerri
P. Antonio Ferrua, S.I. 435

PRESENTACIÓN

«La historia de nuestros monjes antiguos no ha sido estudiada todavía con un criterio moderno» decía Fray Justo Pérez de Urbel hace medio siglo refiriéndose a los monjes hispanos¹. El monacato oriental había tenido más suerte. Seguramente porque los restos arqueológicos son allí mucho más abundantes y bien conservados, entre otras cosas por el hecho de que en muchos lugares la vida monacal no se ha interrumpido, esos restos son mucho más significativos y sirven de punto de referencia². Para el occidente del Mediterráneo, en cambio, dando por supuesto un tipo monacato muy condicionado por la experiencia benedictina, probablemente por la falta de imágenes concretas en las que fijarse, la investigación ha ido por otros caminos: Se han escrito excelentes estudios sobre el encuadramiento de la vida monacal en la historia³ o exposiciones históricas vulgarizadoras⁴. Sólo muy lentamente las cosas han ido cambiando⁵. Es, en efecto, el trabajo de procurar ofrecer la geografía y la cronología del monacato lo que viene aportando torrentes de luz al tema.

Es que han faltado claves arqueológicas. Realmente hasta hace muy poco tiempo apenas si se sabía algo del monacato rupestre en el occidente del Imperio. A partir de la década de los setenta y en los años subsiguientes nuevas concepciones y experiencias se han ido abriendo paso. Todavía, empero, no se ha realizado la prospección suficiente como para dar el tema por concluido y ni siquiera por bien formulado.

La aludida carencia de claves para la identificación de elementos y perspectivas de la vida cotidiana ha hecho que los documentos existentes sean tan poco expresivos. Hace años que venimos prestando atención a la arqueología de esa época. En la década de los ochenta desafiamos

1 PÉREZ DE URBEL, Fr. J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid 1945.

2 Un notable ejemplo puede ser la obra citada con frecuencia en este volumen PARLMER, A., *Monk and mason on the Tigris Frontier*, Cambridge 1990.

3 PRINZ, F., *Monchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt, 1978.

4 KNOWLES, D., *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969.

5 Una historia de la investigación puede hacerse con el elenco de títulos recogidos en GONZÁLEZ BLANCO, A., «La investigación sobre las cuevas», en *La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín- Albacete, Antigüedad y Cristianismo X*, 1993,13-40.

al cuerpo estudioso especializado, al atrevernos a proponer que el monacato y en general la historia de la época había que tratarlos desde el estudio de lo rupestre. Han tenido que pasar más de veinte años para que el hecho no sólo se reconociera de manera general, sino que se pudiera demostrar hasta el punto de ser aceptado hoy por todos.

COLUMBARIOS Y NO PALOMARES

Ya entonces apuntábamos más cosas y ente otras, dijimos que para la recta interpretación del fenómeno rupestre había que prestar atención a unas decoraciones en forma de «palomares» que aparecían con cierta frecuencia en las cuevas y que no era tal cosa, sino que habían de ser considerados como decoración y que tenían sentido religioso-monacal y que lo más probable es que se tratara de algo así como «relicarios»⁶.

En aquel momento teníamos la intención de volver sobre el tema y dar más razones, pero no fue posible por diversas razones personales. Finalmente ha surgido la ocasión que nos ha impulsado a volver sobre el tema.

Nuestra afirmación de entonces de que lo que aquí parecían «palomares», por sus características, tenían que ser algo de tipo memorial, y si no era muy clara su función dada nuestra falta de documentación al respecto, necesariamente era un rasgo de la vida monacal y tenía que ver con la piedad. Esto fue ásperamente negado por un investigador del que hablaremos largamente a lo largo de este libro, el Sr. Monreal Jimeno⁷, a quien le estamos agradecidos por la atención prestada el tema, ya que nadie más se sintió llamado a participar en la discusión.

De los columbarios, la doctrina académica «tradicional» venía dada por los restos de viejos cementerios de incineración, conocidos para la época clásica y luego desaparecidos por lo menos en la mente de los investigadores. Algunas noticias arqueológicas publicadas aquí y allá que recordaban que el tema alguna vez estuvo vivo, pero nada más.

Las cosas estuvieron en silencio desde 1989 hasta 1995, cuando yo mismo en la *Historia de la ciudad de Logroño* volví sobre el tema apuntando algunas notas a propósito de la Cueva Grande del monte Cantabria (o «Cueva El Águila»), ubicada en la misma ciudad, justamente en la ladera del Monte Cantabria al lado norte del Ebro, sobre la que aquí de nuevo volvemos a abundar.

Ahora retomamos el tema y ello, en buena medida, además de por la llamativa situación que el tema adquiere en La Rioja, de lo que hablaremos a continuación, y que conocíamos muy bien cuando dimos la primera sugerencia, ha sido provocado por nuestras experiencias en la arqueología de la Siria Mesopotámica que nos ha llevado a descubrir allí nuevo material pertinente dentro del planteamiento que aquí nos ocupa.

Han sido útiles nuestras propias experiencias y más aún las ajenas, ya que especialmente decisivo ha sido el libro de Palmer al que en este volumen dedicamos un capítulo extractando su cosmovisión sobre el columbario que él encontró en Tur 'Abdín que se compenetra con una más correcta comprensión de la vida de los monjes y de sus restos arqueológicos. Por su interés le dedicamos también una reseña sobre el conjunto de la obra. Palmer encontró una necrópolis

6 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los 'palomares' de Nalda», *El Arco de la Villa*, 4, Nalda (La Rioja), 1981, pp. 42-43

7 *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Deusto 1989. Este investigador no sólo no hizo avanzar el tema sino que polemizando y con una total ignorancia del elenco, a base de negar lo que yo afirmaba y dando por evidente lo que ni se planteó en serio, hizo que los no iniciados ni se preocuparan más del tema, pero a nosotros nos espoleó y de ahí nuestra gratitud.

en forma de «columbario», pero con inscripciones y ello le permitió abordar el tema de cómo los columbarios siguieron en uso o volvieron a ser recreados cuando ya la incineración hacía siglos que no se daba.

Finalmente ha sido la coyuntura de la exposición sobre La Rioja la que al aceptar como válida para su tratamiento la imagen de los columbarios riojanos nos ha llevado a aclarar las razones arqueológicas por las que numerosos de los «columbarios» que se conservan en la Rioja Baja han de ser aceptados como tales.

Las perspectivas de este dato arqueológico están enmarcadas en la vida monástica. Y el primer tema que va a experimentar novedades enormemente relevantes va a ser la localización de monasterios de época tardorromana y altomedieval. Son decenas de nuevos asentamientos monásticos los que van a poderse vislumbrar a través de esta nueva ventana de observación. El dato va a ser una clave para la interpretación de la arqueología de estos períodos, una de esas claves arqueológicas que no existen hasta que se descifran como tales «claves».

Y no sólo va a aparecer el hecho de la vida monacal. También vamos a poder plantearnos varias cuestiones sobre el modo. Se ha pasado por el estudio del monacato occidental como si todo él hubiera sido uniforme⁸, pero aquí vamos a entrar en un terreno que es común al monacato occidental y al oriental y vamos a poder plantear numerosas cuestiones de no pequeño interés para la visualización de la vida cotidiana y de la piedad de los monjes.

PALOMARES-COLUMBARIOS

Pero hay más. Al asomarnos a la simbología de la paloma en el arte y la representación cristiana hemos descubierto que vale la pena volver sobre los «columbarios» como «palomares».

Hay numerosos datos que nos orientan para entender mejor la relación entre palomares y columbarios si atendemos al universal simbolismo que la paloma tiene en el arte y en la tradición cristianos. Desde los palomares en la parte alta de las torres funerarias⁹ hasta la paloma mensajera del beneplácito divino, pasando por la paloma animal escatológico, que lleva el alma del difundo a gran velocidad por los espacios infinitos¹⁰, es bien sabido que desde siempre ha habido palomares en relación con las tumbas de los cristianos. Tertuliano llamaba a las iglesias «palomares»¹¹. Y en siglos como los de la Alta Edad Media no sería muy de extrañar que en varios contextos de la vida eclesiástica estuvieran unidos, al menos simbólicamente.

Por todo ello no tendríamos inconveniente en aceptar la posibilidad de que, en algunos casos, pudiera haber habido palomares que fueran aceptados como elementos de estructuras arquitectónicas monacales, con sentido religioso en general o funerario en particular, mientras

8 Lo que resulta más llamativo ya que teóricamente los tratadistas no se cansan de afirmar que España se mostró muy reacia a aceptar la unificación benedictina que es la única que se dio y que aquí llegó muy tardíamente. Ver PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid 1945.

9 La profunda relación entre palomas y enterramientos se planteó ya hace muchos años, LECLERQ, H., «Columbiers», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Tome Troisième, 2e partie, París 1914, col. 2234-2235, donde se nos recordaban casos de torres funerarias construidas sobre tumbas cristianas y con palomares en lo alto de las torres.

10 *Dicta beati Valerii ad beatum Donadeum scripta*, Ed. R. F. POUSA, Madrid, 1942, 120-121 (reproducido en, Maria Pia Ciccarese (ed.), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987, p. 295.

11 DÖLGER, F. J., «Unserer Taube Haus». Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertulian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian 'Adversus Valentianos 2.3', *Antike und Christentum*, Band 2, Münster 1974 (=1930), pp. 41-56.

segufan siendo usados como tales palomares. Pero, repetimos, eso lo aceptamos como simple posibilidad. Los ejemplos que aquí analizamos no entran dentro de esta posibilidad.

Y el problema de la identificación de cada caso se complica porque unos y otros de los Columbarios o palomares antiguos se ha enmascarado por el fuerte incremento que toma la cría de paloma a mitad del siglo XIX por la moda de los nitratos para abono del campo y consiguiente incremento de este animal para la producción de palomina, de lo que tantos testimonios hay por toda España y tantos monumentos quedan sobre todo en la meseta castellana. Y también en La Rioja donde muchos de los viejos columbarios fueron puestos a punto y modificados, como veremos para ser reemplazados como palomares.

Por todo ello en el presente libro al presentar un tema de enorme relevancia y no atendido en la investigación, hay tesis que afirmamos con toda decisión (como es la funcionalidad de al menos algunos de los aparentes «palomares» como «relicarios» o construcciones para una función de índole sacral, en la que no sería imposible que otros palomares reales tuvieran a la vez una función simbólica), mientras que otros temas varios nos limitamos a proponerlos a la consideración de la investigación por si con la prospección se pueden ir aclarando (así p. e.: venida de monjes orientales a la península Ibérica en general y en concreto al valle del Ebro, su influjo en la configuración espiritual de la zona, etc.).

ESPIRITUALIDAD, CULTO Y ETNOGRAFÍA

Era natural que si los columbarios significaban algo en la vida cotidiana, el tema afectara y fuera discernible en numerosos otros aspectos de la arqueología, ya que como es bien sabido cuando en un sistema se cambia un elemento, todo el sistema se resquebraja y tiende a reconstruirse sobre las nuevas bases. Y esto siempre deja huella en el entorno.

Así hemos podido constatar hechos bien documentados en La Rioja, lo mismo que suponemos ocurrirá en otros lugares, que parecen tener alguna relación con el tema de los columbarios: Al estudiar la distribución cartografiada del fenómeno a lo largo y ancho de la geografía riojana, no deja de ser sorprendente el hecho de que los columbarios sólo aparezcan en la Rioja Baja; que no aparezcan por ejemplo en Nájera, donde también tenemos un importantísimo poblamiento rupestre, pero ni señal de columbarios.

Y mucho más chocante es que en la zona donde hay columbarios no haya ya «árboles de mayo». El árbol de mayo es una práctica de culto a la fecundidad, cuyo uso se remonta a la prehistoria en toda Europa y que está bien documentado en todos los pueblos de la Rioja occidental. Inevitablemente surge la pregunta sobre qué relación puede haber o hay entre estos dos fenómenos. Parece evidente que ha de tratarse de un problema de conflicto religioso y en la desaparición tiene mucho que ver la actitud evangelizadora de la Iglesia. Pero no puede haber sido en época reciente ya que ambas partes de La Rioja constituye la misma geografía política (la provincia de Logroño surge en 1822 /1833) y forman parte de la misma diócesis de Calahorra al menos desde la reconquista de forma continua. La formación de los sacerdotes era la misma al menos desde Trento y no se puede pensar que una misión popular se diera en una zona y no en otra, aparte de que una misión popular no cambia las cosas tan radicalmente en una geografía así de amplia. El hecho si se acepta como elemento a discutir ha de ser explicado por razones más estructurales. Esto tanto más cuanto que se vislumbra en la forma como se ha celebrado la fiesta de Pascua en toda la Rioja Baja parece dejar ver una polémica y un rito de sustitución, como en su día explicaremos.

MÚLTIPLES FACETAS DE LO RUPESTRE

Añadamos antes de terminar que el estudio del eremitismo rupestre en España está apenas comenzado. El caso de La Rioja es sólo uno entre muchos. A pesar de los trabajos que nosotros hemos dedicado al tema y a pesar de la tesis del Sr. Monreal Jimeno y del Sr. Azcárate¹², presentamos aquí en el «Noticiario» toda una serie de cavernas artificiales de enorme interés, por ser indiscutiblemente establecimientos de tipo religioso y en esta primera presentación no pretendemos más que identificar el hecho. Queda por hacer un trabajo de reconocimiento de los diferentes monasterios en los que las cuevas estarían integradas, otros muchos detalles de los diferentes entornos que ayudarían mucho a establecer los conjuntos y a asomarnos a la forma de vida de los monjes.

NUESTRAS TESIS

El presente volumen sienta una tesis: Los columbarios que aparecen en el ámbito regional de La Rioja actual, al menos en numerosos casos, no son «palomares», sino «columbarios», es decir lugares en los que no se criaban palomas, sino que servían para la meditación de los monjes, ya sea porque contenían reliquias (calaveras o huesos) de los santos (monjes difuntos) ya porque como simple decoración estilizada de ese tipo de columbarios se habían convertido en una decoración abstracta que servía para lo mismo. No nos pronunciamos sobre si en esos lugares se celebraba el culto cristiano litúrgico o no.

Hay una conclusión apoyada en razones cruzadas: Esa realidad exige que se diera en los siglos finales de la época visigótica o primeros de la árabe, una migración de monjes orientales (seguramente sirios) que trajeron al Valle medio del Ebro tanto esta moda, como algunos cultos a determinados santos, como es el caso de San Bábilas, mártir antioqueno del s. III.

Y hay luego hechos que exponemos acompañados de interpretación, pero lo importante son los hechos. Es decir, presentamos todo lo bien documentados que hemos podido, una serie de lugares, en los que se dan columbarios que por sus características, sus inscripciones, y sus formas necesariamente son edificios cristianos.

Nos sentiríamos muy felices si esta aportación provocara un reverdecimiento del tema y una discusión concomitante. Estamos seguros de que los resultados serían altamente positivos. Este libro necesitará sin duda alguna de reedición corregida y aumentada en el momento en que el tema sea aceptado como campo de investigación dentro de la arqueología tardoantigua y altomedieval. En efecto hasta ahora el tema, fuera del interés que le hemos prestado nosotros, ni se ha planteado. Los ejemplos y las razones que aquí aducimos estamos seguros de que cambiarán el horizonte y habrá que comenzar a hacer un catálogo de los «columbarios» que hay a lo largo y ancho del Mediterráneo, y más allá. Y no sólo un catálogo sino también una descripción de aquellas características que el investigador entienda que son relevantes.

¹² AZCÁRATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria 1988.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA SOBRE COLUMBARIOS

ALEJANDRO EGEA VIVANCOS
JUAN GALLARDO CARRILLO

RESUMEN

Con este artículo pretendemos realizar un repaso sobre todas las obras que han llegado hasta nuestras manos sobre los columbarios, a menudo la falta de medios y una planificación exhaustiva priva al historiador del conocimiento de una materia determinada por lo que consideramos que la publicación de un listado bibliográfico puede servir sobre todo para introducir a cualquier investigador en el tema y por lo tanto servir de base a su investigación.

En este artículo realizamos un repaso de la bibliografía existente hasta el momento en la que introducimos la novedad de incluir en ella las páginas que en Internet dedican un espacio a este tipo de monumentos.

ABSTRACT

In this article we attempt to make here a review of all those works that have reached our hands regarding the dovecotes (*columbarium*). Frequently, the lack of means and an exhaustive planning deprives the historian of the knowledge of a particular matter and for this reason we believe that the publication of a bibliography on the subject could be of great use to whatever researcher interested in the subject, and serve as a base for his studies.

Here we have carried out a review of all the bibliography actually available, including that which can be found in the Internet, in the pages dedicated to this type of monument.

1. ENCICLOPEDIAS

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, s.v. «Paloma», Tomo XLI, Barcelona, 469-486.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, s.v. «Palomar», Tomo XLI, Barcelona, 486-491.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americanas* s.v. «Columbario», Tomo XIV, Madrid, 409-410.
- GRAMS-THIEME, M., s.v. «Taube», *Lexicon des Mittel Alters*, VIII, München, 491-493.
- GRANA, F., MATTHIAE, G., «Columbario», *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma, 746-748.
- KIRSCH, J.-P., s.v. «Colombe», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 3 (2), París, 1914, 2198-2231.
- KOLLWITZ, J., in *Reall. Ant. u Christ.*, s.v. «Columbarium», 1958.
- LECLERCQ, H., s.v. «Colombe Eucharistique», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 3 (2), París, 1914, 2231-2234.
- LECLERCQ, H., s.v. «Colombiers», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 3 (2), París, 1914, 2234-2235.
- LESÈTRE, H., s.v. «Colombe», *Dictionnaire de la Bible*, III, 846-851.
- POESCHKE, J., s.v. «Taube», *Lexicon der Christlichen Ikonographie*, 1972, 241-244.
- SAGLIO, ED., «Columbarium». *DAGR*, I/1, 1333-1338.
- SAMTER, «Columbarium», *PW*, IV, 1, Stuttgart, 1900, col. 593-603.
- TOMMASINI, A., s.v. «Colomba», *Enciclopedia Cattolica*, Ciudad del Vaticano, 1994-1995.

2. OBRAS GENERALES SOBRE MUNDO FUNERARIO ROMANO

- AUDIN, A., «Inhumations et incinerations», *Latomus*, XIX, 1960, 312-322.
- AUER, A., *Die Columbarien der späten Republik und der frühen Kaiserzeit in den Nekropolen Roms und ihre Ausstattung*, Magisterarbeit, Munich 1989.
- DE VISCHER, F., *Le droit des tombeaux des romaines*, Milán, 1963.
- JONES, R. F. J., «Cremation and inhumation. Change in the third century», *BAR*, nº 1, 109, 1981, 15-19.
- LUGLI, G., «La decorazione dei columbari romani», *Rivista di Architettura e arti decorative*, III, 1921, fasc. 3º.
- POLIGNAC, F. de, «La fortune du columbarium. L'archéologie sub-urbaine et l'ébauche d'un nouveau modèle culturel», *Eutopia*, 1993, 41-63.
- TOYNBEE, J. M. C., *Morte e Sepoltura nel Mondo romano*, Roma, 1993. (Londres, 1971).
- TURCAN, R., «Origines et sens de l'inhumation à l'époque Imperiale», *Revue des Études Anciennes*, 60, 1958, nº 1, 3-4, 323-348.
- VON HESBERG, H., *Monumenta. I Sepolcri romani e la loro architettura*, Milán, 1992. (columbarios en 94-100)

3. HISPANIA

3.1. Carmona

- BELÉN, M., LINEROS, R., PUYA, L., «Excavaciones en la necrópolis de Carmona (Sevilla)», *AAA* 85, II, 1985, 417-423.
- BENDALA GALÁN, M., *La necrópolis romana de Carmona*, Sevilla, 1976.

- BONSOR, G., *An Archaeological Sketh-Book of the Roman Necropolis at Carmona*, New York, 1931.
- FERNÁNDEZ CASANOVA, A., «Monumento subterráneo descubierto en la necrópolis carmonense», *BRAH*, 1906, 374 ss.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, J., BONSOR, J., *Itinerario de la necrópolis romana de Carmona*, Sevilla, 1889.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, M., *Necrópolis romana de Carmona. Tumba del Elefante*, Sevilla, 1899.
- GARCÍA NARANJO, J., *La necrópolis de Carmona*, Sevilla, 1938.

3.2. Mérida

- BEJARANO OSORIO, A. M^a., «Desarrollo del área funeraria de Los Bodegones (Mérida)», *XXIV CNA (Cartagena 1997)*, Murcia, 1999, 643-650.
- BEJARANO OSORIO, A. M^a., «Intervención en el solar de la zona de los Bodegones entre los Columbarios y la N. V. Mérida», *Excavaciones arqueológicas 1994-1995*, Mérida, 1995, 188-197.
- BENDALA GALÁN, M., «Las necrópolis de Mérida», *Augusta Emerita. Actas del Simposio Internacional Conmemorativo del Bimilenario de la Ciudad de Mérida*, Madrid, 1976, 141-161.
- BENDALA GALÁN, M., «Los llamados columbarios de Mérida», *Habis*, 3, 1972, 223-253.
- MACÍAS LIAÑEZ, M., *Mérida monumental y artística*, Barcelona, 1929.
- MARCOS POUS, A., «Dos tumbas «emeritenses» de incineración», *AEspA*, 34, 1961, 90-103.
- MELIDA, J. R., MACÍAS, M., *Excavaciones de Mérida, El circo, Los Columbarios, Las termas, Esculturas, Hallazgos diversos: memoria de los trabajos practicados en 1926 y 1927*, Madrid, 1929, 10-20.
- MOLANO BRÍAS, J., ALVARADO GONZALO, M., «La evolución del ritual funerario de Augusta Emerita como indicador del cambio social, ideológico y religioso», *Actas dos Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 34, 1-2, 1994, 321-350.

3.3. Tarragona

- BLANCO FREIJEIRO, A., «Columbario de Villarrodona (Tarragona). Declaración de monumento Histórico-Artístico», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 179 (1), 1982, 175-176.
- CORTÉS, R., BERMÚDEZ, A., LUCENA, A. M., «Aportaciones al estudio del Columbario de Vila-Rodona», *XVII Congreso Nacional de Arqueología (Logroño, 1983)*, Zaragoza, 1985, 755-758.
- PUIG I CADALFACH, *L'arquitectura romana a Catalunya*, Barcelona, 125 ss.
- SERRA VILARÓ, J., *Excavaciones en la necrópolis romano-cristiana de Tarragona*, 1928.

3.4. Otros ejemplos hispanos

- ABAD CASAL, L., *El Arte funerario hispanorromano*, Cuadernos de Arte Español, 77, Madrid, 1992.
- ATENCIA PÁEZ, R., *La ciudad romana de Singilia Barba (Antequera, Málaga)*, Málaga, 1988.
- BELLMUNT, J., GIRÓ, P., «Dos columbarios en la cuenca del río Anoia», *Ampurias*, 1966, 255-261.

- FONTANALS, R., «Contribución al estudio de diversos restos arquitectónicos publicados como columbarios romanos», *Fonaments*, 1980 (2), 117-125.
- GIMÉNEZ REYNA, S., *Memoria arqueológica de la provincia de Málaga hasta 1946*, Madrid, 1946.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., «La función de los columbarios en la Antigüedad Tardía: Ex Oriente Lux», MOLINA MARTOS, M., SANMARTÍN ASCASO, J. (Eds.), *Homenaje al Profesor Gregorio del Olmo al cumplir 65 años*, Sabadell. (e.p.)
- QUINTERO ATAURI, P., «Excavaciones en Cádiz», *Memoria de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, nº general 129, nº 4, Madrid, 1933; nº general 99, nº 1, Madrid, 1928.
- ROMANO PÉREZ, M., «La necrópolis de Las Maravillas. Bovadilla. Málaga», *Mainake*, 1993-1994, 15-16, 195-222.

4. ROMA Y EL MUNDO ITÁLICO

4.1. Roma

- AA.VV., *Antichità di Villa Doria Pamphili*, Roma, 1977, 23.
- APOLLONJ GHETTI, B. M., FERRUA, A., JOSI, E., KIRSCHBAUM, E., *Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro*, Roma, 1951.
- BENDINELLI, G., «Columbaria di Villa Pamphili», *Monum. Pittura Antica, Roma fasc.V*, Roma, 1941.
- BENDINELLI, G., *Le pitture del Colombario di Villa Pamphili, la pittura ellenistico-romana*, Roma, 1941.
- BIANCHINI, *Camere ed iscrizioni sepolcr. de liberti, servi... della casa di Augusto*, Roma, 1727.
- BRIZIO, E., *Pitture e sepolcri sull'Esquilino*, Roma, 1876.
- BUONOCORE, M., «Materiali per lo studio del colombario dei liberti e schiavi dei Volusii sulla via Appia», *I Volusii Saturnini*, Bari, 1982, 17-35.
- BUONOCORE, M., *Schiavi e liberti dei Volusi Saturnini. Le iscrizioni del colombario sulla via Appia antica*, Roma, 1984. (Studia archaeologica, 39)
- CATALI, F., «Villa Pamphili. Una nuova scoperta archeologica», *Archeologia laziale*, 8, Roma, 1987, 147-151.
- CIANFRIGLIA, L., «Roma. Via Portuense, angolo via G. Belluzzo. Indagine su alcuni resti di monumenti sepolcrali», *NSc*, 1986-87, 37-154.
- ECK, W., «Die Familie der Volusii Saturnini in den neuen Inschriften aus Lucus Feroniae», *Hermes*, 1972, 461-484.
- ECK, W., «La famiglia dei Volusii Saturnini in nuove iscrizioni di Lucus Feroniae», *Tra epigrafia, prosopografia e archeologia*, (W. Eck), Roma, 1996, 125-145.
- FASOLA, U.M., «Un tardo cimitero cristiano inserito in una necropoli pagana della via Appia, 1. L'area sub divo», *RACr*, 1984, 7-42.
- FELLETTI, B.M., «Roma», *NSc*, 1957, 328-358.
- GATTI, G., *BullCom*, 10, 1982, 1ss.
- HEISSERER, A. J., «An unpublished Columbarium Inscription», *La Parola del Passato*, 1981, 385-390.

- KAMMERER-GROTHAUS, H., «Camere sepolcrali de' liberti e liberte di Livia Augusta ed altri caesari», *MEFRA*, 91, 1979, 315-329.
- KAMMERER-GROTHAUS, H., «Zu den antiken Gräberstrassen unter S. Sebastiano an der Via Appia Antica», *RM*, 1978, 113-138.
- LANCIANI, R., *BullCom*, 23, 1895, 184 ss.
- LING, R., «The paintings of the columbarium of Villa Doria Panphili in Rome», *Functional and spatial analysis of wall painting (Leiden 1993)*, 127-135.
- QUILICI, L., «Progetto di restauro di un colombario su via dell'Almone presso l'Appia antica», *Archeologia Laziale*, 1, Roma, 1978, 92-93.
- QUILICI, L., «Un'occasione di recupero culturale ed urbanistico per la Via Campana antica», *PP*, 1971, 68-80.
- SANTA MARIA SCRINARI, V., «Il complesso cimiteriale di Santa Tecla. 1. La necropoli pagana», *RendPontAc*, 1982-1984, 389-420.
- SPERDUTI, L., «Sui colombari romani presso via Taranto», *Romana Gens*, 1989, 1-2, 15-19.

4.2. Otros ejemplos itálicos

- BORRIELLO, M., D'AMBROSIO, A., «Baiae-Misenum», *Forma Italiae*, 1, 14, Roma, 1979.
- CALZA, G., «Il sepolcreto dei Portuensi all'isola sacra», *Capitolium*, VI, 1930, luglio, 358 ss.
- CALZA, G., *La necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma, 1940.
- CAPASSO, M., *Il sepolcro di Virgilio*, Nápoles, 1983, 195 ss.
- CIAMPOLTRINI, G., «Orbetello (Grosseto). La necropoli di Cosa. Ricerche e recuperi 1985-1991», *BA*, 1991, 59-73.
- DEUNIS, *Cities and cemeteries of Etruria*, 1878.
- FLORIANI SQUARCIAPINO, M., *Scavi di Ostia*, III, 1. «Le necropoli», Roma, 1958.
- HESBERG, H.V., «Ein augusteisches Columbarium im Park der Villa Borghese», *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 1988, 465-487.
- KAMMERER-GROTHAUS, H., «Der Deus Rediculus im Tripiom des Herodes Atticus. Untersuchung am Bau und zu polychromer Ziegelarchitektur des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Latium», *RM*, 81, 1974, 131-252.
- KOLENDO, J., «Encore une urne cinéraire du columbarium des Volussi Saturnini au Musée national de Varsovie», *Études et Travaux*, 1990, 187-192.
- LING, R., «The San Vito Tomb at Pozzuoli», *BSR*, 1970, 153-182.
- LISSI CARONNA, E., MORETTI, L., «Roma. Resti di sepolcri e di alcune strutture romane nel parco della villa Doria Pamphili al Gianicolo», *NSc*, 1970, 345-363.
- MAGI, F., «Relazione preliminare sui ritrovamenti archeologici nell'area dell'autoparco vaticano», *Triplice omaggio a Pio XII*, 2, Ciudad del Vaticano, 1958, 87-115.
- MAGI, F., «Un nuovo mausoleo presso il circo neroniano e altre minori scoperte», *RACr*, 1966, 207-226.
- MINGAZZINI, P., *NSc*, 1928, 187 ss.
- MORANDI, A., *Scavi nella tenuta di Pianabella di Ostia antica, 1976 - 1977. Gli edifici sepolcrali*, Roma, 1982, 57-75. (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Memorie, 14)
- NAPOLI, M., *NSc*, 1948-1949, 168 ss.

- PARENTI, R., *Vitozza. Un insediamento rupestre nel territorio di Sorano*, Florencia, 1980, 82 ss.
- PENSABENE, P., «Un colombario a Capranica (VT)», *Archeologia Classica*, XXXV, 1983, 58-73.
- PENSABENE, P., in *Piranesi nei luoghi di Piranesi*, Roma, 1979, 55ss. (colombari degli Arrunzi)
- QUILICI GIGLI, S., «Pozzuoli. Un colombario sulla via Campana», *Archéologia Classica*, 1970, 191-196.
- QUILICI GIGLI, S., «Colombari e colombaie nell'Etruria rupestre», *Rivista dell'Ist. Naz. di Archeologia e Storia dell'Arte*, Roma, 1981, 105-175.
- QUILICI, L., «Cuma. Due monumenti sulla via per Capua», *ArchCl*, 1970, 184-190.
- QUILICI, L., QUILICI GIGLI, S., «Un gruppo di colombari sulla via vecchia Campana», *Atti-MemMagnaGr*, 1968-69, 75-87.
- SALONIA, G., «Utilizzazione cristiana delle latomie di Siracusa», *Atti del 1° Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana*, Siracusa 19-24 Settembre 1950, Roma, 1952, 259-266.
- SIRACUSANO, A., *Un santuario rupestre di Agrigento*, Roma, 1983.
- SQUARCIAPINO, M.F., «Ostia. Scoperte in occasione di lavori stradali tra la via Guido Calza e la via dei Romagnoli», *NSc*, 1961, 145-177.
- TESTINI, P., «Il complesso paleocristiano di Cornus (Regione Columbaris) in Sardegna», *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Barcelona, 5-11 de Octubre de 1969), Roma-Barcelona, 1972, 537-561.

5. COLUMBARIOS EN ORIENTE

- BEN-ARIEH, Y., «Caves and Ruins in the Beth Govrin Area», *IsrExplJ*, 1962, 47-61.
- BISCIONE, R., «Recent Urartian discoveries in Armenia. The columbarium of Erevan», *SMEA*, 1994, 115-135.
- BOURBON, F., *Petra. Arte, Historia e itinerarios de la capital nabatea*, Vercelli, 1999, 84-85. *El Mar Muerto (Jerico, Qumran, Ein Guedi, Masada, Sdom)*, Herzlia (Israel), 1995, 59.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Eufrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos», J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente*, Sapanu. Publicaciones en Internet II (1998) [<http://www.labherm.filol.csic.es>]
- KLONER, A., HESS, O., «A columbarium in Complex 21 at Maresha», *Atiqot*, 1985, 122-133.
- KUHNEN, H.P., «Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit», *Bauten und Gräber im Karmelgebiet*, Weinheim, 1987, XI, 232 ss.
- OREN, E. D., «The caves of the Palestinian Shephelah», *Archaeology*, 18, 1965, 218-224.
- OREN, E.D., «The Herodian Doves in the Light of Recent Archaeological Discoveries», *PEQ*, 1965, 56-61.
- OREN, E.D., RAPPAPORT, U., «The Necropolis of Maresha-Beth Govrin», *IsrExplJ*, 1984, 114-153.
- ORIOLO PUGÉS y AZUMENDI, G. M., «Capadocia (Turquía). El gran enigma troglodita», *Rutas del Mundo*, 9, enero, 1997, 4-21.

- PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur'Abdin*, Cambridge, 1990.
- SEVIN, V., «Van kalesi'nden bir kaya mezari ve Urartular'daöülü-yakma gelenegi. A Rock-Cut Columbarium from Van Kale and the Urartian Cremation Rite», *AnadoluAras*, 1980, 151-164.
- SIEGELMAN, A., «Herodian Columbarium near Maagan Michael», *Atiqot*, 1970, Hebrew Series, 7.
- THIERRY, N., «Ayvali kilise ou pigeonnier de Göli Dere église inédite de Cappadoce», *CArch*, 1965, 97-154.
- THIERRY, N., «Le grand monastere rupestre de Yun Gang», *Archéologia*, 159, octubre 1981, 10-35.
- YADIN, Y., *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes*, Barcelona, 1969.

6. COLUMBARIOS EN EL NORTE DE ÁFRICA

- CHAMOUX, F., HALLIER, G., «Le colombier d'Apollonia», *Scritti di antichità in memoria di S. Stucchi*, 1, Roma, 1996, 51-60.
- CHAMOUX, F., HALLIER, G., «Un colombier en pierre de taille près d'Apollonia», *LibSt*, 1994, 119-124.
- CHAMOUX, F., «Un pigeonnier antique près d'Apollonia en Cyrénaïque», *CRAI*, 1992, 623-642.
- MANCONI, F., «Note sulle necropoli di Turris Libisonis (Porto Torres). Ancora su Tanca Borgona e l'area orientale», *L'Africa romana. Atti dell'VIII Convegno di studio*, Sassari, 1991, 753-777.
- MILLS, A.J., «The Dakhleh Oasis columbarium farmhouse», *BArchAlex*, 1993, 193-198.
- PONSICH, M., «Volubilis. Dégagement d'un columbarium et d'une tombe», *BAMaroc*, 1964, 343-349.

7. COLUMBARIOS EN LA RED

Sepulcro de la Via Ostiense (Roma)

<http://www.iterconficere.net/sepolcreto.htm>

<http://www.comune.roma.it/cultura/uffmons/sc/sepoust.htm>

Necrópolis de Catania

<http://www.apr-catania.com/italian/archeol16.htm>

Via Antica (Roma)

<http://www.parco.appia.antica.org.cyberfair.gsn.org/multined/colombar.htm>

— Columbario de Pomponio Hylas

<http://www.parco.appia.antica.org/arch0210.htm>

<http://www.cassiatravel.com/ZeroAD/Eng/Defunti.htm>

— Columbario Constantiniense

<http://www.parco.appia.antica.org/arch0506.htm>

— Columbario de los libertos de Augusto

<http://www.parco.appia.antica.org/arch0408.htm>

Bacoli

<http://eurialo.cib.na.cnr.it/CampiFlegrei/bacolimi/colombario.html>

Siracusa

<http://www.sicily.cres.it/it/localita/SR/siracusa/archeologia/parco/grotheticelli.html>

Belén (Palestina)

<http://198.62.75.1/www1/ofm/sites/TSbtspa.html>

Vila-Rodona (Cataluña)

<http://www.mnat.es/mnat/esp/tarraco/monu/monu14.html>

Ubrique (Andalucía)

<http://iznarunda.com/ubrique.htm>

<http://cyberfair.gsn.org/multimed/colombar.htm>

Almuñecar (Andalucía)

<http://almunecar-ctropical.org/monument/recorrido/romana.html>

<http://www.almunecar-ctropical.org/monument/recorrido/index.html>

Benalauria (Andalucía)

<http://www.radoronda.com/guias/ronda/ciudad-s1/pag09.htm>

Benamaurel (Andalucía)

<http://www.andalucia-online.net/benamaurel/visita.htm>

EL PUNTO DE PARTIDA: LOS COLUMBARIOS CLÁSICOS

ALEJANDRO EGEA VIVANCOS
IPOA-Universidad de Murcia

RESUMEN

En este primer contacto con los columbarios clásicos se plantea un recorrido en el que se pueda revisar la definición general del término «columbario», así como la problemática que implica el uso de este término. Se pretende esbozar una imagen general del columbario como modo de enterramiento en época romana, iniciando el análisis en los antecedentes, orígenes y primeros ejemplos, siguiendo, después, la pista a los ejemplos localizados en la parte occidental del Imperio, con especial hincapié en los casos de la misma Roma, itálicos por extensión y sobre todo a los ejemplos hispanos. En general, se precisarán sus características básicas, ya sea en fases de pleno desarrollo y monumentalización, como en los momentos en los que se tiende a su desaparición y a la evolución hacia la práctica de inhumación. Como modesto objetivo se encuentra la intención de que podamos adquirir todos una base suficiente como para comprender la evolución morfológica y funcional que pueden llegar a sufrir estos monumentos a posteriori.

ABSTRACT

In this first contact with the classic dovecotes a review made of the subject include a general definition of the term «columbario» and takes a look at the problems produced by the use of this term. This analysis begins with the predecessors, origin and first examples and continues, following the track to those located in the western part of the Empire. Special emphasis is given to those situated in Rome, therefore italic, and above all the Hispanic ones. In general, their basic characteristics will be detailed not only during their maximum development and monumentality, but also in the moments which they tend to disappear and there is an evolution towards the practice of the inhumation. Our modest objective is that all can acquire a sufficient base so as to be able to understand the morphological and functional evolution that these monuments can undergo a posteriori.

Adentrarse en el mundo de las creencias de ultratumba de un pueblo no es ni mucho menos nada sencillo. Paradójicamente, la muerte y todo lo que la rodea han fascinado, fascinan y seguirán fascinando enormemente a prácticamente la mayoría del género humano, y por extensión este interés se ha visto reflejado en las ingentes cantidades de bibliografía con la que numerosos historiadores y arqueólogos han pretendido acercarse al tema, ya sea en un periodo histórico o en otro.

En nuestro caso y, siguiendo el hilo conductor de este volumen monográfico dedicado a los columbarios, pretendemos realizar un acercamiento parcial al problema de los mencionados palomares o columbarios, introduciéndonos para ello en el resbaladizo terreno de las costumbres funerarias, culto a los muertos y creencias de ultratumba de la Roma clásica, auténtico generalizador, que no creador, de este modo de enterramiento. Sin llegar a un análisis exhaustivo de la problemática y características particulares de estos edificios, sí que queremos desde aquí plantear una visión general, recopilando y ordenando la bibliografía existente al respecto, mostrando una recreación ideal lo más aproximadamente posible de lo que llegaron a significar los columbarios dentro de la cultura romana, acercándonos para ello a los ejemplos más representativos y mejor conocidos en la historiografía moderna.

En este primer contacto con los columbarios clásicos hacemos un recorrido en el que se pueda plantear una definición general del término «columbario», así como la problemática que implica el uso de este término. Se pretende esbozar una imagen general del columbario como modo de enterramiento en época romana, iniciando el análisis en los antecedentes, orígenes y primeros ejemplos, siguiendo, después, la pista a los ejemplos localizados en la parte occidental del Imperio, con especial hincapié en los casos de la misma Roma, itálicos por extensión y sobre todo a los ejemplos hispanos. En general, se precisarán sus características básicas, ya sea en fases de pleno desarrollo y monumentalización, como en los momentos en los que se tiende a su desaparición y a la evolución hacia la práctica de inhumación. Como modesto objetivo se encuentra la intención de adquirir una base suficiente como para comprender la evolución morfológica y funcional que pueden llegar a sufrir estos monumentos a posteriori.

1. DEFINICIÓN GENERAL DE COLUMBARIO

No resulta nada fácil el definir con exactitud un término, a priori tan sencillo y claro como podría ser el de «columbario» (del latín *columbarium*, literalmente palomar). Palomar o columbario será el término empleado comúnmente desde la Grecia Clásica para designar aquellos edificios donde moraban las palomas, si bien por extensión, desde época romana, y por su similitud física y estructural acogieron la denominación de *columbarium* diversas construcciones que recogían en su seno aberturas regulares similares a las de un palomar, si bien con una finalidad tremendamente distinta.

Así es, de lo que sería una simple morada elaborada para la cría de estas aves y el almacenamiento del guano, estructuras y prácticas que ni mucho menos desaparecen, se pasa a identificar como columbario, aquellas hornacinas o nichos excavados en la pared de una cueva o más corrientemente en una tumba con carácter de hipogeo, donde se depositaban las urnas cinerarias (*olla ossuaria*)¹, y se recogía la ceniza de los muertos, que eran generalmente de cerámica, pero

1 De esta forma aparecen mencionadas en una inscripción hallada en la misma Roma que alude a la construcción de un columbario (AE 1948, 0062, CIL VI, 15869) con sus correspondientes cuatro *ollae* o urnas: *C(aius) Cluvid[ius] La[—] (i) / columbaria / ollae HI O (i) [—] / fecit sibi et [—]*.

que en los casos más suntuosos llegarían a ser de mármol, vidrio, bronceas o incluso áureas², ya fuera de forma cilíndrica o rectangular provistas de su tapa correspondiente y con frecuencia decoradas. Ya en época romana, encima del nicho era costumbre colocar una inscripción con el nombre y los títulos del difunto³, información epigráfica que ha favorecido el conocimiento del trasfondo social que envuelve a estas estructuras funerarias, del cual se hablará un poco más adelante.

Dejando aparte la definición que hace referencia a un palomar, en sentido estricto, sin duda, la más importante es la que hace referencia a los edificios destinados a la sepultura, en los que los muros están totalmente repletos de nichos ordenados comúnmente en filas de arriba a abajo, donde se iban a disponer las urnas que contenían las cenizas de los muertos. En cuanto al tamaño y forma de los nichos, será la riqueza mayor o menor de los contenedores de las cenizas la que determine muchas veces la disposición arquitectónica interna. Así las urnas en cerámica requerían normalmente simples nichos sobre las paredes del edificio, mientras que aquellos contenedores que querían expresar algún tipo de distinción social del difunto y empleaban materiales más preciosos como el mármol, el alabastro o el vidrio (que a su vez requería otro contenedor) y formas más elaboradas, como las urnas que reproducen un pequeño templete funerario, requerían nichos de mayores dimensiones y a veces articulados con eventuales marcos arquitectónicos alrededor de los vanos⁴. De este modo, las mayores o menores dimensiones de los nichos, la mayor o menor uniformidad sobre las paredes o la calidad de las urnas se convierten en auténticos niveles que podrían desvelar algún tipo de información sobre el nivel social de los difuntos. De este modo un columbario con todos los nichos similares, identifica la pertenencia a un idéntico estrato social (económicamente hablando), o viceversa, cuando algunos nichos destacan sobre otros.

Así lo fue en Roma, donde los columbarios representaron uno de los modelos de sepultura más típicos, como ejemplo claro de la costumbre funeraria de incineración, que se mantendrá en boga hasta que lentamente el rito funerario de la cremación dejara paso al de inhumación. En Roma, los columbarios llegaron a eclipsar a los demás monumentos ya que en ellos se podían encontrar colocadas hasta miles de sepulturas. Sin embargo, los columbarios en tiempos limitados a Roma y a algunos centros urbanos de Italia, sobre todo a la Campania, encuentran sus antecedentes directos en Etruria e incluso, y con seguridad, en las ciudades helenísticas de Oriente⁵. En el Oriente griego se atestiguan para el periodo helenístico tumbas subterráneas con cámaras abovedadas con filas de nichos, así aparece en Macedonia cerca de Leukadia⁶.

En el caso del columbario, entendido como el tipo clásico de enterramiento romano, Von Hesberg⁷ encuentra difícil dar una definición apropiada, y comenta que en general se trataba

2 En sendas urnas de oro fueron introducidas las cenizas de Trajano y su esposa Plotina tras la muerte el 117 del emperador hispano.

3 FREDOUILLE, J.-C., *Diccionario de civilización romana*, Barcelona, 1996.

4 PENSABENE, P., «Un columbario a Capranica (VT)», *Archeologia Clásica*, XXXV, 1983, 58-73.

5 Remitimos al trabajo que sobre los columbarios en Oriente se presenta en este mismo volumen.

6 MAKARONAS, Ch. I., MILLER, S. G., en *Archeologia*, 27-28, 1974-1975, 249ss. En Leukadia, concretamente en la tumba de Lyson y Kallikles, fechada en torno al 200 A.C. contamos con una tumba macedónica de pequeñas dimensiones con dos cámaras y una fachada simple. El interior del monumento queda decorado pictóricamente y en cada una de las tres paredes, se abren nichos cuadrados en dos filas. Los nichos contuvieron las urnas con los huesos y las cenizas de los miembros difuntos de la familia de tres generaciones atrás, conservándose los nombres de los muertos bajo cada una de las cavidades.

7 VON HESBERG, H., *Monumenta. I sepolcri romani e la loro architettura*, Milán, 1992, 94-100.

siempre de estructuras enterradas, aunque una parte de la construcción podía emerger en superficie. En efecto los nichos de las urnas tienden a ocupar todos los ambientes internos posibles y tanto se encontrarán dispuestos en las paredes como en las escaleras, en pequeñas estancias laterales o en los ángulos. Por contra, el aspecto exterior, solía ser muy sencillo. Lo que sí que queda claro es que las grandes obras representaban a menudo una obra de toda una colectividad. Una familia rica, una asociación laboral o algún otro grupo social la encargaba, haciendo posible la construcción con la venta de los *loculi* y con este apoyo económico externo también aseguraban al conjunto la vigilancia constante del lugar indispensable a posteriori.

En esencia, el columbario se caracteriza por ser un monumento o tumba subterránea⁸ completamente o en parte, cuya cámara principal la constituye un espacio cubierto, grandes salas por lo general rectangulares, mitad subterránea, mitad elevadas por encima del suelo, en cuyos muros se han abierto numerosos nichos o *loculi* (semicirculares, rectangulares), dispuestos muy próximos los unos de los otros, regularmente separados y alineados en filas. Las típicas urnas cinerarias deberían quedar fijadas a la construcción de tal manera que no pudieran ser desplazadas de ningún modo, siendo uno de los pocos casos en los que las cenizas pueden estar fuera de la tierra, sirviendo como modo de enterramiento a asociaciones numerosas de personas poco pudientes⁹, generalmente libertos o esclavos.

Sin embargo, y por extensión, serán comunes los casos en los que algunos monumentos funerarios romanos, contando con cuatro, seis u ocho nichos han recibido la misma denominación. Los ejemplos son numerosos en el caso de Hispania, donde los ejemplos de Mérida, Tarragona o la misma Carmona, sin llegar a esa copiosidad de nichos que los ejemplos de la *urbs*, han recibido el nombre de columbario, creando incluso simpáticas controversias sobre la terminología apropiada a emplear¹⁰.

2. ANTECEDENTES, ORIGEN Y PRIMEROS EJEMPLOS

Según Cicerón¹¹ y Plinio¹² en Roma el rito funerario más antiguo era la inhumación y no el de la cremación. Según el testimonio de Lucrecio¹³ en Roma se conocían en edad tardo-republicana, tres tipos generales de enterramiento, a saber: la cremación, el embalsamiento y la inhumación. Si bien Plinio también nos recuerda que muchas familias se mantuvieron fieles al rito de la inhumación, en especial la *gens* Cornelia, cuyo primer miembro sometido a la incineración fue Sila; en general, en la Roma republicana el rito más corriente desde el siglo V a.C. fue la incineración, hasta incluso todo el siglo I d.C. Es más, los *columbaria*, sus urnas cinerarias y los altares funerarios usados como contenedores para las cenizas, serán los elementos típicos del rito funerario romano entre el siglo I a.C. y I d.C.¹⁴.

8 Paradójicamente y como veremos más adelante se extenderá tal denominación a enterramientos que no quedan parcialmente excavados en la piedra y que se desarrollan enteramente en superficie.

9 ABAD CASAL, L., *El Arte funerario hispanorromano*, Cuadernos de Arte Español, 77, Madrid, 1992.

10 BENDALA GALÁN, M., «Los llamados columbarios de Mérida», *Habis*, 1972, 223-253. ABAD CASAL, L., *El arte funerario hispanorromano*, Cuadernos de Arte Español, 77, Madrid, 1992.

11 CICERÓN, *De Leg.* II, 22, 56.

12 PLINIO, *Nat. Hist.* VII, 187.

13 LUCRECIO, III, 890-3.

14 TOYNBEE, J. M. C., *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma, 1993.

Siguiéndoles la pista, arqueológicamente hablando, se hallan en Roma los ejemplos más numerosos y monumentales, si bien Daremberg y Saglio creen que estos, los romanos, tomaron el modelo, como en otras tantas cosas, de sus «vecinos» los etruscos, ya que en muchos rincones de lo que se identifica como la Etruria se han encontrado en los alrededores de las ciudades, montes donde se excavaron numerosos nichos, si bien la ausencia de urnas cinerarias y la de algún tipo de inscripción no permiten identificarlos como verdaderas obras etruscas o romanas¹⁵.

En la capital etrusca de **Veyes** ya se encontraron en tiempos algunas de esas cavidades con objetos claramente etruscos y cerca de **Toscanelia**, existen cuevas formadas mediante numerosas salas contiguas, cuyas paredes están enteramente repletas de nichos parecidos, si bien estos son más pequeños que los que se ven en los ejemplos puramente romanos, y no pueden albergar más que una única urna¹⁶.

Ya en Roma, este modo de sepultura fue adoptado por las grandes familias, sobre todo por libertos y esclavos, para que sus restos pudieran colocarse lo más cerca posible de la tumba de los miembros de la *gens* a la cual pertenecían. Los monumentos similares fueron construidos muy pronto, sea por especuladores que vendían plazas a los más pobres, ansiosos de poseer una tumba independiente y adecuada a sus posibilidades; sea por esas personas que estaban reunidas en sociedades organizadas bajo el modelo de los colegios para hacer en conjunto los gastos correspondientes. Los asociados constituirían un fondo común y pagaban una contribución mensual para acrecentar los fondos con los que costear los futuros funerales y especialmente para el «sangrante» gasto que debía resultar la construcción del edificio. Dentro de este tipo de sociedades las plazas eran repartidas mediante sorteos, y por orden, primero las filas de los osarios se suceden de bajo en alto, y después cada fila de manera horizontal, de manera que nadie pudiera quejarse del lugar que le había tocado.

Ciertos lugares y especialmente los de las filas inferiores, eran mayormente preferidos al resto porque ellas quedaban obviamente más a la vista, más accesibles, y sobre todo más cómodas para la celebración de las ceremonias de culto, relacionadas directamente con los habituales bancos donde se colocarían las ofrendas, y se comprueba por la epigrafía que el privilegio de elegir las no estaba acordado más que en alguna excepción, como lo era también la dispensa de los gastos y la devolución de los servicios dados a la comunidad. Los lotes y las plazas asignadas a cada uno estaban marcados, según el azar en el sorteo, por una inscripción trazada sobre el muro o marcada sobre una tabilla, y que era remplazada más tarde por el epitafio definitivo.

Ya no sólo en Roma, en las partes más distantes del Imperio se encuentran tumbas familiares en las cuales la presencia de numerosos nichos destinados a las urnas cinerarias ha hecho acoger el término de *columbarium*. Situados siempre alrededor de los muros de la ciudad, y como en el caso de las otras tumbas, al borde de las grandes calzadas de salida y entrada a la *urbs*.

Los primeros columbarios de la mitad del siglo I a.C. no disponían de espacio alguno destinado a la decoración a causa de la inmensidad de filas de nichos reservados a las urnas, así lo comprobamos en la necrópolis del Esquilino cercano a Puerta Maggiore y los de la Vía Salaria, que disponen de un gran número de diminutos columbarios. Por esta razón, los frescos pintados o los relieves pasan por ser una excepción.

15 SAGLIO, Ed., s.v. «Columbarium», *DAGR*, I/1, 1333-1338.

16 Una variante funcional de los columbarios clásicos la podemos encontrar en las grutas dedicadas a las ninfas y a otras divinidades normalmente de naturaleza ctónica, en las que son excavados nichos para depositar las donaciones votivas, como podían ser pequeñas estatuillas. Ejemplos con esta función los encontramos durante todo el periodo helénístico en Cirene, Rodas, en Sicilia y en el Ática, siendo frecuentes las citas de este tipo de santuarios en las fuentes.

Resulta complicado explicar por qué esta forma de sepultura se convierte de la nada en una moda tremendamente generalizada. De manera muy sencilla se ha teorizado su enorme desarrollo como una consecuencia directa del gran incremento demográfico que sufre Roma en este periodo. En Alejandría, por ejemplo, el desarrollo de este tipo de enterramiento va a llegar más tarde y de manera más variada en cuanto a su tipología. Quizás parte de su éxito y aceptación se deba al carácter populista o «democratizador» de este tipo de enterramiento, ya que los grupos sociales menos pudientes hallaron la manera de «descansar» dentro de una estructura funeraria duradera y cuidada, sin realizar un gasto demasiado elevado.

— *Propietarios de los columbarios*

Volviendo sobre los propietarios de estos peculiares lugares de descanso eterno, no debemos creer que los usuarios de los columbarios sólo se podían encontrar dentro de las clases sociales más bajas, que muchas veces debían conformarse con enterrarse en campo abierto sin que su lugar de enterramiento fuera ni mucho menos señalado. Muchos libertos y esclavos solían organizarse en un *collegium*, asegurándose la «vida eterna» en los nichos de estos «palomares». Paralelamente o a posteriori estos debían adquirir los lugares de sepultura para sí y para sus familiares más allegados.

Así fue, y se comprueba como entre los numerosos círculos y asociaciones de los romanos (*collegia*, *sodalicia*, *sodalitates*) se encontraban los mencionados círculos funerarios (*collegia funeraticia*) de los estratos sociales más bajos (*tenuiores*), sobre todo esclavos y libertos, cuyos miembros, se reunían, en teoría, una única vez al mes para pagar la cuota acordada para proveerse todos del mismo funeral. La mayor parte de estos círculos tenía por añadidura implicaciones religiosas, carácter nada extraño si aceptamos la estrecha relación que el mundo funerario y la religión y por extensión las creencias de ultratumba poseen. En la práctica, comportaba algún tipo de actividad social, como podían ser cenas comunes en alguna ocasión. Otras veces los miembros de un círculo eran personas que practicaban todas la misma profesión, ya fueran artesanos o comerciantes; o podían ser todos dependientes de una misma gran familia o de la casa imperial. Estos *collegia funeraria* se iban a encargar de subvencionar todos los gastos posibles de dicho *funus*, es decir, todo aquello que sucedía tras el momento de la muerte y el cumplimiento de la última ceremonia sucesiva a la sepultura. La trascendencia de todo el proceso en la vida pública romana no se comprende si no llegamos a apreciar que este ritual quedaba claramente marcado por conceptos primordiales e ineludibles, a saber: que la muerte comportaba ciertas contaminaciones y que requería determinados actos de purificación y expiación por parte de los vivos; y que dejar un cadáver privado de sepultura podía ser causa de terribles repercusiones sobre el destino del alma del difunto y como consecuencia en la vida cotidiana de los familiares, amigos y conocidos que dejaba vivos, que podían ser víctima de su terrible destino. En el caso que no se pudiera hacer nada más, tirar un poco de tierra sobre el cuerpo constituía el requisito mínimo para una sepultura.

3. PLENO DESARROLLO Y MONUMENTALIZACIÓN

El aspecto externo e interno de estos edificios se va a transformar en este momento de manera radical, porque los columbarios van a adquirir, como prácticamente todo en Roma en torno al cambio de era, una intensa monumentalización. Especialmente, lo comprobaremos en las

grandes estructuras construidas por algunos libertos de la incipiente casa imperial o de las grandes familias senatoriales romanas que debían acoger miles de urnas, que comenzarán a introducir, ahora sí, algún tipo de decoración interna e incluso externa.

3.1. Roma

El conocimiento arqueológico de estos singulares edificios sepulcrales, remonta su origen al siglo XV, fecha en la que un gran número de estos columbarios fueron hallados en Roma, especialmente en la zona comprendida entre la Vía Appia y la Vía Latina. De este modo será en Roma donde se encuentren los ejemplos más paradigmáticos.

Los tres columbarios conservados al interior de **Vigna Codini** son sin duda los de mayor riqueza desde el punto de vista estructural, siendo todos ellos utilizados como tumba de personas que estaban estrechamente ligadas con la familia imperial y de los libertos de los miembros de la dinastía julio-claudia¹⁷.

El *columbario n° I* es un ambiente rectangular, de 7'5 x 5'65 m, con un pilar rectangular en el centro, en los lados del cual, así como en toda la estancia, han sido excavadas las distintas filas regulares de nichos, de forma semicircular para colocar las urnas, separados a intervalos de nichos más largos rectangulares. Los muros en *opus reticulatum*, quedan también estucados y pintados con flores y pajarillos. Los *loculi* son dispuestos con gran regularidad y en origen eran todos iguales, pero algunos propietarios creyeron oportuno decorar más ricamente la tumba del difunto y las revistieron con estucos y mármoles. Las urnas que son embutidas en un pequeño escalón construido alrededor de las paredes y presentan por cubierta algunas lastras de mármol con pequeñas piletas en el medio, para la aspersión de perfumes sobre las cenizas y para las ceremonias rituales a los difuntos.

En torno a la base de los muros corre un pequeño rebanco, en el cual han sido insertadas las *ollae* o urnas cinerarias. La estancia tenía una capacidad de cerca de 450 sepulturas; de las que se han podido restituir 298 inscripciones funerarias que se referían sobre todo a libertos, esclavos y operarios muertos entre Tiberio y Claudio¹⁸. Debajo de la escalera en un lóculo ampliado, hay un relieve de mármol que representa un hombre barbado y una señora que se dan la mano, los caracteres formales de ambos llevan a la época de los Antoninos, lo que prueba que los sepulcros siguen siendo utilizados un siglo y medio después de su construcción.

El *columbario n° II*¹⁹ tiene forma de cubo, con nueve filas de nueve nichos semicirculares en cada uno de sus cuatro muros y con un rebanco que contiene las respectivas *ollae* en la base, igual a las del número 1. En este caso, casi todos los muertos habían sido esclavos o libertos de familiares de Augusto y Livia, por lo que también se le conoce con el nombre de columbario de los libertos de Livia²⁰. Una inscripción atestigua que dos libertos, uno de Sexto Pompeyo y otro

17 Descubiertos en los años 1840, 1847 y 1852, los dos primeros por Capana y el tercero por el propietario de la finca. Estos tres columbarios son sólo un ejemplo de los muchos que había en la franja de terreno comprendida entre la Vía Appia, la Vía Latina y las murallas, son los últimos restos de una numerosa serie de sepulcros, sacados a la luz en la mitad de siglo XV, otros fueron excavados y destruidos en el siglo XVIII, pero los hallazgos más importantes se sucedieron en los años 1726-1733 cuando se encontraron una gran cantidad de cámaras sepulcrales y cientos de inscripciones y de urnas de mármol, alabastro y cerámica, que en buena parte han desaparecido.

18 LUGLI, G., *Itinerario di Roma Antica*, Roma, 1975, 547.

19 LUGLI, G., *op. cit.*, 550.

20 Los libertos y siervos aquí enterrados eran casi todos libertos de Livia, mujer de Augusto, de Druso, hermano de Tiberio, de Marcella *senior*, mujer de Agrippa y después de Antonio, hijo de Marco Antonio; de Marcella *iunior*, esposa de Valerio Messala Corvino; de Sexto Pompeyo hijo de Pompeyo Magno.

de C. Memmio, mandaron instalar el pavimento en mosaico de la estancia el 10 d.C. Algunos nichos contenían bustos-retratos de los difuntos allí depositados. El **Columbario de los libertos de Livia** es, sin duda, el ejemplo más característico y mejor conocido de la capital romana. El ambiente interno de 6 x 11 m, estaba ricamente articulado con cornisas, y una balconada permitía acceder a los nichos de las filas superiores. La separación de la antecámara de las estancias más ricas destinadas a acoger las urnas y las ricas decoraciones con mosaicos, estucos y mármoles caracterizarán todos los ejemplos de este periodo, como los columbarios de los libertos de Augusto y el de los Marcelos.

Una de las inscripciones de este columbario está dedicada a un tal *C. Iulius Eutiches*, hijo de Fausto, *a manu Iuliae Augustae*, esto es perteneciente al servicio de administración privada de Julia, hija de Augusto, inscripción que fecha la época de construcción del monumento. Una inscripción del colegio de los *Sinfoniaci*, que poseen aquí un cierto número de urnas, recuerda su fundación gracias a la *lex Julia de Collegiis* que permitía tomar parte con su orquesta en los espectáculos públicos. Otra corporación que contribuyó a la fundación del columbario eran los fabricantes de coronas y flores por lo que vemos lo intrínsecamente relacionados que aparecen este tipo de *collegia* con los columbarios.

El *columbario n° III*²¹ es el más grande de los tres y presenta nichos excavados en la caja de la escalera semicirculares, mientras que por su parte, los nichos rectangulares se destinan al ambiente interior del hipogeo. Su decoración marmórea, la riqueza y laboriosidad de alguna de las urnas cinerarias en mármol que muchos contienen, sugieren que este columbario pertenece a personas más ricas que en los dos casos anteriores. En la parte superior de las paredes se añaden bloques horizontales de piedra que probablemente sostenían galerías de madera sobre las cuales, desde la parte superior de las escaleras, los familiares vivos podían subir, durante la festividad de los muertos, para rendir visita a los nichos de las filas más elevadas y mantenerlas en un estado inmejorable decorándolas con velas y flores.

Todos los pasillos están cubiertos con bóveda de crucería, pintados con guirnaldas, motivos florales diversos, animales, etc., entre paneles circulares o cuadrados, según el estilo de los inicios del I d.C. La mayor parte de los muertos eran libertos de la dinastía julio-claudia. Si bien algunas sepulturas se datan dentro de los reinados de Trajano y Adriano y que probablemente fueron colocadas dentro de nichos que habían quedado inutilizados con anterioridad.

Una de las inscripciones habla de un tal *C. Iulio Chrysanto, aedituo collegi tabernaculorum*, guarda de la sede religiosa del colegio de los *tabernaculari*. Mientras que al centro de la pared existe un edículo de mármol de un tal *Crescens*, un siervo en las dependencias privadas del emperador y enfrente hay una pequeña urna cuadrada que recuerda el tipo más antiguo de sarcófago, inspirado en la moda etrusca, con la figura del difunto yacente. Otra urna tiene en el centro esculpida la Medusa, entre coronas de flores, y el ibis, pájaro sagrado de los muertos, símbolo de la resurrección²².

El columbario de **Pomponio Hylas**²³, entre la Vía Appia y la Vía Latina, al interior del parque de los Escipiones y dentro de la Regio I - Porta Capena aún se conserva en un buen estado

21 LUGLI, G., *op. cit.*, 550.

22 Pájaro sagrado con gran veneración en el Egipto antiguo. Insistimos en la estrecha relación que ha existido siempre entre ciertas aves y el mundo de ultratumba. Cabe recordar la serie de seres mitológicos alados relacionados con ambientes ultra terrenales como fueron las Harpías, las Sirenas, Erinias, el Hermes alado, etc.

23 LUGLI, G., *op. cit.*, 544 ss.

desde su descubrimiento en 1831²⁴. Este Hylas, probablemente se trate del fundador del columbario según lo demuestran una serie de alusiones epigráficas localizadas en el interior del monumento, si bien no parece que quedase en propiedad de su familia, ya que ningún nombre de los localizados en las inscripciones funerarias muestra ningún tipo de relación con él. La tumba es notable sobre todo por la decoración pictórica y por la arquitectura de la cámara principal. Las filas de nichos semicirculares se disponen en la estancia sobre los muros a ambos lados de la *aedicula* y sobre los muros laterales de las escaleras que daban acceso a la tumba. El sepulcro quedaba construido en *caementicium* y se data en el periodo comprendido entre el principado de Tiberio y el de Claudio, según dos epígrafes encontrados en su interior dedicados, uno por un siervo de Tiberio y otro, por dos siervos de Octavia, la hija de Claudio y Mesalina; a este periodo se atribuyen también los restos pictóricos que decoran las paredes del sepulcro. Sobre el muro, frente a la escalera, se abre un nicho cuyo ábside estaba destinado a contener la urna cineraria. En un nicho colocado al pie de la escalera de acceso se conserva un mosaico con una inscripción en el que se recuerdan los nombres de los cónyuges difuntos (datable en época flavia) en el que se puede leer *Cn (aei) Pomponi Hylae e Pomponiae Cn (aei) L (ibertae) Vitalinis*. El mosaico pertenece así a una remodelación del sepulcro a cargo de la viuda del difunto.

A la derecha de la escalera se abre el columbario o cámara sepulcral propiamente dicha, que queda constituida mediante un ambiente rectangular, cubierto con bóveda que termina en un ábside en el centro del cual está situado un edículo sobre podio enmarcada por dos pequeñas columnas, flanqueada por otros dos edículos con tímpanos sobre los lados. En el lóculo inferior se encuentra una inscripción que nombra a un tal *Celadius*, esclavo de Tiberio y un tal *Pudens* también siervo de Tiberio. Otra inscripción menciona dos cónyuges *Paezusa* y *Philetus*, ambos esclavos de Octavia, hija de Claudio y primera esposa de Nerón. Sendas inscripciones permiten datar la fundación del columbario en la época tiberiana, si bien fue usado hasta finales del siglo II d.C.

Este sepulcro se convierte en la prueba palpable de que también los ejemplos más pequeños, de aspecto más íntimo del periodo siguiente, seguían el ejemplo de los grandes y clásicos columbarios. Al fin y al cabo la tan proclamada «marmorización» no sólo debía quedarse en el mundo de los vivos, y así la veremos extendida en toda una serie de sepulcros que no sólo se limitaron a la *urbs*, propiamente dicha, sino que se pueden encontrar columbarios dedicados a familias enteras hasta el reinado de Claudio a lo largo de las diferentes necrópolis de todo el Imperio.

Más cerca del centro romano, pero siempre al exterior respecto a los primitivos límites servianos, está el columbario descubierto en 1886 en la **villa Wolkonsky**, en la esquina entre la Vía Statilia y la Vía de la Santa Cruz de Jerusalén. Se trata de una estructura en tres planos, parcialmente hipogeo, construida por **Tiberius Claudius Vitalis**. La inscripción conmemorativa está colocada sobre una lastra de mármol, rodeada de una cornisa, inserta en la fachada de ladrillo y sobre la puerta de acceso de la tumba. El plano superior está compuesto de una estancia rectangular, originalmente cubierta por una bóveda en crucería, que probablemente se destinaba a los banquetes funerarios y a otros ritos. De esta estancia y por las escaleras se accedía a la planta intermedia, cuyos muros estaban llenos de nichos semicirculares destinados a sepulturas de incineración, así como los muros del piso inferior, al cual se accedía mediante escaleras desde la puerta que se abría sobre la fachada al nivel del pavimento del segundo piso. Este tercer piso estaba completamente subterráneo y quedaba iluminado por el techo.

24 Descubierto en 1831, fue excavado por Pietro Campana.

Más ejemplos romanos los obtendremos en el columbario de la Vía del Casale de la Roma antigua perteneciente a la Vía Latina, otro columbario sobre la Vía del Casale Feranti en la misma Vía y un columbario sobre la Vía del Almone o **columbario de Constantino**. Este último es un sepulcro con la típica forma en templete latericio de edad antoniniana (atribuido erróneamente a dicho emperador), que queda situado entre la Apia Nueva y la Vía Pignatelli²⁵. En forma de templo in antis, queda sobreelevado por un alto podio que contenía la cámara funeraria, mientras que el plano superior servía para las ceremonias fúnebres²⁶.

Cabe mencionar por último el así denominado **Sepulcro Ostiense**, situado en la Regio XIII, concretamente situado en el cruce de la Vía de las Siete Iglesias con la Vía Ostiense. Tras una intervención para su musealización, seguido de una excavación en 1918. El sepulcro se extiende por unos 350 m, y debe gran parte de su fama a la presencia de la tumba del apóstol San Pablo. El columbario n° 30 fue construido en el siglo I d.C. por la *gens* Pontia. La estructura presenta forma rectangular y posee tres niveles de nichos colocados sobre los lados mayores.

Este sepulcro es un documento extraordinario para estudiar el paso progresivo del rito de la incineración al de la inhumación, en el transcurso del siglo II-III d.C. ya que su uso se centra entre las fechas del siglo II a.C. y el siglo IV d.C.

3.2. Ostia

A diferencia de estas tumbas proto-imperiales de Roma que podían estar excavadas en el tufo romano, las **tumbas de Ostia**, contemporáneas, están enteramente construidas en superficie.

Un primer tipo está caracterizado por un recinto rectangular privado de techo, con unos simples muros de *opus reticulatum*, privados de ingreso, razón por la cual la única vía de acceso era una escalera. Los difuntos eran quemados al interior de este recinto y sus cenizas quedaban dispuestas en urnas hincadas en el terreno en torno a los muros perimetrales. Algunas variantes de tal tipo presentan elementos decorativos arquitectónicos en piedra, esculpidos con minuciosidad. Un segundo tipo de tumba ostiense lo encontramos en la tumba n° 18 de la necrópolis laurentina que nos sirve de ejemplo. Queda clasificado como columbario, si bien no tiene ninguna parte subterránea, excavada en el terreno y si bien también contiene un número de enterramientos muy inferior a los ejemplos romanos. Este tipo tiene la forma de una cámara rectangular con el techo abovedado y muros de *opus reticulatum*, sobre uno de los cuales se coloca el acceso. Al exterior estaba decorado con un fresco y con una cornisa. Una esquina de esta área rectangular quedaba aislado del resto y era usado como espacio para incinerar a los muertos, cuyas cenizas iban después a colocarse en las diferentes filas de nichos rectangulares construidas al interior.

3.3. Otros

En la ciudad de **Bacoli-Bauli**, saliendo de la Vía Agripina se llega a la Vía Scamardella, donde englobados en construcciones modernas se encuentran algunos columbarios. El mejor con-

25 QUILICI, L., «Progetto di restauro di un colombario su via dell'Almone presso l'Appia Antica», *Archaeologia Laziale*, 1978, 92-93.

26 KAMMERER-GROTHAUS, H., «Der Deus Rediculus im Tripiom des Herodes Atticus. Untersuchung am Bau und zu polychromer Ziegelarchitektur des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Latium», *RM*, 81, 1974, 131-252.

servado es un hipogeo al que se accede mediante una escalinata. En torno a la sala central se observan, dispuestos a cuatro niveles, los nichos destinados a las urnas. Sobre la pared del fondo y sobre los laterales se colocaron arcosolios, que frente a la escalera presentan un zócalo, quizás destinado a sostener el asiento desde donde los parientes podían realizar las ofrendas en honor al difunto. Seis pequeños ventanales iluminaban el interior.

Incluso en **Siracusa**, la **Necrópolis Grotticelli**, situada al oriente de la Latomía de Santa Venera, entre las muchas tumbas que posee (que van desde época helenística a la bizantina), se encuentra la famosa Tumba de Arquímedes²⁷, atribución que se considera errónea ya que en origen se trataba de un columbario romano del siglo I d.C. Otro columbario muy particular sería la erróneamente identificada con la Tumba de Virgilio en Nápoles.

4. EL PARTICULAR CASO HISPANO

En Hispania no se desarrolla el típico y paradigmático columbario de masas que hemos visto para el caso romano, sin embargo, no faltan los pequeños y medianos ejemplos destacando los casos de Carmona, Mérida y Tarragona, entre otros, que plantean fuertemente una serie de dudas sobre la terminología a emplear al referirnos a este tipo de edificios sepulcrales.

4.1. Carmona

Casi paradigmático y copiosamente publicado es el ejemplo clásico de «columbarios» que encontramos en la **necrópolis de Carmona** en Sevilla. El descubrimiento y las excavaciones se desarrollan a finales del siglo XIX, gracias a la iniciativa de Juan Fernández López y del inglés Bonsor. El uso del conjunto se sitúa en torno a los siglos I y II y en general, el ritual de enterramiento más frecuente es la incineración.

El mausoleo colectivo, formado por una cámara subterránea, de carácter familiar, es el tipo de enterramiento más generalizado en Carmona²⁸. Se trata de un conjunto de cámaras subterráneas excavadas en la roca, con nichos para colocar las urnas cinerarias. A casi todas las tumbas se accede o bien por un pozo vertical con unos huecos en las paredes que sirven para apoyar pies y manos, o bien mediante una escalera inclinada. Al final de esta bajada, se localiza una puerta de acceso a la cámara propiamente dicha o a un vestíbulo al que pueden abrirse varias cámaras.

Estas cámaras son de planta rectangular y tienen un banco corrido (*podia*) a lo largo de las paredes sobre el que se abren los nichos donde se podrían colocar las ofrendas; los conjuntos estaban revestidos con un enlucido, e incluso podían llegar a presentar decoraciones en forma de frescos, seguramente para ocultar la tosquedad de la roca natural. Un conducto vertical que perfora el techo, comunicando con la superficie, constituía el único nexo de unión entre los vivos y los difuntos; a través de él podrían llegar las libaciones y las ofrendas.

27 La verdadera sepultura de Arquímedes ha de situarse en la zona de la necrópolis del Fusco según el relato de Cicerón.

28 Si bien no faltan los ejemplos de enterramiento de tipo *bustum* en el que los cadáveres eran incinerados en quemaderos excavados en la roca donde se colocaba la pira. Estos *busta* eran verdaderos quemaderos que se utilizaban también como enterramiento, depositando las cenizas en la fosa, que se cubría con sillares, ladrillos o tégulas. Una vez cubiertos de tierra, se colocaba una estela para indicar el lugar y el nombre del difunto.

No obstante la denominación de «columbario» no es apropiada para algunos de los casos de Carmona, si no en todos. El carácter de multitudinario no se encuentra en prácticamente ninguno de los enterramientos sevillanos y ya recientemente, sus excavadores han optado por abandonar el término clásico y acogerse a un genérico epíteto, «tumba de incineración colectiva», en el que podrían entrar este tipo de enterramientos de incineración, presuntamente destinados a clases sociales más elevadas con un carácter tremendamente más elitista, en el que se da cobijo a escasos nichos, estratégicamente situados, posiblemente dedicados a una única unidad familiar²⁹.

4.2. Mérida

En la antigua *Emerita Augusta*, concretamente en su necrópolis oriental, a extramuros de la antigua ciudad romana y aparte de los enterramientos subterráneos, llamados por los locales «bodegones»³⁰, se encuentran los llamados «columbarios», dos monumentos funerarios excavados en 1926 por José Ramón Mélida y Maximiliano Macías y hoy conservados *in situ*. Curiosamente, se trata de construcciones a cielo abierto destinados a acoger los restos de dos familias emeritenses, la de los *Voconios* y la de los *Julios*³¹, fechados hacia la segunda mitad del siglo I d.C., en los primeros años de la vida de la colonia lusitana.

El trabajo de 1972 del profesor Bendala Galán en el que se discute el carácter de columbario de estos dos edificios ayuda enormemente a la comprensión de lo problemático que resulta el definir este tipo de monumentos. Sin entrar de principio en lo apropiado o no de la denominación, nos limitamos de primeras a describir físicamente ambos ejemplos.

— La **Tumba de los Voconios** es un monumento de 3'5 x 3'12 m con unos 2'10 m de alto. Se trata de un recinto funerario de planta rectangular, y a cielo abierto, que sobre su puerta de entrada situada en el lado norte se encontraba la lápida con los nombres de los difuntos de la familia *Voconia* (construida por un hijo para su padre, madre, hermana y seguramente para él mismo) y una serie de objetos esculpidos que posiblemente corresponden a distinciones familiares. Obviando las características de su exterior, al interior del edificio, algo más bajo que el nivel de la calle, presenta todas sus paredes estucadas de blanco. En el centro del suelo se encontró en su excavación una mesa de escasa altura y en la pared Norte y en sendos laterales se abren los nichos rectangulares, donde todavía hoy se conservan vestigios pictóricos de los retratos de los difuntos. En su parte inferior se hallan incrustadas en la obra, las urnas cerámicas cinerarias, dos en el frontal y uno en cada lateral (total 4 urnas). Sobre la puerta, tras la lápida, un hueco rectangular pudo servir para colocar los exvotos o apoyar lucernas³².

29 BELÉN, M., LINEROS, R., PUYA, M., «Excavaciones en la necrópolis de Carmona (Sevilla), 1985», *AAA* '85, II, 417-423. En particular, de este trabajo, nos referimos a las «Tumbas 70 y 72» de la necrópolis del sector del Anfiteatro (especialmente la n° 72) en el que dos tumbas de incineración hipogeas, con pozo de acceso y cámara subterránea, son destinadas a un uso colectivo, contando la n° 70 con tan sólo dos nichos y la n° 72 con 8.

30 BEJARANO OSORIO, A. M^a., «Desarrollo del área funeraria de Los Bodegones (Mérida)», *XXIV CNA (Cartagena, 1997)*, Murcia, 1999, 643-650.

31 MELIDA, J. R., MACÍAS, M., «Excavaciones de Mérida, El circo, Los Columbarios, Las termas, Esculturas, Hallazgos diversos: memoria de los trabajos practicados en 1926 y 1927», *MJSEA*, n° 98, n° 6 de 1927, Madrid, 1929, 10-20.

32 BENDALA GALÁN, M., «Los llamados columbarios de Mérida», *Habis*, 1972, 224-229.

— **Tumba de los Julios.** Frente a la anterior y siguiendo el mismo esquema (también queda abierta) pero con una planta de carácter trapezoidal, presenta como nota peculiar un extrañío añadido triangular en uno de los lados, que le da unas dimensiones mayores (3'35 x 3'65 x 6'22 x 3'75 m.). Al interior destaca la pared del fondo donde se abre un nicho rectangular, de mayores dimensiones pero que pierde tamaño en su profundidad y que queda vacío de urnas. En la pared de la izquierda y sobre una gran arcada se colocaron dos profundos, pero estrechos nichos cuadrangulares, en el fondo de los cuales se hallaron las urnas cinerarias de dos difuntos. En la base de este arco se halla un banco de granito (enlucido de rojo según Macías³³) en cuyo frente se practicaron cuatro hendiduras, que comunican con un foso compartimentado, donde se recogen otras tantas urnas. Por otra parte, en el pavimento se abre un foso rectangular con paredes enlucidas y con sus esquinas preparadas para permitir el cierre con una losa³⁴. El enterramiento fue construido para un matrimonio de libertos, manumitidos por un tal Gayo Julio.

Ni Manuel Bendala y más recientemente Lorenzo Abad, creen oportuna la denominación clásica ya que no siguen en ningún momento alguna de las condiciones que caracterizan a los columbarios más clásicos. A saber, ambas tumbas se erigieron a cielo abierto, no pretenden economizar espacio ni gasto y el número de nichos es realmente escaso³⁵, con lo que el típico aspecto de palomar que da nombre a aquellos monumentos no se recrea en ningún momento. Para Bendala, en definitiva, será su carácter «abierto» lo que realmente impide esta definición, ya que en el fondo desestima el tamaño y el número de nichos como requisito fundamental³⁶, creyendo que el tipo de enterramiento emeritense debería calificarse de otra manera más apropiada, seguramente, y atendiendo a paralelos en Ostia, con algún tipo de *bustum*, aquel lugar donde se quemaba el cadáver y que a posteriori recibe el enterramiento del difunto, al que tras un proceso de monumentalización se llega a la incorporación de los nichos y a la decoración.

Estamos pues ante el mismo caso que los ejemplos de Carmona, en el que la calificación de columbario quizás sobrepase en contenido a las tumbas emeritenses. Lo escaso del número de nichos y la falta de similitud con cualquier tipo de palomar, obligarían a hablar también en este caso de una tumba de incineración colectiva o mausoleo, si bien aquí, se puede llegar un poco más lejos y como apreciaba Bendala, y hoy se da prácticamente por admitido, podamos estar ante un claro ejemplo de *bustum*.

Respecto a la cronología, a partir de la segunda mitad del siglo II d.C. se produce el abandono definitivo de la zona de los «columbarios» como lugar de enterramiento, siendo amortizado por un vertedero en los siglos II y III³⁷.

Por otro lado, cabe añadir un mausoleo situado dentro de los límites de «Los Bodegones», destinado a acoger incineraciones colocadas en tres nichos dispuestos en una cámara subterránea. El edificio excavado en 1980, presenta una planta cuadrangular de unos 4'5 metros de lado, estucado de blanco al interior. Su cámara funeraria se sitúa en la esquina noroeste, en un

33 MACÍAS LIÁÑEZ, M., *Mérida monumental y artística*, Barcelona, 1929, 36.

34 BENDALA GALÁN, M. (1972), *op. cit.*, 229-230.

35 BENDALA GALÁN, M. (1972), *op. cit.*, 230-234.

36 BENDALA GALÁN, M. (1972), *op. cit.* 231. Admite como columbarios de pequeño tamaño, pero abovedados ciertos ejemplos gaditanos y ostienses. Cf. QUINTERO ATAURI, P., «Excavaciones en Cádiz», *MJSEA*, n° general 129, n° 4, Madrid, 1933; n° general 99, n° 1, Madrid, 1928. FLORIANI SQUARCIAPINO, M., *Scavi di Ostia*, III, *Le necropoli*, Roma, 1958.

37 BENDALA GALÁN, M. (1972), *op. cit.* p. 223; BEJARANO OSORIO, A. M^o, *op. cit.* p. 646.

rebaje en la roca de 1'5 m formando una caja forrada de ladrillos y recubierta por placas de mármol. En el interior se localizaron tres nichos y en uno de los cuales restos de incineración³⁸.

4.3. Tarragona

En los alrededores de **Tarragona** se localiza uno de los ejemplos mejor conocidos de todo el ámbito peninsular: el **columbario de Vila-Rodona**, declarado como monumento histórico-artístico allá por 1981³⁹. Este edificio funerario queda tipificado por Blanco Frejeiro entre el último siglo de la República y de comienzos de la época imperial, si bien recientes análisis creen más oportuna llevar su data hasta el siglo II d.C., quedando intrínsecamente relacionado con una villa próxima, situada en la ribera izquierda del Gaià. De planta rectangular (10,10 x 5'90 m) con un ábside semicircular al norte, está construido empleando sillarejo encima de un podio decorado con *arcuaciones* latericias, mientras que el cuerpo central presenta falsas pilastras dóricas y estaba cubierto con una techumbre mediante bóveda de cañón sobre la que apoyaría una techumbre a doble vertiente⁴⁰. Los muros del interior conservan parte del estuco original y los seis pequeños nichos u hornacinas (*loculi*), con una *edicula* rectangular, que quedan cubiertos de arquillos, revestidos de estuco, en que se depositaban las urnas con las cenizas de los difuntos. Blanco Frejeiro lo compara con la tumba de *Vitellius Amphio* de la Vía Laurentina en Ostia Antica, una de las primeras tumbas en ladrillo de época julio-claudia, si bien en Tarragona estamos ante el mismo ejemplo pero en sillarejo⁴¹.

4.4. Otros

Almuñecar, la antigua Sexi fenicia posee en sus alrededores dos ejemplos de esta variante de enterramiento latina. Por un lado, a 2 Km. de dicha población granadina por la carretera de Jete se encuentra el monumento conocido como la **Torre del Monje**. Fechado en torno al siglo I d.C. es un edificio de planta cuadrada y cerrada al exterior, disponiendo al interior de unas hornacinas, donde se colocarían las urnas con las cenizas del difunto. Por su parte, el **columbario de la Albina**, también en los alrededores de Almuñecar, fue construido a fines del siglo I a.C., y se sitúan sus restos en una loma sobre la vertiente oriental del río Verde, cerca de la carretera de Almuñecar a Salobreña. En su interior podemos encontrar tres filas de tres nichos formados por pequeñas dovelas de piedra casi sin labrar.

Otro ejemplo de columbario romano lo encontramos en la necrópolis romana de Las Maravillas, a las afueras de la antigua *Singilia Barba*, en la localidad de **Bovadilla (Málaga)**. Las excavaciones practicadas en 1993 sacaron a la luz el denominado por los excavadores como **columbario A-12**. Se trata de un sepulcro enterrado, de planta rectangular con alzado de sillares, abovedado en origen con medio cañón. La longitud del recinto es de 10'5 m por 8'64 m, conservando con una altura de 1'83 m. Los laterales mayores, lados Norte y Sur, presentan tres

38 BEJARANO OSORIO, A. M^a., *op. cit.*, p. 648.

39 BLANCO FREJEIRO, A., «Columbario de Villarrodona (Tarragona). Declaración de Monumento Histórico-Artístico», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 179(1), 1982, 175-176. PUIG I CADALFACH, *L'arquitectura romana a Catalunya*, Barcelona, 125 ss.

40 CORTÉS, R., BERMÚDEZ, A., LUCENA, A. M^a., «Aportaciones al estudio del columbario de Vila-Rodona», *XVII C.N.A.*, Zaragoza, 1985, 755-758.

41 FLORIANI SQUARCIAPINO, M., *Scavi di Ostia*, III, 1. Le necropoli, Roma, 1958, 115 ss.

hornacinas cada uno, con una sección rectangular de 0'3 m de anchura y 0'4 m de altura. Todas son de medio punto y sus bases aparecen a 1'20 metros de altura del pavimento del recinto. Los laterales Este y Sur presentan restos de un banco, seguramente destinado a colocar las ofrendas o el ajuar funerario, construido mediante ladrillos de, unido con mortero de cal. La puerta del sepulcro se sitúa en el lateral Oeste, flanqueada por dos muretes y sellada por una laja de caliza marmórea. El pavimento de todo el conjunto también está realizado con sillería, arenisca amarillenta.

En el interior fue exhumado un sarcófago de mármol y la mitad superior de un *ara* funeraria que ha desvelado la identidad de la familia propietaria del sepulcro. Este *ara* parece inducir que el sepulcro monumental perteneciera a la familia de los *Acilii*, destacada familia de la antigua *Singilia Barba*. Si bien pertenecería por morfología al tipo de los columbarios, que tienen como finalidad la incineración de uno o varios individuos de la misma familia, nos encontramos que fue en origen concebido para guardar las cenizas de los difuntos, si bien se utilizó para una inhumación en un momento de uso posterior.

Los epígrafes que se refieren a la familia poseedora del sepulcro, nos llevan al último tercio del siglo II. Estamos ante un momento de transición entre los dos ritos funerarios. El sepulcro construido con antelación a que se produjera la muerte de la difunta, quizá fue concebido para la incineración, aunque en el momento que se produjo el enterramiento del cuerpo, la inhumación sería el rito de moda.

Otra hipótesis que puede explicar esta dualidad, sería aquella según la cual se trata de un recinto funerario familiar, utilizado por varias generaciones de la misma familia. Lo extraño es que no hay ningún indicio de cremación en el sepulcro, e incluso el recinto fue precintado a posteriori con plomo fundido.

Paralelos de este columbario, están en la misma ciudad de **Singilia Barba**, donde se han localizado varios sepulcros de este tipo, aunque menores. También en el cortijo del Pilar también en Málaga. En el municipio de Campillos, apareció otro en la Fuente de Haro, aunque éste de ladrillos. En la década de los ochenta fue documentado un monumento funerario romano en Benalauria de 2'7 por 3'68 metros con 8 hornacinas rectangulares dos en la entrada del monumento, dos en su lateral derecho y tres afrontadas en el izquierdo. Bóveda de medio cañón de *caementicium* con el paramento de sillares de arenisca.

Fuera de Málaga, aparte de la comentada, necrópolis de Carmona⁴², con algunos ejemplos con el mismo sistema de cerramiento que en Málaga, con bancos reservados para la ubicación de ofrendas (Mausoleo del Campo de los Olivos, Mausoleo Circular 2, 4 y 5)⁴³, encontramos otros ejemplos sin salir de Andalucía, en la antigua ciudad romana de **Ocurris**, situada a unos kilómetros de la actual **Ubrique**. En ella se pueden aún observar restos de cisternas, habitaciones y monumentos funerarios a modo de columbarios. En los alrededores de la antigua **Acinipo**, hoy la «Ronda Vieja», algunos asentamientos rurales romanos de la Serranía nos han dejado algunos restos de gran valor como pueden ser el «**Columbario**» de **Benalauria** situado en el Cortijo del Moro en pleno valle del Guadiaro. En **Benamaurel**, situado en un valle al norte de Baza, concretamente en el Campo de Silos se conserva un columbario romano con 317 hornacinas.

42 BENDALA GALÁN, M., *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Sevilla, 1976. DE LA RADA Y DELGADO, J. D., *Necrópolis de Carmona*, Madrid, 1885.

43 BELÉN, M., LINEROS, R., PUYA, M., «Excavaciones en la necrópolis de Carmona (Sevilla)», AAA'85, II, 1985, 417 ss.

5. DESAPARICIÓN Y EVOLUCIÓN DEL RITO HACIA LA INHUMACIÓN

Desde la Época republicana hasta el siglo I d.C. era la cremación el rito usual de enterramiento, será a partir de Adriano cuando se generalice gradualmente el rito de inhumación, siendo un hecho generalizado en las provincias a mediados del siglo III⁴⁴.

La no tan novedosa costumbre cristiana iba a requerir ligeras modificaciones respecto a las tradiciones romanas de enterramiento, que preferían la inhumación por grupos familiares (incluidos los esclavos y libertos) sin perjuicio de las creencias personales de cada uno. La usanza cristiana hacia el 200 d.C. exigía que el entierro de los fieles no estuviese contaminado por vecinos paganos, y así, enterrarse cerca de un patrono pagano se hizo cada vez más difícil. Además, el cristianismo aborrecía la cremación, que seguía siendo la regla para los pobres en Roma aún después de que la gente acomodada hubiera vuelto a la primitiva costumbre de la inhumación en torno al 150. De aquí que los cristianos no pudieran utilizar las fosas comunes de las clases bajas romanas, los *columbaria* abarrotados de urnas, o los nichos en las paredes de una cámara. La solución apropiada se encontró en la construcción de cementerios comunitarios, ya fuera a cielo abierto o subterráneos (catacumbas)⁴⁵.

En efecto, durante el reinado de Adriano el repentino nacimiento en el mundo romano del arte de los sarcófagos señalará el inicio del crecimiento gradual y constante de la inhumación respecto a la cremación, con un proceso que se afirma a lo largo del siglo II y que en torno a la mitad del siglo III podemos darlo por concluido a lo largo de todas las provincias. El columbario, modelo de enterramiento característico de la fase romana en la que dominaba el rito de cremación, dará paso en la segunda mitad del siglo II d.C., a un progresivo cambio de ritual hacia la inhumación. Este cambio va a obligar a una gran metamorfosis en los tipos de tumba, que necesitaran mayor espacio para cada individuo, cambiará el recipiente en el que se depositaban los restos del cadáver y así de una minúscula urna cineraria cerámica o pétreo se pasara a una caja de madera, de piedra de mayores dimensiones, el sarcófago⁴⁶.

Sin embargo, no es tan sencillo encontrar una explicación a este drástico cambio de ritual funerario. A la hora de explicar las causas o factores que pudieron influir en esta transformación podríamos distinguir dos tipos, los externos y los internos. Entre los que podríamos catalogar como externos cabría mencionar una posible adopción de una nueva moda, bajo el influjo de las influencias judeo-cristianas, o un mayor gusto por la ostentación, con lo que los sarcófagos ricamente decorados daban el juego necesario a tal ímpetu. Entre los factores internos se suele aludir a la existencia por estas fechas de una corriente en la que se quiere ver una forma más respetuosa con el cuerpo mortal que es el espejo del alma inmortal, con una extensión clara en la creencia cristiana en la resurrección y un mayor reforzamiento del énfasis sobre la individualidad.

Lo que está claro es que a finales del siglo II d.C. ya encontramos en los textos abundantes pruebas del uso de la inhumación a gran escala como puede comprobarse en los casos de los enterramientos de Cómodo (SHA, *Comm.* 20, 1), inhumado en el 192 o el de Pertinax en el 193 (SHA, *Pertinax*, 14, 9), mientras que Trajano, pocos años antes había sido incinerado y enterrado junto con su esposa en urnas de oro colocadas al interior de la Columna Trajana.

44 TOYNBEE, J. M. C. *op. cit.* p. 40.

45 KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, Madrid, 1992, 33.

46 ABAD CASAL, L., *El arte funerario hispanorromano*, Cuadernos de Arte Español, 77, Madrid, 1992.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En Roma, como perfecto pueblo religioso, existía un verdadero ritual funerario que se desarrolla en torno al cadáver, especialmente mediante diversas actividades practicadas para conseguir el «eterno» descanso del difunto en el más allá y con el objeto de que su relación con los vivos fuera lo más amistosa posible. Así, lo que los vivos desean de los difuntos es sencillamente, que no les sean hostiles, que se conformen con las ofrendas que se les deja sobre su tumba y que permanezcan tranquilos allá donde estén⁴⁷. Extensión natural de todas estas creencias, eran las *Feralia*⁴⁸ de febrero y las *Lemuria*⁴⁹ de mayo durante las cuales se concedía a los difuntos poder volver a moverse entre los vivos, con el pacto implícito de que durante el resto del año no sorprenderían a sus familiares y amigos con algún tipo de visita inesperada⁵⁰. Por este motivo, llegaron a desarrollarse toda una serie de ritos y actos que van desde el mismo momento de la defunción pasando por las ceremonias anuales conmemorativas alrededor de la tumba del difunto, especialmente el día del cumpleaños del difunto.

Si no llegamos a comprender todo este ritual y serie de celebraciones, no podremos explicar como en el mundo romano alcanzaron considerable éxito los *collegia funeraria*, asociaciones de carácter funerario que reunían a los miembros de una profesión o de un mismo grupo social que vivían en un mismo lugar, y que como hemos visto anteriormente, mediante el pago de una cuota, todos sus miembros se aseguraban un lugar de enterramiento y especialmente la continuidad de los ritos funerarios tras el momento de su muerte. Con todo esto la tumba llegará a convertirse en un verdadero lugar sacro, un *locus religiosus*, que hay que cuidar, respetar y vigilar⁵¹.

Por lo que respecta a la evolución morfológica del columbario en época clásica, debemos resaltar la evolución primero de la forma del continente y por otro lado, la evolución en la forma del contenido.

Con orígenes morfológicos greco-orientales, el columbario, entendido como una gruta o cueva con nichos excavados en la roca, para incluir las urnas cinerarias, aparecería adoptado como modo de enterramiento posiblemente por parte de los etruscos, trasladado en esencia y a posteriori a Roma. Ya en Roma, evoluciona el aspecto exterior y se crean ex novo, grutas en las que colocar los nichos con las urnas, adaptando paralelamente el tamaño de dichos nichos a las dimensiones de las urnas. En Roma, aparece como un modo más práctico de enterramiento, que de un aspecto sobrio y tremendamente funcional, se pasa en torno al cambio de era, a un gusto por lo decorativo y recargado, donde es directamente proporcional el poderío económico del difunto con lo recargado y lujoso del nicho y urna en la que va a ser incluido.

De unos sepulcros multitudinarios con centenares de nichos, en los que se agrupan colegios, agrupaciones y grandes familias, se pasa a un concepto de columbario, totalmente distinto, que seguramente no debiera recibir esta denominación, ya que como hemos visto anteriormente, tanto en esencia como en la forma, son tremendamente distintos. Nos referimos a aquellos sepulcros que contienen escasamente dos, cuatro, ocho o pocos más nichos, pero que son destinados

47 ZANNINI QUIRINI, B., «El Más Allá en el Mundo Clásico», *Arqueología del Infierno* (PAOLO XELLA ed.), Barcelona, 1991, 250.

48 OVIDIO, *Fastos*, II, 533 ss.

49 OVIDIO, *Fastos*, V, 419 ss.

50 ZANNINI QUIRINI, B., *op. cit.*, p. 251.

51 ABAD CASAL, L., *El arte funerario hispanorromano*, Cuadernos de Arte Español, 77, Madrid, 1992.

a imagen y semejanza de los grandes columbarios a incluir las urnas de los difuntos. También hemos podido comprobar como en este tipo de sepulcros unifamiliares pueden llegar a fusionarse ambos ritos de enterramiento, adoptando un típico sepulcro destinado a la incineración, sarcófagos de inhumación. Estamos pues ante el momento en el que convivirían ambos rituales funerarios, rituales que implican unas diferencias sustanciales, al fin y al cabo, dos filosofías o mentalidades cotidianas totalmente distintas, dos maneras de entender, no sólo la vida, sino también la muerte.

DESCUBRIMIENTO DE ANDREW PALMER **en su libro *Monk and mason on the Tigris frontier, Cambridge 1990***

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

El artículo intenta exponer la interpretación que A. PALMER hizo de lo que hasta él se había llamado «la antigua biblioteca», en la abadía de Qartmin (Tur `Abdin, en Turquía), y que el identificó y designó como «huesera». Nosotros preferimos llamarlo «columbario», para expresar exactamente lo mismo. Añadimos una aclaración para mostrar cómo la teología o ideología era la misma para Oriente que para Occidente, razón por la cual este motivo puede ser clave para iluminar los usos y posturas relativos al pensamiento sobre la muerte y sobre algunos usos de las reliquias.

ABSTRACT

This article presents the interpretation that A. Palmer made in regards to what even he had called «the ancient library», in the abbey of Qartmin (Tur `Abdin, in Turkey), and that he had identified and designated as an «ossuary». We prefer to call it a *columbarium*, (dovecote) which means the same thing. And we add an explanation to demonstrate how the theology and ideology were the same thing for the East and for the West. This reason can be the key element that clarifies the use and postures relative to the ideas held regarding death and for some of the uses of the relics.

1. EL LIBRO DE A. PALMER

La obra de A. Palmer que citamos en el título y de la que vamos a tomar casi todo lo que aquí presentamos es un libro de no excesivo volumen (265 p.); pero lleva complementándolo en

microfichas el «The Book of Life», obra siríaca que Palmer ha transcrito y que es de muy gran interés, como una de las bases en las que se apoya el volumen.

Se estudia en esta preciosa obra la historia de la región de Tur 'Abdin durante los años que van desde la fundación oficial de la abadía de Qartmin (396/7) hasta final del primer milenio d. C. no sin hacer algunas sugerencias sobre la realidad anterior del lugar.

El estudio está muy bien documentado por el autor del mismo que se ha preparado previamente en el estudio del siríaco y ha manejado a fondo toda la documentación que cita.

Profundiza no sólo en las fuentes de las que hace al comienzo una magnífica presentación, sino en la historia del lugar, la secuencia de las construcciones del mismo conocidas bien por la arqueología y visitas al lugar y documentadas por las fuentes.

Justamente porque es un estudio de primera mano en el que conjuga los restos arqueológicos y el buen conocimiento de las fuentes, plantea muchos problemas y entre otros el del edificio que él denomina «charnel-house» y que suele traducirse por «huesera»; pero que en rigor es una especie de panteón en el que se guardan los restos de los monjes difuntos del monasterio.

Este es el edificio cuyo estudio nos ha llamado la atención porque es, a nuestro juicio, absolutamente esencial para el estudio del tema de LOS COLUMBARIOS EN LA RIOJA, por lo que nos hemos permitido transcribir aquí todas las afirmaciones del libro en orden a que quede bien claro el hecho y el valor de tales afirmaciones y su papel y función para iluminar el objeto de nuestro estudio.

Damos las gracias a este ilustre investigador por sus magníficos trabajos y por habernos permitido ver, a través de las tres o cuatro páginas que dedica al tema, horizontes más amplios desde los que afrontar nuestro trabajo.

2. NUESTRA TOMA DE CONTACTO CON LA OBRA

Trabajando en la identificación del monasterio hallado en el Eúfrates en la desembocadura del Sayur, afluente del río bíblico por su margen derecha a la altura del Tell Ahmar, muy cerca de las excavaciones que durante más de diez años hemos llevado a cabo en Tel Qara Quzaq, pudimos leer un artículo de A. Palmer¹ que nos llevó a la noticia de la existencia del libro que ahora pretendemos parafrasear aquí². No fue fácil de hallar en España, probablemente por el escaso interés que aquí se ha prestado hasta ahora al mundo cristiano del Oriente, y hubimos de pedirlo a su editorial. Por fortuna lo conseguimos y su lectura fue jugosísima. De las muchas novedades que pudimos beber en sus páginas quizá la más llamativa que para nuestros intereses hallamos fue el estudio del columbario hallado en la abadía de Quarmin, en Tur 'Abdín (Lám. 1), en el territorio del ángulo sureste de Turquía que linda con Siria, justamente junto al punto en que Siria linda con Iraq (Lám. 2), delimitado al norte y al este por la rivera derecha del Tigris en aquella región y por el sur por la actual frontera siria, exactamente en la abadía de Qartmin (Lám. 3 y 4).

1 PALMER, A., «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique, en CANIVET, P. / REY-COQUIAIS, J.-P. (Eds.), *La Syrie de Byzance a l'Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris, Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damasco, 1991, pp. 31-46.

2 Transcribimos textualmente las páginas 100-102 del libro y completamos la noticia tomando planos y figuras de otras páginas que notaremos en sus lugares correspondientes.

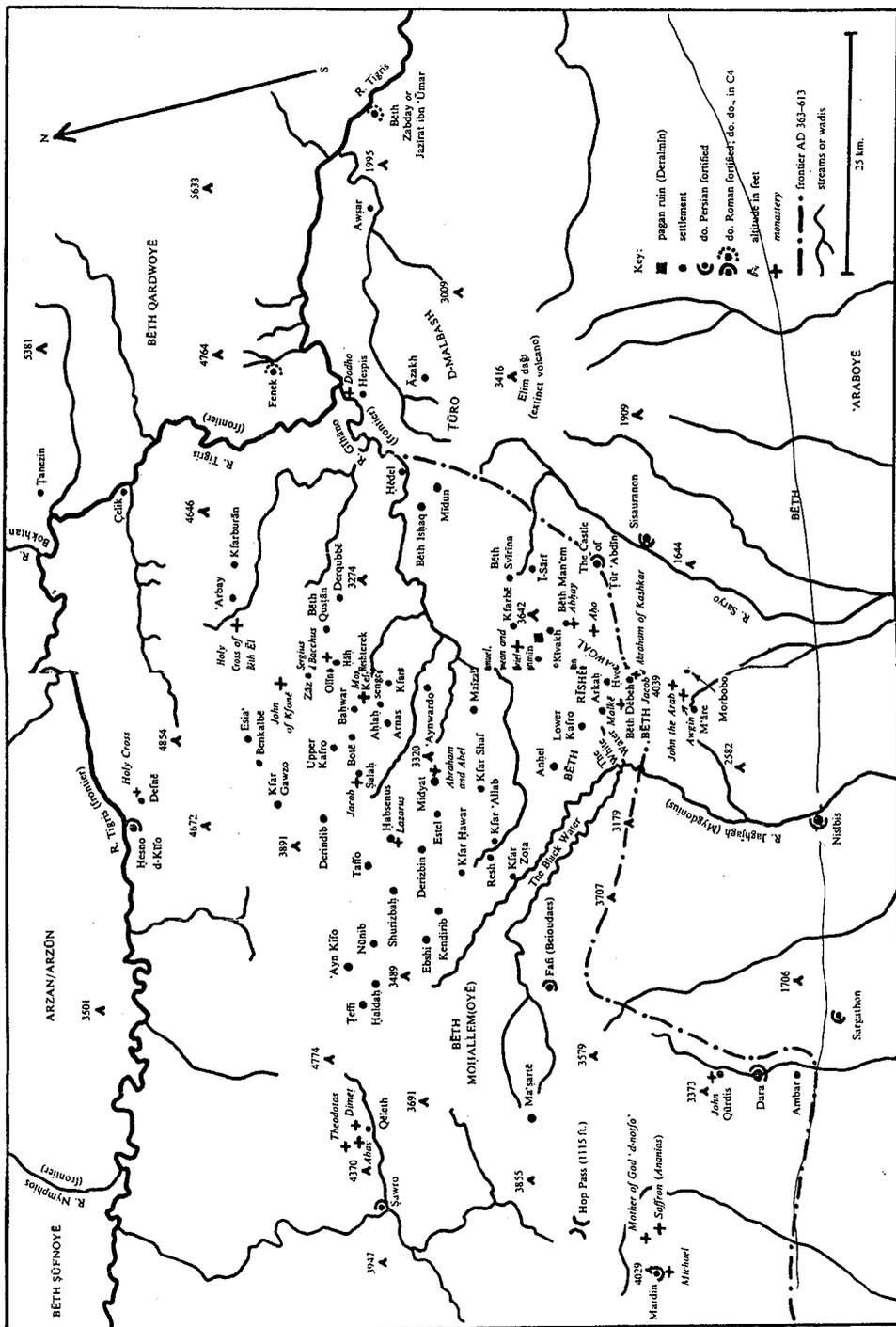


LÁMINA 1. Plano de Tur 'Abdin, limitado por el Tigris al norte y al este y por la actual frontera entre Siria y Turquía al sur.

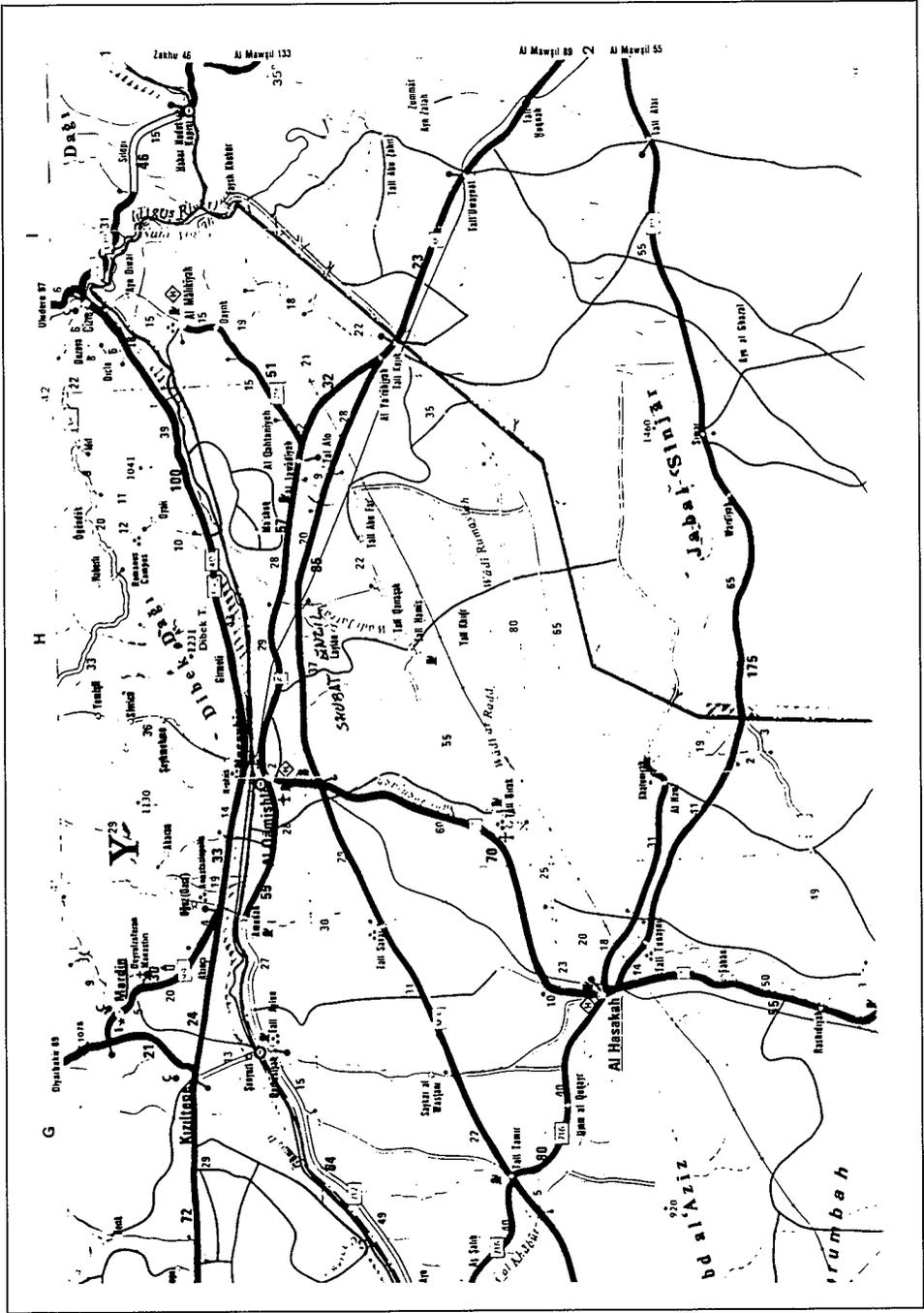


LÁMINA 2. Mapa de la ubicación de Tur 'Abdin en el conjunto de las fronteras actuales de Turquía, Siria y el Iraq.

Key to oratory:

A The 'Hanging Stone'

B,C The stones 'to left and right of the centre'

D The 'Reservoir Door'

(reference is to the first part of the *Qartmin Trilogy*)

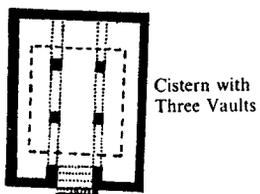
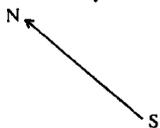
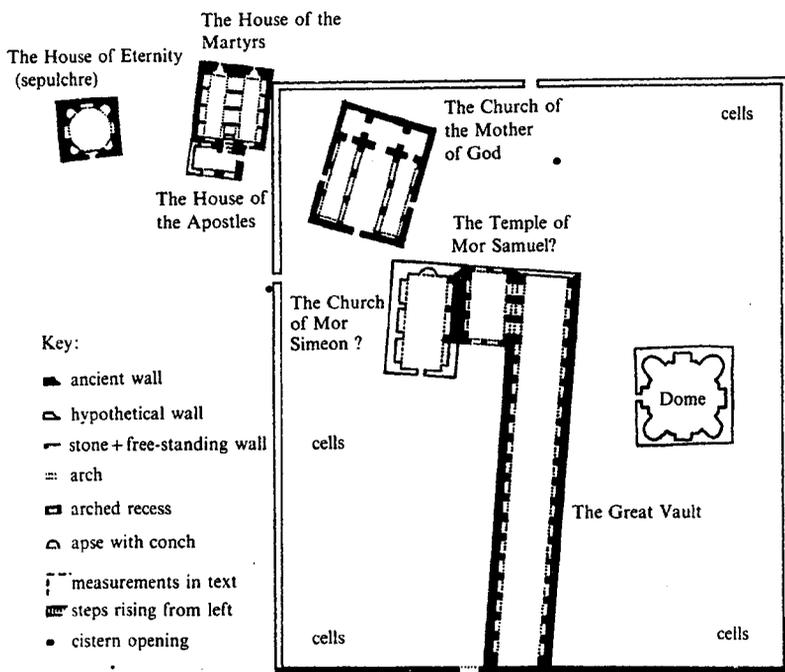
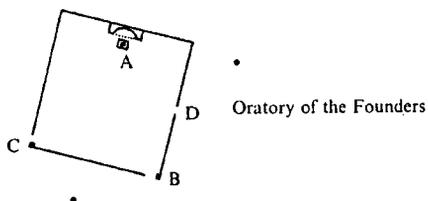


LÁMINA 3. Planta (¿parcial?) de la abadía de Qartmin en el siglo V.

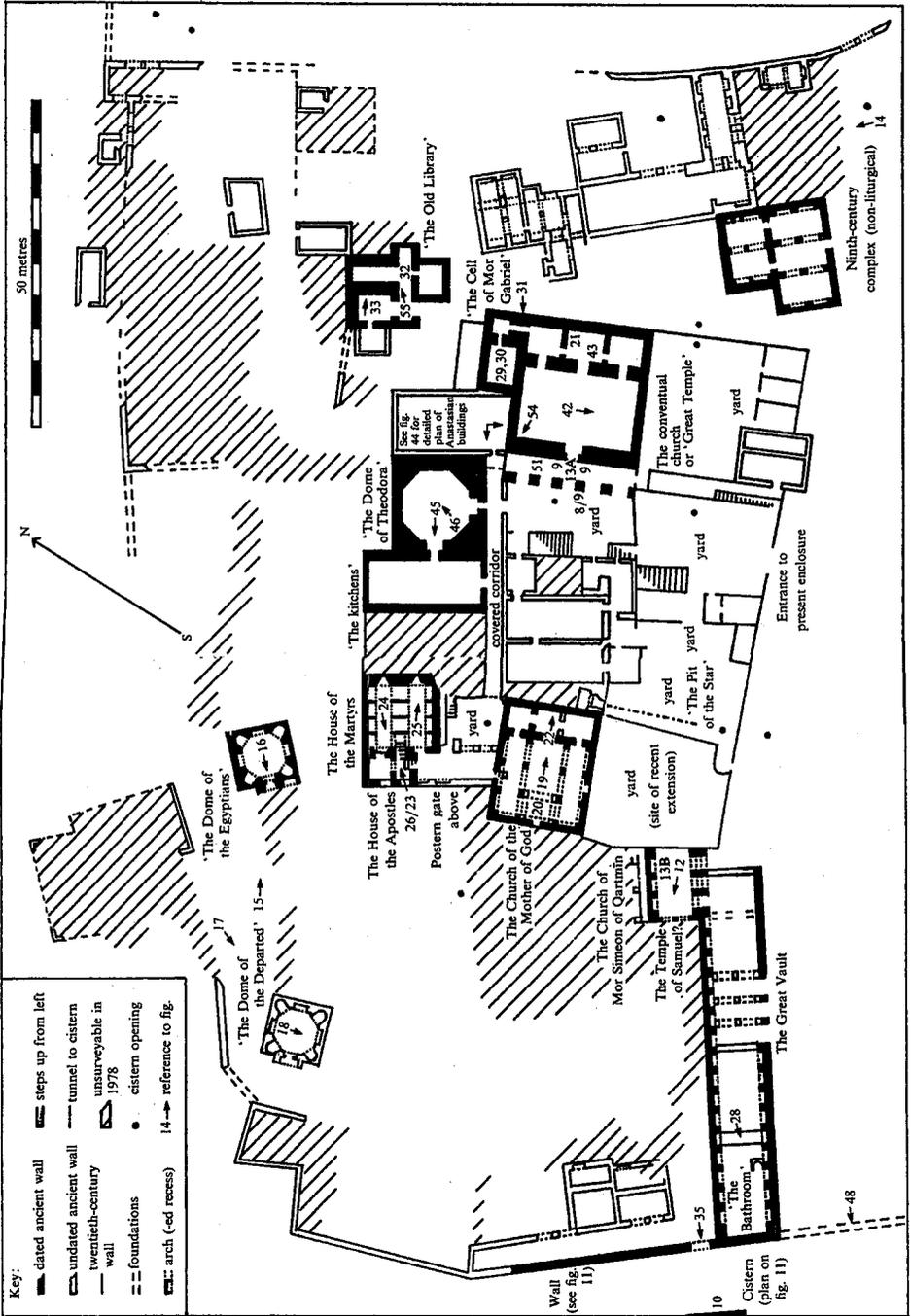


LÁMINA 4. Planta general de la abadía de Qarmin en el siglo VII.

3. LA HUESERA

Hay un edificio cerca del ángulo noreste de la iglesia conventual que difícilmente puede ser otra cosa que un edificio que Palmer llama «huesera» (Lám. 5) y que quizá en lenguaje más adecuado al sentido en el idioma español, podríamos llamar «Panteón colectivo», aunque tampoco es exacto por lo que respetaremos el nombre de «huesera». No tiene ventanas y ha ido aumentando en espacio a lo largo de los siglos. En una de sus paredes hay unos nichos (41 en total) que tienen que haber servido para exponer calaveras, y no precisamente una en cada uno, sino seguramente varias, superpuestas, una vez despojadas del hueso de la mandíbula (Lám. 6). No es fácil determinar la historia de este edificio a pesar de la presencia bajo sus arcos de un cierto número de inscripciones grabadas a molde en el estuco³.

No fue fácil identificar su sentido: «El edificio del que se extrajo la inscripción A.8 está cerca del ángulo noreste de la iglesia conventual. Se le ha llamado «la antigua librería», a causa de los 41 compartimentos de construcción de obra en una de sus paredes, que ha motivado que fueran interpretados como nichos para libros. Pero la total ausencia de ventanas hace más probable que fuera una «huesera», estando tales nichos destinados a colocar en ellos calaveras apiladas, razón por la que cuando se limpiaban las tumbas se contaban las calaveras halladas (ver Cap. III, n. 173). El resto de los huesos se almacenarían en una de las habitaciones vacías y como el volumen de los huesos aumentaba continuamente de ahí la necesidad de ampliar el edificio también de forma continua»⁴.

La datación de la huesera podría ser inferida por las inscripciones: «La huesera de Qartmin contiene un número de «inscripciones» hechas a molde sobre el yeso en la parte inferior de los arcos. El abad Isaías (C.7) parece haber construido la cámara del noroeste, mientras que el abad Denho (C.10) dejó su nombre en un arco del corredor superior por el que las cámaras del edificio de la huesera comunicaban unas con otras. La contribución de este último a la estructura fue más sustancial que una mera expansión.

Si este Denho es el mismo abad nombrado en A.8 (la semejanza de las formas de las letras avala esta posibilidad), en tal caso la teoría de que A.8 fue cubierta como para ocultarla puede ser verdadera, porque fue sacada de la misma pared en la que se construyó el arco que lleva la inscripción C.10. Tal identificación indicaría que el abad llevaba a cabo otras mejoras de los edificios cuando se construyó la prensa de vino⁵.

La cronología de las inscripciones es situada por Palmer en la p. 195 entre los años 800-1000⁶. La ampliación que aquí se comenta es situada por Palmer en el 785 (p. 192).

3 INSCRIP. C 7-11.

4 PALMER, A., *op. cit.*, p. 215.

5 La inscripción dice: «En el año 1096 (de Grecia), en los días de Mor Jorge y Mor Miguel, el obispo, el abad, Mor Denho, y Guadalias de Arnas, el administrador y Aaron, el hacedor de sandalias y administrador, y Miqueas y José [y Alejandro.[los arquitectos] hicieron las prensa de vino» (PALMER, *Ibidem*).

6 Para tratar de identificar los personajes citados por las inscripciones digamos que: Hay un abad de nombre Daniel que muere el año 633. Un abad Isaías que muere en Aquila en manos del califa, en el 755. (Ver Palmer p. 13). Pero no parece que se trate de estos. El abad Denho no sabemos de qué época es.

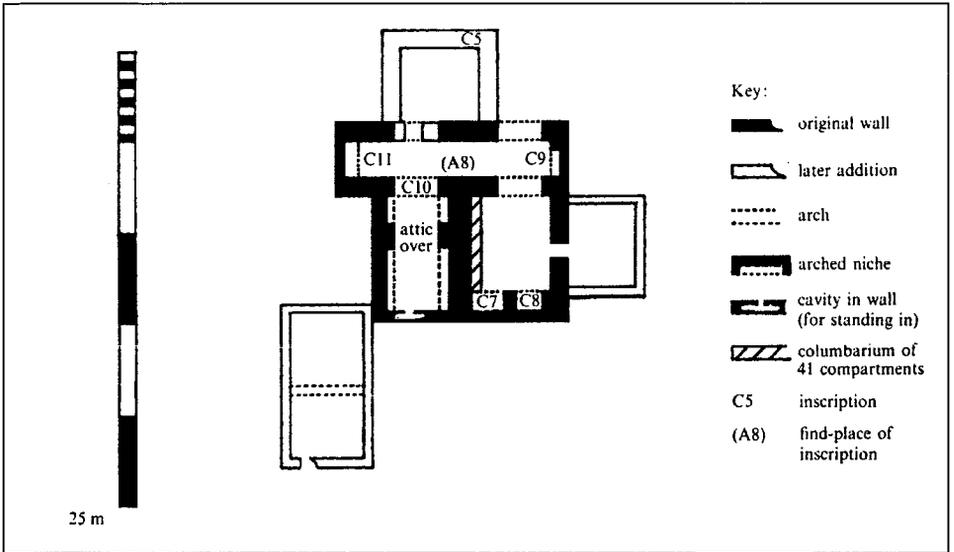


LÁMINA 5. *Planta de la «huesera».*

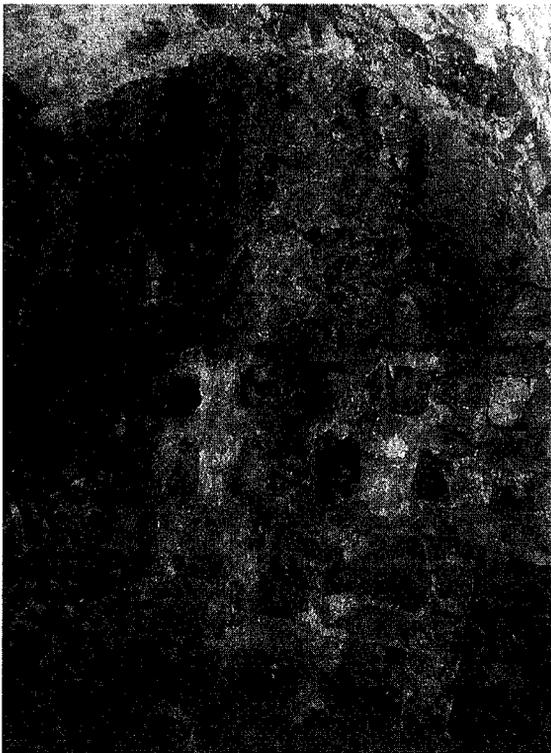


LÁMINA 6. *Esquema del «columbario» contenido en la «huesera».*

4. LA EXPLICACIÓN DEL USO DE ESTE COLUMBARIO

4.1. La preparación para la muerte en el monacato oriental

La preparación para la muerte parece haber sido una de las principales ocupaciones del monje. Ya Procopio en su obra *De Aedificiis* V. 8, hablando de los monjes del Sinaí dice que «su vida es una preparación para la muerte». Y el manuscrito siríaco 235 de París, folio 8.b habla de un solitario que vive en un árbol con una calavera humana colgando frente a él.

4.2. El tema de las hueseras e importancia de las calaveras

Muchos monasterios griegos y algunos europeos tienen hueseras con los huesos de los monjes muertos amontonados y con sus calaveras desplegadas para su mejor contemplación muy frecuentemente con un icono de la resurrección⁷. Una huesera es mencionada en la *Vida de Aho*: el benefactor romano del monasterio de Bnoyel construyó una estancia abovedada sepulcral y una *beth nfošo* con una puerta de sólida piedra, símbolo de la eternidad. El sentido literal de *beth nfošo* es «casa de la limpieza»; en la crónica del 819 y en los pasajes paralelos de la Trilogía de Qartmin leemos de al menos dos ocasiones históricas en las que criptas fueron limpiadas y los cráneos cuidadosamente contados.

La primera de las dos ocasiones es la que se hizo en el año 443, según la Crónica del 819 (AG 755). Se recuperaron 483 calaveras⁸.

Sobre la segunda, la *Crónica del 819* recuerda la monda de una sepultura, llamada *beth qvuro*. «Casa del entierro», que se hizo en la abadía «en los días de Mor Gabriel, obispo de Dara y Abad de Qartmin». La fecha que está oscurecida por una laguna del texto, fue aparentemente el año 643/4 y el número de calaveras hallado dice que fue 82. Más tarde alguien escribió en el margen «ochocientos», aunque no es claro si significa que hay que substituir el número por ochocientos o bien y si sólo el ocho ha de ser substituido de modo que serían 802 no es claro. Es posible que con objetividad o con error, la limpieza del año 643/4 haya sido identificada con la que en la *Vida de Gabriel* se atribuye al año 648, identificación que puede haber sido ayudada por la laguna en la *Crónica del 819*, y que la nota marginal fuera la de armonizar las dos. Es muy concebible que los «dos discípulos» de los ochocientos monjes egipcios, que la leyenda describe que intentaron añadirse ellos mismos en el entierro, fuera una añadidura fundada en esa nota marginal⁹.

7 Dice Palmer: «Yo he visto una disposición así en el monasterio de Meteora, en Tesalia y he oído que lo mismo ocurre en Santa Catalina del Sinaí y en muchos monasterios de Monte Athos».

8 Ver PALMER, A., *op. cit.* p. 12 («Vaciado de las tumbas en la abadía de Qartmin; encontrados 483 calaveras, junto con el cráneo de Samuel, el primer abad. El primero en ser enterrado después de esto fue Juan de Edesa». La noticia no aparece en la Crónica del 846) y p. 90 en la que esto se comenta.

9 Chr. Qartmin 819, AG 756, 954[b]; cf. LIV.2-4, LXXXVIII.1-2. El texto que nos ocupa es transcrito por Palmer en la p. 12 de este mismo libro, comparándolo con la crónica del 846. Palmer explica este párrafo en la p. 62 al explicar el edificio de «La cúpula de los egipcios» que aparece en el plano de Qartmin: «La leyenda de los egipcios está inspirada parcialmente en la relación entre los monjes de Tur 'Abdin y los Padres del desierto egipcios —una relación fomentada por las peregrinaciones de los primeros siglos y proyectada en un remoto pasado por la legendaria antecendencia egipcia de varios fundadores monásticos en las cercanías de Tur 'Abdin— y en parte en los «800 cráneos» recordados en la *Vida de Gabriel*. «Los ochocientos egipcios triunfantes que vinieron a esta abadía y aquí acabaron la

El autor de la *Trilogía* probablemente no conoció otra monda o limpieza de las tumbas subsecuente a la del año 643, pero colocó ésta unos pocos años más tarde para establecer una cierta simetría con la *Vida de Simeón*. El número de cráneos fue de 483 en la primera ocasión (malentendido por Cal. TA, 6 oct.) y de 82 o bien 800 u 802 en la segunda. La *Trilogía* afirma que había más de cuatrocientos monjes en Qartmin alrededor del año 400 (XIX.8), 560 en el 420 (XLII.2) 708 en el 433 (XLIX.6) y 798 hacia el año 580 (LXIII.8; cf. LV.11). Cualquiera que sea el valor de estos números, lo que sugieren es confirmado (si no inspirado) por la *Crónica de Qartmin* 819, AG 756 y 954[b]: el crecimiento fenomenal de fines del siglo IV y comienzos del quinto (el número de 483 muertos antes del año 440 es otra indicación de que el asentamiento monacal es anterior a la fecha de la fundación «oficial»). No podemos estar seguros de que todas las veces que se hizo la monda de las sepulturas hayan sido recordadas, pero, si es así, el segundo número (incluso si tenemos por lectura original los 802 cráneos) indicaría una disminución del número de monjes en el período postcalcedoniano.

4.3. El tema de las calaveras dentro del culto a las reliquias

4.3.1. *La (casa de la) muerte para vivir y la residencia (monasterio) empleada como lugar de mortificación*

No hay duda de que la comunidad de Qartmin vivía conforme al modelo del monasticismo de Amida, según el cual los monjes reclusos vivían dentro del corazón del cenobio. Tenían también su círculo de monjes que vivían en cavernas y en torres¹⁰. Las cavernas y torres eran preferidas como lugares de enterramiento en tiempos arameos precristianos. Pequeñas versiones de las famosas torres funerarias de Palmira se encuentran en el norte de Mesopotamia y en Tur 'Abdín. Esto sugiere que los anacoretas intencionalmente imitaban la muerte por las formas de sus viviendas. San Antonio abad fue quizá el primero, pero no el único eremita que desafiaba las hordas de demonios que infestaban las tumbas fuera de las aldeas. Pero el motivo de las tumbas-viviendas que ahora se construían o se excavaba tiene que haber sido diferente¹¹. Y la diferencia estaba en que los monjes cristianos hacían de la muerte una vida y de la vida una muerte o dicho de otro modo: empleaban las tumbas para vivir y el monasterio lo empleaban para morir.

El papel de los cadáveres de los hermanos muertos santamente era relevante en aquella concepción de la vida. Las reliquias eran de gran importancia en el siglo VII¹². Mientras que

lucha de sus vidas» (XCI.19-XCII.1) ya se encuentran en el manuscrito de la *Vida* de Londres, que fue compuesto probablemente en el siglo XIII. Está algo ampliada en el manuscrito 17,231 de la British Library Academy, datado en 1484. La historia completa de los egipcios y de su entierro en la sepultura que lleva su nombre no es contada hasta 1710 cuando se narra en la *Berlin Paraphrase* (Foll 86b-88a).

10 Había un cierto número de cavernas alrededor del monasterio en las que la tradición afirma plausiblemente que vivían los monjes (cf. XXIV.6-7; XXXVII.13-17). En el caso de otros monasterios (Dayr al-Zar'faran y San Jacob en Salah, por ejemplo) este esquema está confirmado por los santuarios y cruces excavadas en la roca y por las inscripciones. La cueva-eremitorio más amplia cerca de Salah tiene un santuario a Mor Basawmo; el mayor de todos los situados sobre el monasterio de Safron tiene una iglesia dedicada a Jacob de Nisibis (Pognon, *Inscriptions*, pp. 72-75; Wiessner, *Kultbauten*, I, lám. XXIV).

11 PALMER, A., *op. cit.*, p. 100.

12 PALMER, A., *ibidem*, pp. 90-91.

su último día de viaje hacia Qelesh, Theodotos muere casi en el monasterio de Mor Daniel de Aghlosh, los monjes estaban espantados previendo la carnicería que surgiría por el tema de la posesión de su cadáver. Pero 'Mor Abgar el visitador (so'uro)' había enviado a Theodotos al monasterio de 'Mor Abay en una litera llevada a hombros por cuatro monjes, poniéndolo al alcance de los amidenos, por lo que era de esta parte de donde se preveía el ataque. Las reliquias no juegan un importante papel en Juan de Éfeso, que nunca menciona la veneración ritual de los santos de un monasterio, una costumbre considerada normal en la *Vida de Theodotos*.

La sección 14 de la *Vida de Simeon* contiene una narración de la batalla que tuvo lugar entre los monjes de Qartmin y el pueblo de Qartmin a mitad del siglo V por la posesión de las reliquias de Simeón. El *Calendario* conmemora el 6 de octubre «los diez monjes qartminitas llamados los «Pequeños hermanos» y los 483 mártires», pero parece que el pasaje esta corrupto, ya que 483 era el número de las calaveras recogidas en el año 443 de la cámara sepulcral, según la *Crónica del 819* (AG 755), un acontecimiento que la *Vida de Simeón* dice que se conmemora el día 7 de octubre (LIV. 4). Si la conmemoración original se refería a las veinte bajas de la batalla con la aldea de Qartmin (Ver: LIII. 6-7,15-16), esto habría sido suficiente para inspirar la sección 14. La datación de la batalla puede por tanto ser una falsa inferencia del hecho de que el recuento de los cráneos del 443 se conmemoraba al día siguiente.

Si, a pesar de esta posible excepción, se puede afirmar como caracterización del siglo VII que asistió a una particular acentuación del culto de las reliquias entre los sirios, este hecho puede significar que la época de los hombres de Dios vivos estaba acabándose. Incluso Theodotos se consideraba a sí mismo impotente sin su saco de huesos. Sus imitadores pueden haberse convertido en una plaga en los siglos VIII y IX: los cánones condenan repetidamente a quienes consideran a los vivos como relicarios móviles¹³.

Theodotos tuvo buen cuidado de dotar a su nuevo monasterio con «el tesoro enterrado de los santos», comparable a la presencia de Santo Tomás Apóstol en Qenneshre y a la de Mor Barsawmo en el monasterio de su nombre en Claudia.

4.3.2. Una cronología basada en la mentalidad

El uso de las calaveras, si atendemos a la primera monda de las tumbas, podríamos darlo por atestiguado en el 443. Pero hasta mitad del siglo VIII primaban los «hombres santos» sobre las reliquias por lo que es más que probable que las calaveras estuvieran en relación con el cultivo espiritual de los hombres santos, con su vida entre los hermanos ya difuntos de cuyas reliquias se rodeaban. Cuando las reliquias van tomando mayor importancia que los mismos «hombres santos» vivos es probable que ya no tenga tanto interés el tenerlas expuestas en un lugar como espectáculo, cosa que como hemos indicado y Palmer estudia bien en el último capítulo (pp. 182-190 del libro que comentamos) se da a partir del siglo IX, por lo que podríamos situar los «columbarios» de uso cristiano entre los siglos V-IX, pero sin olvidar que la vida monástica continuó y lo más probable es que el uso continuaría con una evolución constante de la espiritualidad.

13 El primer canon es el de Jorge de los árabes (que murió el año 724).

5. ORIENTE Y OCCIDENTE

Para el oriente de todo cuanto hemos oído narrar a Palmer se ve claramente el papel de algún modo «mágico» de las reliquias, papel que se incrementa en el paso del siglo octavo al noveno.

Yvette Duval en una comunicación presentada al Congreso de Roma de 1988 en Roma¹⁴ titulada «Sanctorum sepulcris sociari». El trabajo no es un tratado histórico, sino temático y por ello no se preocupa de la cronología ni pretende estudiar genéticamente la evolución del tema del culto a los muertos y de las reliquias. De un modo general expone el pensamiento de los epitafios y sobre todo de San Agustín de cómo ser sepultado junto al cuerpo de un santo o de un mártir contribuía a obtener alguna ayuda de estos patronos para el sepultado a su vera. Sigue la exposición recordando como San Juan Crisóstomo y otros orientales describen a los sepultados junto a los santos como viviendo en comunidad con ellos, tema que también se repite en un epitafio compuesto por Paulino de Nola. Recuerda la discusión sobre el papel del cuerpo en la recepción de los favores de los santos y el papel del mismo en la atención al grupo del que formó parte en vida y al que se forma en el cementerio. Y tiene un final del artículo que vale la pena reproducir ya que nos da justamente la teoría de la importancia de las reliquias o del cuerpo como «reliquia».

Dice así (p. 349): «Una tal concepción del cuerpo *exanimus*, totalmente opuesta de la que predicaba San Agustín, funda la creencia popular de la eficacia *directa* de la inhumación *ad sanctos*. Pero se puede ir todavía más lejos, pues nuestras fuentes atestiguan también la convicción de que el cuerpo del muerto queda marcado por su vida, que ha llevado y guarda la huella dejada en él por el alma que lo ha abandonado. Las fuentes hagiográficas establecen una jerarquía de cuerpos: belleza radiante, vigor, eterna juventud, suave olor de los santos incluso en su lecho de muerte son la marca de Dios, el signo de que los cuerpos como las almas han sido salvados. Por el contrario, en los relatos en los que los santos rechazan, desde la primera noche, a los pecadores inhumados en su santuario, se ve que el castigo es modulado, matizado, a imagen exacta de los méritos y pecados del difunto, como si su cuerpo conservase la marca de las virtudes y vicios del hombre en su vida. Cierto que tales relatos no son más que historias edificantes, pero su eficacia supone que sintonizan con una creencia de sus oyentes y lectores. Y sobre todo la misma convicción —de que el alma modela, marca el cuerpo de manera indeleble; de que ella deja en él su huella incluso para después de la muerte— se ve claramente en un epitafio romano de una joven llamada Juliana¹⁵. El largo poema es un *elogium*

14 *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza». Rome, 17-29 octobre 1988, École Française de Rome. Roma, Palais Faernese, 1991, pp. 333-351.*

15 ICUR VII,18944:

Qui studium tumulis rimati funera fertis
iste nosse prius busta verenda sat est.
Linqunt namque suis animae vestigia membris
et miscent meritum corpora mensque suum

5 his iacet a teneris Christo quae creverat annis,
cui fuit in mundo nescia vita mori
hanc dum corporei premeret vicinia leti
sponsa diu nubit per sacra vela deo.

Qua rear in Christi dextram te carius ire,
10 cui fas post thalamos non sit abesse deo.
Hic nunc circumdat tumulus sua membra parentum
ut reddat fructum corpus originibus.

IVLIANA VIRGO....

estereotipado de la joven difunta, virgen y esposa de Cristo. Aquí sólo nos importan la alocución al lector que se interesa por las tumbas (v. 1-4) y el fin del epitafio v. 11 y 12, que anuncia la sepultura de los padres junto al cuerpo de Juliana. «Tú, que te interesas por las sepulturas», clama el primer verso del poema, «sabe por qué las tumbas deben ser veneradas» (*busta verenda* v. 2): «Pues las almas dejan a los cuerpos que eran suyos su huella y el espíritu y los cuerpos comparten el mérito que les pertenecía» (v. 3-4). *Suis membris* designa aquí al cuerpo, como sucede a menudo en los epitafios, sobre todo métricos. *Vestigium* es la huella dejada en el suelo por el pie al pasar: lo mismo ocurre tras la muerte, el cuerpo guarda la huella del alma una vez que ella le ha abandonado. Ella da al cuerpo una forma, ella «lo informa», lo marca quasi físicamente con sus méritos y sus pecados: modela las carnes que a su vez manifiestan lo que ella les ha hecho integrar de su vida (segundo sentido de esta «información»). Es esta modelación por integración lo que expresa torpemente el v. 4: la imagen contenida en el *miscent* es difícil de aprehender: ¿Se trata del mérito adquirido por cada una de las sustancia que, en la muerte, se unen una a la otra para componer una gavilla única? Más bien habría que unir este verso con el precedente: los méritos del hombre vivo que están ligados a su alma, imprimen la sustancia de su cuerpo cuando el alma se retira, se mezclan pero permaneciendo distintos, como en un precipitado químico. Estos méritos del alma en los cuerpos de los santos explican su poder esplendoroso, a causa de la carga espiritual de la que los cuerpos siguen siendo portadores.

Es este poder el que evocan con un raro vigor los dos últimos versos del epitafio. La tumba de los padres de Juliana rodea los miembros de su hija «para que su cuerpo fecundo como contrapartida a los que la han puesto en el mundo»: tales el sentido de esta frase ampulosa (*ut reddat fructum corpus originibus*). La tumba de los padres *ad filiam* se presenta como una inhumación *ad sanctos*, y los dos verbos expresan, en una retórica poco feliz, lo que los padres esperan de esta santa vecindad. Es aquí el cuerpo de la difunta (*sua membra, corpus*), no su alma en el cielo, lo que tiene poder de dar la vida (eterna, ya que están muertos) a sus padres. Lo que aquí es digno de notarse, es que el epitafio no pide a la difunta rogar por sus padres al Señor junto al que sus méritos la han conducido (v. 5 a 10). De Juliana sus padres esperan no oraciones de intercesión, sino un beneficio directo, venido de su cuerpo y que pase por sus cuerpos en su sepultura *ad sanctam filiam*: el último verso pinta, en efecto, un nacimiento carnal (*corpus, fructum*) pero en el que los papeles de los progenitores y de la hija están invertidos. Pero este beneficio que irradia el cuerpo de la difunta no es puramente físico, pues este cuerpo está santificado por la virginidad, esta carne está mezclada con los méritos del alma, a los ojos de los padres ella está ya transfigurada».

6. COMPLETANDO ALGUNOS FLECOS: MONJES, ESTILITAS Y RECLUSOS

Además del tema del columbario, Palmer tiene algunas páginas muy luminosas sobre el monacato y no queremos pasarlas por alto al recordar su enseñanza porque nos serán útiles también en el tema de que aquí tratamos: el monacato en occidente y sus relaciones con el mundo del oriente.

Hemos recogido más arriba (III.3.1) el hecho de que el monacato de Tur 'Abdin tiene monjes, y tiene eremitas y penitentes («plañideros», «emparedados» etc... (Lám. 7). Y queremos insistir en el dato, ya que un monasterio era algo más que un conjunto de iglesias y dependencias unidas por un lazo de forma de vida. En el monacato del oriente de Siria, lo impor-

tante era la vida, eran los «hombres santos»¹⁶. También esto es rasgo común con el monacato occidental, por lo menos en el Bierzo y en La Rioja. Sobre ello volveremos en los capítulos que siguen.

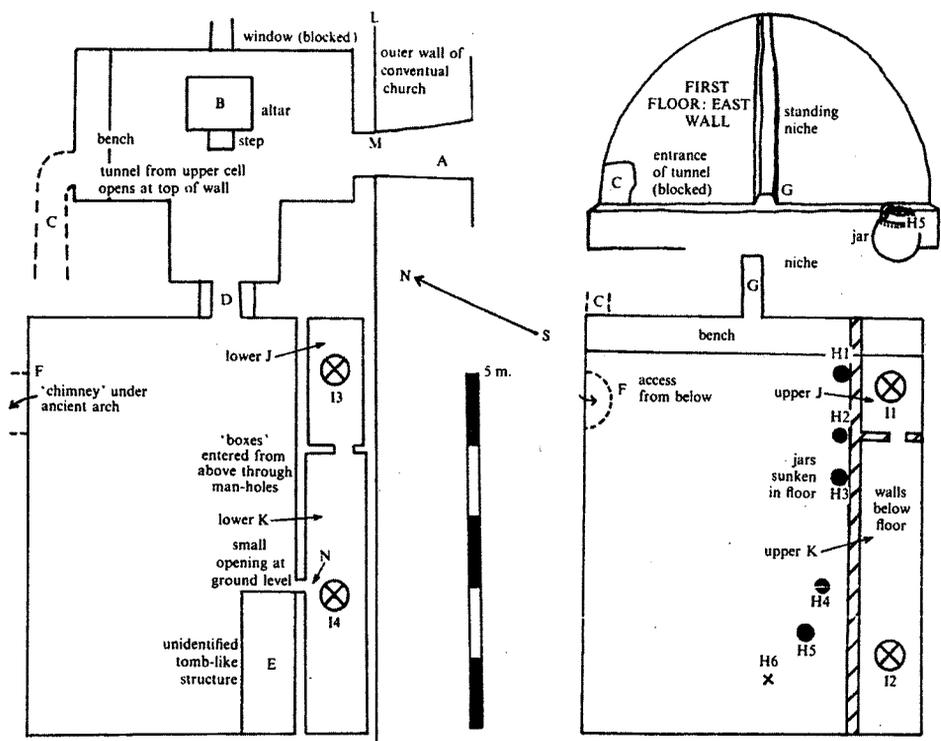


LÁMINA 7. Planta de edificaciones en la abadía de Qartmin para la vida de los monjes «plañideros» o «penitentes» o «emparedados».

16 PALMER, A., en las p. 136 nos recuerda que «la iglesia misma está siempre dedicada a un santo, cuyo cuerpo, usualmente, se dice que posee como reliquia. La iglesia conventual del monasterio, por contraste, no está colocada bajo ninguna advocación, aunque otras iglesias en el monasterio puedan tener dedicaciones específicas...». El monasterio es conocido no por un santo patrono, elegido de los cánones de la Iglesia, sino «según los hombres santos que viven en el: significativamente la palabra 'sepultados' frecuentemente no se usa».

COLUMBARIOS Y RELICARIOS EN EL PRÓXIMO ORIENTE

GONZALO MATILLA SÉIQUER
Universidad de Murcia: IPOA
JUAN GALLARDO CARRILLO
IPOA

Mateo 3 ¹⁶Bautizado Jesús, salió luego del agua; y en esto se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de *paloma* y venía sobre él.

Marcos 1 ¹⁰En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de *paloma*, bajaba a él.

Lucas 3 ²²y bajó sobre él el Espíritu Santo en forma corporal, como una *paloma*; y vino una voz del cielo: = «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado.» =

Juan 1 ³²Y Juan dio testimonio diciendo: «He visto al Espíritu que bajaba como una *paloma* del cielo y se quedaba sobre él.

RESUMEN

Se recogen los columbarios encontrados en las prospecciones efectuadas en Siria además de los que se han podido conocer por referencias bibliográficas, y a partir de ahí se hace un recorrido por los columbarios del Próximo Oriente en el que sólo se pretende una aproximación al tema, pues regiones como la Capadocia requieren un estudio mucho más detallado. Además se plantea la relación entre columbarios y relicarios como dos manifestaciones ¿distintas? de un mismo fenómeno ideológico. Para terminar se relaciona el mundo de los estilitas (como arquetipo del santo), el de las palomas y el de los columbarios.

ABSTRACT

The dovecotes found during the excavations made in Syria and those that are known from the bibliographic references have been gathered together in this article. The review made of the

dovecotes in the Near East is only an attempt of approximation to the subject, because regions such as Cappadocia require a much more detailed study. Also the relation between dovecotes and «relicarios» as two different (?) manifestations of the same ideological phenomenon. Finally, the relation is established between the world of the hermits (as the archetype of that which is holy), the world of the doves and that of the dovecotes.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene su origen en las excavaciones arqueológicas que la Universidad de Murcia, como miembro del Instituto Interuniversitario del Próximo Oriente Antiguo, ha estado realizando durante los últimos diez años en Siria, en los yacimientos de Tell Jamís y de Tell Qara Qûzâq, situados ambos en la margen izquierda del Éufrates, a una treintena de kilómetros de la actual frontera con Turquía.

Aprovechando la presencia en Siria y de forma paralela a las excavaciones, se han prospectado amplias zonas del entorno eufratense, con especial atención a los restos de época romana y bizantina. El motivo no ha sido otro que el de intentar sacar del olvido una realidad histórica que hasta el momento presente había permanecido completamente ignorada. Se conocían estas épocas relativamente bien en la zona del Orontes y en el Sur, en el Hawran, que eran los lugares donde los restos eran más impresionantes y monumentales y no podían pasar desapercibidos. También había una importante información para el Macizo calcáreo que se halla en las inmediaciones de Alepo, gracias sobre todo a los trabajos de los franciscanos Peña, Castellana y Fernández. Pero del Éufrates apenas se sabía nada en cuanto a arqueología, y de la zona norte del mismo, absolutamente nada.

El primer fruto de esta actividad paralela fue el artículo aparecido en la primera memoria de excavaciones de Tell Qara Qûzâq: «Qara-Quzaq en el contexto de la romanización del Eufartes Medio»¹. Poco a poco fueron apareciendo los resultados de las prospecciones: «El poblamiento rupestre del alto Éufrates, en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm»², donde se hacía un recorrido por los principales lugares visitados y donde por primera vez se mencionaban los columbarios objeto de las páginas siguientes, sin que todavía sospecháramos el alcance que podrían tomar; «El conjunto funerario bizantino de Tell Magara (Siria)»³, referido a una necrópolis rupestre en la que destacaba un hipogeo con una inscripción en caracteres siríacos que se databa en el siglo II y que convivía con cruces grabadas en la puerta de las tumbas con una cronología no inferior al siglo VI. Necrópolis esta interesante para plantear la continuidad de las poblaciones de la zona durante época romana y ver la facilidad de asimilación del cristianismo. En 1997 a instancias del Instituto del Próximo Oriente Antiguo se celebró en Barcelona el *International Symposium on the Archaeology of the Upper Syrian Euphrates (Tishrin Dam Area)*. Allí el Dr. González Blanco planteó el estado de la cuestión de la cristianización

1 GONZÁLEZ BLANCO A. y MATILLA SÉIQUER, G. «Qara-Quzaq en el contexto de la romanización del Eufartes Medio», OLMO LETE, G. DEL (Ed.), *Qara Qûzâq-I. Campañas I-III (1989-1991)* (Aula Orientalis Supplementa 4), Barcelona 1994, pp. 251-268.

2 GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G. «El poblamiento rupestre del alto Éufrates, en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antigüedad y Cristianismo X*, Murcia 1993.

3 MATILLA SÉIQUER, G. y GONZÁLEZ BLANCO, A., «El conjunto funerario bizantino de Tell Magara (Siria)», *Antigüedad y Cristianismo XI*, Murcia 1994, pp. 579-594.

en la zona a partir de nuestros propios descubrimientos y con una atención especial a la relación con el *limes*: «The Christian presence in Late Antiquity in the Upper Euphrates Limes»⁴ Además pronto comenzó a prepararse un volumen de Antigüedad y Cristianismo (el nº XV) dedicado íntegramente a recoger cuantos datos habíamos encontrado y estudiado: *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*⁵. Este libro era un desarrollo de los dos primeros artículos aparecidos, teniendo en el mismo el monacato y el mundo funerario un papel destacado. Ahora, se ha celebrado en Barcelona un Congreso de Arqueología de Historia Antigua del Próximo Oriente en el que el Dr. González Blanco presentará la comunicación: «Monacato Oriental y Monacato Occidental. Sugerencias»⁶.

La publicación de resultados de las prospecciones ha sido gradual merced por una parte a que ha sido una actividad marginal respecto a la principal que era la de excavación de los Tells y a que muchas de las evidencias recogidas no eran al principio más que eso, evidencias de una realidad ideológica y cultural que estaba todavía por comprender. Así muchas de estas quedaban simplemente guardadas o en el mejor de los casos tan sólo reflejadas y expuestas esperando el planteamiento del problema para que pudieran surgir en toda su dimensión.

De esta manera se ha prestado una atención especial al monacato y al mundo funerario, ambos íntimamente unidos y máximos exponentes de lo que tuvo que ser la cultura de la zona a partir del siglo IV. Sin embargo los columbarios/palomares, aunque habían sido documentados no habían recibido una atención particular. Tuvieron que darse dos circunstancias cruzadas para que volviéramos la mirada sobre el tema y planteáramos el problema. Por una parte la información que da Andrew Palmer acerca de lo que el denomina «*Charnel-house*» en la abadía de *Qartmin*, en la margen derecha del Tigris turco, donde existe un columbario, en el interior de un edificio que ha servido de pudridero, que parece estar destinado a contener cráneos de monjes. Por otra el replanteamiento del tema en La Rioja y la teórica conexión entre el monacato oriental y el occidental⁷.

A partir de ahí volvemos de nuevo los ojos hacia los columbarios que conocíamos en Siria e intentamos acercarnos a otros del Próximo Oriente, entendiendo que si se trata de un fenómeno íntimamente ligado (entre otras conexiones que puede tener) al monacato, todo el Oriente ha de contar con la presencia de elementos semejantes.

Por otra parte, además de lo que es la simple descripción de los restos, se plantea, dentro del contexto específico donde los columbarios aparecen, el problema del uso de los mismos.

¿Qué son en Oriente? Las posibilidades que podemos contemplar son las siguientes:

- *Meras decoraciones*. No existe decoración que esté exenta de simbolismo y que no haga referencia a un conjunto de creencias o de ideas definido y concreto. En tal caso no es-

4 GONZÁLEZ BLANCO, A., «The Christian presence in Late Antiquity in the Upper Euphrates limes», *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates Tishrin Dam Area*, (Aula Orientalis Supplementa 15), Barcelona 1999, pp. 643-662.

5 GONZÁLEZ BLANCO A. y MATILLA SÉIQUER, G. (ed.) *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo XV*, Murcia 1998.

6 Congreso de arqueología e historia antigua del próximo Oriente, Universidad Pompeu Fabra y Eridu, a celebrar entre los días 3, 4 y 5 de abril de 2.000.

7 En otros capítulos de este volumen queda la cuestión del monacato y los columbarios riojanos suficientemente explicada.

taríamos ante una decoración sino ante una esquematización simbólica de una realidad concreta.

- *Palomares*. El nombre que les asignamos está en relación con las palomas y su sistema artificial de crianza⁸, y en algún caso no puede descartarse completamente esta posibilidad, como por ejemplo en algunas de las iglesias de la Capadocia. Se hace, no obstante, difícil admitir esta contingencia en muchos de los lugares, pues ni el pudridero de la abadía de Qartmin, ni el *sacrarium* de Derkouch, ni la iglesia principal del convento de *Qinnašrîn* son lugares apropiados a la crianza, ni la naturaleza de los edificios hace conveniente que tal crianza pudiera darse. Además no hemos encontrado excrementos de paloma en casi ninguno de los columbarios recogidos, y cuando estos aparecen no está claro si son de paloma o de cualquier otro pájaro. Además pueden deberse a una nidificación posterior a la ruina de los lugares en que los columbarios se encuentran.
- *Nichos sepulcrales*. El parecido con los columbarios clásicos es más que evidente, lo que ocurre es que no todos son susceptibles de contener en su interior urnas funerarias, además de encontrarlos en contextos geográficos, culturales y cronológicos en los que no es fácil admitirlos como un simple traslado de una moda.
- *Alacenas*. Su forma y disposición indican que servían para colocar algo en su interior. Esto no excluye las tres posibilidades anteriores, pues la decoración, simbólica o no, puede darse entre los anaqueles, al igual que en ellos es posible colocar urnas o nidos. De todas maneras hay algunos en los que la base es estrecha y está fuertemente inclinada hacia el exterior por lo que podría ser difícil que cualquier cosa quedara sujeta.

Ninguna de las respuestas al uso de los mismos es satisfactoria por sí misma, aunque de todas ellas la más completa, por poderse interpretar de más formas, es la última. En cualquier caso hay algo que resulta evidente: una decoración, un nicho sepulcral o una alacena pueden hacerse de las más variadas maneras, y sin embargo, sean lo que sean los columbarios, todos ellos tienen en común una tipología formal que indiscutiblemente acerca el modelo a los palomares. Resulta entonces vital contemplar las palomas y su simbolismo como el nexo común entre todos los columbarios que conocemos. No podremos entender de ninguna manera los columbarios si no entendemos también a las palomas. De hecho las posibles argumentos acerca del uso pasarían por un acercamiento a la paloma en Oriente. Este es el motivo de la cuádruple cita inicial.

1.1. La Paloma

De ninguna manera pretendemos dar sino unas pinceladas acerca del simbolismo de la paloma en Oriente y en el mundo cristiano, tema que por otra parte está tratado en otros capítulos de este libro. Pero esas pinceladas son absolutamente obligatorias para justificar la segunda parte del título: Relicarios.

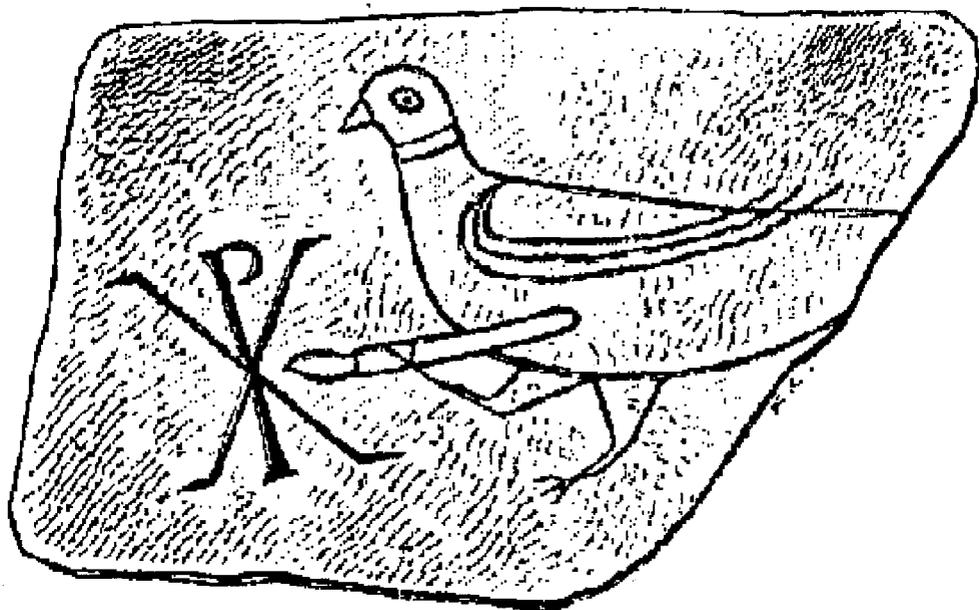
En la Biblia la paloma es el pájaro que aparece más veces. Siguiendo a Lesêtre⁹ la paloma aparece como tal, sin simbolismos apriorísticos en el episodio del Arca y en los sacrificios. Pe-

⁸ Sobre la paloma como animal doméstico y los palomares se puede consultar entre otros la *Enciclopedia Universal Ilustrada Euro-Americana*, t. XLI, Barcelona, pp. 469-491.

⁹ LESÊTRE, H. «Colombe» *Dictionnaire de la Bible*, T. 3, cols. 846-581.

ro también surge su cita en ocasiones por determinadas cualidades como la rapidez¹⁰, sus gemidos¹¹, su plumaje¹², sus **nidos**: «*Dejad las ciudades y acomodaos en la peña, habitantes de Moab, sed como la paloma cuando anida en las paredes de las simas...*»¹³ o «*Paloma mía, en las grietas de la roca, en escarpados escondrijos, muéstrame tu semblante, déjame oír tu voz; porque tu voz es dulce, gracioso tu semblante.*»¹⁴, su simplicidad¹⁵ o su excremento¹⁶. En cuanto a la paloma simbólica este autor se centra en lo que el denomina «paloma asiria», «paloma del Cantar de los Cantares» y «paloma símbolo del Espíritu Santo».

Esta última es la que nos interesa, pues es la única que ha podido perpetuarse a lo largo de la ideología y la iconografía cristiana. Cualquier cualidad que notemos en las palomas y que se pueda relacionar con las veterotestamentarias va a estar matizada o transformada por lo que significa la paloma como símbolo de la divinidad. Hay algo que resulta obvio, pero que conviene señalar para poder admitir la existencia de columbarios no sólo en contextos cristianos sino en paganos, y es que cuando en el Nuevo Testamento se utiliza la imagen de la paloma como portadora del Espíritu de Dios, no se está generando nada nuevo, sino que se recurre a una idea extendida, habitual y familiar tanto para los que recrean la escena como para aquellos a los que va dirigida.



Relieve procedente de las catacumbas de S. Calixto en roma.

10 ISAIAS 40, 8, OSEAS 11, 11.

11 ISAIAS 38, 14, NAHUM 2, 7, EZEQUIEL 6, 16.

12 SALMOS 68, 14.

13 JEREMIAS 48, 28.

14 CANTAR 2, 14.

15 OSEAS 7, 11, MATEO 10, 16.

La paloma cristiana es símbolo del Espíritu de Dios. La paloma pagana oriental (como mínimo en su ámbito sirio palestino y en torno al siglo I a. C.) seguramente es también el símbolo con que el espíritu del dios se manifiesta.

Desde el Nuevo Testamento la paloma será un referente continuo en el mundo cristiano como símbolo de paz, de Cristo o de ambas cosas (y no es necesario entrar en mayores detalles de los que hay una abundante bibliografía), estando asociada muy a menudo a las manifestaciones funerarias¹⁷. Un fragmento de epitafio romano procedente de las catacumbas de S. Calixto es muy interesante para el tema que nos ocupa pues muestra a una paloma que en una de sus patas tiene un pincel con el que acaba de dibujar el Crismón¹⁸.

Respecto a la relación directa de la paloma con el Espíritu Santo hay que hacer referencia a un texto de Tertuliano que escrito entre el 208 y el 219 es el más antiguo que expresa esta relación (al margen del Nuevo Testamento): «*Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucent. Amat figura Spiritus Sancti Orientem, Cristi figuram*»¹⁹. Otros textos y la propia arqueología ilustran la existencia de estos vasos con forma de paloma para la conservación de la Eucaristía²⁰.

¿A que se debe el encerrar la Eucaristía en una paloma sino para explicar que el cuerpo de Cristo no tiene mejor sitio para ser guardado que en el propio Espíritu de Dios?

Pero si la representación de la paloma está cargada de intencionalidad y simbolismo, no lo es menos la propia paloma de carne y hueso. En el Hawran hay grandes torres que a menudo son la parte aérea de una tumba, en una de ellas la de Bassus en Chaqqa se puede leer:

αυταρ υπερθεν εμειο πελιασι καλον εδειμεν
ξοσμου τηλεφανη πυργον αριπρεπεος

		ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΚΤΙΣΜΑΤΟΥ ΠΕΡΙCΤΕ	
	Ⲫ	ΡΩΝΟC ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΕΝ ΑΥΤΩ ΕΓΕΙΡΕΝ	Ⲫ
	✕	ΕΑΒΙΝΟC ΖΗΝΩΝΟC ΑΜΑ ΜΑΖΙΜΙΝΑ	✕
		ΕΥΜΒΙΩ ΕΥCΕΒΙΟΥ ΚΟΜΙΤΟC ΘΥΓΑΤΡ	
		ΚΑΙ ΖΗΝΩΝΙ ΚΑΙ ΑCΚΛΗΠΙΩ ΚΑΙ ΑΥΓΟΥ	
		CΤΑ ΥΙΟΙC ΑΠΟ ΤΩΝ ΚΑΤΩΘΕΝ ΘΕΜΕ	
ΧΡΗCΤΕ		ΛΙΩΝ ΜΕΧΡΙC ΥΨΟΥC ΜΝΗΜΟCΥΝΗC	ΒΟΗΘΕΙ
		ΕΝΕΚΑ ΕΝ ΥΠΑΤΕΙΑ ΤΩΝ ΔΕCΠΟ	
		ΤΩΝ ΗΜΩΝ ΚΩΝCΤΑΝ ΤΙΟΥ ΑΥ	
	Ⲫ	ΓΟΥCΤΟΥ ΤΟ ΕΒΔΟΜΟΝ ΚΑΙ ΚΩΝ	Ⲫ
	✕	CΤΑΝΤΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΕCΤΑΤΟΥ	✕
		ΚΑΙCΑΡΟC ΤΟ ΤΡΙΤΟΝ	

16 II REYES 6, 25. A este respecto no hay unanimidad de opiniones, pues el excremento: la palomina, aparece en versiones como cebollas. Es posible que se trate de una planta.

17 KIRSCH, J. P., «Colombe», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, T. II,2, Paris 1914, cols. 2198 - 2231.

18 KIRSCH, J. P., op. Cit., fig. 3127.

19 TERTULIANO, *Liber adversus valentinianos*, c. III, P. L., t. ii, col. 545.

20 LECLERCQ, H., «Colombe Eucharistique», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, T. II,2, Paris 1914, cols. 2231-2234.

«Sobre mi se ha construido para estos que la aprovechan una torre que se ve desde lejos gracias a su notable construcción», al parecer haciendo una clara alusión a las palomas que habitaban la parte superior de la tumba²¹. Mucho más clara es la inscripción de Es Sanamen, hallada fuera de contexto pero muy explícita:

«Sabino, hijo de Zenón, con Maximina, su esposa, hija del conde Eusebio, y con Zenón, Asclepio y Augusta, sus hijos, han elevado, para la memoria, desde los primeros fundamentos hasta el tejado, este columbario y cuanto el contiene, bajo el consulado de nuestros señores Constancio Augusto, cónsul por séptima vez y Constancio, clarísimo César, cónsul por tercera vez»²².

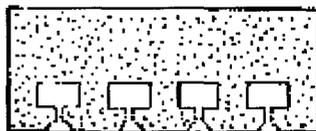
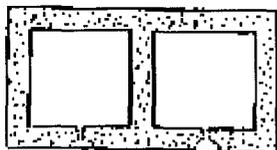
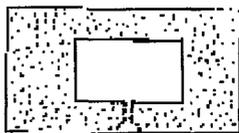
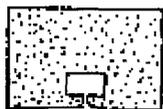
Queda claro que la paloma tiene por una parte una relación directa con el Espíritu Santo/Dios y por otra con el mundo funerario y las creencias relacionadas con este y que es un elemento simbólico tanto si la encontramos citada, en imagen o en carne y hueso.

1.2. Relicarios

Si la paloma expresa el Espíritu de Dios, los relicarios manifiestan cercanía. En ellos se guardan objetos o restos de personas a los que se supone una proximidad a la divinidad. Es muy probable que no hallemos diferencias conceptuales entre la reliquia y la paloma/columbario.

Además los relicarios son contenedores de objetos, asemejándose de esta manera a los nichos que documentamos en los columbarios. ¿No podría ser el columbario un relicario multiplicado? Creemos que esa posibilidad es absolutamente real.

En Siria los relicarios que se han identificado sin ningún género de dudas están asociados a tumbas o a iglesias, algunas de ellas martiriales. Su tipología básica es limitada, situándose en bloques de piedra exentos o labrados en la pared o la roca a modo de nichos. Algunos de ellos son dobles como el del Martirion de S. Sergio en Dar Qita e incluso cuádruples como el de la basílica occidental de Dehes²³.



Modelos de relicarios según Peña, Castellana y Fernández²⁴

21 LECLERCQ, H., «Colombiers», *Dictionaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, T. II,2, Paris 1914, cols. 2234-2235.

22 *Ibidem*. La cronología corresponde al año 345.

23 PEÑA, I. CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Inventaire de Jébel Baricha*, Milán 1987, p. 37.

24 *Ibidem*, f. 11.

Otros de Siria los podemos encontrar en *Yabal el-Ala*²⁵ o en *Yabal Baricha*²⁶. Pero independientemente de que haya más o menos relicarios identificados, la realidad es que unos cuantos no son más que pequeños nichos excavados en la roca y/o los paramentos. No es su forma la que los está definiendo, sino su contexto. ¿Sería posible que muchos de los nichos que hallamos en las cuevas funerarias tengan la función de relicario? Creemos que sí, desde el simple nicho de pequeñas dimensiones colocado justo encima del lugar que iba a contener el sarcófago hasta los situados en otras zonas del enterramiento. Cuando esos nichos no están aislados y encontramos sucesiones de ellos, creemos que nos encontramos ante lo que hemos denominado: protocolumbario. Recordemos a este respecto el columbario de Derkouch (infra) que tiene fuera del cuadrículado general 19 nichos dispuestos de manera irregular.

2. COLUMBARIOS

2.1. Siria

2.1.1. *Qinnašrîn*

Situación: En el curso superior del Éufrates sirio (margen derecha), en la confluencia de este río con el *Sâyûr*.

Cronología propuesta: Siglo VI d. C.

Tipo: Columbario

Descripción General: Se trata de un inmenso monasterio rupestre excavado en la caliza blanda del monte que flanquea el curso de agua. Las instalaciones se ubican en todo el frente de la montaña, desarrollándose aproximadamente durante un kilómetro de extensión lineal, presentando en algunas zonas hasta tres líneas de cuevas coincidentes con otros tantos niveles escalonados en la ladera.

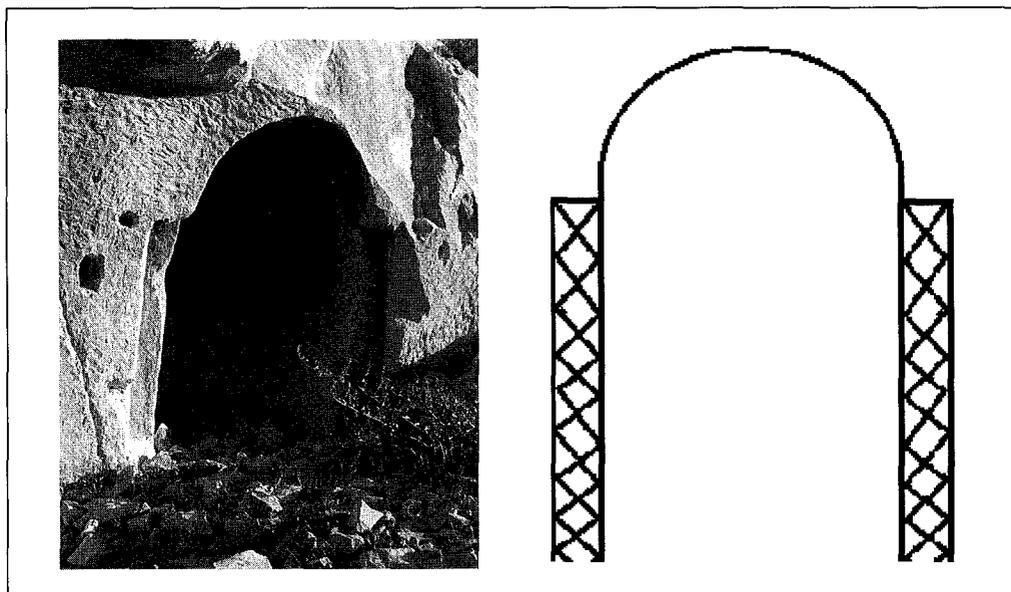
Aparte del gran número de pequeñas cuevas que hay y que sin duda son celdas de monjes, el conjunto monacal se puede dividir en tres grandes zonas: una primera en la que hay una iglesia, una tumba colectiva y unos pozos artesianos, una segunda que está dominada por la Iglesia principal y el claustro y una tercera en la que tuvo que haber grandes edificaciones y que se sitúa en un abrigo de enormes proporciones que se abre a unos 25 m. de altura²⁷.

ZONA I: Está en el extremo más occidental del monasterio. El primer resto que se ve es una pequeña iglesia excavada en la roca y en la actualidad casi destruida por los barrenos utilizados

25 PEÑA, I., CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Inventaire de Jébel el-Ala*, Milán 1990, fg. 40. p. 83. *Bhendlenté*: relicario de iglesia; foto 39, p. 244. *Bettir*. Relicario de la basílica labrado en un bloque monolítico; fotos 87 y 88, p. 257. *Ma'ssarte*: Capilla funeraria del monasterio de Qasr el-Gharbi-A y relicario; foto 109. p. 263. *Qirq Bizé*: Relicario que contenía las reliquias de dos mártires.

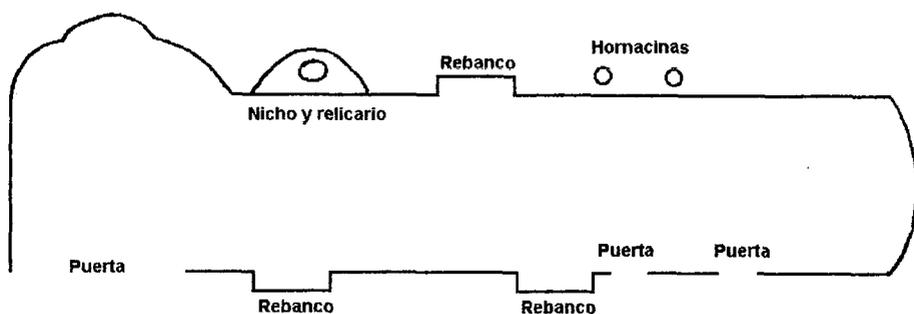
26 PEÑA, I. CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Inventaire de Jébel Baricha*, Milán 1987, f. 1 p. 29 y foto 3 *Babsisqa*: relicario de la Iglesia de Markyanos; p. 27. El martirio de esta iglesia posee dos relicarios, uno de grandes dimensiones adosado al muro este y el otro en el lado norte, adornado de símbolos y de una cruz. La Basílica fue construida en 391; fg. 67, p. 69 *Ba'oudé* relicario de iglesia; fg. 86, p. 85 *Bzimbé* relicario de iglesia y foto 58; fg. 160, p. 167 *Ma'rret Chelf* relicario de iglesia; foto 88 *Kfeir*. Relicario en el muro sur de la habitación funeraria o martirion; foto 109. *Kseijbé*: relicario doble en la Iglesia Oeste.

27 GONZÁLEZ BLANCO, A., y MATILLA SÉIQUER, G. «Monasterios», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998.



para la extracción de piedra. La iglesia es de una sola nave con planta rectangular rematada por un pequeño ábside que ocupa sólo la parte central de la pared y que más parecería un mihrab que otra cosa²⁸. Este ábside está enmarcado por dos jambas labradas en las que se desarrollan unos relieves de rombos.

Desde esta Iglesia y siguiendo el camino actual en la misma dirección que fluyen las aguas del río, que no es sino la antigua vía romana del Éufrates, y tras un largo tramo en el que sólo hay unas cuantas celdas, se llega a la tumba colectiva del convento²⁹. Es de grandes dimensiones pues su superficie interior tiene cerca de 100 m².



28 Aunque no es el momento de entrar en la tipología de los diferentes elementos de los monasterios, sí que conviene destacar en este caso la presencia del pequeño ábside como lugar de oración que participa de todas las ventajas del monasterio y al que cualquier persona puede tener acceso frente a las iglesias interiores u otras dependencias de acceso restringido. PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tut 'Abdin*, Cambridge 1990, p. 136.

29 PEÑA, I., CASTELLANA, P., y FERNÁNDEZ, R., *Les cénobites syriens*, Jerusalén 1983, pp. 48-49.

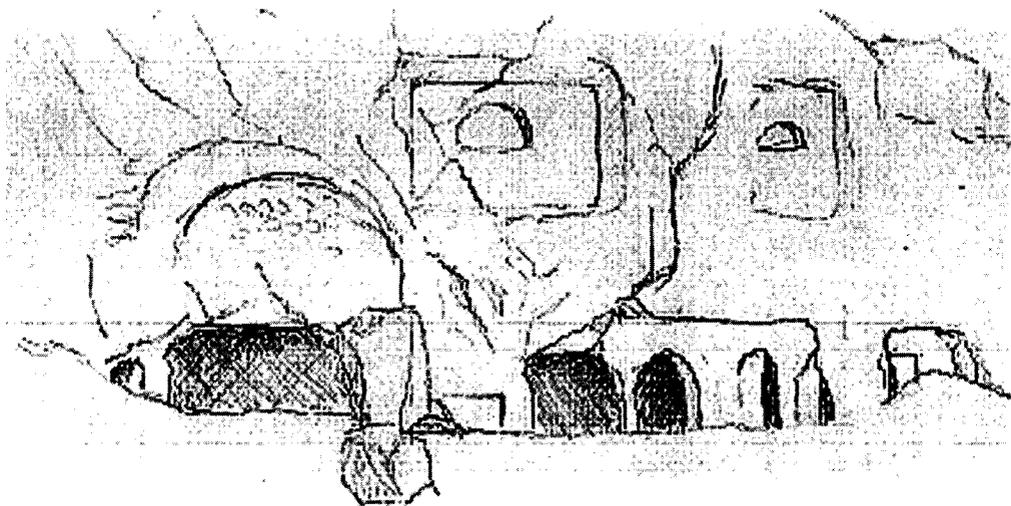
La tipología del interior se aleja de las de las tumbas localizadas en lugares destinados en exclusividad a necrópolis. No hay ni sarcófagos ni arcosolios, tan sólo unos rebancos.

Entre la tumba y la iglesia anterior se abren dos pozos artesianos, a media ladera de la montaña, perfectamente tallados y que presentan muescas en sus paredes a modo de escalera. En esta zona hay también una posible habitación para emparedar.

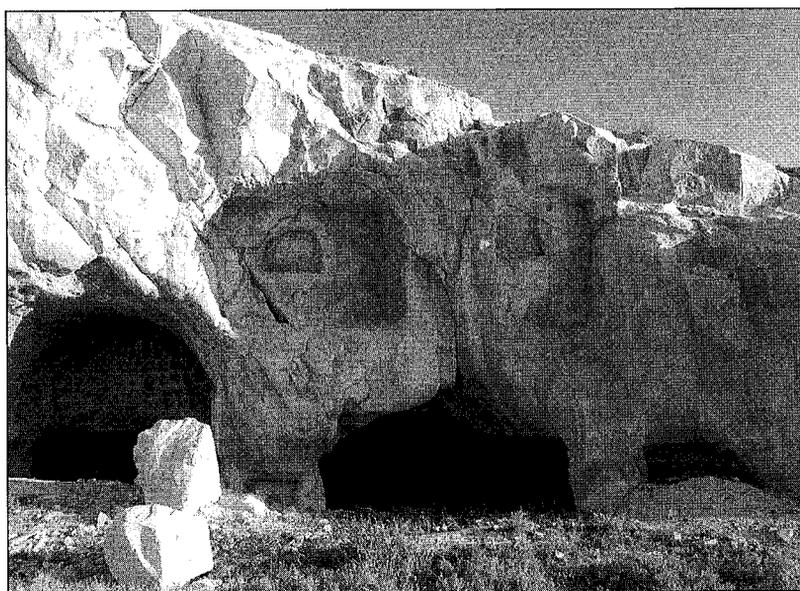
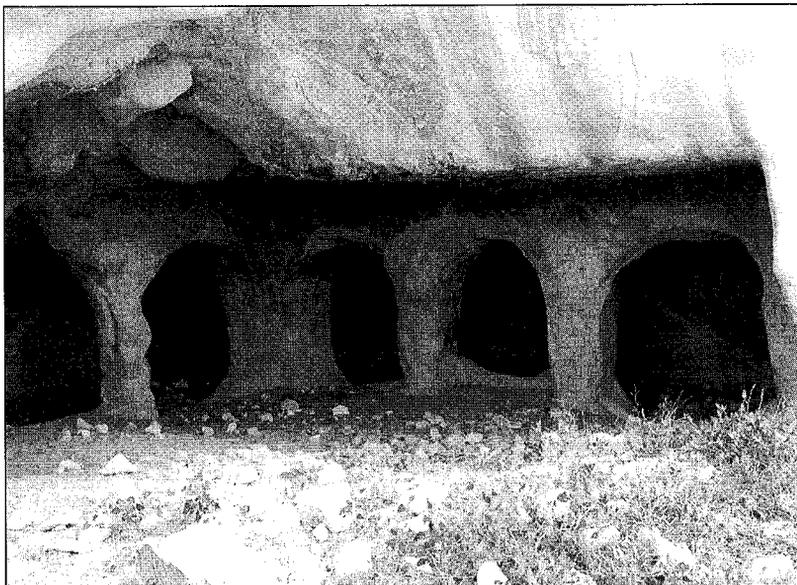
Zona II: Está en el centro del complejo. Es el lugar en el que hay más concentración de celdas y donde más agujeros para vigas se ven en las paredes verticales. De las celdas hay que destacar una que tenía en una de sus paredes una inscripción en griego: AKKIMHC, que interpretamos como AKIMES, AKOIMES y que hace referencia a la comunidad de los ACOIMETAS (los que nunca duermen), que fue fundada por S. Alejandro a comienzos del siglo V. Se sabe que esta orden fundó un convento en el Eufrates no muchos años después, el cual, según nos dice J. Pargoire está (estaba) por localizar: «Force nous est par suite d'abandonner aux mystérieux silence dont ils s'entourent et le monastère de l'Euphrate établi par Alexandre en Personne»³⁰.

En esta sección del monasterio lo más destacable es un claustro excavado en la roca y una gran iglesia que se encuentra junto a él y de la que sólo se aprecia el ábside, del que se conserva el frente del fondo y en que hay labrado un **columbario** y una especie de baldaquino tallado en la roca que debió existir sobre el altar mayor. De este de conservan dos columnas del fondo, en una de ellas se ven trazas de lo que pudo ser un león (símbolo de S. Marcos).

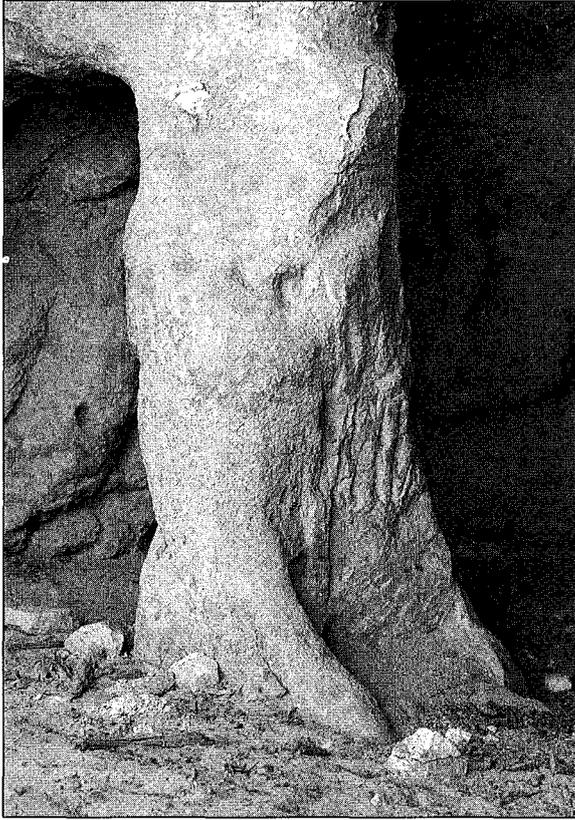
Zona III: Es la más cercana a la desembocadura del Sâÿûr en el Éufrates, y está a casi un kilómetro de distancia de la primera iglesia vista. Allí, a mas de 25 m. de altura del camino y a



30 PARGOIRE, J. «Acémètes», Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, T. I, Paris 1924, Cols. 307-321.



cerca de 40 de las aguas del río existen unos grandes abrigos naturales que se adecuaron artificialmente para hacer una gran edificación, casi a semejanza de la de los indios pueblo de Arizona. Los agujeros para vigas que se conservan en las paredes verticales del interior del abrigo nos informan que la estructura o estructuras construidas tenían como mínimo tres pisos. Además había pequeñas celdas excavadas y una iglesia semejante a la de la zona 1.



Descripción Particular:

La iglesia principal del monasterio estaba en parte excavada en la roca, conservándose en la actualidad la cabecera de la misma orientada a mediodía. Esta cabecera está cubierta por una especie de baldaquino que rebaja considerablemente la altura y le confiere un aspecto mucho más recogido. El baldaquino se separa del resto de la nave no sólo por la disminución de altura del sagrario, sino por la existencia de dos columnas labradas *in situ*, (una de ellas recuerda la forma de un león). El escalón superior que se forma entre el techo abovedado de la iglesia y el techo plano de la cabecera se transforma en una especie de tímpano semi-circular «adornado» con multitud de pequeños nichos que le confieren el aspecto de un columbario. También en el arranque del techo abovedado, en la zona de confluencia con el tímpano, hay, muy deteriorados, evidencias de nichos semejantes.

La labra: El tímpano tiene una base de unos 3 metros y una altura en su centro de casi dos. El perímetro del mismo no se labró, quedando en éste una orla de casi 30 centímetros de anchura que sirve para enmarcar el conjunto de nichos. Antes de empezar el trabajo de la apertura de nichos los canteros se encontraron con el problema de la estrecha sucesión de estratos inclinados en la pared. Ello condicionaba el trabajo pues las zonas de contacto de estas capas hacían la superficie de la roca sumamente endebles. Por este motivo, aunque vemos un diseño previo de registros, consistente en siete filas y doce columnas para cubrir todo el espacio enmarcado por la orla, las columnas no son rectas sino que presentan un aspecto de «S» muy estilizada con el propósito de salvar el obstáculo que supone la falla natural. En las filas la absoluta horizontalidad sí se ha conseguido, al menos es apreciable en los nichos conservados. Sólo en el registro superior la línea se curva con el propósito de adaptarse a la propia curva que forma la orla.

Los nichos: Varían de forma y de tamaño, aunque estas variaciones no impiden que visualmente todos presenten una imagen homogénea. Los hay cuadrados, trapezoidales, triangulares, absidales y circulares. La profundidad también es variable, pero en ningún caso superan los diez centímetros de fondo, siendo habitual que este sea mayor en la base que en la parte superior. De abajo hacia arriba el número de nichos es decreciente, así las cuatro filas inferiores tienen 12 huecos, la siguiente 10, la siguiente 8 y la superior 6. Desde el centro hacia los extremos las columnas son también decrecientes. De esta manera encontramos que las 6 centrales tienen 7 ni-



chos para decrecer de uno en uno y llegar hasta los cuatro que tienen las exteriores. El número total de nichos excavados fue de 72 de los que se conservan en la actualidad 51.

Destaca la presencia de pintura negra en las 4 filas superiores así como en parte del techo de la bóveda. También hay que destacar la existencia de nichos (en este caso tremendamente deteriorados), en la parte inferior de la bóveda, hasta un máximo detectado de 3 filas y 2 columnas.

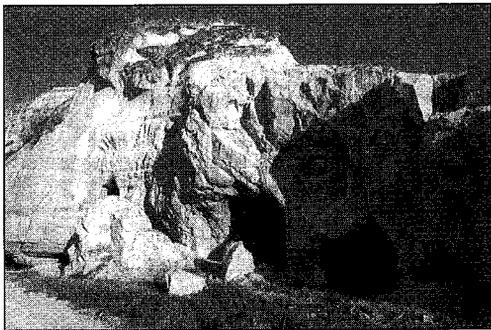
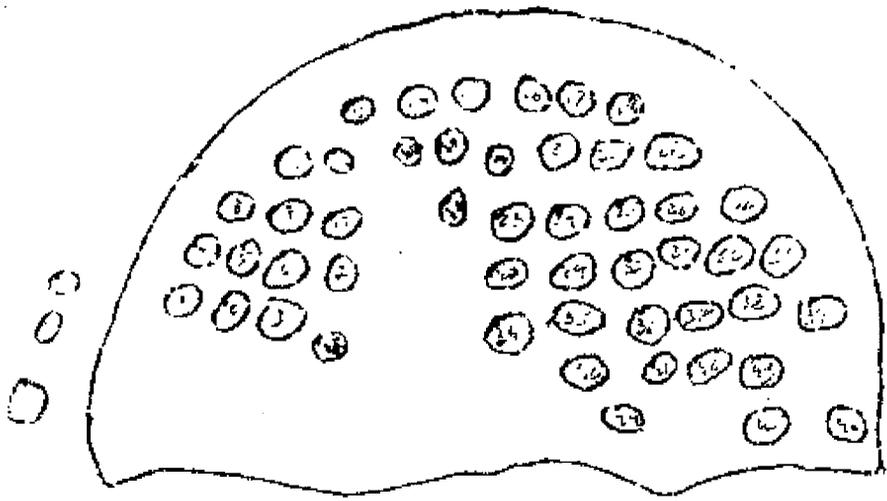
Otros columbarios: En la pared vertical del monte, entre la iglesia que acabamos de ver y el claustro excavado en la roca, hay a más de 5 metros de altura sobre la superficie llana actual una gran ¿hornacina? rectangular en cuyo centro se abre otra más pequeña de forma absidal que parece está sin concluir y que bien pudiera estar destinada a albergar un columbario en su interior.

Entorno: El monasterio se halla en el centro de una zona con una alta densidad de restos romanos tardíos y bizantinos. Entre todos ellos merece la pena destacar el actual poblado de Qurûq Magâra, con un gran número de tumbas excavadas en la roca y un eremitorio y la necrópolis situada frente a Tell Ahmar³¹

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1												
2												
3												
4												
5												
6												
7												

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1												
2												
3												
4												
5												
6												
7												

31 MATILLA SÉIQUER, G. y GALLARDO CARRILLO, J., «Ciudades y Necrópolis», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, pp. 247-298.



2.1.2. Amarna

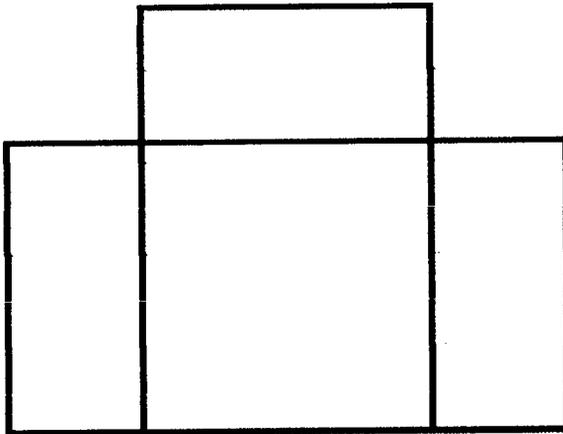
Situación: Cerca de un antiguo meandro del Éufrates sirio (margen derecha), a 8 kilómetros al sur de la actual Yarâblus, junto al wâdî Amarna.

Cronología propuesta: Posterior al Siglo IV d. C.

Tipo: Columbario

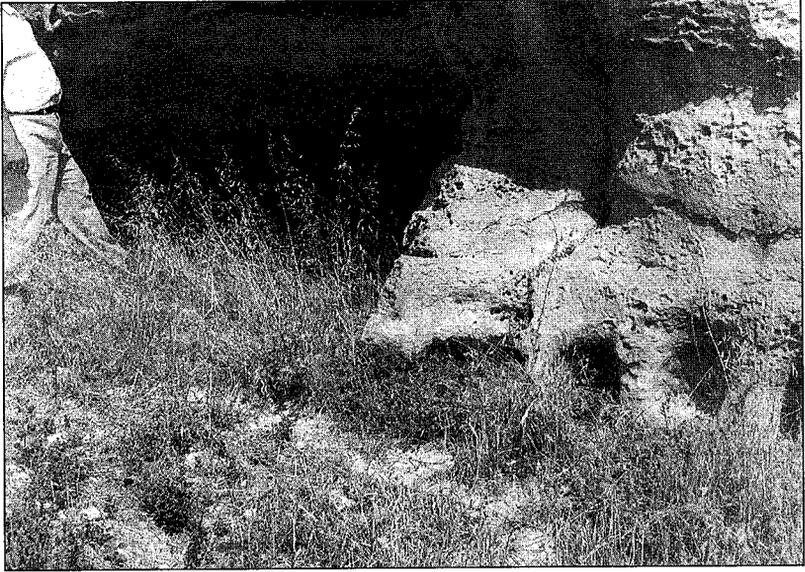
Descripción General: Frente al poblado, al otro lado de la carretera y separado del Tell por el río Amarna, hay todo un alineamiento de hipogeos en muy mal estado de conservación en general pero que tienen un enorme interés. Junto al camino se pueden contabilizar cinco cuevas artificiales, casi todas de uso funerario y de modestas proporciones. El esquema general que siguen todas estas tumbas es el de planta de cruz griega con uno de sus brazos, el de la puerta, truncado. En la actualidad se puede apreciar relativamente bien la disposición de cada una de ellas, no así los sistemas originales de cierre por hallarse la parte exterior del cantil rocoso en que se encuentran muy deteriorada por la erosión.

Descripción Particular: Una de las tumbas en el interior de una cueva tan deteriorada que su forma apenas ha podido determinarse, y alguno de los tramos de pared rocosa que hay entre hipogeo e hipogeo, presentan, casi a ras del suelo actual, un conjunto de antiguos columbarios que sin duda se pueden relacionar con la exposición de reliquias y con la transformación del lugar en un momento tardío en refugio de eremitas³². Los nichos están relativamente bien cuidados y son cuadrados. Se conservan dos filas y están dispuestos en forma de damero.



Planta teórica de la tumba en la que está el columbario.

32 *Ibídem.*





2.1.3. Sâÿûr

Situación: En la carretera que siguiendo el Sâÿûr por su margen izquierda va hacia Yarâblus.

Cronología propuesta: Posterior al Siglo IV d. C.

Tipo: Columbario

Descripción: Poco podemos decir además de testificar acerca de la existencia de un columbario labrado en la pared rocosa del monte que ciñe el río. Tal vez lo único es que se parece al de la iglesia principal del monasterio de Qinnašrîn.

Entorno: Hay que destacar que la zona está plagada de cuevas de tipo funerario y religioso, entre las que destaca una de planta circular y más de 15 metros de diámetro con un techo situado a unos 5 metros de altura y en cuyo centro se halla una columna natural pero labrada que da estabilidad a la cueva y que recuerda en cuanto disposición y distribución del espacio e incluso a los fines, la iglesia soriana de San Baudilio de Berlanga.

2.1.4. Derkouch³³

Situación: Entre el río Orontes (margen derecha) y el límite abrupto occidental de Yâbal Was-tani. Se trata de la antigua Karibdé de Estrabon³⁴.

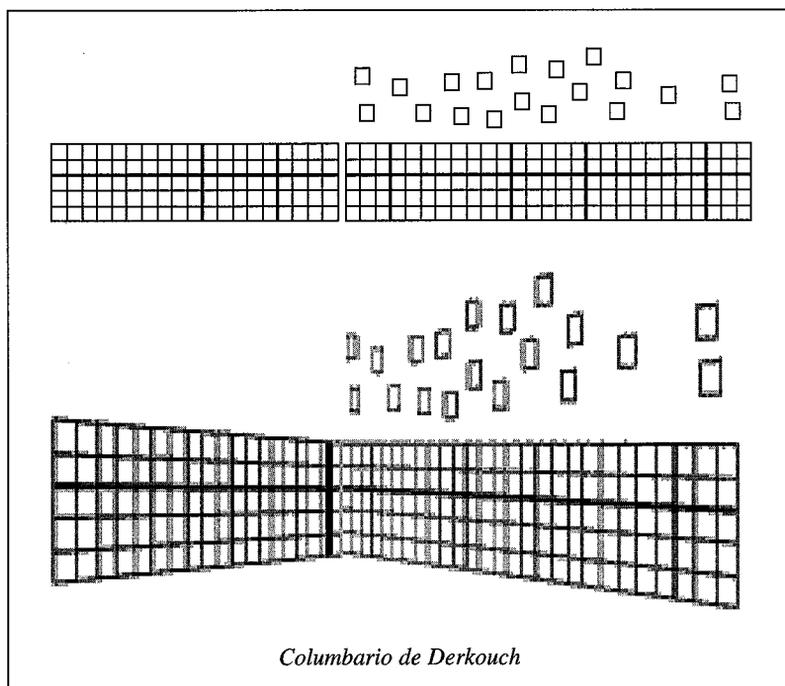
Cronología propuesta: Romano

Tipo: Columbario

Descripción: Se trata de una cueva artificial abierta en el cortado que domina la ciudad de Derkouch y que en la actualidad es de muy difícil acceso. Los padres franciscanos Peña, Castellana y Fernández la denominan el *sacrarium*, mientras que los habitantes del lugar la conocen

³³ PEÑA, I., CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Inventaire de Jébel Wastani*, Milán 1999, pp. 171-182 y fotos 39 y 42.

³⁴ ESTRABON VI, 2,9 y 16,7.



como *Saidalia*, voz que en árabe quiere decir farmacia. El *sacrarium* está constituido por una sala de 10'55 metros por 6'86 metros, con una altura interior de 4'20 metros. De las cuatro paredes la meridional ha desaparecido debido al paso de los años y las inclemencias tanto físicas como atmosféricas. De las otras tres, sólo la septentrional y la occidental presentan nichos. Estos cubren toda la superficie hasta una altura de 2.2. metros, estando divididos en 5 filas y en un número de columnas que va de las 27 de la pared norte a las 19 de la pared oeste. Cada uno de los nichos, que son cuadrados, tiene unas dimensiones de lado de 26.5 cm. Y una profundidad que oscila entre los 12 y los 15 cm. El grosor de la pared entre nicho y nicho de 6 a 8 cm. Además en la pared norte, sobre el zócalo de los nichos, existen otros 19 dispuestos irregularmente. De esta manera el total de nichos es de 249.

Aparte del *sacrarium*, en el que los autores del Inventario de Yábal Wastani reconocen un *Columbario*, hay en toda la pared rocosa en la que se abre esta cueva y en un frente de 200 metros hay decenas de cuevas y cientos de pequeños nichos que pudieron labrarse para fijar maderos y crear plataformas, pero que también pudieron estar inspirados por el mismo espíritu que hizo necesaria la creación del gran columbario. En cualquier caso los citados autores consideran al *sacrarium* como uno de los monumentos paganos más interesantes de la Siria del Norte

Entorno: Además de la gran cantidad de cuevas mencionadas, existen en la orilla izquierda del Orontes los denominados Santuarios Votivos. Se trata de un conjunto de unas 20 cuevas situadas a diferentes alturas y de tamaños distintos que se han interpretado como fru-

to de la piedad popular y donde se podría dar culto a Atargatis o al Río Orontes divinizado. Estas cuevas están llenas de nichos, aunque desconocemos su naturaleza. En la misma rive-ra del Orontes hay un conjunto de tumbas excavadas en la roca y de grutas «sagradas» entre las que destaca el hipogeo de Domitila, en el que una inscripción reza así: «El año 400, el 27 del mes de Panemos, Eutiches maestro constructor de navíos, yo he enterrado a Domitila, mi muy dulce madre. Coraje, madre, nadie es inmortal». Lo que nos delata una vitalidad del lugar en época bizantina. Hay también un puerto fluvial, restos de vías y vestigios de un antiguo puente.

2.1.5. Otras Referencias

Según Leclercq «Nous pouvons encore mentionner un colombier à Namara (Nimré); pierre encastree dans le mur de l'église: *Επι τη οικονομια Πισχου και Ανατολιου των Αμταρης ε[κ]τισθη ο περιστερεων*; à Salaema (Sleim) dans la Batanée; à Nahite dans l'Auranite; à Busr-el-Harfri, dans la Trachonite»³⁵, además del ya citado en la introducción de Sabino en las cercanías de Bosra.

2.2. Jordania

Situación: En la necrópolis de Petra

Cronología propuesta: A partir del siglo II

Tipo: Columbario

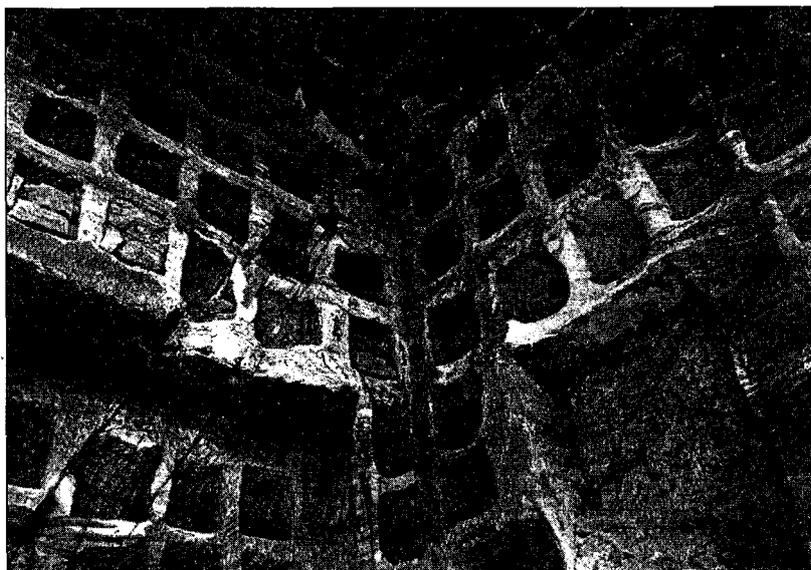
Descripción: «El Columbarium. Más allá de la fachada de la tumba inconclusa, hacia la extremidad del al Habis, se halla el monumento que tal vez es el más enigmático de toda la capital nabatea. El hipogeo conocido como Columbarium, en efecto, fue interpretado según los modos más disparatados pero, al final, ninguna explicación resulto ser plausible. En pocas palabras, nadie sabe cual fuese la función de esta extravagante estructura rupestre. Las paredes de la fachada, entrantes con respecto al perfil de la montaña, y la cámara interna literalmente están constelados por una miríada de nichos cuadrados, alineados en perfecto orden, uno arriba de otro. El efecto es verdaderamente asombroso. Columbarium es una palabra latina que indicaba un particular ambiente sepulcral en cuyas paredes se abrían nichos semicirculares o cuadrados, en los cuales se depositaban urnas cinerarias, todo esto lo asemejaba a un palomar. La definición parecería atinente, pero los nichos aquí son poco profundos para poder alojar cualquier tipo de urna. Algunos estudiosos creen que estos pequeños recovecos tuviesen una función cultural y que en su interior los fieles depositases tablillas votivas, o minúsculos beteles o, sea como sea, simulacros de las divinidades. Algo parecido a los modernos santuarios en donde los fieles acumulan enormes cantidades de ofrendas. La hipótesis es sugestiva, pero no existe prueba alguna que la sostenga. El misterio, por tanto, todavía perdura»³⁶.

Entorno: Queda suficientemente explicado al tratarse de Petra y su necrópolis³⁷.

35 LECLERCQ, H., «Colombiers», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, T. II,2, Paris 1914, col. 2235.

36 BOURBON, F., *Petra, arte, historia e itinerarios en la capital nabatea*, Vercalli 1999, pp. 84-85.

37 Un artículo muy completo en STARCKY, J. «Petra et la Nabatène», *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, T. VII, París 1966, col. 886-1017.



Columbario de Petra

2.3. Israel

Situación: Masada

Cronología propuesta: Siglo I. a. C.

Tipo: Columbario

Descripción: «En la parte sur de la cumbre de Masada se encontró un extraño edificio de tiempos de Herodes. Cuando se comenzó a excavar se comenzó a levantar muros de piedra derrumbados en los que había pequeños huecos semejantes a los nidos de paloma. por lo que se le dio a este lugar el nombre de columbario.

Se trata de una de una estructura circular dividida en dos por una pared, con un hueco en el centro. Las pequeñas celdas o nichos se encuentran en todas las caras interiores del muro y en ambas del muro divisorio.

Este edificio también fue utilizado en periodos posteriores por los Zelotes y principalmente por los monjes bizantinos que añadieron otro suelo sobre el suelo original, este aspecto se constató en la excavación de la zona por la gran cantidad de restos cerámicos de época bizantina encontrados.

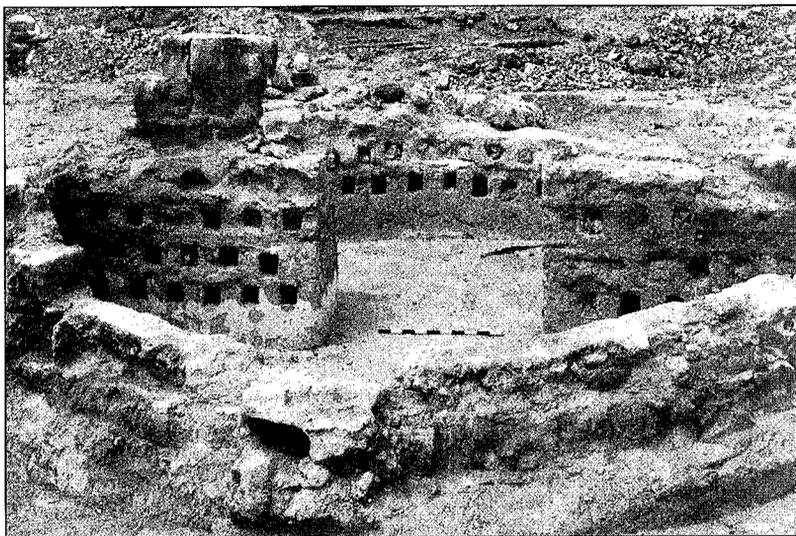
Las numerosas celdas de este edificio recuerdan a las encontradas en las cuevas del sur de Israel aunque estas se prodigan por todo el país.

Algunos creyeron que se trataba de palomares o de criaderos de paloma para utilizar su estiércol como fertilizante en las labores agrícolas. Otros sugirieron que podían ser palomares relacionados con algún culto religioso. Sin embargo la pequeñez de los nichos, por una parte, y la riqueza del edificio por otra suscitan ciertas reservas.

En Masada se decidió hacer un experimento práctico, en el que Moshe Yoffe experto en construcciones y criador de palomas trajo una de las más pequeñas e intentó meterla en uno de los nichos, primero con delicadeza y luego por la fuerza pero los resultados fueron negativos debido a que los nichos eran demasiado pequeños.

Creemos que estos edificios servían para guardar restos de incineraciones, es probable que Herodes lo construyera para conservar las cenizas de sus sirvientes, ministros ... de su corte»³⁸.

Entorno: En una fortaleza palacio rodeada de desierto.



*Columbario de Masada*³⁹

2.4. Turquía

2.4.1. Qartmin⁴⁰

Situación: En el macizo calcáreo de Midyat, en el sureste de Turquía, al sur del río Gihano, afluente de la margen derecha del Tigris.

Cronología propuesta: Posterior al siglo VI

Tipo: Columbario

Interpretación: Osario

Descripción: Próximo a la esquina noreste de la iglesia principal del monasterio de Qartmin hay un edificio carente de ventanas en que a partir de un núcleo original se ha practicado una arquitectura aglutinante a lo largo de los siglos. En una de sus habitaciones uno de los muros tiene 41

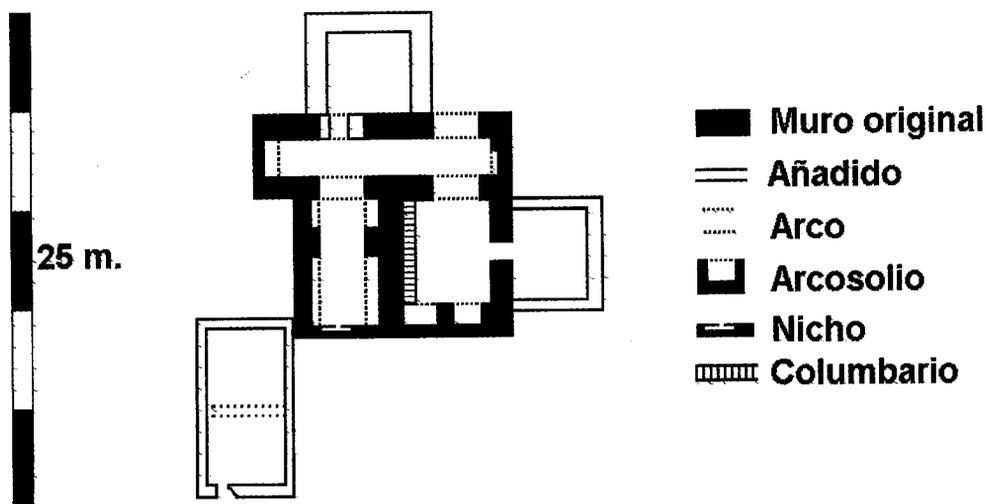
38 YADON, Y., *Masada*, Barcelona 1986, pp. 134-139.

39 *Ibidem*, p. 138.

40 PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin*, Cambridge 1990, en especial las pp. 100-2.

nichos de mampostería que Palmer interpreta son para colocar cráneos desprovistos de mandíbula, con lo que en cada uno de los compartimentos cabrían varios.

Entorno: Además de otros restos de menor entidad y del imponente complejo conventual en el que está inserto el edificio del columbario existen en un radio de 10 km. entorno al monasterio de Qartmin otros cuatro monasterios⁴¹.



El «pudridero» de Qartmin según Palmer.

2.4.2. Capadocia

Eliminamos en este caso la estructura de ficha general utilizada en los otros apartados ya que no vamos a tratar de lugares concretos sino a esbozar de manera muy general una región, en cualquier caso hay suficiente bibliografía⁴².

En el sudeste de la meseta de Anatolia, entre Akasaray, Nevsehir, Urgup y Nigde, se extiende Capadocia. La contextura blanda de la capa volcánica de esta zona ha provocado desde la antigüedad que los habitantes de este lugar tiendan a cavar viviendas rupestres e incluso ciudades trogloditas, estas nos pueden hacer pensar la necesidad a la que obedecía su construcción que puede estar relacionadas con el miedo a invasiones...etc.

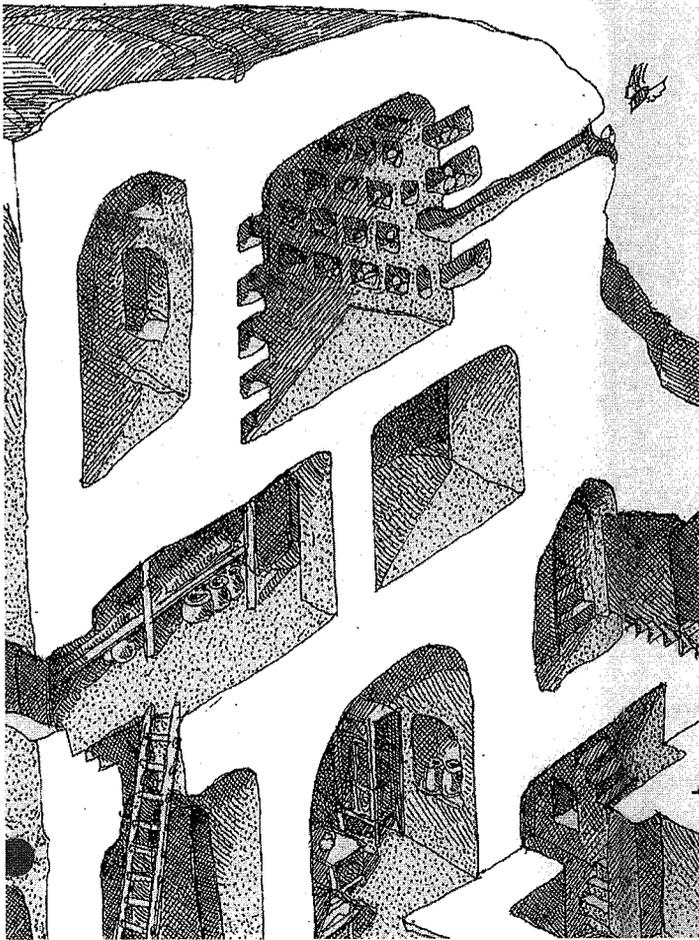
Con la introducción del cristianismo en Anatolia, siguiendo las huellas de San Pablo, algunos anacoretas se establecieron en grutas de toda esta zona, poco a poco se agruparon en comunidades y a partir del siglo IV, numerosos monasterios y santuarios rupestres fueron excavados en el suelo de la Capadocia.

41 PALMER, A., 1990, pp. 1-8, fig. 1 y 2.

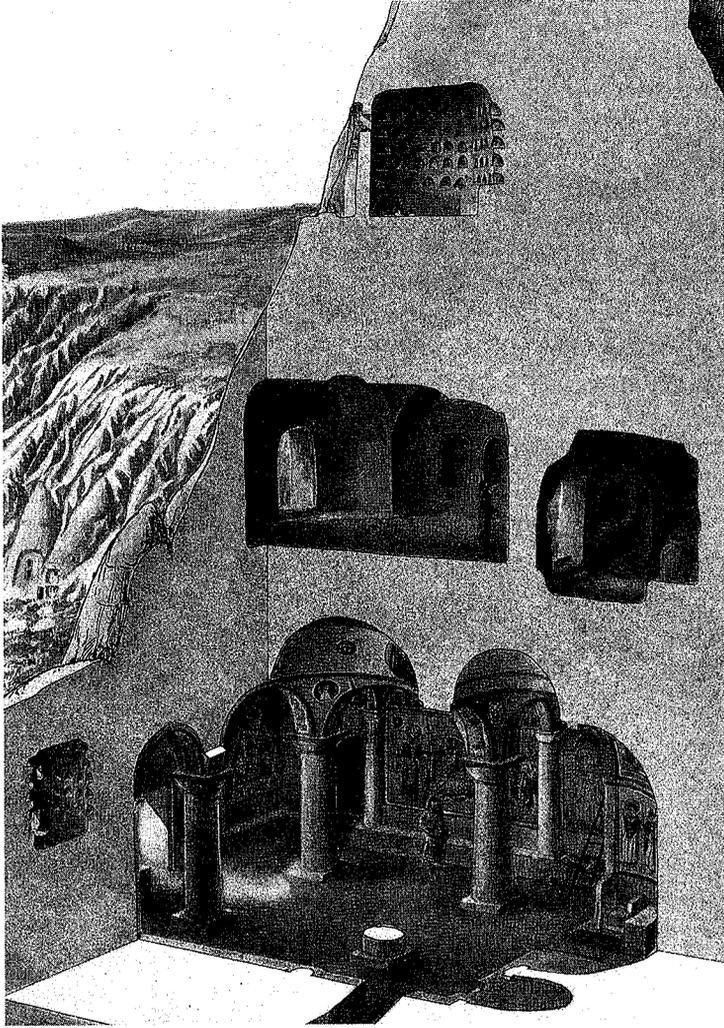
42 DE JERPHANION, G., *Une nouvelle province de l'art byzantin: les églises rupestres de Cappadoce*, París 1925-1942. THIERRY, N. y M., *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dagi*, París 1963. THIERRY, N. y M., «Ayvali Kilise ou pigeonnier de Güllu Dere: Église inédite de Cappadoce», *Cahiers archéologiques* 15, 1965, pp. 97-154. THIERRY, N., «Enseignements historiques de l'archéologie cappadocienne», *Travaux et mémoires* 8, 1981, pp. 501-519. RESTLE, M., *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*, Viena 1979.

Las iglesias eran el principal centro de culto y solían generalmente estar decoradas con pinturas al fresco que representaban escenas de la vida de Cristo. Las capillas más sencillas serían un lugar destinado para el recogimiento y por lo tanto poder rezar con mayor tranquilidad. Además estos lugares contaban con graneros y palomares estos últimos construidos entre los siglos I y IV tenían unas entradas decoradas para que las palomas las encontrasen fácilmente. (Se han podido encontrar más de 3.000 iglesias en esta zona, normalmente se edificaban con varias cúpulas, cubiertas de pinturas al fresco y sostenidas por columnas).

Se dice que en estas iglesias o mejor dicho en estas aldeas rupestres se simultaneaban las dos funcionalidades de estos nichos una la de palomar donde se criarían pichones que proporcionaban guano para los huertos y reservas de comida y otra la de columbario-relicario situado sobre todo en la zona de las iglesias y que simbolizaría el lugar donde quedaban representados los difuntos que eran llevados a la otra vida por las «palomas». Es un caso muy semejante al de las torres funerarias de Siria.



Palomares de uso alimentario



Iglesia asociada a palomares

3. RELICARIOS

3.1. Necrópolis de Tell Aḥmar

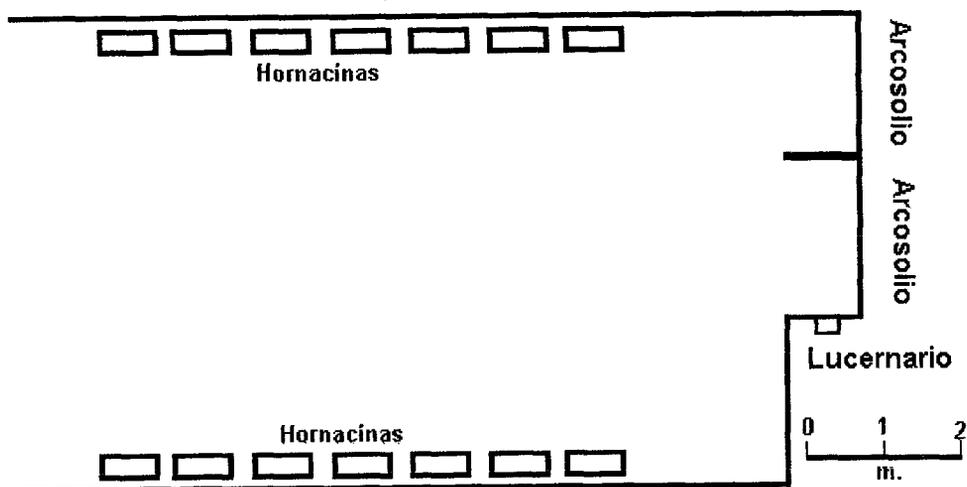
3.1.1. Tumba 1

Situación: En la margen derecha del Éufrates, en el comienzo de uno de los tres caminos que desde este río llegan a Mânbiy.

Cronología propuesta: Siglo IV en adelante? Es dudoso.

Tipo: ¿Relicario múltiple? Más bien parece una necrópolis de inhumación.

Descripción: Es una tumba de gran tamaño y planta rectangular que en la actualidad está siendo utilizada como corral. Tiene una anchura de seis metros y una profundidad de diez conservando una altura de 1.75 m. La puerta esta totalmente rota y en su lugar nos encontramos con una pequeña cerca de piedras de mediano tamaño utilizada como contención para el ganado. En su extremo interior hay dos nichos cubiertos por arcosolios donde se pueden observar todavía las huellas de los sarcófagos; uno de los nichos tiene 1.80 metros de ancho por 90 centímetros de profundidad, y el otro, pegado a la cara este del anterior, tiene 2 metros de anchura por 1.20 metros de profundidad, conservándose en este último uno de los agujeros que contenían las lucernas. Por otra parte las paredes de la sala principal, la que sirve de gran vestíbulo a las sepulturas, están llenas de hornacinas, presentando cada una de las paredes siete de estas hornacinas.



Entorno: La tumba anterior está en una necrópolis situada en la confluencia del camino que llega desde Mânbiy hasta el Éufrates, en un punto que está frente a Tell Aḥmar. La necrópolis está dividida en dos grandes núcleos coincidentes con las márgenes izquierda y derecha del wâdi en el que se ubica el camino.

La disposición es escalonada y en hileras aprovechando la pendiente de la montaña; además de distinguirse por su capacidad (sepulcros de uno o varios nichos) también se distinguen por su forma. Así encontramos además de las generalizadas sepulturas rectangulares, tumbas circulares de unos tres metros de profundidad y dos metros de ancho, también escalonadas y talladas en la roca caliza.

La ladera derecha, que parece estar dedicada exclusivamente a enterramientos individuales, esta en proceso de «excavación» por furtivos de forma sistemática y exhaustiva, destacando el expolio que se esta realizando a una tumba de unos cuatro metros de profundidad donde aparecen una escalinata (de momento se pueden ver tres peldaños) y que esta siendo destruida por una «pala mecánica». Esto nos puede evidenciar la importancia de los materiales y de las sepulturas. La zona se encuentra llena de fragmentos cerámicos destacando los trozos de tégula, indudablemente tapaderas de sarcófagos, y la cerámica de cocina, lo que nos remite a los rituales de los banquetes funerarios.

En la ladera izquierda se encuentran las grandes tumbas y las tumbas colectivas; la mayoría de ellas han sido saqueadas en la antigüedad y reutilizadas en la actualidad como refugio y corrales para el ganado.

3.1.2. Tumba 5

Situación: En la margen derecha del Éufrates, en el comienzo de uno de los tres caminos que desde este río llegan a Mânbiy.

Cronología propuesta: Siglo IV en adelante

Tipo: ¿Relicario múltiple?

Descripción: Se trata de una tumba recién saqueada y que alberga un solo sarcófago, por su situación y forma parece ser un enterramiento de importancia, donde destacan la existencia de siete hornacinas semicuadradas de 60 x 45 x 25 cm., tres a cada lado de las paredes de la tumba y una encima del sarcófago. La puerta esta muy bien conservada y tiene una anchura de un metro y una altura de 1.10 m.; la profundidad de la sepultura es de 6.50 m por 4 de anchura y una altura de 1.70. Hay que señalar también un agujero circular de unos 20x20 cm en la parte superior derecha del sarcófago.

Entorno: Como la anterior.



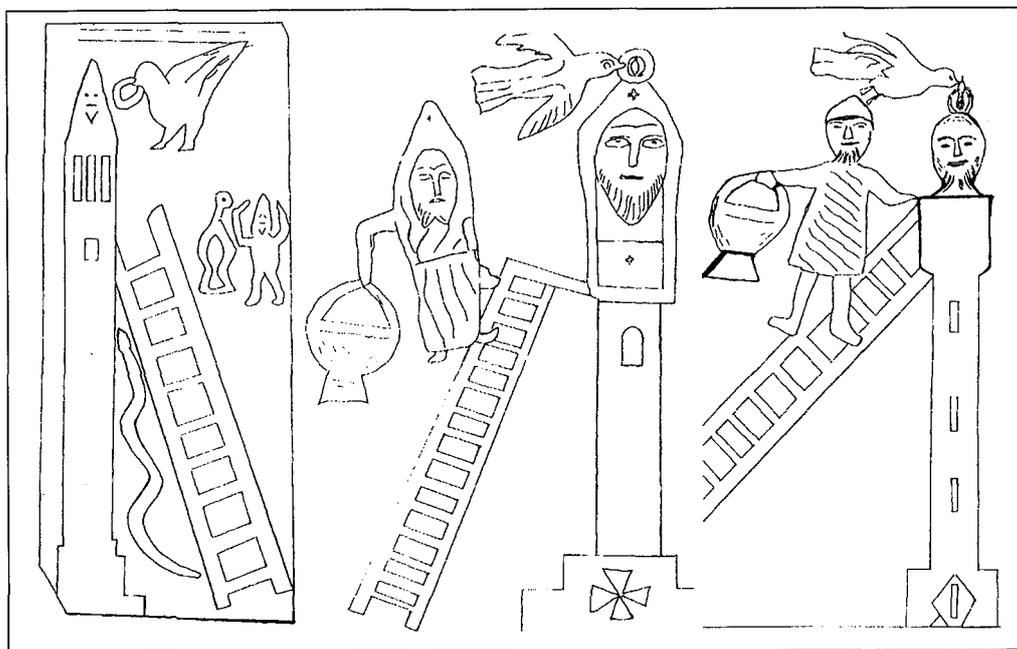
4. LAS PALOMAS, LOS COLUMBARIOS Y LOS ESTILITAS

Los elementos clave de momento son tres: columbarios, relicarios y palomas. Pues bien, en lo que representan los estilitas podemos encontrarlos todos combinados.

El estilita, cuya tradición se remonta en Siria a época helenística y de los que en Hierápolis-Mânbiy había una buena representación⁴³, es considerado, todavía en vida, un santo, y como tal es digno de imitar, siendo su cercanía una garantía para las comunidades y las personas⁴⁴. La cercanía de un estilita es a los vivos semejante a lo que en mundo funerario significa la *depositio ad sanctos*.

En las representaciones escasas que nos han llegado de estilitas, encontramos a estos en lo alto de la columna, a veces como una prolongación de la misma, como si columna y persona fueran una misma cosa o estuvieran hechos de la misma sustancia. Una escalera se acerca al pilar y por ella sube un hombre con una cesta de alimentos. En lo alto, en el cielo, una paloma con una corona en el pico se aproxima al santo.

La imagen indica claramente que el ermitaño está como mínimo más cerca del cielo que de la tierra.



Bajo relieves del Louvre, Qasr Abû Samra y de Hama⁴⁵

43 LUCIANO, *Dea Syria*.

44 PEÑA, I., CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Les Stylites Syriens*, Milán 1987.

45 *Ibidem*, p. 188, f. 33; f. 31, p. 186 y f. 32, pp. 186-188.

Vemos como además en las columnas hay una serie de ventanas representadas. Aunque ninguna de las que se ha documentado arqueológicamente las poseía, amen de ser macizas, como entre otras cosas prueba el hecho de tener que utilizar una escala exterior para acceder a lo alto. ¿Podrían ser nichos para las palomas?

Por otra parte sabemos que Jesús recibió el Espíritu Santo en forma de paloma, única vez que aparece con tal función en la Biblia. Sin embargo la iconografía del Pentecostés, pese a que en los textos no se menciona la paloma, aparece en multitud de ocasiones con esta ave.



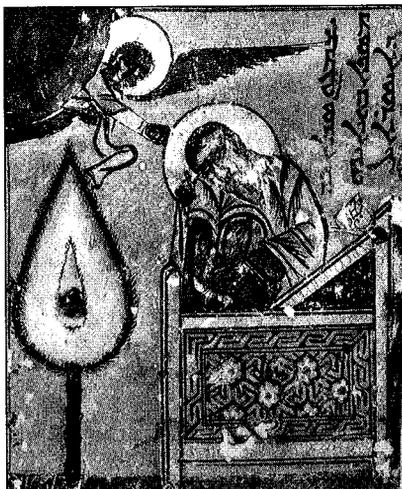
*Bautismo de Cristo*⁴⁶

No hay duda alguna que los cristianos de oriente identificaban la paloma con el Espíritu de Dios, o con el mensajero de Dios, si tenemos que hacer caso a las veces que en las mismas escenas no es una paloma la representada sino un ángel.

46 LEROY, J., *Les manuscrits syriaques a peintures*, Paris 1964, Vol. 2, p. 79 bautismo Cristo de la Biblioteca Vaticana (Syr. 559, f° 262).



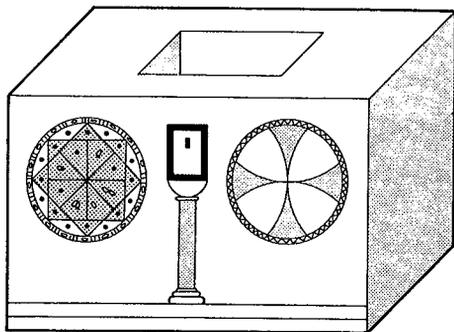
Pentecostés⁴⁷. Obsérvese la ubicación de los apóstoles como si de un columbario se tratara.



Sueño de S. Simeón⁴⁸

La diferencia es notable pues no es lo mismo hablar del mensajero que del espíritu, aunque el primero sea partícipe del segundo. En cualquiera de los casos la paloma expresa cercanía a Dios, y por extensión el estilita, el santo, el monje también son símbolos de la presencia divina.

Si la paloma está conectada con el estilita, este lo está con la reliquia, con los relicarios y con todos aquellos lugares en que se pudieran situar despojos de los hombres de Dios. Tal relación se manifiesta con toda claridad en el relicario de la iglesia norte de Bachmichli, en Siria⁴⁹, que está adornado con una columna de estilita.



⁴⁷ LEROY, J., *Les manuscrits syriaques a peintures*, Paris 1964, Vol. 2, p. 101 (Jerusalen, St Marc des Syriens 6, f° 156r).

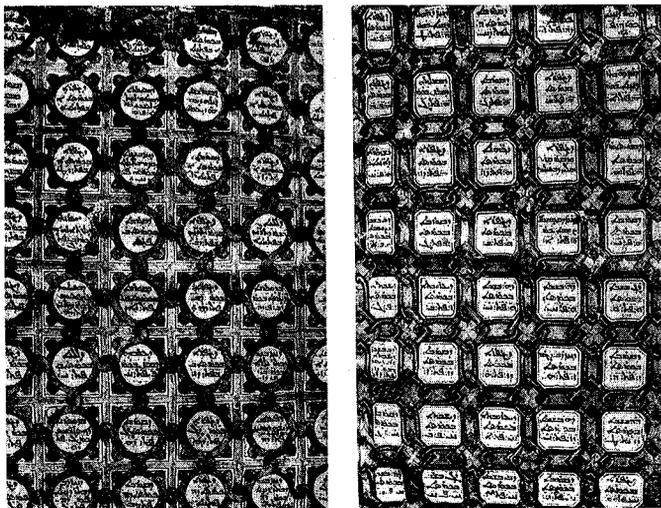
⁴⁸ *Ibidem*, Biblioteca Vaticana (Syr. 559, f° 48r).

⁴⁹ PEÑA, I., CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Les Stylites Syriens*, Milán 1987. P. 203, f. 48.

5. REFLEXIÓN

Los columbarios (aparte de otras lecturas que de ellos puedan hacerse) son una llamada, una invocación al espíritu santo. Son por lo tanto esencialmente simbólicos, sin que esto quiera decir que no hayan sido utilizados para situar reliquias o otros objetos. Los columbarios los encontramos en iglesias, monasterios o eremitorios rupestres y tumbas, lugares que por su posición y situación ya manifiestan un carácter claro de retiro. Los cristianos allí retirados lo hacen sobre todo para alcanzar la «santidad», la «pureza» y la «comunidad con Dios». Una de las categorías de cristianos «retirados» y en el camino de la perfección es la de los estilitas, considerados ya en su época santos, como se desprende tanto de las historias como de la iconografía, donde la santidad se muestra con una paloma portando una corona de la que nace una lengua de fuego. Paloma que encarna el Espíritu Santo. Por lo tanto, colocar en un lugar de oración, sea de la clase que sea, un columbario representa por una parte una declaración de intenciones de los que allí rezan («por nuestra oración queremos llegar a Dios, encarnado en el Espíritu Santo, al que le mostramos el camino de la casa-columbario que le hemos hecho para que anide entre nosotros) y por otra el columbario podría representar a la vez el bautismo, la muerte y la resurrección, pues la intersección de los nichos forma cruces. Bautismo por la alusión a la paloma de Juan el Bautista, muerte por la cruz y resurrección por la paloma/Espíritu Santo del Pentecostés.

De todas maneras esto no son más que reflexiones para marcar las pautas de futuras líneas de investigación sobre el tema. Y hablando de las reflexiones, y por la significación y en especial por la posición de algunos columbarios, ¿no podríamos estar ante el más claro precedente del retablo?



*Capitula lectionum. Biblioteca Patriarcal de Homs. ¿La idea expresada es la misma que la del columbario?*⁵⁰

50 LEROY, J., *Les manuscrits syriaques a peintures*, Paris 1964, Vol. 2, p. 12.

COLUMBARIOS DE LA RIOJA Y SU DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

M^a P. PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

El artículo describe muy brevemente los yacimientos en los que se encuentran los «columbarios» a lo largo y ancho de la geografía de La Rioja. Lleva la cartografía del conjunto y de cada uno de ellos. Se hacen algunas anotaciones arqueológicas para complementar la identificación y se ofrece algún material gráfico con el que la descripción sea más clara. No se pretende dar interpretaciones puntuales, cosa que se hará en los capítulos sucesivos para aquellos que parecen ser más interesante y presentar más particularidades.

ABSTRACT

The article briefly describes the sites in which the dovecotes are found throughout all of La Rioja. It includes the cartography of the total area, and of each one of the sites. Archaeological notes are made in order to complete their identification and some graphic material is offered so that the description results to be much clearer. No intention is made of giving punctual interpretations as that will be done in the following chapters.

Entre la multitud y variedad de cuevas excavadas en la roca que se pueden hallar en la geografía riojana hay un tipo que este volumen quiere estudiar y es el de los «palomares rupestres». En principio no tendría nada de particular, ya que es un tema que se halla por doquier, pero to-

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

* Agradecemos a Pedro García Ruiz la colaboración prestada en la localización de los yacimientos arqueológicos.

da una serie de características que se vienen descubriendo en ellos y en relación con ellos, nos lleva a prestarles una particular atención. Y en este trabajo concreto queremos recoger los «palomares» que conocemos en La Rioja y cartografiarlos en el mapa.

Nuestras fuentes de información han sido la toponimia y la prospección pormenorizada por el campo. El fenómeno de los palomares dejó un residuo toponímico de poca entidad¹.

Hasta este punto es comprensible. El problema aparece cuando los llamados palomares muestran unas dimensiones que sobrepasan el uso familiar razonable y sus mediadas adquieren un volumen industrial. Añadimos la pérdida de memoria histórica sobre ellos y otras contradicciones, por ejemplo las del río Jubera, donde los palomares están situados excesivamente lejos de los pueblos actuales, cuando en sus proximidades se dan las mismas condiciones para poder construirlos.

Al enumerar los «palomares» algo diremos del contexto arqueológico que los rodea, por si contribuye a ayudarnos a definir mejor si su posible origen está más próximo al mundo antiguo o quizás si el mundo antiguo nos puede aportar datos que no encontramos, por el momento, en el actual.

II CONTEXTO ARQUEOLÓGICO²

Se trata de un amplio grupo de cuevas artificiales en las cuales fueron picándose o bien formando con técnica de obra una serie de nichos en sus paredes interiores.

Estos palomares aparecen a lo largo de los ríos Iregua, Leza, Jubera, Cidacos y Queiles. Este último río riega tierras de Aragón y Navarra, pero lo incluimos en este trabajo por su proximidad al río Alhama y en consecuencia a La Rioja (lám. 1).

Río Iregua

El río Iregua ha sido camino natural entre la meseta soriana y el valle del río Ebro a lo largo de todas las culturas, una muestra de lo que decimos la proporciona la vía romana que a lo largo de este valle se trazó entre Varea y Numancia³ la cual dejó toda una serie de evidencias epigráficas⁴ localizadas en la proximidad de los asentamientos romanos de este valle.

Los palomares localizados en este río aparecen como centinelas vigilantes desde los escarpes del valle en la desembocadura del río.

1. Logroño

El primero está situado bajo el monte Cantabria, se conoce como Cueva del Águila o El Palomar, pertenece al municipio de Logroño y sus coordenadas son: X: 547300 Y: 4703200 Z: 450. Hoja: 04-08 (204) (Lámina 2 y en este mismo libro, el trabajo: «La cueva grande de Monte Cantabria»).

1 GONZÁLEZ BLANCO, A., *Diccionario de toponimia actual de La Rioja*. Logroño, 1987, pp. 397-398.

2 Nuestro agradecimiento a Jesús Combarros Ontañón por la ayuda prestada en la información cartográfica.

3 PASCUAL MAYORAL, M^a. P., «La vía del Iregua (Varea-Numancia)», *Miliario Extravagante*, 57, Cádiz, 1996, pp. 11-16.

4 ESPINOSA RUIZ, E., *Epigrafía romana en La Rioja*. IER, Logroño, 1986.

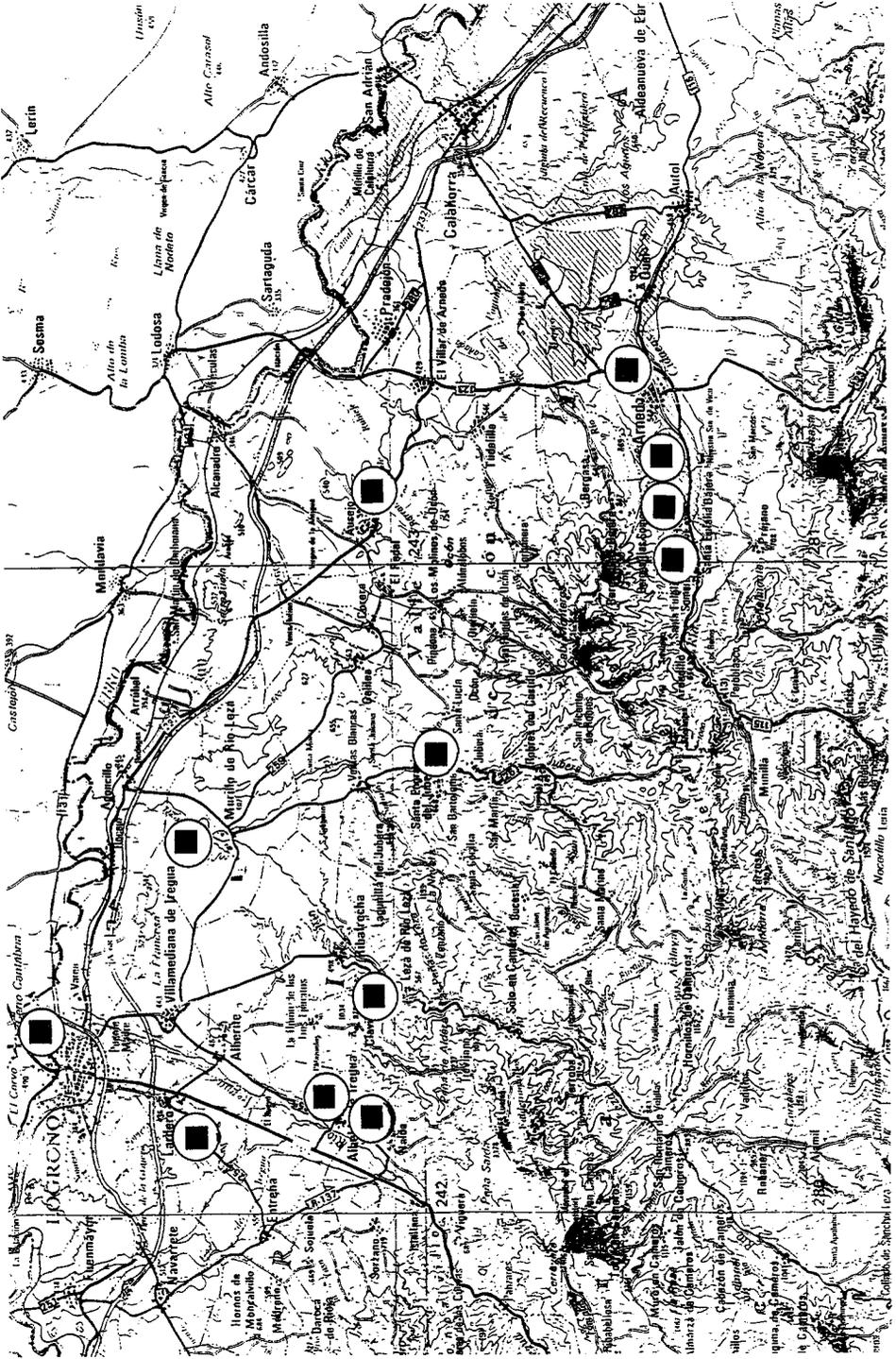


LÁMINA 1a. Sector de La Rioja donde se localizan «patomares».

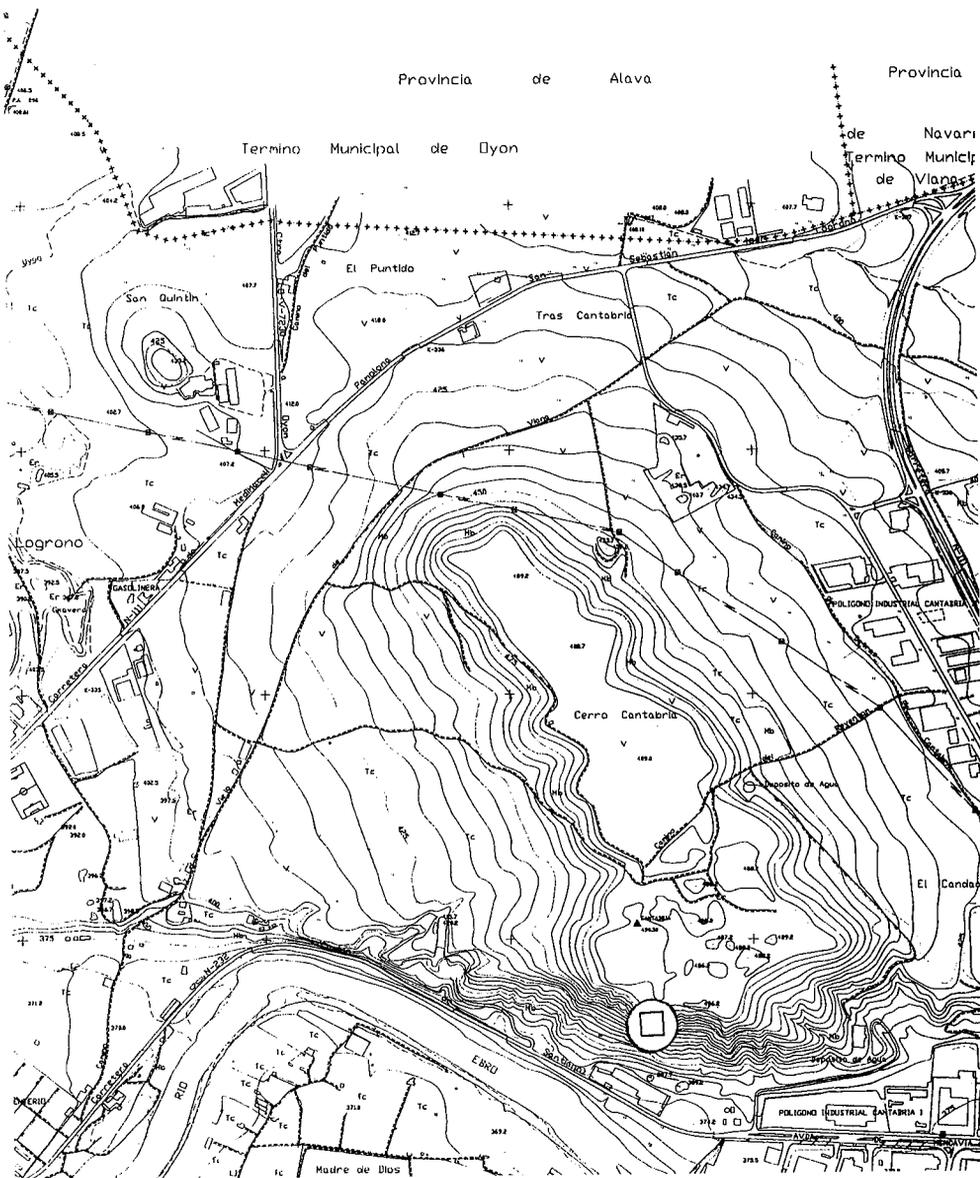


LÁMINA 2. Cueva del Águila. Logroño.

Está situada en el paredón sur del Monte Cantabria sobre el río Ebro. Este cerro fue un poblado prerromano, posteriormente fue romanizado, pasó a ser fortificado y acabó destruido al parecer en época visigoda.

En la margen contraria del río Ebro se localiza la ciudad romana de Vareia. Desde el ventanal del Palomar se divisa toda la vega del bajo Iregua entre su desembocadura y la puerta de Viguera.

2. Albelda de Iregua

El caso urbano

Está situado en los escarpes del lado oeste de los cerros El Castillo y Peña Segunda.

Estas cuevas están integradas en el casco urbano de Albelda.

Se localizan bajo el Castillo de Albelda citado por las fuentes arábigas y relacionado con el reino de Viguera⁵.

Por la base de estos cerros pasaba la vía romana Vareia-Numancia⁶.

Los Palomares dan vistas a la terraza de cultivo del río Iregua donde hubo varios asentamientos de época romana.

Sus coordenadas son: X: 543600 Y: 4689600 Z: 500. Hoja: 07-07 (204) (Lámina 3, nº 1).

La cantera

Está situada en el escarpe Este del río Iregua, sobre la comarcal LR. 255, que en la actualidad se superpone a la vía romana Vareia-Numancia (lámina 3, nº 2 y Fotografía n. 3, b).

Pudo ser un conjunto de estancias comunicadas entre sí, las cuales formaron una galería aproximadamente de 25 m de los cuáles son accesibles un tramo de 4x2 m más los corredores. El resto está hundido.

Es una cueva artificial de la cual solamente podemos comentar que los orificios de las paredes, solamente se picaron en el recinto situado en el extremo Oeste.

Nalda

Otro grupo se localiza en la jurisdicción de Nalda, el término se denomina Los Palomares y sus coordenadas son: X: 543000 Y: 4687500 Z: 660. Hoja: 07-07 (204) (lámina 3, nº 3 y fotografía n. 3c).

Este conjunto de palomares será el mayor del valle, se excavó en un paredón del lado suroeste de un cerro, da vistas al río Iregua y a la vía romana Vareia Numancia que pasa bajo él, 700 m. al oeste. No quedan restos de ningún tipo de población alrededor de estos palomares, Nalda es un pueblo superpuesto a las culturas celtibérica, romana y medieval con restos del castillo de los Señores de Cameros. Es el poblado más próximo a los palomares, entre ambos existe una distancia de 1.500 m.

5 MOYA VALGAÑÓN, J. G., et alii, *Castillos y fortalezas de La Rioja*. Logroño, 1992, p. 219.

6 PASCUAL MAYORAL, M^a. P., «La vía del Iregua... op. cit. p. 11 ss.

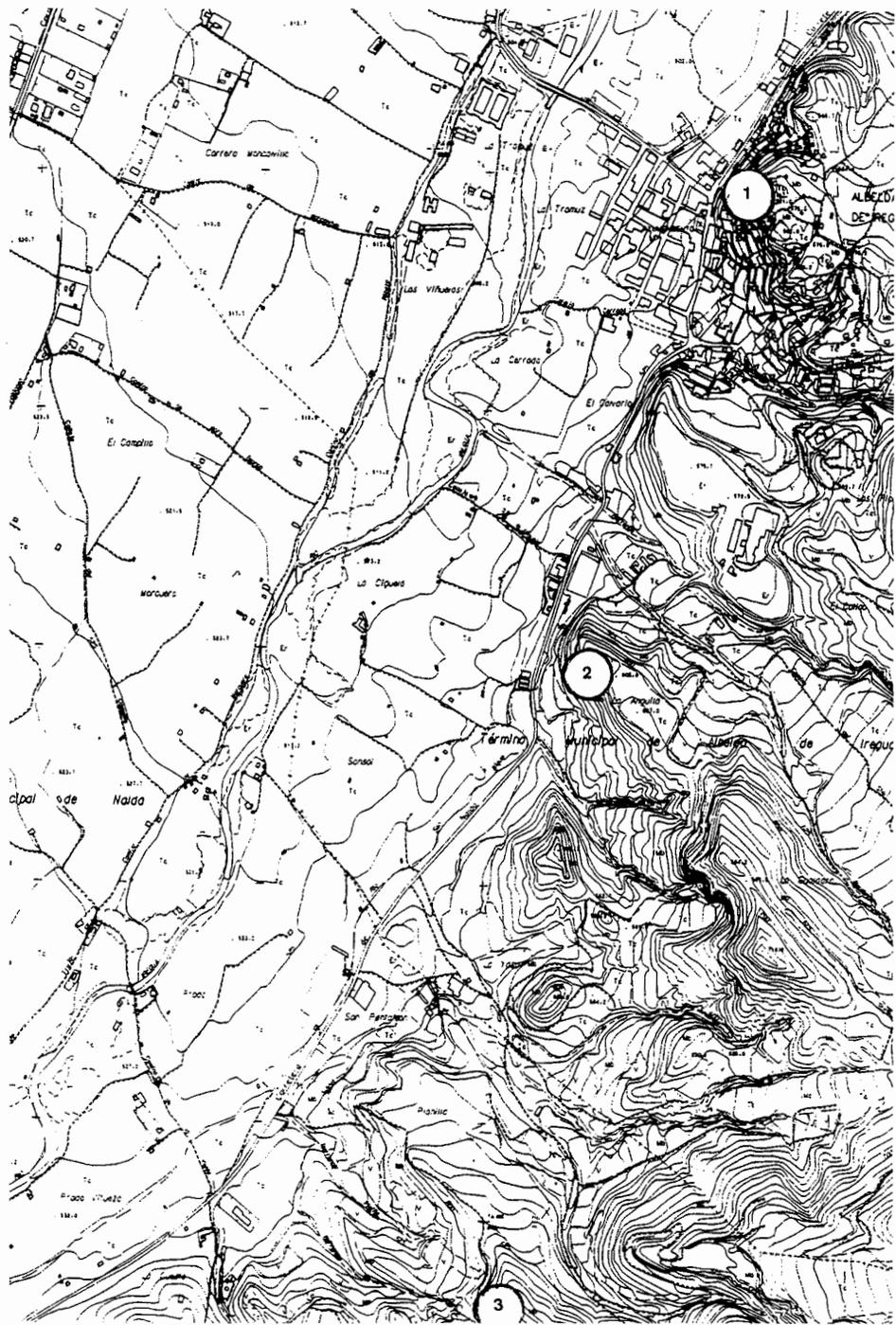


LÁMINA 3a. 1. La Panera y su conjunto, 2. La Cantera. Albelda, 3. El Palomar. Nalda.

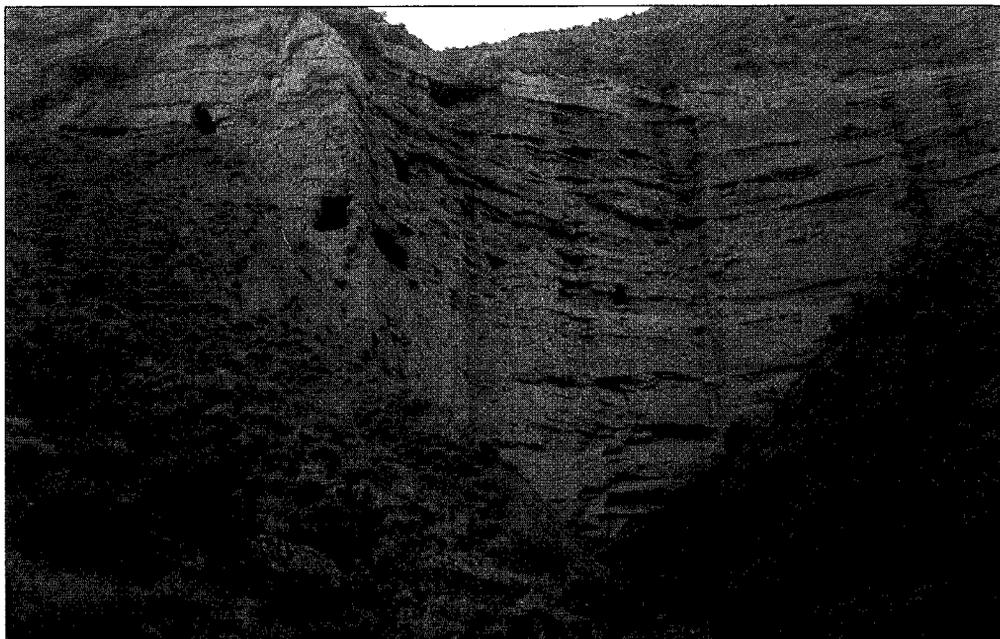


FOTO 3 b. *La llamada «Ventana de la Mora», en Albelda de Iregua.*

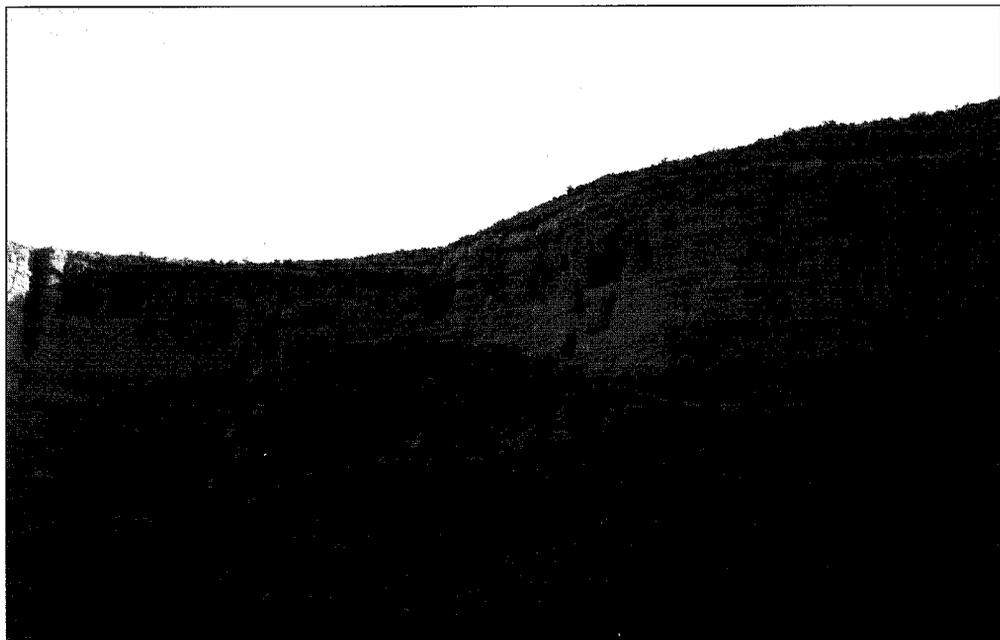


FOTO 3 c. *Los «Palomares de Nalda» vistos desde cerca y en todo su conjunto.*

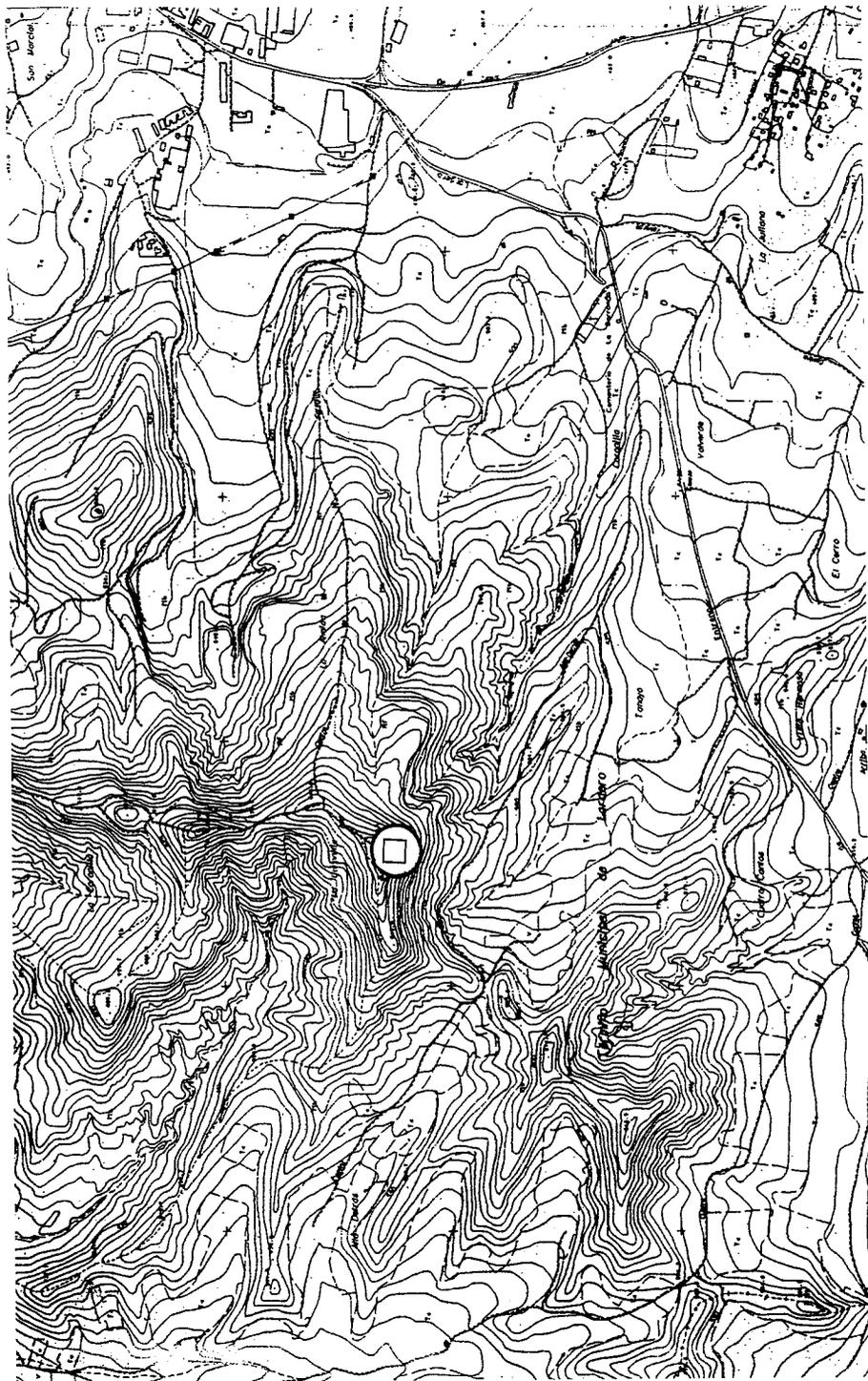


LÁMINA 4. Ventana de los Moros. Lardero.

Lardero

Esta cueva se denomina La Ventana de los Moros, se localiza en un escarpe del monte Pico del Águila en su lado sur y sus coordenadas son: X: 541800 Y: 4696200 Z: 600. Hoja: 06-07 (204) (lámina 4). Los nichos en este caso no son tan abundantes como en los anteriores, sobre la cueva existió un yacimiento prerromano de la cultura del bronce y Hierro I⁷. Está picada en el escarpe de la montaña en su lado sur.

Desde su ventanal se divisa todo el valle del bajo Iregua y la vía romana 1/32 de Italia in Hispaniam, desde su paso por el cerro de Santa Ana (tramo Tricio-Varea) tiene perfecta comunicación visual con el palomar n° 2 de este mismo valle.

Río Leza

En el río Leza se localizan varias cuevas similares a las del río Iregua, por tanto, evitaremos repeticiones sobre sus características.

Murillo del Río Leza

Se localiza en un escarpe sobre el punto de confluencia de los ríos Leza y Jubera. Las cuevas se conocen como Los Agujerones o Los Bujerones, su término municipal es San Vicente y sus coordenadas son: X: 5555500 Y: 4695500 Z: 470. Hoja: 06-09 (204) (lámina 5 y fotografía n. 5).

No conserva ninguna referencia a Los Palomares, pero su sistema de nichos es similar a los del n° 2 (Nalda).

Bajo los Agujerones se asentaron varias villas rurales de época tardoromana⁸, en el caso de San Vicente el hábitat perdura hasta época medieval, de la cual quedan restos del poblado, la ermita y la necrópolis. Junto a este grupo de yacimientos pasaba la vía romana del río Leza.

Aguas arriba de Los Agujerones se localiza una pequeña cueva artificial denominada La Caseta de los Moros (Fotografía n. 5 b).

Leza del Río Leza

En la margen izquierda del río Leza, frente al pueblo actual, se localizan un grupo de cuevas denominado Cuevas de Garona. Fueron picadas en el escarpe que asoma al río, no es posible acceder al mayor número de ellas, pero desde el exterior se pueden comprobar nichos picados en sus paredes. No se conoce ninguna referencia a palomas o palomares. Sus coordenadas son: X: 549000 Y: 4687300 Z: 540. Hoja: 08-08 (242) (lámina 6).

Esta zona del valle del Leza es el punto de contacto con la sierra, la importancia caminera en la Edad Media la muestran los dos puentes situados aguas abajo del pueblo actual de Leza.

A pesar de aparecer citados como obras del s. XVI⁹ los yacimientos del entorno presentan restos arqueológicos de época romana y visigoda, así como ermitas de época románica. El to-

7 ORTEGO, T., «Prospecciones arqueológicas en Lardero (Logroño). El Monte la Pila y Cueva del Moro», *CNA*, XIV, 1977, pp. 625-632.

8 Equipo de prospección. Universidad de La Rioja. «Informe preliminar de la prospección arqueológica en los términos municipales de Murillo de Río Leza y Ribaflecha». *Iberia*, 1, Logroño, 1998, p. 215.

9 ARRUE UGARTE, B. y MOYA VALGAÑÓN, J. G., (Coord.), *Catálogo de puentes anteriores a 1800. La Rioja*. Logroño, 1998, pp. 537-544.

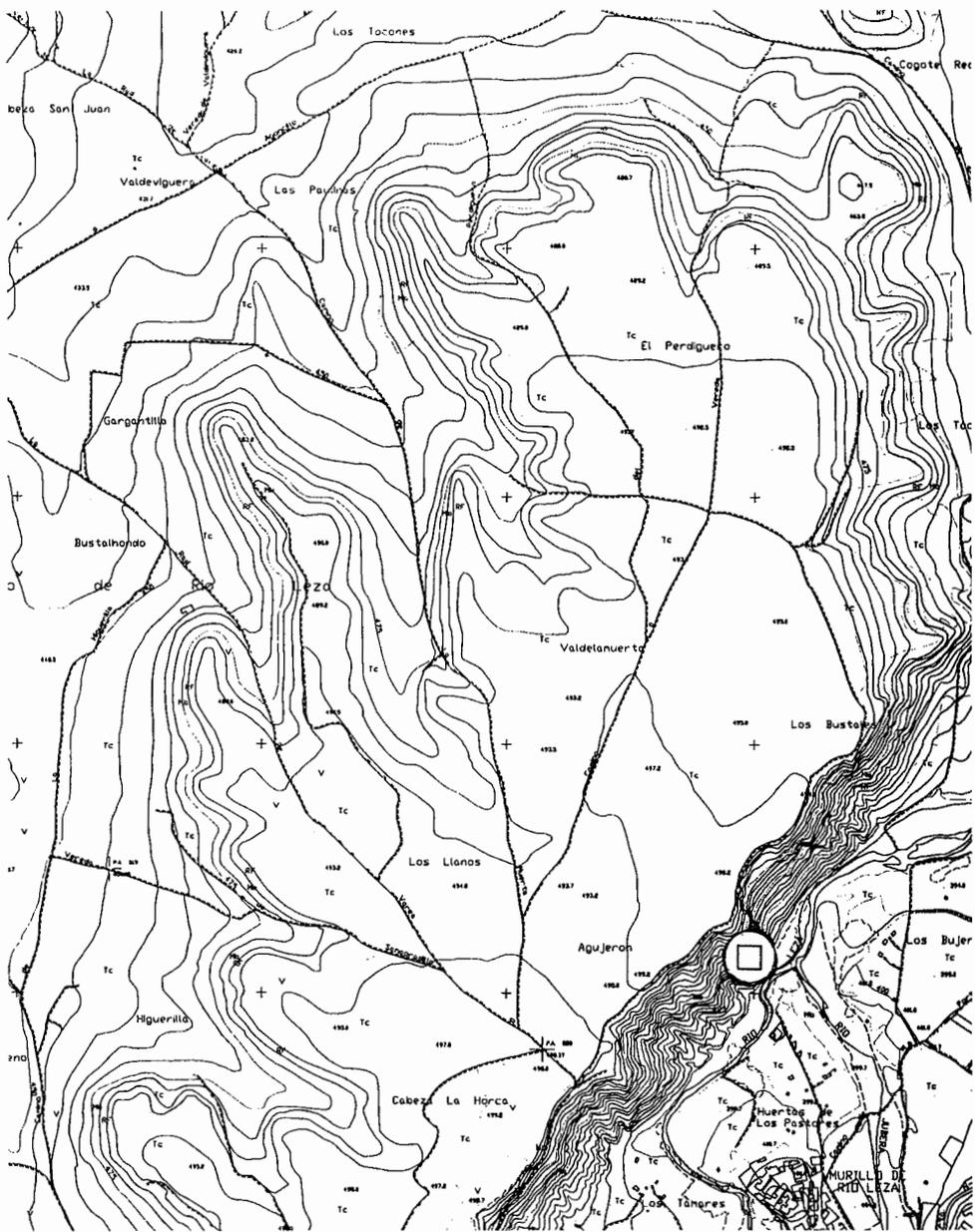


LÁMINA 5. Los Agüjerones. Murillo de Río Leza.



FOTO 5a. *Los «agujerones» de Murillo.*



FOTO 5b. *«La Caseta de los moros», en Murillo de Río Leza.*

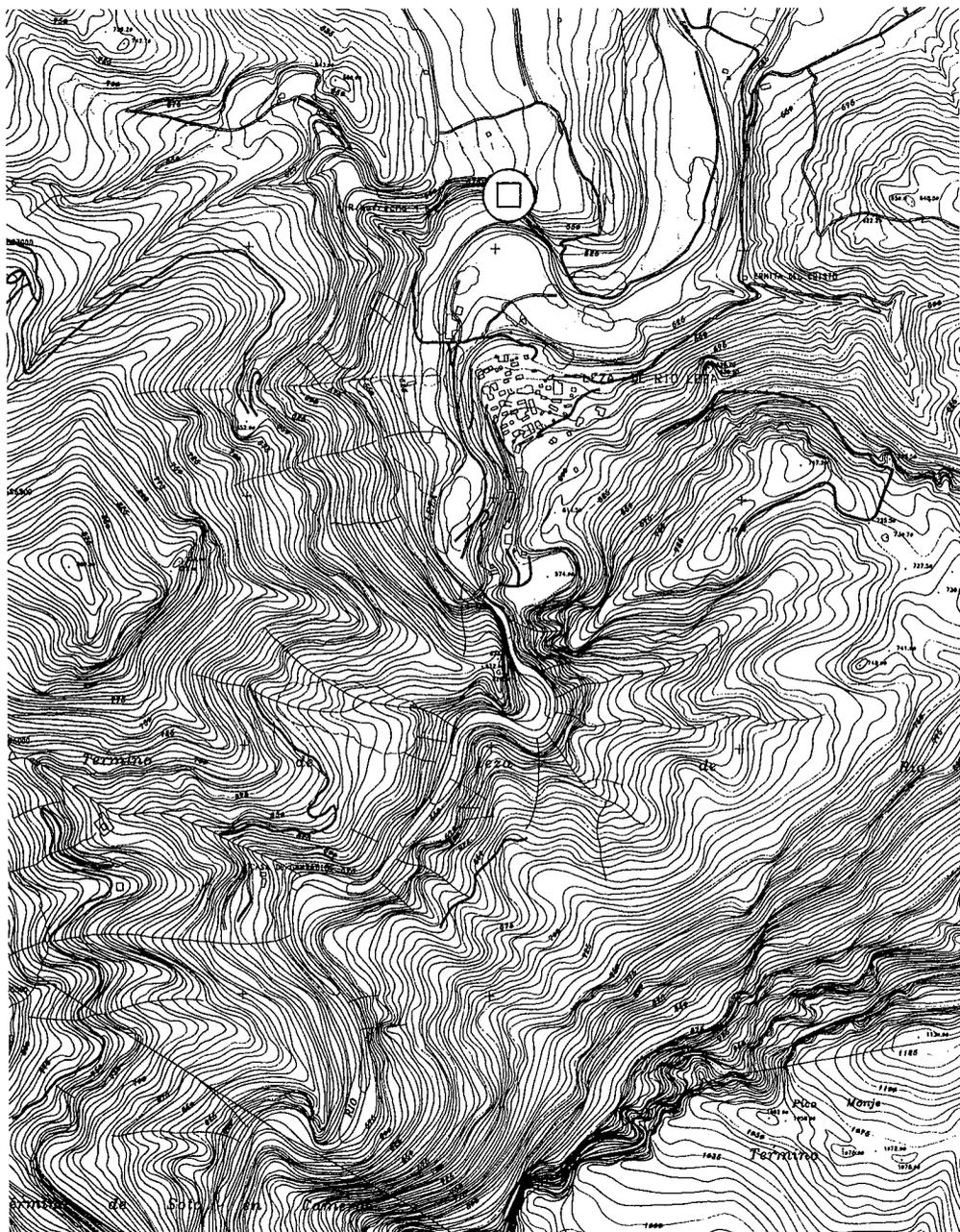


LÁMINA 6. Cuevas de Garona. Leza del Río Leza (ver fotografía en el capítulo dedicado a ese punto de la geografía sagrada riojana).

pónimo La Calzada existe junto a Puente La Idiez, nos recuerda la tradición de paso antiguo en esta zona.

El topónimo Garona puede estar relacionado con el monasterio de Gauna, citado por las fuentes. Próximo estuvo el monasterio de San Pelayo, la ermita de San Martín, el Cristo y la Virgen del Prado, sin olvidar el monasterio de San Prudencio de Monte Laturce. Todo este conjunto de datos religiosos son frecuentes en puntos de repliegue en otros valles de La Rioja, por ejemplo, Viguera y el entorno de su castillo¹⁰. Sobre este conjunto se localiza el Castillo de Clavijo y sobre San Prudencio de Monte Laturce el topónimo el «Castillo Viejo».

Río Jubera

En el valle del Jubera se da una circunstancia similar a los anteriores, un camino romano que atraviesa el valle hacia la meseta, varios asentamientos prerromanos y romanos a lo largo de él y un punto de repliegue inundado de referencias religiosas.

En el punto del valle donde aparecen Los Palomares del río Jubera existen abundantes restos arqueológicos, posiblemente fuesen las minas de plomo y plata existentes en la horquilla de los ríos Jubera y San Martín las que generaron esta aglomeración de hábitat en la antigüedad¹¹.

A partir del mundo tardorromano y visigodo la población aumenta dejándonos todo un conjunto de referentes de los santos de ésta época y posteriores.

Vierten sus aguas en el Jubera junto a los palomares los ríos San Martín, Santa Engracia y Santa Lucía, santos que dieron nombre a otros tantos pueblos próximos a este lugar. Ermitas como Santiago, Nuestra Señora del Prado, San Miguel, San Cristóbal, San Bartolomé o El Pilar de San Julián etc. completan un pequeño espacio de terreno que las bromas populares definen como «tierra santa».

En este punto del río Jubera existió una comunidad religiosa que no saben exactamente a qué orden pertenecía pues son noticias transmitidas a través de generaciones, de ellas quedan restos como un trujal, la bodega y hablan de un lago para vino, que denominan el Lago del Cabildo. Según la tradición estos frailes cobraban una tasa por el paso de los carros con las cosechas por este lugar. El puente sobre el río Santa Engracia, se conoce como puente de los Lagos haciendo referencia a la elaboración del vino.

El molino circular utilizado por celtíberos y romanos perdura en esta zona dentro de la técnica de dos piedras, pero su tamaño aumenta considerablemente, lo que hace pensar en sistemas de molienda industrial por animales.

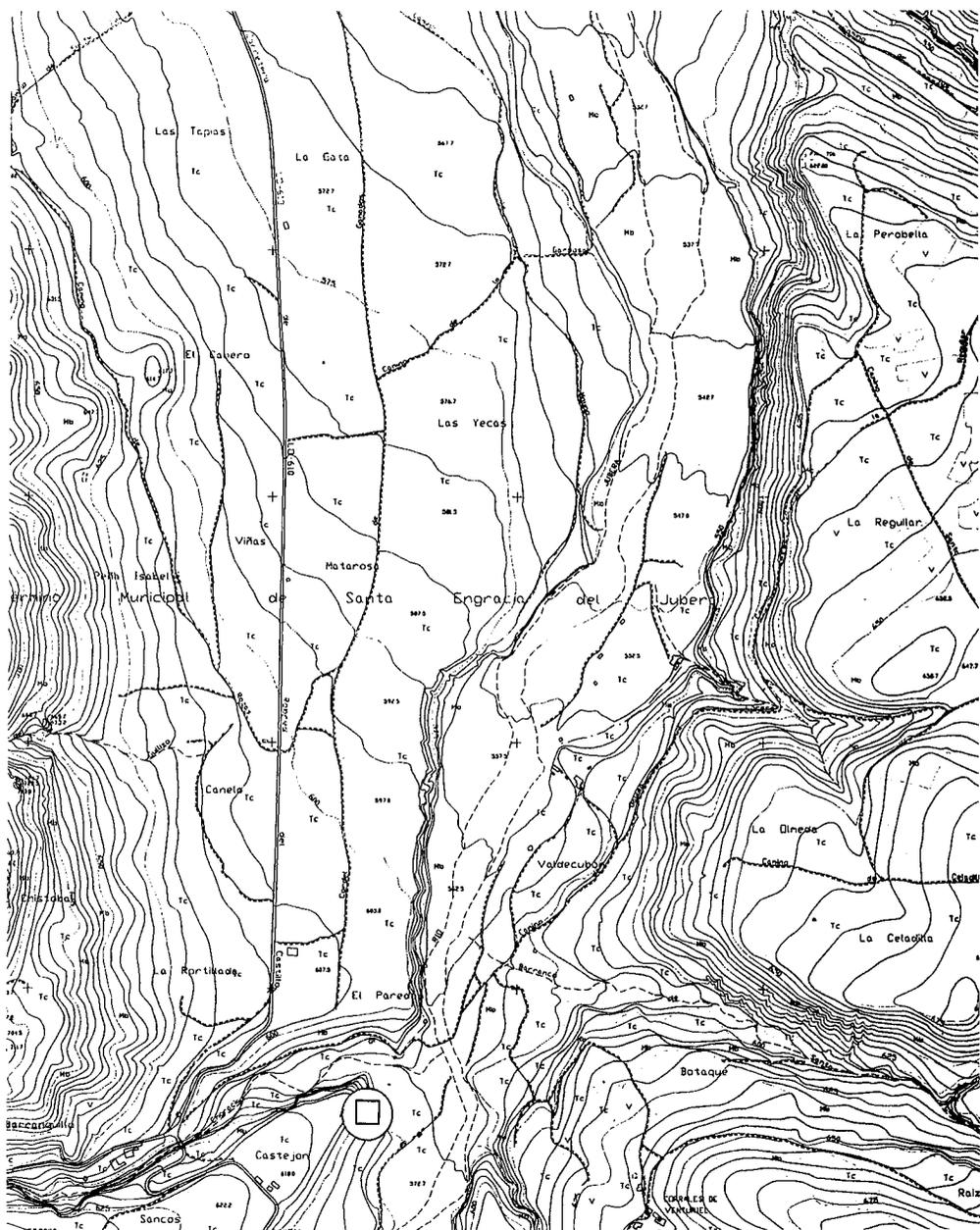
En este entorno se sitúan los palomares del Jubera, próximos al castillo de Jubera y al Cerro Santiago.

Están excavados en los escarpes del río, en ambas márgenes, su relación más próxima es con despoblados, son yacimientos como el castro celtibérico del Castejón de Santa Engracia (lámina 7) donde se localizan un grupo o en las laderas del poblado de Santiago también prerromano

10 GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., «Viguera en la alta edad media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban», *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*. Logroño, 1999, pp. 39-116.

11 SÁNCHEZ LOZANO, R., *Memoria de la Comisión del Mapa geológico de España. Descripción física, geológica y minera de la Provincia de Logroño*. Madrid, 1894, p. 446.

«Próximo a la villa de Jubera, se encuentra un criadero de galena, cuya existencia se conocía de muy antiguo, se solicitó su explotación en 1783, el material es argentífero y su rendimiento es de 500 a 1.000 gramos de plata por tonelada».



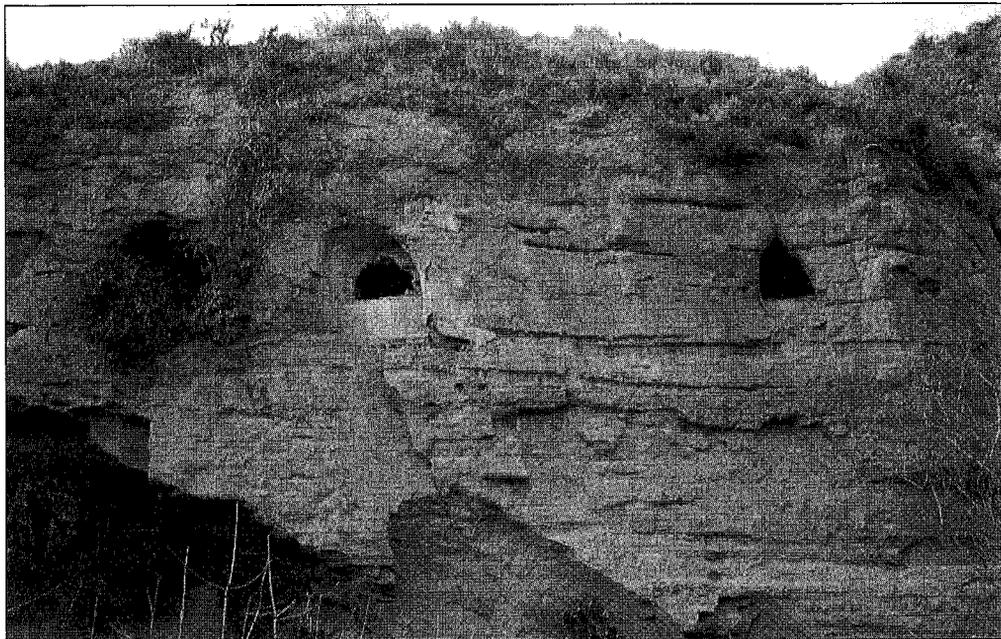


FOTO 7 a. *Los «palomares» del Molino del cabildo entre Ventas Blancas y Jubera.*

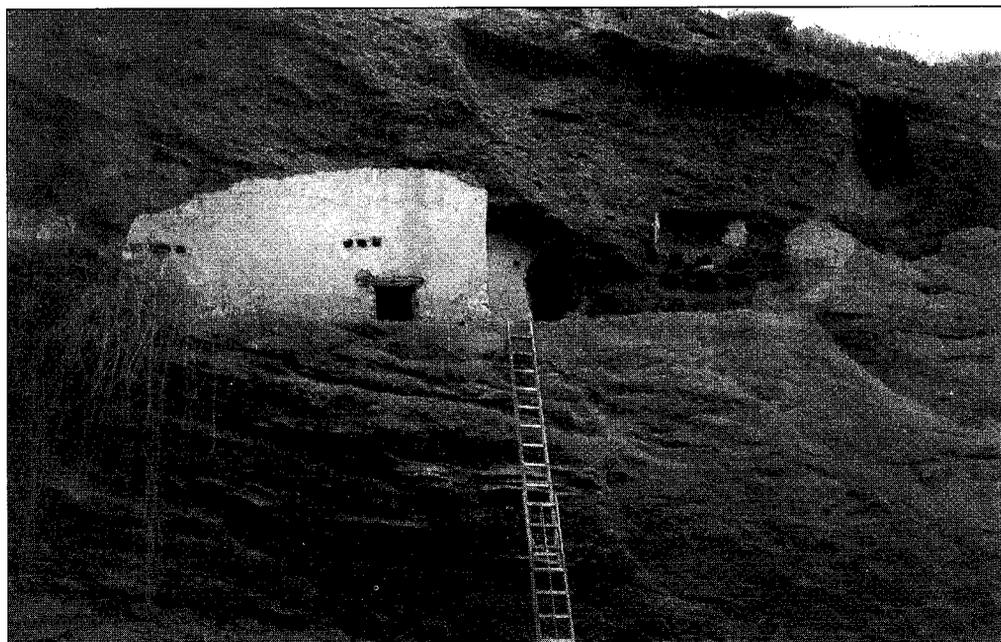


FOTO 7 b. *Los palomares del río Jubera siguiendo río arriba: La entrada era desde arriba por el orificio que se ve a la derecha de la foto. No se excava una cueva tan complicada para hacer un «palomar».*

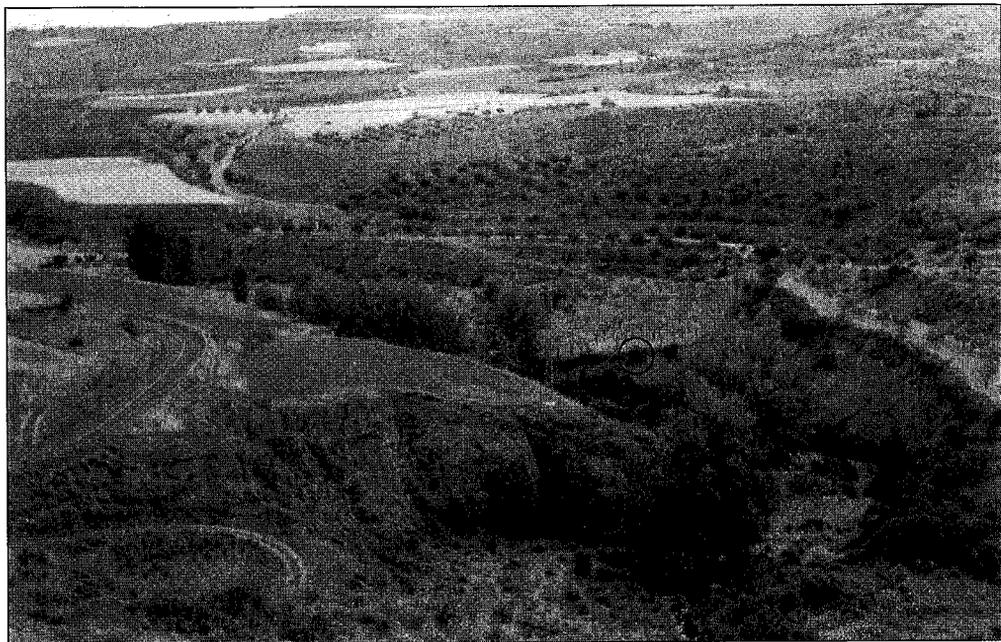


FOTO 7 c. Vista general del Jubera, con la ermita de San Miguel Arcangel y un palomar colgando en el farallón del corte del río.



FOTO 7 c (bis). Vista del estado de deterioro de este palomar de la ermita de San Miguel en Jubera.



FOTO 7 d. *Los «gallineros» frente a Jubera.*

con continuidad de las culturas tardorromanas y visigodas. Junto al conjunto de los palomares se creó todo un sistema hidráulico subterráneo que pudo abastecer molinos, estos existen en situación de ruina, pero las conducciones (llamadas minas) permanecen en buen estado.

La vía romana del Jubera pasaba junto a este grupo de palomares, aún se conserva el topónimo La Calzada junto a la ermita de san Miguel construída sobre uno de ellos.

Coordenadas: X: 558500 Y: 4685000 Z: 600. Hoja: 08-09 (242) (lámina 8, nº 1 y Fotografía n. 8, a, b, c, d).

Los Gallineros

Son un grupo de cuatro cuevas artificiales independientes entre sí.

Están situadas en la ladera sur del cerro Santiago, ligeramente separadas de la terraza del río Jubera, el término se conoce como Peña Juanix.

Coordenadas: X: 558000 Y: 4683900 Z: 650. Hoja: 08-09 (242) (lámina 8, nº 2).

La definición de gallineros se relaciona con el tamaño de los nichos, estos son de 50 x 50 cm de lado y suponemos que fue la razón que llevó a denominar con este otro nombre.

Su contexto arqueológico está relacionado con el resto de los palomares del Jubera.

Río Cidacos

El río Cidacos es el río por excelencia en presencia de palomares. Aparecen a lo largo de su margen izquierda aprovechando la veta arenisca que aflora entre los conglomerados de Quel y el calizo de Arnedillo, un tramo de 12.000 m. aproximadamente.

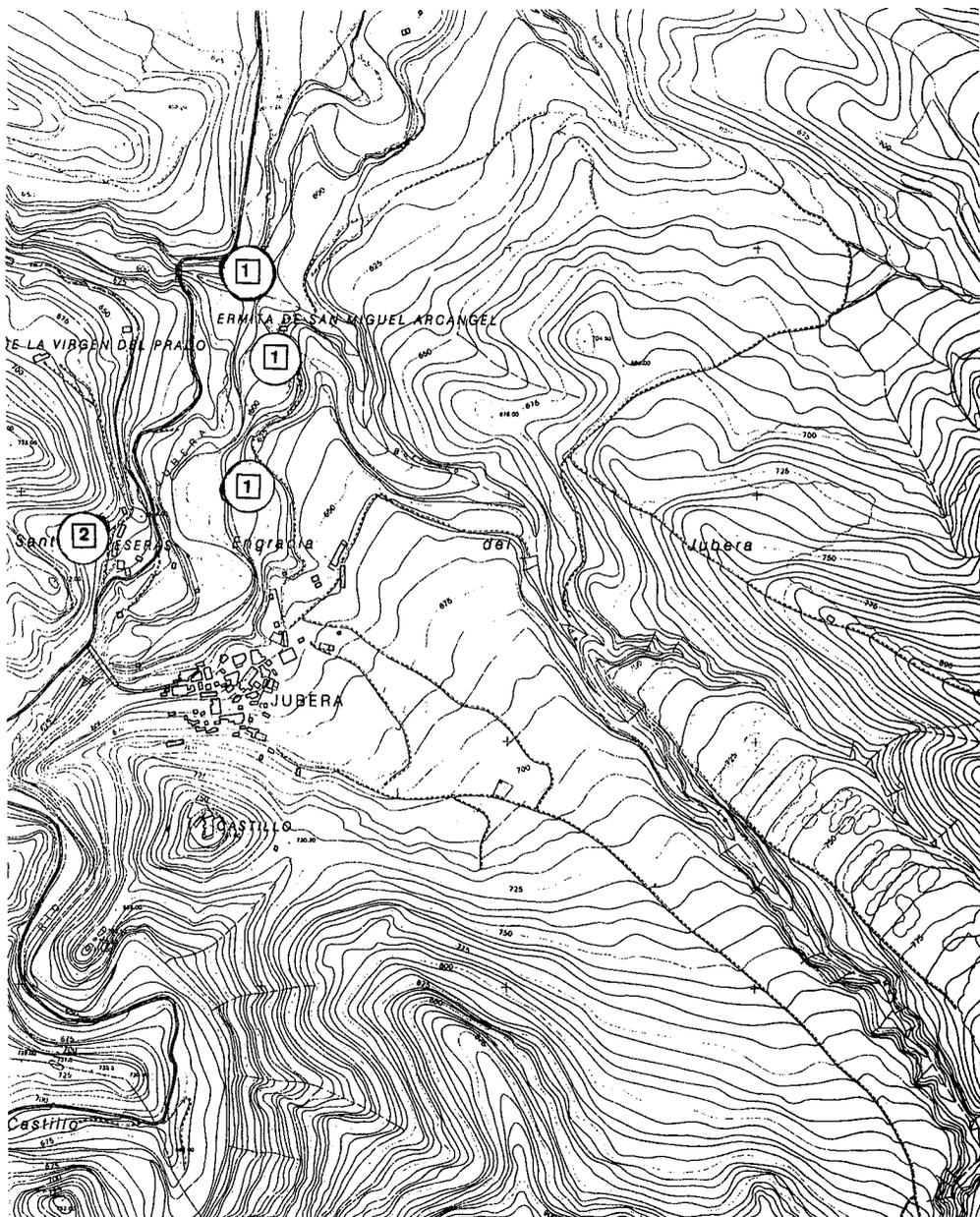


LÁMINA 8. Conjunto del río Jubera 1. «Palomares» 2. «Gallineros».

Este paredón se eleva sobre la terraza del río Cidacos en su margen izquierda, a sus pies corre la comarcal LR-115 a través de los pueblos de Quel, Arnedo, Herce y Santa Eulalia (mapa). Esta carretera puede servir de guía para el conjunto rupestre del río Cidacos.

Contexto arqueológico

El río Cidacos fue paso natural entre Calahorra y Numancia, desde las culturas prerromanas se asentaron varios poblados a lo largo de su valle¹².

En el tramo que estudiamos influyeron dos momentos de relevancia histórica, por un lado la romanización de Calahorra y posteriormente la importancia política y militar de Arnedo en época musulmana y cristiana, ambos procesos generaron tal infraestructura de edificios, caminos, molinos regadío etc. que en la actualidad los pueblos del bajo valle del río Cidacos se superponen a las culturas de la antigüedad.

Debido a la abundancia de cuevas haremos un catálogo de los grupos más significativos.

Arnedo

1. San Fruchos

Asentamiento en castro, cerámicas de H.I, celtibéricas, tardorromano y visigodo¹³. Coordenadas: X: 575500 Y: 46 76200 Z: 614. Hoja: 10-11 (243) (lámina 9, nº 1).

2. El Castillo

Asentamiento en castro. Primera edad del Hierro, celtibérico, tardorromano y visigodo. Coordenadas: X: 574700 Y: 4675800 Z: 600. Hoja: 10-11 (243) (lámina 9, nº 2).

3. El Raposal

Grupo de cuevas sobre el barranco del Raposal, muy cerca pasaba la vía romana de Calahorra a Numancia¹⁴. Coordenadas: X: 574700 Y: 4676400 Z: 570. Hoja: 10-11 (243) (lámina 9, nº 3).

4. Peña Logroño

Grupo de cuevas donde se encuentra la denominada Cueva de los Curas¹⁵. Coordenadas: X: 574300 Y: 4676100 Z: 550. Hoja: 10-11 (243) (lámina 9, nº 4).

12 PASCUAL MAYORAL, M^a. P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja. El Cidacos*. Logroño, 1984, pp. 118-132.

13 FERNÁNDEZ BOBADILLA, F., *Apuntes para la historia de Arnedo*. Logroño, 1976.

14 PASCUAL MAYORAL, M^a. P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica...op. cit.* pp. 109 ss.

15 GONZÁLEZ BLANCO, A. / ESPINOSA RUIZ, U. y SÁENZ GONZÁLEZ, J. M^a., «Epigrafía cristiana en la iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV CNA*, Zaragoza, 1979, pp. 1129-1142.



LÁMINA 9. 1. San Fruchos, 2. El Castillo, 3. El Raposal, 4. Peñalagroño, 5. San Miguel. Arnedo



FOTO 9. Cuevas de San Miguel en Arnedo, que cuelgan sobre el pueblo.

5. San Miguel

Castro del H. I, celtibérico y romano. Cueva de los Cien Pilares. y Monasterio de San Miguel¹⁶. Coordenadas: X: 574000 Y: 4675500 Z: 580. Hoja: 10-11 (243) (lámina 8, nº 5).

6. Cienta

Cueva de «los Barbudos», frente al monasterio de Vico, posible monasterio dúplice. Debajo se conserva la ermita de Cienta. Coordenadas: X: 571400 Y: 4674200 Z: 575. Hoja: 10-11 (243) (lámina 10, nº 1).

En este punto la vía romana del Cidacos pasaba por debajo de las cuevas donde hoy lo hace la comarcal LR-115. Es muy posible que hubiese un paso del río Cidacos en este lugar.

Herce

1. Ermita del Juncal

Es un grupo de cuevas similar a Cienta, en la zona más baja, junto a la antigua calzada hoy carretera, se conservan varias estancias de la ermita rupestre, sobre ella se ven grupos de cuevas. Coordenadas: X: 570500 Y: 4674100 Z: 580. Hoja: 10-11 (243) (lámina 10, nº 2).

¹⁶ FERNÁNDEZ DE BOBADILLA, F., «Historia del castillo de Arnedo», *Berceo*, 10, 1949, pp. 50-51; A. CAS-
TIELLA, *Edad del Hierro en Navarra y La Rioja*. Pamplona, 1977, 154-161.



LÁMINA 10. 1. Cienca 2. Ermita del Juncal. Herce (ver fotografía en el trabajo monográfico que en este libro se dedica al tema).

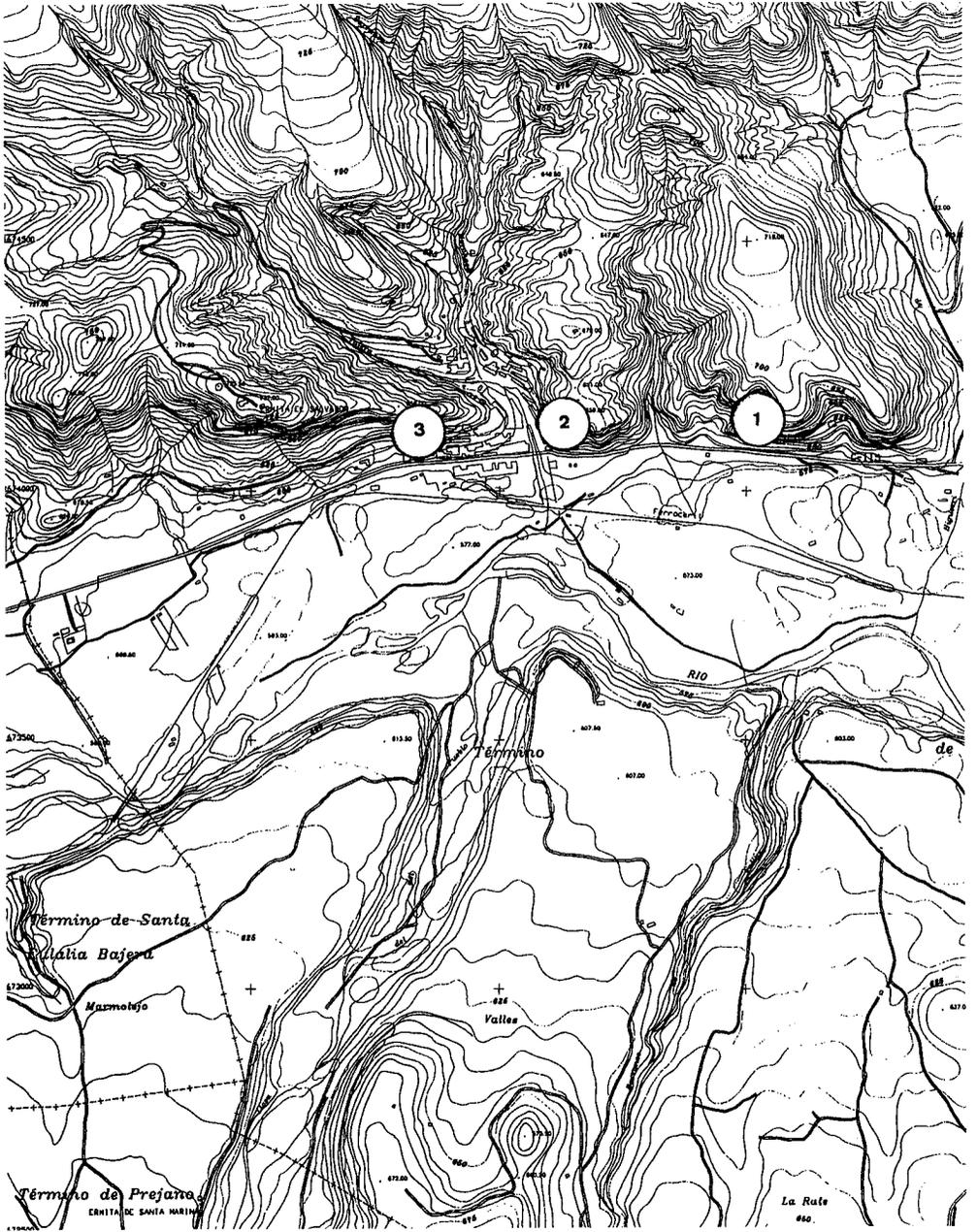


LÁMINA 11. 1. El Cueto 2. Peña el Moro 3. El Salvador. Herce.

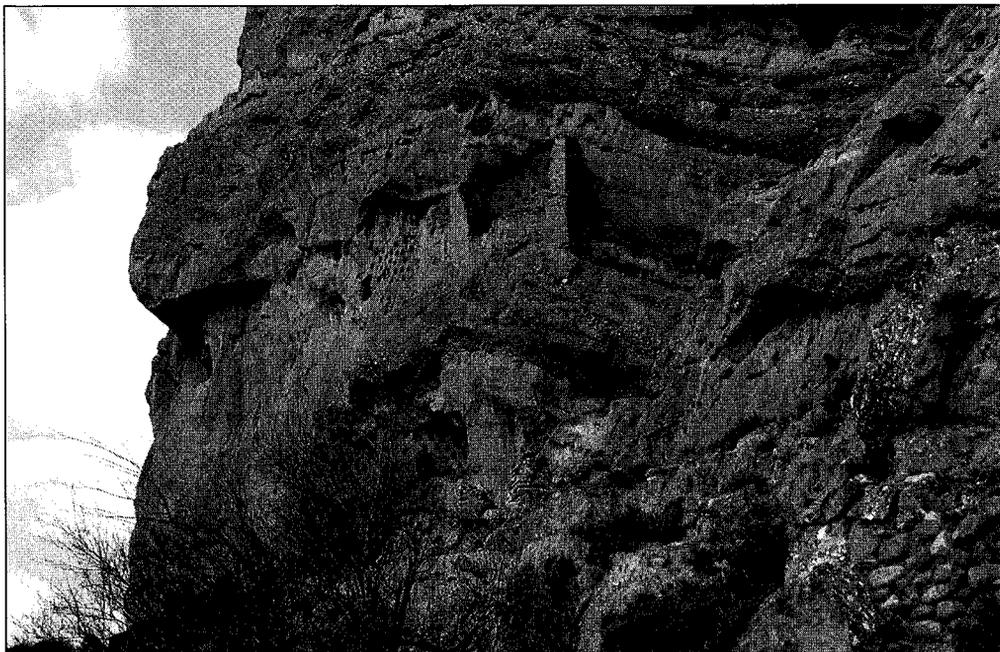


FOTO 11: *Cuevas de Herce, inmediatamente antes de llegar al pueblo viniendo de Arnedo.*

2. El Cueto

Conjunto de palomares de similares características a los que estamos describiendo. Se localiza 1.000 m. al oeste de la ermita del Juncal (lámina 11, nº 1).

3. Peña el Moro y el Salvador

Son dos cerros que dominan el actual pueblo de Herce, entre ellos discurre la yasa de Fuente Vieja, que facilitó un pasillo natural hacia Soria, hoy conocido como Camino de Bergasilla.

En el siglo XIII existían dos castillos¹⁷ que controlarían este paso entre el valle de Ocón y del Ebro con la vía romana del Cidacos que cruzaba hacia Préjano junto al asentamiento romano de Las Losas¹⁸.

Estas dos fortalezas se situaban sobre los cerros de San Bartolomé y de Peña el Moro, y en sus paredes del lado sur aparecen grupos de palomares. Son abundantes y variados en su tipología. Coordenadas: X: 569000 Y: 4674100 Z: 600. Hoja: 10-11 (243) (lámina 11, nº 2 y 3).

Santa Eulalia

Sobre el actual pueblo de Santa Eulalia Somera aparecen varias cuevas con nichos en sus paredes.

¹⁷ MOYA VALGAÑÓN, J. G. / RUIZ-NAVARRO. J. / ARRUE, B., *Castillos y fortalezas de La Rioja*. Logroño, 1992, p. 146.

¹⁸ PASCUAL MAYORAL, M^a. P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica...op. cit.* p. 69.

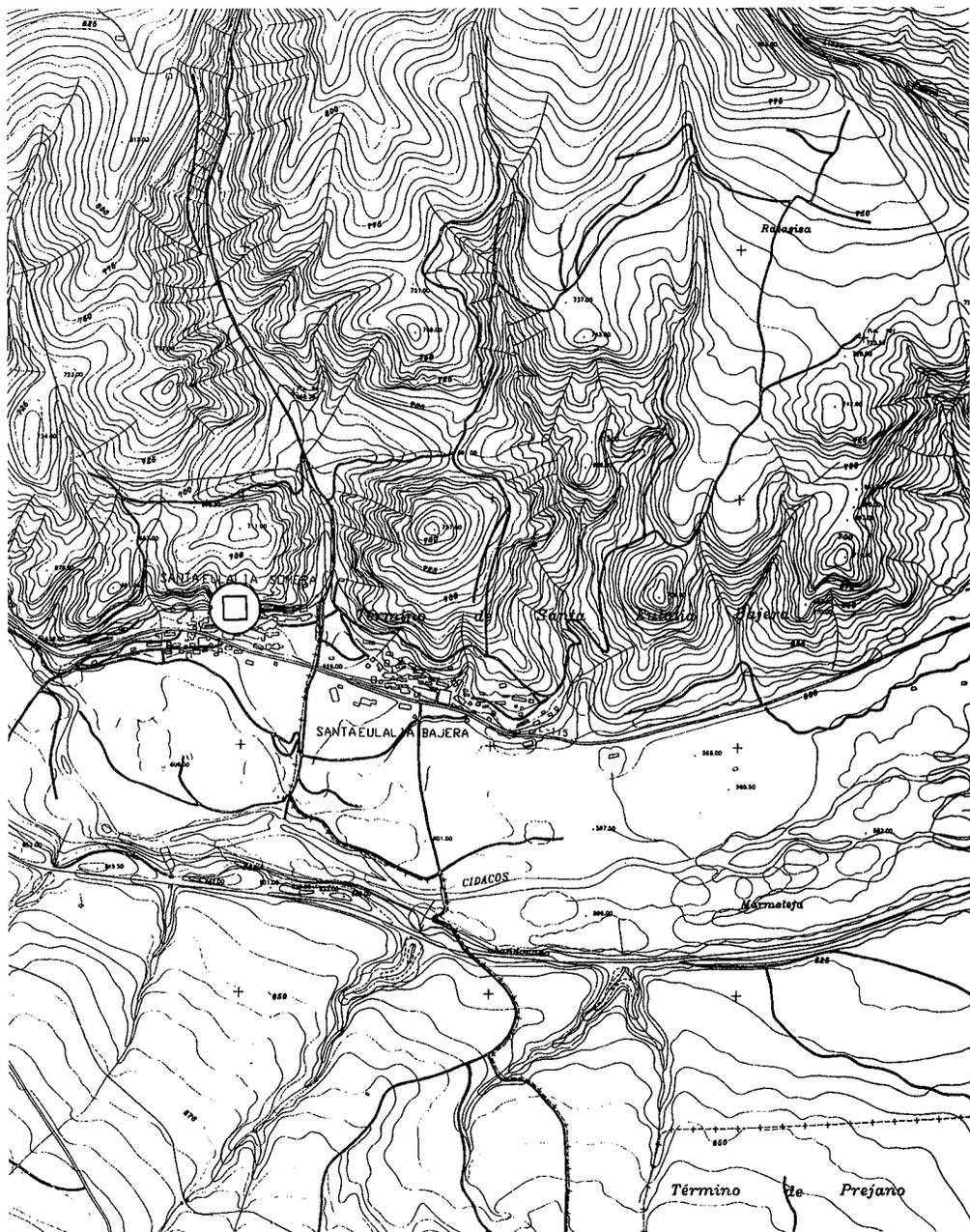


LÁMINA 12. Santa Eulalia (Ver fotos en el trabajo monográfico de este libro).

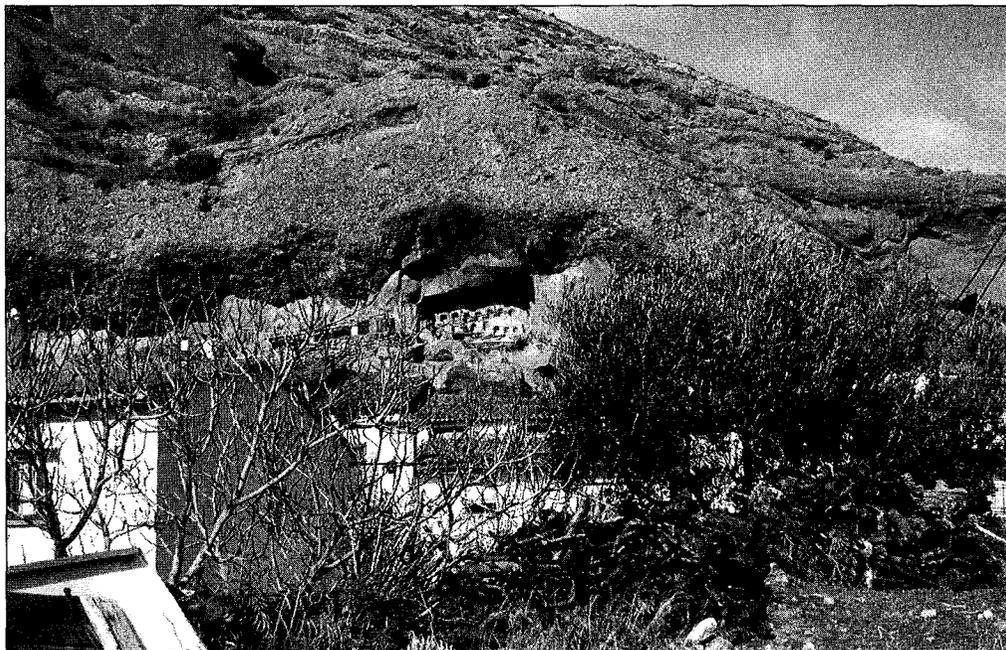


FOTO 12. Otro de los numerosos «palomares» que pueden verse en Santa Eulalia.

Sus características son especialmente importantes, sin ninguna duda se trata de un recinto diseñado con exquisitez.

Una de ellas está en un estrato a distinto nivel pero en la vertical la actual iglesia parroquial y está formado por tres cuevas espaciosas más varios nichos exteriores, en forma de hornacina.

Su localización coincide con la del actual pueblo de Santa Eulalia.

Coordenadas: X: 566500 Y: 4676800 Z: 650. Hoja: 09-11 (242) (lámina 12).

Ausejo

En el pueblo de Ausejo se localizan un grupo de cuevas en sus laderas del lado sur.

En el sureste, existe un conjunto denominado Cueva los Moros o El Palomar. Coordenadas: X: 568800 Y: 4688500 Z: 500. Hoja: 07-11 (205) (lámina 13).

Contexto arqueológico:

Ausejo es un pueblo de continuidad de hábitat desde época altomedieval.

Sobre el cerro donde se encuentra el pueblo actual existió un castillo del cual tenemos noticias desde 1135¹⁹.

Este castillo es uno de los situados en el valle de Ocón, junto con el de la Villa de Ocón y Jubera.

Antes de la conquista romana en este valle hubo varios asentamientos de las culturas del Hierro, quizás el más significativo fue el de Partelapeña, próximo a este pueblo.

19 MOYA VALGAÑÓN, J. G., / RUIZ-NAVARRO, J. y ARRUE, B., *Castillos y fortalezas...op. cit.* p. 223.

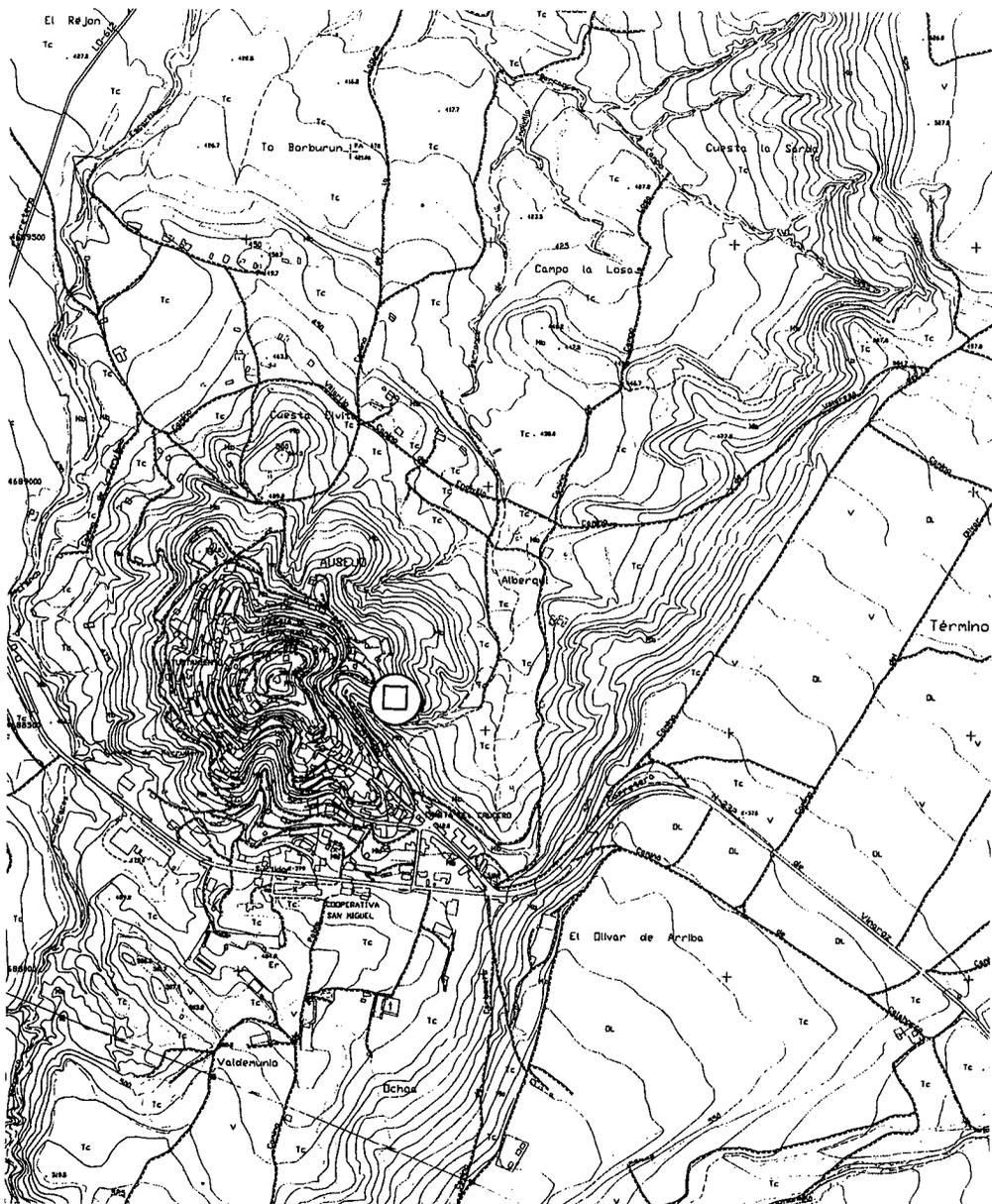


LÁMINA 13. *El Palomar o Cueva los Moros. Ausejo.*

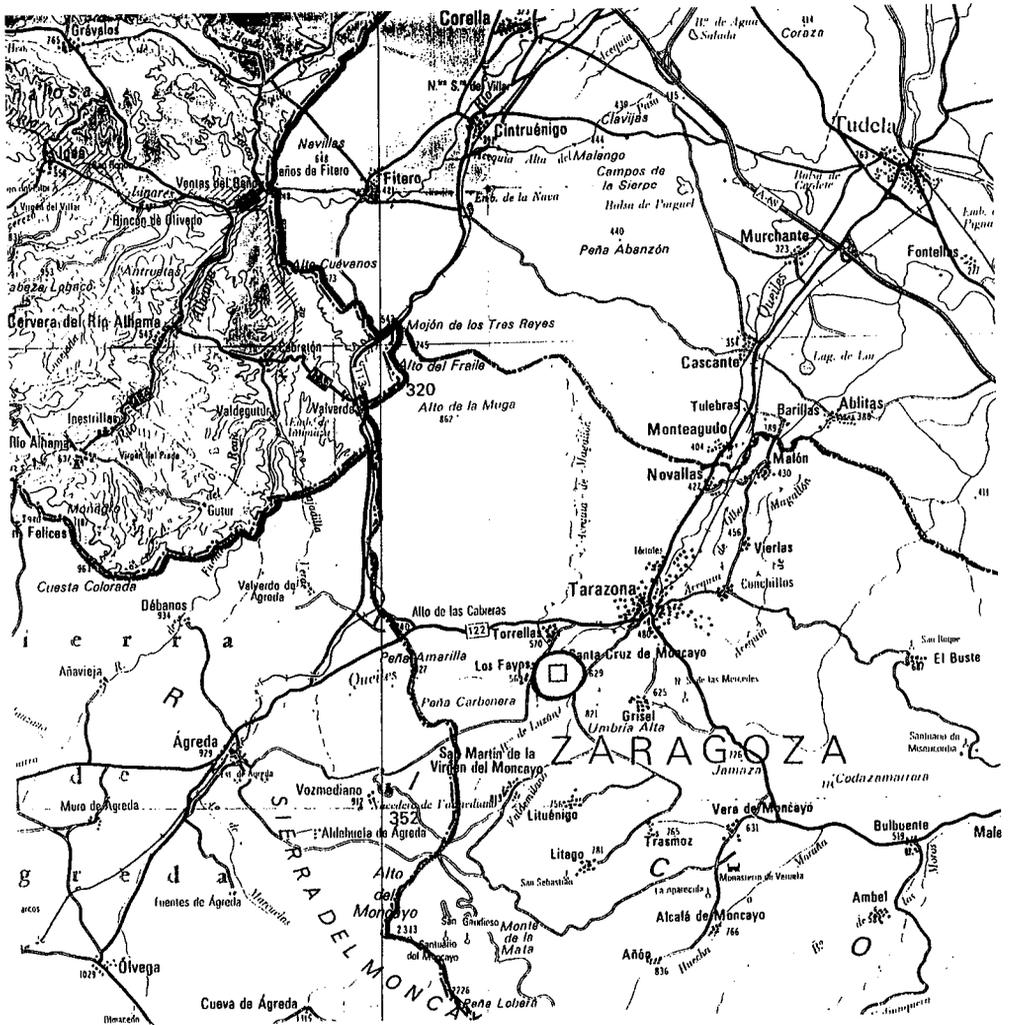


LÁMINA 14. Los Fayos. Tarazona.

La vía 1/32 discurría 5.000 m. al norte de Ausejo, la cual generó gran número de asentamientos tipo *villae* en el valle²⁰.

Río Queiles (Aragón. Tarazona)

Los Fayos

El valle del río Queiles es uno de los pasos naturales entre Tarazona y Soria, no es el más importante pero en la antigüedad tuvo que ser defendido como muestran las fortalezas de Voz-mediano y Los Fayos (lámina 14).

Los Fayos es un asentamiento similar al castillo de Viguera en La Rioja²¹, tanto en la formación de sus rocas, como en el conjunto de defensas semirrupestres tipo San Esteban o Inestrillas²².

Aguas arriba del pueblo existe la captación de aguas del río Magallón que atraviesa la fortaleza mediante un canal artificial que pasa por Torrellas, para llegar a Tarazona, antigua Turiasso.

El conjunto, captación, río artificial y fortaleza está salpicado de restos religiosos y militares que pasamos a describir.

Religiosos

La ermita de San Benito es un edificio semirrupestre de gran calidad, sus enlucidos presentan una perfecta conservación.

Está adosada al bloque montañoso de la antigua fortaleza, sobre el río Magallón.

Sobre la captación de aguas del río Magallón se localizan varias cuevas. El término se conoce como El Balcón de los Moros. Existen cuevas naturales mezcladas con otras artificiales, el conjunto lo completan otras cavidades a modo de hornacina. La desproporción de sus medidas de ancho con las de profundidad nos lleva a pensar en una finalidad de tipo cultural, pues no pudieron ser utilizadas como hábitat. Un conjunto similar se localiza en el barranco Canejá de Cervera del Río Alhama en La Rioja.

En el Barrio de Arriba o Barrio de San Atilano, encontramos una cueva picada en uno de los paredones de la fortaleza. La dificultad de acceso no permite una descripción más completa, desde el exterior pueden verse los paños de nichos o «palomares» similares a los descritos en La Rioja.

No queda ningún testimonio ni toponímico ni de transmisión oral que relacione este cueva con palomares.

Militares²³

Los restos de fortificación aparecen en la cumbre y paredes, se localizan varias fortalezas semirrupestres en su perímetro.

20 CINCA MARTÍNEZ, J. L., «Tramo de la calzada romana en el valle medio del Ebro. Calahorra (La Rioja)», *Symposium: La red viaria en la Hispania romana*. Zaragoza, 1990, pp. 95-112.

21 GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M^a. P., «Viguera en la alta...*op. cit.* 39 ss.

22 *IBIDEM*, pp. 67 ss.

23 CABAÑERO SUBIZA, B., «De las cuevas a los primeros castillos de piedra: algunos problemas del origen de la castellología altomedieval en el norte peninsular». *Turiasso*, VI, 1983, pp. 165-188.

Posiblemente se trate de un castro prerromano con posteriores utilizaciones como podemos encontrar en sus restos de fosos, muros, fortaleza etc.

III. VALORACIÓN FINAL

Las cuevas palomares de La Rioja, fueron picadas en puntos especiales como iremos señalando.

A pesar de existir en diferentes valles conservan entre ellas varias particularidades que las hacen afines.

En general se ubican en escarpes sobre los ríos, también coinciden en la exquisitez de aprovechar al máximo su recorrido del sol.

En varios casos se alzan sobre caminos romanos y siempre aparecen en un contexto de yacimientos arqueológicos comprendidos entre el mundo celtibérico, visigodo y altomedieval.

En la antigüedad se consideraba la agricultura un bien de primera magnitud, junto con el agua y los metales, nuestros palomares aparecen presidiendo estos tres elementos.

Hemos visto como uno de los canales artificiales que abastecían la antigua Turiasso (Tara-zona), conservan un tipo de relicario en su captación y como atraviesa la montaña de Los Fayos donde aparecen palomares.

Las minas de Jubera se localizan próximas a los palomares, una riqueza que aglutinó un poblamiento en época visigoda de la cual quedan restos como molinos, des poblados etc.

Por último los regadíos y campos, como aparece en el bajo Iregua o Cidacos. En este último río, el más abundante en restos rupestres, se conserva en la toponimia la organización rural de la época romana: el «vicus» en la margen derecha del río: «Can de Vico», «Monasterio de Vico» etc. y en la izquierda, derivado de los regadíos antiguos como el río Mabad, el Orenzana o el Noceda, este último aparece citado por primera vez en el año 928²⁴.

La organización que regulaba el regadío se llamaba «La Gerigüenza» y los labradores que regaban «Los Agerigües», es una nueva muestra del peso de la romanización del bajo Cidacos.

A lo largo de este tramo se conserva el «ager» y el «vicus» y sobre esta rica vega se sitúa el complejo rupestre que describimos.

Quizás sea precipitado sacar conclusiones debido a la novedad de este trabajo, pero con estos primeros datos hemos de suponer que estos palomares se acercan más al mundo romano que al moderno y que con muchas posibilidades el origen de su construcción nada tuvo que ver con la explotación avícola.

En general están asociados al entorno de los castillos riojanos. Esta secuencia histórica no está lo suficientemente estudiada.

Se hizo una buena recopilación sobre las fuentes escritas junto a un catálogo de castillos y fortalezas en La Rioja²⁵.

Entre los siglos V y X la gente vive en La Rioja y en los alrededores de los futuros castillos se fraguó toda una forma de vida de la cual iremos encontrando evidencias como las que acabamos de explicar.

24 ABAD LEÓN, F., *25 arnedanos universales. El río Orenzana y su territorio*. Logroño, 1971, p. 225.

25 Nos referimos al libro escrito por: MOYA VALGAÑÓN, J. G. / RUIZ NAVARRO, J. y ARRUE, B., *Castillos y fortalezas de La Rioja*. Logroño, 1992.

LA CUEVA GRANDE DE MONTE CANTABRIA (LOGROÑO) Y EL PROBLEMA DE LOS «PALOMARES»

A. GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

El artículo considera la cueva de grandes proporciones y muy visible desde todos los puntos de la ciudad de Logroño, que abre sus ventanas en la falda del Monte Cantabria y la considera sólo desde el punto de vista de su «decoración» interior. Sus paredes y columnas están completamente recubiertas con nichos en forma de nidos de paloma contruidos con ladrillos. Se cuentan unos 1.580 nidos. Se estudia la funcionalidad de tal tipo de «palomares» o «columbarios», de los que esta cueva es sólo un ejemplo de los muchos que abundan por toda la geografía mediterránea. Se defiende la tesis de que derivan directamente de los «columbarios» romanos y que en la Antigüedad Tardía y en contextos monacales sirvieron para colocar restos de monjes difuntos, sobre todo calaveras que recordaran al monje asceta su preparación para la muerte. La base principal de la argumentación es los paralelos arqueológicos de este tipo de yacimientos existentes en Tur 'Abdin, en el NE de Siria, así como paralelos antropológicos actuales que apuntan en el mismo sentido.

ABSTRACT

THE GREAT CAVE OF MONTE CANTABRIA. In this article the large cave, visible from all parts of the city of Logroño, which opens its windows in the of Monte Cantabria, is studied only from the point of view of its «interior decoration». Its walls and columns are completely covered with 1.580 paloma nest shaped niches built of bricks. A study is made of

the functional character of this type of «pigeon lofts» or «*columbarios*», of which this cave is only one example of the many to be found all over the Mediterranean area. A defense is made of the hypothesis that these are derived directly from the Roman «*columbarios*», and that in the Late Antiquity and in monastery contexts these niches received the mortal remains of the monks, and specially the skulls which reminded the ascetic monks their preparation for death. This hypothesis is based on the archaeological parallels of this type that exist in Tur Adin, in the NW of Syria, and the anthropological parallels that point in the same direction.

1. UN PROBLEMA VIEJO, PERO NO SUFICIENTEMENTE PLANTEADO

Hace años y en una revista local¹ nos permitimos plantear el tema al comentar de un lugar que no podía explicarse de la forma aporoblemática. Se trata de una cuevas llamadas «Los Palomares» con un par de miles de nichos en sus paredes y que por su estructura y su funcionalidad, al menos la manifiesta en el modo como están conservados los tales nichos, no podía ser explicada como «nidos de palomas».

Nos salió a contradecir D. Alberto Monreal Jiménez en su tesis doctoral² sin argumento alguno y con la misma simpleza y superficialidad con la que está elaborado todo el libro. Por falta de tiempo hemos esperado a replantear el tema, pero la publicación de este volumen nos ha dado pie para volver sobre ello y aquí estamos, atendiendo a lo que pasa en todo el Imperio Romano, desde el occidente hispano hasta la Mesopotamia. Y como primer punto de observación tomamos la cueva grande de Cantabria, que el Sr. Monreal debió haber considerado en su libro y que ni siquiera cita, a pesar de ser bien visible desde todos los puntos de la capital riojana³.

2. LA CUEVA GRANDE CANTABRIA

En el farallón que forma el cerro de Cantabria, situado al norte de la ciudad de Logroño y separado de la misma por el río Ebro, se ven con toda claridad y siempre dos grandes huecos cuadrados (Fig. 1), bien diferenciados de otros más pequeños y menos definidos que también se pueden apreciar en el mismo cerro y que rodean estos dos. Son las dos grandes claraboyas que dan luz a la gran sala hipóstila de la cueva grande de Cantabria.

Es ésta una gruta sumamente singular que hay que visitar si no se tienen problemas con el vértigo y si se quiere entender lo que aquí estamos tratando de describir. La entrada es por la misma cara a la que dan las ventanas, a través de una puerta enmarcada con pilastras y dintel de sillería (Fig. 2 y 3), situada ligeramente más al este y en un nivel un piso inferior (Fig. 4). Se ac-

1 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los palomares de Nalda», *El Arco de la Villa*. 4, Nalda (La Rioja) 1981, pp. 42-43.

2 MONREAL JIMÉNEZ, A., *Eremitarios rupestres alto medievales. (El alto valle del Ebro)*, Deusto, 1989.

3 Es sorprendente la poca bibliografía que tales cuevas han producido. Apenas si conocemos más que GÓMEZ, F. J., «Las llamadas «Cuevas de Viana», en *Logroño Histórico*, Logroño 1903, pp. 53-56. Y eso que en estas pocas páginas de apuntes se nos cuenta, entre otras cosas, que «en las catas del Ayuntamiento correspondientes a 1624, se dice: «que hay muchas personas que no se usan (o sirven) de las cuevas de Cantabria a las que les han quitado los marcos y rejas, dejando agujeros muy grandes, con gran peligro y riesgo de las personas y ganados, por ser camino pasajero», motivo por el cual se ordenó en el citado año que todos los dueños de los tales agujeros y portillos, los cerrasen en término de 15 días, o de lo contrario se haría a su costa».

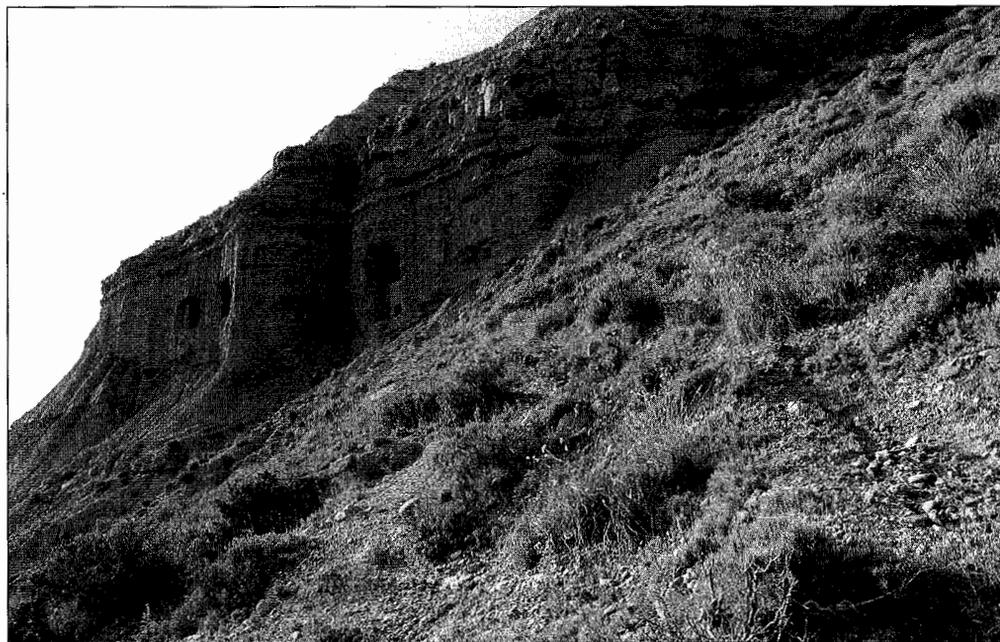


FIGURA 1. Vista de la Cueva Grande de Monte Cantabria (Logroño) desde el camino que asciende a la misma.



FIGURA 2. Puerta de acceso a la cueva enmarcada con pilastras y dintel de sillería.

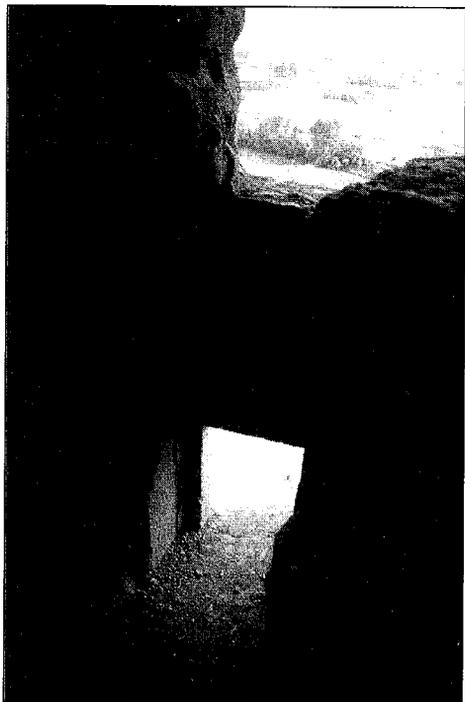


FIGURA 3. *Vista de la puerta de acceso desde el plano del piso superior en el interior de la cueva.*

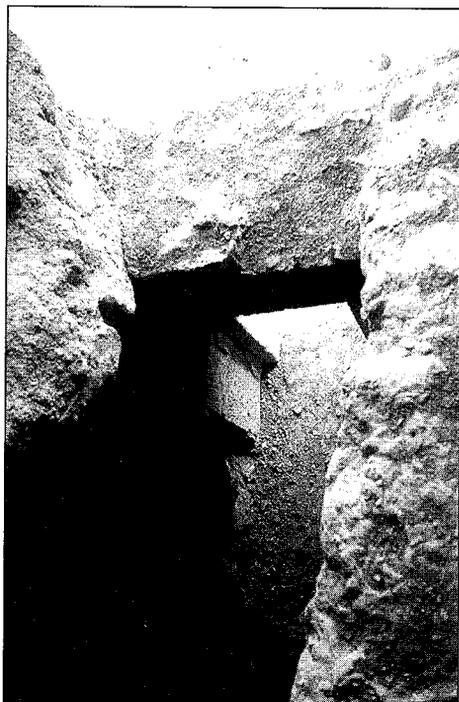


FIGURA 4. *Vista de los dos planos de nivel de la cueva, el de acceso y el superior.*

cede a la puerta subiendo por una senda de cabras que sólo se descubre cuando ya se está en camino de ascenso y que en buena medida ha de ser reconstruida cada vez que un escalador emprende el ascenso a las citadas cavidades. Recalcamos lo del marco de sillería porque es sorprendente en estas cuevas el empeño desplegado en su excavación y en su consolidación. Podríamos hablar de una cueva fabricada con mucho interés y hasta con lujo. Inimaginable desde luego si sólo se excavó para construir un palomar.

Se asciende por una escalera tallada en la roca y en el piso superior hay un vestíbulo ni grande ni pequeño, pero que conserva restos de su antigua situación que si no de espléndida hay que calificar por lo menos de cuidada. En efecto de frente según se sube se descubre una especie de hornacina del tamaño de una puerta que no sólo estuvo excavada sino también enfoscada con yeso y que deja suponer que todo este vestíbulo debió estarlo igualmente (Fig. 5). Hay otra gran ventana aquí muy estropeada en sus bordes, *prorbblemente porque tuvo reja en su día y al quitar la reja destrozaron también los bordes del hueco.*

Lo más notable de este primer estadio de visita a la cueva es la puerta de acceso a la cueva (Fig. 6, 7 y 8). No sólo está también enmarcada con sillares, los cuales además tienen trabajado el dintel para hacer ligeramente más alto y elegante el hueco de entrada y las pilastras están colocadas con el abocinamiento conveniente para salvar mejor la curva que forma el semicodo de acceso desde esa puerta a la sala grande.

Esta sala grande está compuesta de dos largas naves separadas con dos columnas gigantes situadas en el centro de la cavidad que dan a todo el conjunto la impresión de hallarnos en una dependencia arqueológica del próximo Oriente Antiguo.

La nave más oriental tiene unos 17 metros de longitud en dirección norte/sur, de forma que puede apreciarse en la lámina adjunta (Fig. 9, 10 y 11). La nave más occidental tiene unos 14 metros (Fig. 12). La anchura no es grande: unos dos metros en ambos casos, sin que se pueda generalizar ya que en todos los casos las formas son redondeadas e irregulares y no hay medidas definidas a partir de un plano previo.

LO MÁS LLAMATIVO en esta gran cueva es su decoración. A pesar de que en la actualidad casi todo está destruido, no lo está hasta tal punto que no se pueda reconocer con precisión el estado general originario de toda la estructura. Toda la cueva estuvo «decorada» con nichos cuadrangulares formados a base de ladrillos de medida irregular, habiendo podido contar hasta 1.580 nichos perfectamente elaborados con lejas de ladrillos horizontales y divisiones de ladrillos verticales. Tras de contruir la lejas y las divisiones el fondo de los nichos fue perfectamente afinado con yeso, como si fuera importante tal decoración (Fig. 13). El techo de la cueva es perfectamente plano (Fig. 14) y el suelo de la misma estuvo igualmente bien trabajado y afinado con un revoque de yeso (Fig. 15) que convertía la cueva en algo muy digno y que de no calificar como un palacio, necesariamente hemos de considerar un monasterio o una iglesia. Y la clave para la interpretación está precisamente en los nichos, en «los palomares». Y no sirve argumentar que en tales nichos en un determinado momento se criaron palomas, ya que aunque esto pudiera demostrarse, cosa que no es fácil, el problema no está en si se utilizó o no como palomar, sino si fue construido para palomar. Y con lo ya dicho es obvio que no fue construidos para palomar ya que los palomares si no son regios no se construyen con tanto esmero ni con tantos nichos. Añadamos otro dato importante: la cueva está profundamente ahumada y los ladrillos que quedan están ennegrecidos por el humo, cosa que nunca habría acaecido para un mero palomar. ¿Qué son, pues, estos nichos? ¿Cuál fue su función y cuál es su sentido?



FIGURA 5. Falsa puerta del vestíbulo superior de la cueva. Originalmente estuvo revocada con yeso.



FIGURA 6. Puerta de comunicación entre el vestíbulo y la zona noble de la cueva vista desde el interior de la cueva, con detalle del muro de sillería que sustena el dintel entrando a mano izquierda.

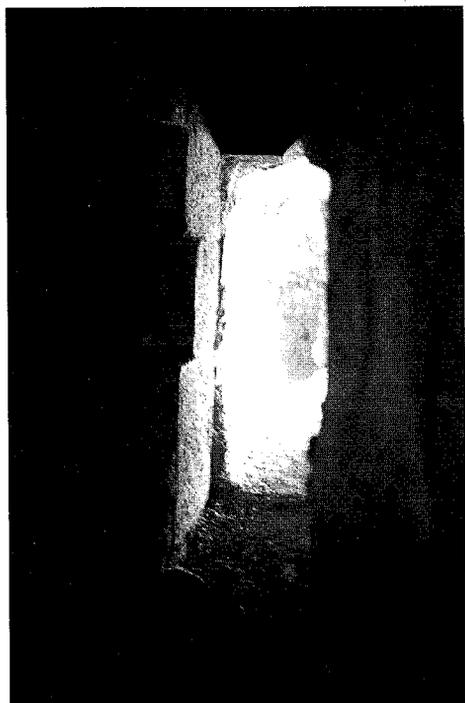


FIGURA 7. Puerta de comunicación entre el vestíbulo y la zona noble de la cueva vista desde el interior de la cueva, con detalle del muro de sillería a mano derecha según se entra, que sustenta el dintel.

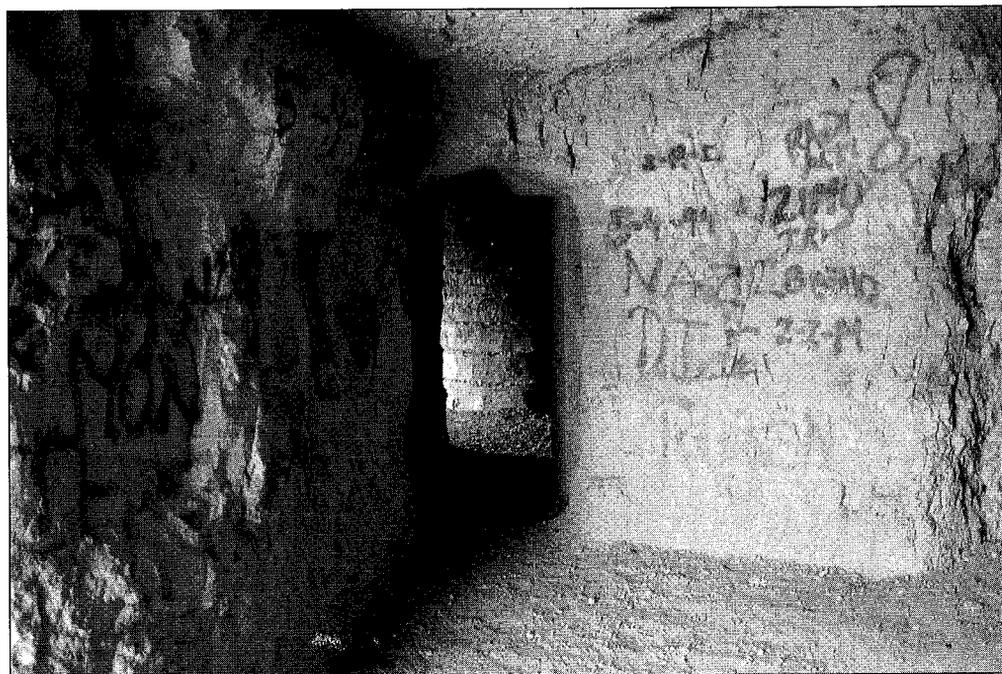


FIGURA 8. Vista de la puerta de ingreso del vestíbulo a la zona noble de la cueva, vista desde el vestíbulo.

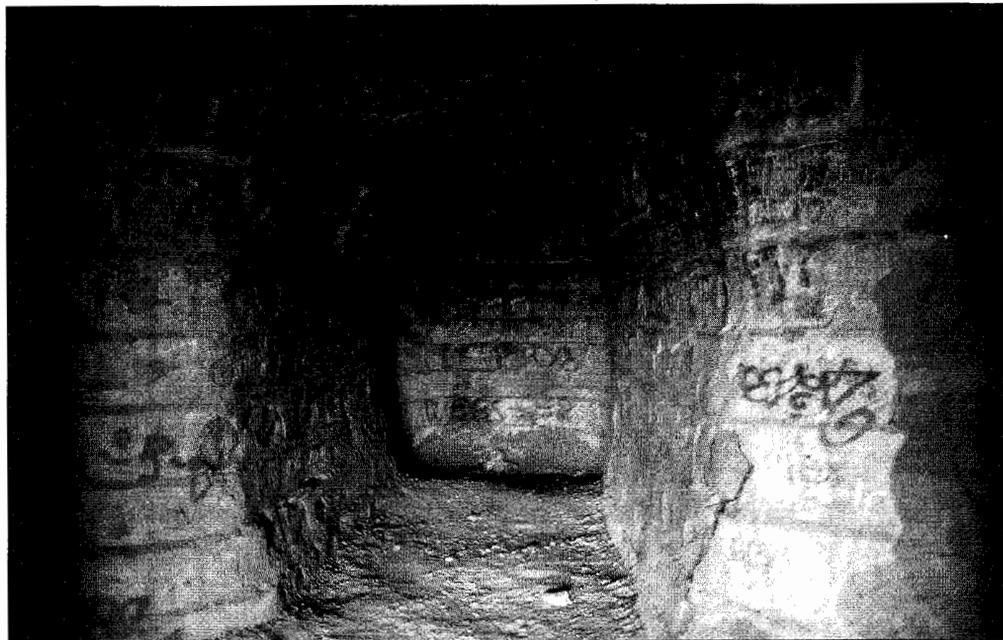


FIGURA 9. *Cabecera de la nave oriental, que forma a modo de un profundo ábside.*

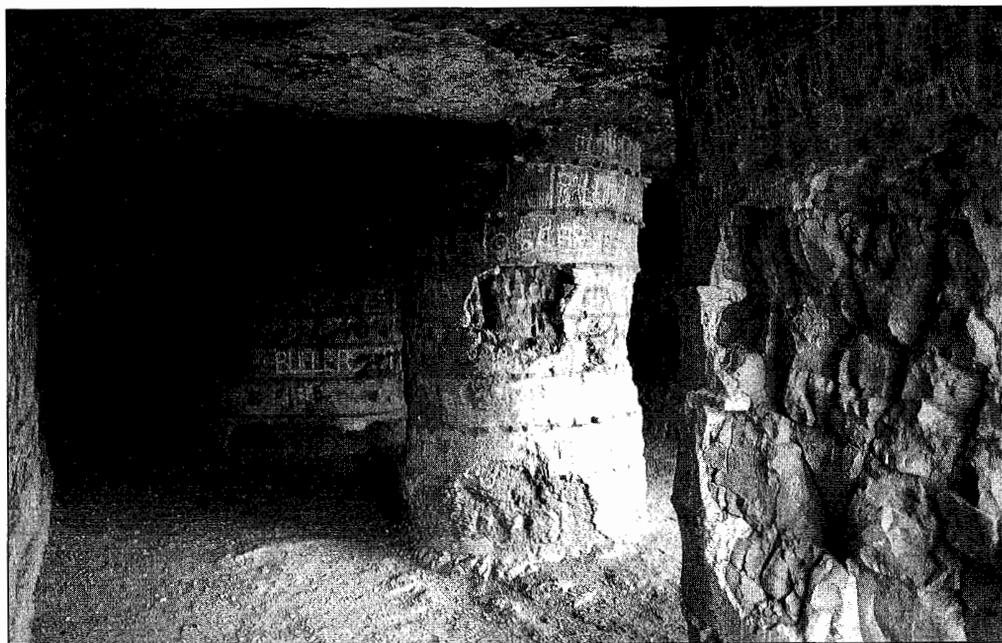


FIGURA 10. *Nave occidental de la cueva mirando hacia su cabecera.*

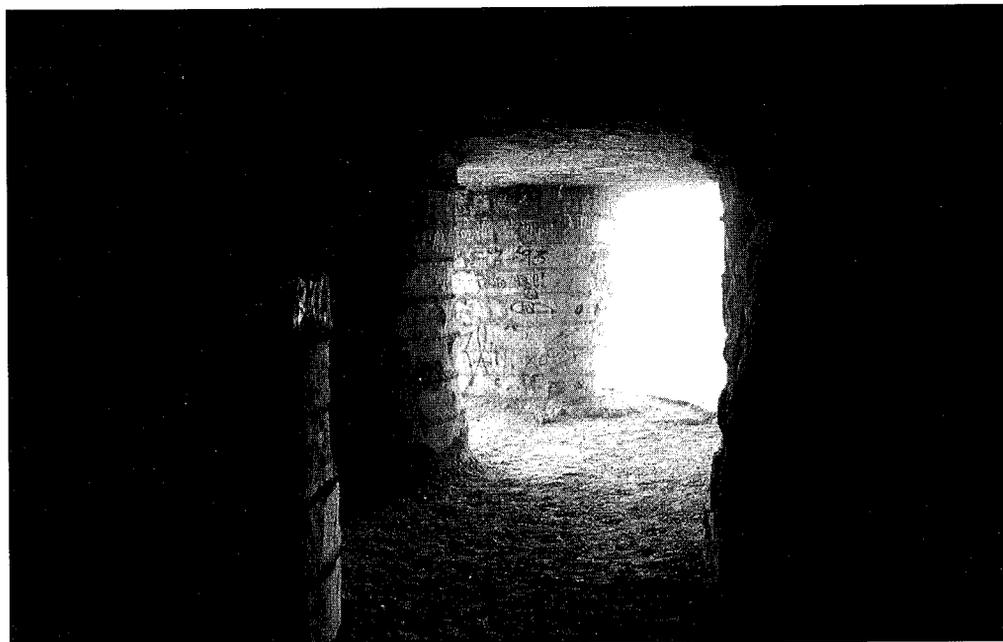


FIGURA 11. *Nave occidental de la cueva vista desde su cabecera.*

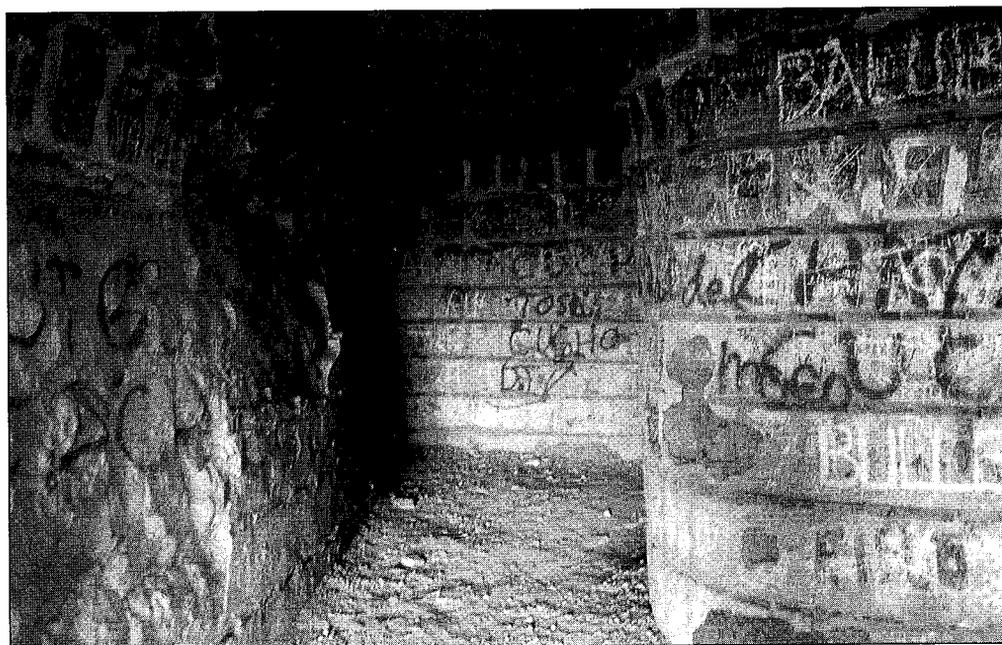


FIGURA 12. *Cabecera de la nave occidental de la cueva.*

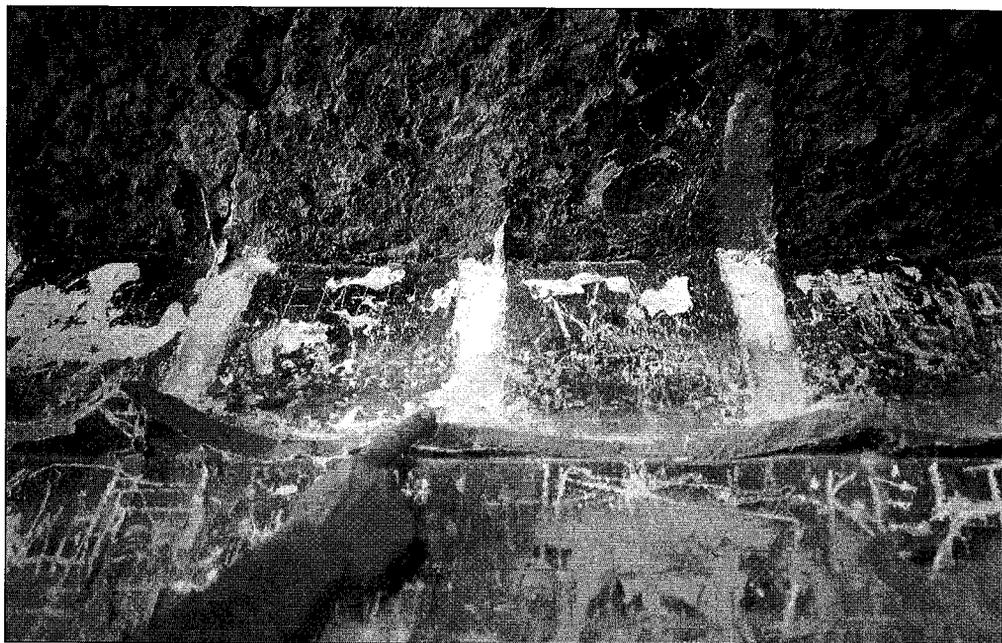


FIGURA 13. *Alisado cuidadoso del yeso del fondo de los nichos.*

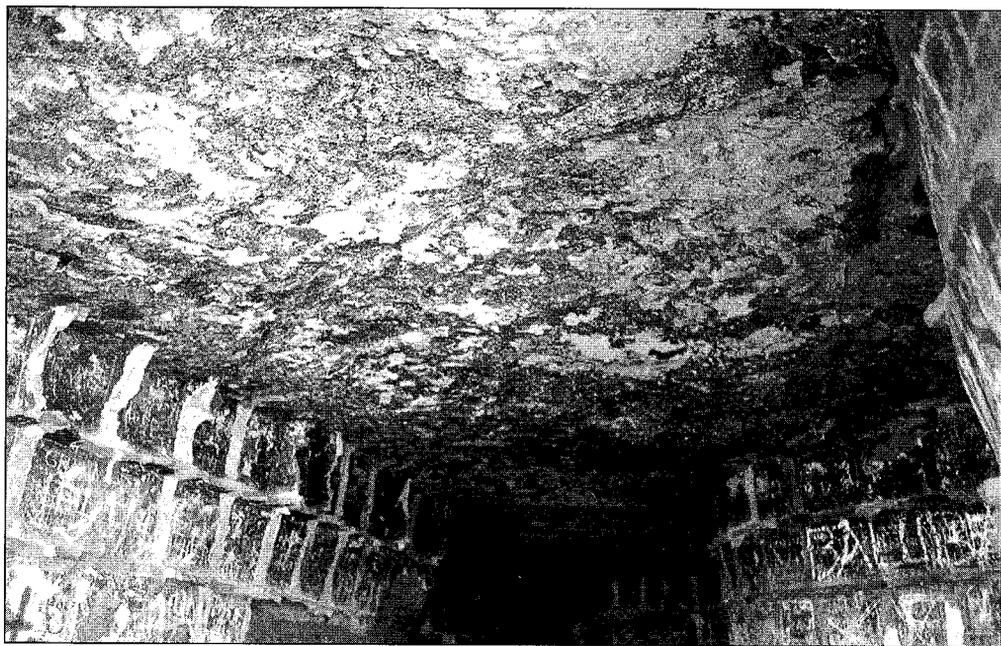


FIGURA 14. *Techo de la cueva que se ha excavado pretendiendo hacerlo perfectamente horizontal.*



FIGURA 15. *Detalle del suelo de la cueva que se conserva en los bordes del mismo y que originariamente fue cuidadosamente horizontal.*

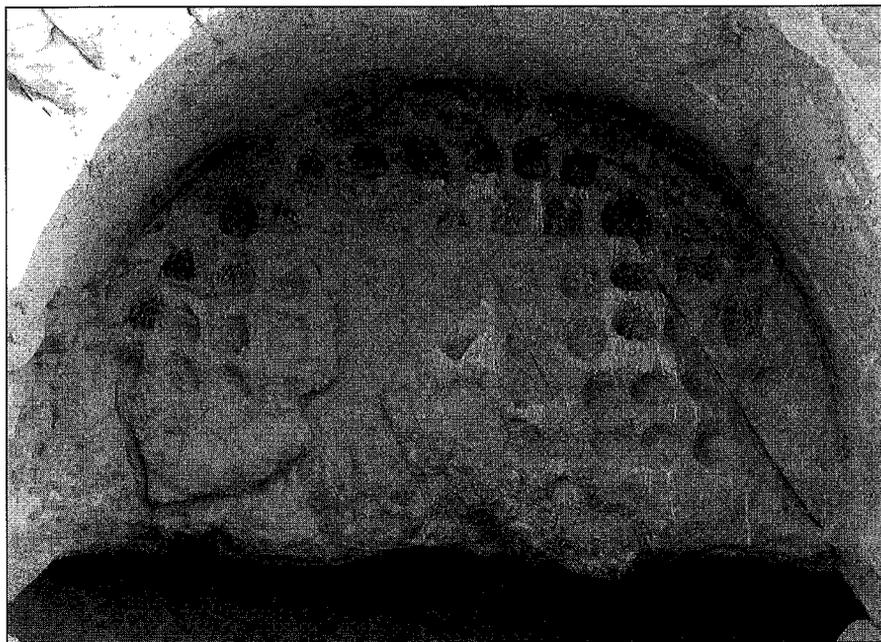


FIGURA 16. *Detalle del crucero o cimborio de la iglesia principal del monasterio de Quinesrin en el Éufrates sirio, con nichos ahumados.*

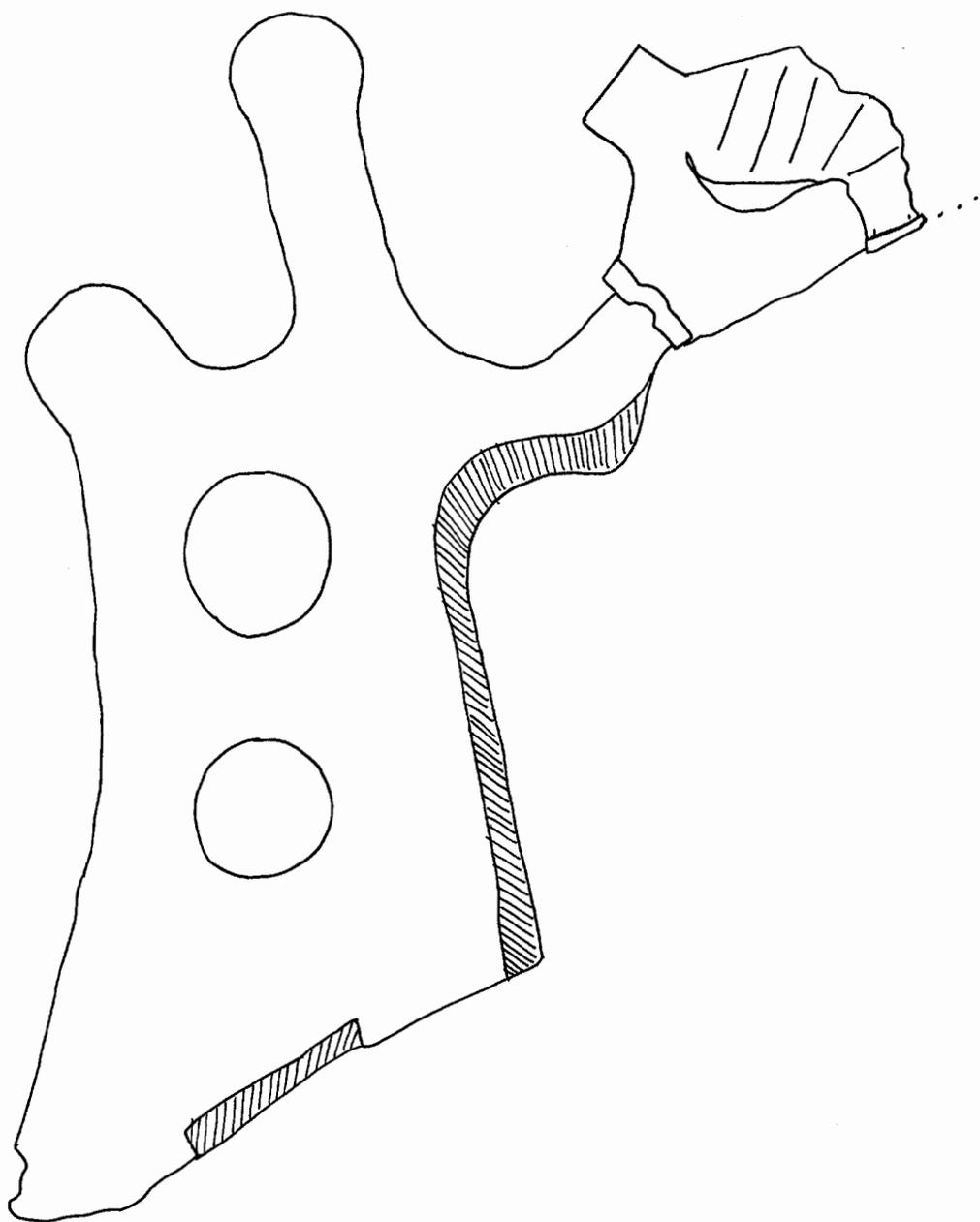


FIGURA 17. *Planta de la Cueva Grande de Monte Cantabria.*

3. EL PROBLEMA DE LOS «COLUMBARIOS» O «PALOMARES» EN LA INVESTIGACIÓN UNIVERSAL

Dejando de lado ahora el tratar de los columbarios romanos por ser de sobra conocidos, vamos a limitarnos a recoger algunos testimonios y planteamientos respecto a funciones no tópicas.

A) Los columbarios de Massada

Es curioso que en la cumbre del monte más famoso de la resistencia judía frente a los romanos, donde el judaísmo debió ser muy avasallador, aparezca este tipo de arqueología. Los estudiosos aceptan la hipótesis de que pudiera tratarse de un «palomar», pero se inclinan más por admitir que los nichos sirvieran para colocar las cenizas de los soldados y personal no judío de Herodes⁴.

B) Los columbarios monacales de Mesopotamia

Entre las pocas obras que han aportado mucho al estudio del monacato en Mesopotamia está el trabajo de A. Palmer sobre el monacato en la frontera del Tigris, es decir en Mesopotamia del Norte. En este libro hay una página que vale la pena recordar aquí.

Dice Palmer⁵: «Hay un gran número de tumbas en caverna en Salah, Mzizah y por todas partes en Tur Abdin. Esto hace pensar que los anacoretas deliberadamente imitaban a la muerte por la forma de sus moradas. San Antonio debió ser el primero, pero no el único eremita en combatir a las hordas de demonios que infestaban las tumbas en las afueras de la aldea. Pero el motivo de los que por aquellos siglos construían o excavaban tal tipo de viviendas debió haber sido otro»⁵.

C) Nuestra experiencia del Éufrates: la iglesia del monasterio de Quinesrim

En la parte alta de lo que debió ser el cimborrio sobre el altar excavado en la roca, lo mismo que toda la iglesia y el claustro, hay excavados una serie de nichos, en los que se ven restos de humo, lo que parece indicar que tales nichos sirvieron para colocar en ellos lucernas con las que iluminar la iglesia (Fig. 16). Y esta función parece que no debe ser descartada.

La cueva del Monte Cantabria también tiene ahumados no pocos de los nichos y ello hace pensar que si la mayoría pudieron servir para colocar huesos o reliquias, algunos debieron ser empleados, o además o exclusivamente, para colocar lucernas.

Como CONCLUSIÓN parece que podríamos concluir que efectivamente los «palomares» deben ser cuidadosamente analizados y contextualizados y en algunos casos, probablemente muchos a lo largo de toda la cuenca Mediterránea y más allá, han sido indicios de espiritualidad y usos monacales, relacionados normalmente con el problema de la muerte y de los muertos, canonizados y convertidos en reliquias o simplemente huesos de monjes difuntos que tenían la

4 En el folleto: *El Mar Muerto (Jericó, Qumran, Ein Guedi, Masada, Sdom)*, Editorial Palphot, Herzlia (Israel), 1995, p. 59.

5 Ver en este mismo volumen supra pp. 15 ss.

función de acompañar con sus «advertencias» consustanciales al estado en que se hallan, a los hermanos vivos y ayudarles así a prepararse para la muerte y para la gloria.

El problema de la espiritualidad de los monjes de la Antigüedad Tardía, a pesar de lo mucho que se ha escrito están todavía a falta de muchas aclaraciones, pero creemos que el tema de los «palomares» nos ayuda a adentrarnos seriamente en aquel mundo, a pesar de que de momento tengamos que ir con pies de plomo.

4. PERSPECTIVAS DEL TEMA PARA LA ARQUEOLOGÍA DE LOS SIGLOS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Hay muchos problemas por aclarar⁶. Estamos plenamente convencidos de que los «palomares» constituyen un problema y que no puede obviarse con la simplicidad de identificarlos con la cría de palomas en los siglos precedentes al nuestro. Hay en el estudio de su arqueología muchas cosas que ya hemos indicado y que los constituyen en un problema arqueológico.

Pero hay también en muchos casos un uso ulterior de los mismos como criaderos de palomas⁷. Y hay, además, un uso fácilmente constatable de algunos de los huecos para otras finalidades como es la de servir de soporte a las lucernas, y probablemente servir de alacena para algún objeto.

Pero hay muchos casos en los que todos estos usos están excluidos, salvo el de ser expositores de algo, probablemente huesos o reliquias, y son los casos en los que se dan salas de tamaño más que mediano, con todas las paredes llenas de huecos, sin la menor huella de excrementos de animal alguno y sin constancia de que aquellos haya sido utilizado para otra cosa. En tales casos hay que admitir la posibilidad y la probabilidad de que sean «osarios» y que estemos ante dependencias monásticas del tipo de las indicadas. En el caso concreto de La Rioja yacimientos con este tipo de problemática no sólo se encuentra en la cueva que comentamos, sino en los citados «Palomares» de Nalda, en Albelda, en Ausejo, en Arnedo, en Herce, en Santa Eulalia Somera y en otros muchos lugares. Y en Siria en la zona en la que nos movemos en este volumen hay cuevas en forma de tumbas en Tell El-AMARNA, frente al yacimiento que están excavando los belgas, en las que además de las dependencias para depositar los cadáveres, hay también paredes (que son lo que en algunos casos queda de la cueva que actualmente esta muy destruida) totalmente llenas de nichos que no pudieron tener otra utilidad que la aquí recogida de «osarios» y que además dan a la tumba una dimensión monacal que aclara mucho las cosas.

Queda claro que tras las perspectivas aquí abiertas el tema de los eremitorios en el Occidente europeo y también en el Oriente necesita volver a ser planteado desde sus raíces.

6 Entre otros el de por qué hay regiones como el SE hispano donde no abundan los palomares y en cambio si que abundan en el valle del Ebro y en otros lugares. ¿Es que el monacato vivió con reglas y espiritualidad diversas según las latitudes? ¿O es que la geografía del terreno condicionó las formas de espiritualidad y sus manifestaciones arquitectónicas también en casos como el que comentamos?

7 Esta ha sido la razón por la que a pesar de ser conocidísimos los de Capadocia, los investigadores no se han planteado el problema, dado que hallaron palomas en algunos de los lugares en los que vieron «palomares». Y concluyeron, sin plantear nada, que los huecos eran tardíos.

LA CUEVA DE LOS LLANOS (Arnedo, La Rioja)

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
CARLOS FAULÍN
J. L. CINCA MARTÍNEZ

RESUMEN

Localización y descripción física de la cueva. Análisis de sus características más relevantes, que, en nuestra opinión, son cuatro: grafitos significativos en su zona de entrada; curiosa y llamativa estructura arquitectónica el interior de la cueva; alvéolos con elaboración en forma de una especie de vaciado de lo que podríamos llamar la «barba», si imaginamos que los alvéolos podrían representar vaciados de cabezas, quizá para albergar calaveras; cabezas diseñadas y trazadas en forma de grafitos donde esperaríamos que hubiera alvéolos. Concluimos que, a pesar de la primera impresión, este cueva nunca fue empleada como «palomar» y que presenta rasgos definitorios de lo que aquí llamamos «columbario».

ABSTRACT

The localization and physical description of the cave is given. An analysis is made of its most relevant characteristics which, in our opinion, are four: significant graffiti in the entrance area; a curious and attention drawing architectonic structure in the interior of the cave; hollowed-out alveolus that we could call «nidus» (or pigeon holes), where the skulls could be placed, but with a significant particularity: these holes have also excavated a sort of beard ; graffiti representing heads in the spaces where one would expect to find alveolus. We came to the conclusion that, despite this first impression, this cave was never used as a «pigeon-loft» and that it presents definitive aspects of having been what we call a «*columbarium*».

1. LOCALIZACIÓN

En la salida de Arnedo por la carretera antigua, llamada de «Las Curvas», ésta pasa por entre el término de «Los Llanos» y el monte de «San Fruchos» que está lindero con el término «El

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

Raposal». Justamente en la última estribación más oriental de término de Los «Llanos», y frente mirando al este al actual basurero de Arnedo que está al otro lado del barranco, hay una cueva excavada en un pequeño cabezo cortado, que sólo se ve por su lado sur, al cual dan las ventanas que iluminan la cueva a que nos estamos refiriendo (Lám. 1). Esta no tiene nombre, que sepamos. A ella se accede por su cara oeste.

2. PLANTA Y ALZADO DE LA CUEVA

La cueva está trazada con sumo cuidado de modo que se ha excavado un paralelepípedo de planta sensiblemente rectangular dejando la irregularidad para la zona de la iluminación y de la puerta (Lám. 2).

En la línea central del rectángulo de la planta se han dejado tres columnas modeladas en la roca al ir excavando la cueva cuya forma es deliberadamente estilística. Son columnas de base aproximadamente cuadradas (hay que decir que la roca es muy deleznable y que las primitivas forman han sufrido mucho con la erosión). Están disminuidas en el centro de las mismas de forma que su elegancia se realce (Lám. 3).

El alzado puede apreciarse en las diferentes secciones (Lám. 4-6).

3. MEDIDAS Y VOLÚMENES

Partiendo de las medidas que hemos tomado en la cueva (Lám. 7) tendríamos las siguientes cifras:

SUPERFICIES

Acceso	5.22 m ²
Sala	61.87 m ²
Cubículos	<u>16.55 m²</u>
Total superficie cueva . . .	107.90 m ²

VOLÚMENES

Sala	198.16 m ³
Cubículos	<u>33.10 m³</u>
Total volumen cueva	231.26 m ³

DIMENSIONES TIPO

Longitud medie	13.56 m
Anchura media	5.92 m
Altura media	2.40 m

COTA RESPECTO PUNTO + 0.00 = +1.42

ALVÉOLOS EN PAREDES = 508

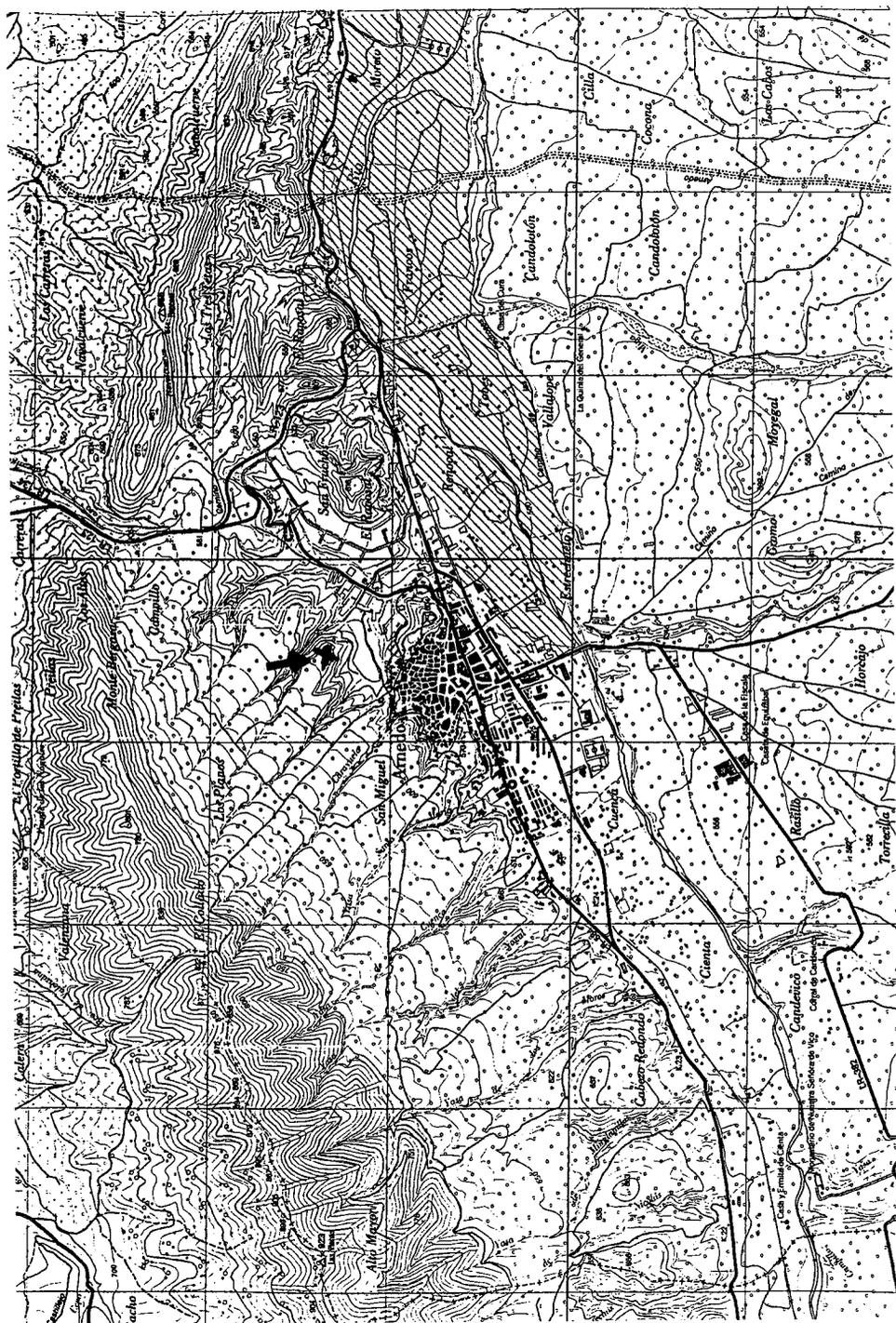
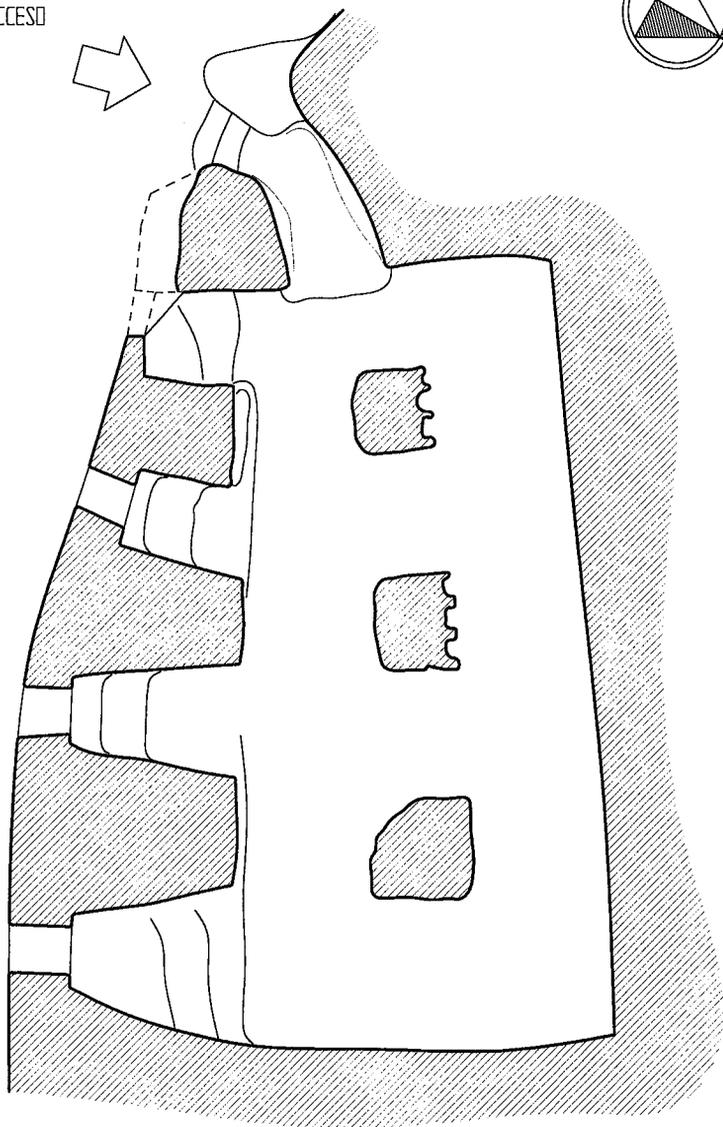
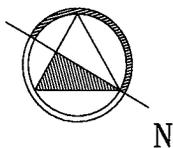


LÁMINA 1. Plano del término municipal de Arnedo con indicación de la localización precisa de la Cueva de los Llanos.

ACCESO



PLANTA DE LA CUEVA



LÁMINA 2. *Planta de la cueva de «Los Llanos».*

4. LA ENTRADA Y SUS GRAFITTI

El acceso a la cueva se hace por su cara oeste / suroeste (Lám. 8). Se trata de una entrada muy poco visible, completamente disimulada por una grieta de la cueva. Se diría que los excavadores tuvieron interés en que fuera algo nada llamativo. En esto coincide la entrada con toda la situación de la cueva. No es fácil de descubrir hasta que no estás cerca de ella. Y deliberadamente no se ha querido realzar la entrada de ninguna manera. Esto ha de tener una explicación: o está hecha en tiempos de persecución o no se trata de una iglesia. Estas hipótesis pueden darse también juntas o diversamente barajadas. La solución que nos parece más verosímil la diremos tras de los considerandos que siguen.

Hay grafitos interesantes en las paredes de este acceso. Hay un gran círculo con una cruz inscrita (Lám. 9). Hay algún monograma. Y hay letras sueltas que no hemos imaginado qué puedan ser. Y tampoco su eventual cronología. Si no fuera por los grafitos del primer vano iluminador ni los tendríamos en cuenta; pero esos otros grafitos pueden ser antiguos como veremos acto seguido por lo que dejamos este problema planteado para ulteriores reflexiones en otra ocasión.

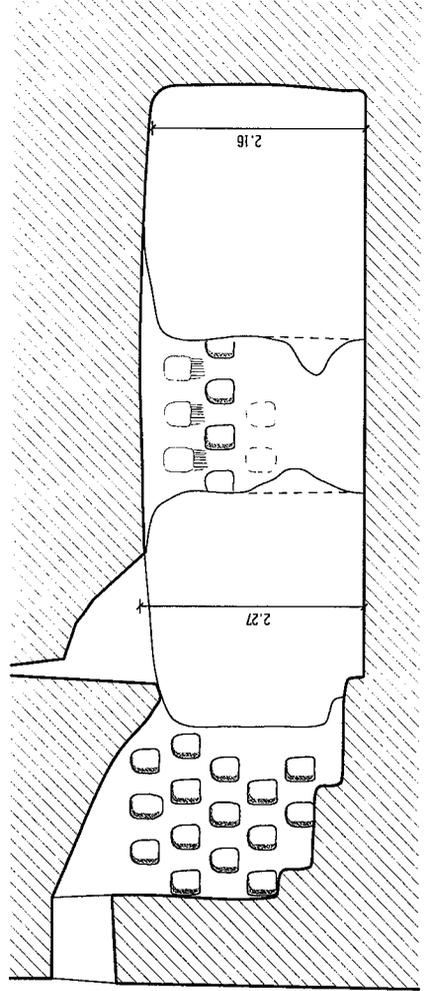
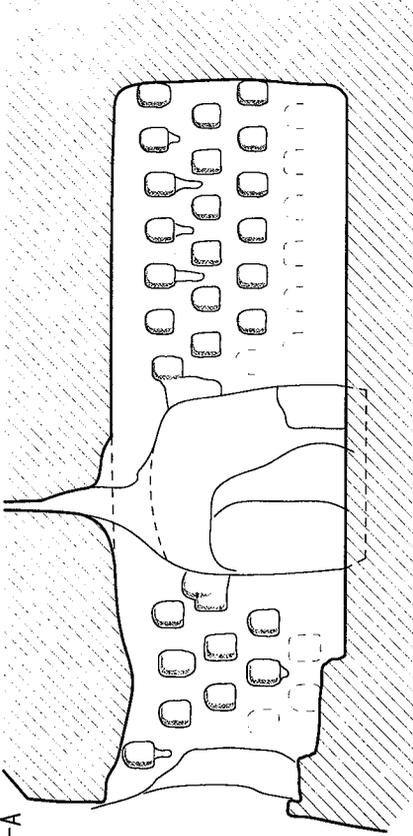
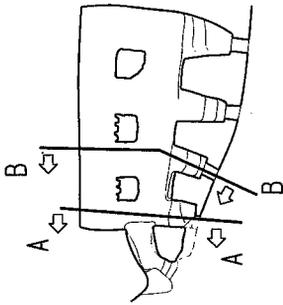
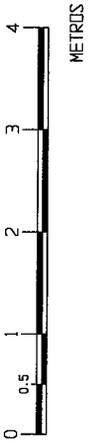
5. EL PRIMER VANO Y SUS GRAFITTI

Visto desde fuera está más marcado que los demás debido a los derrumbamientos de pared que aquí se han dado, por lo que no reviste características especiales por su parte externa (Lám. 10).



LÁMINA 3. Fotografía de la zona de la puerta de la entrada de la cueva vista desde el interior. Puede apreciarse claramente la forma de las columnas.

SECCION A-A



SECCION B-B

LÁMINA 4. Secciones transversales de la cueva de Los Llanos en la zona de la entrada.

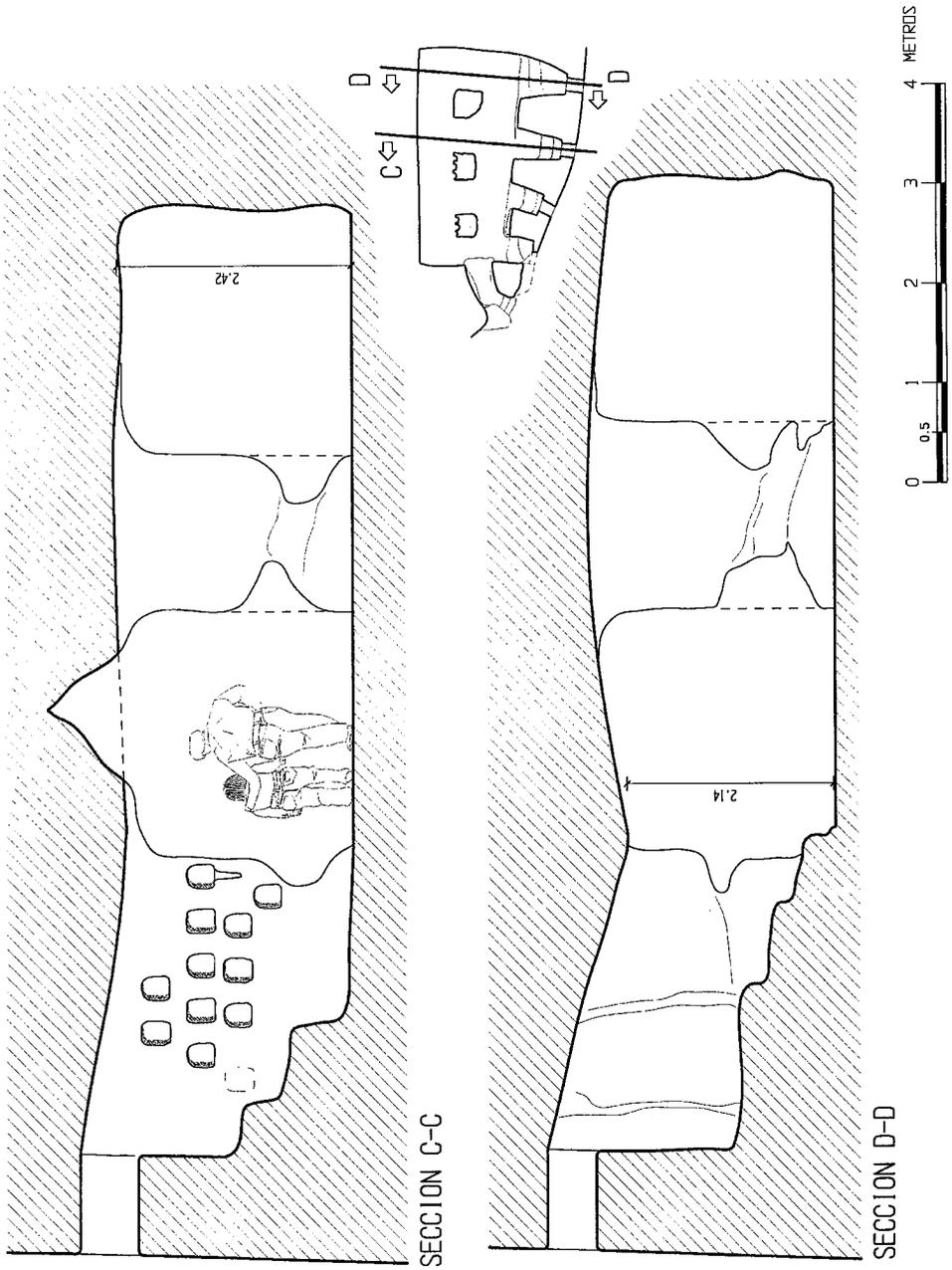
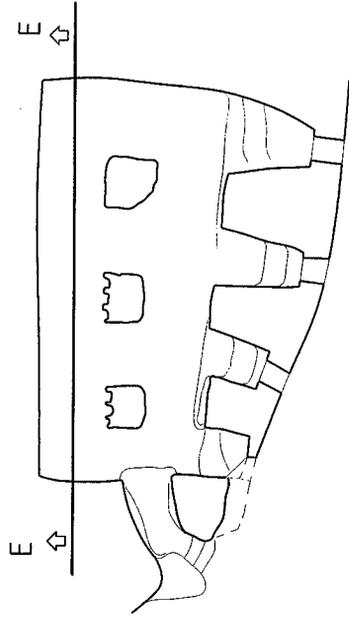
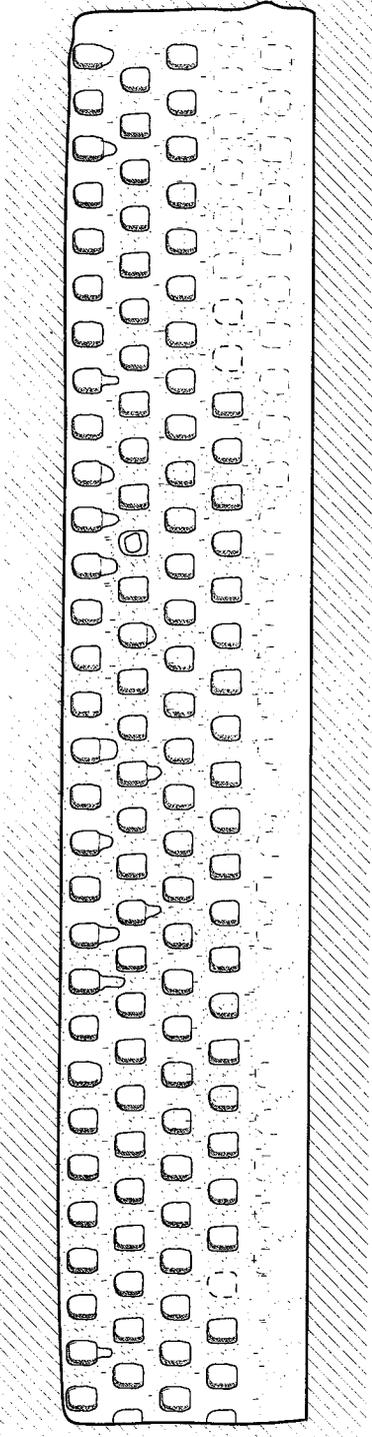


LÁMINA 5. Secciones transversales de la cueva en su parte posterior.



SECCION E-E

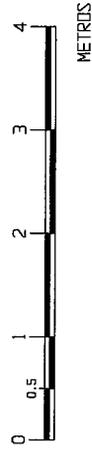
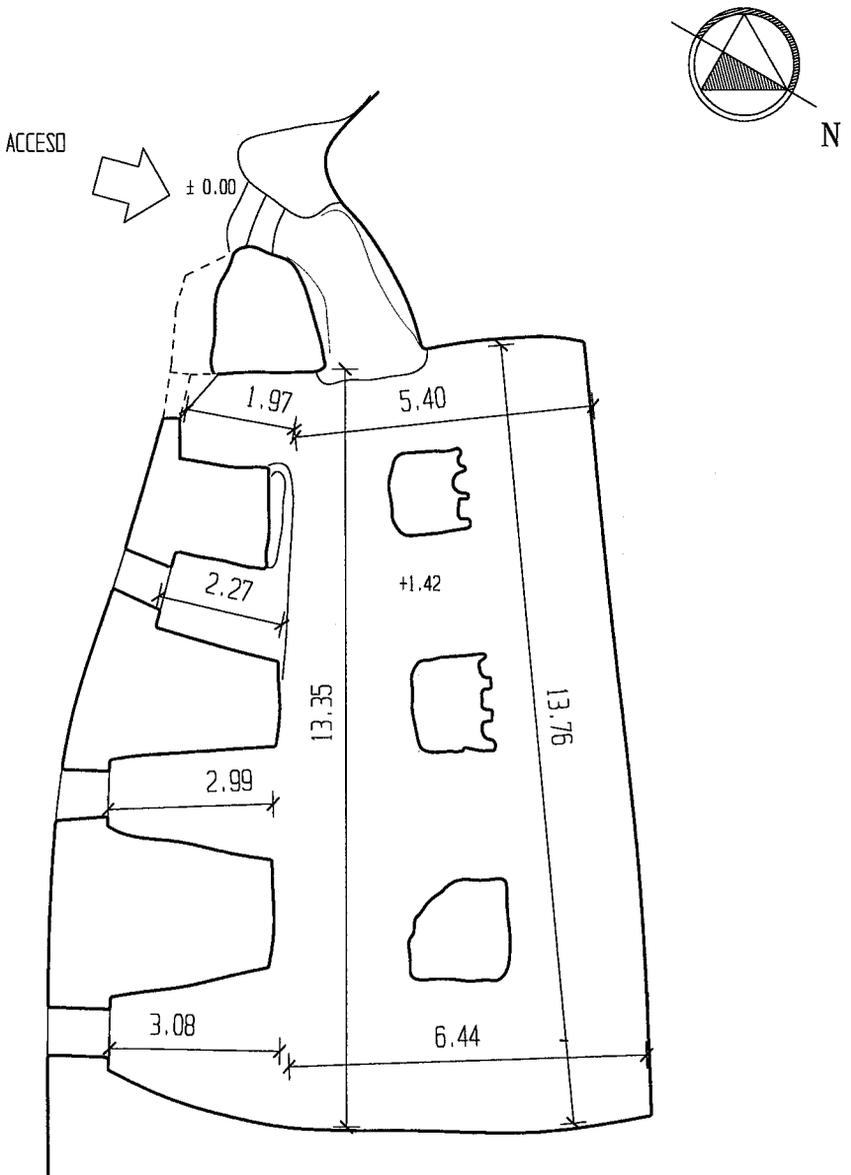


LÁMINA 6. Sección longitudinal de la cueva en la pared opuesta a las ventanas.



DIMENSIONES TIPO DE LA CUEVA



LÁMINA 7. Medidas de la cueva de Los Llanos para calcular sus medidas parciales y totales.

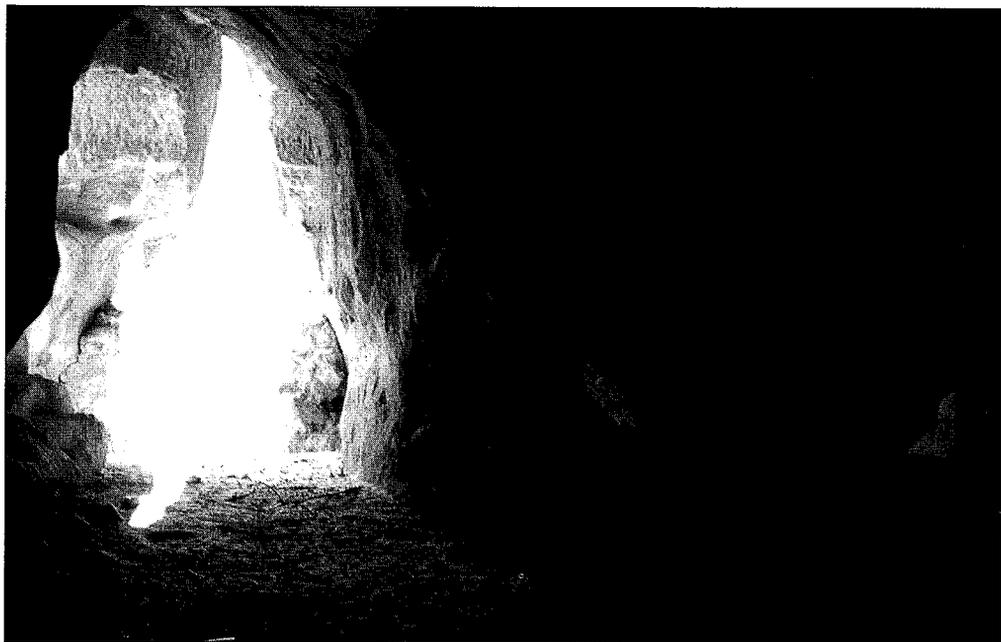


LÁMINA 8. *Vista de la puerta de entrada desde el interior.*

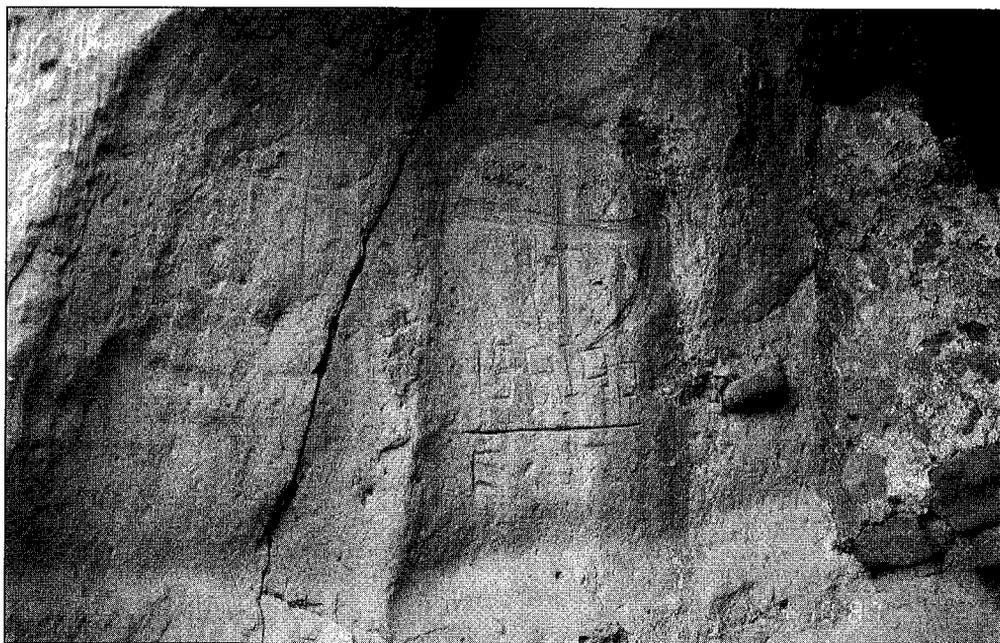


LÁMINA 9. *Grafitos del pasillo de acceso a la cueva, en la pared izquierda del que entra.*

Lo importante son los grafitos que se pueden ver en su pared izquierda, al asomarse al vano desde el interior. Se distingue perfectamente un pez (Lám. 11) y una serie de cruces (Lám. 12). Es evidente que esto lo puede haber hecho cualquiera y en cualquier época, pero hay razones para pensar que puedan ser antiguos. Primero que la forma de las cruces puede ser antigua y segundo que el símbolo del pez no es tan sencillo que se inscriba en un lugar como Arnedo donde la pesca es más bien algo exótico. Y aunque el Cidacos pudo tener peces en tiempos antiguos, es más bien chocante que la imagen representada sea precisamente un pez.

6. EL COLUMBARIO

Lo más interesante de la cueva es precisamente el «columbario» que la llena en todo su interior (Lám. 13).

Y no es sólo interesante por el hecho. Es sobre todo significativo por el modo. Primero porque sus alvéolos no parecen estar excavados de modo que puedan albergar palomas ni ninguna otra cosa. Bien es verdad que esto podría deberse en parte a la erosión que habría ido meteorizando los bordes y desdibujándolos de modo que los alvéolos presentaran su aspecto de ser más decoración que realidad, pero es que hay más señales para pensar que esto no sirve para explicar nada.

En segundo lugar hay que notar que los nichos llenan la caverna, pero sólo en lenguaje generalizador: no la llenan del todo ni de manera uniforme. Así por ejemplo, la primera columna de la cueva, la situada frente a la puerta de ingreso, tiene algún trozo sin nichos y además una zona de la misma tiene «caras» representadas, de lo que hablaremos en seguida.

Y en varios de los nichos, la forma que presentan no se puede admitir que sea debida a la erosión, ya que los nichos parecen tener «barba», de lo que también hablaremos a continuación.

Por todas estas razones hemos de concluir que lo que de entrada daría la impresión de asemejarse a un «palomar», visto adecuadamente el espectador crítico no se quea tranquilo con esa primera apariencia.

7. LAS ALVÉOLOS COMO CARAS VACIADAS

Decíamos que hay nichos que no pueden ser de palomas porque no tienen soporte para que la eventual paloma se apoyara y mucho menos para que depositara allí sus huevos, ya que tienen la parte que debería ser plana para tal soporte, inexistente por haber sido destruida para dar una forma de «cara» al nicho.

El fenómeno puede verse en varios lugares de la cueva. En la lámina que acabamos de presentar (Lám. 13) se ven varios nichos trabajados de esta manera en la fila superior al fondo. Y hay varios más en diversos otros lugares de la cueva, como por ejemplo en los huecos o túneles de las ventanas que se abren para dar luz a la cueva.

Ofrecemos un par de ejemplos con mayor detalle (Lám. 14 y 15). Está claro que tal forma es deliberada y no ha sido producto de erosión alguna.

Pero hay más. También los nichos que tienen forma de alvéolos de columbario probablemente tienen una forma deliberada como explicaremos al hablar de la cueva de *Cienta*, por lo que de momento quede anunciado.

Lo que esto pueda significar sería problemático de aparecer sin otro distintivo que sirviera para aclararlo, pero por fortuna ese otro elemento existe y son las «caras» grafitadas que existen en la cueva.

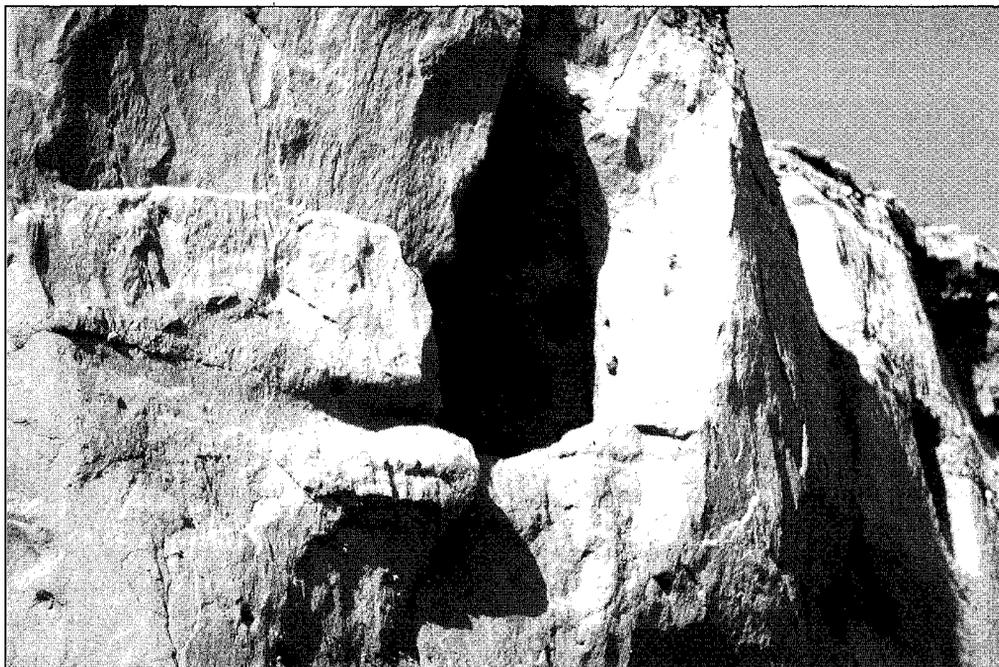


LÁMINA 10. *Fotografía del primer vano de ventana, visto desde el exterior de la cueva.*



LÁMINA 11. *Grafitos del la pared izquierda del que se asoma a la primera ventana de la cueva. Es interesante notar que no sería descabellado ver en vez de un pez, una paloma colgada del pico.*



LÁMINA 12. *Grafitos de cruces probablemente antiguas en la misma pared de la lámina anterior.*



LÁMINA 13. *Vista de la pared norte de la cueva llena de alvéolos y en la que se ve también la pared oeste que está junto a la puerta de entrada. En este se ven algunos nichos con barba, Ver también la Lám. 3.*



LÁMINA 15. Vista de otro de los numerosos nichos vaciados en forma de cabeza con barba.

LÁMINA 14. Vista de uno de los nichos excavados en forma de vaciado de cabeza con barba.



8. LAS CARAS

En la primera columna, como hemos indicado más arriba, hay una parte de su superficie que en lugar de alvéolos tiene caras grafitadas. Son media docena de las mismas que están dando frente a la puerta de entrada. Y de esto no hay la menor duda (ver Lám. 16). Es un uso, además que no es único en Arnedo. Ya descubrimos una en la cueva-iglesia del Patio de los Curas, que presentamos en el Congreso Nacional de Arqueología de Lugo¹. Allí parece evidente que se trata de una representación seguramente del apóstol San Pedro². El problema a quien podrían re-

1 GONZÁLEZ BLANCO, A. / ESPINOSA RUIZ, U. / SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., «Epigrafía cristiana en un iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño), XV CNA (Lugo, 1977), Zaragoza 1979, 1129-1143.

2 Aunque en un primer momento pensamos que se podía tratar de la cabeza de Cristo y que simbólicamente tendría a Roma a sus pies o en su «manto imperial», luego las razones de D. Manuel C. Días y Díaz nos convencieron de que más bien debía de tratarse de la cabeza de San Pedro, que tenía debajo la ciudad en la que predicó, al modo como esto suele aparecer en los mapas de los «Beatos» (ver GONZÁLEZ BLANCO, A., «El Cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410», *Memorias de Historia Antigua V*, 1981, nota 28, p. 202).

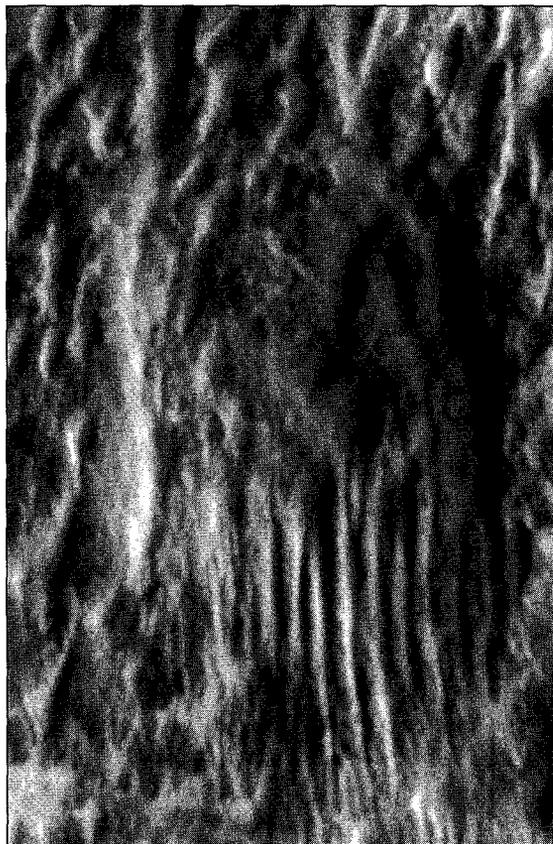


LÁMINA 16. Fotografía de una de las cabezas esgrafiadas en la primera columna en la parte que da a la puerta de acceso a la gruta.

presentar aquí. No podemos responder, en el estado actual de la investigación de manera positiva, pero si que podemos concluir que representarían a personas no muy diferentes de las representadas en los nichos excavados en forma de «caras», aunque es muy posible por lo que diremos al estudiar la cueva del término de *Cienta* que pueda haber algún matiz. ¿Sería posible que las nichos vaciados en forma de caras quisieran representar seres celestiales, como ángeles o incluso la misma Trinidad, y las caras representaran a los apóstoles? De esto posiblemente se pueda precisar algo con el avance de la investigación.

9. UNA CUEVA QUE NUNCA FUE PALOMAR

De una cosa podemos estar bien seguros. Esta cueva nunca fue palomar. Es verdad que hace falta una excavación para poder descubrir el suelo inicial de la cueva y que ello podría darnos más información, pero con lo que tenemos a la vista es suficiente para estar bien seguros de nuestra afirmación. Hay demasiados indicios de simbolismo cristiano como para afirmar sin va-

cular que esta cueva tiene todos los elementos necesarios para demostrar que en este caso el aparente «palomar» es otra cosa y muy en concreto estamos ante un «columbario» del tipo del que aparece en Tur 'Abdin y que hemos comentado más arriba en este mismo volumen.

10. LA FUNCIÓN DE LA CUEVA

Esta cueva es de importancia absoluta. En ella tenemos todas las claves que permiten afirmar y probar nuestra tesis. La cueva tuvo la función de guardar la memoria de los «hermanos monjes» difuntos. Pudo la cueva servir de «vivienda».

11. LA CRONOLOGÍA

Todo el fenómeno de los columbarios ofrece rasgos que apuntan hacia una cronología tardo-visigótica o de primera época árabe. Estas razones pueden ser: 1ª la cronología que se da para este tipo de formas de organizar la vida espiritual en el monacato Oriental; y el especial papel que adquieren allí las reliquias justamente a partir de esa época; 2ª: El fenómeno parece ir acompañado de una efervescencia del mundo eremítico con la espiritualidad bullente de emparedados y penitentes. Es posible que ya San Millán se pueda considerar como emparedado en los tiempos de cuaresma en los que, según la tradición, entraba en su cueva y sólo asomaba su bastón para mostrar que estaba vivo, pero el típico emparedado es bastante más tardío; 3ª la peculiar iconografía que parece subyacer al fenómeno que acabamos de anotar da la impresión de estar más cerca de la controversia iconoclasta que de los tiempos visigodos; 4ª Las inscripciones latinas que aparecen en estos contextos de los columbarios son muy escuetas y por su contenido PAX IN DEO parecen ser una apología de la paz del claustro frente a la guerra y turbaciones mundanas. Bien es verdad que esto podría cumplirse desde los primeros años del siglo V en adelante, pero los columbarios son obras de arte popular, si, pero muy bien hechas, lo que supone una etapa de paz y creación, que no iría bien con los tiempos turbados de las invasiones de los bárbaros; 5º Algunas decoraciones parecer estar en los días que preceden al románico, como diremos a propósito de la cueva de Santa Eulalia, razón por la que nos inclinamos a colocar todo este fenómeno en fecha relativamente tardía; 6º pero como a raíz de la reconquista el monacato hispano se deja dominar por completo por la regla de San Benito hay que poner la cronología de todo este fenómeno antes del siglo XI.

Todo ello no engendra evidencia, pero estamos convencidos de que el avance de la investigación dará más luz sobre el tema, sobre todo si algún día se llegan a hacer excavaciones en algún lugar de los muchos que lo están necesitando.

LA CUEVA DE CIENTA (Arnedo-La Rioja)

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
M^a PILAR PASCUAL MAYORAL
JOSÉ LUIS CINCA MARTÍNEZ

RESUMEN

Localización y descripción. Restos arqueológicos delante de la peña en la que está horadada la cueva, que valdría la pena excavar y estudiar. Características más destacables: forma de los alvéolos, que son a modo de casquetes esféricos y no tienen base suficiente para que en ellos pueda anidar animal alguno. Hay tres que tienen vaciada lo que podríamos denominar la «barba». Grafitos por los espacios entre los alvéolos, de los que al menos dos son inscripciones cristianas. Con tales características esta cueva sólo puede ser un «columbario».

ABSTRACT

Localization and description. There are archaeological remains in front of the cliff where the cave was excavated whose excavation and study are worth while. The most outstanding characteristics are: the shape of the alveolus, which are a type of spherical caps but don't have sufficient base for an animal to nest. There are three situated in the main place of the principal front that have also excavated a sort of beard. There are graffiti in the spaces between the alveolus, at least two of which are Christian. With these characteristics this cave can only be a «*columbarium*».

1. LOCALIZACIÓN

Fue obra de Pilar Pascual en el trabajo de campo para su tesis doctoral. Era una cueva tan cerca de la carretera general que parecía imposible imaginar que pudiera tener interés. Pero la visitaron y creyeron que valía la pena discutirla. Y aquí presentamos el resultado.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

Se halla situada saliendo de Arnedo en dirección Soria, a la derecha de la carretera y prácticamente al nivel de la misma, y a unos mil quinientos metros del punto en el que se juntan la carretera que va por el casco antiguo de Arnedo y la que hasta ahora es carretera de circunvalación (Lám. 1).

Situada más exactamente en un asentamiento localizable al N. de la ermita de Cienta. Hay en el ángulo una majada (Lám. 2) y junto a misma está la gruta (Lám. 3, 4, 5 y 6).

2. UN CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El lugar es un interés arqueológico evidente. La actual majada ha aprovechado dos cuevas antiguas que ahora están reaprovechadas por la majada y que en su día nos parecieron a modo de asentamiento para un monasterio dúplice. La tapia seguramente ha sido más reciente. Pero lo más interesante que justo delante de la cueva con «columbarios» hay restos de muros abundantes y entrecruzados que dejan ver con evidencia viejas construcciones que hoy ya no podemos menos de interpretar como monásticas, de un conjunto del que formaría parte también la cueva que comentamos y otras cuevas que hay cercanas (Lám. 4). Este es uno de los puntos que habría que excavar. Los hallazgos darían mucha luz al problema que aquí estamos comentando.

3. LA CUEVA Y EL COLUMBARIO

Despojada de su contexto la cueva queda reducida a sus mínimas dimensiones, pero así y todo vale la pena estudiarla porque tiene muchos datos relevantes y sumamente luminosos e iluminadores.

3.1. Una cueva interior

La lámina 7 nos permite apreciar que la cueva fue excavada en el interior. Ahora la pared exterior se ha hundido, pero los cortes del terreno permiten ver y reconstruir con la mente el estado original del conjunto. La pared no era de excesivo grosor, pero debía crear un ambiente muy recogido, propio para la meditación.

3.2. Columbario y no palomar

No sólo los tres nichos superiores de la pared oeste y más relevante de la gruta tienen la barba rasgada haciendo imposible su utilización como «palomar». Ningún nicho en esta cueva tiene originariamente una base que permita que una paloma ni animal alguno descansa allí. En las distintas láminas que presentamos se podrá ver esto con detalle. Luego hablaremos de este tipo de nichos.

Funcionalmente también parece haber sido columbario. No hay en efecto signos que permitan suponer que haya sido iglesia. Es relativamente pequeño. En torno a los veinte metros cuadrados, da más la impresión de una habitación para meditar que un lugar de celebración litúrgica (Lám. 8 y 9).

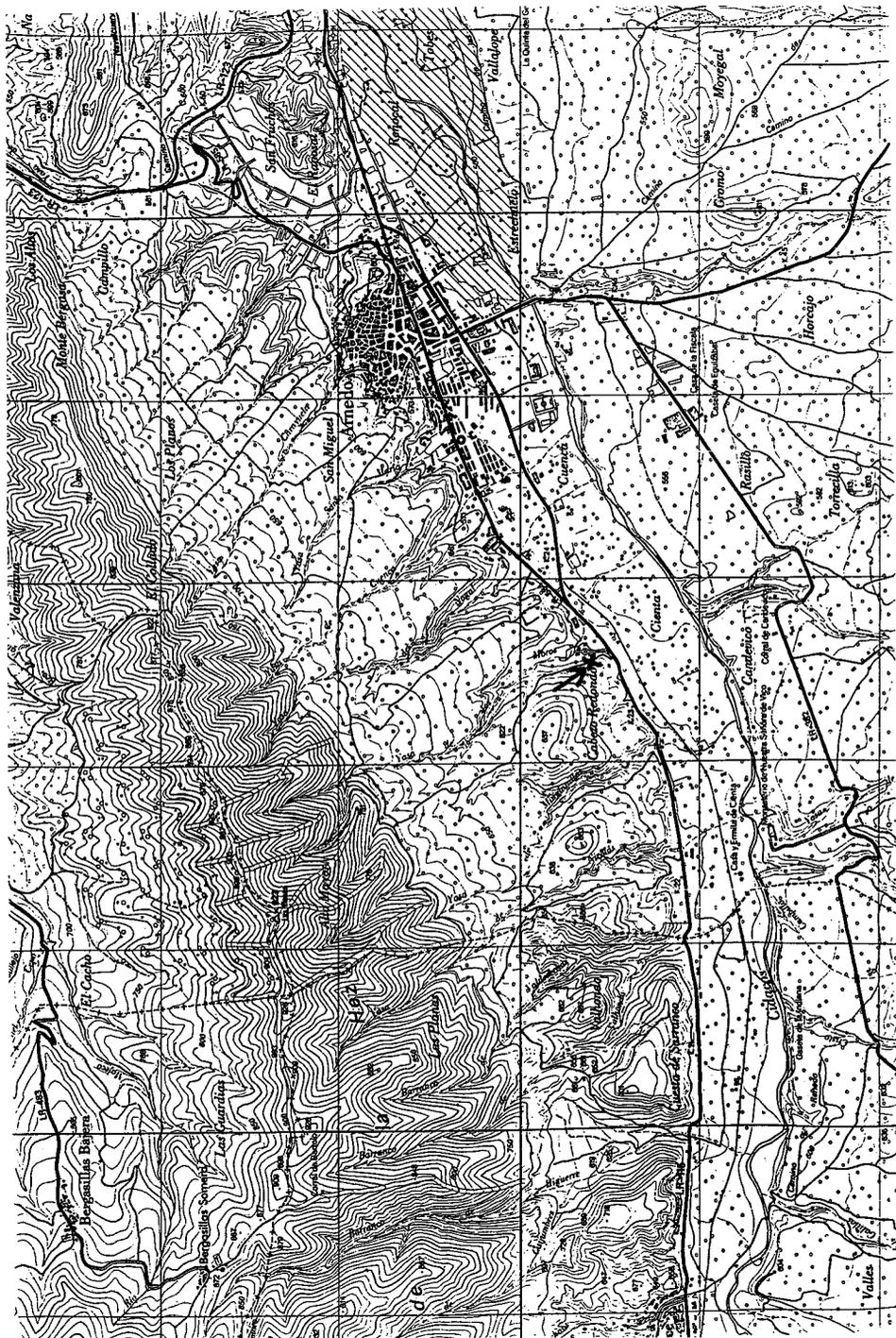


LÁMINA 1. Mapa de la situación de la cueva de Cienca en relación con la ciudad de Arnedo.



LÁMINA 2. *Las entradas a las dos cuevas que fueron reutilizadas para habilitarlas para majada.*



LÁMINA 3. *La majada en los años 1975.*



LÁMINA 4. *Vista actual de la pared externa de la majada.*



LÁMINA 5. *La cueva al lado del ángulo suroccidental de la majada.*



LÁMINA 6. *Vista general del conjunto de cuevas y de los restos de muros que hay delante de las grutas.*



LÁMINA 7. *La pared externa de la gruta que se ha hundido por las inclemencias de los tiempos.*

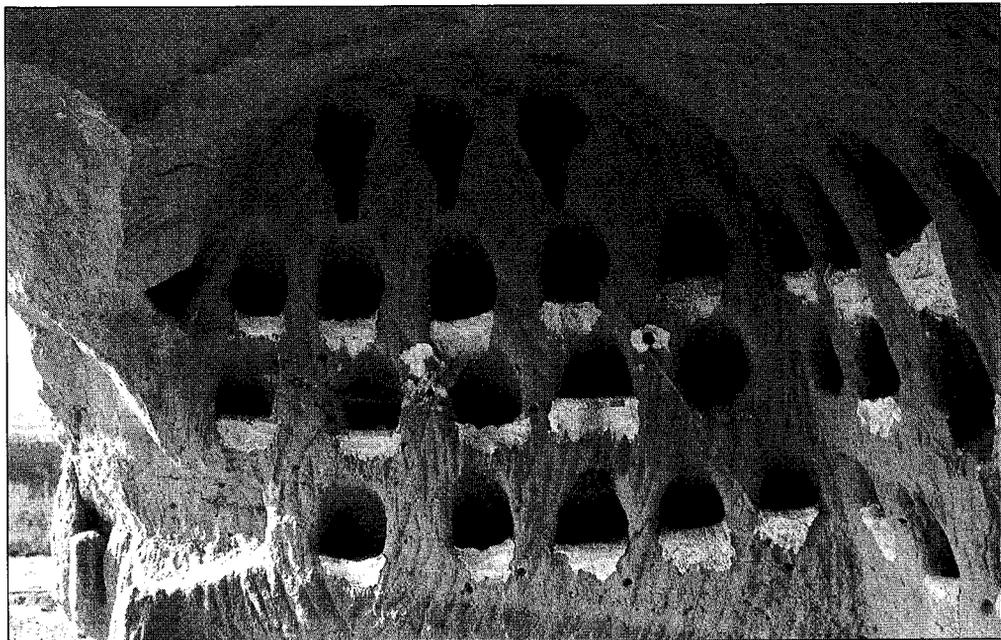


LÁMINA 8. *Pared principal de la gruta con columbarios.*

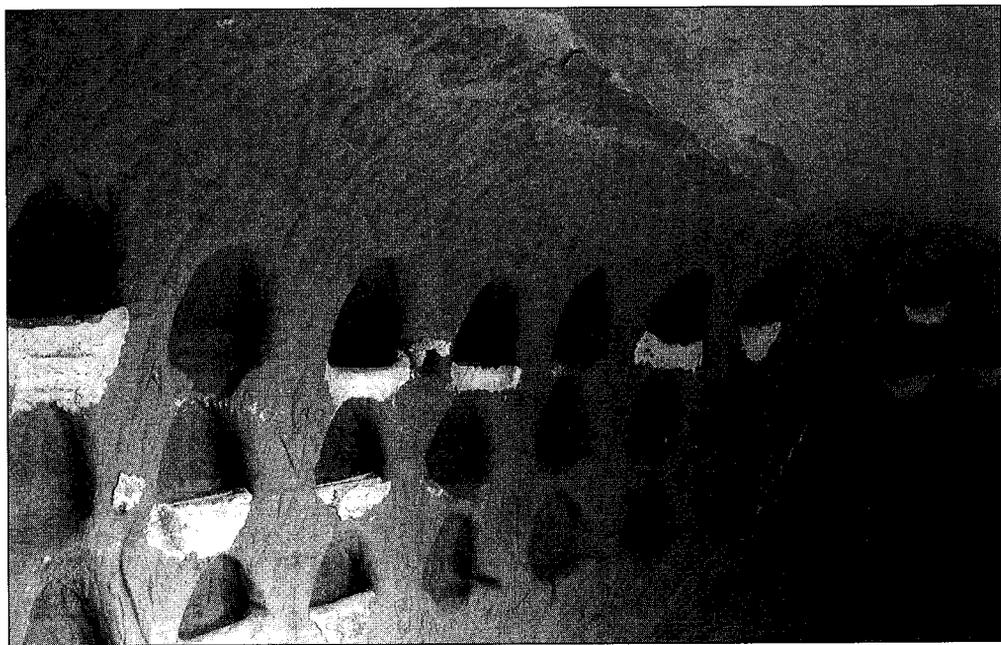


LÁMINA 9. *Pared Noroeste de la gruta con columbarios.*

3.3. Los nichos

Lo más importante y significativo es la forma de estar elaborados los nichos. En la mayoría de ellos se mantiene una pellation de yeso con la que personajes seguramente modernos¹ han tratado de reconvertir el viejo columbarios en un palomar, pero la intentona no debió salir bien ya que ni se ven restos de estiércol ni hay signo alguno de que aquello llegase a funcionar.

El intento, con todo, no fue en vano ya que es bien visible ahora la dificultad de la empresa, ya que el yeso no se aclimata bien a una base de barro y muchos de los aditamentos puestos se han caído sin que nadie los tirara.

Los viejos nichos han quedado tal y como eran y su contemplación nos plantean muchas interrogantes (Lám. 10 y 11).

Para empezar esos nichos no tienen base. Son a modo de casquetes esféricos, excavados en la roca con la sección (Lám. 12), o si la figura es rectangular, la base tiene el borde rebajado para que el nicho quede abierto y no se pueda poner nada en el interior del mismo. Se diría que hay particular empeño en que el columbario quede como tal y tenga apariencia de ello. La conclusión más razonable parece ser que era la decoración lo que interesaba, como si el mero columbario ya fuera suficiente para evocar a la mente de quien allí se encontraba el mensaje que se pretendía transmitir. Tal mensaje seguramente era el dogma cristiano de la comunión de los santos, el principio de que la muerte no separa a los vivos de los muertos y de que un monje vive ya centrado en la eternidad y que sus más fieles compañeros son los participantes ya de la gloria celestial.

Es posible profundizar más en la forma y el sentido de estos nichos, ya que abunda incluso fuera de los ambientes de columbarios. En el pueblo de Herce en cuevas que debieron ser del mismo ambiente y época, pero que luego han sido empleados a modo de estantes, se puede observar que tienen la misma forma. ¿Es pensable que tal forma tuviera la misión de acompañar y suscitar en la persona que la viera el recuerdo de los compañeros del cuerpo místico de Cristo (Lám. 13 y 14).

3.4. Los tres barbudos

La figura de los tres nichos que presiden la pared más importante de la cueva es significativa. Los tres nichos están excavados con la «barba» bien marcada y el número tres no deja de ser sugerente. ¿Estamos ante una alusión a la Santísima Trinidad? No podemos olvidar que la Santísima Trinidad tiene un especial relieve en el formulario visigótico². En cualquier caso todo esto son sugerencias para estimular la reflexión sobre un hecho arquitectónica y escultóricamente llamativo, como es el caso de estos tres vaciados, que en rigor no son otra cosa que casos especiales dentro del problema de los nichos, cuya forma es más que chocante.

1 Seguramente que a fines del siglo XIX cuando en la agricultura se implantó el empleo de los nitratos animales (cuyo elemento más famoso fue el llamado "Nitrato de Chile"), tuvo un enorme desarrollo en España la colombicultura. Debió ser entonces cuando muchos de estos antiguos columbarios debieron sugerir la idea a los agricultores del valle del Cidacos de la posibilidad de criar palomas sin mayores inversiones. Y a estas fechas hay que atribuir la reforma de esta gruta para convertirla en palomar.

2 En la despedida que el obispo Conancio hace a Fructuoso en la ceremonia de su ingreso en el clero fue: «Vete en paz en el nombre de la Trinidad santa» (FEROTIN, *Liber Ordinum*), p. 12.



LÁMINA 10. Nichos de la pared noroccidental. Se ve la forma primitiva de los nichos.

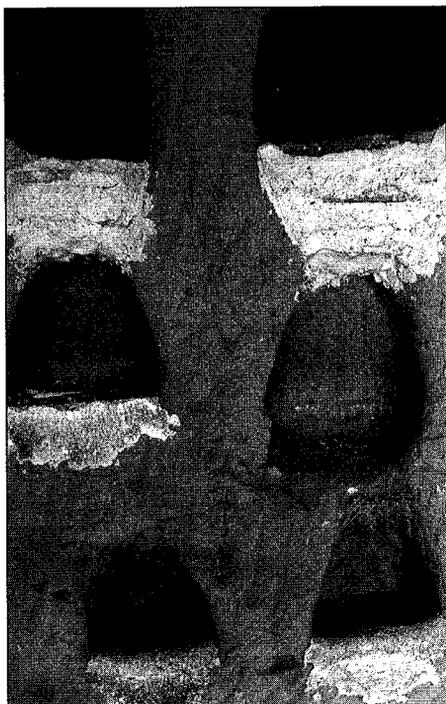


LÁMINA 11. Nichos de la pared noroccidental. Es bien visible la forma anterior de los nichos en los que no había barrera y no eran lugar para que algo se mantuviera allí sin rodar y la barrera de yeso que se les puso en tiempos recientes.



LÁMINA 12. *Un nicho con forma de «casquete esférico».*



LÁMINA 13. *Nicho en forma de hornacina fotografiado en el exterior de una cueva de Herce.*



LÁMINA 14. *La misma imagen de la lámina anterior más en detalle.*

3.5. Ni siquiera relicarios: mera decoración

Todo lo dicho nos confirma en que, por lo menos en esta cueva los nichos forman parte de una decoración, estimulante y sugestiva, pero en realidad mera decoración. Sin duda se trata de algo simbólico, pero aquí ni hubo palomas en los tiempos de la construcción ni consiguieron acomodarse en la reforma de las estructuras a base de yeso.

Como diremos luego, a propósito de la cueva de Santa Eulalia, estamos ante un modo de hacer que recuerda el pensamiento y la decoración simbólica de los tiempos iconoclastas, o unos tiempos en los que la decoración iconográfica ha perdido fuerza, posiblemente por los interrogantes mentales que plantea el triunfo árabe³.

3.6. La inscripción

Cuando visitamos la cueva no la vimos. Seguramente por la visita turística que hicimos en un primer momento a la cueva; pero luego al ver las fotografías la descubrimos y esto por partida doble: hay una en la parte baja en el extremo inferior derecho de la foto y la otra con el mismo texto en vertical de arriba hacia abajo entre las dos columnas de nichos de la derecha. Aproximadamente en el centro de la pared grande, en la cara oeste de la cueva, que es-

³ Caso inverso ocurrirá en el siglo XIII cuando los árabes comiencen a admitir decoración con caras (ver: NAVARRO, J. y BAZZANA, A., *La cerámica esgrafiada andaluz de Murcia*, Publicaciones de la Casa de Velázquez, Madrid 1986).

tá completamente llena de nichos. El texto en la de abajo: PAX y en la vertical parece ser: PAXI(N)D(EO) (Lám. 15).

El hallazgo nos dejó profundamente impresionados. Es el mismo mensaje de la inscripción de la cueva de Santa Eulalia, de la que hablaremos en seguida⁴. La inscripción está el letras unciales, da una caligrafía buena y muy simple, como corresponde a los tiempos en los que debió surgir. Sobre el tema podemos hacer muchas consideraciones, pero quizá ni esté el estudio suficientemente maduro, ni sea este el lugar.

3.7. Otros grafitos de la cueva sin investigar

En las láminas 7, 8, 9 y 10 pueden descubrirse varios grafitos, que no hemos tenido tiempo de investigar. Algunos pueden ser antiguos. Queremos únicamente que quede constancia del hecho.

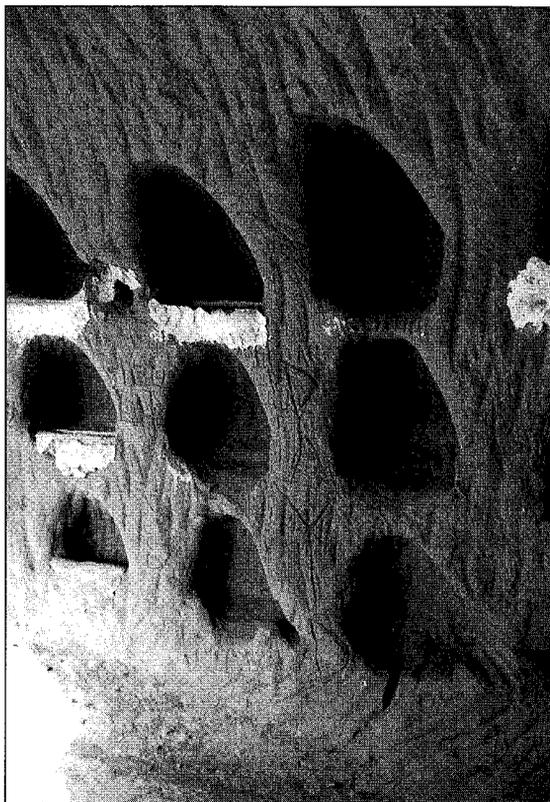


LÁMINA 15. La inscripción de PAX en la parte inferior de la fotografía y repetida esa misma inscripción de arriba hacia abajo, con las letras en vertical entre las dos columnas de nichos.

4 La publicamos en GONZÁLEZ BLANCO, A. y CINCA MARTÍNEZ, J. L., «Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)», RODRÍGUEZ, COLMENERO, A. y GASPERINI, L., (Eds.) *SAXA SCRIPTA (Inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre (Anejo de Larouco, 2)*, La Coruña, Ediciós do Castro, 1995, 99-107.

4. UN MONASTERIO Y EN ÉL, UN «COLUMBARIO»

Tal y como hemos indicado al comienzo, hay restos de construcciones delante de la cueva. Es de suponer que tales construcciones fueran el elemento construido del monasterio y que en el fondo y excavada en la roca, esta cueva tuviera sentido funerario, tal y como hemos indicado. Es posible que hubiera alguna calavera, pero también es posible que la decoración misma sirviera para la meditación propia del monje. En cualquier caso se conservaría aquí el columbario en el sentido cristiano que estamos encontrado en todos los casos que vienen siendo examinados en el presente libro.

5. CUANDO SE UTILIZABA LA CUEVA EL CAMINO DEBÍA IR RÍO ARRIBA

La vieja vía romana que unía Calagurris con Numantia, pasaba por el Cidacos. Debía salir de Calahorra por la margen izquierda del río, pero por Arnedo pasaba a la orilla derecha. Su- biendo luego a Préjano y de aquí a Enciso. Cuando la tierra se fue poblando de monasterios, la vía o camino tardoantiguo se dirigió de monasterio en monasterio y debido a que su uso era fundamentalmente una senda de herradura, se fue delineando el actual camino.

La situación de este monasterio estuvo seguramente definida por el río Cidacos y por la Rambla perpendicular aneja. Y siendo ésta una situación óptima el monasterio seguramente fue próspero, como se confirma por los restos arqueológicos que aún pueden vislumbrarse y por esta magnífica gruta con decoración muy cuidada y significativa.

6. ¿QUÉ REGLA SEGUIRÍAN LOS MONJES DE ESTE MONASTERIO? ¿Y LOS DEL RESTO DE LA RIOJA?

Como muy bien comentó Pérez de Urbel, «Algo más tarde aparecerá San Benito de Aniano, que con el apoyo de Carlomagno realizará la unificación de la disciplina monacal a base de la legislación casiniense».

Sólo España se mostraba rebelde a la corriente general. Su monacato, fuertemente enraizado en las tradiciones primitivas y en el espíritu nacional, se separa durante mucho tiempo de la evolución general del monacato europeo, como se verá en la presente obra⁵.

Así pues los monjes de esta zona tendrían regla española. Probablemente la *regula hispana*. Una regla basada en pactos y de índole muy particular y seguramente con modificaciones de lugar a lugar. Pero es también más que probable que toda la región estuviera íntimamente unida por diálogos y por unificación de prácticas monásticas. Es más que probable que estuvieran muy abiertos a influencias externas, sobre todo si venían envueltas en la halo de la autoridad que daba el prestigio de las tradiciones monacales orientales⁶.

San Millán crea regla monacal o mejor dicho los eremitas viven inventándola al lado de eremitas más viejos y avezados que ellos. Todo esto es materia para monografías aparte que intenten ir considerando los datos aquí recogidos con las fuentes literarias, pero probablemente haya que trabajar todavía mucho, antes de poder llegar a formular algo con bases suficientemente sólidas.

5 PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, Ediciones «Ancla», 1945, p. 83.

6 Sobre las relaciones con el Oriente ver en este mismo libro el capítulo correspondiente () Y recordar la leyenda de la tradición de la venida de San Atanasio España y en concreto a Valvanera.

LA CUEVA DE SANTA EULALIA SOMERA (Arnedillo-La Rioja)

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
J. L. CINCA MARTÍNEZ
M^a. P. PASCUAL MAYORAL
CARLOS FAULÍN GARCÍA

RESUMEN

Es una cueva ya conocida por la inscripción que en ella existe y que fue dada a conocer en el Congreso de epigrafía rupestre de Compostela en 1992 (editado en 1995). Aquí la volvemos a publicar por unas características que entonces no se tuvieron en cuenta: Los alvéolos están excavados en todas parte por la cueva constituyendo un ajedrezado perfecto inimaginable si suponemos que se trata de un palomar. Hay algunos otros rasgos menos firmes pero que teniendo en cuenta la inscripción y la disposición de los alvéolos pueden ser significativos: algunos lugares que podemos pensar que han sido comenzados a excavar para formar nuevos alvéolos, han quedado sin terminar, pero han sido marcadas las dos diagonales del cuadrado, con lo que estaríamos ante lo que sería en el arte canónico el diamante románico. Todo estas características juntas podrían indicar una cronología inmediatamente prerrománica.

ABSTRACT

This is a cave already known due to the inscription found in the interior and that was made known in the Congress on Rock Art Epigraph in Compostella, in 1992 (edited in 1995). We publish it again here due to certain characteristics that we were not aware of before. For example, the alveolus are excavated in all parts of the cave forming a chess pattern which is too perfect to be a pigeon loft. There are other aspects less outstanding but considered together with the alveolus and the inscription they could be definitive: some places that we believe the excavation

was begun to form new alveolus but were abandoned have left the mark of two diagonals of a square. With this we come face to face with what in the canonic art is called the Romanesque Diamond. All these characteristics indite an immediately pre-Romanesque chronology.

1. UNA CUEVA CONOCIDA

En el Congreso de Epigrafía Rupestre celebrado en Santiago de Compostela y La Coruña del 29 de junio al 4 de julio de 1992, presentamos esta cueva porque en ella hay una inscripción sumamente interesante¹. De lo que allí dijimos algo repetiremos aquí entre otras razones por hacer favor a los lectores a los que será quizá difícil encontrarse con aquella publicación y por lo demás no será mucho. Hoy volvemos sobre el tema para subrayar algo que ya dijimos entonces, pero desde otra perspectiva y que no quedó lo suficientemente resaltado. Hoy creemos que vale la pena destacarlo aquí. Inexplicablemente ni esta cueva ni ninguna otra de los cientos que componen este eremitorio aparecen en la obra del Sr. Monreal Jimeno².

2. LOCALIZACIÓN

La vía romana que unía Calagurris con Numantia seguía fundamentalmente el valle del Cidacos. A la altura de Arnedo, sin embargo pasaba de la margen izquierda a la margen derecha para ascender luego por Préjano a Enciso, y dejaba aislado el curso del río desde aquí hasta Arnedillo, punto en el que el valle se estrecha hasta hacerse prácticamente infranqueable³. En este rincón muy fértil pero sumamente estrecho y encajonado es donde surge el núcleo monacal más importante de toda La Rioja, por lo menos en cuanto se puede captar por la arqueología⁴.

1 GONZÁLEZ BLANCO, A. y CINCA, J.L., «Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja), RODRÍGUEZ COLMENERO, A. y GASPERINI, L. (Eds.), *SAXA SCRIPTA (Inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre (Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992)*, La Coruña, Ediciós do Castro, 1995, pp. 99-107.

2 Este trabajo, que fue defendido como tesis doctoral y publicada sin corregir punto ni coma (*Eremitorios rupestres atomedievales (El altovalle del Ebro)*, Deusto 1989), tiene muchas pegas, pero quizá ninguna tan grave como el desconocimiento de este eremitorio.

3 La vía romana del Cidacos está sin estudiar de manera satisfactoria.. Blas Tarecena en «Restos romanos en La Rioja», *AEspArq* XV,1942, 17 hizo un inteligente repaso a los datos que por entonces se conocían, sin poder precisar nada de esta vía. Parece ser que L. García del Moral, autor que escribió algunas cosas en la década de los sesenta, tenían intención de ocuparse de las vías secundarias (¡subsidiarias!) de La Rioja (Ver Nueva Rioja 3.3.1967), pero, que sepamos, nada dijo de esta. PASCUAL MAYORAL, P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja. 1.- El Cidacos*, s.l., s.f., (Logroño, 1984), pp. 109-117. En la hoja K-3 de la *TABULA IMPERII ROMANI: CAESARAUGUSTA-CLVNIA*, Madrid 1993, no aparece ni una indicación de tal vía. G. ARIAS, «Pequeño ensayo riojano», *El Miliario Extravagante*, nº 25, enero de 1990, p. 21, dice: «La vía de Calagurris a Numancia a lo largo del río Cidacos y por el puerto de Oncala, evocada también por Taracena y en pos de él por otros autores, me parece pura hipótesis sin base suficiente, aunque se habla (Ariño Gil, *Centuriaciones romanas en el valle medio del Ebro-provincia de La Rioja*, Logroño 1986) de 'restos de pavimentación en el camino viejo de Arnedo' a Calahorra». El Sr Arias no conoce el terreno. Existen tales restos como aparecerá en la tesis doctoral de M. Pilar Pascual Mayoral.

4 Una vez que en la antigüedad Tardía se hubieron creado los asentamientos de índole monacal y ya no se sintió la necesidad de un transporte rodado, los caminos fueron trazándose entre distancias cortas hasta que la carretera nacional actual que une Calahorra con Soria ya no sigue la vieja vía romana sino este camino de pezuña y así cruza por el centro de los viejos monasterios, hoy núcleos de población urbana.

A nivel de restos rupestres, Arnedo es uno de los puntos más significativos de toda la Península Ibérica, pero aquí resulta difícil distinguir lo que es cristiano de lo que es árabe, ya que de ambos mundos hay multitud de materiales. Subiendo desde Arnedo, el curso del Cidacos arriba la zona más representativa es la zona que Comprende a los actuales poblados de Herce y las dos Santas Eulalias. Nuestra cueva está situada en Santa Eulalia Somera, en la zona donde se centra en el antiguo monasterio de la santa emeritense que ha dado lugar a la toponimia municipal.

Por la densidad de los hallazgos estamos seguros de que aquí estaba el centro monacal primigenio, aunque la falta de investigación pormenorizada no nos permite dar muchos detalles que pudieran aclarar no pocos problemas al respecto. Por hoy contentémonos con decir que hay numerosas grutas de todos los tamaños imaginables, con indicios de haberse dado una fuerte dosis de eremitismo y sin acabar de poder centrar el lugar en el que estuvo la primitiva iglesia, si bien se puede suponer que fue quizá en el punto donde hoy se alza la parroquia⁵.

Nuestra cueva está situada en la parte alta del pueblo, en una repisa natural que hace la montaña en el nivel inmediatamente superior al de las últimas casas, y aproximadamente sobre el centro del núcleo urbano (Lám. 1).

3. FORMA Y MEDIDAS

La cueva que presentamos tiene toda una serie de características que son de gran interés como es por ejemplo el hecho de que estamos ante dos cuevas comunicadas por un hueco que no es propiamente un paso y que más bien parece concebido a modo de un monasterio dúplice, y con el fin de que se puedan aunar las alabanzas a Dios cantadas por dos coros, que quizá se alternaban en la recitación de cantos salmódicos (Lám. 2 y 3).

La cueva situada más al noreste, que es la mejor tallada, tiene una puerta de entrada de pequeña altura (G) que se abre a un vestíbulo abocinado (Lám. 4) que constituye el centro de la cueva y que da unidad a dos compartimentos que se abren con factura muy regular en la parte del interior, uno a cada lado de la entrada. Ambos cubículos son de factura de rara perfección⁶

5 Nuestra afirmación de que aquí hubo un monasterio no está basada en ningún documento conservado. Se basa en los restos arqueológicos a que estamos refiriéndonos, en el topónimo y en nuestra teoría sobre el monacato antiguo en La Rioja. En otro lugar hemos hablado largamente de que La Rioja, al igual que todo el norte de la Península, el monacato de época visigoda pervivió a lo largo de toda la época mozárabe y luego fueron tales monasterios los que reciben los documentos «de fundación» de los reyes o señores de la tierra. Tales decretos o documentos no responden a la realidad. Son ficción jurídica. Los monasterios no se fundan entonces. Ya existían (Ver lo que escribimos en: «La población de La Rioja en los siglos oscuros (IV-IX)», *Berceo* XCVI, 1979, 81-111). Los documentos sólo indican que allí había un monasterio al que se refieren. Las teorías de la repoblación son absurdas si se entienden como un fenómeno general (¡Mal iban a poder hallarse tantos monjes como se hubieran necesitado para la repoblación de tanto monasterio documentado si no se supone que los monjes ya estaban presentes allí al llegar la reconquista!) Y por otra parte es de sobra conocido que en La Rioja apenas si un 25 por ciento de la población se habría islamizado en los días en los que cayó Nájera en poder de los cristianos.

6 Cuando hablamos de «factura muy regular», de «rara perfección», las expresiones hay que entenderlas de acuerdo con los cánones que rigieron en la talla de todo este conjunto rupestre. Tenemos que pensar que los «hombres de Dios» que horadaron con sus manos todo este conjunto de agujeros, seguramente no eran ni mineros, ni alarifes, y quizá ni siquiera artesanos; que excavaban todo a ojo y sin mucha experiencia laboral. La arquitectura de todo este conjunto de cuevas es más interesante por lo que pretende que por lo que consigue. Hay que encuadrarla en lo que se viene denominando muy recientemente «arquitectura popular» y propia de una época en la que, al parecer, la pretensión casi única era sobrevivir. Así y todo consiguieron notables éxitos estéticos y formales.

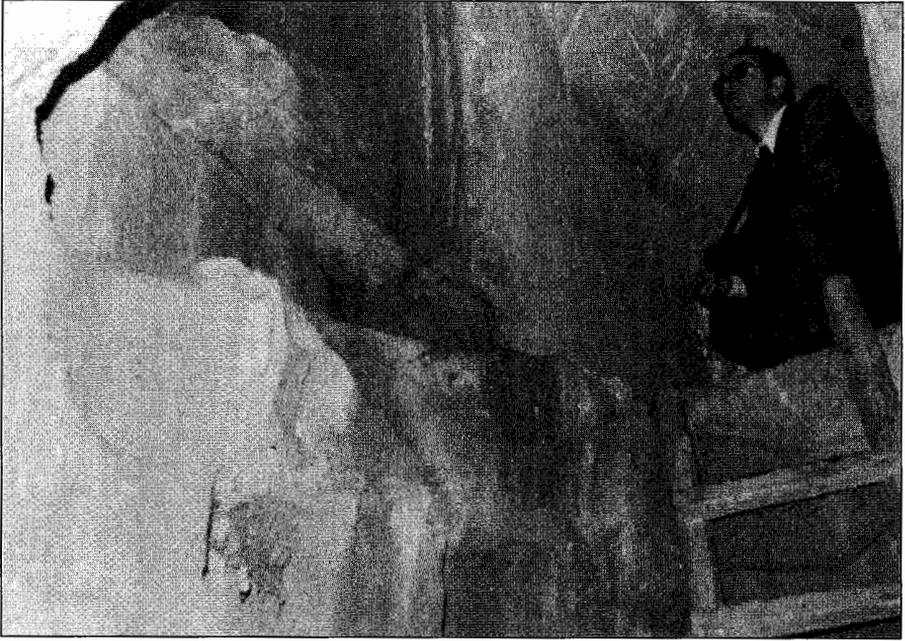


LÁMINA 2. *El comienzo del paso elevado de la cueva que estudiamos a su adyacente.*

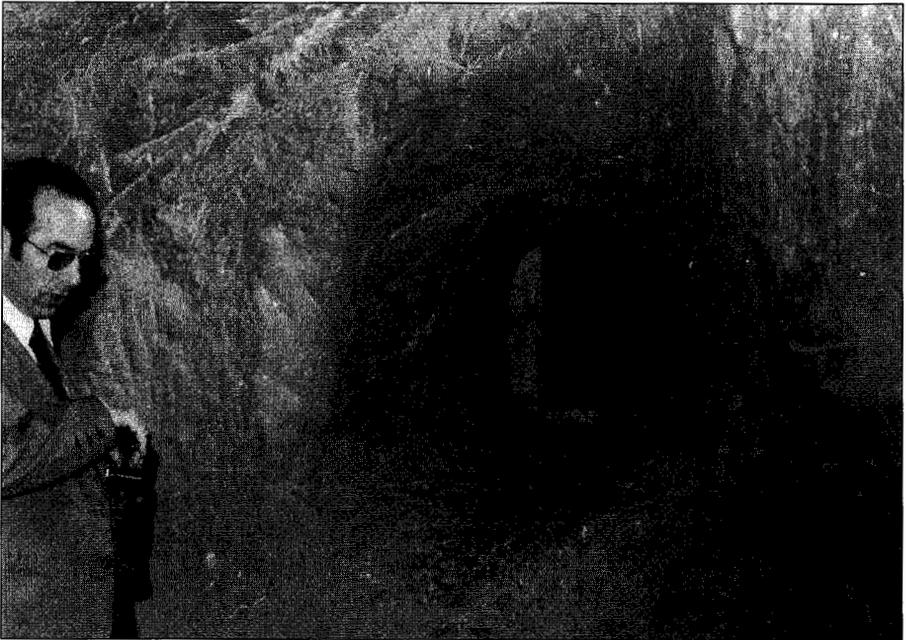


LÁMINA 3. *El mismo pasadizo de una cueva a la otra.*



LÁMINA 4. *Vista de la puerta de entrada desde el interior de la cueva. Se puede apreciar la elevación progresiva del techo desde la puerta hacia el interior.*

con techo imitando la cobertura a dos aguas y con un labrado en la pared del fondo que insinúa la existencia de un zócalo, pesebre o mesa de altar (al menos simbólicamente) (Lám. 5 y 6).

Las dimensiones vienen en la planta del conjunto (Lám. 2), en las secciones y en los correspondientes alzados (Lám. 7 y 8).

4. LA INSCRIPCIÓN

No vamos a decir muchas cosas de ella ya que lo más notable está publicado. Bástenos con reproducirla (Lám. 9 y 10) y recordar que la datación que le dimos en su día es probablemente de época árabe o de primitiva reconquista⁷.

5. LOS NICHOS DEL COLUMBARIO

Al igual que otras muchas cuevas de todo el valle del Cidacos también esta está adornada en su interior con aparentes nichos de palomas. No vamos a repetir aquí la tesis que venimos defendiendo a lo largo de todo el volumen de que no son nichos de paloma sino imitación de los antiguos columbarios. Lo que queremos destacar es un rasgo que hasta ahora sólo lo hemos hallado en esta cueva: los nichos están excavados formando un ajedrezado casi perfecto (Lám. 11,

⁷ Ver trabajo citado en nota 1.

12 y 13). Y esto si que es digno de destacarse. Si los excavadores hubieran querido construir un palomar no hubieran despreciado el espacio de esta manera. Esta cueva está trabajada en todos sus detalles con suma esquisitez y este que ahora comentamos no es el de menor interés.

6. AJEDREZADO Y PRERROMÁNICO

Hay más rasgos dignos de nota. Hay paredes que no llegaron a llenarse de nichos excavados, aunque ciertamente había idea de seguir excavando más a medida que fueran de utilidad (Lám. 14 y 15), pero en la entrada de la cueva se tallaron también a nivel del suelo, cosa que en absoluto podía representar una utilidad (Lám. 16 y 17). Necesariamente tiene que tratarse de un rasgo puramente decorativo.

Y queda algo que es necesario resaltar. La cueva como hemos indicado en algunos puntos en los que aún no se han excavado los nichos están marcados los cuadros como para indicar el planteamiento de excavación. Pero hay al menos dos casos en los que no hay plan de excavación, pero en ellos se ha trazado el cuadrilátero que podría indicar donde se tuvo intención de excavar un nicho, pero que en realidad lo que se ha trazado es un cuadrado con sus dos diagonales (Lám. 18 y 19. Este trazado es típico del románico, pero también el ajedrezado es típico del románico.

Todos estos detalles, además de probar hasta la saciedad que no estamos ante estrictos palomares, añaden detalles sobre cronología. Es más que probable que estamos ante decoración que se puede situar en los siglos IX-XI. Con ello quedaría confirmada la tesis de la conversión de la decoración original de columbarios en decoración abstracta con nichos como elementos meramente decorativos y al fin con los típicos diamantes románicos como resultado de la evolución. No sabemos si es esta la génesis de la decoración románica o es que esta decoración por contaminación con la idea del ajedrezado que primará en el románico ha dado este tipo de resultados comprobables aquí.

7. CONCLUSIÓN

Decíamos en nuestra publicación de la inscripción en el año 92: «La inscripción que presentamos unida a su indefinición es muy poca cosa, pero de gran importancia por todo lo que venimos diciendo». Si a esto añadimos el problema de los columbarios, que entonces no tuvimos en cuenta más que por su mera existencia, pero sin valorar su tipicidad, vemos cómo los diversos datos confluyen en la misma dirección. La monasticidad del conjunto brilla con luz decisiva.

Pero si además añadimos que la misma palabra de la inscripción la hemos hallado también en la cueva-columbario de *Cienta* y posiblemente en la de *Vico*, podemos decir que comienza a oírse la voz de aquellos siglos. Muy ténue, muy monocorde, pero al fin es su voz.

La nueva luz que con todo esto recibe la investigación de lo monacal en el Valle del Cidacos es llamativa.

Y si, como antes hemos indicado estamos ante un monasterio dúplice, todo comienza a ser sugestivo. Añadamos que todo alrededor de la cueva hay numerosas hornacinas que seguramente debieron ser ocupados por los penitentes eremitas del momento (Lám. 20). Hace falta una prospección muy pormenorizada con topógrafos, fotógrafos y algún grupo generador para poder hacer un trabajo que recoja todo lo necesario. En este último invierno ha habido un gran de-

rumbamiento justamente a pocos metros de esta gruta que ha hundido en la miseria a otras cuevas y huecos que teníamos fotografiados de hace años. La velocidad de derrumbamiento y de pérdida de patrimonio arqueológico en este mundo rupestre es espeluznante. Si nos descuidamos es probable que no se pueda hacer nada o que se pierdan muchas posibilidades de información que dejarían a La Rioja en tinieblas definitivas para todo un período interesantísimo de su historia.

LÁMINA 5. *Fotografía de la cara más profunda del recinto situado a la derecha de la entrada de la cueva decorada que aquí atendemos.*

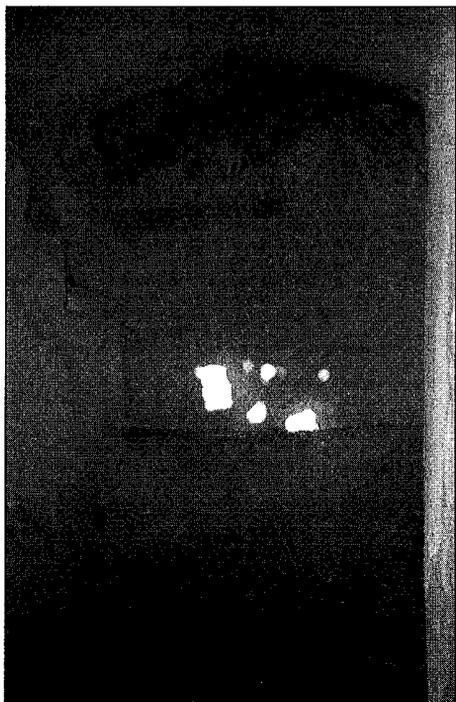
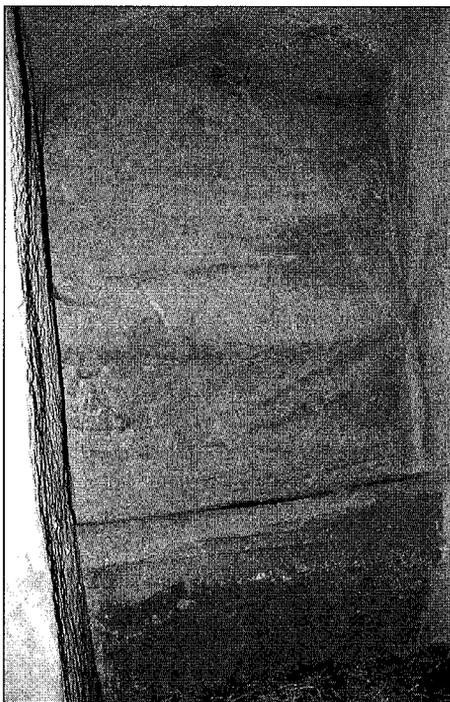


LÁMINA 6. *Fotografía de la cara más profunda del ámbito de la izquierda de la entrada de la cueva, iluminado por los rayos del sol que cuelan a través de los agujeros de la ventana de la cueva.*

CUEVA EN SANTA EULALIA (LA RIOJA, AGOSTO DE 1.992)

— PLANTA —

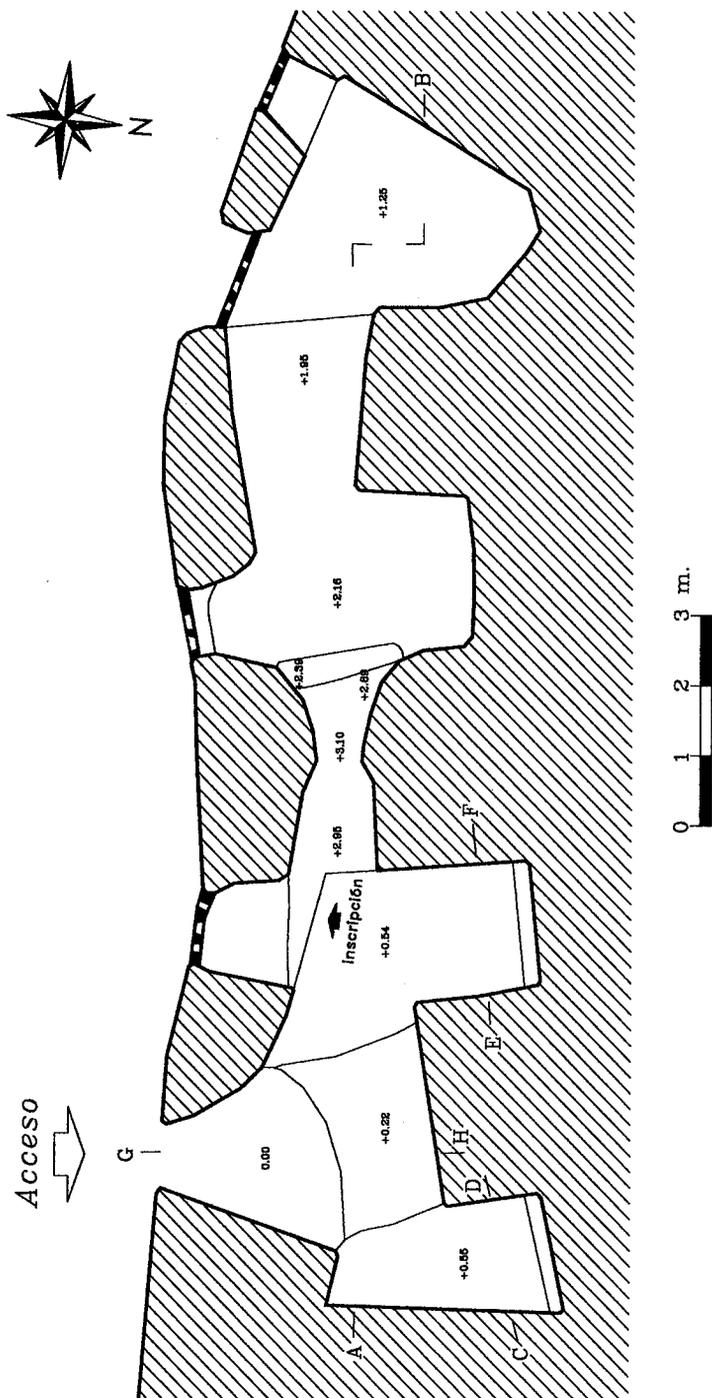


LÁMINA 7. Planta de las dos cuevas que aquí consideramos como un todo.

CUEVA EN SANTA EULALIA (LA RIOJA, AGOSTO DE 1.992)

— SECCIONES —

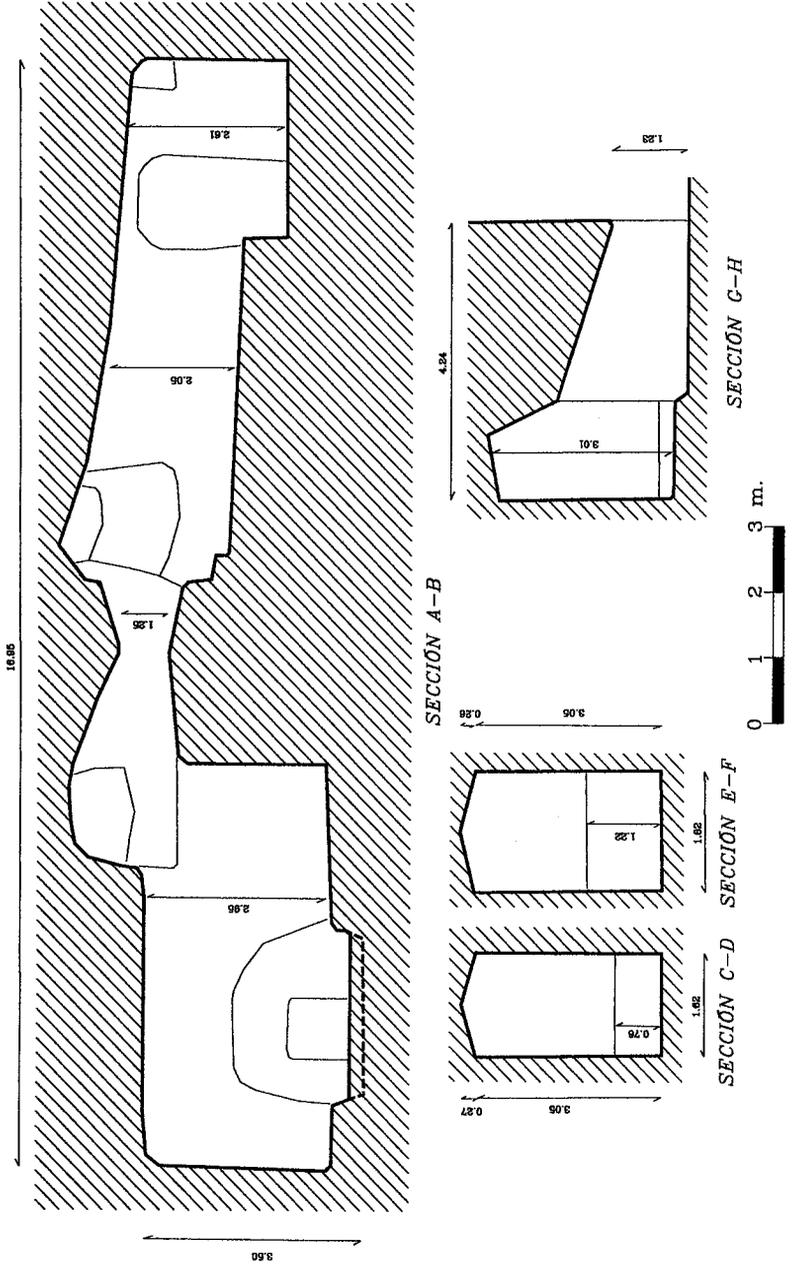


LÁMINA 8. Secciones de la cueva.



LÁMINA 9. *Fotografía de la inscripción.*

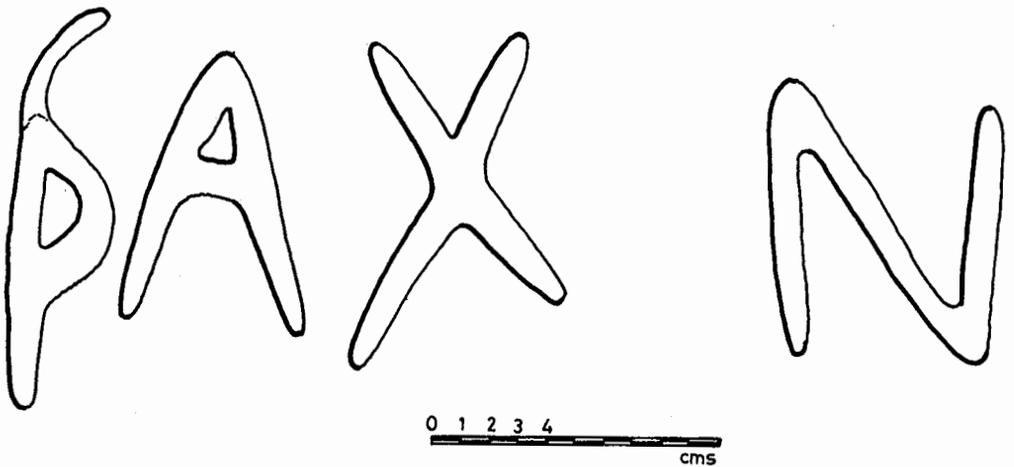


LÁMINA 10. *Reproducción calcada a plumilla de la misma a escala.*

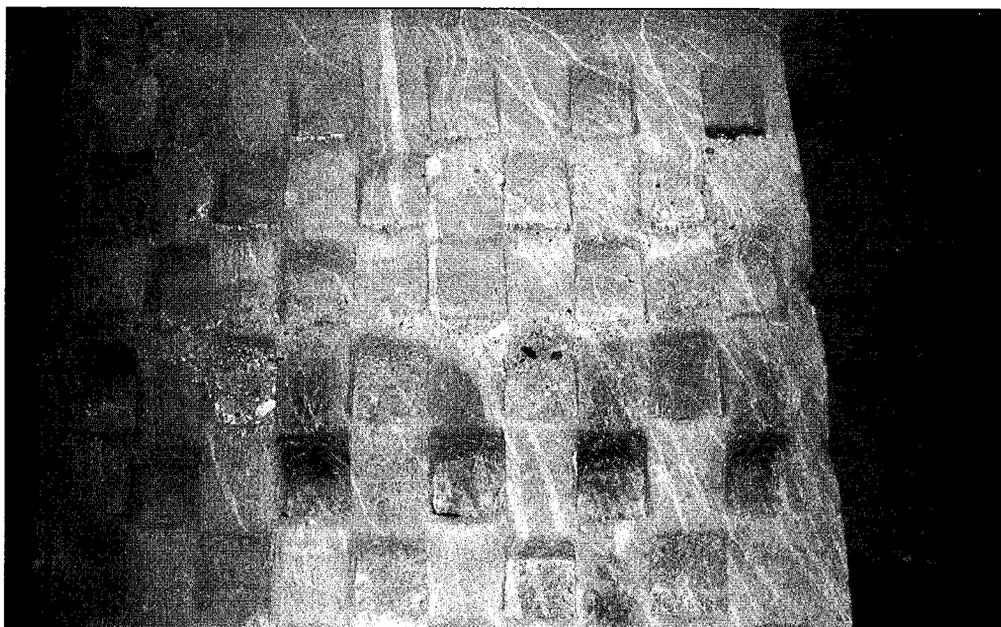


LÁMINA 11. Pared frente a la puerta de entrada con una situación de los nichos del columbario en perfecto ajedrezado.

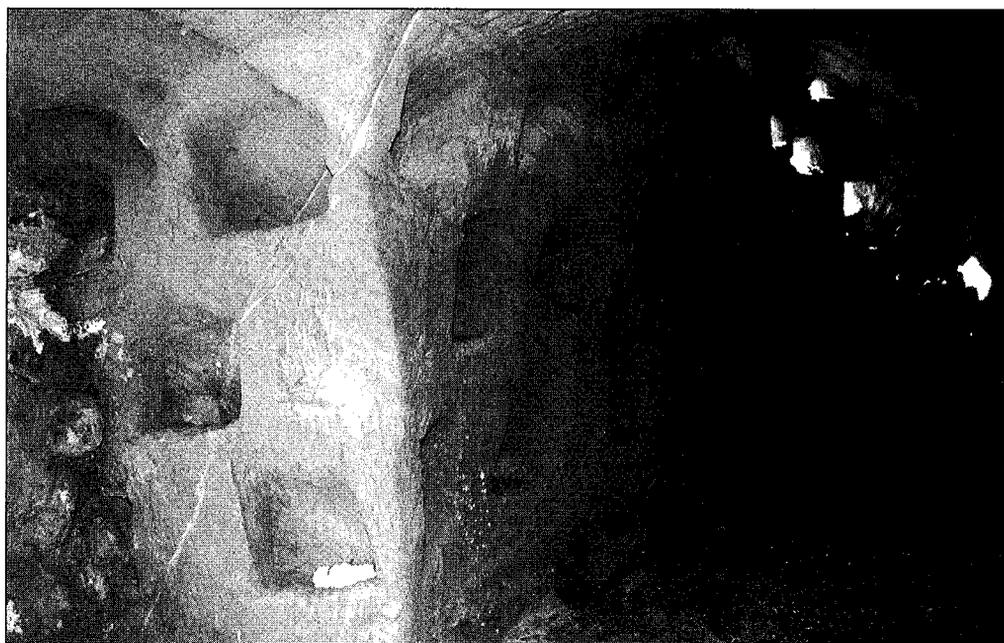


LÁMINA 12. Vista del columbario de la izquierda de la puerta de entrada según se entra. A pesar de los diversos espacios que ocupan todos están elaborados con un trazado meticuloso en forma de ajedrezado.



LÁMINA 13. *Fotografía de la continuación de la pared de entrada a la cueva. Al llegar al punto en el que se halla la inscripción y al punto en el que asoma el pasadizo de comunicación con la otra cueva, los nichos siguen estando excavados en perfecto ajedrezado.*

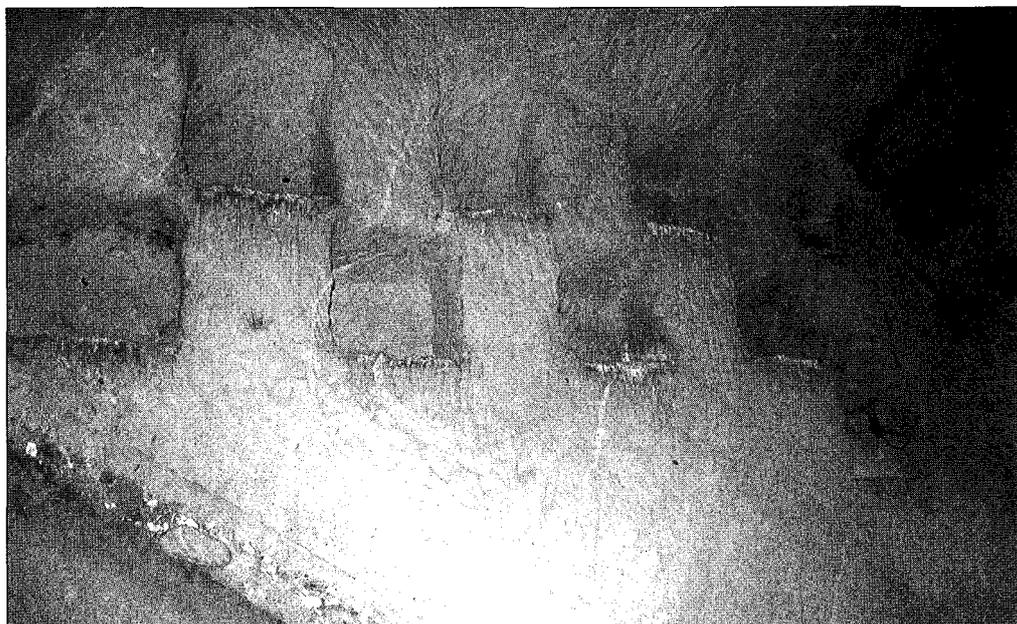


LÁMINA 14. *Fragmento de pared en la que se ve cómo la excavación de nichos se hace progresivamente, pero con orden. Hay excavadas dos líneas de nichos y uno de la fila inferior.*



LÁMINA 15. *Fotografía de la misma pared pero con una zona en la que están marcados los cuadros en los que deberán inscribirse los futuros nichos.*



LÁMINA 16. *Fotografía del suelo del vestíbulo de entrada a la cueva en la que se pueden apreciar nichos excavados a ras de suelo y repletos de la paja que actualmente ocupa el suelo actual de la cueva.*

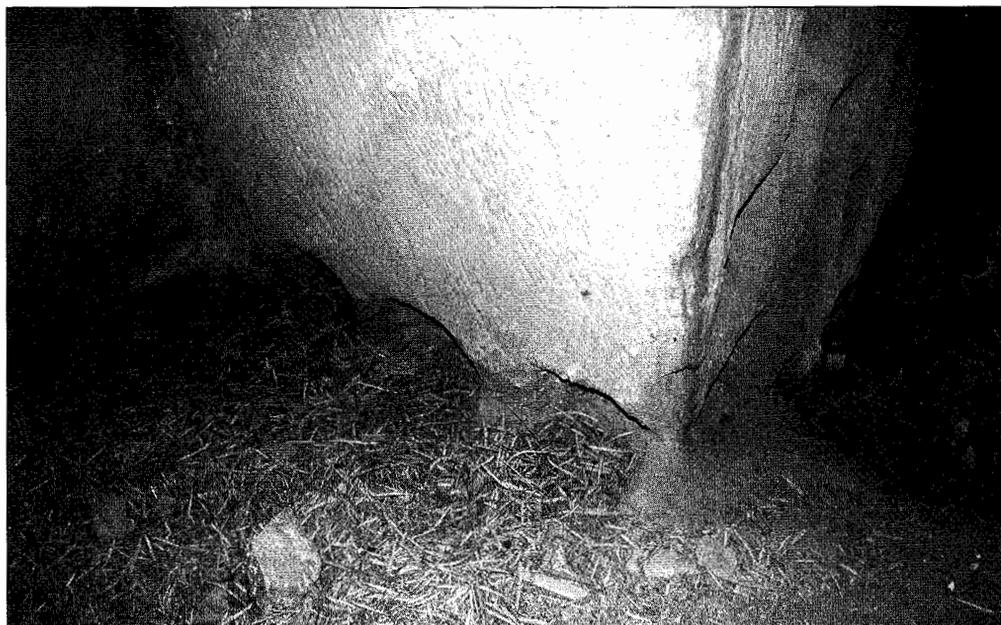


LÁMINA 17. *Fotografía del ambiente o cubículo de la izquierda de la entrada, con nichos excavados a ras del suelo, igual que en la lámina anterior.*



LÁMINA 18. *Cuadrado de la cueva en el que se ven las dos diagonales, y que puede considerarse como un elemento de decoración prerrománico.*



LÁMINA 19. Otro dado con diagonales que puede considerarse elemento de decoración prerrománico.



LÁMINA 20. En el entorno de la puerta de la cueva. Vista de diferentes hornacinas o nichos poco profundos que dan a conocer el tipo de eremitismo que había en este monasterio, contemporáneamente a la cueva. Tales nichos podían ser ocupados por los «estilitas» riojanos al menos temporalemente.

EL MONASTERIO DE SAN MARTÍN DE ALBELDA Y SUS COLUMBARIOS

A. GONZÁLEZ BLANCO
T. RAMÍREZ MARTÍNEZ

RESUMEN

Presentamos el antiquísimo y famoso monasterio de San Martín de Albelda, en el que se escribió el *Codex Vigilanus*. En él el tema de los columbarios está absolutamente vigente, como muestran las fotos adjuntas. En otro momento le dedicaremos una atención más pormenorizada.

ABSTRACT

We present the very ancient and famous monastery San Martín de Albelda, in which the *Codex Vigilanus* was written. Here the theme of the *columbarium* is evident, as can be seen in the photos that accompany this article. In another moment we will dedicate it more attention.

1. INTRODUCCIÓN

En los trabajos precedentes hemos ido siguiendo casos de de cuevas no identificadas cuyos columbarios por diversas razones descartaban la posibilidad de que alguna vez hubieran sido palomares. Ahora nos acercamos a un monasterio conocido y de gran prestigio, documentado ya en los primeros siglos de la reconquista del reino de Nájera, es decir ya en el siglo X, de cuya arqueología hasta ahora apenas si se ha dicho algo y que sin embargo presenta una serie de lo que aquí estamos llamando columbarios de indudable raigambre monacal y que al menos algunos de ellos ciertamente nunca han sido palomares. No habiendo tenido la posibilidad inmediata de conseguir documentación suficiente nos vamos a limitar aquí a presentar unas pocas imágenes del entorno monacal dejando para más adelante un estudio pormenorizado del conjunto.

2. LA GRAN FACHADA DE LA PEÑA SALAGONA QUE SE LEVANTA SOBRE LA IGLESIA DEL PUEBLO DE ALBELDA Y SOBRE LA CUEVA «LA PANERA»

El monasterio de Albelda tenía su centro monástico en lo que hoy es el casco urbano del pueblo, si bien había en los alrededores una serie de otros diversos puntos en los que es claro que también había otros establecimientos o dependencias monásticas, no sabemos si pertenecientes al mismo monasterio o independientes del mismo.

En esta gran fachada que, a pesar de los desprendimientos y derrumbamientos, efectos de la erosión, que ha sufrido a lo largo de los siglos todavía se pueden observar los datos que nos suministran las fotos adjuntas (Lám. 1, 2 y 3).

3. EL LÍMITE NORTE DE LAS DEPENDENCIAS MONÁSTICAS

En el casco urbano se incluye indudablemente también el barrio de lo que hoy son las bodegas del pueblo y en cuyos límites se alza la peña del extremo norte, cuya fachada orientada hacia el S/SO, está también completamente horadada (Lám. 4).

En las cuevas del interior de esta fachada quizá el rasgo más llamativo son las imponentes estructuras de ventilación, que consisten en zarcas de gran calibre y tamaño una de cuyas vistas ofrecemos en la lám. 5.

En estas grutas hay también columbarios interiores que nunca han sido usados para que las palomas anidaran allí, porque constituyen estructuras que más bien hay que calificar de sagradas. En efecto hay dos grupos y los dos están estructurados a modo de «altares»: uno de los grupos se compone de una hilera de seis nidos y sobre ella casi en el centro una gran hornacina y en sus lados con un cierto intento de simetría dos nidos a un lado y uno al contrario (Lám. 6).

En otro lugar del interior hay otra estructura formada por dos hileras de nichos de más de siete de ellos en cada hilada (Lám. 7). La limpieza de los mismos y su situación muy al interior dentro de la cueva excluyen cualquier uso para la colombofilia.

4. OTROS DETALLES Y PROBLEMAS

La posibilidad de que en las paredes de todas estas dependencias o al menos de algunas de ellas haya inscripciones no sólo no está excluida sino que hay indicios serios de que puedan existir, por lo que se impone un estudio pormenorizado, que hasta ahora no hemos llevado a cabo. Quedan muchas preguntas pendientes. Partiendo de la historia conocida del monasterio podemos plantear donde estuvo ubicado el scriptorium del que salió la maravilla que es el CODEX VIGILANUS. ¿Era alguna dependencia rupestre? ¿Hubo construcción de sillería o de sillarejo delante de la Peña Salagona? Hay noticias de que cuando se restauró la iglesia del pueblo hace unos treinta años, aparecieron muros de gran entidad en las subestructuras de la misma. Muy bien pueden haber sido restos de las antiguas construcciones, que por lo demás parece más adecuado que fueran las que sustentaran un lugar para escribir y trabajar intelectualmente y para el que hay que pensar que se necesita una buena iluminación. Claro que esto no es concluyente dado que si se excavaron cuevas que pudieron estar situadas en la parte hundida de la Peña Salagona debían tener muy buena luz vespertina.

5. CONCLUSIONES

Es de gran interés para el tema de este libro que en unas dependencias documentadamente monásticas y de un monasterio que fue grande, rico y famoso, contemos con los restos aquí presentados. Es posible que algunos de ellos pudieran haber sido empleados para criar palomas, pero otros han tenido usos de otra índole que es lo que aquí estamos intentando demostrar.

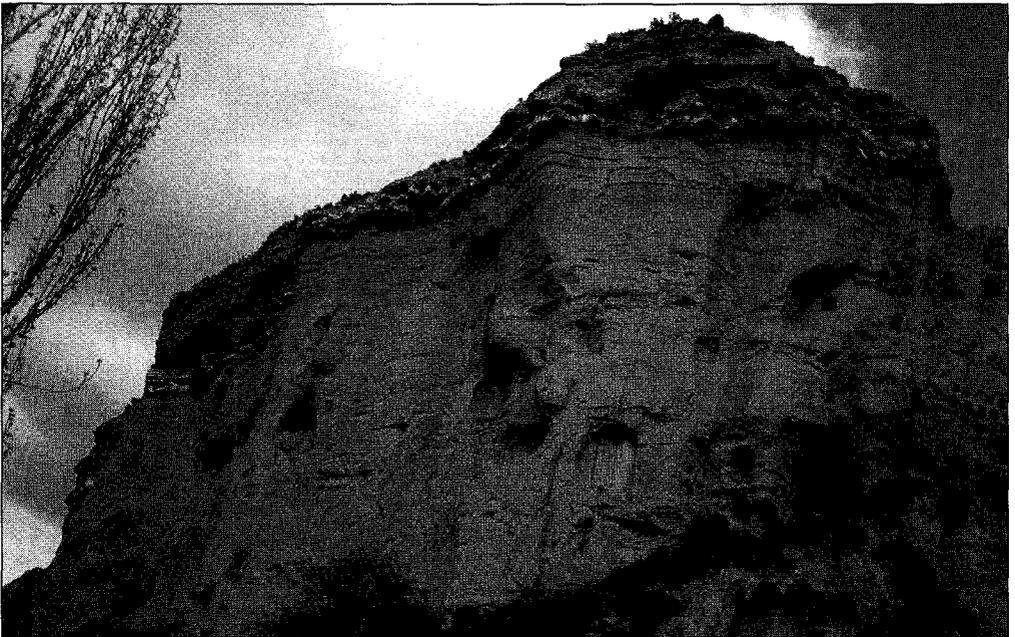


LÁMINA 1. *Fachada de la Peña Salagona.*

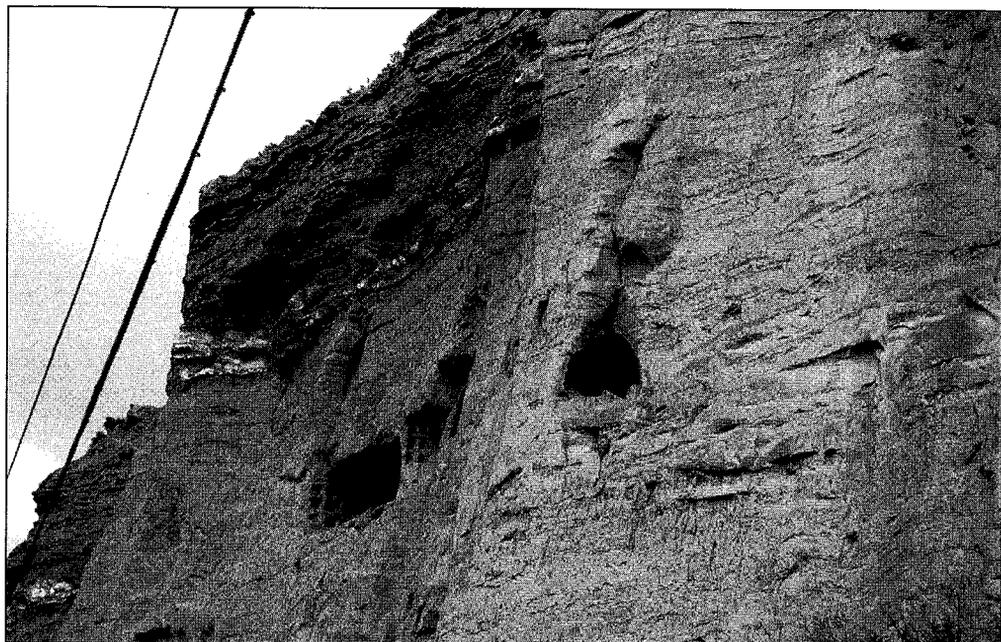


LÁMINA 2. *Detalle de la parte norte de la fachada anterior.*

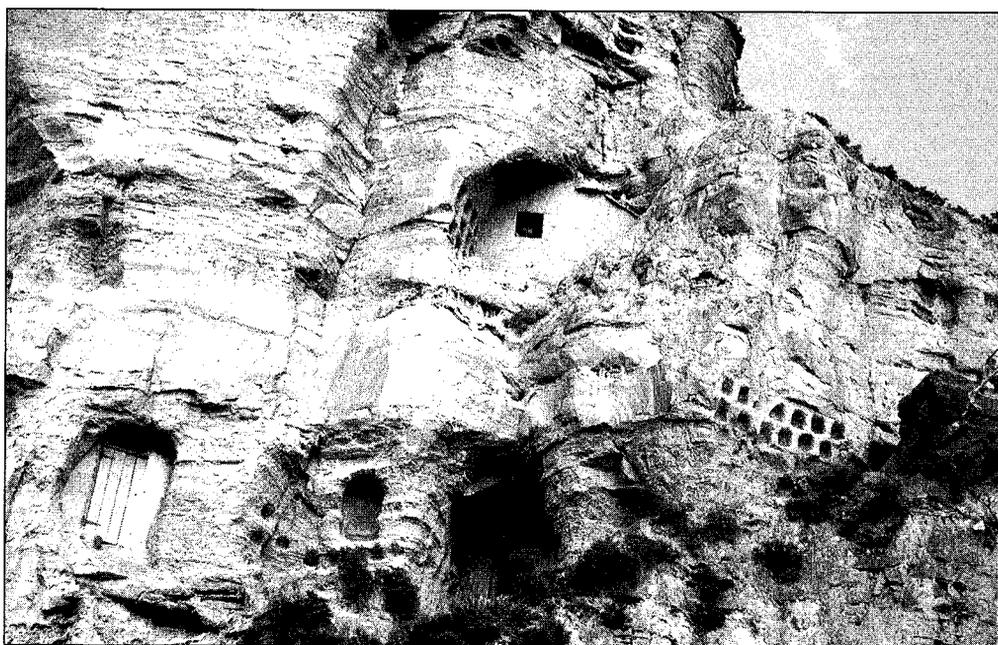


LÁMINA 3. *Detalle de la parte sur de la misma fachada.*



LÁMINA 4. *Fachada de las dependencias septentrionales del monasterio, orientada hacia el S/SO.*

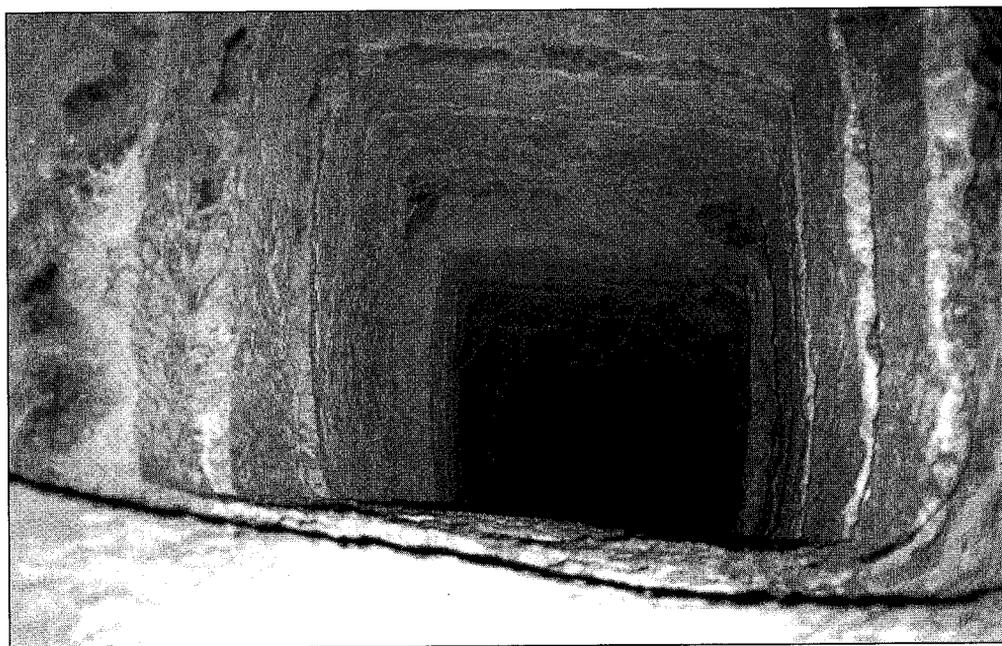


LÁMINA 5. *Zarcera de ventilación de las dependencias del ala norte del monasterio.*

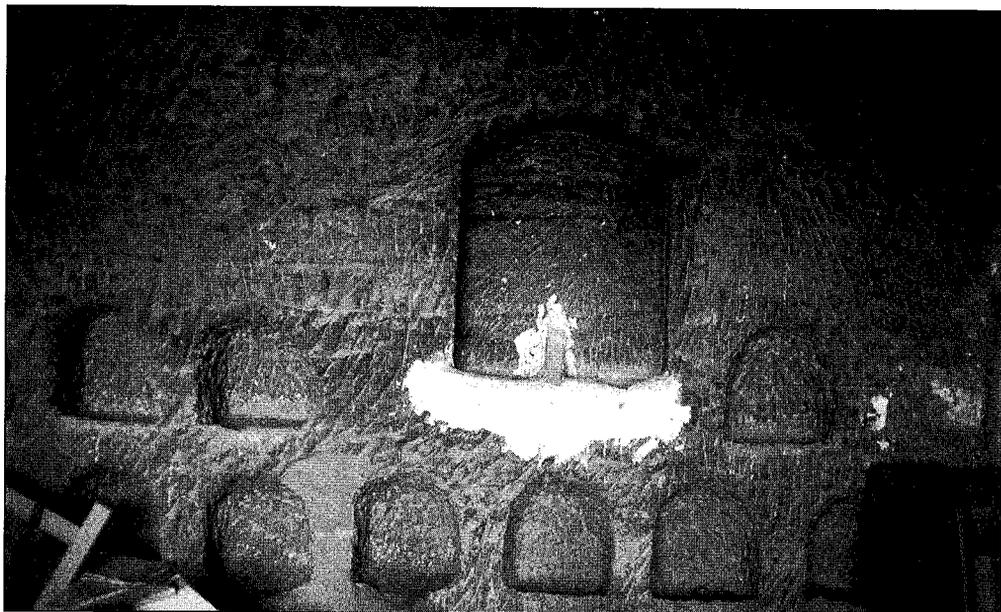


LÁMINA 6. Estructura de nichos ordenados formando una especie de «retablo» con una hornacina sobre una hilera de nichos y a ambos lados de la hornacina otros nichos que constituyen una cierta simetría, a modo de un retablo.

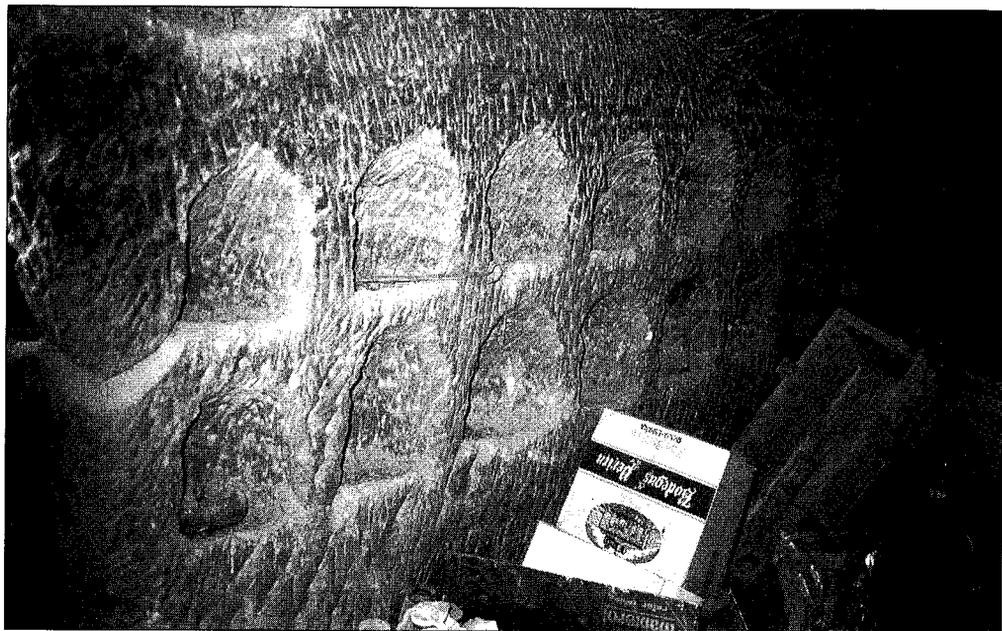


LÁMINA 7. Hiladas de nichos o alvéolos en el interior de las cuevas monacales del ala norte del monasterio de Albelda.

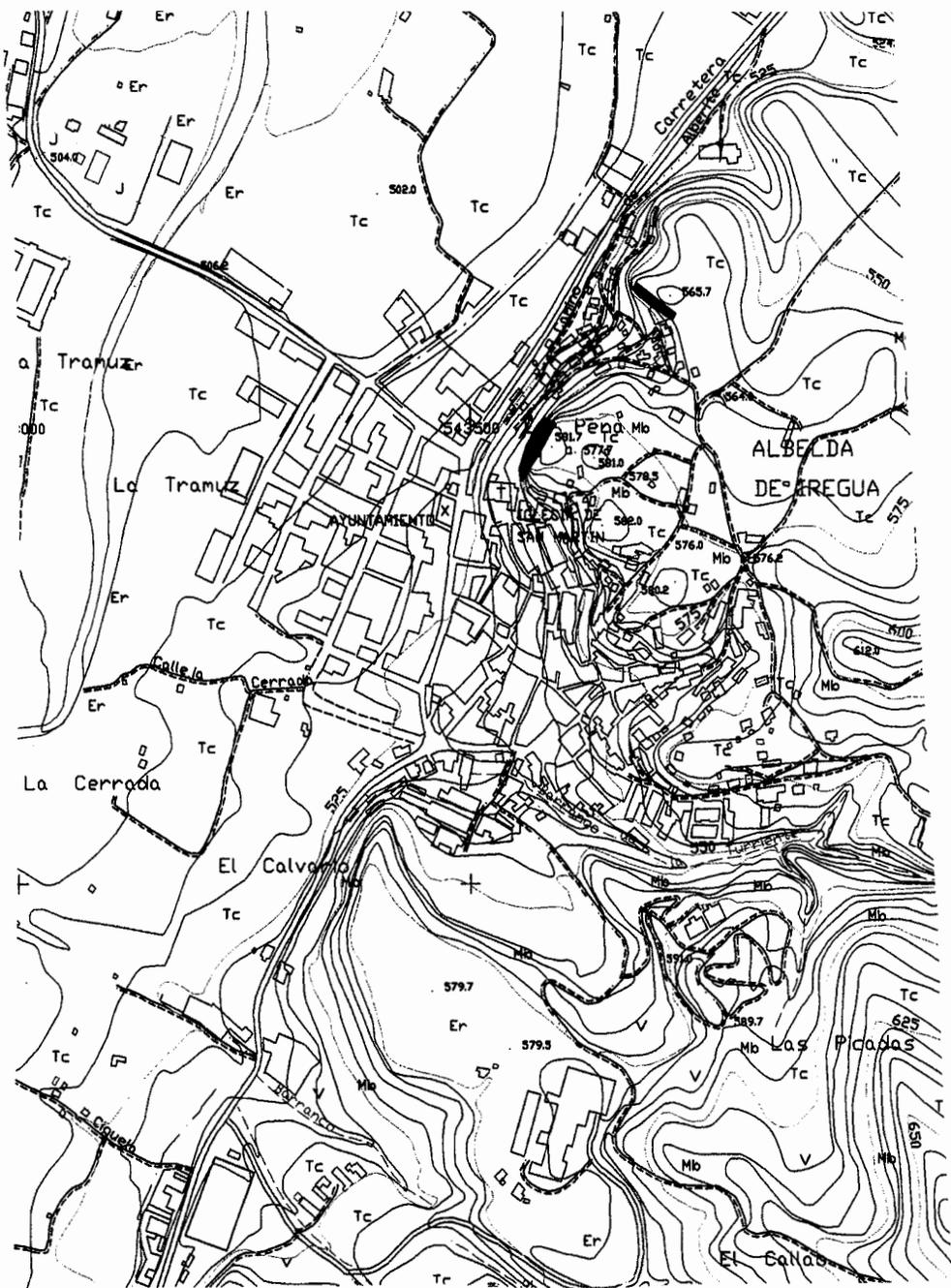


LÁMINA 8. Plano del núcleo urbano de Albelda de Iregua con indicación de los dos frentes en los que se estudia el monasterio.

LA PALOMA Y SU SIMBOLISMO EN LA PATROLOGÍA LATINA*

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

RESUMEN

Este artículo trata de hacer una aproximación al tema de los columbarios que aquí nos ocupa. No teniendo punto de partida más cercano hemos optamos por estudiar la semántica de la paloma en la literatura patrística latina. Estudiamos sobre todo la aparición de los campos semánticos de *columba*, *columbarium* y *columbinus*. Hemos hecho un recorrido diacrónico. Los resultados de la encuesta son interesantes, pero no satisfactorios en la investigación que nos ocupa.

ABSTRACT

This article attempts to make an approximation to the subject of the *columbarium* that we are occupied with here. Not having a closer starting point we opted for studying the meaning of the dove in the Latin Patristic literature. We have studied the apparition of the semantics of *columba*, *columbarium* and *columbinus*. We have made a diachronic search. The results have been interesting but not conclusive.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

* Para el presente trabajo se ha utilizado la edición de la Patrología Latina Database publicada por Chadwyck-Healey Inc. 1993-95, con licencia para la Universidad de Murcia. Asimismo quiero agradecer la colaboración y la disposición del jefe de campus de la Biblioteca Nebrija don Pablo Pérez Ballester para poder trabajar con dicha base de datos.

1. INTRODUCCIÓN

En un principio la intención de este trabajo había sido otra. Las fuentes las mismas, es decir, la Patrología Latina de Migne en su versión de CD-Rom. Nos propusimos intentar a través de la búsqueda informática términos que nos pudieran, si no aclarar, al menos dar alguna luz sobre el tema que ocupa el volumen de la presente publicación. Se trataba en suma de ver si los Padres se referían en algún momento a estas cuevas con los nichos y ver si nos daban alguna explicación. Y realmente, aunque esto deberíamos decirlo al final del trabajo, no sabemos si en alguna obra alguno se refiere a este asunto. Y es que no hemos encontrado, al menos a partir de los términos que hemos analizado, resultados concretos. Hemos introducido en la búsqueda palabras como *columbarium*, *columba*, *locus*, *loculus*, *ossa*, *monachus...*, *etc.*, Sin embargo, desde un primer momento fuimos conscientes del gran papel cualitativo y cuantitativo de la paloma en la Patrología. Y por tanto nos pusimos a indagar a partir de éste.

Los resultados de ocurrencias de la búsqueda en la Patrología fue el siguiente, ordenados en orden de importancia. En la primera columna aparecen las distintas variaciones de *columba-ae* y *columbus-i*; en la segunda, el término *columbarium-i*, que hay que decir que en todos los casos aparece con el significado del latín clásico y en la tercera como subsidiario de la primera, al menos en lo que a significado se refiere, el adjetivo *columbinus-a-um*.

Columba 3556	Columbarii 2	Columbina 85
Columbae 3490	Columbariis 3	Columbinae 50
Columbam 1232	Columbario 4	Columbinam 33
Columban 20	Columbariorum 1	Columbinas 1
Columbaque 2	Columbaris 1	Columbine 1
Columbarum 657	Columbarius 1	Columbini 26
Columbarumque 2		Columbinis 16
Columbarumve 2		Columbino 49
Columbas 579		Columbinos 28
Columbeis 1		
Columbis 92		
Columbisque 1		
Columbo 92		
Columborum 1		
Columbos 4		
Columbum 77		
Columbus 172		

2. SIMBOLOGÍA DE LA PALOMA

Prácticamente la mayor parte de las distintas simbologías de la paloma se inspiran en dos relatos bíblico muy conocidos¹. Por un lado la **historia de Noé y el arca** y por otro el **Bautismo de Cristo en el Jordán**. La paloma que portaba en su pico la rama de olivo fue considerada por los cristianos a partir de finales del siglo I e inicios del II como mensajera de la paz. Del mismo

1 SÜHLING, F., *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1930.

modo que el Diluvio lavó los crímenes de la Humanidad y se puede comparar con el bautismo cristiano², la paloma con la rama de olivo se convirtió en el símbolo de la paz divina que alcanza al alma cuando alguien recibe el bautismo³. Además este sentido simbólico se refuerza por el hecho de que el Espíritu Santo descendió bajo la forma de una paloma sobre Jesucristo cuando era bautizado por San Juan Bautista.

Tertuliano cuando expone en su obra *De Baptismo* y particularmente en su capítulo VIII estos mismos razonamientos seguramente estaba mostrando no su opinión personal sino las ideas que *circulaban* entre los cristianos contemporáneos.

Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit (Matth., III, 16), super [(3)] Baptismi aquas, tanquam pristinam sedem recognoscens, conquiescit, columbae figura delapsus in Dominum [(i)], ut natura Spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis [1209A] et innocentiae [(a)], quod etiam corporaliter ipso felle careat columba. Ideoque: Estote, inquit, simplices sicut columbae (Matth., X, 16), ne hoc quidem sine argumento praecedentis figurae. Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post Baptismum (ut ita dixerim) mundi pacem coelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca, et cum olea reversa (Gen. VIII, 11) ; quod signum etiam apud nationes paci praetenditur [(b)]: eadem dispositione spiritalis effectus terrae, id est carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta, columba sancti Spiritus advolat (Luc., III), pacem Dei afferens, emissa de coelis, ubi Ecclesia est arca figurata [(c)]

Por tanto la paloma con o sin rama de olivo en la boca o en las patas significa la paz divina que el cristiano fiel, o su alma, ha recibido con el bautismo y a la que además de Tertuliano se refieren otros numerosos Padres de los siglos IV y V⁴.

Seguramente el siguiente paso en su simbolismo, al menos es más tardío en los textos, es como representación de la «inspiración divina». Por ejemplo encontramos un ejemplo en Eusebio⁵ que narra como el papa Fabiano fue proclamado cuando tras la aparición de una paloma ésta se posó sobre su cabeza durante la celebración de un sínodo para la elección del Santo Padre. También sabemos que el papa Gregorio Magno era comúnmente representado con una paloma así como otros muchos santos siempre como representación de la inspiración divina⁶.

2 A partir de ahora las referencias a la Patrología Latina se harán en primer lugar el nombre del autor, seguido de la obra, el número de volumen y la columna o columnas en donde se hallan las ocurrencias.

Compararur baptismus diluvio: Tertull., I, 1209; Cassiodor., LXX, 202; S. Bruno Herbipol., CXLII, 129. *Baptismus dicitur diluvium*: Raban. Maur., CXII, 911, 914; S. Bruno Carthusian., CLII, 748. *Diluvium aliquando significat baptismum*: Raban. Maur., CXI, 329. *Diluvium figura fuit baptismi*: S. Ambros., XVI, 423; S. August. XLII, 263; Rupert. abb., CLXVII, 342. *Post diluvium praeco columba terris pacem annuntiavit; eadem dispositione carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba sancti Spiritus advolat*: Tertull., I, 1209. *Semel factum est diluvium in comparationem baptismatis quia iterari non potest*: S. Optat., XI, 894.

3 Cfr. KIRSCH, J.P., s.v. Colombe, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Tome troisième, 2me partie, ciacconio-cycyque, Paris, 1914, col. 2203.

4 San Ambrosio, *De mysteriis*, c. XI: *Columba est, in cuius specie descendit Spiritus Sanctus, sicut didicisti in Novo Testamento, qui tibi pacem animae, tranquillitatem mentis inspirat;*

Máximo de Turín, *Sermones*, LXXXIX: «...sicut transacto diluvio ad arcam Noe columba signum pacis detulit, ita et transacto iudicio ad ecclesiam Petri Christus pacis gaudium defert, quia ipse columba vel pax est».

5 EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, VI, XXIX.

6 KIRSCH, J.P., s.v. Colombe, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Tome troisième, 2me partie, ciacconio-cycyque, Paris, 1914, col. 2213, notas 4, 5, 6 y 7.

2.1. La paloma en la Biblia

En la Biblia encontramos numerosas referencias al Espíritu Santo como paloma: Mateo, III, 16; Marcos, I, 10; Lucas III, 22; Juan I, 32. ¿Cuál es la razón por la que fue elegida la paloma? Son numerosas. El Espíritu Santo trae a los hombres la salvación y la paz y la paloma fue la mensajera de esa paz simbólica entre Dios y los hombres cuando tras el Diluvio, volvió al arca con la rama de olivo. La paloma destaca por su sencillez, su afectuosidad, fidelidad, su ternura con sus polluelos, su fecundidad, características todas ellas extrapolables como símbolos de la acción sobrenatural del Espíritu Santo⁷.

También es destacable la Paloma del Cantar de Cantares. La esposa es nombrada varias veces con el calificativo de paloma, II, 14: «*Paloma mía, (que anidas) en las hendiduras de las rocas, en las grietas de las peñas escarpadas...*», V, 2: «*¡Abreme, hermana mía, amada mía, paloma mía, inmaculada mía!*»; VI, 9: «*Pero es única mi paloma, mi inmaculada*». En este caso está claro que la paloma es la imagen de la esposa por su dulzura, docilidad, su bondad, fidelidad. Vive en los huecos de las rocas, lejos de cualquier mirada y fuera de alcance y pensando sólo en su compañero. Ambos esposos se lisonjean mutuamente: él dice, I, 15: «*Tus ojos son palomas*» IV, 1: «*son palomas tus ojos a través de tu velo*»; ella de él, V, 12: «*sus ojos son palomas, posadas al borde de las aguas*».

A su vez la paloma fue utilizada también como nombre por los judíos y en particular podemos destacar que el profeta Jonás tuvo este nombre.

La paloma aparece entre otros como uno de los animales sacrificados por Abraham para realizar su alianza con Dios. Además en la Patrología encontramos otros ejemplos:

Richardus A. S. Victore. *Carnem hircinam offerre, quid sit*, CXCVI, 1033. *De oblatione turturis et columbae*, CXCVI, 1042. *De Paschate Judaeorum* CXCVI, 264. *De tabernaculo, mensa, altari et candelabro*, CXCVI, 192.

2.2. Otros usos

Las diversas particularidades de la paloma son utilizadas muy a menudo en la Biblia casi siempre como cualidades positivas comparándolas con personas. En primer lugar su rapidez⁸, su arrullos como «gemidos»⁹, su plumaje¹⁰, su estiércol¹¹ y los dos más importantes sus nidos¹² y su característica más significativa que es la más utilizada en la Biblia y también en la obra de

7 LESÉTRE, H., *Dictionnaire de la Bible*, Tome III, s.v. Colombe, col. 852.

8 Isaías LX, 8: «*¿Quiénes son aquéllos que vuelan como nube, como palomas a su palomar?*, aquí hay que destacar que en la Vulgata se traduce «*hacia sus ventanas*» en vez de «*a su palomar*», precisamente porque parece que están en una ventana cuando se encuentran en la puerta del palomar; Salmos, LV, 7: *Y yo digo: ¡ Quién me diera alas, como de paloma, y volaría y descansaría !*; Oseas, XI, 11.

9 Isaías, XXXVIII, 14, durante la enfermedad de Ezequías: *Día y noche me consumes; chilló como golondrina, gimo como paloma*. También Nah. II, 7; Isa., LIX, 11; Ezeq., VII, 16.

10 Salmos LXVIII, (LVII), 14: *Y mientras vosotros reposáis entre los oviles, las alas de la paloma se han cubierto de plata, y sus plumas, de oro brillante*.

11 II Reyes VI, 25 en donde se narra como durante el sitio el sitio de Samaria por el rey de Siria Ben Adad un «*cuarto de qab de palomina*», costaba «*cinco siclos de plata*».

12 Jeremías, XLVIII, 28, «*Contra Moab*»: «*Abandonad las ciudades y habitad en las rocas, habitantes de Moab, y sed como la paloma que anida al borde de los precipicios*».

los Santos Padres, su simplicidad¹³ (*simplicitas*). Respecto a esta última cualidad en la Patrología disponemos de numerosos ejemplos:

simplex: Raban. Maur., CXII, 898;

Columba propter simplicitatem figurat animam Christi sponsam: S. Gregor. Mag., LXXIX, 498; *Columba in foraminibus petrae designat simplicem animam in volueribus Christi roboratam*, *ibid.*, 499;

En otras ocasiones los **hombres de la Iglesia** son asimilados a palomas:

Columba emissa a Noe significat praedicatores evangelicos: Rupert. abb., CLXVII, 357;

Apostoli columbae ad fenestras suas: S. Gregor. Mag., LXXVI, 1006, 1095;

Columbae ad fenestras suas sunt praelati Ecclesiae: Wolbero abb., CXCIV, 1149.

Además si en un principio la paloma aparecía asociada al arca a partir de la mitad del siglo II, la paloma va a aparecer aislada como expresión simbólica de la paz celeste. Además si Noé fue considerado desde un principio como una representación simbólica del fiel que fue salvado por la bondad divina de los peligros del mundo y llevado a la salvación eterna y a gozar de la paz celeste, la paloma pasó a representar el símbolo de la paz del cielo en la vida eterna y devino en representación del alma del cristiano fiel. Cuando se producía el óbito, el alma salía, en forma de paloma, del cuerpo.

A continuación ofrecemos otra serie de simbologías, todas ellas de la Patrología, que nos muestra bien a las claras el importante valor de este animal.

Jesucristo como paloma:

Columba como Cristo: Raban. Maur., CXII, 898.

Columba ex arca emissa, Christus ad Judaeos missus: Petrus Lombard., CXCI, 509.

Columba, mansuetudo Domini: Garn. de S. Victore, CXCIII, 71

Columba como nombre de Cristo: *Coelius Sedulius* XIX, 160

Sagrada Escritura como paloma¹⁴

La Virgen María como paloma:

Columbae proprietates beatae Mariae applicantur: Rupert abb., CLXVIII, 884; *Columba dilecta*: Alanus de Insulis, CCX, 93. *Columba mystica*, Godefrid. abb., CLXXIV, 37. S. Hildep-

¹³ La paloma es un animal bastante confiado que se acerca fácilmente a las personas, Oseas VII, 11 se reprocha: «Efraím se ha tornado en *paloma estúpida*, sin juicio...», aquí precisamente encontramos una de las pocas connotaciones negativas de la paloma. Por el contrario en la mayor parte de los usos de la «simplicitas» se hace de forma positiva como Mateo X, 16: *Os envió como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas*; y va a ser precisamente este significado: sencillo, humilde, dócil, obediente, sumiso el que con más frecuencia va a aparecer en la Patrología, incluso se utiliza el adjetivo columbino como simple o se habla de *columbina simplicitas*:

«... et diligenter intuentes Scripturas, sunt columbini, id est simpliciter intuentes...», Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Cantica Cantorum*, CLXII, 1205.

«Achilles suam manifestavit duritiam. Hic columbinam Christiani praetendebant simplicitatem,...» Baldricus Dolensis, *Historia Hierosolymitana*, CLXVI, 1080.

«...sancti confessoris rectam intentionem et columbinam simplicitatem attendens, ei prohibere noluit...» Joannes Cassianus, *Collationes* XLIX, 725.

honsus, Serm., XCVI; S. Aldhelmus CXLIV, Hugo de S. Victore, Serm., CLXXV, CLXXVI; S. Amedeus Lausan., CLXXXVIII; Ven. Algrinus cardin., CCVI;

Civitas christiana como paloma:

Illustris et redempta civitas Christi sanguine, Ecclesia intelligitur quae et vocatur columba propter simplicitatem multitudinis in ea credentium: S Hieronym., XXV, 1374.

Iglesia como paloma:

«... ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus...» Optatus Milevitanus *De schismate Donatistarum* XI, 941.

«...impositionem in unam Ecclesiam, columbam, ut dictum est, et unam matrem omnium Christianorum...», Concilium Carthaginense XII, Legatio ad consulendum XI, 1196

Una columba dicitur electorum Ecclesia: S. Greg. Mag., LXXIX, 529; *Ecclesia soror est Christi, soror, sponsa, amica, columba, immaculata:* Cassiodor., LXX, 1075, 1082, 1092.

«...typus est Ecclesiae...» S. Ambros., XV, 1587.

La paloma como símbolo del Espíritu Santo

Natura Spiritus sancti declarata est per animal simplicitatis et innocentiae. Tertullianus, I, 1208.

Cur in specie columbae venit Spiritus sanctus. S. Cyprianus, IV, 506.

Spiritus sanctus descendit in specie columbae; ut et sapientiae testimonium ferret, et sacramentum lavacri spiritalis implet. S. Ambrosius, XVI, 799 et seqq.

Spiritus sanctus quare quasi columba descendit, ibid., 427, 428. *Spiritus sanctus in columbae specie venit,* id., XXXV, 2035.

Quare Spiritus sanctus in columba apparuit, et Filius Dei in homine, id., XL, 25.

Quare in specie columbae super Christum apparuit, et in igne super discipulos, id., XXXV, 1426.

Spiritus sanctus per columbam significatur. S. Gregorius Magnus, LXXV, 529; LXXVI, 1223, 1224, 1295.

Spiritus sanctus, cur sub specie columbae et ignis videri voluerit, id., LXXV, 529; LXXVI, 447, 800, 824, 1223, 1244.

Spiritus sanctus significatur per columbam emissam ex arca Noe. Rupertus Tuit., CLXVII, 347.

Spiritus sancti symbolum, columba. S. Bernardus, CLXXXIII, 1001.

Columba signans Spiritum sanctum ita ad Noe quasi ad Christum in Jordane devolat: S. Hieronym., XXII, 660.

Spiritus per columbam et linguas igneas sub quibus apparuit donandam nobis ostendit suo munere charitatem: S. Fulgentius, LXV, 580.

Columba figura est Spiritus sancti: S. Gregor. Mag., LXXVI, 1145; Alc. C, 757, 769, 773.

14 PLM, Rupertus, CLXVII, 441.

Columba integra apparens Christo significat gratiam Spiritus sancti: Rupert. abb., CLXVII, 1590.

En relación con el Espíritu Santo, la Paloma como figura del Bautismo

Baptismi figurae, Tertull., I, 1209; S. Ambros., XVI, 423.

Diluvium baptismi figura, S. Optat., XI, 894; S. Augustin., XLII, 263; S. Fulgent., LXV, 543; S. Gregor. Magn., LXXVIII, 321; S. Bruno Carthus., CLIII, 414; Rupert., CLXVII, 340; Joannes Beleth., CCII, 115.

Baptismi figura circumcisio, S. Optat., XI, 895; S. Aug; XLIV, 833.

Mare Rubrum figura fuit baptismatis, S. Ambros., XIV, 867; Sedulius, XIX, 567; S. August., XXXV, 1723; XXXVI, 917; XXXVII, 1037, 1411, 1420; XXXIX, 1551, 1555, 1562, 1635; S. Gregor. Turon., LXXI, 168, S. Gregor. Magn., LXXVII, 1162; S. Hildefons., XCVI, 119; Ivo Carnot., CLXII, 507; S. Bruno Astens., CLXIV, 1103; Rupert., CLXVII, 1659; Honor., CLXXII, 672.

Corvus et columba emissa de arca Noe typus baptismi, S. Hieronym., XXIII, 176.

Jordanis fluminis conversio baptismi signum, S. Ambros., XV, 1548.

Como representación alegórica de la significación del Diluvio: *Columba Noe nuntiat discessisse diluvium, et columba Spiritus sancti mundi cessasse naufragium*, S. Petrus Chrysol., LII 160.

La paloma en el culto a los santos. Como ofrendas o incluso recipientes en forma de paloma para recibir las reliquias.

S. Gregorius Turonensis *Mentionem facit sepulcri S. Martini Turonensis*, LXXI, 564. *Narrat de basilica et reliquiis S. Ferreoli martyris Viennensis*, 803. *De ejus inventione et relevatione*, 819. *Martyrum sepulcra honorantur*, 720. *Reliquiae sacrosanctae sunt; virtutem habent; cavendum est ne ad indignos veniant pretio comparatae*, 819, 820. *Velo tectae super altare depositae sunt*, 823. *In altari locatae, in crypta et sub altari*, 734, 758, 759, 780, 823. Liturgia Gallicana. *Reliquiae sanctorum in collo non sunt deferendae*, LXXII, 211. *Ad dedicationem ecclesiarum adhibitae sunt*, 138. *Altari impositae*, 158, 159. *Columbis inclusae*, 163, 164.

2.3. Paloma Eucarística

Toda esta simbología tomó cuerpo en objetos figurados, en donde destaca fundamentalmente la **Paloma Eucarística**. Desde muy antiguo la figura de la paloma fue utilizada para diversos usos aprovechando su simbología. Disponemos de un texto de Tertuliano de principios del siglo III como testimonio más antiguo de la utilización de un vaso en forma de paloma para la conservación de la eucaristía¹⁵: *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura Spiritus Sancti Orientem, Christi figuram*¹⁶.

Pero, ¿de dónde pudo surgir la idea de que la eucaristía fuera contenida en una figura de paloma? Podría venir de la relación entre la paloma sagrada que se colocó sobre Cristo en su bau-

15 Cf. DÖLGER, F.J., «'Unserer Taube Haus'. Die Lage des christlichen Kultbaues nac Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian *Adversus Valentinianos* 2.3», *Antike und Christentum, Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Band 2, 2. Auflage, Münster 1974, 41-56.

16 *Liber Adversus Valentinianos*, PLM II, col. 545.

tismo y la paloma que contenía el óleo de la unción bautismal en muchos batisterios. Podría ser que a partir de esta relación también se sumara la paloma que contiene el cuerpo de Cristo¹⁷.

Los textos son más numerosos y explícitos a partir del siglo I. Por ejemplo en la Vida de San Basilio atribuida a Anfíloco se lee: Basilio llamó a un orfebre y le hizo construir una paloma de oro puro en la que él depositó una parte del cuerpo de Cristo y la colocó suspendida sobre el altar como la figura de la sagrada paloma que apareció sobre Jesucristo durante su bautismo en el Jordán¹⁸.

También conservamos una noticia del papa Silvestre en el *Liber Pontificalis* en donde se demuestra claramente la utilización de la paloma eucarística: *Eodem tempore Augustus Constantinus fecit ex rogatu Silvestri episcopi basilicam beato Petro apostolo... fecit autem..., patenam auream cum turrem ex auro purissimo cum columbam, ornatam gemmis prasinis et yachintis qui sunt numero margaritis CCXV, pens. lib. XXX*¹⁹. Como podemos leer en este texto no hay duda alguna, se trata del mobiliario eucarístico de una basílica y este inventario es contemporáneo de la donación.

El papa Inocencio I, en el siglo V, donó a la basílica de los Santos Gervasio y Protasio *turrem argenteam cum patena et columba deaurata, pens. lib. XXX*²⁰; a continuación pasa a relatar el mobiliario del batisterio: *Ornatum baptismi*.

Por el contrario en una noticia sobre el papa Hilario se dice: *Item ad sanctum Johannem intra sanctum fontem... turrem argenteam cum delfinos, pens. lib. XX; columbam auream, pens. lib. II*²¹.

En la Patrología se encuentra otro texto de Joannes Mabillonius, *De Liturgia Gallicana*²², acerca del testamento del obispo Perpetuo de Tours que según Leclercq²³ es considerado falso, pero en cualquier caso creo que el testimonio merece la pena:

14. Idem mos Eucharistiae asservandae apud Gallos jam obtinebat tempore perpetui Turonensis episcopi, id est saeculo V, quo tempore Perpetuus in suo testamento Amalario presbytero capsulam communem unam de serico, item peristerium et columbam [0162D] ad repositorium dat, legatque. Rocus minister negat hanc columbam ad Eucharistiam, sed ad quidvis aliud reponendum fuisse institutam. Et haec quidem responsio aliquid valeret, si nullus alius nobis suppeteret locus ad probandum usum columbarum argentearum aurearumve ad Eucharistiae reservationem At multa id evincunt veterum testimonia, atque ritus etiam hodie quibusdam in locis perseverans, ut in ecclesia sancti Mauri prope Parisios: ubi continentur divinae Eucharistiae vasculi loco est aurata columba. Idem mos olim vigeat apud Cluniacenses nostros, teste Udalrico, qui pyxidem corpus dominis cum ad viaticum infirmorum continentem, in aurea columba jugiter pendente super altare fuisse reconditam scribit in lib. I cap. 8.

17 En este tema, a falta de textos y monumentos datados con certeza sólo se pueden hacer conjeturas y la teoría que aquí presentamos ha sido expuesta por H. Leclercq, sv. «Colombe eucharistique», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Tome troisième, 2me partie, ciacconio-cycyque, Paris, 1914, cols. 2231-2234.

18 Anfíloco, *Vita Basilii*, c. VI; Cf. *Acta Santorum*, Jun., t. II, p. 943.

19 *Liber Pontificalis*, Mommsem (ed.), p. 58.

20 *Liber Pontificalis*, Mommsem (ed.), p. 89.

21 *Ibid.* p. 108.

22 PLM, tomo LXXII, col. 162.

23 LECLERCQ, H. *Dictionnaire...*, *op. cit.*, col. 2232, nota 22.

Otra noticia, transmitida por Gregorio de Tours, nos informa que en el año 574, el rey Sigberto junto a su ejército acampó frente a la ciudad de París y devastó los alrededores. Uno de sus oficiales penetró en la basílica de San Dionisio y robó la tapa decorada con joyas de la tumba y cuando intentó arrancar la paloma: *super sepulchrum sanctum calcare non metuens dum columbam auream lancea quaerit elidere*, falló el golpe y fue encontrado muerto²⁴.

En 586, los clérigos y monjes de Siria denunciaron ante el patriarca Juan al herejarca Severo, *nam columbas aureas et argenteas in formam Spiritus Sancti super divina lavacra et altaria appensas una cum aliis sibi appropriavit, dicens, non oportere in specie columbae Spiritum Sanctum nominare*²⁵.

Estos textos nos muestran bien a las claras como fueron utilizados recipientes con forma de paloma para contener no sólo la eucaristía, sino también el aceite bautismal y posiblemente algún tipo de reliquias. Sin embargo sólo conocemos su uso a través de los textos ya que ninguna ha llegado hasta nosotros. Las más antiguas conservadas pertenecen ya a la época medieval²⁶.

También en la Patrología se recoge el testimonio de Petrus y Hyeronimus Ballerinus en Monumenta de sancto Zenone episcopo Veronensi, en la Admonitio²⁷: «...antiquam christianam lucernam ex metallo, in columbae formam in subterraneo Melsinensis ecclesiae servata, de qua vulgus...».

3. LA PALOMA Y LAS CUEVAS (A PROPÓSITO DEL CANTAR DE CANTARES II, 14)

A continuación pasamos a exponer una serie de textos que nos han parecido muy interesantes en cuanto que sus contenidos claramente metafóricos podrían ayudarnos a tratar de vislumbrar parte del problema que en este volumen se está tratando. No son textos ni mucho menos que aludan a monjes que viven en cuevas con columbarios pero dentro de las alegorías tratadas por diversos autores y de las que presentamos una selección podríamos llegar a entrever alguna solución. Parten en su mayoría del conocido fragmento bíblico del Cantar de los Cantares sobre los nidos de las palomas en las rocas y del que ya hemos hecho mención. Son ejemplos en los que, alegóricamente, se habla de la paloma y su vida aislada en las rocas, con toda la carga simbólica que este animal poseyó como hemos visto a lo largo de este artículo y en otros de este mismo volumen. No se puede llegar, con los textos en la mano, a ninguna conclusión definitiva pero creemos que merece la pena reflexionar sobre los textos que a continuación presentamos y con todas las cosas que en el presente trabajo colectivo se han redactado sobre el problema de los columbarios²⁸. En general se puede decir que las cuevas en donde anidan las palomas se comparan con el cuerpo de Cristo y los columbarios, o mejor, los nidos de las cuevas serían sus heridas. Se habla del aislamiento, de la lucha contra el diablo.

24 Gregorio de Tours, *De gloria martyrum*, c. LXXII, *PLM*, t. LXXI, cols. 768-769.

25 *Supplicatio clericorum et monachorum Antiochiae ad Johannem patriarcham et synodum congregatum contra Severum*, en Labbe, *Concilia*, tomo V, col. 159, y en Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, tomo VIII, col. 1309.

26 Ver nota 3 de la col. 2234 del *Dictionnaire* en donde se citan algunos ejemplos como el de San Nazario en Milán o el de la abadía de Solesmes en Francia que se conservó hasta 1901. Al parecer el uso de la paloma eucarística se conservó hasta el siglo XVII en ciertos monasterios.

27 *PLM*, tomo 11, col. 195.

28 Sería interesante para los lectores acudir dentro de este mismo volumen al artículo de J. JORDÁN MONTES, «¿Columbarios místicos o palomares mundanos?», sobre todo el apartado VII sobre El aspecto simbólico y sagrado de las palomas. ¿Del columbario al palomar?

Albericus Sermo in S. Scholasticam LXVI, 948

Harum omnium proprietatum mysteria si in Scholastica, [0948B] fratres charissimi, speculemur, causae nobis patebunt plures cur divinae sapientiae visum fuerit egressam corpore virginis animam in columbae specie fratris conspectibus revelare. Nidificavit igitur columba nostra in foraminibus petrae, quae videlicet omnem salutis vitaeque suae fiduciam in Christi statuit passione ac morte. Petram vocari Christum Vas electionis vos docuit. Haec vero petra eo tempore forata est, quando in cruce clavis ferreis pedibus est manibusque confixa. Foramen petrae hujus illud etiam exstitit, quo latus ejus miles lancea infixam aperuit. In his igitur foraminibus nidum sibi Scholastica statuit, quia per ista aeternae sibi in coelestibus mansionis spem inambiguam collocavit. In his foraminibus nidum statuit, quoniam ea salvationis suae causas [0948C] existere certae fidei credulitatem gestavit. In his, inquam, foraminibus nidum statuit, in quo nimirum se tutissimam ab animarum accipitre diabolo conservavit. Nihil vivum columbae nostrae cibus fuit, quae Apostolum audiens carnem suam cum vitiis et concupiscentiis mortificare satagit. Non se abs quolibet unguibus, non rostro, sed alarum sola protectione defendit, quae mala nesciens pro malis rependere, sola sese ab adversantibus omnibus Dei proximique dilectione munivit. In volando societatem dilexit, quae secum ad coelestia quascunque potuit trahere procuravit. Oculos lippientes habuit, quae in hac vita cum Paulo per speculum et in aenigmate vidit. Arbor secus decurrentes aquas plantata, cujus insidere cacumini columba haec consueverat, Christus Dominus [0948D] est, in cujus capite, quod utique Deum esse testatur Apostolus, sedem sibi firmissimam ac munitissimam stabiliebat. Haec arbor, juxta vatem psalmographum, secus decursus est plantata aquarum, quoniam quidquid de ipso fideles credunt, satis firmatum est auctoritatibus Scripturarum. Aqua enim profunda, inquit sapientissimum hominum, verba ex ore viri, et torrens inundans fons sapientiae. In has aquas obtutus figens venientem accipitrem deprehendit, quia Scripturis intenta sacris, hostis versipellis insidias conspiciens declinavit. Cantus columbae nostrae gemitus fuit, quae actionis prophetae imitatrix, in suo gemitu laboravit, et per singulas noctes lavit lectum, stratum lacrymis irrigavit, atque a voce gemitus ejus [0949A] adhaeserunt ossa pelli ejus. Ut autem ad extremum, fratres mei, virginem sacratissimam verbis paucissimis et sufficientissimis commendemus, Benedicti soror exstitit quam sanguine tam etiam sanctitate.

His in laudes virginis compendiosa brevitate decursis, ad exhortationem vestram, fratres dilectissimi, redeamus. Illam lectionis evangelicae clausulam iterum atque iterum vestris et auribus et mentibus ingerentes: Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam. Vigilate, fratres, cohortor, suadeo, moneo; vigilate, quoniam migrationis vestrae et diem non nostis, et horam ignoratis. Currite dum lucem habetis, ne tenebrae mortis vos comprehendant. Operamini dum vacat, dum licet, dum sententiam suspendit iudex. Veni et enim hora in qua nemo poterit operari.

Justus Urgellensis, Explicatio in Cantica canticorum LXVII, 972

Num. 48. Columba mea in foraminibus petrae. Non aliud Ecclesia columba vocatur, nisi quia est sine dolo et Spiritu sancto repletur; habitat in foraminibus petrae, quia semper receptaculum habet in his, ex quibus sanata est, vulneribus Christi. Recipitur etiam in cavernam maceriae, cum sancta ex Scripturis consolatione fovetur, vel cum praecedentium sanctorum meritis atque orationibus ex toto protegatur. In [0972C] his foraminibus petrae, Thomas aposto-

lus tanquam columba, protectionem invenit, cum post resurrectionem contrectatis Christi vulnerum locis, remota omni dubietate, Deus meus et Dominus meus (Joan. XX), fideliter exclamavit.

Guerricus Igniacensis / Sermones per annum CLXXXV, 63

4. *Beata itaque filia Sion, quae humilitatem tanquam armaturam coelestem, tanquam insigne regium didicit venerari. Misera mater ejus infidelis illa Sion, quae cum humilem vidit, fastidivit, cum honoratum vidit, invidit. Beata, inquam, Ecclesia primitivorum, quae tam fideliter agnovit, tamque gratanter suscepit venientem in nomine Domini; infelix Synagoga perfidorum, quae, venturum in suo nomine parata suscipere, illius qui Patris gloriam quaerebat cruciaturum honore. Increpa, inquit, discipulos tuos; quasi [0140A] scilicet aut illorum simplicitas posset adulari, aut ipsius puritas vanis posset laudibus delectari. Dico, inquit, vobis, quia si hi tacuerint, lapides clamabunt (Luc. XIX, 39, 40); quia Deus laudem meam non tacebit. Prorsus ita est: si tacuerint, lapides clamabunt; quia tempore passionis isti tacuerunt, sed lapides clamaverunt, dum in testimonium et laudem morientis, petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt (Matth. XXVII, 51, 52). Prorsus ita est, quia modo tacente Synagoga, juxta illud: Nocte tacere feci matrem tuam (Ose. IV, 5), clamat vivis ex lapidibus Gentium Ecclesia, clamant plane lapides, de quibus suscitavit filios Abrahae qui potens est. **Laudate, inquit propheta, habitatores petrae, de vertice montium clamabunt (Isai. XLII, 11). Ecce hodie in foraminibus [0140B] petrae, in cavernis maceriae vox columbae resonat, clamantis et dicentis: Hosanna filio David; benedictus qui venit in nomine Domini (Matth. XXI, 9).***

5. *Benedictus qui, ut nidificare possem in foraminibus petrae, manus, pedes et latus perforari sibi tulit, et se mihi totum aperuit, ut ingrediar in locum tabernaculi admirabilis, et protegar in abscondito tabernaculi sui. Opportunum quidem petra refugium erinacis, sed et habitatio grata columbis, cujus foramina tot 997 vulneribus toto fere corpore patentia, et veniam offerunt reis, et gratiam conferunt justis. Imo vero tuta habitatio, fratres mei, turrisque fortitudinis a facie inimici, pia ac sedula meditatione Christi Domini vulneribus immorari, fideque et amore [0140C] Crucifixi, animam ab aestu carnis, a turbine saeculi, ab impetu diaboli contutari. Super omnem gloriam mundi protectio hujus tabernaculi, videlicet in umbraculum diei ab aestu, in securitatem et absconsionem a turbiue et a pluvia, ut per diem sol non urat te prosperitate, nec turbo moveat in tempestate. Ingredere igitur in petram, o homo, abscondere in fossa humo (Isai. II, 10), pone tibi latibulum in Crucifixo. Ipse petra, ipse humus, quia Deus et homo; ipse petra forata, humus fossa, quia foderunt manus meas, inquit, et pedes meos (Psal. XXI, 17). Abscondere, inquit, in fossa humo a facie timoris Domini (Isai II, 10): hoc est, ab ipso fuge ad ipsum, a iudice ad redemptorem, a tribunali ad crucem, a justo ad misericordem, ab eo qui percutiet terram virga oris [0140D] sui, ad eum qui inebriat terram stillicidiis cruoris sui; ab eo qui spiritu labiorum suorum interficiet impium, ad eum qui sanguine vulnerum suorum vivificat exstinctum. Quinimo non ad ipsum tantum, sed in ipsum fuge, in foramina petrae ingredere, in fossa humo abscondere, in ipsis manibus foratis, in fosso latere te ipsum reconde. Vulnus enim in latere Christi, quid nisi ostium in latere Arcae salvandis a facie diluvii? Illud tamen figura, istud autem veritas, ubi non modo servatur vita mortalis, sed recuperatur immortalis. Ideo quippe latus suum pius et misericors aperuit, ut cruor te vulneris vivificet, calor corporis refocillet, spiritus cordis quasi patenti et libero meatu aspiret. Ibi tuto latebis, donec*

transeat [0141A] iniquitas; ibi nequaquam algebis, eo quod in visceribus Christi non frigescat charitas; ibi deliciis afflues, ibi gaudiis superefflues; vel tunc demum cum a vita capitis tua et omnium membrorum corporis ejus absorpta fuerit mortalitas.

6. Merito itaque **columba Christi, formosa Christi, cui ipsius vulnera tam tuta quam grata ad nidificandum paravere foramina, laudes ipsius utique hodie laetabunda decantat, ac de passionis memoria vel imitatione, de vulnerum meditatione, tanquam de foraminibus petrae vox suavis in auribus sponsi resonat. Caeterum vobis, fratres mei, qui tanto interius [0142A] nidificastis in foraminibus petrae, quanto secretius vivitis in Christo, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo (Coloss. III, 3) ; vobis incumbit omnino ut quorum est conversatio quietior et tutior, sit etiam devotio dulcior; praesertim hodie, cum et recursus temporis et repraesentatio operis velut interesse nos facit illi gaudio solemnium quo susceptus est in Jerusalem. Benedictus qui venit in nomine Domini; ipsi benedictio, regnum et imperium, qui est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.**

Autor incertus / Guericus Ignaciensis, Sermo V, CLXXXV, 86

[0086B] 15. Audite, fratres, audite quid offert Maria, quid Simeon suscipit: Unigenitum Dei, Deo Patri consubstantialem et coaeternum, Verbum in principio. Et, ut utilitatem et consolationem nostram audiamus, illum offert Virgo, quem Deus Abrahae promisit, dicens: In semine tuo, hoc est, in Christo, benedicentur omnes gentes (Gen. XXII, 18; XII, 3, et XVIII, 18); et quem David promisit, dicens: De fructu ventris tui ponam super sedem tuam (Psal. CXXXI, 11). Hic est quem Virgo offert, patriarcharum gaudium, desiderium prophetarum, Gentium exspectatio, Judaeorum qui eum receperunt salvatio, ruinae angelorum reparatio. Talis est quem Virgo offert Deo, imo multo major quam lingua, aut hominum, aut angelorum possit dicere. Et cum sit [0086C] tantus ac talis, qualem aut quantum ipse se novit, non sufficit Virgini ipsum solum offerre; sed hostiam, quam lex praeceperat, pro eo obtulit: ob humilitatis scilicet exemplum, ut nos doceret quomodo et nos eum debeamus offerre. Duos turtures, aut duos pullos columbae pro eo obtulit. **Columba, fratres, simplex est animal, fello caret, rostro non laedit, in cavernis petrarum nidificat, alienos pullos nutrit, juxta fluentia manet, ut visa umbra accipitris fugiat, meliora grana eligit, gemitum pro cantu reddit, gregatim volat, alis se defendit, visum recuperat. Et nos, fratres, cum ante altare steterimus, ut Dei Filium Deo offeramus, cum eo et pro eo par turturum, castitatem corporis et animae offeramus: [0086D] et duos pullos columbarum, pro cantu gementes, compunctionem geminam pro desiderio patriae coelestis, et de consideratione nostrae miseriae habentes. Columba felle caret: et nos ira careamus, quae peccare nos facit. Rostro non laedamus, sed percussi in unam maxillam, aliam praebeamus. In cavernis petrarum nidificemus; in fide plagarum Christi refugium habeamus. Alienos pullos nutriamus; de filiis diaboli facientes verbo praedicationis filios Dei. Juxta flumina maneamus: id est, juxta hunc mortalitatis fluxum sedentes, umbram accipitris, hoc est, peccata quae sunt umbra diaboli, malorum ruinas considerantes, ab ejus unguibus fugiamus. Meliora grana eligamus: id est, meliores sententias in Scripturis sanctis. Gregatim volemus: [0087A] unum consensum in bono in congregatione sub pastore habentes. Alis Novi et Veteris Testamenti contra inimicos Dei nos defendamus; vel duobus praeceptis charitatis, Dei videlicet amore et proximi. Visum recuperemus, de bono actionis ad bonum semper intendentes contemplationis.**16. Fratres charissimi, tales oportet nos esse cum corpus Christi consecramus, cum consecratum manducantes sacrificamus, cum vobis idem

corpus in salutem corporis et animae porrigimus. Tales etiam vos oportet esse, cum sacrum sacramentum de manibus nostris accipitis, scientes, quod qui corpus Christi indigne accipit, et sanguinem ejus indigne bibit, iudicium sibi manducat et bibit (I Cor. XI, 29). Verum, quia raro invenitur talis qui in se haec omnia habeat, diligat [0087B] illum qui bonum habet, quod in se non habet: 961 et in illo habeat, quod in se non videt. Neque enim credere debemus quod soli sacerdoti supradictae virtutes sint necessariae, quasi solus consecret et sacrificet corpus Christi. Non solus sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium qui astat, cum illo consecrat, cum illo sacrificat [(4)]. Nec solus ligni faber facit domum, sed alius virgas, alius ligna, alius trabes, etc., comportat. Debent itaque astantes habere de suo, sicut et sacerdos, fidem firmam, orationem puram, devotionem piam. Sciendumque quod sine firma fide nemo astantium esse debet Caeteras vero virtutes, quas supra diximus, etsi omnes non habent, diligant illum qui habet quod in se non inveniunt, et in illo habeant quod [0087C] in se nondum vident. Sicut Petrus in Joanne virginitatis habet meritum: sic Joannes in Petro martyrii habet praemium.

Richardus S. Victoris, De exterminatione mali et promotione boni, CXCVI, 1110

CAPUT XV. De sollicitudine circumspectionis. Nonam petram invenio apud Ezechiam, invenio eam et apud amici sponsam, sponsique amicam, cui [1111A] dicitur in Canticis: Surge, amica mea, speciosa mea, et veni, columba mea, in foraminibus petrae, in caverna maceriae (Cant. II). Sic et Ezechias ad sponsae similitudinem quietem eligens, secretumque captans, sedensque in foraminibus petrae, seu etiam caverna maceriae, sicut pullus hirundinis, sic clamabat, meditabatur ut columba: O quis mihi dabit pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam, si forte possim evolare in id loci, ubi passer invenit sibi domum, et turtur nidum ubi reponat pullos suos! Ubi, quaeso, quidquam tuti reperietur, si in foraminibus hujusmodi petrae non invenietur, ubi studiosa praemeditatio quaecunque pericula, antequam eveniant, praevidet, et ventura praeveniens, ex praeteritis futura colligit, et de dubiis rebus non dubios [1111B] eventus saepe praenoscit? Quid enim est aliud circumspectio, nisi circumstantium malorum sollicita sagaxque perscrutatio? Ad hanc pertinet praeteritorum malorum retractatio, praesentium consideratio, futurorum praemeditatio, ut secundum nomen suum veraciter sit circumspectio. Hujus assiduitas hominem cautum efficit, et quantum possibile est, tutum reddit.

Alanus de Insulis / Elucidatio in Cantica canticorum, CCX, 70

Surge, amica mea, soror mea, et veni, columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae. O amica mea per fidem, sponsa mea per dilectionem Dei, et columba mea per dilectionem Christi [42]. Hoc enim genus avium gregatim volare solet, quod significat supernam dilectionem. Surge ad gaudia a dolore, 17 et veni ad me jam glorificatum. Tu dico gaudens et exsultans in foraminibus petrae, id est jam laeta de vulneribus Christi, quibus petra Christi [43] perforata est. Quasi diceret: Tu quae prius dolebas de amaritudine passionis, jam gaudens [0070C] vides ex ea processisse generis humani redemptionem et meam glorificationem. Unde sequitur, in caverna maceriae, quantum ad lateris perforationem. Caverna enim amplior solet esse foramine, unde per foramina perforationes manuum et pedum Christi figurantur, per cavernam vero ejusdem lateris apertio significatur. Christus autem dicitur petra propter firmitatem; maceria vero, quia ex multis lapidibus, id est fidelibus perficitur quantum ad spirituale corpus, id est Ecclesiam.

MONAQUISMO ORIENTAL EN LA HISPANIA DE LOS SIGLOS VI-X

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ
Universidad de Elche

RESUMEN

La presencia de elementos monacales y de influencias varias del oriente sobre el occidente del Mediterráneo se demuestra a partir de las peregrinaciones entre los siglos IV-VI; por los intercambios comerciales-culturales y presencia del Imperio Bizantino (ss. V - VII); por la difusión de elementos del culto del Oriente hacia el Occidente; por la persona y obra trascendentales de Martín de Dumio; por el éxodo de los monjes orientales hacia occidente con ocasión de la expansión árabe. El resultado no es fácilmente medible, pero es algo con lo que hay que contar y tratar de estudiar y definir a base de prospecciones de toda índole.

ABSTRACT

The presence of the monastic elements and the various influences of the Eastern part of the Mediterranean on the Western part, can be seen beginning with the pilgrimages in the fourth to the sixth centuries; the commercial-cultural interchanges and the presence of the Byzantine Empire (fifth to seventh centuries); the diffusion of elements of the Eastern cult in the West; by the person and transcendental work of Martin de Dumio; by the exodus of the oriental monks towards the West due to the Arab expansion. The result is not easily measurable but it is something that must be taken into consideration. And an attempt must be made to study and define it, using all the types of methods available.

INTRODUCCIÓN

Los estudios detallados de los movimientos entre el Oriente y el Occidente que tuvieron lugar entre los siglos VI y X están contribuyendo a eliminar la falsa etiqueta de «desierto-aislamiento e incomunicación» con los que los historiadores habían marcado este período de las relaciones y contactos entre el Oriente y el Mediterráneo Occidental. Embajadas, viajeros, comerciantes, intercambio de productos, de objetos artísticos, de libros, reliquias, cultos, modas espirituales y sobre todo de agentes culturales, comerciantes, guerreros, administradores, filósofos, juristas y monjes. En esta ocasión nos vamos a fijar exclusivamente en las inmigraciones monásticas de Oriente a Occidente, centrándonos sobre todo en la Hispania de estos cinco siglos, naturalmente con su correspondiente contextualización en el Mediterráneo Occidental.

La verificación de la presencia de hombres y elementos culturales orientales en el Occidente de estos siglos nos permiten distinguir algunos momentos y factores principales en las inmigraciones monásticas: peregrinaciones a Tierra Santa que tuvieron lugar a caballo entre los s. IV y VI, intercambios comerciales y presencia del Imperio Bizantino en Occidente y Norte de África en los siglos VI y VII, éxodo de monjes siro-palestinos hacia el Mediterráneo Central y Occidental con motivo de la expansión musulmana en los ss. VI-VII, huida de monjes bizantinos con motivo de las luchas iconoclastas, embajadas orientales y creación de nuevos centros culturales y monásticos en los reinos carolingios, en Sicilia-Calabria y en Hispania, nuevas emigraciones de monjes bizantinos en los ss. X y XI hacia Sicilia, Sur de Italia, Provenza y Valle del Ebro, y finalmente presencia de monjes siro-palestinos en el ejército y administración del Califato de Córdoba y en los monasterios mozárabes.

Hemos podido rastrear la presencia de hombres y elementos orientales en Occidente siguiendo varias pistas: prosopografía, codicología, lengua griega y traductores, viajeros y embajadas, elementos artísticos en basílicas y monasterios, introducción del culto de santos orientales, elementos litúrgicos, jurídicos y literarios, y finalmente influjos de la espiritualidad oriental. Para la exposición del tema que nos ocupa escogeremos algunos elementos significativos.

Hay que destacar la comunicación ininterrumpida durante estos siglos entre el Oriente y el Occidente. Así como el cauce prioritario de esta comunicación a través de los movimientos monacales sean anacoretas como comunitarios. A nivel de elementos son determinantes las traducciones sea de colecciones jurídicas, sea de modelos de vida monacal. Pero es la presencia directa de monjes orientales como fundadores y organizadores de la vida monacal el soporte fundamental de estos intercambios culturales: a nivel de reglas monacales, de libros de espiritualidad como «Vidas de hombres santos», de liturgias de culto, y también de modelos del caballero o «Miles Christi» que tanta importancia van a tener en la Edad Media. En la organización de los monasterios hay que resaltar las reglas y modos de vida de las corrientes siro-palestinas, la importancia del culto a los «padres» o «santos» que son los monjes antecesores de los monasterios mismos tanto en los templos como sobre todo en los «sacraría» o cementerios. Los «campos santos» de los cementerios adquieren tanto relieve en el culto monacal de los orientales en Occidente como los mismos templos, con los que en general estaban arquitectónicamente comunicados.

1. INTERCAMBIOS CULTURALES ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE CON MOTIVO DE LAS PEREGRINACIONES A TIERRA SANTA DURANTE LOS SIGLOS IV-VI

En torno a una serie de nombres de personajes hispanos se polariza nuestro conocimiento actual de aquel fenómeno de las peregrinaciones a Tierra Santa que tuvieron lugar entre la segunda

mitad del s. IV y el siglo VI: Orosio, Hidacio, Toribio de Astorga y los Avitos de Galicia, las peregrinas Egeria y Pomnia (o Poimeria) con sus séquitos, y sobre todo la obra de puente entre Oriente y Occidente que significó San Martín de Dumio (originario de Panonia y formado en Palestina) con su escuela de traductores y organizadores de la Iglesia y monasterios suevos, entre los que conocemos a Pascasio y Polemio de Astorga, escuela que siguió hasta la primera mitad del siglo VII como atestiguan las traducciones de obras griegas monacales que usó Valerio del Bierzo¹.

Para darnos cuenta de la amplitud del intercambio cultural que llevaron consigo estas peregrinaciones basta subrayar algunos de sus aspectos. Tanto Orosio como los Avitos se interesaron por tres elementos fundamentales para el desarrollo de la cultura y de sus instituciones en la Hispania Antigua y Medieval: traducciones de los grandes pensadores orientales como Orígenes, S. Ireneo² y las «Vidas» de los Padres del Desierto, colecciones de reglas y normas jurídicas de las iglesias orientales y de las comunidades monásticas y reliquias de mártires y santos orientales que promovieron nuevos cultos y liturgias a los santos orientales en la Hispania Visigoda.

Lo mismo hicieron damas como Pomnia (384-385) y Egeria (peregrinación entre el 414-416) y, con sus séquitos de devotos y también de soldados, monjes, comerciantes y administradores. La visita a Tierra Santa era en realidad un periplo por los lugares considerados origen de la espiritualidad cristiana: así los templos y bibliotecas de Alejandría, especialmente los cenobios de los Padres de la Tebaida en el Alto Egipto, para pasar a los monasterios del Sinaí y del desierto de Palestina, centrarse en los Santos Lugares y proseguir por los monasterios del Líbano, Siria y Cilicia. En los dos itinerarios de estas peregrinas la mayor parte de sus días lo dedicaban a visitas y diálogos con los anacoretas y las comunidades monásticas, a hacerse con las Vidas de los anacoretas y las obras de los grandes padres orientales. La narración de sus experiencias fue acogida sobre todo en los ámbitos monacales, como el mismo Valerio del Bierzo testimonia en su *Epistula de beata Aetheriae laude* y por su parte suponen los manuscritos griegos, coptos y siríacos sobre la «Vida de la sierva de Dios Poemenia».

El caso de Pomnia o Poemenia es significativo, no sólo por pertenecer a la familia hispana del emperador Teodosio y por su flota de naves, de servidores, enunucos, «mauros» y monjes peregrinos, sino también por su labor de financiación y construcción de monasterios en las inmediaciones de Jerusalén y de lugares de hospitalidad para los peregrinos y «para los monjes que se dedicaban a estudiar los escritos de los padres griegos y traducidos llevarlos a sus tierras del extremo occidental». Sin duda Orosio, los Avitos, Hidacio y tantos otros hispanos pudieron pasar por las casas de acogida fundadas en Palestina en torno al 385 por la aristócrata hispana «amiga de los monjes». También otros latinos, como el gran traductor del griego, Mario Victorino, amigo de S. Agustín, cuyas traducciones conoció Avito y se trajo de Jerusalén.

De dos peregrinos hispanos y «conciudadanos» habla el mismo Orosio en su *Commonitorium*³. Los dos se llamaban Avito, emprendieron viaje desde Galicia, uno a Roma, el otro a Jerusalén. El Avito que se fue a Jerusalén consiguió obras de Orígenes y de S. Ireneo traducidas al latín por los huéspedes de Pomnia y otras obras filosóficas traducidas por Mario Victorino. Avito se pondrá en contacto con otro gran traductor, S. Jerónimo, al que proporcionará financiación y todo un grupo de amanuenses. Jerónimo le escribirá y le enviará su traducción del *De Principiis* de Orígenes, bien castigada por el terrible monje de los errores origenistas. Avito se enamo-

1 ROBLES SIERRA, A.S., «San Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica», *Teol.Esp.* 9 (1965) 7-52).

2 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Historia de la Teología Española*, vol. I, pp. 145 ss. Madrid 1983.

3 TORRES, C. «Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V», *Cuad-EstGall* 10 (1955) 313-360.

ró de Orígenes y comenzó a difundir sus doctrinas por toda la Galicia. Por el modo que Orosio tiene de tratar a sus dos paisanos no parece que tenía con ellos lazos de amistad. El mismo Orosio tuvo entre sus intenciones de viajero a Jerusalén la de buscar obras «sanas» con las que combatir no precisamente a los Avitos origenistas sino sobre todo a los priscilianistas. Y aquí entra otro capítulo de las relaciones entre Oriente y el Occidente Hispano y es la de los maestros y colegas de Prisciliano, entre los cuales había rétores, poetas, intérpretes de las Escrituras. Entre las acusaciones contra Prisciliano aparece una a la que los historiadores en general no han concedido atención: el maestro de Prisciliano según el «libellum» acusatorio de Itacio de Ossonuba era un «monje egipcio, Marco», que según Itacio era además «maniqueo» y que se habría establecido como «otros monjes» en Hispania, donde tuvo por discípulo a Prisciliano. De Marco el egipcio habría tomado Prisciliano la mayor parte de sus doctrinas y en concreto «sus lecturas y libros y su modo de interpretar la Escritura». Este último punto, «el modo de interpretar la escritura», era ya un tema de largo recorrido en Hispania: como puede verse en el modo de tratar las escrituras que tiene Gregorio de Elvira, tan «oriental» no sólo por origenista, sino sobre todo por las técnicas que utiliza y que son tan típicas de los métodos rabinos judíos (otro cauce del intercambio cultural entre Oriente y Occidente, del que apenas tenemos datos). Que Orosio tenga que viajar al Oriente para encontrar allí «los libros sanos» para combatir las doctrinas orientales que predicaban los priscilianistas, es todo un signo de la fuerza que para los hispanos tenía el paradigma cultural, «Oriente». Otros priscilianistas convertidos saldrán de sus tierras precisamente para «beber de aguas de fuentes sanas», fuentes que inevitablemente nacían en el Oriente: así el monje Baquiaro o el presbítero Eutropio que escriben a las monjas, sus dirigidas espirituales, para ofrecer «aguas sanas y limpias donde saciar su sed»: *las vidas de los santos padres griegos*. El modelo del Oriente está siempre presente en la Hispania de estos siglos, como lo constataremos entre los monjes de Martín de Dumio, Fructuoso de Braga y Valerio del Bierzo.

2. INTERCAMBIOS COMERCIALES-CULTURALES Y PRESENCIA DEL IMPERIO BIZANTINO EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL (SS. V-VII)

Hemos aludido a los miembros de la familia de Teodosio y este punto nos lleva al centro de sus posesiones, la Lusitania y en concreto Mérida, que por otro lado se enlaza con los tiempos de formación de Prisciliano y de sus contactos con el «monje egipcio Marco». Los comerciantes de origen oriental aparecen en los textos y evidencias arqueológicas bajo el nombre común de «griegos», sean egipcios, sirios, armenios o griegos. Los historiadores han hecho hincapié en los centros de comerciantes orientales en la Hispania de estos siglos, que hasta conservan su identidad idiomática como lo atestiguan sus inscripciones funerarias.

La presencia y actuaciones de los comerciantes orientales⁴ es patente en la acogida que los ejércitos de Justiniano, dirigidos por Belisario, obtuvieron en Cartago o en Nápoles, como narra

4 SANTOS, D. «Les Inscriptions Grecques au Portugal» *Le Musée National d'Archéologie de Lisbonne*, nn. II-VI, pp. 141-144; A. LILLO, «Inscripciones sepulcrales griegas de Cartagena», pp. 119-121; BREHIER, L. «Colonies d'Orientaux au commencement du moyen-âge, Ve.-VIIIe. Siècle», pp. 18-19; GARCÍA MORENO L.A., «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, ss.V-VII», pp. 134-142; LEWIS, A. «Mediterranean Maritime Commerce: a D.300-1100. Shipping and Trade», pp. 488-489; VERCAUTEREN, F. «Les circulations des marchands en Europe occidentale du Vie au Xie. Siècles: aspects économiques et culturels», BV, III, 14,7: los griegos colaboran indicando la situación exacta de los vándalos; BV, III,20,5-6; BG V, 8,7; 10,24: la facción probizantina aparece encabezada por un sirio.

Procopio en varias ocasiones de estas campañas. El dominio bizantino impulsó el intercambio de personas y elementos culturales: tenemos datos sobre la estancia de monjes norteafricanos en Constantinopla y de laicos como Flavio Cresconio Coripo⁵. Y aunque durante el dominio de Bizancio en Cartagena y las islas occidentales estas colonias de orientales (entre los que hay que considerar a los judíos) fueran consideradas como enemigos por los visigodos⁶, sin embargo esto no impidió que continuasen las colonias de comerciantes orientales y los continuos contactos e intercambios culturales con Bizancio y Tierra Santa. En Sicilia y Calabria la presencia bizantina coincidió con la llegada de numerosos monjes, con sus liturgias y reglas monásticas⁷. También tenemos indicios de este intercambio en la Hispania Visigoda: viajes de Leandro a Constantinopla, presencia de un obispo sirio en el Concilio II de Sevilla del 619⁸. La introducción de la liturgia aúlica oriental en la corte visigoda y de la liturgia del culto en templos y monasterios supone un contacto mucho más profundo de los datos meramente estadísticos que poseemos sobre la presencia de orientales entre los visigodos: viajes de Juan abad de Biclario a Constantinopla donde se formó en sus monasterios (Isidoro, *De viris ill.* 31), viaje de Leandro de Sevilla donde encuentra a Gregorio Magno y entra en contacto con el mundo monacal oriental, embajada de Sisebuto al emperador Teodorico. Testimonios de la presencia de viajeros orientales en Hispania: Stephanus Alessandrinus en Tarraco (a. 616: VIVES, ICERV n. 556; véase sobre estos viajes de Oriente a Occidente, la *Doctrina Iacobi*, III, 9, y V, 20).

Una fuente de gran interés sobre la presencia de orientales en Hispania lo constituye las *Vitae Patrum Emeritensium* y sobre los contactos con el Norte de África dominado por los bizantinos (conjura de Sunna, VPE V, 11, 15), como el abad Donato fundador del Monasterio Servitano y Nacto⁹. Los nombres mismos de varios obispos de Mérida indicarían un origen oriental: Paulo y Félix habían nacido en Asia Menor, Nepopis en Egipto. El obispo de Elche, Juan, señala a finales del s. V la presencia de orientales que le preocupan (PL 82, 817)¹⁰.

3. MONJES, RELIQUIAS Y NUEVOS SANTOS ORIENTALES EN HISPANIA

El camino de las reliquias y la introducción de nuevos santos orientales en la liturgia y patronazgos constituye otro cauce de conexión entre Oriente y Occidente. Un cauce transitado en sus dos direcciones por monjes occidentales y orientales, como ya hemos visto durante los siglos IV y V. Y de manos de monjes llegarán durante los siglos siguientes nuevas reliquias y nue-

5 CAMERON, A., «The Career of Corippus Again», *CQ* 30 (1980) pp. 534-539.

6 GARCIA MORENO, L.A. «Andalucía durante la Antigüedad Tardía (ss.V-VII). Aspectos socio-económicos», *I Congr. Hist. de Andalucía*, Córdoba 1978, p. 304.

7 GUILLOU, A. «La Sicile Byzantine», pp. 109-111; F. GIUNTA, «Le città nella Sicilia Bizantina», 31-32: y sobre todo A. PERTUSI, «Bizanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente», 96, pp. 102-103, 117, sobre todo por lo que se refiere al tema de los monjes orientales en Occidente.

8 VIVES, p. 171; Braulio, *Renot. Librorum D.Isidori*, PL 81, 15-16; véase también la «Vida de Juan el Limosnero», 9, sobre el atraco de barcos de Alejandría con destino a Britannia, que es sometido a «verificación de su ortodoxia» (SCHLUNK, H. «Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda», 177-204; HOPPE, J.M. «La sculpture visigothique et le monde byzantin», en *Byzantiaka* 11, 1990, 61-95; para los viajes de clérigos, ORLANDIS, J. «Gregorio Magno y la España Visigodo-Bizantina», 90-92; contactos con Rávena, GARCÍA RODRÍGUEZ 1966, 181-182 y 405: reliquias del mártir Vidal en Danium; VIVES, ICERV n. 327; GORGE, D., *Les voyages, l'hospitalité e le port de lettres dans le mond chrétien des Ivene et Veme siècles*, Paris 1925.

9 MARKUS, R.A., «Country Bishops in Byzantine Africa», 12-13.

10 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Historia de la teología española*, v. I: «Orígenes del cristianismo hispano», pp. 33 ss.

vos santos al santoral visigodo y mozárabe. Durante la época anterior al s. V llegaban a través del Norte de África, como es el caso del culto a San Andrés: «*Epístula presbyterorum et diaconorum Acaiae*», escrita por monjes africanos y difundida por las islas del Mediterráneo Occidental en su huída de los vándalos, o las *Acta Sancti Andreas* de origen monástico maniqueo que tanto influjo tuvieron en los círculos priscilianistas («*Epístola del papa León al obispo Toribio de Astorga*», PL 54, 694). Después del s. IX es la *Passio Andreas Apostoli*, depurada de elementos maniqueos por los monjes sicilianos, la que sustituirá a las «Actas», como puede verse en los manuscritos de los Pasionarios hispanos del s. X, testimonio fehaciente del intercambio entre los monasterios griegos del Sur de Italia y los de la Tarraconense. Lo mismo ocurrirá con el culto de San Juan: en los círculos priscilianistas eran utilizadas las *Acta Sancti Iohannis*, pero ya en el s. IX son sustituidas por la *Passio* y la *Adsumptio*, obras escritas por monjes sicilianos que de nuevo depuraron el culto de San Juan de elementos maniqueos¹¹.

El caso de las reliquias de San Esteban está suficientemente estudiado y constituye un caso paradigmático del intercambio entre Oriente y Occidente. En la *Epístula* de Severo de Menorca se alude a la presencia de monjes como testigos de la acción salvífica de las reliquias. Tanto los Oracionarios como los Pasionarios del s. X hispanos recogen elementos del culto africano a San Esteban que se remontan al s. VI (Leccionario Silense: URBEL, *L. Commicus II*, p. 25, con elementos de Agustín y Fausto de Riez)¹².

Los calendarios visigodos incluyen muchas más fiestas de santos orientales que los galos o africanos. Y a aquellos los mozárabes añaden muchos más. Un signo del intercambio directo entre Oriente e la Hispania visigoda y mozárabe (*El Culto de los santos*, p. 197). Así son propios de los s. X en adelante, las fiestas de S. Policarpo de Esmirna (Pasionario Silense del s. X), San Mamés de Cesarea (calendario mozárabe y Pasionario Silense, San Jorge (Valerio del Bierzo: *De vana saeculi sapientia*, 4), Santa Marina con gran popularidad en el Noroeste y de la que no hay huellas antes del s. X. El culto a Santa Dorotea parece que se introdujo en el s. VIII, pero como Santa Eufemia su culto se extiende por la Tarraconense a partir del s. IX (Pasionarios de Cardeña y Silos¹³. Lo mismo sucede a santos orientales que aun teniendo culto antiguo en Hispania sin embargo se amplía sobre todo a partir del s. X: Santos Adrián y Natalia, Bábilas, Cristóbal, Siete Durmientes de Efeso, Julián y Basilisa, Pantaleón, Román, Tirso. Los Oracionales de Tarragona y de San Millán dependen claramente de elementos litúrgicos orientales (por ejemplo, en la selección de las lecturas para estos santos). Un signo de la comunicación directa entre la Tarraconense y el mundo siro-palestino.

Entre los santos orientales que van llegando a suelo hispano en esta época o cuyo culto se expande entre los siglos VIII-X forman un grupo especial los procedentes de la Iglesia de Antioquía por su origen antioqueno o por el culto especial que en esta iglesia dedicaban: San Bábilas de Antioquía, San Cosme y Damián, San Cristóbal, San Julián y Basilisa, San Román. El paso a Hispania fue directamente desde Siria-Palestina. Lo confirman los paralelos de sus liturgias y las diferencias que estos cultos tienen respecto a las liturgias constantinopolitanas.

Las reliquias de San Bábilas por ejemplo llegaron a Guadix junto con otras procedentes de Jerusalén: índice del periplo normal que unía a Antioquía con Jerusalén en las peregrinaciones. Pero en los antifonarios y *Passio* del santo mártir antioqueno se nota una profunda diferencia

11 FABREGA, *Pasionario II*, 103-104, 110.

12 URBEL, *Origen...*, 227.

13 URBEL, *Origen...*, 27.

entre los del sur y los de la Tarraconense. La *Passio* presente en los de Silos, Cardeña y Tarraconense es posterior y según los investigadores no entró en España antes del s. X y por vía tarraconense (se pueden semejanzas entre la misa de Santa Eulalia de Barcelona y la de San Bábilas). Algo parecido sucede con las fechas de la fiesta de los santos Cosme y Damián (semejantes a las del calendario copto y a los sinaxarios griegos) y con su *Passio*, cuya recensión sigue la de la iglesia antioquena de Egea. Respecto a la entrada de esta fiesta de los santos orientales es fundamental el papel del monasterio Agali de Toledo, fundado como veremos por monjes egipcios y sirios y uno de los focos hispanos del intercambio cultural con el Oriente. Otro caso semejante ocurre en el culto a San Cristóbal: en la liturgia mozárabe toledana (para su basílica en Toledo, VIVES, *Inscriptiones*, n. 337) aparecen textos muy antiguos y con fecha de la fiesta diferente a la de los calendarios de la Tarraconense, así como su sinaxis, que corresponden a los de Siria y Jerusalén. Otro tanto sucede con la *Passio* y oraciones de la fiesta de San Julián y Santa Basilisa (véase Antifonario de San Millán cuyos textos se basan en la *Passio* de los mártires). San Román y san Tirso son otros santos del ciclo antioqueno muy famosos en el mundo visigodo, y que los textos del s. X convierten en monje a San Román. El culto de San Tirso pasó de Mérida (uno de los centros de irradiación greco-oriental) junto con el culto a Santa Eulalia a la zona de La Rioja y del alto Aragón (Antifonarios de San Millán y de San Juan de la Peña).

Si durante el mundo visigodo y mozárabe el monasterio toledano de monjes egipcios y sirios de Agali (de donde salieron tantos obispos de Toledo y cuyos abades asistían a los concilios, firmando a continuación de los obispos: Conc. XI: PL 84,466 D) fue uno de los focos fundamentales de la introducción del culto a santos orientales y lugar de composición de muchas de sus liturgias, durante los siglos IX-X hay que asignar a la Tarraconense un papel autónomo en sus relaciones con Sicilia-Calabria y con Antioquía y Palestina. Este papel autónomo coincide con la llegada de monjes siro-palestinos a las zonas de Sicilia-Calabria y que podría explicar la presencia de los influjos orientales en la Tarraconense¹⁴.

4. SAN MARTÍN DE DUMIO Y EL PARADIGMA «ORIENTAL» EN EL MONACATO SUEVO

La llegada del monje Martín a Braga, que había nacido en Panonia y que había permanecido en los monasterios de Palestina, tiene una significación especial. Como se puede ver en Belisario y otros jefes militares, los gobernantes trataban de rodearse de gente capaz de ayudarles en los aspectos jurídicos de su administración: y éstos eran los monjes, como lo serán en los reinos carolingios. El rey suevo Miro consigue los servicios de un sabio monje procedente del Oriente, le construye un monasterio en Dumio donde se alojarán otros monjes orientales y lo coloca al frente de su iglesia metropolitana. Era costumbre y necesidad del tiempo: los juristas, los administradores y los capaces de organizar y transmitir los conocimientos necesarios a un buen reino eran los monjes. Lo mismo hacían por entonces los Ostrogodos en Italia o los visigodos, la Hispania: Casiodoro y Teodorico, Leandro e Isidoro en Sevilla-Toledo¹⁵.

14 CAPELLI, B., *Le chiese rupestri...*245 ss.; CAPRARÀ, R., *Una chiesa rupestre...* pp. 162-163; PERTUSI A., *Aspetti organizzativi...*, pp. 395-396).

15 COURCELLE, P., *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*. Paris 1967, pp. 55-64.

Las traducciones del griego en el monasterio de Vivario con Casiodoro y su equipo y con Dionisio el Joven después tendrán dos principales objetivos: instrumentos para gobernar y medios para lograr el nuevo modelo de hombre imitando a los anacoretas y monjes orientales.

La elección de monjes orientales en este caso (a juzgar por la obra que realizan) tiene todas las características de dar una autonomía al reino suevo respecto a los visigodos de Toledo y Sevilla, en relación directa con la iglesia madre de Jerusalén. De hecho tanto las normas jurídicas como el estilo y espiritualidad llegarán directamente del mundo siro-palestino, mediante traducciones directas del griego y aplicaciones a la organización eclesial del reino suevo según el paradigma «oriental». Un modelo que veremos tanto en Martín de Dumio como en Fructuoso de Braga o en Valerio del Bierzo. Las normas jurídicas de las iglesias siro-palestinas y las «Vidas de los Padres» constituirán el meollo de este modelo oriental indica ya la autonomía del núcleo cultural del noroeste respecto al de Sevilla-Toledo¹⁶, aunque ambos persigan un mismo paradigma cultural, el oriental. Martir se trajo a Braga y tradujo las normas jurídicas orientales, las *Vitae Patrum Graecorum*, que hizo traducir a Pascasio (*Liber Geronticon*). Lo mismo hizo el abad Valerio del Bierzo con las Vidas de los Padres insistiendo continuamente que el «modelo a seguir por sus monjes era la vida de los padres orientales»¹⁷.

5. EL «CHOUND» SIRIO DE ELVIRA Y LOS MONJES SIRIOS MÁRTIRES DE CÓRDOBA (S. IX)

Las fuentes históricas musulmanas aportan algunos detalles que son de gran importancia para conocer el tráfico y la presencia de orientales en la Hispania mozarábiga¹⁸. Se refieren al puerto de Pechina en el golfo de Almería, al «Chound sirio de Elvira», y a los monjes sirios martirizados en Córdoba en el s. IX. Tanto el puerto de Pechina como la comarca del «chound» de Elvira contaba con una población de cristianos orientales y conocemos su existencia ya durante el s. VIII¹⁹. Habían mantenido su autonomía de gobierno y religión y sobre el arco de entrada a sus murallas campeaba la imagen de la Virgen María. Se trataba de población marina que mantenía sus contactos con el Oriente. La presencia de los sirios de Elvira constituye otro ejemplo de las autonomía y a la vez de los contactos que seguían manteniéndose con el Oriente. Estos ejemplos dan una explicación más histórica a la presencia de monjes sirios en Toledo en pleno s. IX. Monjes que como sus compañeros en Siria y Palestina mantendrán una dura oposición a los musulmanes. Entre los mártires de Córdoba el grupo más numeroso y sin duda núcleo punto de mira de las autoridades musulmanas está constituido por monjes y un buen grupo por monjes sirios: Isaac, Sabiniano y Habencio monjes del monasterio de Tábanos; Jorge monje sirio y Abdalá adolescente sirio. Otros son citados como monjes: como Argimiro, Aurea, Pedro, Leovigildo y Cristóbal, Gumersindo y Servideo.

16 GOUBERT, P., «L'Espagne Byzantine. Influences Byzantines sur l'Espagne Wisigothique», en *Rev. Ét.Byz.* 4 (1946) 111-133.

17 DE BRUYNE, D. «L'héritage littéraire de l'abbé Saint Valère», en *RB* 32 (1920) 1-10; DÍAZ Y DÍAZ, C., «La Vida eremítica en el reino visigodo», en *España eremítica*, Pamplona 1970, 49-62; GIBERT, G.M., *El eremitismo en la Hispania Romana*, *ibid.* pp. 41-48; FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Pensamiento en la época visigoda», en *Historia de la Teología Española*, F.U.E. Madrid 1981, vol. I, pp. 280-325).

18 SIMONET, F.X., *Historia de los moárabes de España*, pp. 543-557; LEVI-PROVENZAL, *Historia de la España Musulmana*, vol. III de la Historia de Menéndez Pidal; CHEJNE, A.G., *Historia de la España Musulmana*, Madrid 1980 (con las fuentes; para Eulogio de Córdoba, la obra de PÉREZ DE URBEL, Madrid 1942.

19 DE LAS CAGIGAS, I. *Los Mozárabes*, II, 251-261.

Estudiando la circulación de los manuscritos en estos siglos (VIII-IX) DÍAZ Y DÍAZ M.C. ha observado dos proveniencias: la de los monasterios e iglesias del sur, y la «vía tarraconense»²⁰. Esta vía introduce traducciones del griego. Algunas dependen de las escuelas de traductores sicilianas y galas, otras tienen un origen propio, entre éstas las hay muy antiguas y únicas, que revelan un contacto directo de estas regiones del Valle del Ebro con los monasterios orientales, en especial con los siro-palestinos.

6. ÉXODO DE MONJES ORIENTALES HACIA EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL CON MOTIVO DE LAS GUERRAS CON LOS PERSAS Y LA INVASIÓN MUSULMANA (VII-IX)

La creación por Casiodoro del centro cultural del monasterio de Vivario en Sicilia generó toda una constelación de monasterios en la Calabria, Las Pullas, Sicilia y las islas del Mediterráneo Occidental. Estos lugares monásticos no nacían de la nada, tenían ya una larga tradición anacoreta y monacal que se remontaba a las comunidades pitagóricas que en estos lugares permanecían todavía en el s. III d. C., y que muchas de ellas lograron conectar y convertirse en comunidades cristianas, sobre todo del tipo de cristianos gnósticos y después maniqueos. Ya Clemente Alejandrino se refiere a estos grupos «sicilianos» con ascendencia pitagórica²¹. Los monjes de Casiodoro tenían una fuerte formación griega y se dedicaron a hacer de puente entre el Oriente y el mundo latino: Epifanio tradujo a Dídimo, Bellator a Orígenes, Muciano a Juan Crisóstomo (casi todos los comentarios a la Sagrada Escritura, las *Hypotyposes* de Clemente Alejandrino (Casiodoro, *Institutiones*, I, 8,3,1, 14-15; 9,1). En los expertos de Vivario predominaban los «amigos del Crisóstomo», y es patente la afición por la escuela de Antioquía, lo cual apuntaría a su origen sirio. Este aspecto continuará a pesar de que Domisio el Joven se inclinara por los autores de Capadocia y Alejandría: para los aspectos monacales es la escuela antioquena la preferida. Los caminos que recorrió la traducción de la *Vida de San Pacomio*²² constituye para nosotros un mapa de los cauces de expansión del mundo oriental en los siglos VII-XI. De la Hispania Tarraconense y de la Provenza fueron varios de los «comitentes» de la traducción de la *Vida de San Pacomio*²³ y por los monasterios del valle del Ebro y de los Pireneos se extendió hacia la Edad Media.

La entrada de los musulmanes en Palestina y Siria provocó dos reacciones opuestas: las ciudades les abrieron las puertas y se acomodaron bajo el pacto del *Dimma* que ofrecían los nuevos señores a los creyentes en Moisés y Cristo, pero los monjes se opusieron tenazmente. Muchos prefirieron el martirio a la nueva «*synphonia polytiké*» que proclamaban algunos obispos y los nuevos teólogos aúlicos de Damasco, otros emigraron hacia Occidente. Los monasterios de las islas y sobre todo de Sicilia y poco a poco de las costas del Mediterráneo Occidental acogieron a numerosos monjes «egipcios y sirios», como se les llamaba a los orientales, sin duda por la prevalencia de la emigración siria y palestina hacia Occidente²⁴. Son los tan discutidos

20 «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIIIe au Xie siècle», en *Cahiers de Civ. Med.* 12 (1969) 383-392.

21 FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis-Anagénesis en Clemente Alejandrino, Fundamentos de la antropología cristiana*, Vitoria 1990, pp. 34-54; CAPELLI, pp. 241 ss.

22 VAN CRANENBURGH, H., *La vie latine de saint Pachôme*, Bruxelles 1969, pp. 28-48.

23 MAEHLER, M., *La vie latine de saint Pachôme*, pp. 37-42.

24 BRÉHIER, L., *Les institutions de l'empire byzantine*, Paris 1970, pp. 429-431; ID., *La civilisation byzantine*, Paris 1970 pp. 243 ss.

«Sirios en Occidente». Gregorio de Tours en sus *Historiae* utiliza numerosas veces este epíteto para indicar la presencia de orientales en las Galias: *Processitque (rex Guntram) in obviam eius inmensa populi turba cum signis adque vixillis canentes laudes. Et hinc lingua Syrorum, hinc latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum in diversis laudibus variae concrepabant dicens: «Vivat rex...»*²⁵; L. BREHIER consideró el tema tan importantes que llegó a hablar de «ocupación de Occidente por parte de los orientales»²⁶, aunque hoy en día no se pueda hablar de «ocupación» sí que el tema obliga a replantear muchas de las posiciones adquiridas y repetidas. Gregorio de Tours no utiliza estos términos sólo en contextos retóricos sino para designar obras de traducción en las escuelas de las Galias: *Quod Passio eorum, quam Siro quodam interpretante in latino trnastulimus, plenius pandit (Liber de gloria martyrum)*²⁷. Euricus de Auxerre centrará todo su panegírico a Carlos el Calvo en torno a la nueva civilización literaria en Occidente que bajo este rey se estaría creando gracias a que todos los grandes sabios de Oriente encontraban refugio y protección en su reino (*Vita S. Germani*)²⁸.

En tiempos de Carlomagno la llegada de «sirios» tuvo lugar a través de los monasterios y escuelas y mediante el intercambio de embajadas. El estudio de los *Libri Carolini* han descubierto un influjo directo de monjes orientales con modos de interpretación de la Escritura y dependencia directa de autores griegos de los siglos VI y VII, por lo tanto de gente que acababa de llegar con sus libros desde el Oriente. En este tráfico hay que tener en cuenta que algunos orientales o expertos en cosas del Oriente llegaron a la corte de Carlomagno a través de la Hispania musulmana. Resultade gran interés para nuestro tema la diversa posición que adoptaron estos hispanos mozárabes y los monjes sirios llegados de Oriente: los teólogos y escrituristas Teodulfo, Claudio de Turín y Agobardo de Lión (Ludovico el Pío, 814-840) con sus posiciones iconoclastas lograron introducir el llamado «racionalismo carolingio». Fue precisamente la cuestión iconoclasta la que atrajo a los reinos carolingios y del Norte de España a numerosos monjes, que lucharon contra los iconoclastas o «arabizados»: así Jonás de Orleans (de origen sirio) escribió contra los iconoclastas Teodulfo y consiguió la deposición de Caludio de Turín en el 817. Los monjes griegos introdujeron uno de los autores que mayor influjo iba a tener en toda la época medieval, las obras del Pseudo-Dionisio Aeropagita. Sus traducciones invadieron todo el Occidente. Como también las de Máximo el Confesor. Las embajadas bizantinas contribuyeron eficazmente a este tráfico de sabios orientales y de obras que traducidas iban a introducir elementos orientales en la liturgia del culto y de la corte (*Psalterio de Lotario*).

Los monjes sicilianos-calabreses y los refugiados siro-palestinos distribuyeron por la antigua Tarraconense y las Galias las famosas «Passiones» que hemos citado anteriormente y que marcan diferencias con las utilizadas en el culto del sur de la Hispania. Las inmigraciones en esta época de monjes sirios a la zona de Sicilia y Calabria ha dejado numerosos signos en las iglesias rupestres)²⁹. Y son de gran interés los monumentos rupestres tanto de basílicas como de ere-

25 Ed. KRUSCH LEVISON, p. 370.

26 «Les colonies d'orientaux en Occident au commencement du moyen-âge», en *BZ* 12, 1903, pp. 18 y 139, por las citas se nota que sigue a CHEFFER-BOICORST, P. S., «Zur Geschichte der Syrer im Abendlande», en *Mitt. des Ins. Für österr. Gesch.* 6, 1885, 521-550.

27 Ed. KRUSCH, p. 102; *ibid.* Cap. VI.

28 Ed. TRAUBE, *MGH Poetae*, 3, 429; otros datos sobre la presencia del griego y de sirios en Occidente: *MGH, Epistolae*, 5, 159; *MGH Scriptores*, 2, 1829, p. 592.

29 CAPELLI, p. 286 ss.

mitorios y cementerios. En el caso de cementerios es notable la superposición de «nicchie» en las cuevas usadas como cementerios y el culto que a «los santos» (los monjes muertos) dedicaban estas colonias de monjes sirios.

BIBLIOGRAFÍA

- BERSCHIN, W., *Grischisch-lateinisches Mittelalter*, Berna 1980 (ed. de la tr. It. Nápoles 1989 enriquecida).
- Id., «Elementi greci nella cultura letteraria medioevale», *Aevum* 58 (1984) 131-143.
- ANASTOS, M.V., «Some Aspects of Byzantine Influence on Latin Thought», en *Twelfth-Century Europe*, Madison 1966, pp. 131-188.
- BATLLE, C.M., *Die «Adhortationes sanctorum patrum» («Verba seniorum») im lateinischen Mittelalter*, Münster 1972.
- BISCHOFF, B., *Mitteralterliche Studien*, 1, Stuttgart 1966, especialmente pp. 205-273, 227-245, 246-275.
- BORSARI, S., *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Nápoles 1963.
- CAVALLO, G., «Interazione tra scrittura greca e scrittura latina a Roma tra VIII e IX secolo», en *Misc. Codicolog. F. Masai*, Gand 1979, pp. 23-29.
- AA.VV., *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, vol. 1, 1972.
- DELARUELLE, E., «La connaissance du grec en occident du V au IX siècle», en *Mél. De la Soc. Toul. Dét. Clas.* 1, 1946, 207-226.
- IRIGOIN, J., «La culture grecque dans l'occident latin du VII au XI siècle», en *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo*, 1, Spoleto 1975, pp. 425-446.
- KUSS, H., «Orient und Okzident im geistigen Leben des mittelalterlichen Süditalien», en *Gesch. In Viss. Und Unter.* 18, 1967, 129-146.
- LAISTNER, M.L.W., «Antiochene Exegesis in Western Europe in the Carolingian Age», *Harv.Th. Rev.* 40 (1947) 19-31.
- RUSSO, F., «Relazioni culturali tra Calabria e l'Oriente bizantino nel Medioevo», en *Boll. Della Badia Greca di Grottaferrata* 7 (1953) 49-64.
- Id. «Attività artistico-culturale del monachesimo calabro-greco anteriormente all'epoca normanna», en *Atti dell'VIII Congr.Int. di Studi Bizantini*, Palermo 1951, 1, Roma 1953.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 1, Madrid 1942.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid 1966.
- CAPELLI, B., «Le chiese rupestri del Materano», en *Arch.Stor. per la Calabria e La Lucania*, XXVI 1957, pp. 223-289.
- AGNELLO, G., «Santuari rupestri bizantini della Sicilia», en *RPAR* 52, Ciudad del Vaticano 1970, pp. 245-265.
- ARIANO, A.M., «Monumenti paleocristiani del Gargano.2» en *Vetera Christianorum* 3 (1966) 209-220.
- JONES-MARTINDALE-MORRIS, *The prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1971.
- CHASTAGNOL, J.A., «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Theodore», en *Les Empereurs Romains d'Espagne*, Paris 1965, pp. 269-292.

- GARCÍA IGLESIAS, L., «Aspectos económico-sociales de la Mérida visigótica», *Rev.Est.Ex-tremeños* 30 (1974) 321-361.
- Id., «Judíos en la Mérida romana y visigoda», «RestExtr». 32 (1976) 91 ss.
- GARCÍA MORENO, L., «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibéricas. V-VII», *Habis* 3 (1972) 127-154.
- GARCÍA BELLIDO, A., «El elemento forastero en Hispania Romana», *BRAH* CXLIV (1959) 140 ss.
- DÍAZ Y DÍAZ, C., «Entorno a los orígenes del Cristianismo hispánico», en *Las raíces de España*, Madrid 1967.

LA PRESENCIA DE LOS COLUMBARIOS/PALOMARES EN LA TOPONIMIA

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

El trabajo se limita a la recogida de los topónimos existentes en La Rioja y en Murcia que hablan de palomares, columbares, palomarejos... y campos semánticos relacionados con ellos. Tanto en el norte como en el sur de la Península abundan los casos de referencias a lugares para la cría de palomas, pero este panorama en La Rioja no se adecúa a los constatados arqueológicamente. En Murcia comprobamos que hay un caso en el que el topónimo «El palomar» se refiere a una cueva.

ABSTRACT

This article is only the gathering together all the place names in La Rioja and Murcia that mention pigeon lofts, *columbarium*, dovecote, etc., and the semantic fields related to these. Not only in the North but also in the south of the Peninsula there are abundant references to places where doves are reared. But this panorama in La Rioja does not adapt to those verified archaeologically. In Murcia we have the case where the place name «El Palomar», refers to a cave.

Introducimos aquí esta reflexión de relación entre toponimia y arqueología porque queremos dejarla abierta, aunque de momento no nos ofrezca mucha luz para clarificar el problema que estamos considerando.

Los «columbarios» a que nos venimos refiriendo no siempre se ven a simple vista. Con mucha frecuencia su descubrimiento es tarea ardua por lo que interesa dar cuantos puntos de referencia puedan servirnos para detectar el hecho arqueológico. Y un primer paso puede ser el de

la toponimia. En ella rara vez ha quedado un topónimo de época mozárabe (en Murcia p. e., la Sierra de Columbares). Pero si que suelen quedar topónimos que aprovechando la confusión de la materia y el romanceado de los mismos puede servir de ayuda.

Así por ejemplo en La Rioja hemos podido recoger los siguientes topónimos que hacen referencia al fenómeno que estudiamos:

EL PALOMAR:

AGONCILLO, documentado por el catastro y por la tradición (término)

ALESÓN, documentado por el cat. y la tradición oral (término)

ALMARZA, catastro (t)

ARENZANA DE ARRIBA, catastro y tradición (t)

BERCEO, documentado en el Catastro (t)

BERGASA, cat. (t: Parte Palomar)

BRIÑAS, catastro y tradición (calle)

BRIONES, cat (t)

CABEZÓN, cat (t)

CÁRDENAS, cat, tr, (t)

CASTILSECO (GALBÁRRULI), tr. (calle)

CENICERO, cat. tr. (t)

CERVERA DEL RÍO ALHAMA, cat. tr. (t, corral)

CLAVIJO, tr. (t)

CORNAGO, tr. (t)

ENCISO, cat. (t)

ENTRENA, catastro y por la tradición oral, otros documentos (t. m. r.)

FUENMAYOR, cat. tr. (t)

GALILEA, cat. (t: Cerro Palomar)

GALLINERO DE CAMEROS, tr. (t).

HORMILLEJA, cat. tr. (t)

HORNILLOS, cat. tr. (t)

HORNOS, tr. (t)

ISLALLANA (NALDA)¹, tr. (camino)

JALÓN, tr. (t)

LOGROÑO, cat. (t)

MANJARRÉS, tr. (t)

MATUTE, cat. (t)

MEDRANO, tr. (t)

MUNILLA, cat. (t: Sala Palomar)

NAVARRETE, cat. tr. (t, río)

PINILLOS, tr. (t)

EL RASILLO, cat. tr. (t)

SAN ROMÁN, cat. (t, camino, calle)

PECIÑA (SAN VICENTE DE LA SONSIERRA), tr. (t)

ROBLES, cat. tr. (t: cerrada del palomar)

1 Escribimos en negrita los casos en los que el término se refiere a lo que nosotros entendemos como columbarios.

SANTA ENGRACIA, cat. (t)
SOJUELA, tr. (t)
SOMALO, tr. (t)
SORZANO, cat. tr. (t)
SOTÉS, cat. tr. (t)
TORRE EN CAMEROS, tr. (t)
TURRUNCÚN, cat. tr. (t)
VIGUERA, cat. (t)
LA VILLA DE OCÓN, cat. tr. (t : Poyo Palomar)
VILLAMEDIANA, cat. (t)

LOS PALOMARES

ALDEANUEVA DE EBRO, cat. tr. (t, camino)
ALESANCO (cat. tr. (t, monte)
ARNEDILLO, cat. (t)
AUSEJO, tr. (t)
BERGASA, cat.(t)
CORDOVÍN, cat. tr. (t)
HERCE, cat. (t)
HERRAMÉLLURI, tr. (t)
HUÉRCANOS, cat. tr. (t)
NÁJERA, tr. (t)
NALDA, tr. (t)
LAS RUEDAS (LA VILLA DE OCÓN), tr. (t)
VILLAR DE TORRE tr. (t)
EL CORTIJO (LOGROÑO), tr. (t)
LOS MOLINOS DE OCÓN, cat. (t)
OCHÁNDURI cat. (t)
PRÉJANO, cat. (t)
SANTA ENGRACIA, cat. tr.(t)
TREVIANA, cat. (t)
TREVIJANO, cat. tr. (t)
VILLARTA-QUINTANA, tr. (t: camino del Pozo Palomares)

PALOMAREJO / PALOMAREJOS

ALFARO, cat. (calle)
ENCISO, cat. (t)
LA SANTA, cat. (t)
SANTO DOMINGO, tr. (t)

Hay otros numerosos topónimos que aluden a la paloma o las palomas, que pueden verse en nuestro *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*² pero que aquí no parece que debamos recogerlos, porque de momento no nos parecen significativos.

2 Murcia, Universidad, 1987.

Una mirada superficial a esta toponimia nos deja ver que los topónimos recogidos se reparten de manera casi uniforme por toda la geografía de La Rioja. Con esto es más chocante el fenómeno arqueológico que hemos estudiado a lo largo de todo el presente volumen. La toponimia es general, el fenómeno de los «palomares rupestres» se limita a ciertas áreas. Y no es que en la Rioja Alta no haya condiciones adecuadas. Los farallones de Nájera son similares a los de Arnedo, pero no se da allí la construcción de palomares.

La generalización de la toponimia referente al campo semántico de las palomas puede verse igual si repasamos otra provincia cualquiera de España, como puede ser la de Murcia.

En la actual Región de Murcia tenemos la SIERRA DE COLUMBARES, notable topónimo, en cuyo término no hemos podido detectar hasta ahora ningún resto de palomar ni de columbario que pueda calificarse de «antiguo».

Son también, al igual que en La Rioja, frecuente los topónimos «palomar» o «palomares».

EL PALOMAR

- ABARÁN, atestiguado en el registro de propiedad (t)
- ÁGUILAS, cat., reg. prop. (casa)
- ALBUDEITE, reg. Prop. (era)
- CARAVACA, catastro, mapas, reg. Prop., tra. (casa, cerro, fuente)
- CARTAGENA, en PERIN, Marqués de la Ensenada, reg. prop. (cueva)
- CEHEGÍN, reg. Prop. (t)
- JUMILLA, reg. prop. (t)
- LORCA, Marqués de la Ensenada, (punta, palomar)
- LORCA, PARRILLA, tr., (finca, palomar)
- LORCA, PUNTARRÓN, reg. prop. (palomar)
- LORCA, RÍO, reg. prop. (finca, palomar)
- LORCA, ZARCILLA DE RAMOS, reg. prop. (calle, palomar)
- MAZARRÓN, cat. mapas (calle)
- MORATALLA, Marqués de la Ensenada, reg. prop. (casa)
- MURCIA, BAÑOS Y MENDIGO, tr. (vertiente)
- MURCIA, LOS MARTÍNEZ DEL PUERTO cat. callejero, map. (calle y casa)
- MURCIA, EL PALMAR tr. (calle)
- MURCIA, ZENETA, reg. prop. (t)
- RICOTE, tr. (t)
- SAN JAVIER, cat. callejero (calle)

LOS PALOMARES

- ALBUDEITE, Marqués de la Ensenada, cat., mapas y tr. (casa)
- ÁGUILAS, documentados en mapas y tradición (calle y cortijo)
- CAMPOS DEL RÍO, reg. prop. y tradición oral (barranco)
- CARTAGENA, CANTERAS, reg. prop. (t)
- CARTAGENA, PERÍN, cat. reg. prop., (t)
- CIEZA, reg. prop. y tr. (balsa, cañada y casilla)
- JUMILLA, catastro y mapas (calle y senda)
- LORCA, callejero (calle)
- LORCA, NOGALTE, tr. (cortijo)

MURCIA, JERÓNIMOS Y AVILESES, cat. callejeros y reg. prop. (t)
TORREPACHECO, cat., callejero y mapas (casa)
TOTANA, callejero (calle)
YECLA, catastro (t)

LOS PALOMAREJOS

LORCA, PARRILLA, Marqués de la Ensenada, cat., mapas y tr (t, casa)

EL PALOMARICO

CARAVACA, callejero y reg. prop., (casa)
MURCIA, Marqués de la Ensenada, callejero (casa)

Esta recogida, que tampoco aquí es exhaustiva, ya que hay otros muchos topónimos que tienen que ver con las palomas, nos abren interesantes perspectivas, como es el caso de esa cueva de Perín, en Cartagena que se llama «El Palomar», y que aquí no vamos a poder considerar de momento porque aún no la hemos visitado.

En cualquier caso, al igual que constatábamos para La Rioja, aunque puede haber casos de confusión, lo normal es que los topónimos tengan que ver con palomares reales o aparentes, pero que las cuevas talladas del tipo de las que aquí presentamos tengan otro tipo de designaciones. De hecho en Albacete se las llama «boticas de los moros».

Tal expresión también se ha empleado en La Rioja para referirse a las cuevas con nichos de cualquier tipo en sus paredes. Es de notar que esta designación, por lógica que parezca desde el punto de la psicología arqueológica popular sirve para demostrar que las gentes no han identificado sin más y siempre a la cueva con alvéolos con el fenómeno de una habitáculo para tener y criar palomas, lo que sirve para avalar la tesis que venimos planteando.

LOS MAYOS Y EL PROBLEMA DE LOS PALOMARES

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
M^a. P. PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

Se describe una curiosa complementariedad entre el uso constatable de «plantar el árbol de mayo» en la *noche de las valpurgis* (30 de abril al 1 de mayo) para quitarlo en último día del mes de las flores y la localización geográfica de las cuevas con «columbarios» en La Rioja. En la medida de nuestro conocimiento, donde se plantaba el «mayo» no se dan los columbarios rupestres y en cambio donde hay «columbarios rupestres» no se plantaba el «mayo». Hay, además, otra coincidencia: Los «columbarios» se dan en la Rioja Baja, es decir en la mitad oriental de la región, que coincide con la tierra en la que se puede constatar la difusión del culto a San Bábilas, un santo oriental cuya veneración se extiende también por la baja Navarra. ¿Hay relación entre los tres motivos? ¿Puede aceptarse una difusión de un monacato de origen oriental que hubiera traído a estas tierras el uso de los «columbarios» y el culto a este santo oriental a la vez que hubiera hecho la labor misionera de eliminar el culto pagano que significaría el «arbol de mayo»?

ABSTRACT

A description is made of the curiously complementary use between «plant the May tree» on the *night of the Valpurgis* (April 30th to May 1st) and pull it up the last day of the month of the flowers, and the geographical localization of the caves with «*columbarium*» in La Rioja. As far as we know, the place where the «May tree» was planted there are no cave «*columbarium*», and where these did exist the May tree was not planted. And there is another coincidence. The «*columbarium*» exist in the Lower Rioja, that is in the eastern half, which coincides with the area

where there was a widespread dissemination of the cult to Saint Bábilas, an oriental Saint, whose veneration extends also throughout the Lower Navarra. Is there a relation between the three motives? Is it possible that there occurred a dissemination of a monastic movement of oriental origin, that could have been brought to this area by the users of the «*columbarium*», and that this cult to an oriental Saint at the same time eliminate the pagan represented by the «May tree»?

1. EL ÁRBOL DE MAYO Y SU INTERÉS CULTURAL

El árbol de mayo es un tema harto conocido, de un modo general, como para que aquí sea necesaria una amplia introducción. Tenemos en preparación un libro sobre el «mayo» en La Rioja en el que estudiaremos el tema en una monografía, pormenorizadamente y con las imágenes que podamos, con sus problemas y particularidades tanto en general como en La Rioja y de este libro adelantamos aquí lo que creemos ser necesario para plantear un problema de gran interés en el tema de los «columbarios» que aquí nos ocupa.

2. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS «MAYOS» POR LA RIOJA¹

De una manera general podemos afirmar que el «mayo» es un hecho cultural que se reparte de una manera uniforme por toda la Rioja Alta y que presenta una faz completamente distinta por la Rioja Baja. Así

PUEBLOS QUE PONEN / PONÍAN EL MAYO²

RIOJA ALTA: VALLE DEL TIRÓN

Tormantos	se ponía
Leiva ³	se ponía
Velasco	se ponía
Herramélluri ⁴	se ponía
Ochánduri	se ponía
Cuzcurrita	no
Ciuri	no
Oreca	no

1 Ofrecemos aquí en resumen esquemático el punto de partida del libro en el que trabajamos desde hace años y que creemos será de gran utilidad para la comprensión de la cultura riojana.

2 La encuesta la hicimos en el año 1979 y ya entonces resultó muy difícil de hacer bien porque en numerosas aldeas y villas de pequeño tamaño ya no había habitantes, que la memoria histórica estaba ya muy dañada por los años que habían pasado desde que el uso había comenzado a decaer, y en otros pueblos quizá no hablamos con las personas adecuadas para obtener la mejor información. Podemos decir únicamente que hicimos la encuesta con toda clase de preguntas al respecto y que para la tesis que hoy aquí defendemos es de fiabilidad al cien por cien.

3 Se ponía también una «cucaña» alguna vez el día de Gracias (30 de septiembre) y en la fiesta de San Pedro (29 de junio).

4 El mayo se plantaba el 30 de abril y lo tenían plantado hasta el 31 de mayo, pero también en alguna ocasión lo hacían dándole carácter de cucaña, dándole sebo y poniendo premio arriba.

Tirgo	no
Anguciana ⁵	no
San Millán de Yécora	se ponía
Treviana	se ponía
Fonzaleche	no
Foncea ⁶	no
Cellorigo	no
Villaseca	no
Galbárruli ⁷	no
Castuileseco	no
Sajazarra	no
Villalba ⁸	no

VALLE DEL OJA

Altuzarra	
Posadas	
Ayabarrena	
Azarrulla	
San Antón	
Zaldierna	
Ordanta	
Cillarrena	
Valgañón ⁹	se ponía
Zorraquín	
Ezcaray ¹⁰	no
Pazuengos ¹¹	no
Turza	
Villanueva	
Anguta ¹²	se ponía
Amunartía	
Zabárrula	se ponía

5 En Anguciana hacia el año 1965 una sola vez se puso una cucaña el día de San Pedro mártir (29 de abril). Se ve claramente que este es un uso advenedizo, no arraigado en la tradición.

6 La fiesta en que se celebra es la aparición de San Miguel es el día 9 de mayo. Hay tradición de que se plantaba un chopo y se bailaba el torno a él. Parece claro que la memoria histórica falla y que el «mayo» se había puesto antaño, pero ahora nuestros informantes ya no recuerdan.

7 Hacia 1950 se puso una vez una cucaña.

8 Se ponía cucaña en las fiestas de San Juan y San Pelayo (24 al 26 de junio).

9 En Valgañón hay tradición de que se ponía el mayo y hay memoria de una contaminación con la cucaña en las celebraciones del mayo. Hay también noticia de cucañas en la fiesta de San Antonio (el segundo domingo de junio y en la fiesta de Gracias (el segundo domingo de agosto).

10 Hay noticia de que se ponía cucaña el día 9 de agosto, víspera de San Lorenzo.

11 En Pazuengos llaman «mayo» a un árbol que ponían el día de San Juan con ramas intactas y bailaban en torno a él. Lo quitaban a los dos días.

12 En Anguta nuestros informantes nos cuentan del mayo y enumeran caracteres de cucaña, además del hecho importante que es su plantada el día 30 de abril y su duración durante todo el mes de mayo.

Ojastro ¹³	se ponía
Ulizarra	se ponía
Uyarra ¹⁴	se ponía
Los Cantos	
San Asensio	no
Arviza	
Tondeluna	
Santurde ¹⁵	se ponía
Santurdejo	se ponía
Gallinero	
Manzanares	
Cirueña	se ponía
Ciriñuela	
Quintanar de Rioja	se ponía
Villarta Quintana	se ponía
Quintana	
Morales	
Corporales	
Grañón ¹⁶	se ponía
Santo Domingo	no
Bañares	se ponía
San Torcuato	se ponía
Cidamón ¹⁷	
Zarratón	
Villalobar de Rioja	no
Baños de Rioja	no
Castañares	se pone
Casalarreina	no

VALLE DE LOS RÍOS CÁRDENAS Y TUERTO

El Río	se ponía
Óllora	
San Millán de la Cogolla ¹⁸	se ponía

13 Nuestros informantes dan noticias confusas. Dicen que se colocaban hasta cinco mayos.

14 Se trata como en muchos otros poblados muy pequeños, de noticias confusas. Recuerdan que se ponía el mayo, que el árbol era un acebo, que lo dejaban puesto mucho tiempo. No saben cuando se perdió.

15 También aquí al mayo le daban sebo y ponían algo arriba para ver quien lo cogía.

16 Según nuestros informantes, se colocaban dos árboles. ¿Eran el resto de dos entidades de población que a lo largo de la historia se hayan fundido en una? ¿Era uno de los dos una especie de cucaña que se pusiera para la fiesta de la Virgen que se traía el día 1 de mayo?

17 Nos cuentan que el 8 de septiembre, en la fiesta del Buen Suceso, se hacía una danza en torno a un palo de unos tres metros de altura.

18 También en San Millán de la Cogolla hay tradición de dos mayos, uno en la plaza y otro en la Peña de la Cruz. Hay tradición de que también se ponía cucaña en carnavales, el miércoles de ceniza y el jueves de todos.

Estollo	se ponía
San Andrés	se ponía
Berceo	se ponía
La Cereceda	
Badarán	
Cárdenas	
Villar de Torre ¹⁹	se ponía
Villarejo	se ponía
Cañas	se ponía
Canillas	se ponía
Cordovín	
Torrecilla sobre Alesanco	se ponía
Alesanco	se ponía
Azofra ²⁰	se ponía
Hormilla	se ponía
Hormilleja	se ponía

VALLE DEL NAJERILLA

Canales	se ponía
Villavelayo	
Mansilla	se ponía
Viniegra de Arriba	
Viniegra de Abajo	
Ventrosa	
Brieva	se ponía
Las Cuevas	se ponía
Anguiano	se ponía
Heras	se ponía
Tobía	
Matute	
Pedroso	se ponía
Villaverde de Rioja	se ponía
Bobadilla	se ponía
Ledesma	
Baños	se ponía
Camprovín	se pone
Arenzana de Arriba	se pone
Arenzana de Abajo ²¹	

19 Hay tradición de que embadurnaban el palo con sebo y jabón y que había premio arriba, pero se ponía en el mes de mayo.

20 Nos cuentan que se ponían dos árboles en el frontón.

21 Se ponía una cucaña en fiestas de San Isidro. La ponían en la plaza y al que se subía le daban cinco duros. La tenían puesta dos o tres días.

Castroviejo	
Santa Coloma	se ponía
Bezares	
Manjarrés	se ponía
Alesón	
Tricio ²²	
Nájera	
Huércanos	
Uruñuela	se ponía
Somalo	se ponía

ENTRE EL NAJERILLA Y EL IREGUA

Ventosa ²³	se ponía
Sotés	se ponía
Hornos	
Daroca	se ponía
Medrano	se ponía
Sojuela	se ponía
Sorzano ²⁴	se ponía
Entrena ²⁵	se ponía
Navarrete ²⁶	se ponía

VALLE DEL IREGUA

San Andrés	
Pajares	
Lumbreras	
Villoslada de Cameros	
Horcajo	
Aldeanueva de Cameros	
Villanueva de Cameros	
Peñaloscintos	se ponía
Ortigosa	se ponía
Pradillo ²⁷	

22 Ponon cucaña dos veces al año: en San Isidro y en San Bartolomé.

23 Nos dicen que un año se puso una cucaña, porque había un alcalde forastero. Pero eso fue sólo un año.

24 Nos dicen que algunos años se ponían dos árboles, una en la plaza del juego de pelota y otro en la plaza de D. Ramón Castroviejo.

25 Nuestros informadores nos contaron que también aquí se ponían dos «mayos», uno en la plaza de arriba y otro en la de abajo. No sabemos si eso era así o si algunos años ponían el árbol en una plaza y otros en otra.

26 En Navarrete en fiestas también se ponía una cucaña en la plaza, pero nos dijeron que era en el mismo sitio que antes se ponía el mayo y que eso se hizo sólo dos u tres años.

27 Se ponía una cucaña el día 8 de septiembre fiesta de la Virgen del Villar.

Gallinero ²⁸	
El Rasillo	se ponía
Montemediano ²⁹	se ponía
Nieva	se ponía
Pinillos	
Almarza de Cameros	
Ribabellosa	
Torrecilla en Cameros ³⁰	
Nestares	
Panzares	
Castañares de las Cuevas	
Viguera ³¹	se ponía?
Islallana	
Nalda	
Albelda	
Alberite ³²	
Villamediana	
Lardero ³³	
La Estrella	
Varea	

VALLE DEL LEZA

Laguna de Cameros ³⁴	
Cabezón de Cameros ³⁵	
Jalón de Cameros	
Ajamil	
Rabanera	
Avellaneda	
Vadillos	
Torremuñía	
Hornillos	
Valdeosera	
San Román	

28 Nuestros informantes nos dijeron que se puso hasta 1940, pero que lo ponían los chicos y chicas de la escuela y que cuando cumplían catorce años ya no podían participar. No se trata pues del mayo en su versión dura, en la que era siempre cosa de hombres.

29 Nos dijeron que comenzó a perderse cuando, por ley, hubo que solicitarlo a Montes.

30 Nos informaron que se puso en la plaza sólo un par de años. Entendemos que debió tratarse de una cucaña.

31 Nos dijeron que se ponía en la plaza en la esquina y que se competía a ver quien subía arriba. No sabemos si también se trataba sólo de una cucaña.

32 Nos dijeron que se ponía el día de Pascua hasta hace unos cincuenta años, cuando los cambiaron al domingo siguiente a petición del cura. Sería un uso como el de La Rioja Baja.

33 Nos dijeron que se hacía el día de San Isidro, que tenían el árbol puesto tres o cuatro días. También aquí debemos estar ante el uso como el de la Rioja Baja.

34 Se ponía cucaña en la fiesta de Santiago.

35 Se hacía la enramada de balcones y ventanas.

Velilla	
Muro de Cameros	
Torre de Cameros	
Santa María	
Montalvo en Cameros	
Terroba	
Treguajantes	
Soto en Cameros	
Luezas	
Trevijano	
Villanueva de San Prudencio	
Cenzano	
Leza de Río Leza ³⁶	se ponía?
Clavijo	
Ribaflecha ³⁷	
Murillo de Río Leza ³⁸	

VALLE DEL JUBERA

La Mongía	
Ribalmaguiillo	
Santa Marina	
Oliván	
Buzarra	
Valtrujal ³⁹	Se ponía?
San Vicente	
Reinares	
Bucesta	
El Collao	
Dehesillas	
Robles del Castillo ⁴⁰	
San Martín de Jubera	
Jubera ⁴¹	
Santa Cecilia	
San Bartolomé	

36 Nuestro informador era un abuelo de 70 años y nos dijo que no se hacía desde hacía mas de ochenta.

37 Ponían una cucaña el día de Pascua.

38 Ponían para cucaña un poste de la luz y se ponía en las fiestas patronales del tres de agosto (San Esteban) y del 8 de septiembre (Virgen del Cortijo).

39 Una anciana de 77 años nos cuenta que ponían un árbol que le decían el «mayo», pero no sabe ni cuando ni cómo. No recuerda nada. Sólo que le llamaban el «mayo». No sabemos si se ponía de hecho o la anciana lo había oído contar de alguna parte.

40 Nos informaron de que se ponía una cucaña el día de San Miguel (29 de septiembre) y que estaba puesta dos o tres días. Que no se hacía en la plaza.

41 Se ponía en San Nicolás, el día 6 de diciembre. Le llamaban «mayo» pero evidentemente se trataba de una cucaña.

Santa Engracia del Jubera
 Lagunilla de Jubera⁴²
 Ventas Blancas⁴³

VALLE DE OCÓN

Santa Lucía
 Villa de Ocón⁴⁴ se ponía?
 Las Ruedas de Ocón⁴⁵
 Oteruelo
 Aldealobos⁴⁶
 Pipaona⁴⁷
 Los molinos de Ocón⁴⁸
 Galilea⁴⁹ ?
 Corera⁵⁰
 El Redal⁵¹
 Carbonera
 Ausejo⁵² ?
 Tudelilla⁵³
 El Villar⁵⁴
 Pradejón⁵⁵ dos mayos??

VALLE DEL CIDACOS

Navalsaz
 Poyales
 Villar de Poyales
 Garranzo

42 Con el mismo ritual del mayo, se ponía la víspera de Pascua, por lo que entendemos que era un «mayo» cristianizado. Además las cosas estaban teatralizadas y se ponían a veces dos mayos y en uno colgaban un judas y en el otro una judesa.

43 Se ponía la víspera de la cruz el 13 de septiembre.

44 Nos dicen que antes se hizo, pero no saben nada más. Probablemente se trataba de una cucaña o de un mayo cristianizado por su aislamiento dentro de una tierra en la que se hacía eso.

45 Se ponía un árbol el domingo de resurrección.

46 Se ponía el domingo de resurrección.

47 Se ponía un árbol seco el día de las alleluyas (domingo de resurrección).

48 Se ponía un árbol desde el Jueves Santo al domingo de resurrección.

49 No saben cuando lo ponían ni cuando lo quitaban, por lo que suponemos que es igual que en los demás pueblos de la zona.

50 Lo ponían el día de Santa Águeda (5 de febrero).

51 Se ponía el sábado y el domingo de Pascua.

52 No saben cuando se ponía y dicen que sólo se hacía algún año.

53 Se hacía por la Pascua de Navidad y ponían dos, uno en el cantón y otro en la plaza de la iglesia.. En 1979 se volvió a poner en la fiesta de San Roque, el 16 de agosto.

54 Lo ponían el domingo de Ramos y lo tenían puesto tres o cuatro días.

55 Uno se ponía el treinta de abril, duraba hasta el 20 o el 25 del mes, y el otro para Pentecostés. En la quinta del 23 colocaron dos mayos en Pentecostés.

Las Ruedas de Enciso	
Enciso ⁵⁶	?
Las Escurquilla	
Valdevigas	
Larriba	
Zarzosa	
Munilla	
San Vicente de Munilla ⁵⁷	
Peroblasco	
Antoñanzas	
Arnedillo	
Santa Eulalia Somera	
Santa Eulalia Bajera	
Préjano ⁵⁸	
Herce ⁵⁹	
Bergasa ⁶⁰	
Bergasilla Somera	
Bergasilla Bajera	
Arnedo ⁶¹	
Quel ⁶²	
Auto ⁶³	
Calahorra ⁶⁴	

VALLES DEL ALHAMA Y DEL LINARES

Valdemadera	
Navajún	
Aguilar del Río Alhama ⁶⁵	
Gutur	
Inestrillas ⁶⁶	

56 Se ponía un árbol (chopo) en la plaza. No saben cuando, pero creen que a primeros de mayo. Lo dejaban ocho o quince días. Le dejaban la copa. Otro informante nos dice que se ponía en las fiestas de Agosto. También se ponía la cucaña. Suponemos que era esto lo que se ponía y que el otro informante se equivoca con el mayo porque se hacía en otros lugares.

57 Nos dijeron que un año se puso una cucaña.

58 Se ponía en la Pascua de resurrección.

59 Se ponía desde el día de San Marcos hasta el tres de mayo, el tiempo que duraba la novena del Cristo.

60 Se hacía el domingo de Pascua.

61 Se hacía cuando uno del pueblo cantaba misa y también cuando venía un cura mayor (párroco). Se tenía dos o tres días.

62 Se puso una vez una cucaña, hace pocos años cuando las fiestas del «pan y queso».

63 Se ponía cucaña en las fiestas de San Adrián y Santa Natalia (8 de septiembre).

64 Se ponía en la plaza de El Raso, el día de las fiestas de San Emeterio y San Celedonio (31 de agosto). Estaba puesto los tres días de la fiesta.

65 Se ponía la vigilia del Corpus que cae «en altas y bajas» (variable) y quedaba hincado ocho o quince días.

66 Se ponía el día de la Virgen del Prado en Pascua de Pentecostés.

Cervera del Río Alhama⁶⁷
 Cabretón
 Valdegutur
 Valverde⁶⁸ ?
 Ventas del Baño⁶⁹
 Las Casas⁷⁰
 Igea⁷¹
 Cornago
 Valdeperillo⁷²
 Grávalos⁷³
 Villarroya⁷⁴
 Muro de Aguas⁷⁵
 Turruncún
 Ambasaguas

ALTO EBRO

Logroño⁷⁶
 El Cortijo
 Fuenmayor
 Cenicero se ponía
 Torrementalvo se ponía
 San Asensio se ponía?
 Las Cuevas (no es municipio)
 San Vicente de la Sonsierra⁷⁷
 Avalos se ponía
 Peciña se ponía
 Ribas de Tereso se ponía
 Briones⁷⁸
 Rodezno⁷⁹
 Ollauri
 Gimileo

67 Se ponía en la Plaza de San Gil el día tres de mayo y lo quitaban a los tres días. Lo ponía la cofradía de San Gil.

68 Lo ponían el uno de mayo y lo tenían puesto cuatro o seis días.

69 Se ponía el 29 de junio, día de San Pedro.

70 Se ponía el 29 de abril, fiesta de Pedro mártir. Lo quitaban a los tres días

71 Ponían un «mayo» cuando cantaba misa un sacerdote.

72 Ponían el mayo el día 17 de enero.

73 No recuerdan cuando se ponía. La descripción que nos dan es de cucaña.

74 Ser ponía cuando se casaba alguien del pueblo.

75 Se ponía en la víspera de la fiesta, que era el día 20 de mayo (San Baudilio).

76 Se ponía una cucaña en San Bernabé (11 de junio). Y también en San Mateo (21 de septiembre).

77 Se ponía cucaña el ocho de septiembre, en las fiestas.

78 No hemos tenido información.

79 Se ponía en la plaza en la Pascua de Pentecostés.

Cuzcurrita
Haro
Briñas ⁸⁰
San Felices

RIBERA DEL EBRO EN LA RIOJA BAJA

Alfaro
Rincón de Soto
Aldeanueva de Ebro
Murillo de Calahorra
Alcanadre ⁸¹
Arrubal ⁸²
Agoncillo ⁸³

3. LA LÍNEA DIVISORIA DEL USO DE PONER EL MAYO

El Iregua ya no pone el «mayo» de un modo general, pero si lo ponía la zona de Ortigosa, El Rasillo, Nieva, Montemediano, Pañaloscintos; y también la zona del Río Antíguo (Sorzano, Entrena, Sojuela, Medrano, Daroca, Navarrete).

4. EL TEMA DEL MAYO Y TEMAS COMPLEMENTARIOS

Generalmente los mayos llevaban algunos complementos muy variados, desde ramas en la punta, pasando por premios para quien eventualmente se atreviera a subir a cogerlos hasta una cruz y con mucha frecuencia un muñeco de trapo al que en tierras cristianas suele llamarse un «judas». No vamos aquí y ahora, a atender a estos detalles porque sería complicar mucho el problema. Remitimos al libro que tenemos preparado sobre el tema, en el que con más espacio y con el planteamiento de tratar el tema con amplitud y profundidad nos ocuparemos de todas estas perspectivas. Constatemos únicamente que en ese tipo de cosas hay mucha contaminación y una dosis no pequeña de «invención» que ha hecho que a lo largo de la historia las cosas se hayan llevado a cabo con muchas variaciones, dentro del ámbito que el tema permite. Repetimos que lo esencial es la colocación del «mayo» del primero al último día del mes.

4.1. El tema del judas

Aunque hemos dicho que no nos vamos a ocupar ahora de ninguno de estos temas complementarios, si que queremos destacar que en toda la Rioja Baja, el tratamiento del Judas es tan

80 Una vez se puso cucaña en las fiestas de San Cornelio y San Cipriano, en septiembre.

81 Ellos la llaman «el pollo». La ponían en San Roque.

82 Se ponía el día primero de mayo. Se ponía arriba un conejo y el árbol se mantenía puesto hasta que alguien cogía el conejo.

83 Sólo algún año se puso una cucaña.

relevante que eclipsa con mucho a la cucaña las veces en las que se dan unidos. Esto permite sospechar que para desarraigar el «mayo» debió usarse de un procedimiento de dramatización a base de teatro medieval y popular, llevando al mayo a ser el instrumento de juicio contra Sata-nás, o contra el «hombre viejo», juicio que ha seguido en uso en muchos puntos de la Rioja Ba-ja hasta hace muy poco. Este dato también nos apoyaría en la exigencia de una campaña firme y continuada que se explicaría bien en el contexto monástico que postulamos.

5. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA DISTRIBUCIÓN

Como primera nota advirtamos que para estudiar esta historia, lo mismo que cualquier otra, es esencial tener en cuenta el tipo de señorío al que han estado sujetas las diversas villas rioja-nas. Está claro que un señorío abacial, si el abad o la abadesa, señor del lugar disponía que un determinado uso desapareciese, sería muy difícil que tal uso hubiera permanecido. No sabemos si en algún caso tal elemento ha podido influir o no en el problema. De todas formas no parece que un dato de este tipo haya enmascarado el tema que tratamos. La Iglesia en los tiempos en que hay información no parece haberse cuidado de este tipo de costumbres, seguramente porque ya estaban, en alguna medida, cristianizadas.

En la Rioja hay dos zonas muy marcadas: la del «mayo» y la de la «cucaña». En su origen parecen haber tenido una cultura común ya que en la Rioja Baja entienden y llaman «mayo» también a la «cucaña».

Hemos de advertir que hay una gran contaminación de usos. Los «mayos» que se han puesto en los últimos siglos, han podido y solido llevar signos cristianos: una cruz en la pun-ta, un trofeo (quizá para ver quien se atrevía a subir, pero era un puro desafío ya que la parte alta solía ser muy delgada y resultaba peligroso y casi imposible coger tal trofeo). Incluso a veces le daban sebo para hacer más provocadora la insinuación, pero el «mayo» es mayo y no es cucaña, si se planta en la noche de las Valpurgis (30 de abril) y dura hasta el último día de mayo.

Es cierto que también en algunos puntos de la Rioja Alta se ponen cucañas, pero eso no nos importa si también se planta el «mayo». Es normal que un uso lúdico se extienda⁸⁴. Lo que es-tudiamos aquí es los puntos en los el culto prehistórico de la fecundidad permanece.

La cucaña aquí no nos interesa, y sólo lo recogemos allí donde no hay «mayos» para tratar de iluminar la continuidad que puede haber del tema aunque cambiando su sentido y haciéndolo festivo eliminado el paganismo. Por lo que sí importa que en la Rioja Baja no queda uso de los «mayos» pero si que hay abundancia de «cucañas».

Pero hay una derivación de sentido: mientras que en la Rioja Alta el «mayo» va unido al mes de mayo y es continuidad absoluta con los cultos prehistóricos de la fecundidad, en la Rioja Ba-ja el significado ha cambiado y es un rito de celebración de determinadas festividades, sobre to-do de la de la Pascua de Resurrección (y en menor medida de las de Pentecostés y de Navidad), de la ordenación de un sacerdote o de las fiestas del pueblo o de cualquier fiesta, convirtiéndose así, a veces, en un rito meramente lúdico. Las excepciones que parecerían detectarse en al-gún caso, son siempre cosa muy excepcional.

84 En la colocación reciente (años 50-70) de cucañas ha tenido un gran influencia la presencia de veraneantes en los pueblos, que eran los que traían la idea y muchas veces eran ellos los protagonistas del festejo.

6. LAS RAZONES DE TAL VARIACIÓN EN EL USO Y EXPLICACIÓN DEL «MAYO»

Desde luego parece que no hay mucha posibilidad de discusión al respecto. Se trata de un fenómeno de «cristianización» de un uso pagano en La Rioja Baja, uso que se mantiene en la Alta.

Es muy difícil imaginar que esto pueda haber sido consecuencia de una misión popular ni de una etapa de formación del clero particularmente marcada por el empecinamiento en la lucha contra el paganismo reinante. La misión popular no hace efectos tan drásticos y el clero desde que hay historia escrita siempre se ha formado de manera uniforme para toda la Región.

Si comparamos la encuesta de los «mayos» con la que hemos hecho sobre los «columbarios» salta a la vista que son opuestas y complementarias. Los mayos están, en puridad, sólo en la Rioja Alta y los «columbarios» sólo en la Rioja Baja.

A falta de mejor hipótesis de trabajo, hemos de admitir alguna relación entre estos hechos.

La distribución de los «columbarios» está además unida al culto a algunos santos, procedentes del oriente, como es el caso de San Bábilas, al que se le da culto sólo en la Rioja Baja y luego Ebro abajo por la baja Navarra. Ello nos lleva a pensar que en algún momento, probablemente al final de la época visigoda se dio algún fenómeno de inmigración hacia el valle medio del Ebro por parte de portadores de espiritualidad monacal oriental. Las personas pertenecientes a esa inmigración debieron traer consigo no una manera fervorosa de practicar la religión sino también el culto a determinados santos, de los que, de momento podemos citar a San Bábilas, y determinados usos y formas de entender el cristianismo, como es el caso de vivir en medio de las restos y reliquias de los hermanos al modo como se había hecho desde el siglo III en el Oriente, que se recogían en «columbarios». Esta forma de vida monacal llenó las tierras de la Rioja Baja, desde el monasterio de San Martín de Albelda hacia el oriente. Todo ello marcó profundamente el ser de La Rioja y sus diferencias culturales entre las dos mitades oriental y occidental, diferenciación que se agravó por la distinta duración de la presencia árabe en la Rioja y por la pertenencia a distintas provincias (Soria y Burgos) en la época moderna.

7. TEORÍAS COMPLEMENTARIAS

No hay documento alguno que nos informe del problema que aquí enunciamos. No podemos, por tanto, darlo como una tesis; pero la complementariedad de los temas de la distribución de los «mayos» y la de los «columbarios» es tan sorprendente que formular la hipótesis de su implicación resulta no sólo tentador, sino verosímil. Por lo que presentamos los hechos y la teoría por si se acepta, o si ayuda a formular una hipótesis de trabajo mejor. En cualquier caso entendemos que el mero planteamiento es una aportación decisiva para el conocimiento de la antropología y la historia de La Rioja, amén de para el conjunto de la historia altomedieval de la Península Ibérica.

ETNOGRAFÍA DEL USO DE LOS HUESOS DE LOS MUERTOS

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
M^a PILAR PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

Brevísima nota para sugerir el interés de usos etnográficos que parecen abundar por toda la geografía mediterránea cuyo catálogo convendría hacer y que sin duda alguna podría contribuir a iluminar el tema del que tratamos en este volumen.

ABSTRACT

A very short note to awaken an interest in the ethnographic uses that seem to be found in abundance throughout all the Mediterranean area. It would be convenient to make a catalogue of these, and this would without a doubt, contribute to throw more light on the subject that we are dealing with in this volume.

Por falta de tiempo no podemos hacer aquí otra cosa que recordar algo de lo que todos sabemos algo, pero que no sabemos que esté publicado. La premura de esta publicación nos obliga a dejar para más adelante una investigación documentaria y pormenorizada del tema y limitarnos a recordar algunos hechos, que también habrán de ser completados con el paso del tiempo.

Palmer recuerda en su libro alabado ya en el presente volumen que él ha visto o ha oído usos de los huesos de los muertos y sobre todo de las calaveras para usos religiosos y a la vez etnográficos de muy diferente índole. Recuerda en la p. 101, nota 171 que «Yo he visto algo similar (a lo de poner las calaveras en nichos para su contemplación y meditación) en el monasterio de

la Metamorfosis en Meteora (Tesalia); y he oído algo sobre ello en Santa Catalina del Sinaí y de numerosos monasterios en Monte Atos».

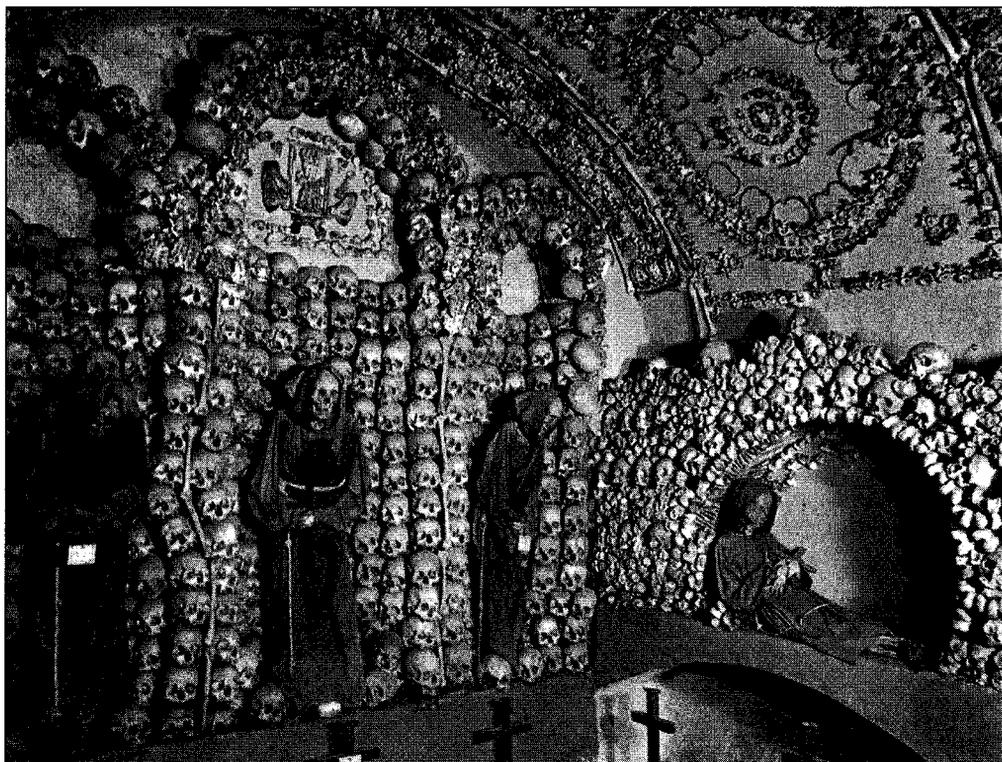
Mi querido amigo y colega, el Prof. F. LÓPEZ BERMÚDEZ me ha recordado que algo de lo mismo ha visto él en Evora (Portugal) en la llamada «ermita dos ossos» y en la isla Asinaria, situada entre Córcega y Cerdeña.

De usos similares en Cataluña me habló en su día el Prof. Marc MAYER OLIVE, aunque sin concretar.

Quizá el caso más conocido sea el cementerio de los PP. Capuchinos en Vía Veneto en Roma, del que adjuntamos una mala reproducción.

Y por lo demás es cosa bien conocida que cuando se enterraba en el interior de nuestras iglesias hasta hace aproximadamente un siglo, siendo las tumbas no muy amplias había que hacer las llamadas «mondas» o limpiezas de los huesos que iban a parar a la huesera que podía estar situada encima de la bóveda de las iglesias o en algún lugar especial donde se almacenaban con respeto.

Por todo lo cual el uso al que aquí, en este libro, nos referimos, desde luego que no está lejos de la práctica generalizada en la Iglesia.



UN CASO CURIOSO DE LA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO PARA ORGANIZAR LAS RELIQUIAS E IMÁGENES SAGRADAS

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
M^a PILAR PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

Presentación de una fotografía procedente de la ciudad de Cuenca, en el Ecuador, tomada en un patio de un convento de religiosas, en el que la pared frontal está materialmente llena de nichos para contener imágenes sagradas.

ABSTRACT

This is the presentation of a photograph taken in the patio of a convent of nuns in the city of Cuenca, in Ecuador. The front wall is completely full of niches for the sacred images.

Queremos únicamente presentar la fotografía adjunta: se trata de un convento sudamericano, de MM. Carmelitas, en la ciudad de Cuenca, en el Ecuador. Uno de los patios del convento, cuya funcionalidad desconocemos, rectangular, tiene una de las paredes de sus lados menores configurada a manera de nichos de paloma, y en cada nicho se ha dado cabida a una pequeña imagen. Los nichos son diversos en su tamaño y no por razón alguna, si no es la razón estética de evitar la monotonía. Lo que nos interesa destacar es el carácter popular de las presentaciones abigarradas de reliquias o de imágenes que es el mismo fenómeno que en este libro estamos estudiando.



Convento de Carmelitas? Cuenca (Ecuador).

UNA CURIOSA SEMEJANZA CON LOS «COLUMBARIOS» TARDOANTIGUOS Y ALTOMEDIEVALES: EL BUDISMO

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

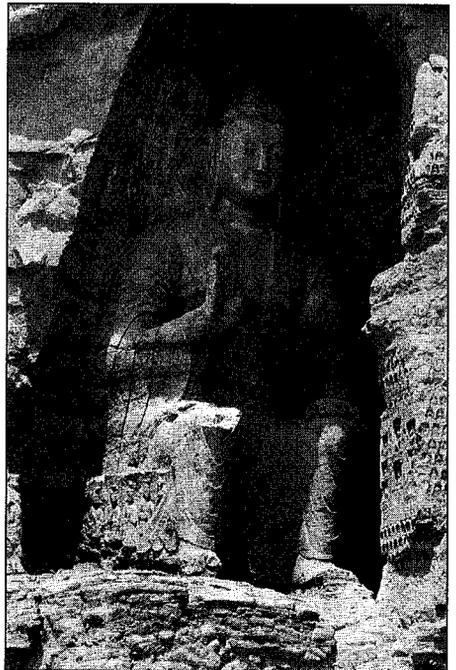
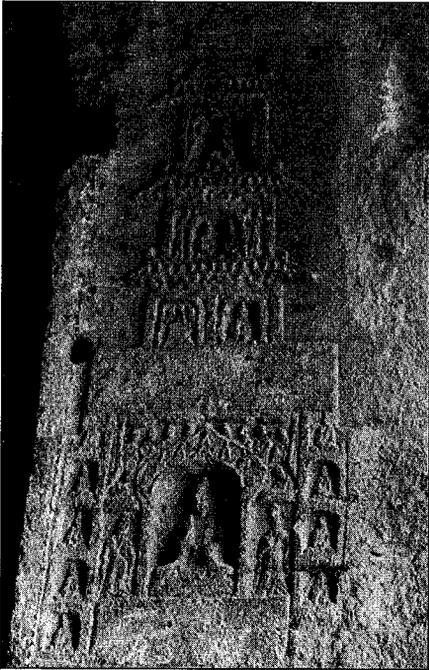
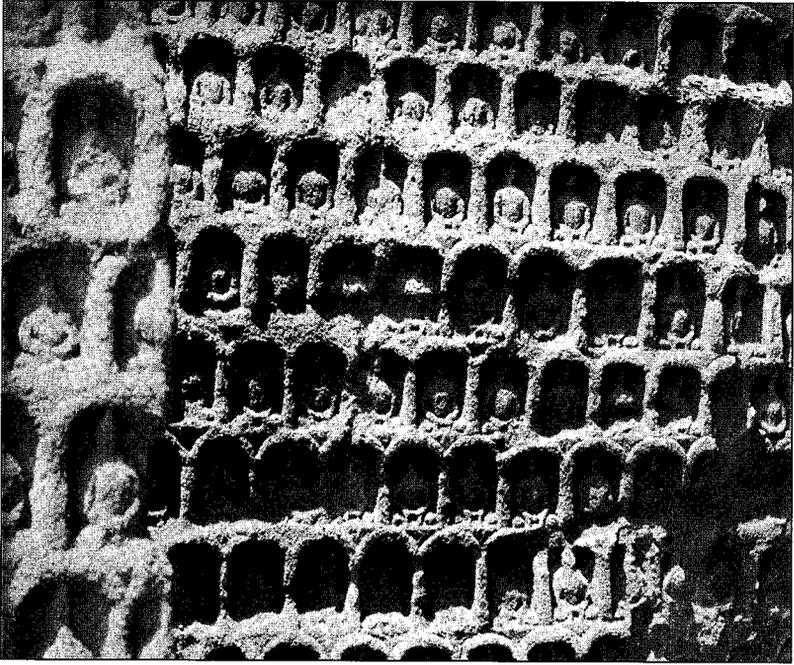
Recogida de las láminas que en 1981 publicara la revista francesa *Archeologia* tomadas en el monasterio budista de YUN GANG. Hay varias imágenes que asemejan «columbarios» y se plantea la eventual relación tipológica y si acaso podríamos estar ante un caso de difusionismo.

ABSTRACT

A collection of the illustrations that were published in the French magazine «*Archeology*» taken in the Buddhist monastery of YUN GANG. There are various images that are similar to the «*columarium*» and a possible relation is established and the fact that we could be face to face with a case of dissemination.

Preocupados con el tema de los «columbarios» hemos podido ir desde hace ya mucho tiempo recogiendo datos o por lo menos recuerdos que se han grabado a fuego en nuestra retina. De algunos sólo nos queda el recuerdo y con él sólo poco podemos hacer. Tal es el caso de una iglesia de Capadocia, en la que una vez vimos un «palomar» dentro de una iglesia, pero como no lo fotografiamos ahora ni podemos precisar el lugar ni menos podemos documentarlo. De otros recogimos también algo de documentación y la noticia de lo escrito. Y el caso que aquí recordamos pertenece a este grupo.

En 1981 la magnífica revista francesa *Archeologia*, en su número 159, correspondiente al mes de octubre de aquel año, publicó un trabajo sumamente interesante sobre el monasterio bu-



Decoraciones del Gran Monasterio rupestre de Yun Gang.

dista chino de YUN GANG¹. Remitimos a esta publicación y aquí sólo queremos reproducir un par de fotografías que por lo menos tienen mucha semejanza con el tema que aquí nos ocupa, si no en el contenido teológico, si en las formas y probablemente también en rasgos de espiritualidad que tienen mucho que ver con procedimientos metodológicos y prácticos de contemplación: la repetición de superficies enteras con repetición de los mismos motivos: en el caso del monasterio chino los alvéolos que cobijan imágenes de Buda, en el nuestro los alvéolos que probablemente servían para cobijar calaveras. En ambos casos estaríamos ante monasterios y en ambos la finalidad servir a la contemplación de los miembros de la comunidad.

Más difícil es precisar si ha podido haber alguna influencia del mundo budista en occidente. Desde luego el monasterio que aquí recordamos está construido en el siglo V y VI d. C. Es bien sabido que las montañas del Indukush, entre Persia y Afganistán están llenas de cuevas budistas. No podemos decir nada de ellas salvo este dato muy general. Pero el budismo rupestre no es cosa sólo de la lejana China. Estamos en la “Ruta de la Seda” y ya en su vertiente occidental. Sabemos del influjo de no pocos temas de estas regiones en el arte y formas de vida y de ornamentación de la Antigüedad Tardía². ¿Copió el monacato cristiano algún rasgo de su metodología contemplativa de corrientes procedentes del oriente? Quede planteado.

1 COLOMBEL, P. y TANG-LOAEC, Rinnie, «Le grand monastère rupestre de Yun Gang», *Archeologia*, 159, octubre de 1981, pp. 10-23. De este trabajo reproducimos las tres fotografías aquí presentadas.

2 Ver. Sally GAREN, «Transformations and creativity in visigothic-period Iberia», *Antigcris*. XIV, 1997, 511-524. Y más en general W. BALL, How far did Buddhism spread west?», *Al-Rafidan. Journal of Western Asiatic Studies* X, 1989, pp. 1-11 más seis láminas. F. LENOIR, *El Budismo en Occidente*, Barcelona 2000.

EL MONASTERIO DÚPLICE DE SANTA LUCÍA DE OCÓN (LA RIOJA)

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
M. P. PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

Localización y descripción de un conjunto rupestre de tres cuevas de regular dimensión, divididas en dos grupos, y cada uno de estos dos grupos con una pequeña «capilla» de planta de cruz griega a la izquierda de su entrada. Por las características sugieren un uso de probable monasterio dúplice antiguo.

ABSTRACT

The localization and description of a group of three medium size caves, each divided into two parts. Each one of these parts contains a small «chapel» with a Greek Cross floor plan on the left side of the entrance. Their characteristics suggest that it was a monastery used by a community of monks and another of nuns.

1. LOCALIZACIÓN

Relativamente cerca del casco urbano de Santa Lucía de Ocón y antes de llegar al pueblo por la carretera comarcal LR-471 que sube desde Corera, está la ermita de N^a S^a del Carmen (Lám. 1). Justamente al llegar a la ermita hay un camino que sale de la carretera hacia la derecha, es decir en dirección Norte, y que sigue el trazado del Barranco de la Virgen. Siguiendo ese camino se pasa por el término Los Robles y tras pasar el punto en el Barranco de Valineri-

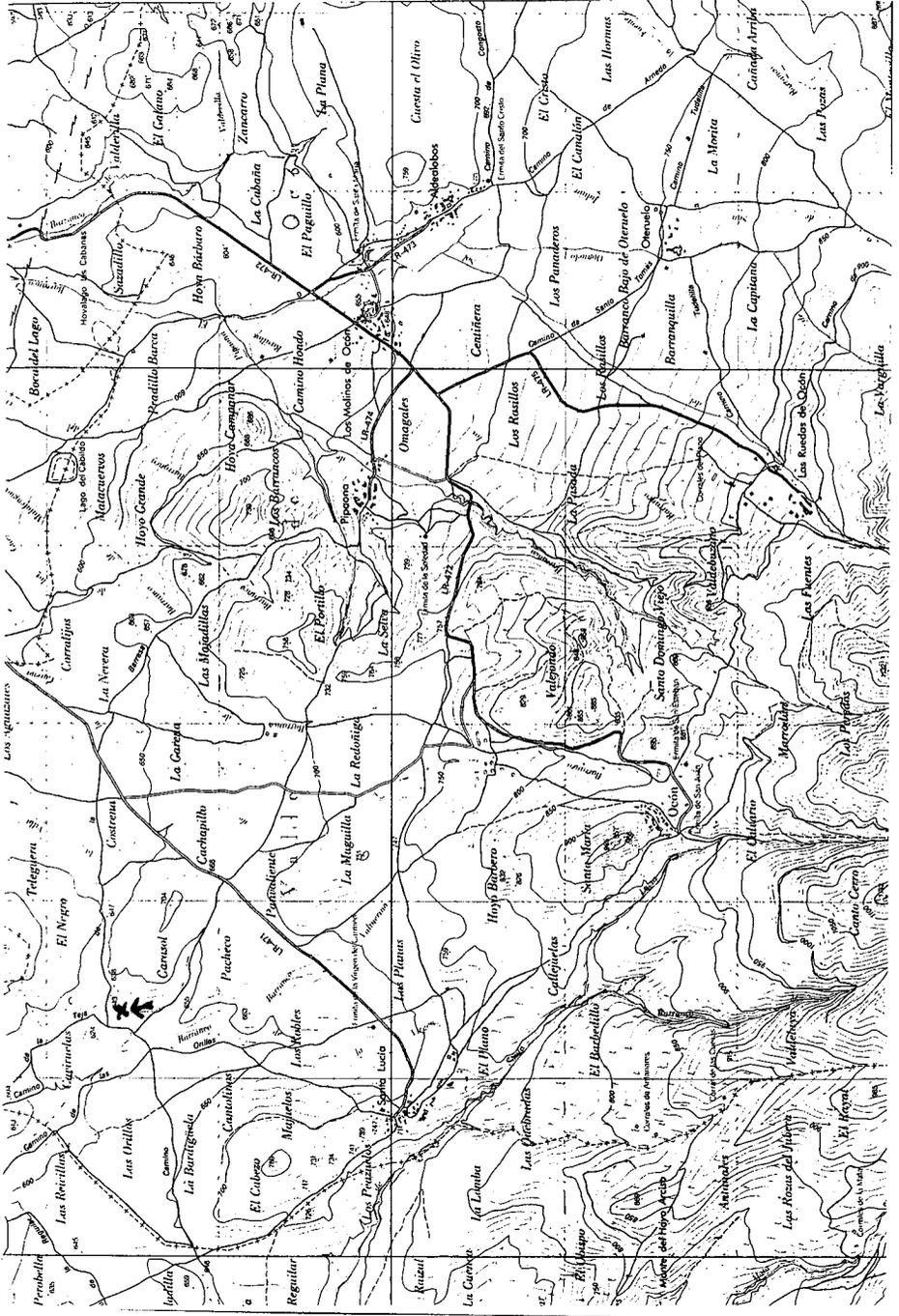


LÁMINA 1. Mapa de las cercanías de Santa Lucía de Ocón con indicación de la localización de las cuevas.

na se junta con el barranco de la Virgen, se avanza y se cruza el antiguo camino Real. Allí hay una pequeña elevación a la que hay que subir, en el término de las Cavirueltas, y en la cara sur del pequeño cabezo se abren las tres cuevas cuyas entradas presentamos en fotografía (Lám. 2).

2. ESTRUCTURA

Están picadas en una veta de arenisca, y a primera vista parecen varias cuevas de guardar ovejas. Cuando se miran las cosas con más pormenores y sobre todo cuando se ven en conjunto se entiende que en su origen fueron otra cosa (Lám. 3).

De una manera general se puede decir que hay dos cuevas de estructura similar: una gran nave con una pequeña capilla entrando a mano izquierda, con la peculiaridad de que esas capillas tienen planta de cruz griega perfectamente excavada. En ambos casos se abre al exterior la puerta de la nave principal y una ventana o abertura en el brazo paralelo a la nave central de la planta de cruz griega (Lám. 4, 5 y 6).

La gran nave situada al este tiene además una segunda nave, paralela a ella, ligeramente menos profunda y justamente por su parte más profunda está comunicada con la primera por un pasadizo ascendente (Lám. 7) que permite perfectamente cantar oyéndose, pero sin verse las personas de una nave y las de la otra.

3. ESTRUCTURAS SUBSIDIARIAS

3.1. El banco

En una de las cuevas se ve un banco corrido, que en algún punto de su recorrido pudo ser original (Lám. 8), pero da la impresión de haber sido tallado y construido subsidiariamente cuando ya la cueva ha sido usada como majada de ovejas (Lám. 9). Hay, en efecto, restos de ladrillo cubierto de yeso, como para hacer un pesebre (Lám. 10).

3.2. Las zarceras

Al fondo de ambas naves grandes se ha tallado una zarcera para que el ambiente de dentro pudiera respirar. Ya hemos indicado, hablando de la iglesia de Vico, en Arnedo, que tales zarceras son corrientes en las bodegas actuales de vino en La Rioja, pero menos corrientes en cuevas excavadas para majadas de ovejas. Este detalle nos hace pensar en una excavación cuidadosa pensando en empleo para hombres y no para ovejas, lo que junto con la planta del conjunto nos obliga a pensar en otra cosa. De ello hablaremos en seguida.

Hay zarcera en las dos naves grandes, pero de distinto modo. En la nave de la parte oeste, la zarcera está muy bien trazada y excavada en la cabecera de la nave, pero a una distancia prudencial de la pared del fondo, como a un metro y medio. En cambio la zarcera de la nave grande de la parte este, está trazada junto a la pared del fondo, incluso insertada en la misma pared de fondo, lo que ha obligado a excavar algo en la misma pared. Y además ha obligado en razón de su deterioro, posiblemente por culpa de la situación del terreno en la parte superior del cogote al que se abren ambas, a insertar un bidón de gasóleo para evitar mayor erosión. Sin du-

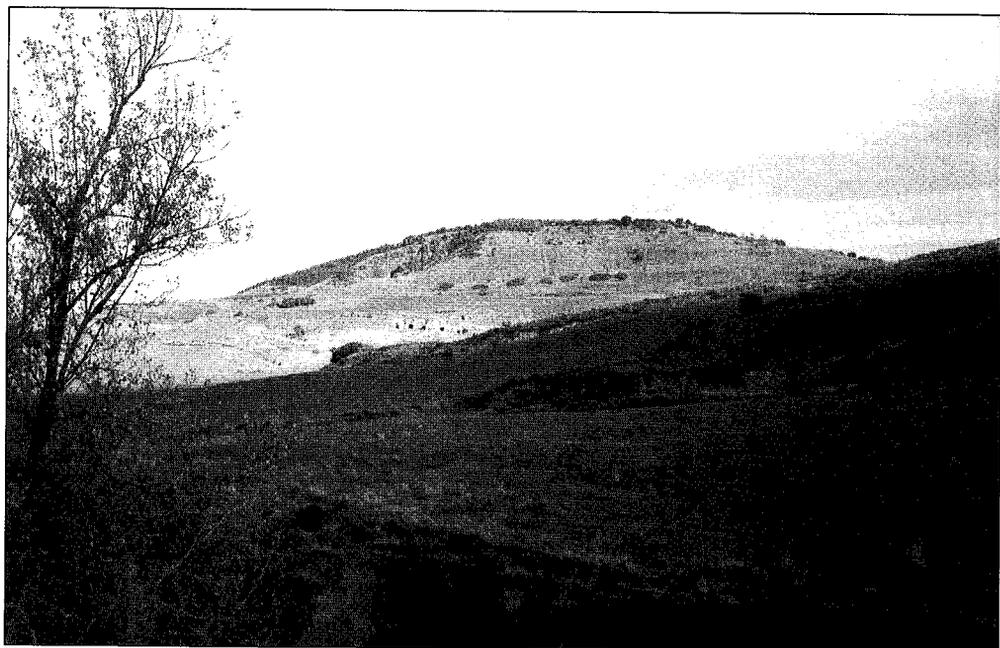


LÁMINA 2. *Vista de la entrada a las cuevas desde lejos.*

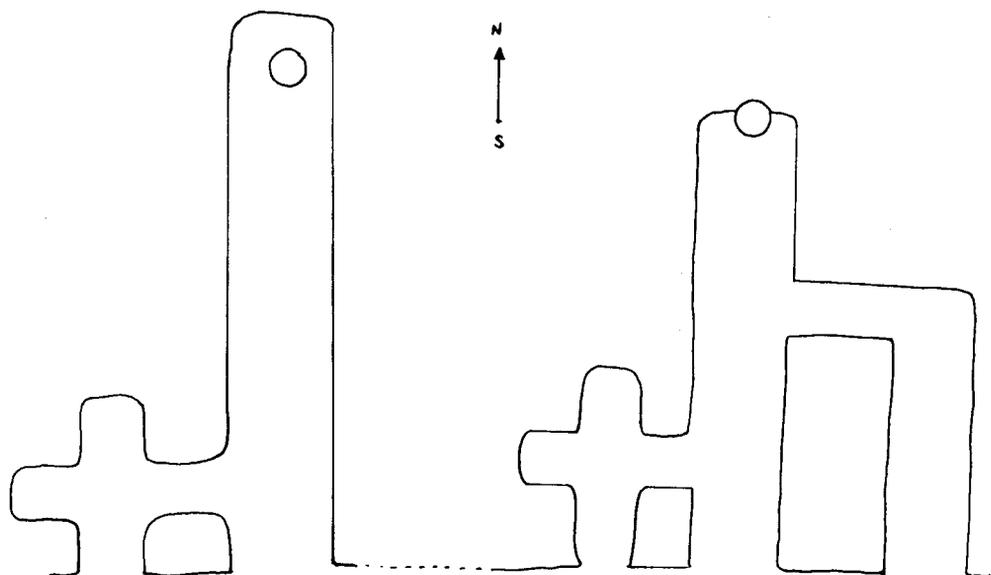


LÁMINA 3. *Planta esquemática de las cuevas.*

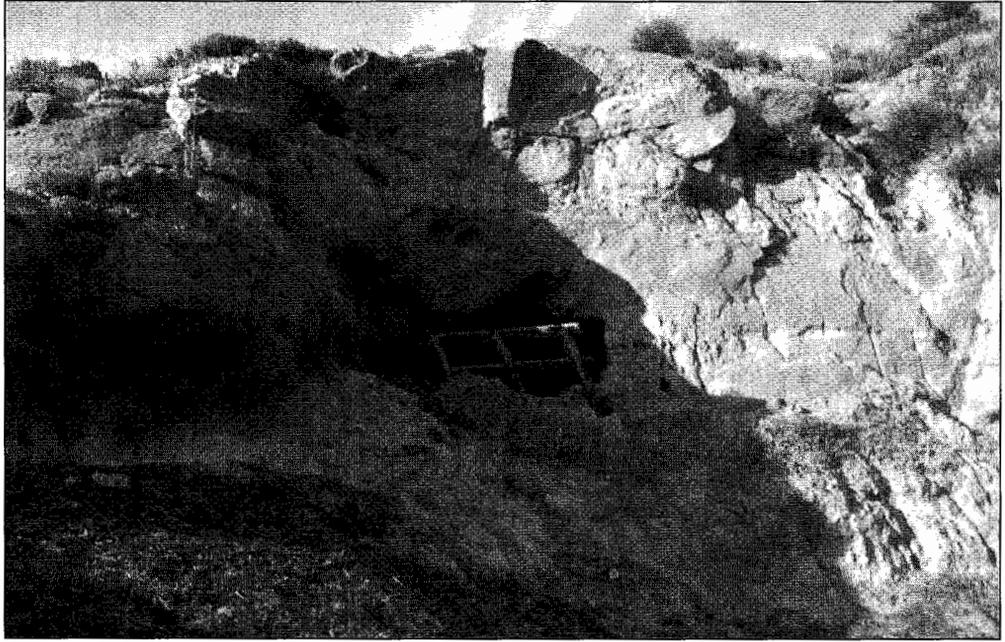


LÁMINA 4. «Ventana» al exterior del brazo correspondiente de la planta de cruz griega, del conjunto de la parte oeste.



LÁMINA 5. Vista del interior tomada desde esa «ventana».

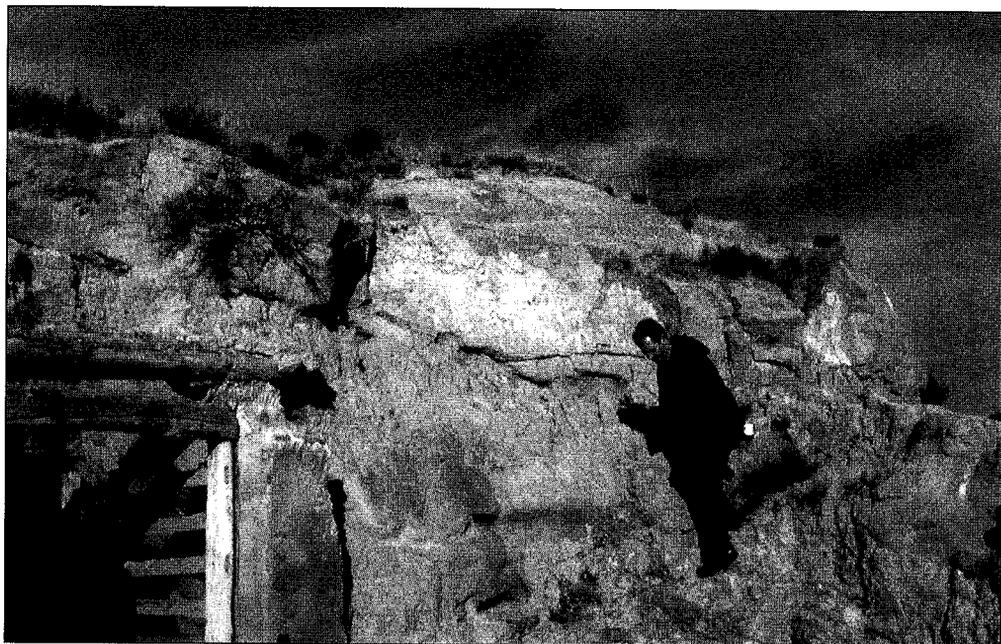


LÁMINA 6. *Puerta de entrada de la nave de la cueva grande del grupo oeste.*

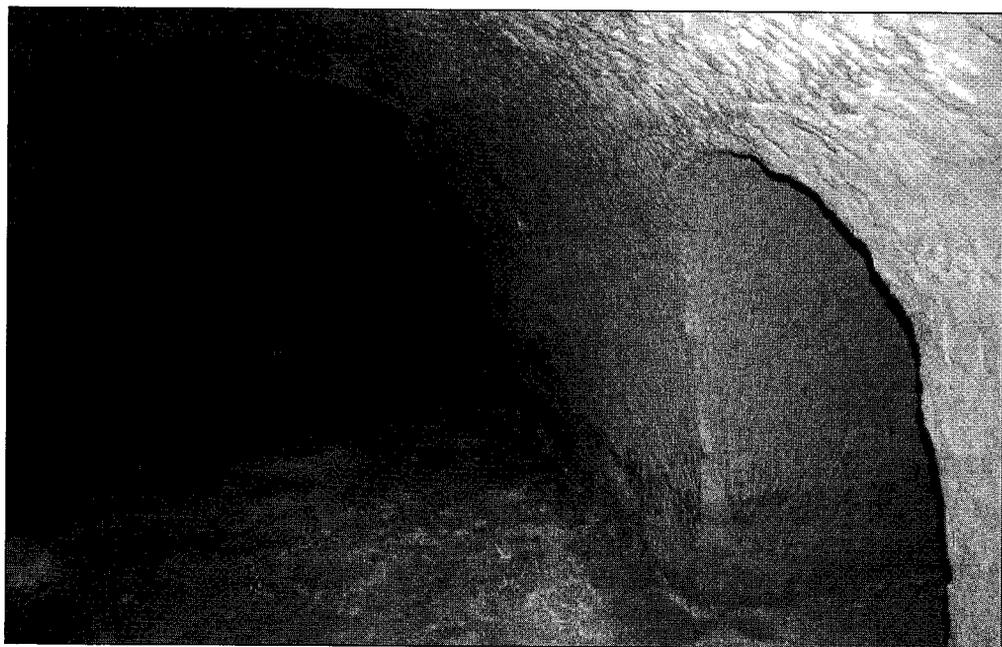


LÁMINA 7. *Interior de la nave mayor del grupo del este con la abertura del pasadizo de bajada a la cueva agregada.*



LÁMINA 8. *Banco corrido de la cueva de la parte oeste.*

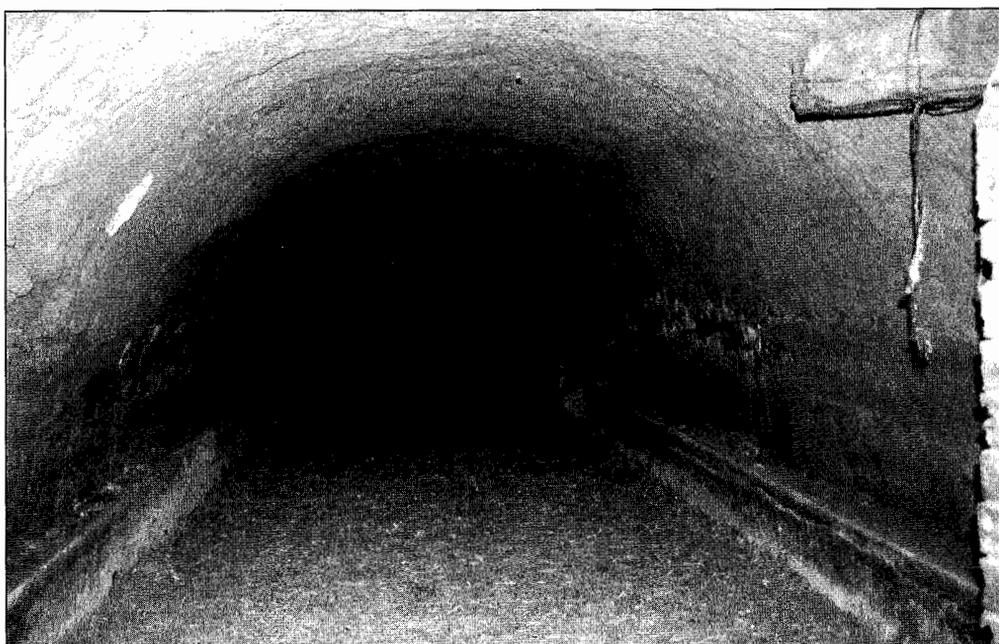


LÁMINA 9. *Banco corrido que parece ser un pesebre.*

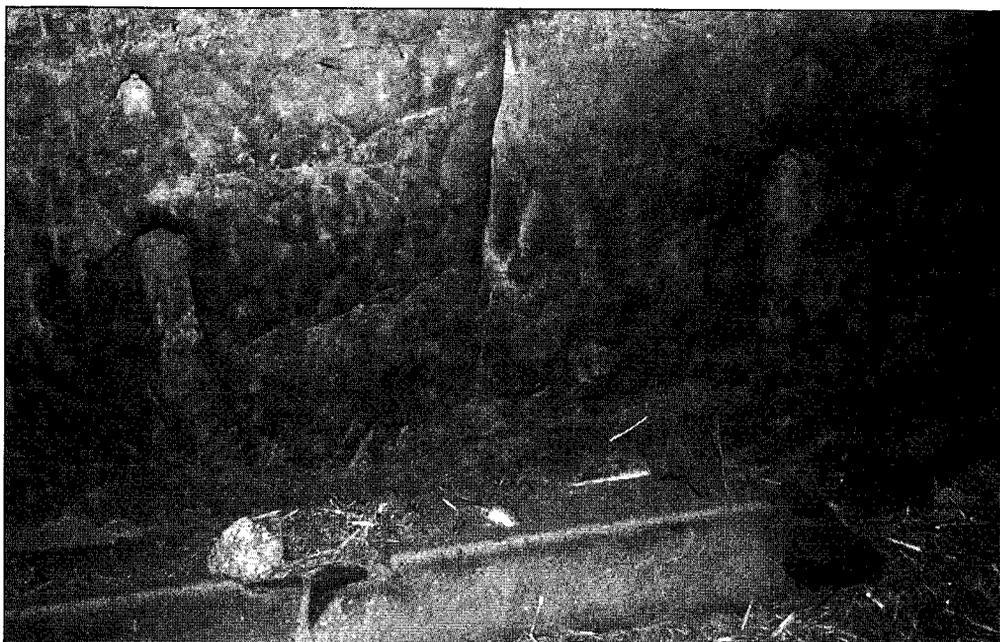


LÁMINA 10. Detalle de un punto donde el yeso ha saltado y se ven los ladrillos que han servido para construir este pesebre.



LÁMINA 11. Vista de la zarcera de la cueva grande de la zona este, vista desde el interior. Se distingue el bidón de metal que está encajado, sin duda para reparar la zarcera.

da, que este arreglo ha sido muy reciente, y es incluso posible que la misma talla de esta zarce-
ra haya sido hecha recientemente a imitación de la anterior, pero por artesanos mucho menos há-
biles que sus predecesores (Lám. 11).

3.3. Los agujeros en las paredes

Hay toda una serie de agujeros abiertos en las paredes que parecen haber servido para atar a
los animales o colgar de ellos alguna gavilla de oliveñas o cosa así. Pero no podemos saberlo.
Son agujeros que parecen antiguos y que han soportado presión hacia abajo. Pueden también ha-
ber servido para poner un banco.

Hay otro tipo de agujeros, o mejor dicho: hay un agujero en uno de los brazos de la planta
de cruz griega de la cueva de la parte oeste (Lám. 12) que parece haber servido para colocar al-
gún objeto. Si entendemos la estructura como una capilla, podría entenderse como un lugar pa-
ra la reserva del santísimo.

4. LAS «CAPILLAS» DE PLANTA DE CRUZ GRIEGA

Las llamamos «capillas», prolépticamente. Aún no hemos demostrado que lo sean, pero que
en unas estructuras tan bien planteadas se hagan este tipo de plantas, tan organizadas paralela-
mente y con este detalle también perfectamente paralelo de cuevas adyacentes. Y que estas dos
cuevecillas adyacentes tengan las dos planta de cruz griega no puede ser casual. Y esto excluye
de manera definitiva que todo el conjunto pueda haber tenido un origen tan trivial como que ha-
yan sido cuevas de refugio o cuevas para majadas.

5. INTERPRETACIÓN DEL CONJUNTO

Para empezar pensemos en la posibilidad de que el topónimo *Caviruelas* pueda derivar de la
raíz de «Cava» y ser idéntico en cuanto al significado que *Covachuelas*. Podría en tal caso de-
rivar de las tres cuevas que estamos comentando. Pero tal derivación sería mozárabe con lo que
la antigüedad de las cuevas quedaría garantizada.

Pero incluso al margen de la toponimia. Aquí tenemos una estructura completa en la parte
oeste del conjunto: Una gran nave con una capilla de planta de cruz griega a la entrada. Puen-
den entenderse perfectamente como una iglesia, para la reunión de monjas y quizá fieles de los
alrededores con una pequeña capilla donde se podría tener la reserva del Santísimo o, si aque-
llos tiempos no se estilaba tal tipo de culto, ya que como devoción no se remonta más allá de
la Edad Media, podríamos pensar en un culto a alguna determinada reliquia. Si suponemos que
este recinto era de monjas, puede explicarse mejor que las estructuras del conjunto de la parte
este fueran de monjes y que en ella se celebraban los actos de culto litúrgico dominical o ritual
del canto de horas, podemos pensar que las monjas acudirían a la nave aneja donde participa-
rían con sus cantos, sin ser vistas por los monjes según se estilaba ya desde el siglo IV en la
Iglesia Católica.

No hay documentos que nos obliguen a esta interpretación, pero las estructuras conserva-
das exigen una explicación y ésta que acabamos de exponer es la menos inadecuada que se nos
ocurre.

¿Y donde vivían las personas que aquí se reunían? Este es el problema que se presenta siempre que tratamos de historia de época visigótica y árabe. Si, como parece, estas cuevas son monacales probablemente vivirían aquí mismo, bien en las cuevas, bien en edificios anejos que han desaparecido, pero de los que debe quedar huella, que se podría hallar en unas excavaciones arqueológicas. También es posible que algunos o muchos vivieran en chozas por el terreno circundante. Si se trata de edificios monásticos que podían servir también de lugares de culto para laicos, éstos vivirían en lugares más o menos cercanos, probablemente en casas de campo que serán siempre muy difíciles de identificar con el conocimiento que actualmente tenemos de los problemas y claves de aquellas épocas.

En cualquier caso una mayor atención al conjunto proporcionará más sugerencias y quizá más datos para revisar lo que aquí se dice.



LÁMINA 12. Lóbulo de la cueva en forma de planta de cruz griega de la cueva grande del este.

UNA NUEVA IGLESIA EN EL MONASTERIO DE VICO (ARNEDO-LA RIOJA)

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

CARLOS FAULÍN

J. L. CINCA MARTÍNEZ

R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

RESUMEN

Descripción pormenorizada de una cueva con planta rectangular, bóveda de cañón, clara distinción entre lo que debió ser el ábside y el resto de la cueva. Con grafitos evidentemente cristianos (una cruz, algún crismón y probablemente otros signos e inscripciones). Hay una interesante zarcera. Probablemente la cueva tuvo también una prensa de vino o de almazara. La cueva debe ser relacionada con el origen del monasterio.

ABSTRACT

A detailed description of a cave with a rectangular floor plan, covered with a semicircular vault and with a clear differentiation between what must have been the abbey and the rest of the cave. There is Christian graffiti (a cross, some monograms of Christ and probably other signs and inscriptions) There is an interesting air vent: The cave probably also had a wine press or oil press. It must have been related to the origins of the monastery.

1. UNA CUEVA ¿CONOCIDA?

La cueva que presentamos no es desconocida. Dice Monreal Jimeno: «Los vestigios arqueológicos parecen por su parte apuntar la existencia de vidas solitarias en época altomedieval en las inmediaciones del actual monasterio de Vico. No me refiero a las dos grandes cuevas artificiales que se encuentran al SE del Santuario y que parecen haber cumplido funciones de dependencias agrarias del mismo, sino a la interesante serie de cuevecillas...»¹. De estas dos cuevas queremos hablar porque una de ellas es indiscutiblemente una iglesia, y para confirmarlo, a falta de ir al lugar y entrar en el interior, es suficiente con ver los planos y fotos que aquí adjuntamos (Lám. 1).

Una primera imagen de la planta puede verse en la lámina segunda.

2. EL ACCESO

La cueva está situada en el nivel de una rambla que actualmente corre por el fondo del vallecillo que separa el actual monasterio de Vico de la montaña de la que sale el puntarrón en el que se asienta (Lám. 3).

Nuestra visita fue necesariamente breve porque la cueva está utilizada como majada y nos asomamos con permiso del dueño, pero sin medios para hacer un estudio en serio. La cueva es completamente oscura con la luz que entra por la puerta como única iluminación.

3. PLANTA Y SUELO

El suelo está cubierto por unos palmos de estiércol y cieno. No pudimos limpiarlo y por ello, por el momento, nada podemos decir de sus características. Pero un dato es claramente visible: Todo el rectángulo está cubierto por bóveda de cañón (Lám. 4).

4. MEDIDAS Y VOLÚMENES

El estudio de la planta y alzado con las medidas que van indicadas (Lám. 5 y 6) nos da las siguientes características de la cueva:

DIMENSIONES

Longitud hasta el acceso	21.99 m
Longitud nave con ábside	19.71 m
Ancho medio	4.42 m
Cueva anexa (lagar?)	3.61 x 2.97 m
Altura media ábside	32.76 m
Altura media nave	3.60 m
Altura hasta la cima de la zarcera	11.61 m

¹ MONREAL JIMENO, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Universidad de Deusto 1989, p. 216.

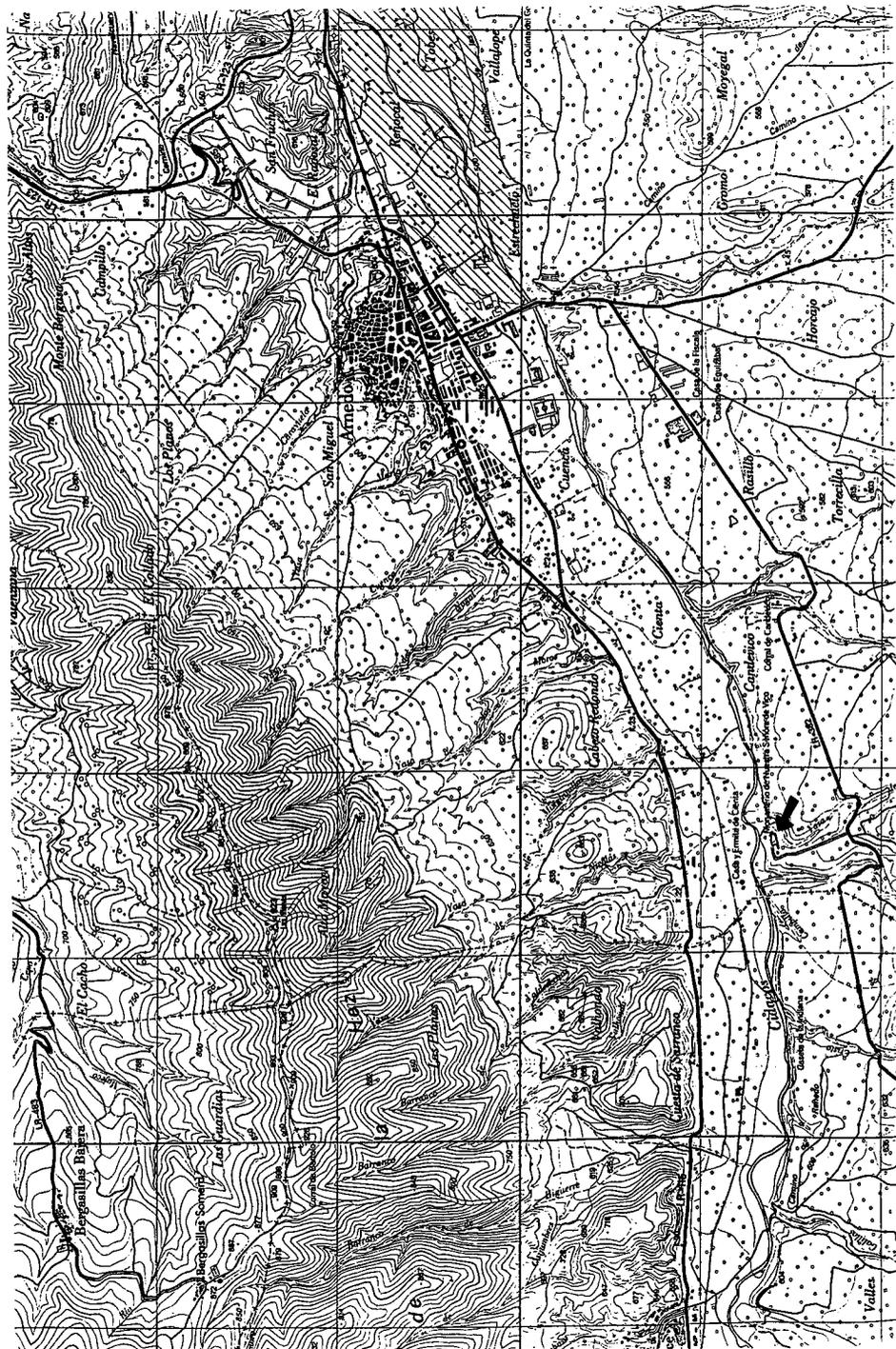


LÁMINA 1. Plano de localización de la cueva grande Vico en el término municipal de Arnedo.

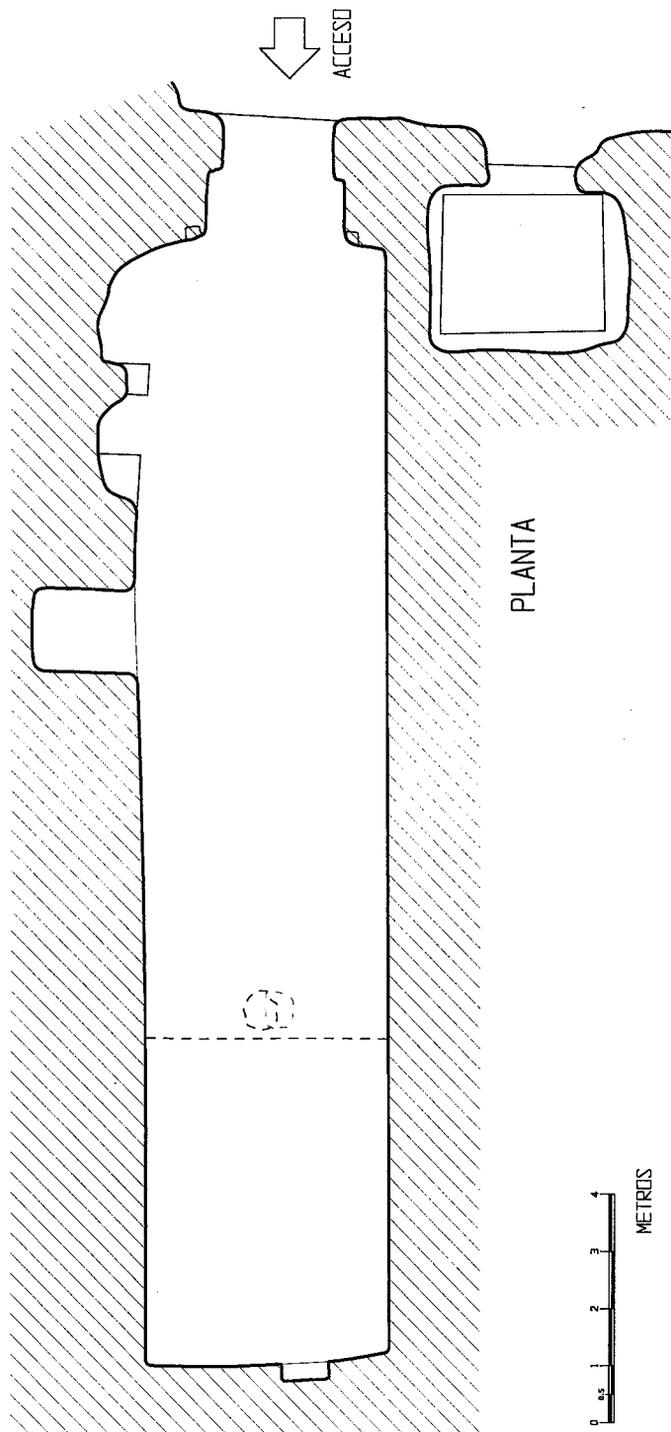


LÁMINA 2. Plano de las dos cuevas grandes de Vico en Arnedo.

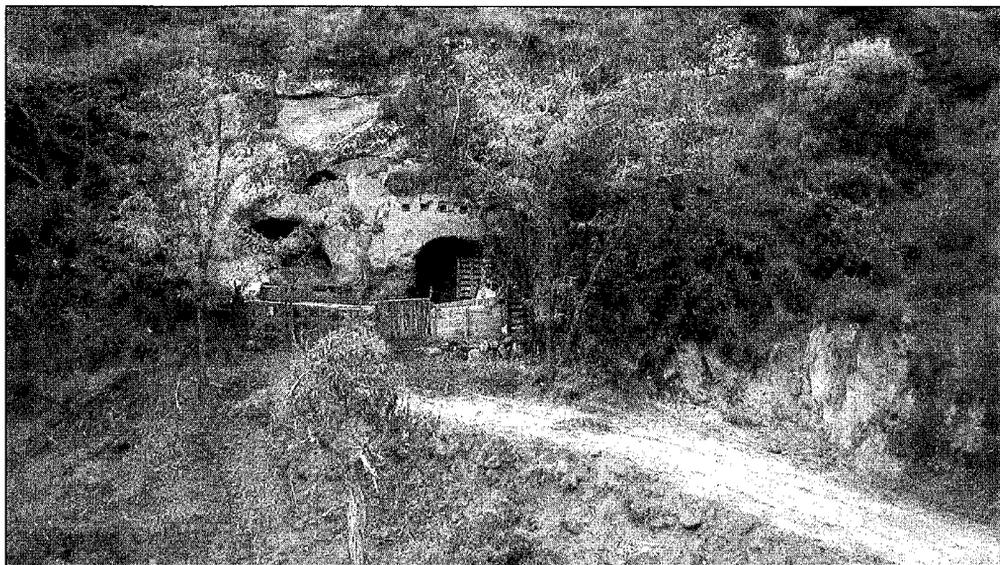


LÁMINA 3. Vista de la entrada de las cuevas que aquí estudiamos. Son visibles los mechinales de los cabrios con que se sustentó el pórtico en alguna etapa de la historia de la misma.

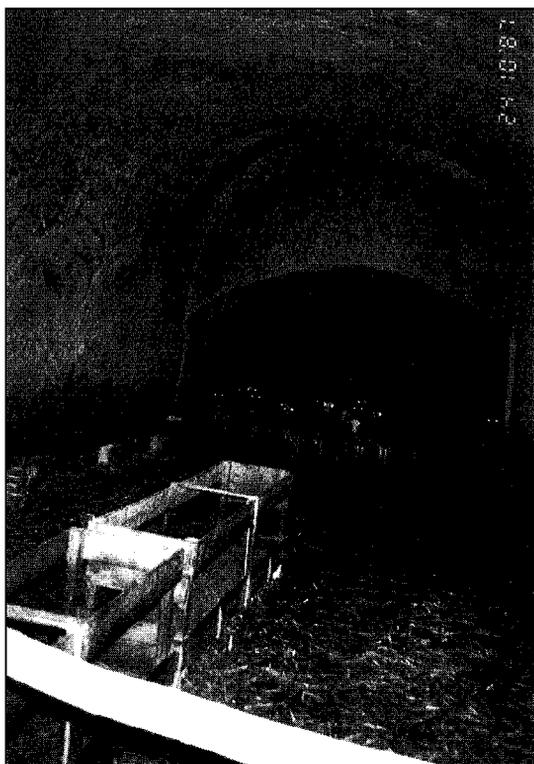
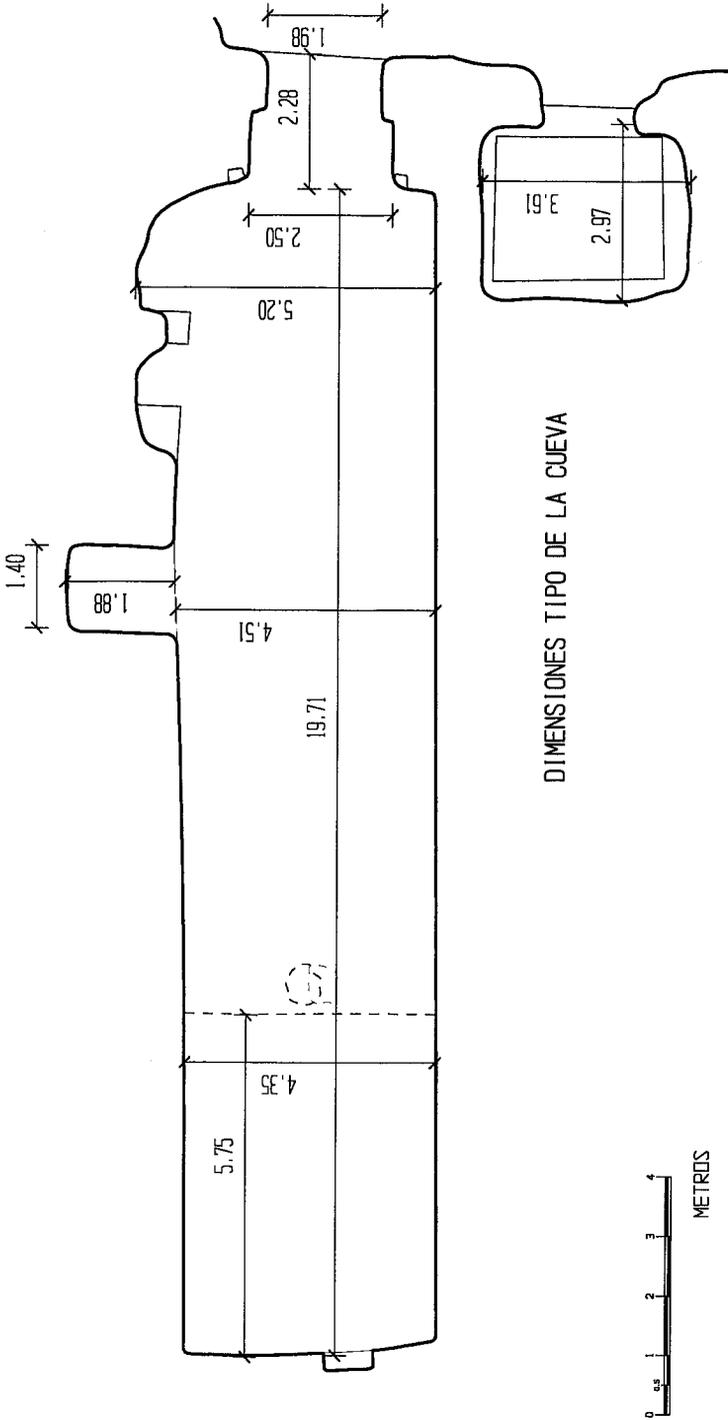
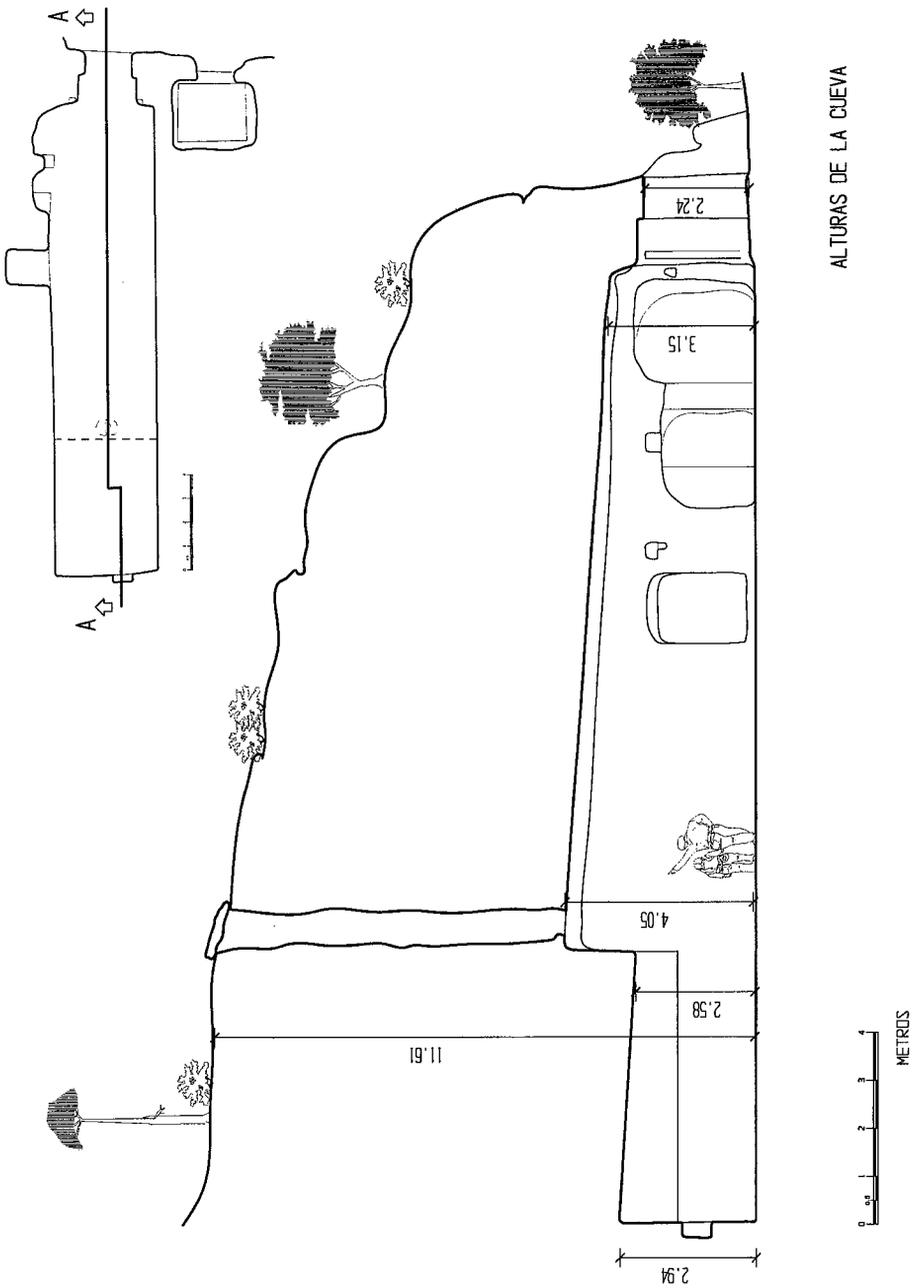


LÁMINA 4. Fotografía del interior de la iglesia en la que se ve, a pesar de la poca luz ambiental, la planta y la bóveda de la cueva.



DIMENSIONES TIPO DE LA CUEVA

LÁMINA 5. Plano de las cuevas de Vico, con medidas pormenorizadas.



ALTURAS DE LA CUEVA

LÁMINA 6. Alzado de la cueva con medidas.

SUPERFICIES:

Nave (incluido el ábside)	87.09 m ²
Nave (sin el ábside)	61.87 m ²
Zona del ábside	25.22 m ²
Huecos	5.29 m ²
Acceso	4.71 m ²
Cueva anexa (lagar?)	11.46 m ²
Total superficie cueva (sin la anexa) .	97.09 m ²

VOLÚMENES

Cueva (sin anexa)	406.83 m ³
Cueva anexa	28.55 m ³

5. EL ÁBSIDE

En los aproximadamente 6 últimos metros al fondo de la cueva la bóveda está rebajada con respecto a la del resto de la cueva de forma que el ábside de la iglesia se diferencia del espacio restante por esta disposición del techo (Lám. 7). El rebaje de algo más de un metro hace una magnífica impresión y da al espacio un carácter sagrado, entre otras cosas porque deja una especie de paño en el que hay incisa una cruz (Lám. 8) en el centro que es bien visible desde toda la nave reservada al pueblo. Todo esto puede verse con claridad en las secciones transversal y longitudinal de la cueva (Lám. 9 y 10).

6. LA ZARCERA

Estructuralmente la cueva tiene un elemento interesante que es la zarcera o especie de chimenea que se abre en el centro transversal de la cueva, muy cerca del frontispicio que crea la indicada diferencia de alturas en la cubierta de la gruta. La función de la misma es la de «respiradero». Es una obra de construcción tosca ya que no supieron hacerla perfectamente vertical y centrada. Parece ser que marcarían por abajo el lugar en el que querían que entrara en el centro de la nave, pero debieron comenzar a excavarla desde arriba, se desviaron y hubo que unir luego los dos agujeros a base de hacer un quiebro en el orificio para que ambos empalmaran, pero no es excesivo el entuerto ya que desde el interior se ve el cielo y la tal zarcera cumple a la perfección su función de permitir la oxigenación del recinto² (Lám. 11 y 12).

La parte baja de la zarcera tiene además algún detalle que conviene destacar. No lo pudimos ver en la realidad, pero las fotografías han permitido observar algo que parece un crismón, que

2 Las zarceras con elemento comunes en las actuales bodegas para el vino a lo largo y ancho de toda La Rioja. Seguramente se remontan a época romana, pero en edificios sagrados no se han solido estudiar. Una descubrimos en Tobarra (Murcia) (Ver *Antigüedad y Cristianismo* II, 1985, p. 339), pero en este tipo de cuevas de carácter monacal las hemos encontrado además de esta iglesia, en las cuevas de Santa Lucía de Ocón que presentamos más abajo y en el monasterio de San Martín de Albelda.

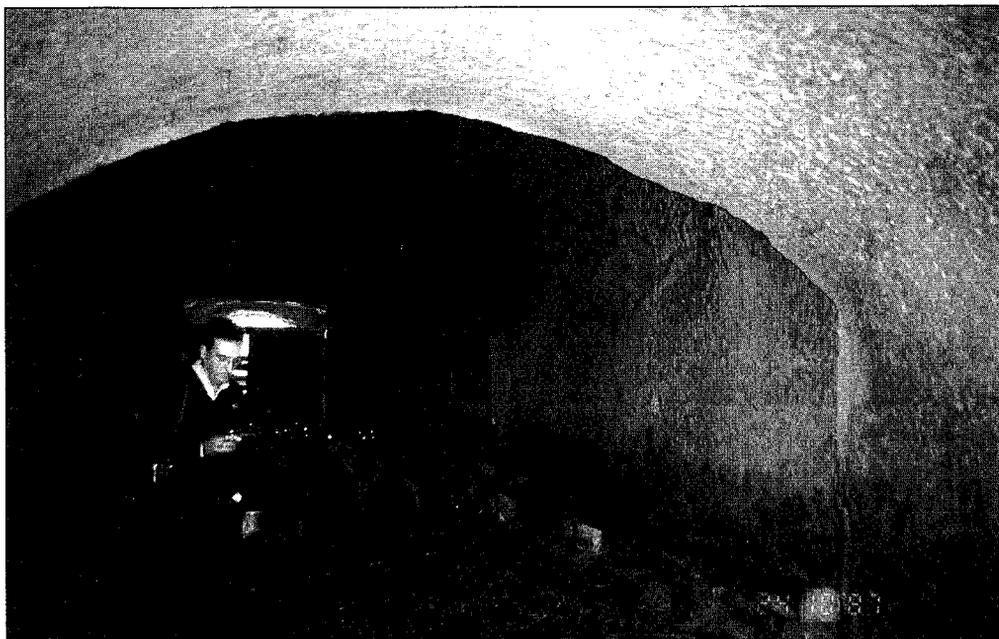


LÁMINA 7. Fotografía del ábside, vista desde el interior de la cueva.



LÁMINA 8. Paño de pared que separa las dos alturas de la bóveda de cañón con la cruz que preside esta pared y toda la cueva.

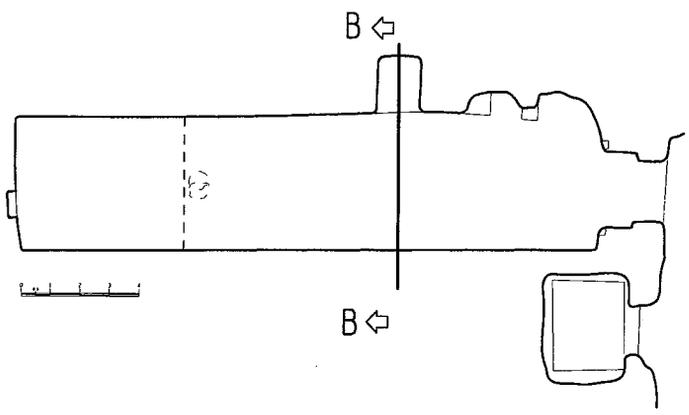
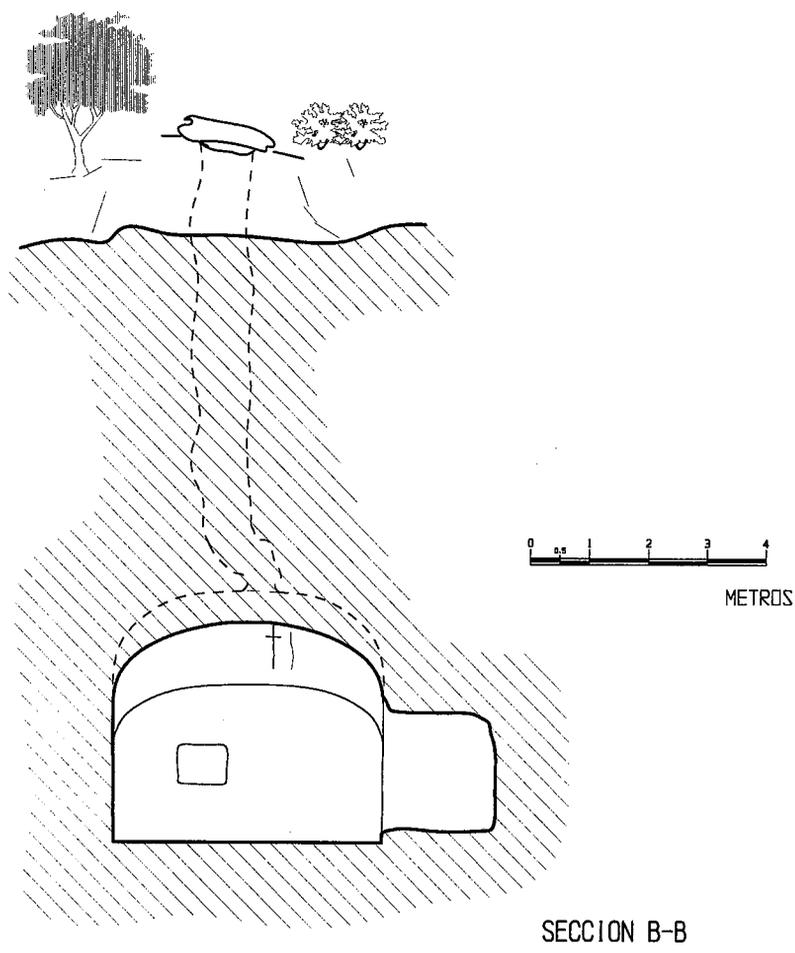


LÁMINA 9. Sección transversal de la cueva.

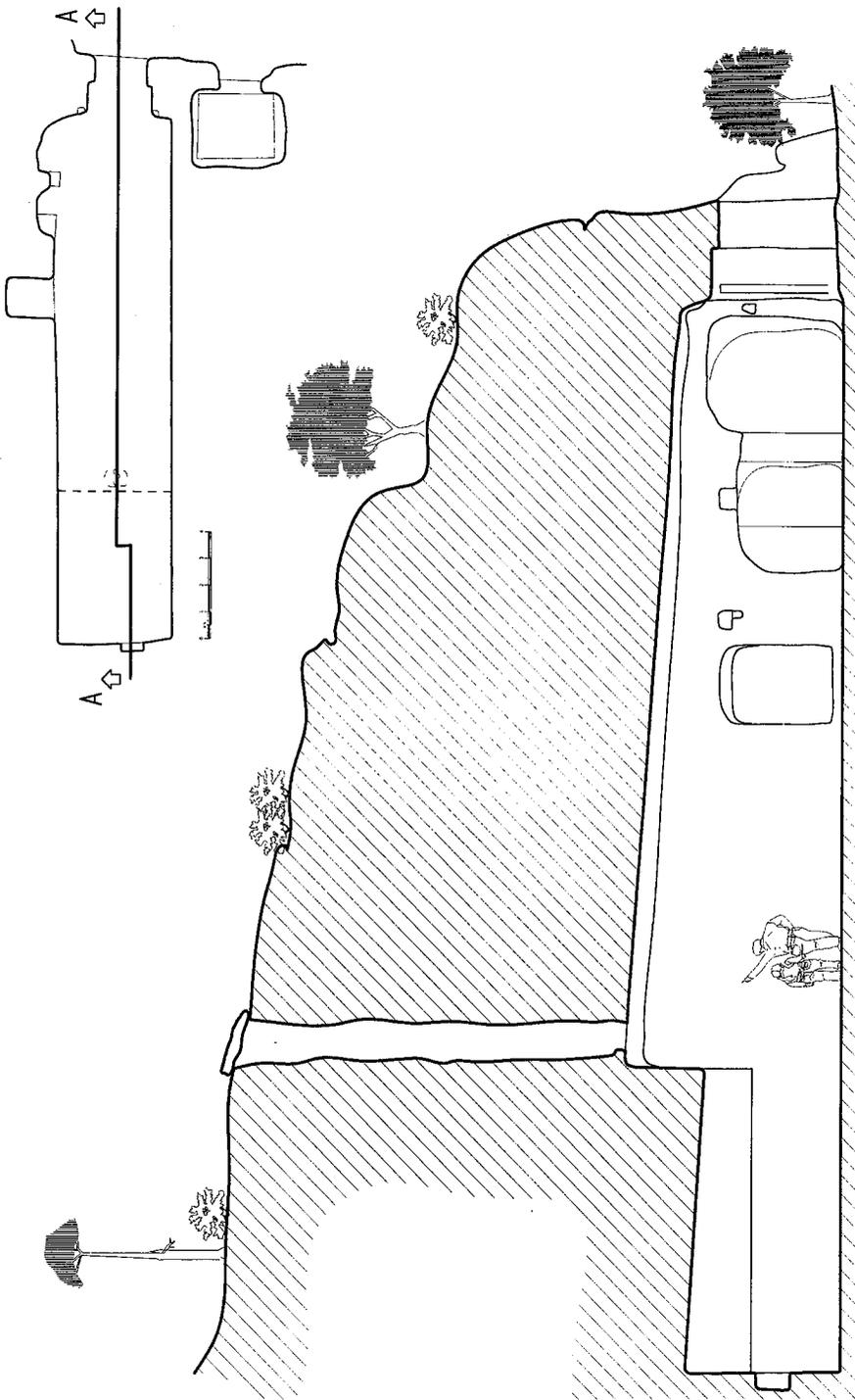


LÁMINA 10. Sección longitudinal de la cueva.

reproducimos en la Lám. 13. En esta también puede verse la cruz que preside el espacio de la gran nave grabada en la pared vertical superior, que enmarca el ábside.

7. MODIFICACIONES EN LAS PAREDES DE LA CUEVA

7.1. El nicho de la pared más oriental en el fondo de la cueva

Hay algunos huecos excavados en las paredes de la gruta y esto ex profeso. Se trata de espacios deliberadamente abiertos para utilidades diversas. Hay una especie de hornacina rectangular apaisada muy poco cuidadosamente realizada justo en la pared que cierra por el fondo el ábside de la caverna. No está centrado ni excavado con cuidado, de forma que presenta una figura extraña. Desde luego su excavación parece haber sido hecha cuando ya la pared de la cueva tenía una cierta pátina, pero no podemos dar cronología alguna porque no es impensable que pudiera haber sido excavada cuando recién se construyó la caverna. (Lám. 14).

7.2. El hueco con huellas de anaqueles en la pared sur de la cueva, en su parte más oriental

No sabríamos dar un sentido a este habitáculo, más que el que parece más obvio. En los huecos que se van a los lados parece que se debieron colocar tablonces para establecer así unos estantes en los que se dejarían diversos objetos (Lám. 15 y 16).



LÁMINA 11. *Fotografía de la salida de la zarcera por encima del monte en el que está excavada.*

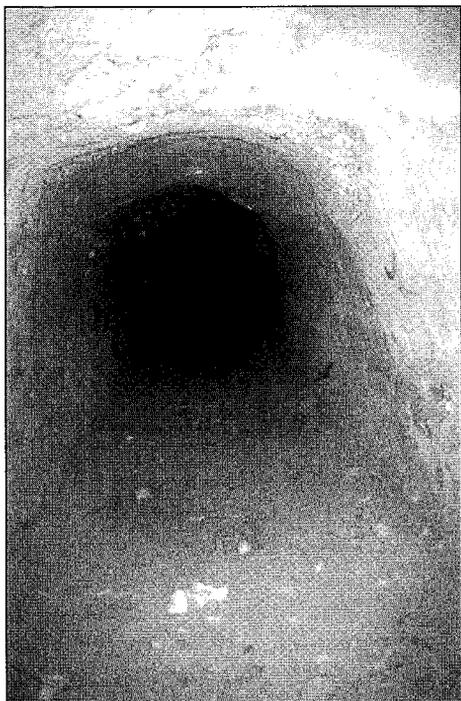


LÁMINA 12. *Fotografía del interior de la zarcera vista desde su salida.*

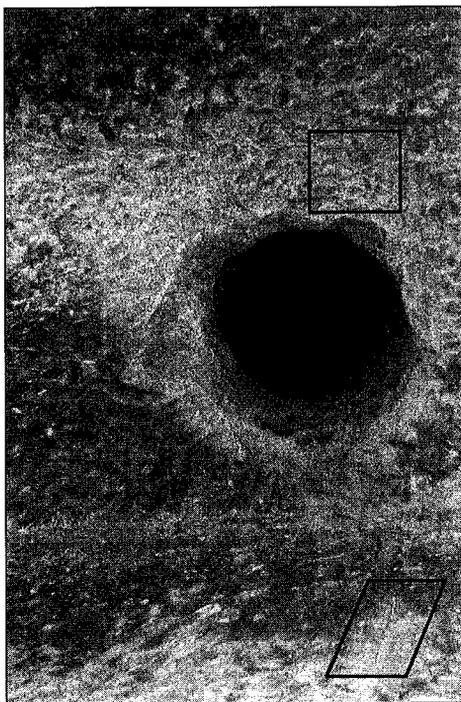


LÁMINA 13. *Vista desde el interior de la iglesia, del comienzo de la zarcera. Lo que entendemos que puede ser un crismón queda justamente en el borde del orificio en la parte opuesta a la pared frontal que marca el descenso de la bóveda de la nave a la bóveda del ábside.*



LÁMINA 14. Nicho de la pared del fondo de la cueva no centrado en la misma sino ladeado hacia la izquierda del espectador y muy toscamente trabajado.

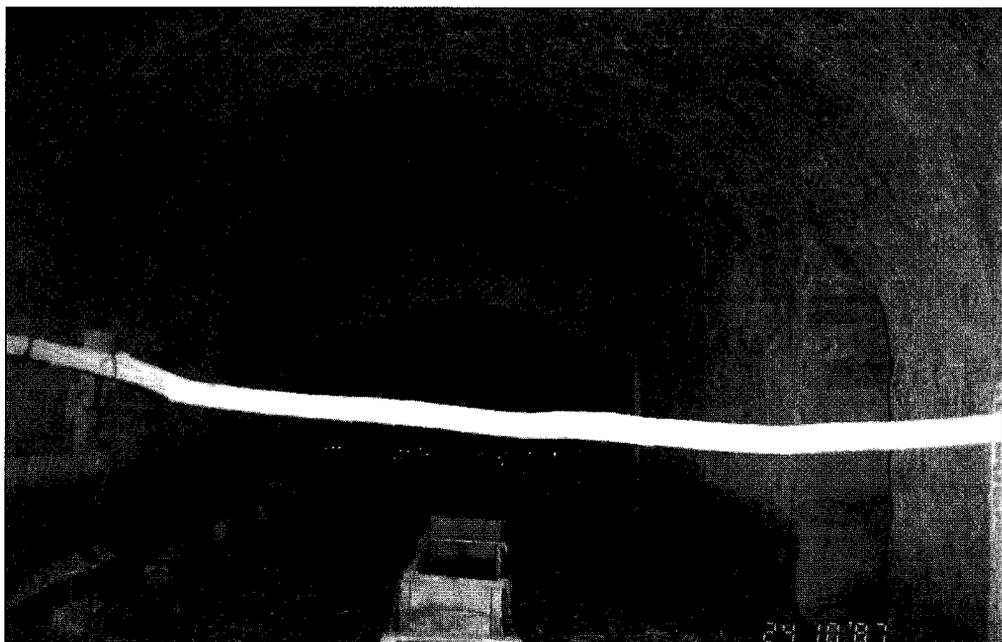


LÁMINA 15. Fotografía del nicho con anaqueles en la pared del lado sur de la cueva.

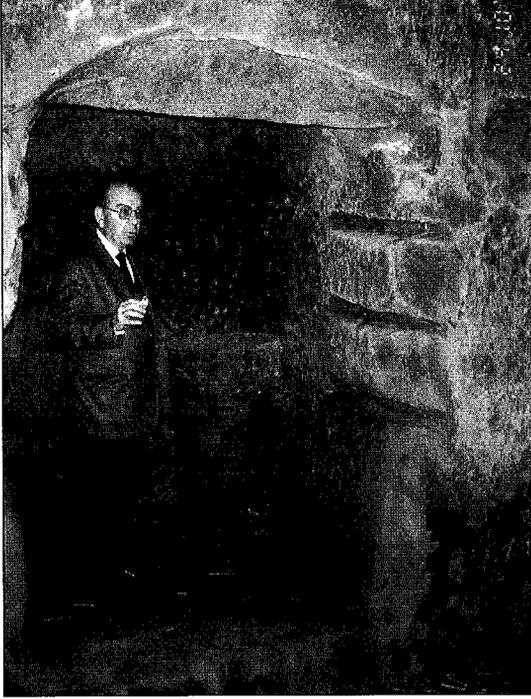


LÁMINA 16. Fotografía más pormenorizada del nicho del centro de la Pared sur con las huellas para los tablonos de los anaqueles.



LÁMINA 17. Fotografía de la parte alta del nicho más cercano a la puerta, en la misma pared sur de la cueva. Se ven en los extremos superiores los huecos en que debió estar apoyado el árbol de la prensa.

7.3. Los huecos centrales en esta misma pared

Parece haber servido para colocar el árbol de una prensa. La iglesia tuvo en su interior una prensa. Nos parece normal pensar que esto ocurriría cuando ya la iglesia quedara desacralizada, pero hay que pensar que en el Oriente los monjes en algún lugar tenían prensa de vino en el interior de la iglesia, según se cuenta, para preparar dentro del recinto sagrado los materiales con los que celebrar la eucaristía³ (Lám. 17).

7.4. Los alvéolos a ambos lados de la entrada

A ambos lados de la entrada hay sendos alvéolos o pequeños nichos excavados en la pared. No podemos precisar su uso. Probablemente pudieron servir para dejar la llave, o para algún rito de entrada.

8. LA CUEVA PEQUEÑA

La cueva del lado norte, que es mucho más pequeña, casi cuadrada, de apenas tres metros y medio por tres parece haber sido un complemento de la grande. En la actualidad está ocupada en su práctica totalidad de un depósito hecho de mampostería (re lleno de paja el día que fuimos a visitarla, por lo que no podemos explicar con precisión su estado de conservación interior o si tiene alguna peculiaridad).

Suponemos que el depósito debe haber servido para el servicio de la prensa que ha estado instalada en la cueva-iglesia (Lám. 18).

9. EL HUECO QUE PUDO SERVIR PARA RELLENAR MÁS EL DEPÓSITO DE LA CUEVA PEQUEÑA

Hay un curioso hueco sobre el acceso a la cueva pequeña. Por su disposición podría haber servido para rellenar del todo el depósito del interior. Es esta la razón por la que no sabemos si el depósito era para recoger el líquido que saliera de la prensa existente en el interior de la cueva-iglesia o era para contener la uva o aceitunas que luego se prensarían.

10. EL PORCHE DE ENTRADA

Delante de la puerta de entrada ha habido instalado un porche, como es deducible de los mechinales que horadan lo que podemos considerar la fachada de la cueva. Estando toda la parte de delante de la cueva rellena de estiércol tampoco hemos podido estudiar la eventual amplitud del mismo o su función que, sin duda, estará delimitada por huellas en el suelo de los postes verticales que servirían de apoyo a los postes horizontales que salían de la pared de la fachada.

3 PALMER, A., *Monk and mason on the Tigris Frontier*, Cambridge 1990, p. 214.

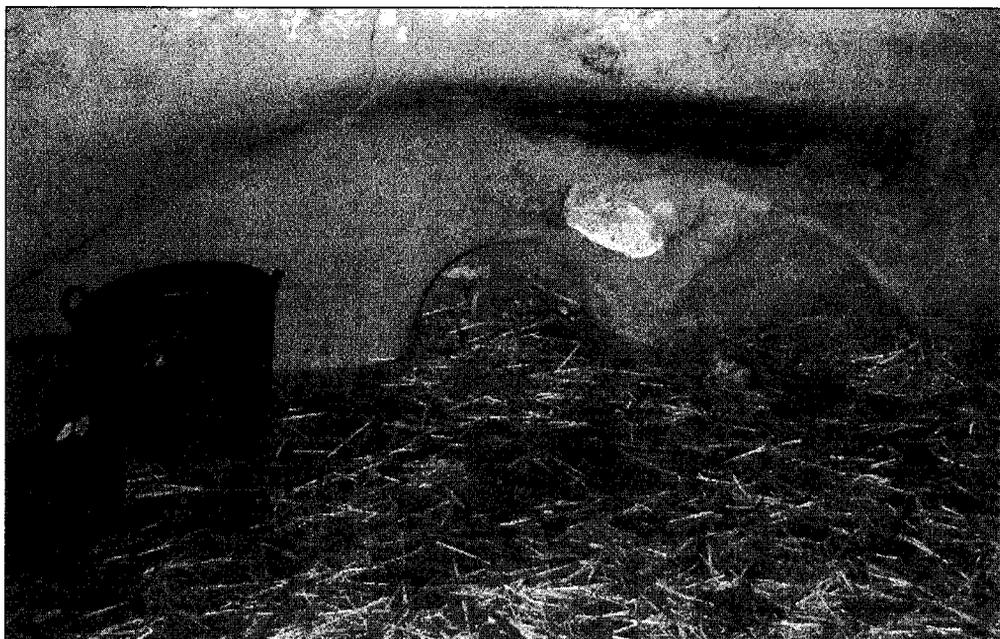


LÁMINA 18. *Orificios para el paso de líquidos de la cueva grande a la pequeña.*



LÁMINA 19. *Fotografía de unas letras situadas en la parte inferior del nicho de la pared del fondo de la cueva. ¿Podría poner PAAX, con duplicación de la A?*

11. LA LOCALIZACIÓN DEL MONASTERIO

En un primer momento la iglesia del monasterio tardoantiguo estuvo situado en estas cuevas, que seguramente fueron excavadas con tal fin. Más tarde ya en Edad Media, seguramente después de la reconquista subiría al acantilado que ocupa hoy, lugar mucho más sano, mejor fortificado y más acorde con los tiempos.

12. LOS GRAFITOS DEL INTERIOR

En el interior de la cueva hay numerosas letras. Algunas son recientes, pero también en algún punto del techo parece descubrirse algún crismón y hay letras que podrían ser antiguas (Lám. 19).

13. LOS GRAFITOS DEL EXTERIOR

También en el exterior de la cueva hay grafitos cuyo interés habrá que afrontar también en algún trabajo monográfico. En cualquier caso parecen tener menos importancia que los del interior (Lám. 20 y 21).

14. CRONOLOGÍA

La fecha de utilización de esta cueva como iglesia parece que ha de ser situada antes de la invasión árabe. Cuando se estudie la gruta con medios adecuados y se puedan controlar los grafitos o inscripciones del interior. Sin afinar mucho podríamos decir que la iglesia monacal se remonta a la Antigüedad Tardía, que seguramente seguiría en uso durante toda la época árabe y que ya tras la reconquista se constituiría en el monasterio que hoy conocemos⁴.

15. CONSECUENCIAS

La historia del monasterio tras este «descubrimiento» cambia por completo. Ahora se puede pensar que la leyenda del Can de Vico, nombre que probablemente pueda proceder de un topónimo (¿Cam por Camino?) está compuesta para mostrar la gran antigüedad del monasterio que se remontaba «a los tiempos de los moros», que seguramente eran los tiempos más antiguos que en la fecha en la que se formula el relato es la más antigua que se puede concebir.

Pero la realidad, una vez más, supera a la fantasía. Hay que plantearnos el problema del origen del cristianismo en La Rioja y de la mano de los mártires calagurritanos cantados por Prudencio tenemos que llegar por lo menos al siglo III. Y nada tendría de extraño dado el relieve de Calahorra a lo largo de todo el siglo primero que la fe de estas tierras fuese muy antigua. Desde luego el mundo eremítico que debió construir la cueva no podemos pensar que comenzara antes del siglo V, que por otra parte es la fecha probable de la cueva-iglesia del Patio de los Curas, también en Arnedo.

4 MORALES DE SETIEN Y GARCÍA, J., *Vico, mil años de historia* (reproducción facsímil de la edición de 1954, editado por Fernando Fernández de Bobadilla y Ruiz), s.l. 1998.



LÁMINA 20. *Fotografías de los grafitos de la fachada en el exterior de la cueva, Vista general de una zona.*



LÁMINA 21. *Cara humana estilizada en figura triangular. Detalle de la foto de la Lám. 20.*

LA COVACHA DE GARONA (LEZA DE RÍO LEZA-LA RIOJA), ¿IGLESIA / ESTABLECIMIENTO MONÁSTICO?

M^a P. PASCUAL MAYORAL
A. GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

Localización y descripción de una pequeña cueva con forma de casquete esférico y un pequeño recinto a manera de ábside excavado en la parte occidental de la cueva. Es demasiado pequeña, pero la tipología da la posibilidad de entenderla como una iglesia. El contexto es también monacal.

ABSTRACT

The localization and description of a small cave with the typology of a spherical cap and a small abbey type enclosure in the western part of the cave. It is extremely small but due to its typology it might be considered a church. The context also is monastic.

1. IMPORTANCIA DEL CONJUNTO ARQUEOLÓGICO

El río Leza desciende desde los altos de Laguna y a través de un valle sumamente accidentado y estrecho llega al pueblo que le da el nombre. Aquí hay un estrechamiento del cauce verdaderamente impresionante (Lám. 1). Tras pasar el estrechamiento, el río ha creado un gran cañón en la parte oeste, frente al pueblo, cuya contextura terrosa ha sido materialmente barrida por las aguas en tiempos muy antiguos y en el farallón resultante se han excavado un grupo de cuevas de gran interés arqueológico (Lám. 2). Es lástima que sin un equipo bien preparado de

escaladores no se pueda entrar en la mayor parte de las cuevas. No desistimos de hacerlo algún día; pero mientras ese día llega tenemos que contentarnos con entrar donde se puede y soñar con posibilidades mayores.

2. ZONA MONÁSTICA Y UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL YACIMIENTO

A pesar de lo poco que podemos decir de ello vale la pena que recordemos la única aproximación que pudimos hacer en su día a ella y contar lo que recordamos.

En el farallón (de 60 a 80 m.), del que acabamos de hablar, de sus varias galerías (se pueden enumerar hasta 18 «ventanas», sólo pudimos entrar en la más baja. Este tiene una estructura como esquemáticamente presentamos en el plano de la Lám. 3.

La galería tiene unos 26 m de longitud por 7 m. de profundidad en su punto central que es el mayor. Hay en ella como cinco espacios y de ellos tres estuvieron cerrados al exterior con muros de argamasa y piedra. La factura tiene aspecto de ser antigua.

El hueco central, de unos 35 m² de superficie, y los dos huecos del lado este son más cómodos en el acceso, más amplios en sus dimensiones y parece que tuvieron más contacto con el exterior, pues tienen incluso asientos labrados a modo de mirador.

Los dos huecos del lado oeste son más lúgubres, pasillo más estrecho y debieron tener usos más puntuales. El más próximo a la sala central tiene unos 2 x 2 m., incluido el pasillo, está cerrado al exterior por un murete de obra que conserva pequeñas ventanitas. El del extremo oeste

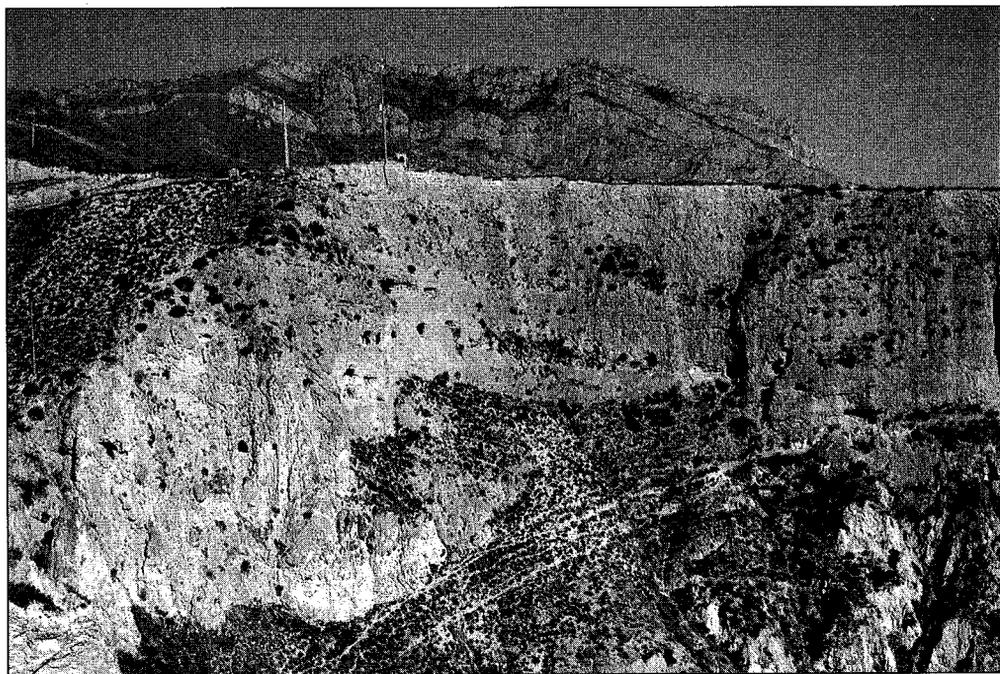


LÁMINA 2. Fotografía del farallón con las cuevas de Leza (La Rioja).

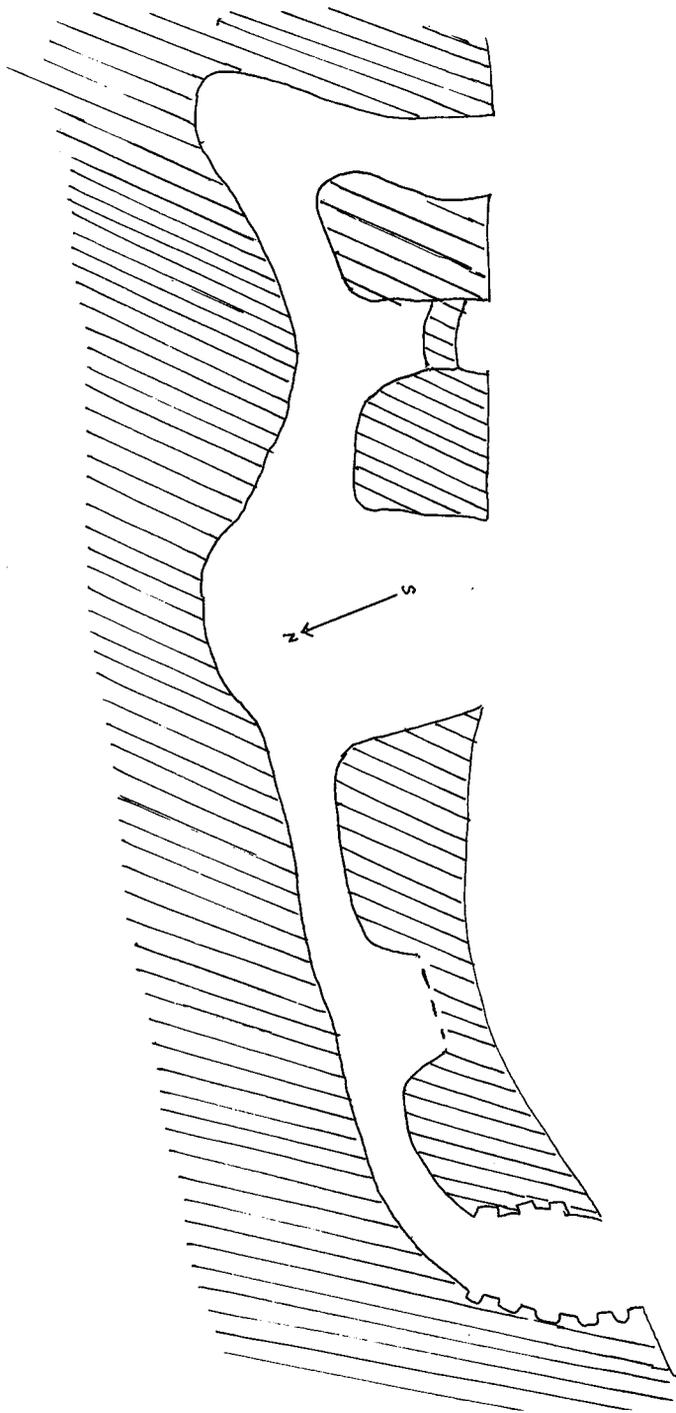


LÁMINA 3. Planta de las cuevas que hemos podido visitar en el río Leza, frente al pueblo.

es una prolongación ampliada del pasillo y conserva alvéolos o nichos, similares a los nichos para palomas en sus paredes¹.

Para concluir esta breve aproximación al lugar digamos que el monasterio tiene nombre como consta por aparecer citado en el Cartulario de Santa María la Real² con el nombre de GAUNA y J. García Turza, hablando de la fundación de San Prudencio habla de la llegada de monjes de Garona (Leza) con su abad Adica.

Por no tener fotografía ni habernos fijado en detalles del columbario no podemos añadir más.

3. LA CUEVECILLA QUE CONSIDERAMOS IGLESIA

La construcción de la carretera (LR 250), ha constituido un corte del grupo de cuevas del que acabamos de hablar con una pequeña cueva que se halla justamente al otro lado de la carretera susodicha.

Se trata de una pequeña oquedad excavada en la roca que tiene forma redonda ligeramente elíptica de unos cuatro metros de eje mayor de la elipse y tres y medio de eje menor. La cobertura es también semejante a un casquete esférico (Lám. 4). Todo esto no nos daría pie a pensar que esto pueda haber sido una iglesia, pero lo más llamativo es que al fondo hay a modo de un pequeño ábside (Lám. 4), del tipo y medidas del ábside de la iglesia del «Patio de los curas» en Arnedo³ o de la que publica A. AZCÁRATE de la provincia de Álava⁴.

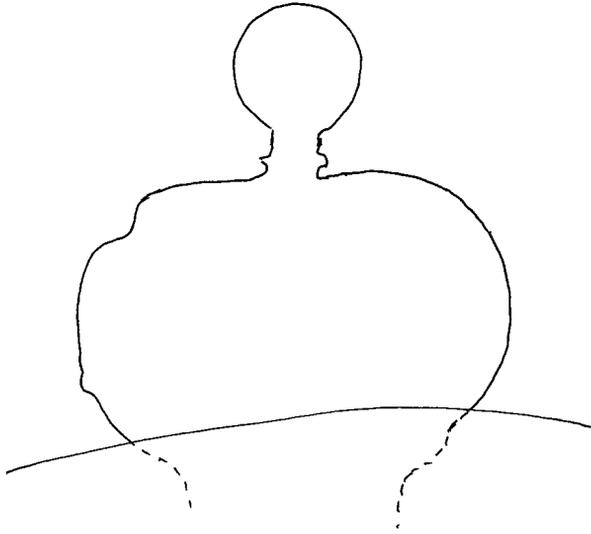
El minúsculo ábside acredita el conjunto como iglesia, en razón de los paralelos. Y el contexto arqueológico monacal al que nos hemos referido le da una verosimilitud histórica que no permite sostener dudas al respecto (Lám. 5).

1 Otro acercamiento a estas huecos es el que presenta MONREAL JIMENO, L.A., *Eremitorios rupestres alto-medievales (El alto valle del Ebro)*, Deusto, 1989, pp. 206-207. Se puede notar que el paso de los años va yendo en detrimento de la conservación de los restos.

2 Ver CANTERA ORIVE, J., «Un Cartulario de Santa María la Real de Nájera», *Berceo* 48, 1958, 305-320.

3 GONZÁLEZ BLANCO, A., / ESPINOSA RUIZ, U. / SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., «Epigrafía cristiana de una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV CAN (Lugo, 1977)*, Zaragoza 1979 1129-1143.

4 AZCÁRATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, Vitoria 1988 (en la portada).



PLANTA



ALZADO

LÁMINA 4. *Planta de la pequeña cueva que hay a la orilla derecha, de la carretera LR 250, subiendo hacia Soto. Justamente en la zona del farallón en el que se abren las cuevas a que nos venimos refiriendo.*

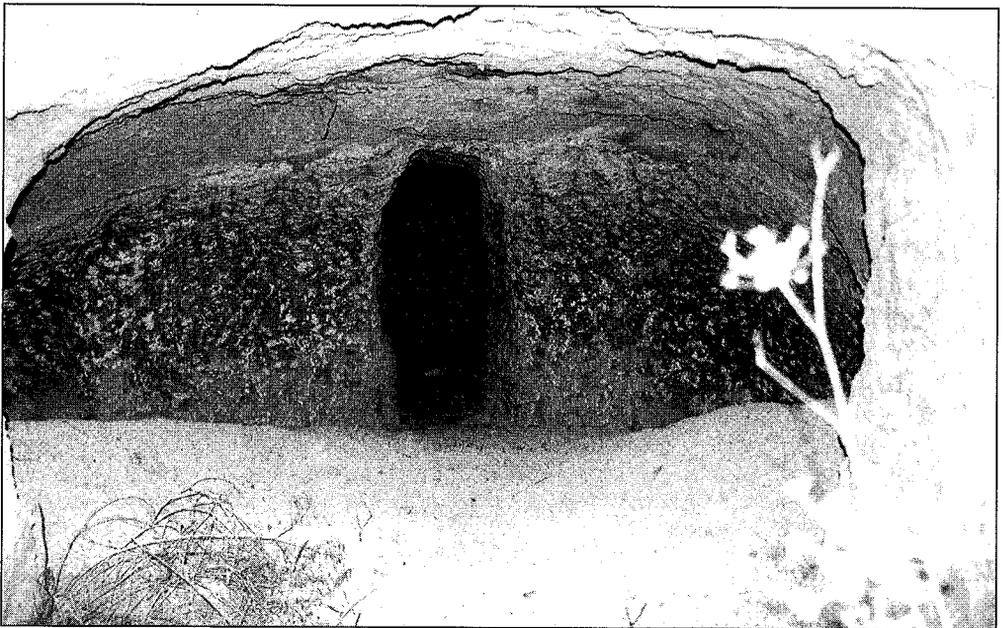


LÁMINA 5. *Fotografía del ábside de la pequeña cueva que presentamos.*

EXPANSIÓN DE LA VIDA EREMÍTICA Y MONÁSTICA EN LA RIOJA¹

FELIPE ABAD LEÓN
Cronista Oficial de La Rioja
Académico C. de las Reales Academias
de la Historia y Española de la Lengua

RESUMEN

Se trata de un repaso a los restos documentados como eremíticos por toda la geografía riojana, antes de la publicación del presente volumen. Se atiende especialmente a aquellos puntos en los que la documentación escrita contribuye a comprender mejor las perspectivas del eremitismo en los primeros siglos de la difusión del Cristianismo por estas latitudes. Se identifican algunos puntos hasta ahora no documentados. No hay pretensión de exhaustividad.

ABSTRACT

A revision is made of the remains documented as pertaining to the hermits throughout La Rioja before the publication of this volume. Special attention is given to those points in which the written documentation contributes to the better understanding of the perspectives of the hermits in the first centuries of the diffusion of Christianity in this latitude. Some points are identified that up until now have not been document. No pretension is made of this being a complete and comprehensive study.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

1 Este trabajo pretende ofrecer una perspectiva del estado de la cuestión previa a la publicación del presente volumen.

1. INTRODUCCIÓN

El tema que quiero plantear en este trabajo es la búsqueda del origen primitivo de los monasterios y de los santuarios riojanos.

Los autores suelen señalar una fecha más o menos concreta de fundación en cada uno de estos monasterios y santuarios, pero en la mayoría de los casos ya preexistían de algún modo. Esta preexistencia, o si se quiere, esta prehistoria de los santuarios y monasterios riojanos es lo que, creemos se puede deducir de lo hasta ahora recuperado por los trabajos de arqueología llevados a cabo hasta ahora.

Pienso que el origen de buena parte de estos históricos monasterios y santuarios hay que buscarlo en la floración de vida eremítica que hubo en esta región del Ebro durante la época visigoda e incluso hispano-romana.

Soy consciente de que el tema es recio, por decirlo de alguna forma, y que a la hora de concretar en datos positivos y fehacientes es muy difícil llegar a conclusiones definitivas, por falta de documentación firme, pero es preciso al menos plantearlo con los medios a nuestro alcance. Cuento para ello con la comprensión, la competencia y el aporte de todos los amables lectores.

2.1. San Felices de Bilibio y San Millán de la Cogolla

Empecemos por el caso más claro y más fácil, que nos dará luz, sin duda, a los demás. Poseemos unos textos que son fundamentales para conocer la primitiva vida eremítica y monástica en La Rioja. Es preciso partir de ellos en nuestra investigación.

Los textos son de San Braulio, nacido hacia el 585, finales del siglo VI, obispo de Zaragoza durante unos veinte años, aproximadamente del 631 al 651, fecha en que murió. Tomó parte en los concilios de Toledo IV (a. 633), V (a. 636) y VI (a. 638)².

Siendo todavía arcediano de Zaragoza, a partir del año 620, y a petición de sus dos hermanos (Juan, obispo entonces de dicha ciudad, y Fronimiano, futura abad emilianense) se decide a escribir su famosa *Vita S. Emiliani*³, y para ello, se pone en camino hacia el monasterio de San Millán, cruza la Rioja de Este a Oeste, y toma notas y planea el boceto de la *Vita*.

Desde la muerte de su Santo biografiado (a. 574) habían pasado tan sólo unos cincuenta años, y aún vivían algunos que lo habían conocido y tratado familiarmente, Citonato, Geroncio, Sofronio y Potamia, que van a ser sus mejores informadores.

Las notas y el borrador escrito por San Braulio por los años de 620, se le extraviaron entre la balumba de libros⁴ y pergaminos de su biblioteca; pero el hallazgo providencial de los mismos, años más tarde, cuando Braulio había sucedido ya a su hermano Juan en la mitra de Zaragoza, lo decidió a dar forma definitiva al primitivo boceto.

2 Cfr. principalmente: LYNCH, C.H., Y GALINDO, P., *San Braulio obispo de Zaragoza*, Madrid 1950; BURCHI, P., «Braulio, vescovo di Saragozza», en *Bibliotheca Sanctorum*, III, 391 ss.

3 Cfr. principalmente la ed. crítica de VÁZQUEZ DE PARGA, L., Madrid 1943 (en adelante citaré Vázquez); es igualmente muy valiosa la ed. bilingüe de MINGUELLA DE LA MERCED, Fray Toribio, en su importante obra «*San Millán de la Cogolla, Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*», Madrid 1883, pp. 209-278 (en adelante citaré Minguella); también se ofrece esta traducción en «*San Millán de la Cogolla en su XV Centenario (473-1973)*», número monográfico del «*Boletín de la Provincia de San José Agustinos Recoletos*», Logroño, 1974, pp. 20-51.

4 VÁZQUEZ, o. c. pág. 4, lee «instruis»; MINGUELLA en cambio «strues librorum», o. c. pág. 214.

Todavía lo envió a Suso para que los discípulos sobrevivientes, Citonato y Geroncio, «*reco- nozcan primero todo cuanto en él escribí, para que, discutiéndolo entre ellos, si no me he equi- vocado en los nombres ni en las cosas, lo confirmen*»⁵. Era el año 636 aproximadamente. También deja la obra al criterio y corrección de su hermano Fronimiano, sucesor de Citonato al frente de la comunidad emilianense. Todo ello consta por la carta que antecede a la *Vita* propiamente dicha y que constituye una especie de introducción o de prólogo a la misma. Y también se insiste en lo mismo en el capítulo I.

Gracias a esta obra de San Braulio, tan documentada y escrupulosa, conocemos a la vez la vida eremítica de la zona durante la época visigótica. No lo debemos desaprovechar. Es preciso sacarles todo el jugo que realmente tienen.

2.2. La vida eremítica de San Felices

Dice así el texto brauliano: «*Ubi ad quendam perrexit monacum in castro Balibiensi*»⁶.

«Por fama que había, supo Millán de cierto eremita llamado Felices (*quemdam heremitam no- mine Felicem*), varón santísimo, de quién ventajosamente podía ser discípulo, y que moraba entonces en el castillo de Bilibio. Poniéndose en camino, llegó a él, y sujetándose con ánimo resuelto bajo su disciplina, aprendió de que manera podía dirigirse con paso firme al reino de los cielos»⁷.

Esto ocurría hacia el año 493, en el reinado del rey godo Alarico, cuando San Millán, naci- do en el año 473, tenía veinte años (*a uicesimo aetatis suae anno*)⁸. San Felices ya era mayor, largamente experimentado en la ciencia de Dios por su vida eremítica.

Conocemos perfectamente la geografía eremítica de San Felices, en las peñas de Bilibio (*bis- labium*, doble labio, doble garganta) en el risco más alto (hoy San Felices) de las famosas Con- chas de Haro, por donde el Ebro se estrecha para poder pasar y seguir adelante, frente a Salinillas de Buradón.

Allí existió un castro romano, ya abandonado en tiempo de Felices, y que éste aprovecha co- mo lugar de retiro eremítico y de oración. Tampoco faltan allí las cuevas, elemento muy busca- do por los eremitas de su tiempo. Todavía dentro de la actual ermita pueden contemplarse dos grutas o cuevas que le servían de habitación y de oratorio para la celebración de la santa Misa⁹.

2.3. La cueva del eremita Millán

El segundo escenario de la vida eremítica en la Rioja, según San Braulio, es todavía más es- condido que el de Bilibio. Se sitúa en lo más apartado y escondido del monte Distercio¹⁰. Allí se fue a vivir San Millán una vez instruido por San Felices, huyendo de la multitud de gentes que acudían a él:

5 MINGUELLA, o. c. pág. 247.

6 VÁZQUEZ, o. c. pág. 7.

7 MINGUELLA, o. c. pág. 254.

8 VÁZQUEZ, o. c. pág. 13.

9 Cfr. HERGUETA MARÍN, D., *Noticias históricas de la muy noble y muy leal Ciudad de Haro*, Haro 1906, pp. 43-52, existe una reedición facsímil, Logroño 1979; CANTERA ORIVE J., *San Felices de Bilibio, anacoreta*, en Santos de la Rioja, Logroño 1962, pp. 24-28.

10 *DISTERCIO* es el nombre antiguo que le di o a este monte San Braulio; se conserva en el monasterio de San Millán un ara votiva en arenisca, 100 x 64 x 41, de hacia el siglo II, encontrada en el término municipal de la villa, con inscripción romana y el nombre de «*Decertio*», nombre del dios de dicho monte; cfr. ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana en la Rioja*, Logroño 1986, pp. 59-60.

«Caminó al sitio más elevado, dirigiendo alegre sus pasos por terrenos escabrosos. Y cuando llegó a lo más apartado y escondido del monte *Distercio*, y estuvo tan próximo a la cumbre cuanto lo permitían la temperatura y los bosques, hecho huésped de los collados, privado de la compañía de los hombres, solamente disfrutaba de los consuelos de los ángeles, habitando allí casi por espacio de cuarenta años (*quadragenis ibi fere habitans annorum recursibus*)»¹¹. Podemos calcular que son los años que van aproximadamente del 493 al 533.

Todavía es conocida y frecuentada esta gruta donde San Millán vivió solitario por espacio de cuarenta años, etapa importante de su vida. Está en una ladera muy empinada del monte de San Lorenzo, en la actual sierra de la Demanda, monte llamado *Distercio* por San Braulio. Sobre la gruta natural se levanta hoy una humilde ermita a donde anualmente acuden en fervorosa romería los habitantes varones, solamente los varones, de las villas de San Millán y de Berceo¹².

2.4. La vida monástica primitiva de San Millán

Por San Braulio tenemos también un precioso testimonio de la vida monástica organizada en la Rioja, concretamente en San Millán de Suso, durante más de un siglo, desde los años 535 hasta más allá del 645.

Efectivamente, según San Braulio, el retiro de San Millán durante cuarenta años en su gruta del monte *Distercio*, no pudo ocultarse más. Su obispo Dídimio lo llamó, lo ordenó de sacerdote y le encargó el cuidado de la parroquia de Berceo, su propio pueblo natal. Poco después fue acusado de prodigalidad excesiva y de mala administración de los bienes parroquiales, por lo que el obispo le retira el cargo. Tiene que dejar la parroquia, aunque queda adscrito a la misma, como preceptuaban los cánones¹³. Por eso, para bajar a la parroquia, se reserva un caballo, que posteriormente le robaron los ladrones, Sempronio y Toribio, los cuales quedaron ciegos como castigo de su mala acción. Ellos, asustados, se lo devolvieron, pero San Millán «se reprendió a sí mismo el haberlo tenido, y enseguida lo vendió, distribuyendo el importe entre los pobres»¹⁴.

Por su vinculación a la parroquia, San Millán no puede volver a su retiro y soledad de la sierra, teniéndose que quedar cerca de Berceo, en el vallecito de Suso, en unas grutas o cuevas que se asoman al valle del río. En torno a su celda, se levantan otras celdas, las cuevas se pueblan y las laderas resuenan de salmos, himnos y oraciones.

Crece la fama y llegan allí los mendigos a los que reparte incluso su manto remendado y las mangas de su túnica¹⁵; y cuando nada tiene que darles, el milagro florece, de la vasija vacía sigue manando vino y se multiplica el pan por él bendecido¹⁶; y una viga que ha quedado corta en la construcción de su granero, crece prodigiosamente cuando el se pone en oración¹⁷.

11 MINGUELLA, o. c. pág. 255.

12 Cfr. GARRÁN, C., *La Romería de la Cueva del Santo*, apéndice 5º de su obra *San Millán de la Cogolla y sus dos insignes Monasterios*, Logroño 1929, pp. 177-186.

13 PRADO DE LA V. DE VALVANERA, Fray Serafín, «*San Millán de la Cogolla, Anacoreta*», en *Santos de la Rioja*. Logroño, 1962, pág. 33.

14 MINGUELLA, o. c. pág. 272: *Vita ...*, cap. XXIV, en VÁZQUEZ n. 31.

15 *Vita*, cap. XX, en VÁZQUEZ n. 27, pág. 28.

16 *Vita*, cap. XXI y XXII, en VÁZQUEZ n. 28 y 29.

17 *Vita*, cap. XIX en VÁZQUEZ n. 26. Recientemente la numerosa Asociación de Amigos de los Hórreos, extendida especialmente por Asturias, Galicia y diversos países de América, han adoptado a San Millán como su Patrón, debido a este milagro. En el monasterio de Suso se muestra un trozo de madera que dice ser de esta viga alargada milagrosamente por el Santo.

Llegan los posesos a su presencia y los demonios huyen aterrorizados ante el poder de sus exorcismos¹⁸.

Se le acercan los enfermos, y basta que el los toque para que sean sanados. El monje Armentario «*viene devoto*» (*medellae causa ad eum devenit deuotus*) y es curado de su dolencia¹⁹. Una criada del senador Sicorio recobra la vista²⁰. Una paralítica de tierra de Amaya recobra sus movimientos²¹. A otra enferma impedida se le consolidan sus pies cojos besando el báculo que le alarga el Santo desde la cueva donde pasa la cuaresma²². Y así tantos otros milagros, prodigios y actividades del Santo hacia cuantos llegan a su monasterio.

2.5. Actividad interna del monasterio

Pero no sólo se descubre la actividad hacia afuera, sino que vemos en los relatos braulianos una verdadera organización monástica hacia dentro. San Millán vive rodeado de monjes que se han unido a su forma de vida. Conocemos los nombres de varios de ellos, a saber, Aselo, Citonato, Geroncio, Sofronio, e incluso una mujer Potamia.

Estos son los nombres transmitidos, pero la comunidad, tanto la masculina como la femenina, era sin duda más numerosa. Lo dice expresamente San Braulio con estas palabras: «*También los demonios se esforzaron en echarle en cara el que morase con las vírgenes de Cristo, y siendo de ochenta y más años, apretado de dolor y trabajo, aceptaba cariñoso como podía hacerlo un padre, el que le cuidasen las siervas de Dios*»²³.

También aparece una hospedería organizada, incluso con el cargo de un hospedero, al cual reprende suavemente por haber despedido a los huéspedes sin la debida asistencia, y lo llama «*hombre de poca fe*» por no haber confiado en la Providencia²⁴.

Cuando muere San Millán de 101 años, es llevado su cuerpo «*con mucho acompañamiento de religiosos*» (*cum multo religiosorum obsequio*)²⁵.

2.6. Peregrinaciones a San Millán

El sabio abad de Silos P. Luciano Serrano llama al santuario de San Millán el «*Compostela de Castilla, Rioja y Navarra*»²⁶, por haber sido lugar de peregrinación de los pueblos de esos reinos.

En la época visigótica, tanto en vida de San Millán, como después de su muerte, acuden al cenobio de Suso enfermos y lisiados en busca de salud, varones piadosos que desean ponerse

18 *Vita*, cap. XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, en VÁZQUEZ nn. 19-24. Varios de estos milagros han sido inmortalizados en los incomparables marfiles románicos del siglo XI de la urna de San Millán; sobre ellos. Cfr. PEÑA, J., *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño 1978. La vida de San Millán ha sido igualmente inmortalizada por GONZALO DE BERCEO en su *Estoria de Sennor Sant Millán*, véanse entre otras ediciones *Obras Completas*, Logroño 1977, pp. 125-192. En torno al claustro alto del monasterio de Yuso se pueden admirar 25 grandes cuadros del artista del siglo XVIII José Bejés sobre la vida de San Millán, de los que 23 se inspiran en la *Vita...* de San Braulio; véase sobre esto GUTIÉRREZ PASTOR, I., *Catálogo de pintura del monasterio de San Millán de la Cogolla*, Logroño 1984.

19 *Vita*, cap. VIII, en VÁZQUEZ, n. 15, pág. 21.

20 *Vita*, cap. XI, en VÁZQUEZ n. 18, pág. 22.

21 *Vita*, cap. IX, en VÁZQUEZ n. 16, pág. 21.

22 *Vita*, cap. X, en VÁZQUEZ n. 17, pág. 21.

23 *Vita*, cap. XXIII, MINGUELLA, o. c., pág. 270; VÁZQUEZ n. 30.

24 *Vita*, cap. XX, en VÁZQUEZ n. 29.

25 *Vita*, cap. XXVII, en VÁZQUEZ n. 34, pág. 35; MINGUELLA, pág. 274.

26 Citado por PEÑA, J., *Páginas emilianenses*, Salamanca 1972, pág. 31.

bajo la dirección del Santo o vivir junto a su sepulcro, para obtener con mayor seguridad su amparo y protección. Los fieles de aquellos tiempos se sentían atraídos por las reliquias de los bienaventurados y junto a las tumbas de los santos más famosos solían erigir los monasterios.

A impulso de este fervor, San Braulio y su hermano Fronimiano visitan el sepulcro de San Millán, y seguramente fue entonces cuando el futuro obispo de Zaragoza recogió de labios de los discípulos del Santo riojano el relato de la vida y milagros de su maestro. Fronimiano se quedó en Suso, y con los demás monjes comunicó a San Braulio, puesto ya en la silla episcopal de Zaragoza, las maravillas que se seguían obrando en el sepulcro de San Millán²⁷.

De los 31 capítulos que tiene la obra brauliana, se reservan los cuatro últimos (28-31) a relatar otros tantos prodigios después de la muerte de San Millán. Y así escribe: «*Siento tener que dar fin a este librito; más ya hemos hablado de los milagros que el Santo obró en vida, ¿por qué no decir algo de los que obró después de su muerte? Aduciré dos o tres que nos han sido referidos por testimonio de otros, y que para hacerlos más creíbles constan en escritura autorizada*»²⁸.

San Braulio sigue narrando que ante el sepulcro de San Millán reciben vista dos ciegos²⁹, y añade que solamente cita dos, pero que en realidad fueron otros muchos los que recibieron este favor, así como fueron muchos los energúmenos y otros enfermos curados y librados de sus enfermedades «*desde que murió este Santo hasta nuestros días*» (*a tempore obitus huius sancti usque ad nostram memoriam*)³⁰.

«*En el año próximo pasado*» (probablemente el año 630) al faltar el aceite de la lámpara, se llena prodigiosamente por intercesión de San Millán, y con dicho aceite es curada una mujer ciega y coja³¹.

Por último, una niña de cuatro años, del lugar de Prado, no lejos del oratorio, muere mientras es llevada al sepulcro de San Millán; es depositada junto a su altar y al cabo de tres horas es encontrada viva por sus padres³².

2.7. La vida en el monasterio tras la muerte de su fundador

La vida en la comunidad religiosa de San Millán de Suso no terminó con la muerte de su fundador en el año 574, sino que tuvo continuidad vigorosa. Le sucedió al frente de ella Citonato, al que San Braulio califica como «*abad venerable*» (*sub testificatione Citonati abbatis uenerabilis*)³³.

La calificación de «*venerable*» podría aludir a su mucha edad y a su largo periodo como abad del monasterio cuando el autor envía la *Vita*, cosa que ocurría hacia el año 631, es decir, cincuenta y siete años después de la muerte de San Millán, al cual Citonato había conocido y por eso fue uno de los que informaron a San Braulio sobre la vida del Fundador.

27 *Vita*, Carta-Introducción, en VÁZQUEZ n. 2, cfr. PEÑA, J., *Páginas emilianenses*, pág. 31.

28 *Vita*, cap. XXVII, en MINGUELLA pág. 274 y s.

29 *Vita*, cap. XVIII, en VÁZQUEZ n. 36.

30 *Vita*, cap. XXVIII, traducción en MINGUELLA, pág. 275.

31 *Vita*, cap. XXIX y XXX, en VÁZQUEZ, 36-37; traducción en MINGUELLA, págs. 275-276.

32 *Vita*, cap. XXXI, VÁZQUEZ, n. 38.

33 *Vita*, carta introductoria, VÁZQUEZ n. 1, MINGUELLA pág. 245. La tradición dice que San Citonato era natural de Matute, pueblo no distante de Berceo; también se dice que renunció a la abadía de San Millán y que junto con San Sofronio y San Geroncio se retiraron al monasterio de San Cristóbal de Tobía, un monasterio diminuto de tres celdas, llamado por eso *Trium Cellarum*, donde murieron. En el año 1454 fueron trasladadas sus reliquias a San Millán y en 1592 colocadas en un precioso relicario de plata, que fue presa de los soldados de Napoleón; Cfr. *Santos de la Rioja*. Logroño 1962, pp. 38-39, y ANGUIANO Fray Mateo, *Compendio Historial de la Rioja*, Madrid 1701, pp. 505-507.

Poco después moría Citonato, sucediéndole al frente del monasterio emilianense un hermano del propio San Braulio, Fronimiano, al cual escribe dos cartas que los autores³⁴ datan hacia los años 640-45, en las que le llama «*presbítero y abad*» (*domino meo Frunimiano presbytero et abbati*)³⁵.

Así en las cartas citadas de los años 640-45; sin embargo, en la carta de presentación o carta-prólogo de la *Vita*, escrita unos diez años antes, en el 631, solamente lo saluda como «*presbítero*» (*Dei uiro, dominoque meo et germano Fronimiano, presbitero, Braulio, inmeritus episcopus, salutem*)³⁶.

Por estas dos cartas conocemos algo de la vida del monasterio de San Millán durante la mitad del siglo VII.

2.8. Dificultades en el Gobierno de la Comunidad

En la primera carta, número XIII de la colección que se conserva³⁷, San Braulio le recomienda a su hermano Fronimiano que siga al frente del monasterio de San Millán. Del contexto de la carta parece desprenderse que Fronimiano había tropezado con algunas dificultades en el gobierno de la comunidad emilianense. Algo pusilánime y amante del sosiego, comunica a su hermano sus planes de renunciar al cargo de abad, pero al mismo tiempo le advierte que su posible sucesor cuenta con pocas simpatías entre los monjes.

San Braulio en su carta-respuesta da ánimos a su hermano, le urge cariñosamente a seguir adelante con la carga del gobierno de la comunidad y le hace con este motivo reflexiones muy atinadas. Le recomienda justicia, clemencia y tolerancia, y le invita a la oración como remedio a sus tribulaciones. Aconseja asimismo que su actitud para con los monjes sea moderada a fin de evitar la indisciplina y la desobediencia. Finalmente, tras haberle dado las gracias por los regalos enviados, se despide rogándole que rece por el ante el Señor.

2.9. Escritorio del monasterio emilianense del siglo VII

En la carta segunda, número XIV de la colección³⁸, respondiendo San Braulio a la demanda del pergamino por parte de Fronimiano, le dice no poseerlo, pero a cambio le envía dinero para que pueda comprarlo.

Asimismo le responde a varias cuestiones sobre las lecturas del Viernes Santo y sobre el ornato de los altares en la vigilia nocturna. También le envía un *Comentario* del Apóstol, anotado en sus márgenes, con el deseo de que lo ordenase por capítulos integrando las anotaciones en el texto.

Estas dos cartas del epistolario brauliano tienen una importancia extraordinaria para esclarecer la historia de los primeros tiempos del monasterio emilianense. Demuestran de modo indudable la existencia de un comunidad de religiosos gobernados por un Abad, ya a mediados del

34 Cfr. MADDOZ J., Epistolario de San Braulio, *Estudios Onienses* 2, 1941; LYNCH, C. H., y GALINDO, P., *San Braulio, obispo de Zaragoza*, Madrid 1950.

35 *Epístola XIII ejusdem Braulionis ad Frunimianum, presbyterum et abbatem*, ed. J. P. MIGNE, PL 80, pág. 659.

36 *Vita*, Carta-Prólogo, VÁZQUEZ, n. 1.

37 FLÓREZ-RISCO, *España Sagrada*, T. XXX, pp. 335-337; MIGNE, J. P., PL 80, pág. 659; MADDOZ J., *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941; PEÑA, J., *Páginas emilianenses*, Salamanca 1972, pág. 32, dice que la carta XIV «parece ser anterior cronológicamente a la XIII».

38 *Epístola XIV ejusdem Braulionis ad Frunimianum*, ed. MIGNE, J. P., PL 80, París 1850, pp. 659-660; FLÓREZ-RISCO, *o.c.*, pp. 337-339. Sobre cronología, GALINDO, P.-LYNCH, C. H., *San Braulio*, pág. 241: después del año 636; MADDOZ, J., *Epistolario de San Braulio*, pág. 55: años 640-645.

siglo VII, que es la misma que fundara San Millán en el siglo anterior³⁹. Revelan igualmente la existencia de un escritorio, en el que comenzaban a copiarse y ordenarse los códices que serían remanso de ciencia, oración y arte para la cultura de los monjes⁴⁰.

3. EL MONJE ARMENTARIO

En nuestro deseo de aprovechar al máximo el texto original y valioso de San Braulio, ofrecemos un breve apartado al monje Armentario, porque descubre a nuestro juicio la existencia de algún otro monasterio similar al de San Millán no lejos de su entorno.

Entre los milagros que cuenta San Braulio, aparece el monje Armentario, a quién San Millán curó de una dolencia de tipo estomacal. Dice así el relato brauliano:

«Acaeció que cierto monje llamado Armentario padecía de dureza e hinchazón de vientre, y vino devoto a que le curase el Santo; este aplicó la mano al sitio dolorido e hizo sobre el la señal de la cruz, desapareciendo al punto la enfermedad, y Armentario recobrada la salud, bendijo al Señor»⁴¹.

Parece que el monje no pertenecía a la comunidad emilianense, pues no aparece en otros lugares de San Braulio. Y se dice expresamente que «*ad eum devenit devotus*»⁴². El verbo «*venire*», y más el compuesto «*devenire*» aluden a un traslado de un lugar a otro, y así se usa de una forma en otros textos de esta misma obra de San Braulio. Desde Parpalines, probablemente Pipaona en el valle de Ocón⁴³, llegan hasta el monasterio de San Millán unos mensajeros (*ueniunt*

39 MINGUELLA en su importante obra citada sobre San Millán, Madrid 1883, pp. 123-150, dedica dos amplios capítulos, el XIV y el XV, a la cuestión sobre si San Millán fue monje, abad y benedictino. A la primera responde: «fue monje, vivió monje y murió monje» (pág. 141); a la segunda responde que efectivamente «fue abad» (pág. 148); sobre la tercera no se pronuncia y dice: «No tengo razones bastantes para decidirme ni por la afirmativa ni por la negativa» (pág. 150). De acuerdo con las dos primeras, hoy habría que pronunciarse negativamente sobre la tercera, diciendo que San Millán no profesó la regla benedictina por la fecha tan temprana de su monacato. Sobre este tema es fundamental la obra de LINAJE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León 1973, tres tomos; de una forma más cercana a la Rioja este mismo ilustre autor trata el tema en su obra: *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: El Lihellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus*, Salamanca 1973; y aún más concretamente el autor vuelve sobre el tema en su estudio: «Un testimonio de la europeización riojana en el siglo X», en *San Millán de la Cogolla en su XV Centenario (473-1973)*, Logroño 1974, pp. 101-122. También resulta de interés sobre el tema URBANO, A., «Los primeros años del monasterio de San Millán», *Príncipe de Viana*, n.º 132-133, pp. 1-20, artículo que se reproduce en *San Millán de la Cogolla en su XV Centenario (473-1973)*, Logroño 1974, pp. 67-99. En el mismo libro del Centenario cfr. OLARTE Juan B., «Apuntes para una interpretación de la historia emilianense», pp. 53-65, etc. En el mismo libro se reproducen los himnos compuestos en el siglo VII: «*In laudem sancti Aemiliani (himnus Sancti Braulionis)*» y «*De basilica sancti Aemiliani (Versus Sancti Eugenii Episcopi Toletani)*» que corroboran plenamente las afirmaciones de nuestro estudio. También es coincidente COLOMBAS, G. M., «San Millán de la Cogolla», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1973, III, pág. 1653. Desde otro punto de vista véase GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J. A., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII)*, Salamanca 1969. Y desde el punto de vista arqueológico, DEL CASTILLO, A., *Excavaciones altomedievales en las provincias de Soria, Logroño y Burgos*, Madrid 1973 (Excavaciones arqueológicas en España, 74), 39-42; y PUERTAS TRICAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño 1979, entre otros.

40 Sobre este tema fundamental DÍAZ Y DÍAZ MANUEL, M. C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979.

41 *Vita*, cap. XVIII, traducción de MINGUELLA, o. c. pág. 260.

42 *Vita*, cap. XVII, VÁZQUEZ n. 24.

43 Así el primero MINGUELLA, Cfr. PEÑA, J., *Páginas emilianenses*, Salamanca 1972, pp. 80-81; posteriormente identificó Parpalines con Pipaona; MENÉNDEZ PIDAL, en la *España del Cid*, sin duda influenciado por MINGUELLA (Cfr. *Berceo* n. 41, Logroño 1956, pág. 471, nota); más ampliamente y con argumentos convincentes OVEJAS, M., «Toponimia de las obras de Berceo», *Berceo* n. 41, Logroño 1956, pp. 450-451.

nuntii)⁴⁴ suplicándole al Santo que se encamine hacia el citado pueblo para expulsar al demonio de la casa del senador Honorio. San Millán accede y marcha a pie y llega a Parpalines (*at ubi Parpalines uenit*)⁴⁵, que de identificarlo con Pipaona, como parece seguro, está como a dos jornadas de San Millán por aquellos caminos primitivos.

Parece, por tanto, que este monje, de nombre Armentario, no pertenecía a la comunidad emilianense. Probablemente se trata de algún anacoreta de la región o pertenecía a alguna otra comunidad vecina de monjes.

4.1. El monasterio de Valvanera

El monasterio de Valvanera está documentado de alguna forma a partir del siglo X. Sin embargo nos parece congruente con el estado actual de las investigaciones concederle una antigüedad como uno de tantos eremitorios que hubo en la Rioja durante la época visigótica e incluso hispano-romana⁴⁶.

44 *Vita*, cap. XVII, VÁZQUEZ, n. 24.

45 *Vita*, *ibidem*.

46 Ofrecemos una selección de bibliografía sobre Valvanera: GONZALO DE BERCEO, *Historia Antigua*, se conserva en la traducción latina del Abad Domingo de Castroviejo, de 1419, actualmente en el archivo del monasterio; publica y estudia PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía de N^{ra} S^{ra} de Valvanera*, Gijón 1971, pp. 441-524; ARENZANA, A. de, *Compendio de la historia de Nuestra Señora de Valvanera*, escrito en latín en 1529; ARIZ DE VALDERAS, F., *Historia de la antiqüísima imagen de Nuestra Señora de Valvanera*, Alcalá de Henares 1608; YEPES A., *Crónica General de la Orden de San Benito*, T. I, centuria 1^a, año 574, fol. 284 y ss, Hirache 1606; BRAVO DE SOTOMAYOR, Fray Gregorio, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Valvanera*, Logroño 1610; GARI-BAY Esteban de, *Compendio Historial de España*, Barcelona 1628, especialmente libro VIII, cap. XXI, pp. 273 y ss.; SYLVA Y PACHECO, Fray Diego, *Historia de la Imagen Sagrada de María Santísima de Valvanera*, Madrid 1665, reimpresa en 1679 (el verdadero autor parece haber sido Mauro de Olavarría, abad del monasterio varias veces entre los años 1629 y 1661); NOBIS, Antonio de (Lupian Zapata), *Historia del Santuario de Santa María de Valvanera*, año 1667; ARGAIZ, Fray Gregorio de, *Población eclesiástica de España*, Madrid 1667; del mismo autor, *Soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*, Madrid 1675, y *La Perla de Cataluña, historia de Ntra. Sra. de Montserrat*, Madrid 1677; ANGUIANO, Fray Mateo, *Historia del Venerable y Antiquísimo Santuario de Nuestra Señora de Valvanera*, Logroño 1761, reimpreso en 1798; CASAS Y GÓMEZ DE ANDINO, Hipólito, *Valvanera historia del Santuario y Monasterio de su nombre en la Rioja*, Zaragoza 1886; ALBORS, Carlos, *Monografía de la Rioja y Nuestra Señora de Valvanera*, Valencia 1894, reimpreso en 1895; URCEY PRADO, A., *Valvanera. Breve historia de este monasterio*, Logroño 1906; del mismo autor, *Historia de Valvanera*, Logroño 1932, obra muy consultada; MINGUELLA Y ARNEDO, Fray Toribio, *Valvanera, Imagen y Santuario*. Estudio histórico, Madrid 1919; RUIZ, M., *Valvanera. Manual histórico del Santuario*, Logroño 1931; PÉREZ ALONSO, Alejandro, *Historia de la Real Abadía de Nuestra Señora de Valvanera en la Rioja*, Gijón 1971; MARTÍNEZ, Fray Casiano, *Valvanera. Historia y devoción*, Zaragoza 1974; GÓMEZ, I. M., «Valvanera», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1973, III, pp. 1694-1695; LUCAS ÁLVAREZ, M., *Libro Becerro del Monasterio de Valvanera* R 104 k 4(1951) 431-647, AHN, carp. 1064; GORTÁZAR SERANTES, D. de, *El monasterio de Valvanera. Índices de su Becerro y archivo a mediados del siglo XVIII*: R 59, 51(1907) 241-306, M 71, I, 92-104; GARCÍA TURZA, F. J., *La documentación medieval del monasterio de Valvanera*, (siglos XI, XII, XIII), Zaragoza 1985; del mismo autor, «El dominio del monasterio de Valvanera (siglos del XI al XIII)» en *Segundo coloquio sobre Historia de la Rioja*, Logroño 1986, pp. 303-313; GÓMEZ I.M., «A propósito de la edición del 'Becerro' de Valvanera», *Berceo*, n. 22, Logroño 1952, pp. 83-103; del mismo autor, «Dos documentos del archivo de Valvanera relativos a Abadesas de las Huelgas», *Berceo* n. 30, Logroño 1954, pp. 85-88; PÉREZ ALONSO, A., «Los bienes de Valvanera en la desamortización de 1835», *Berceo*, nn. 7 y 8, Logroño 1948, pp. 211-231 y 357-367; del mismo autor, «El Esnarago de Valvanera», *Berceo*, nn. 4 y 5, Logroño 1947, pp. 407-443 y 549-571; MADROÑERO DE LA CAL, A., y otros, «Interpretación inicial de los restos de una estación siderúrgica, aparecidos en el entorno del Santuario de Ntra Sra de Valvanera (La Rioja)», *Revista Técnica Metalúrgica*, Julio-Agosto 1985, 20-31 (donde se demuestra que en Valvanera se trabajaba el metal ya en época visigótica); GONZÁLEZ BLANCO, A. y CALATAYUD FERNÁNDEZ, E., «La imagen de la Virgen de Valvanera. Aproximación

4.2. San Atanasio, patrono del monasterio de Valvanera

San Atanasio, obispo de Alejandría (295-373) es de alguna forma patrono y padre del monasterio de Valvanera, aunque hoy el dato sea poco conocido. El P. Ildefonso M^a Gómez dice así: «Al parecer la llegada de los hijos de San Benito al «Valle de las Venas» estuvo precedida de una larga historia eremítica, que confirió al lugar de enclave el título de Tebaida riojana, nombre al que la tradición local enlaza el recuerdo de la visita de San Atanasio⁴⁷.

La imagen en piedra sobre la puerta de entrada a la iglesia no es San Benito, como podría pensarse, sino de San Atanasio. Existió una cocina (hoy reconvertida en frigorífico), casi tan famosa en otros tiempos como la Fuente Santa, llamada Cocina de San Atanasio, porque en ella cocinaba el Santo de Alejandría cuando, desterrado y escondido, convivía con los viejos anacoretas de Valvanera, como quiere una extraña tradición. Y según esta tradición, en dicha Cocina no se hacían más cenizas que las puramente necesarias para mantener la lumbre por muchas cassetas de leña que se echaran. Tan famoso era este prodigio que fue lo que movió a Isabel la Católica a visitar Valvanera en 1482 y poder así comprobarlo personalmente⁴⁸.

Comprenderán que no voy a aferrarme a esta tradición o leyenda, ni siquiera a detenerme en ella con exceso. Posiblemente tiene un origen tardío⁴⁹, aunque acabamos de ver que ya era poderosa en el siglo XV. Fray Benito Rubio enumera en 1761 a cinco autores anteriores a el que aseguran la estancia de San Atanasio en Valvanera, a saber, Lucio Marineo, Yepes, Navarro, Gil González, Gregorio Argai, Bravo Sotomayor y Sylva. Y se podría añadir Fray Mateo de Anguiano y otros muchos. Como no tengo argumentos mayores paso a otro punto, pero tampoco era cosa de silenciar un tema que, descabellado o indicativo, ha sido foco y raíz de muchos hechos, que esos sí son históricos⁵⁰. Y nos puede servir de pauta para una reflexión, y quizá a un estudio profundo, que nos puede llevar a un camino verdadero, la existencia de anacoretas en Valvanera en tiempos muy remotos.

4.3. La tradición popular de la aparición de la Virgen

La tradición popular de la aparición de la Virgen de Valvanera la recoge en el siglo XIII Gonzalo de Berceo en una obra casi segura de él y que por desgracia se ha perdido. Se conserva en

a su Iconografía», *Segundo Coloquio sobre Historia de la Rioja*, III, Logroño 1986, pp. 43-55; LINAGE CONDE, A., «El santuario-monasterio de Valvanera en la restauración benedictina del siglo XIX», *Berceo*, n. 110-111, Logroño 1986, pp. 209 y ss.

47 GÓMEZ, I. M., «Valvanera», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1973, T. III, pág. 1964. Todo el tema de la posible estancia de San Atanasio en Valvanera véase especialmente en URCEY PRADO A., *Historia de Valvanera*, Logroño 1932, pp. 75-95.

48 La visita de Isabel la Católica a Valvanera puede verse en RUBIO, Fray Benito, *Historia de ... Valvanera*, Logroño 1761, pp. 126-127; Isabel la Católica favoreció grandemente el monasterio conservándose los pergaminos originales de los privilegios concedidos en el propio monasterio; en esto y en la temprana propagación del culto a la Virgen de Valvanera en América se quiere fundamentar la creencia de que su Imagen fue en las naves de Colón y que la propia nave capitana se llamaba «Santa María de Valvanera»; véase especialmente PÉREZ ALONSO, A., o. c. pp. 299-318.

49 No está recogido en la *Historia antigua* escrita, según va dicho originalmente por GONZALO DE BERCEO en el siglo XIII, pero habría que aquilatar la relativa fuerza del argumento negativo; tampoco es invención de los falsos cronicones, sino anterior a ellos; véase URCEY PRADO, A., o. c. cap. II, pp. 75 y ss.

50 En el monasterio siempre se ha honrado con culto especialísimo la memoria de San Atanasio; en una fundación de Don Pedro Fernández de Velasco en 1434 se impone el rezo una antifona y oración en honor de San Atanasio; ¿Por qué precisamente a San Atanasio? Ni el nombre del fundador, Don Pedro Fernández de Velasco, el buen Conde de Haro, ni de su esposa, doña Beatriz, lo sugieren; cfr. URCEY PRADO, A., o. c. pp. 90-91.

una traducción latina del siglo XV, que es la primera historia escrita de Valvanera⁵¹. Bajo el ríto latín medieval laten sin casi darnos cuenta las estrofas alejandrinas de Gonzalo de Berceo.

Tampoco nos vamos a detener en esta conocida tradición. Un ladrón, natural de Montenegro de Cameros, llamado Nuño Oñez, se convierte de su vida anterior y comienza un nuevo camino de oración y penitencia como eremita en la cueva de Trómbalos, sobre el río Najerilla, cerca de Anguiano. Allí se le une un sacerdote, por nombre Domingo, natural de Brieva de Cameros. Un día recibe Nuño el mensaje de un ángel del Señor que le manda buscar la imagen de la Virgen que está escondida en lo más áspero del Valle de las Venas, en el tronco de un roble, a cuyos pies mana una fuente y donde las abejas tienen fabricando un panal de rica miel.

4.4. La historia del monasterio

La aparición parece que hay que situarla en época temprana, quizá a finales del siglo VIII, o si queremos prescindir del relato tradicional, digamos de otro modo que en dicha época ya debía existir un templo construido en Valvanera.

Nos atrevemos a pronunciarnos de este modo guiados por un documento de tres siglos después, del año 1092 en el cual el rey de Castilla Alfonso VI decide restaurar la iglesia-monasterio de Valvanera, haciendo grandes ponderaciones de su antigüedad. Dice que es su voluntad «devolver al antiguo y primitivo honor y hermosura (*suo pristino et antiquo honori et decori*) e incluso enriquecer con mayor amplitud, para gloria de Dios omnipotente, la iglesia en honor de Santa María Madre de Dios, fundada en tiempo antiguo (*Ab antiquo tempore fundatam*), situada en el monte que llaman Distercio y en el Valle de las Venas (*Ualle Uernaria*), caída ya casi y venida muy a menos (*iam pene a sua quondam nobili stabilitate deiectam ac minoratam*) de la noble firmeza que tuvo en otros tiempos»⁵².

Tales expresiones parecen exigir una antigüedad muy notable con respecto a la fecha de la cita, por lo que no consideramos exagerado situarla en tres siglos atrás. Antes había habido ya esplendor y decadencia, construcción y casi ruina, cosas que al ritmo de aquellos tiempos parece exigir un ciclo no de años sino de siglos.

Y si damos por buena la época de la aparición y de la construcción de la iglesia y el monasterio a finales del siglo VIII, no es difícil remontarse un siglo y más para encontrarnos en Valvanera con monjes anacoretas al estilo de San Felices de Bilibio y de San Millán de la Cogolla, coetáneos de ellos, con lo que encajan las venerables tradiciones en torno a este lugar tan retirado que es hoy el monasterio de la Patrona de la Rioja.

4.5. El estudio de la sagrada imagen

Las tradiciones actuales del arte suelen decir que la Imagen de la Virgen de Valvanera es románica y que pertenece al siglo XII⁵³. Sin pretensiones de desvirtuar tales afirmaciones, perfectamente científicas, a algunos estudiosos les siguen inquietando rasgos y características

51 Teniendo en cuenta que Berceo no es, en general, un escritor original sino que se basa en otros escritores anteriores, es preciso concluir que esta tradición tiene una antigüedad muy notable. El mismo Berceo lo confiesa paladinamente «Esto non lo leo, decir non lo sabría». El mismo nombre del protagonista Nuño Oñez sugiere una antigüedad y un primitivismo considerable.

52 Véase del documento completo y original en PÉREZ ALONSO, A., o. c. pág. 113, nota 7.

53 Cfr. entre otros GUTIÉRREZ PASTOR, I., en *La Virgen en el arte de la Rioja de los siglos XII-XVIII*, Logroño 1988, n. 74.

singulares y específicas de esta Imagen, de un modo especial la postura forzada del Niño, con los pies hacia la izquierda, y desde la cintura para arriba mirando hacia la derecha. Asimismo, en su mano izquierda sostiene un libro abierto con inscripción, mientras eleva su mano derecha en actitud de bendecir, como quieren unos, o de enseñar, como pretenden otros.

Recientemente se ha ocupado de este tema con alto criterio científico dos cualificados estudiosos riojanos⁵⁴. Tras una exposición de las corrientes teológicas y la primitiva iconografía cristiana, sugieren que la clasificación de la Imagen debe tener en cuenta estos criterios, y concluyen: «*De momento hemos de contentarnos con decir que en los siglos VII-IX se dan las condiciones ideológicas óptimas para que un artista que pretenda expresar los problemas de su época pudiera haber tallado nuestra imagen*»⁵⁵.

Y a continuación añaden estas otras razones: «*Pero hay más. Valvanera estuvo viva como centro de producción industrial en el siglo VIII. Se ha comprobado por análisis de Carbono-14 que hacia el 710 se producía hierro en el Valle de las Venas. Este descubrimiento es clave en el problema que tratamos y nos ofrece una nueva dimensión desde la que enfocar los términos del mismo*»⁵⁶.

«*Si es precisamente en la segunda mitad del siglo VII —terminan dichos autores— cuando el arte bizantino influye más en nuestra piel de toro, se puede muy bien pensar que en estos últimos años del reino visigodo cuando acuden a España una élite de artistas bizantinos que seguramente crearon escuela nacional. Que de tal escuela haya podido salir nuestra imagen en los siglos VIII-IX es lo más probable y que haya podido ser importada al calor de las exportaciones de hierro producido en el valle es también muy posible, pero de cualquier modo el prerrománico de la imagen queda firme por razones artísticas y económicas*»⁵⁷.

Como se ve, el estudio de la singular Imagen de Valvanera sigue suscitando interés e inquietudes entre los tratadistas modernos, igual que entre los antiguos. Todavía continúa «*el enigma arqueológico*» de la Imagen, según expresión de Urcey Prado⁵⁸.

Quizá para resolver este enigma habría que suponer o pensar en alguna imagen anterior primitiva que sirvió de modelo a la actual, que aun tallada en periodo románico, respetara y conservara los evidentes elementos prerrománicos que la distinguen.

5.1. El monasterio de Nájera

El monasterio de Santa María la Real de Nájera fue fundación del rey Don García el de Nájera, que lo inauguró el sábado 12 de diciembre del año 1052 con la presencia de Fernando I de Castilla, Ramiro I de Aragón y Ramón Berenguer I, con sus lúcidos cortejos de magnates.

54 GONZÁLEZ BLANCO, A. y CALATAYUD FERNÁNDEZ, E., «La imagen de la Virgen de Valvanera. Aproximación a su iconografía», *Segundo Coloquio sobre historia de la Rioja*, Logroño 1985, VIII, pp. 43-53.

55 *Ibidem*, VIII, pág. 51.

56 *Ibidem*, pág. 51 ss. La referencia a la producción de hierro en el Valle de las Venas, la toman los autores de A. MADROÑERO DE LA CAL y OTROS, «Interpretación inicial de los restos de una estación siderúrgica aparecidos en torno del santuario de N^o S^a de Valvanera, (La Rioja)», en *Técnica metalúrgica*, septiembre-octubre 1985.

57 *Ibidem*, pág. 52.

58 URCEY PRADO A., *o. c.*, 1932, pág. 119 donde dice: «A pesar de todos sus retoques nuestra imagen es todavía un verdadero enigma arqueológico. La violenta posición del Niño vuelto hacia la derecha de la cintura arriba, el manto ajustado al cuello, y los primorosos dibujos de pedrería que adornan la túnica y toca o rastrillo, le dan, como dice el sabio P. Nadal, una forma excepcional que apenas permite incluirla en grupo alguno. Sin embargo, el mismo padre con la mayor parte de los arqueólogos, la dan por del siglo XI, en el que incluyen todas las imágenes más antiguas de María, existentes hoy en España. Forman todas ellas el llamado *tipo hierático* o de imitación bizantina. Ninguna otra imagen de la Virgen, de cuantas hoy se conservan en nuestra patria, representa mayor antigüedad que la nuestra de Valvanera».

La iglesia fue consagrada el miércoles 29 de junio de 1056 por el arzobispo de Narbona, Guillermo Guifredo, asistido por los obispos Gómez de Burgos y Gómez de Calahorra-Nájera.

El rey Don García dotó espléndidamente el monasterio mediante su famoso diploma, también llamado testamento real.

Sin embargo, en Nájera preexistían otros eremitorios, iglesias y monasterios menores que se concentraron en la nueva fundación⁵⁹.

5.2. La pequeña iglesia de la Virgen María dentro de una cueva

En primer lugar, preexistía una pequeña iglesia (*ecclesia paruula*), dentro de una cueva (*intra caueam*) en el lugar mismo donde se estableció el monasterio (*loco quo nunc est Naiarensem monasterium*), dedicado precisamente a la Virgen María (*in honore beate Marie uirginis dicata*)⁶⁰.

Orando el rey García en esta «*ecclesia paruula*», quedó dormido y en los sueños conoció por revelación divina que saldría victorioso de la próxima batalla que preparaba en Tafalla. Al amanecer contó el sueño a su esposa D^a Estafanía y a sus caballeros, e hizo voto a Dios que si vencía en la batalla edificaría en aquel mismo lugar (*in prefato loco*) una basílica mayor (*maiorem basilicam*) en honor de la misma Virgen María⁶¹.

59 Se quejan los autores de la escasez de libros publicados sobre tema tan importante como el monasterio de Santa María la Real. Vamos a ofrecer una selección de lo editado hasta ahora: SALAZAR, Fray Juan de, *Naxara ilustrada*, manuscrito en 1628, editado por primera vez por NALDA BRETÓN, S., Logroño 1987; dentro de la misma publicación se ofrece también ANGUIANO, Fray Mateo de, *Pruébese que en Nazara jamás hubo catedral ni iglesia colegiata*, (año 1699); igualmente se ofrece dentro de este mismo libro BUJANDA, Fray Prudencio, *Noticias de la ciudad de Nájera y pueblos de su abadía* (año 1803); SANDOVAL, Prudencio de, *Historia de los monasterios de N. Glorioso P. San Benito I*, Madrid 1610, Nájera; YEPES, Antonio de, *Crónica General de la Orden de San Benito*, VI, Valladolid 1617, pp. 119-151; ARGALIZ, Gregorio de, *La soledad laureada por San Benito y sus Hijos*, II, Madrid 1675, pp. 332-385; FITA, F., «Santa María la Real de Nájera. Estudio crítico», en *Boletín Real Acad. De la Historia*, XXVI (1895), pp. 151-198; ID., «Primer siglo de Santa María de Nájera», *ibidem* XXVI (1895), pp. 227-275; PACHECO Y DE LEYVA, *La política española en Italia. Correspondencia de D. Fernando Martín, abad de Nájera, con Carlos V*, Madrid 1919; GARRÁN, C., *Santa María la Real de Nájera, monumento histórico-artístico nacional*, Soria 1910; ID., «El becerro de Santa María la Real de Nájera, existente en Bilbao», en *Bol. Real Acad. de la Historia*, XLIX (1906), pp. 385-389; FLOREZ, E., *España Sagrada*, XXXIII, pp. 193-222; CANTERA ORIVE, J., «Un cartulario de Santa María la Real de Nájera, del año 1209», *Berceo*, a partir del n. 45, año 1957 y ss; NALDA BRETÓN, S., *Real Casa de Santa María de Nájera*, Logroño 1966; GARCÍA PRADO, J., «El Reino de Nájera», en *Historia de la Rioja*, T. 2, Bilbao 1983, pp. 98-167; ID., *Guía de Nájera*, Logroño 1982; RODRÍGUEZ R. DE LAMA, I., «Los obispos de la tierra riojana en la curia de Nájera», en *Historia de la Rioja*, T. 2, pp. 168-173; ABAD LEÓN, F., «Los monasterios riojanos» en *Historia de la Rioja*, T. 2, pp. 222-235; GIL DEL RÍO, A., *La Rioja, Corte de Reyes*, Zaragoza 1979; CILLERO ULECIA, A., *Una Cuenca desconocida, el Najerilla*, Logroño 1975; FORTÚM GARCÉS, *Nájera en sus grandes hombres*, Burgos 1974; ZARAGOZA PASCUAL, E., «Libro de gradas del monasterio de Nájera (1515-1714)», en *Sivdia Monástica*, Vol. 28, Montserrat 1986, pp. 131-159; COLOMBAS, G. M., «Nájera. Santa María la Real», en *Dicc. Hist. Ecl. España*, III, Madrid 1973, pp. 1606-1607; CANTERA MONTENEGRO, M., *Santa María la Real de Nájera. Siglos X-XIV*, tesis doctoral, 1985. Inédita

60 Cfr. CRÓNICA NAJERENSE, edición de UBIETO ARTETA, A., Valencia, 1966. Se trata de una crónica medieval muy valiosa escrita en el siglo XII. Véase n. 14, pág. 93.

61 *Ibidem*, n. 14, pág. 93. He aquí el texto completo de la citada CRÓNICA NAJERENSE: «*Garsias uero sollicitus de pugna, confiens in Domino, dum in quadam ecclesia paruula (que intra caueam loco quo nunc est Naiarensem monasterium erat in honore beate Marie uirginis dicata) permocans oraret, sompno correptus dormiuit; et futurum bellum se uicturum per sompniurn, Domino revelante, cognouit. Facto itaque mane, sompni uxori sue regine Stephanie et suis baronibus manifestans uotum uouit Deo quod si imminens bellum Deo miserante possit euincere, in prefato loco maiorem faceret in honorem beate uirginis Marie basilicam fabricari*».

El testimonio no puede ser más explícito y claro: la preexistencia de una iglesita en una cueva dedicada a Santa María, origen de la gran basílica y monasterio de Santa María la Real, edificado junto a la misma cueva. Es lo que todavía se puede comprobar en el día de hoy.

Aun suponiendo que el citado sueño constituya un elemento legendario introducido por el autor de la Crónica, habrá de admitirse que algún elemento verosímil habría de introducir en el relato, para que, apoyándose en él, no pareciera una invención demasiado clara que chocara a sus contemporáneos. Apenas puede dudarse de que este elemento sea la iglesita de Santa María, indudablemente conocida de todos⁶².

5.3. Otras iglesias menores de Nájera donadas a Santa María la Real

En el diploma o testamento del rey don García del 12 de diciembre del año 1052 se conceden a la nueva basílica y monasterio de Santa María la Real numerosas iglesias y bienes en muy diversos lugares.

Por lo que respecta a Nájera se donan las iglesias de Santo Tomás (*Sancti Thome*), San Miguel (*ecclesiam Sancti Michaelis*), San Pelayo (*Sanctum Pelagium que est in rupe super ipsam Sanctam Mariam situs*), Santa Águeda (*Sancte Agathe*), San Facundo (*Sancti Facundi*), Santas Nunilo y Alodia (*Sanctarum Nunilonis et Alodie*), Santa María de las Sorores (*Sancte Marie sororum*), Santa Cecilia (*Sancte Cecilie*) y San Román (*Sancti Romani*)⁶³.

Si tenemos en cuenta que la repoblación de Nájera es posterior a la fecha de su reconquista en el año 923, y que no debió de tener importancia urbana hasta que en los siglos X y XI se convirtió en residencia real⁶⁴, resulta extraño que en el corto espacio que va hasta 1052 se pudiera llevar adelante la construcción de tal cantidad de iglesias y monasterios. De ahí concluimos que se trata sin duda de pequeños eremitorios que venían de tiempo atrás. Por eso consideramos indudable la existencia de anacoretas durante el periodo visigodo habitando en las sugestivas cuevas o grutas de Nájera, entre la peña y el río, al estilo de San Felices de Bilibio y de San Millán, que ya conocemos.

Incluso en varios casos se alude expresamente en los documentos medievales citados al hecho de que alguna de estas pequeñas iglesias estaban excavadas en la propia peña. Muchos de estos nombres evocan tiempos pre-árabigos y nos llevan a la conclusión razonable de la existencia en Nájera de pequeños eremitorios de anacoretas, que constituyen la base y el origen remoto del gran monasterio de Santa María la Real.

6.1. El monasterio de Albelda

Los autores dicen que el celeberrimo monasterio de San Martín de Albelda fue fundado el año 924 por el rey Sancho Garcés I de Pamplona en acción de gracias por la victoria conseguida en Viguera sobre los musulmanes. Siguen la documentación de las fuentes y de los cartularios⁶⁵.

62 Cfr. PUERTAS Rafael, «Cuevas artificiales de época altomedieval en Nájera», *Berceo*, n. 86, Logroño 1974, pp. 8-20.

63 Cfr. RODRÍGUEZ Y R. DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja*, Tomo II, Logroño 1976, n. 13, pp. 43-48, y n. 14, pp. 49-57.

64 LACARRA, J.M^a, / VÁZQUEZ DE PARGA, L., y URÍA, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, vol. I, pág. 155; LACARRA, J.M^a, «Panorama de la historia urbana en la Península Ibérica desde el siglo V al X», *Estudios de Alta Edad Media española*, Valencia 1971, pp. 25-89; PÉREZ DE URBEL, J., *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid 1950, *passim*.

65 Cfr. especialmente UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de Albelda*, Zaragoza 1981; SAINZ RIPA, E., *Colección diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño* Vol. I, Logroño 1981; CANTERA ORIVE, J., en «El primer siglo del monasterio de Albelda», *Berceo*, n. 14, Logroño 1960. y ss.

Hoy parece indudable que esta fundación de Sancho Garcés, más bien donación real, se hizo sobre el supuesto de unos antiguos monjes anacoretas alojados en las vecinas cuevas. Y estos anacoretas se pueden remontar, con más o menos continuidad, con mejor o peor organización, a la época visigoda, al estilo de San Felices o de San Millán, según ya hemos visto.

6.2. La iglesia Hispano-Visigoda de Albelda

A un kilómetro al norte de Albelda, sobre la carretera de Alberite, frente al actual cementerio, en el lugar denominado Las Tapias, encontró don Blas Taracena restos de una capilla funeraria visigoda. Posteriormente estos restos arqueológicos han sido estudiados concienzudamente por Urbano Espinosa⁶⁶.

Se descubrieron los cimientos de un edificio con posible estructura cruciforme y filiación bizantina, en el que podían observarse una habitación cuadrada o rectangular a la que se adosaban cinco compartimentos, tres de ellos comunicados con el recinto principal y situados dos al norte y uno a oeste, y los restantes completamente incomunicados. Su carácter parece ser el de una capilla del siglo VII, suposición que viene ratificada por el hallazgo, en una de las habitaciones, de algunos esqueletos orientados de oeste a este.

Asimismo, fuera del edificio en los ángulos noreste y sureste, se hallaron otros enterramientos que, aparte los esqueletos, todos ellos masculinos y con señales de bárbaras tajaduras, solo ofrecían clavos de ataúd.

Único resto indumentario es un broche de cinturón de placa, adornada con profusión de relieves geométricos y vegetales, de marcado carácter oriental; la hebilla tiene forma ovalada y la base de la aguja es de tipo escutiforme alargado.

Los restos cerámicos se reducen a dos ollas globulares, una de boca ancha y sin asas, y otra con una asa al borde.

Sobre la datación de esta primitiva iglesia dice Urbano Espinosa: «El siglo VII, y quizá más probablemente su segunda mitad, nos parece la datación más correcta para el ejemplar riojano ahora presentado. Como enseguida se verá, existe también una plena concordancia entre el ordenamiento de los ambientes arquitectónicos en el edificio y las prescripciones y exigencias rituales que aparecen en los textos litúrgicos y canónicos de los siglos V al VII⁶⁷.

6.3. Otros restos arqueológicos

En otro lugar de la jurisdicción de Albelda, en Tollos, a dos kilómetros al sur, en el camino de Nalda, existen restos de grandes habitaciones con fragmentos de tejas y baldosas romanas.

En la fachada de la iglesia parroquial de Albelda fueron colocados dos capiteles cuyo estilo parece corresponder a época visigótica.

Son muy pocos los restos que quedan del antiguo monasterio, pero muy significativos. Es sabido que el monasterio albeldense, como tal, desapareció muy pronto, convirtiéndose en colegiata de clérigos seculares diocesanos; el 5 de abril de 1453 la iglesia de Santa María de la Re-

66 TARACENA AGUIRRE, B., *Excavaciones en las provincias de Soria y Logroño*, en «Memoria de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades», n. 86, Madrid 1927, pp. 38-46; ESPINOSA RUIZ, U., «La iglesia hispano-visigoda de Albelda. Avance de las excavaciones de 1979», en *I Coloquio sobre historia de la Rioja*, Logroño 1983, pp. 231-241.

67 ESPINOSA RUIZ, U., *artículo citado*, pág. 253.

donda, de Logroño, fue elevada a Colegiata, uniéndose canonicamente ambas para formar un solo Cabildo con dos residencias, una en Albelda y otra en Logroño⁶⁸. Además, el 11 de noviembre de 1683, a las nueve de la tarde, un gran desprendimiento de la Peña Salagona destruyó casi todo lo que quedaba del viejo monasterio, a excepción de «La Panera» o «Capilla de Santa Catalina», único lugar que, por encontrarse en las faldas de la peña, en cueva, no se vio afectado por el desprendimiento⁶⁹.

Pues bien, tallada en la Peña Salagona, bajo la que se halla construido el pueblo, existe una hornacina acabada en arco de herradura, que difícilmente se podría datar en época posterior a la dominación musulmana.

La citada capilla de Santa Catalina o «La Panera», únicos restos del antiguo monasterio, muestra al exterior de la entrada un fragmento de pilastra acanalada en alabastro que parece de época visigoda⁷⁰.

El caso de Albelda es tan evidente que el mismo Sánchez Albornoz no tiene inconveniente en admitir la posibilidad de que Muza edificara la ciudad sobre el solar o en las proximidades de alguna población romana o de algún monasterio visigótico⁷¹.

6.4. Todavía lo visigodo

Nuestro recordado y admirado don Julián Cantera estudió con verdadera competencia y cariño el monasterio de Albelda⁷². Uno de los apartados de su meritorio trabajo lo tituló «Todavía lo visigodo». Para probarlo, aporta tres tipos de pruebas, las excavaciones arqueológicas realizadas por Blas Taracena, a quién trató personalmente, las miniaturas del Códice Vigiliano, y una comprobación personal del propio autor. Prescindimos de la primera por haberla ya tratado antes, y transcribimos las dos últimas con las propias palabras de don Julián. Dice así:

«Indicio más seguro para nuestro juicio sobre el estilo visigodo predominante en el monasterio de Albelda, lo hallamos en las miniaturas y viñetas de su famoso Códice Vigiliano. Sabido es que los iluminadores de estos códices tomaban sus motivos de las cosas y personas que les rodeaban y, tratándose de edificios, los dibujaban conforme al arte que tenían delante en la casa donde vivían. Una simple mirada al folio I v. (que hoy corresponde al XII v.) nos hace ver al escriba o copista enmarcado en una puerta —la del scriptorium— cuyo arco netamente visigodo de oro y varios colores entremezclados es muestra patente de la arquitectura adoptada por los monjes de Albelda para las construcciones contemporáneas del códice.

A pesar de que se trata del siglo décimo (año 976), no es arco mozárabe el de entrada al scriptorium, sino visigodo, por ser más ancho que el hueco que cubre, tener el despiezo radial desde sus arranques y apoyarse directamente en los capiteles de las columnas. Además fijándose atentamente en el dibujo, el arco no es sencillamente circular, sino que se forma de varias curvas acordadas, aunque en apariencia resulta una sola, detalle correspondiente al arte visi-

68 SAINZ RIPA, E., *Colección diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, T. II. Logroño 1983, doc. 284 y ss., pp. 72 y ss.

69 CANTERA ORIVE, J., «El primer siglo del monasterio de Albelda», *Berceo*, n. 19. Logroño 1951, pp. 184-186; RUIZ-BAZÁN, A. I., *Albelda pueblo de nombre*, Logroño 1982, pp. 23-24.

70 MOYA VALGAÑÓN, J.G., y Otros, *Inventario artístico de Logroño y su provincia*, T. I, Madrid 1975, pp. 34-35; GONZÁLEZ BLANCO A. y otros «La población de la Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», *Berceo*, 96, 1979, pp. 81-111, sobre todo: 88-89.

71 SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «La auténtica batalla de Clavijo», en *Cuadernos de Historia de España*, IX, 1948, pág. 130.

gótico. Al margen exterior y al fin de la segunda columna del folio 4 (y así en otros folios) otro arco visigodo encierra una nota cronológica que el escriba Vigila tuvo interés en consignar, dibujándose como figuras ornamentales arcos visigodos, cual si fuesen ellos los únicamente conocidos. Ello nos lleva de la mano a suponer que la arquitectura visigótica se impuso en las obras del monasterio durante su primer siglo.

«Por último —prosigue el citado don Julián Cantera—, vaya por lo que valiere mi personal y directo testimonio. El curso de 1938 a 1939, hallándome como profesor del Seminario de Logroño, establecido entonces en la hermosa y bien situada Residencia de los Padres Escolapios de Albelda, tuve ocasión de ver directamente la peña Salagona y sus contornos. Siempre me llamó la atención uno de los huecos que daban al poniente, situado a bastante altura y que afectaba una forma de todo semejante a la puerta visigoda del escriba de la figura 7 (que reproduce en su trabajo don Julián). Para salir de dudas, subí con dificultad por lo resbaladizo de la ladera en pendiente muy pronunciada, y pude comprobar con satisfacción que era una salida al exterior tallada en la misma Peña tal como yo me había figurado. Por lo cual exclamé: Todavía lo visigodo. Este arco desapareció en el derrumbamiento de esta parte de la Peña en el mes de abril de 1939»⁷³.

Soledad de Silva y Verástegui en su importante y voluminosa obra⁷⁴, sin plantearse expresamente el tema, concluye que los códigos albedenses mantienen «la supervivencia de formas tradicionales (visigóticas), a las que se añaden las influencias principalmente carolingias, pero también islámicas.

7.1. Eremitas y monjes del Cidacos

Hasta ahora hemos centrado nuestra atención en la Rioja Alta y en la Rioja Media. Pero no se piense que el fenómeno del eremitismo visigodo se da exclusivamente en esas zonas. Todos los valles de la Rioja conocieron manifestaciones importantes de este género de vida. Sin duda que su estudio es tarea ardua y nada fácil, pero no por eso menos apasionante. Queremos ahora dedicar un pequeño avance a la cuenca del río Cidacos, en torno a la ciudad de Arnedo.

7.2. La iglesia rupestre de Arnedo

En la parte alta del casco urbano de Arnedo, junto a «Peña Logroño», en el lugar denominado «Patio de los Curas», se sitúa una cueva bien conocida de quien les habla, pues allí discutieron los felices juegos y travesuras de su infancia.

Se trata de una cueva dispuesta a modo de nave con ábside e iconostasis. La anchura de la boca de entrada es de unos 4 metros, y la profundidad total de la caverna es de 9,40 metros. A lo largo de las dos paredes laterales de la nave corren sendos bancos, mejor conservados en la zona de entrada a la gruta. La especie de ábside que recorre la nave excavada y el iconostasis aparecen simbólicamente separados por el procedimiento de excavar el centro y las partes infe-

72 CANTERA ORIVE, J., «El primer siglo del monasterio de Albelda, (años 924 a 1024)», *Berceo* desde el n.º 14, Logroño 1950 hasta el n.º 69, Logroño 1963, aunque no en todos los números apareció la colaboración.

73 CANTERA ORIVE, J., *o. c.*, *Berceo* n.º 14, Logroño 1950, pp. 22-23.

74 SILVA Y VERÁSTEGUI, S., *Iconografía en el siglo X en el Reino de Pamplona-Nájera*, Pamplona 1984, pp. 485-486.

rios dejando dos aparentes lóbulos en la parte superior, como queriendo imitar una cortina. Los dos aparentes lóbulos penderían del centro y estarían recogidos por la parte inferior.

En la pared oeste del interior de la cueva está gravada una inscripción de carácter cristiano con una figura humana semejante a la de algunas de los relieves de Quintanilla de las Viñas, y la palabra ROMA, que por el tipo de letra se atribuye al siglo VI. También las características de la cueva ratifican esta fecha.

La palabra ROMA está grabada en letra uncial, de factura clásica tardía. En sus extremos, la inscripción tiene 39 centímetros de ancha por 19 de altura. Sobre la inscripción aparece la cabeza humana ya indicada, de unos 20 centímetros de altura por 16 de anchura incluyendo la orla que enmarca la cabeza, siendo 13 centímetros la anchura de la cara sin orla.

En la pared de enfrente, es decir, la del lado este, pueden apreciarse multitud de cruces y crismones grabados en la peña, destacando un monograma de Cristo poco marcado, y al pie del mismo, otro más recientemente señalado, que parece el comienzo en griego de la palabra XR (ISTOS), ya que tras el monograma hay tres rasgos toscos que dan la impresión de ser las tres letras IST, faltando la terminación.

La altura máxima de la cueva es de 2,50 metros en la zona de la entrada. Toda la imagen e inscripción así como todo el techo y gran parte de las paredes de la gruta están cubiertas de una espesísima capa de humo pues ha servido hasta tiempos recientes para recoger las cabras del rebaño vecinal y los pastores hacían lumbre dentro de ella.

7.3. Valoración de esta iglesia rupestre

El estudio y valoración de esta iglesia rupestre lo han hecho agudamente los investigadores riojanos Dr. Antonino González Blanco, catedrático de la Universidad de Murcia, y el Dr. Urbano Espinosa Ruiz, Rector actual de la Universidad de La Rioja⁷⁵.

La gruta es una iglesia, sin ningún género de duda, como se comprueba por su estructura y por las inscripciones comentadas.

Sin duda que es una iglesia, sin ningún género de duda, como se comprueba por su estructura y por las inscripciones comentadas.

Sin duda que esta cueva tiene una importancia singularísima. No en vano sus inscripciones son el único vestigio arqueológico de este tipo que hoy se conoce en España. En ella se materializan de forma bella y expresiva ideologías y credos de la España Visigótica, como son, por una parte, la sincretización de la idea de Roma y de Cristo mediante la subordinación de aquella a este, y por otra, la larga pervivencia de la idea de unidad de Imperio, como lo hace sospechar la existencia en un mismo recinto de inscripciones griegas y latinas, aunque también pudiéramos estar ante la representación de San Pedro colocada sobre la ciudad de Roma en la que padeció martirio, a la manera de los mapas de los Beatos⁷⁶.

Esta ideología y simbología está expresada perfectamente por Aurelio Prudencio, que no en vano escribió su obra apenas 20 kilómetros del lugar en que está situada la gruta, en Calagurris,

75 GONZÁLEZ, A., / ESPINOSA, U. y SÁENZ, J.M., *Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigótica en Arnedo (Logroño)*, Congreso Nacional de Arqueología de Lugo, XV, 1977, pp. 1129-1135; esta ponencia está publicada asimismo en la revista «Isasa» de la ciudad de Arnedo, n. 11, Noviembre 1984, pp. 17-19.

76 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en el municipio de Calahorra del año 380 al 410», *Memorias de Historia Antigua*, V, 1981, 195-202, sobre todo nota 28.

en la desembocadura sobre el Ebro del río Cidacos, que corre por la ribera de Arnedo⁷⁷. Y para la otra interpretación nos podemos apoyar en los mapas de los Beatos, como acabamos de indicar.

En cuanto a la datación de la gruta, los citados investigadores riojanos concluyen: «*Si queremos aquilatar más el contexto histórico en el que encuadrar tal obra de arte, quizá no esté de más recordar que, a partir de las invasiones bárbaras, el romanismo y la ortodoxia se acercan más frente a la herejía y el barbarismo de los nuevos vándalos, alanos y visigodos. Por lo que, aunque la gruta pudo seguir en uso después de la conversión de Recaredo al catolicismo, el 589, hemos de situar la inscripción en época anterior a esa fecha, entre el 409 y el 589, más cerca de esta segunda fecha que de la primera*»⁷⁸.

7.4. En medio de una interesantísima zona rupestre de indudable tradición eremítica

El reciente estudio de esta cueva nos trae mucha luz y viene a confirmar y a ilustrar la indudable tradición sobre la vida eremítica y monástica rupestre en esta zona de Arnedo y del Cidacos durante la época hispano-romana, visigoda y medieval.

En torno a esta iglesia rupestre, que se viene a situar precisamente en el centro, se conservan a dos kilómetros a derecha e izquierda de la misma, multitud de cuevas similares de innegable tradición eremítica y monástica primitiva.

La propia toponimia nos lo está revelando. Es sintomático y altamente significativo que los nombres de todas estas cuevas tengan nombres de Santos y de Santos primitivos. Permittedme que me recree con su enunciación pues traen a mi alma dulces recuerdos de la infancia: Cuevas de San Fruchos, posible corrupción semántica de San Frutos o de San Fructuoso; una actual marca de zapatos ardenados se honra con el citado nombre de Fruchos; muchas de estas cuevas han sido demolidas recientemente para hacer un polígono industrial. Cuevas de San Román, Cuevas de Santiago, Cuevas de San Miguel, Cuevas de Santa Marina. En estas tres últimas han existido ermitas y cofradías hasta tiempos recientes. La cofradía de San Miguel todavía persiste⁷⁹.

Y un poco más distantes, pero dentro de la misma línea y en la propia jurisdicción de Arnedo, se encuentran cuevas similares en torno al santuario de Vico⁸⁰, y poco más arriba en torno a las ruinas de la ermita de San Marcos.

Y en Herce, en la misma línea del Cidacos, pueden verse las cuevas de Santa María del Junca, al pie de la carretera junto a la cuesta Sarranco, con restos de ermita rupestre⁸¹. Arriba, sobre la cumbre más alta de las peñas que se asoman al Cidacos, se admira la ermita de San Salvador con grutas en su cercanía, a donde se acude en festiva romería anual⁸². Aguas arriba del Cidacos,

77 Véase, por ejemplo, *Pheristephanon* 5, 108; 11, 41; 11, 43; 11, 82; *Contra Symm.* I, 284; II, 382; II, 508; II, 537; II, 551; II, 553; II, 583; II, 619; *Peristephanon* 10, 611 etc.; *Apotheosis*, 225; 444; 507; *Cathemerinon* 12, 202 etc.etc. Cfr. AURELIO PRUDENCIO, *Obras Completas* edic. GUILLÉN, J. y RODRÍGUEZ, I., BAC, Madrid 1950.

78 GONZÁLEZ, A. y otros, «Epigrafía cristiana de una iglesia rupestre...», *Isasa*, n. 11, nov. 1984, p. 19.

79 Cfr. ABAD LEÓN, F., *A la sombra de las tres torres*, Arnedo 1971, pp. 74-79; IDEM, «Los marqueses de Someruelos, la Rioja», *Berceo*, n. 90, Logroño 1976, pag. 119 sobre la ermita de Santa Marina.

80 La primera cita documental del santuario de la Virgen de Vico es del año 1222; Cfr. RODRÍGUEZ Y R. DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja*, T. III, Logroño 1979, pp. 268-269, ABAD LEÓN, F., *La primera cita documental escrita sobre Vico*, en revista de *Fiestas de Arnedo*, año 1987; hoy Vico es monasterio de monjas cistercienses.

81 Cfr. ABAD LEÓN, F., *El río Orenzana y su término*, Logroño 1971, pp. 136-138.

82 Cfr. ABAD LEÓN, F., *La ruta del Cidacos*, Logroño 1978, pp. 360-362.

numerosas cuevas de Santa Eulalia en el poblado de su nombre, de claro origen eremítico⁸³. En una profunda barrancada, jurisdicción de Arnedillo hacia la parte de Préjano, queda uno sorprendente ante la ermita rupestre de San Tirso, dentro de una honda y curiosa gruta, a donde acude anualmente célebre romería⁸⁴. En lo alto de los montes orientales de Arnedillo destaca la ermita mozárabe, verdadera joya artística con impresionantes vistas al valle del Cidacos⁸⁵.

Dentro de la jurisdicción de Préjano existían numerosas ermitas, en muchas de las cuales existen en sus proximidades cuevas muy similares a las que vamos enumerando. En la visita del obispo don Juan de Luermo y Pinto se registraran estas ermitas: Santa María del Prado, Santo Tomás, El Humilladero o Cristo de la Canal, Santiago, San Justo y Pastor, San Andrés, Santa María Magdalena y Santa Marina, en las faldas del monte Isasa, sin olvidar el término y la fuente de Santuste⁸⁶.

La toponimia de estos lugares, ermitas y cuevas son bien claros y elocuentes. Sus titulares son Santos de reconocido culto en la España primitiva, visigoda y medieval. Todas las grutas del curso del río Cidacos, desde Arnedo hasta Arnedillo, en una longitud de unos 15 kilómetros conservan toponimia religiosa arcaizante y primitiva.

7.5. El antiquísimo monasterio de San Miguel

Debajo del cerro de San Miguel se encuentra el conjunto de cuevas más monumentales y curiosas de la Rioja, cuyas ventanas y bocas se asoman en visión impresionante a la rica vega del Cidacos. Alguien ha llamado a este paraje la Capadocia de la Rioja. Como dato anecdótico diré que el rey don Alfonso XIII en una esporádica y breve parada que hizo en Arnedo de viaje a Soria el 17 de septiembre de 1919, preguntó y se interesó por estas cuevas, que el alcalde le indicó con el dedo, pues entonces se veían desde la carretera por no haber todavía construcciones elevadas. Debían figurar en la guía turística llamada Baedeker que el rey llevaba en sus viajes⁸⁷.

Estas grutas reciben el nombre de cuevas de Cien Pilares, por las columnas que las sostienen, y que su número habla por sí mismo de su magnitud. Los pilares en realidad son trozos de peña que se dejan sin excavar de trecho en trecho para el debido sostenimiento del conjunto. También indicaré el plan anecdótico que la Cueva de Cien Pilares, hábilmente transformado en Cien Cuevas, da nombre a la marca de vinos de la Cooperativa de Cosecheros de Arnedo, Nuestra Señora de Vico.

Pues bien, precisamente en estas cuevas de Cien Pilares, debajo del cerro de San Miguel, es donde sitúan los autores un monasterio primitivo, anterior a la invasión agarena.

El Padre Fray Mateo de Anguiano dice que estas cuevas fueron mansiones de antiguos «*anachoretas, eremitas y monges, que se retiraron a ellas, y las formaron, y las poblaron*» en los primeros siglos del cristianismo⁸⁸.

83 ABAD LEÓN, F., *ibidem*, pp. 30-32 y 81-83.

84 ABAD LEÓN, F., *ibidem*, pp. 251-253; MADDOZ Pascual, *Diccionario...*, T. II, Madrid 1845, pág. 581.

85 SOPRANIS, J.A., «Nuestra Señora de Peñalva. Una iglesia mozárabe en la Rioja», *A.E.*, 1944, pp. 70-74; ABAD LEÓN, F., *La ruta del Cidacos*, Logroño 1978, pp. 247-250.

86 ABAD LEÓN, F., *La ruta del Cidacos*, Logroño 1978, pp. 304-305 y 312-316.

87 Cfr. MORALES DE SETIÉN, J., *Breve visita del rey Alfonso XIII a Arnedo*, en el folleto de *Fiestas de Arnedo* del año 1979.

88 ANGUIANO, Fray Mateo de, *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus Santos y Santuarios*, Madrid 1701, pág. 590. Reeditado en 1704 y en 1985.

El célebre historiador benedictino Fray Gregorio Argaiz, natural no de Logroño, como dicen prácticamente todos los diccionarios y autores⁸⁹, sino ciertamente de Arnedo donde fue bautizado el 17 de marzo de 1602⁹⁰, dice que el monasterio de San Miguel de Arnedo estaría fundado por San Venancio o por otro de los compañeros de San Benito hacia el año 537, pues fundó muchos conventos en Navarra y en Cantabria. Este convento pudo ser de los llamados «Dúplices». Argaiz trae los nombres de dos monjas, una Cadista que falleció en Arnedo el 4 de agosto del año 587⁹¹, y otra Sotera que falleció en Arnedo en su monasterio, el año 673⁹².

7.6. Documentación del monasterio de San Miguel

Aporto estos testimonios de Argaiz a título anecdótico, sin concederle más valor que el puramente indicativo con lo que llevamos diciendo sobre el entorno eremítico y monástico del lugar, que se corrobora por la existencia de tumbas antropomorfas paleocristianas sobre el citado cerro de San Miguel que todavía esperan ser estudiadas con rigor.

El Padre Yepes en su Crónica de San Benito dice «*que San Miguel de Arnedo es donación de Sancho Fortunonis al monasterio de San Prudencio (de Monte Laturce) en tiempo en que era de monjes negros (benedictinos) por la era 1101 (año 1063)*».

No conocemos el texto latino de esta donación. El Padre Fray Gaspar Coronel, monje de San Prudencio, en una obra voluminosa que escribió sobre el monasterio por los años de 1726 y que se conserva inédita en Valvanera, en el folio 57, aporta el documento en castellano cuyo texto dice así:

«En el nombre de Dios y a gloria suya. Esta es carta de donación que hago yo senior Sancho Fortunez y digo que doy a Dios y al bienaventurado Sn. Prudencio, aquel monasterio mío que se llama de San Miguel de Arnedo, con todas las cosas que le pertenecen con sus tierras, viñas, pastos, huertos, molinos, entradas y salidas, y con todo lo demás a el perteneciente. Todo con toda in-

89 Véase por ejemplo *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa T. VI, pág. 59. Nicolás Antonio califica a Argaiz como «Lucroniense», creo que en el sentido de «riojano», y de tal apelativo latino pasaría el error a los autores y diccionarios. Sin embargo, Fray Mateo de Anguiano, en su *Compendio historial de la provincia de Rioja* dice que Argaiz es de Arnedo, pág. 590, última línea. Seguramente que Argaiz y Anguiano se conocieron y trataron amigablemente como paisanos y compañeros escritores, lo que le da un valor especial y definitivo a su testimonio.

90 He aquí el texto de su partida de bautismo que se encuentra en el Libro II de Bautizados de la parroquia de Santo Tomás Apóstol de Arnedo, folio 40: «En 17 de marzo de dicho año 1602 yo el bachiller Miguel Gómez bapticé a Pedro, hijo de Pasqual de Argaiz y de M^a Jubera, fueron sus padrinos P^o de Argaiz soldado y M^a Fernández todos naturales de esta villa, firmado el bachiller Miguel Gómez». El nombre de Pedro que probablemente recibió en el bautismo por su padrino, lo cambiaría por Gregorio en su profesión religiosa, según costumbre habitual. Coincide totalmente esta fecha de nacimiento con los datos que poseemos sobre su muerte y la edad que entonces tenía, pues falleció en San Martín de Madrid el 3 de agosto de 1678 a los 76 años de edad. Cfr. ZARAGOZA PASCUAL, E., «Necrología del Monasterio de Oña (1664-1793)» en *Hispania Sacra*, n. 74, año 1984, pág. 632. Por lo demás en Logroño no existía ese apellido Argaiz en aquella época y en Arnedo abundaba muchísimo hasta el punto de que en ese mismo año 1602 fue bautizado el 4 de Mayo Martín Argaiz, hijo de Pedro de Argaiz y de María Pérez, siendo sus padrinos Juan Fernández y María Fernández hermanos y los bautizó a ambos el citado bachiller Miguel Gómez. De los dos Argaiz nacidos en Arnedo en 1602, Pedro y Martín, nuestro protagonista tiene que ser Pedro, pues Martín resulta ser hermano de don José de Argaiz Pérez, nacido en Arnedo en 1592 y que andando los años fue ilustre arzobispo de Granada; Fray Gregorio de Argaiz no sabemos que fuera hermanos del arzobispo, sino primo. No se si existe acta de la profesión de Fray Gregorio de Argaiz donde conste su cambio de nombre, o algún documento donde conste su segundo apellido o el nombre de sus padres; aprovecho esta oportunidad para pedir estos datos a quien los conozca, si existen.

91 ARGAIZ, Fray Gregorio de, *Población Eclesiástica de España*, Madrid 1668, pág. 436.

92 ARGAIZ, Fray Gregorio de, o. c., pág. 489.

tegridad lo concedo a aquellos siervos de Dios para que lo posean pacíficamente para siempre: amén. Esto lo hago para remedio de mi alma, y por las ánimas de mi padre y de mi madre, de mis hermanos y hermanas, que están sepultadas en aquel lugar, para donde yo también ofrezco mi alma y mi cuerpo. Pero si alguno de mis propinquos o de los extraños quisiere romper esta mi donación, sea excomulgado, anatematizado y apartado de la compañía de los fieles y con Judas tenga su parte en el infierno profundo. Yo pues Sancho Fortunez que mandé hacer esta escritura, con mi mano la confirmé y puse este signo + (La Cruz), y la entregué a los testigos para que la confirmassen y testificassen. Reinando N. SR. Jesu Christo y debajo de su imperio Sancho rey de Pamplona, Gomasano obispo de Aluelda, Joan obispo en Grunia? S Ximeno Fortunez de los Cameros testigo, S. Domno Marcelo en Maranon testigo. Esta escritura persevere firme. Fue hecha en Arnedo, en la era de 1101 a tres de los idus de abril. Juan presbítero la escribió⁹³.

«Por esta escritura se conoce —prosigue inmediatamente el citado autor Fray Gaspar Coronel— que en el año 1063, la infanta doña Mencía, con su marido Dn. Fortún Ochoa, y algunos hijos e hijas de ambos, estaban ya sepultados en este monasterio de San Prudencio. La memoria de los sepultados dice así: de los ricos homes que yacen aquí. Es prim^o Dn. Fortún de ambos Cameros, e su muger la infanta D^a Mencía, fija del rey Dn. García de Pamplona, desent? sos fijos...»⁹⁴.

Que el monasterio de San Miguel de Arnedo perteneció de hecho a San Prudencio, se demuestra por un documento del 7 de diciembre de 1211 que se conserva en su original en la catedral de Calahorra. Se trata de un cambio entre el obispo y cabildo de Calahorra con el abad de San Prudencio, por el que los primeros reciben la iglesia de San Miguel de Arnedo y entregan al segundo la de Lagunilla, excepto la jurisdicción episcopal. «*Fecimus commutationem ecclesie Sancti Michaelis de Arneto cum omnibus pertinentiis suis, cum ecclesia de Lagunella*»⁹⁵.

La iglesia y el señorío de Lagunilla tuvo una importancia enorme en la historia del monasterio de San Prudencio, de donde se deduce la importancia que tenía la iglesia de San Miguel de Arnedo, último resto y recuerdo de los antiguos anacoretas visigodos que vivieron en su recinto.

8. POR TODA LA GEOGRAFÍA DE LA RIOJA

Hemos detenido nuestra atención en algunos casos y lugares concretos de la Rioja, pero de ningún modo son únicos. Toda la geografía riojana está llena de manifestaciones de antiguos monasterios, santuarios, parroquias y ermitas donde hay indicios racionales de haber existido algún tipo de vida eremítica y monástica en tiempos muy remotos. Sin duda que se ofrece aquí un campo muy apetitoso aunque difícil para la investigación moderna.

Termino ofreciendo de forma esquemática dos listas con sus mapas correspondientes.

En la primera se citan los lugares donde aparecen cuevas artificiales con indicios de haber podido existir vida eremítica en tiempos primitivos⁹⁶.

93 CORONEL, Fray Gaspar, *Historia del Real Monasterio de San Prudencio*, obra inédita que se conserva en el archivo de Valvanera, folio 57.

94 CORONEL, Fray Gaspar, *o.c.*, folio 57. Este documento lo publica en parte IBÁÑEZ DE ECHEBARRI, don Bernardo en su obra: *Vida de San Prudencio, obispo de Tarazona, patrono principal y hijo de la M.N. y M.L. provincia de Álava*, Vitoria 1754, pp. 386-387.

95 Cfr. RODRÍGUEZ, R. DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja*, T. III, Logroño 1979, doc. 453, pág. 229.

96 PUERTAS, R., «Cuevas artificiales de época altomeieval en Nájera», *Berceo*, n. 86, Logroño 1974, pp. 7-20; IDEM, «El eremitismo rupestre en la zona de Nájera», *IX Congreso Nacional de Arqueología*, Valladolid 1965 (Zaragoza 1966), pp. 419-430; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., «Algunos problemas de las viejas iglesias españolas», *Cuadernos de*

En la segunda se ofrece una lista de los antiguos monasterios de la Rioja, la mayoría de ellos desaparecidos, con la fecha de su fundación o de su primera cita documental. De ahí se podría partir para un estudio posterior en busca de su origen primitivo. En muchos casos nos llevaría sin duda hasta los tiempos visigodos e hispano-romanos. No cabe duda que el origen de los monasterios y santuarios riojanos viene de lejos, de muy atrás.

Estas dos listas las tomamos de un importante estudio de tres destacados investigadores riojanos⁹⁷. Es un trabajo que nos encontramos hecho de forma muy competente y mucho nos honra hacerlo nuestro. Los casos presentados se refuerzan unos a otros. El conjunto de todos ellos hacen un argumento difícilmente rebatible.

EXPANSIÓN DE CUEVAS DE POSIBLE ORIGEN EREMÍTICO EN LA RIOJA CUENCA DEL RÍO TIRÓN

- 1.- Cerezo de río Tirón
- 2.- Tormantos
- 3.- Leiva
- 4.- Herramélluri
- 5.- Cueva de la ermita de la Esclavitud
- 6.- Sajazarra (Cerro del Alto de Santa Coloma)
- 7.- Bilibio (Haro)

CUENCA DEL RÍO NAJERILLA

- 8.- Nájera
- 9.- Baños de Río Tobía
- 10.- Anguiano
- 11.- Monasterio de Valvanera
- 12.- San Millán de la Cogolla
- 13.- Torrementalvo - San Asensio

CUENCA DEL RÍO IREGUA

- 14.- Logroño (Monte Cantabria)
- 15.- Lardero (Sala del Moro)
- 16.- Medrano
- 17.- Cuevas entre Alberite y Albelda
- 18.- Ermita de Santa María de Bueyo (Albelda)
- 19.- Albelda
- 20.- Cuevas de San Prudencio, Monte Laturce (Clavijo)
- 21.- Nalda (Los Palomares)
- 22.- Islallana

trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, VII (1955), pp. 1-180; COLOMBAS, G. M., *El monacato primitivo*, Madrid 1981.

⁹⁷ GONZÁLEZ BLANCO, A. / ESPINOSA RUIZ, U. y SÁENZ GONZÁLEZ J.M., «La población de la Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», *Berceo*, n. 96, Logroño 1979, pp. 81-111.

- 23.- San Esteban y Castañares de las Cuevas (Viguera)
- 24.- Varias entre Panzares, Torrecilla y Pradillo
- 25.- Nieva de Cameros (San Pelayo y el Castillo)

CUENCA DEL RÍO LEZA

- 26.- Murillo de Río Leza (Los Agujerones)
- 27.- Leza del Río Leza
- 28.- Entre Hornillos de Cameros y Lasanta

VALLE DEL EBRO

- 29.- Nuestra Señora de Aradón (Alcanadre)

CUENCA DEL RÍO CIDACOS

- 30.- Autol
- 31.- Quel
- 32.- Arnedo
- 33.- Herce
- 34.- Arnedillo
- 35.- Préjano (Cerca del monasterio de Vico)
- 36.- Santa Eulalia
- 37.- Ermita de San Tirso (Entre Arnedillo y Préjano)

CUENCA DEL RÍO ALHAMA

- 38.- Cervera del Río Alhama
- 39.- Inestrillas⁹⁸

EXPANSIÓN DE MONASTERIOS E IGLESIAS DE POSIBLE ORIGEN EREMÍTICO EN LA RIOJA⁹⁹

- 1.- Foncea-Galbarrúli «San Acisclo» (1052)
- 2.- Sajazarra, «Santa María» (no consta)
- 3.- Oreca-Anguciana (no consta)
- 4.- Albiano, Cihuri, San Miguel (1ª cita en 1080)
- 5.- Cihuri, «San Juan Bautista» (1ª cita el 4 -VIII-947)
- 6.- Tirgo, «Santa María» (no consta)

98 La enumeración de las cuevas no puede considerarse definitiva, como advierten los propios autores de donde tomamos estos datos (*o.c.* pág. 83), ni completa. Nosotros hemos conservado la enumeración de dichos autores. Por lo que respecta a la cuenca del Río Cidacos, véase este nuestro trabajo en el apartado VI.

99 El nombre entrecomillado expresa la advocación, y los datos entre paréntesis la fecha fundacional o primera cita documental de cada uno de ellos. La relación entre cuevas de vida eremítica y monasterios véase en el trabajo de los autores de donde tomamos los datos.

- 7.- Treviana, «San Andrés» (1ª cita en 903?)
- 8.- Rodezno, «Santa María» (1ª cita en 1087)
- 9.- Hervías, «San Juan» (1ª cita en 1029)
- 10.- Bañares, «Santa María» (1ª cita en 1086)
- 11.- Grañón, «San Martín» (1ª cita en 948)
- 12.- Santurdejo, «Santa Catalina» (no consta)
- 13.- Valle de Ojacastro, «San Sebastián» (1ª cita en 1084)
- 13 b.- Ojacastro, «San Salvador» (1ª cita en 1052)
- 14.- San Asensio de los Cantos, «San Salvador» (1ª cita en 1052)
- 15.- Pazuengos, «Santa María» (1ª citan en 944)
- 16.- Canales, «San Juan» (1ª cita en 967)
- 17.- Valvanera, Anguiano, «Santa María» (1ª cita en 1055)
- 18.- Entre Tobía, Matute y Anguiano —Villanueva—, «San Pedro» (1ª cita en 1014)
- 19.- Tobía, «San Cristobal» (1ª cita en 1020)
- 20.- Certún, Matute, «Santa María» (no consta)
- 21.- San Millán de la Cogolla
- 22.- San Martín del Castillo, junto a San Millán de la Cogolla (no consta)
- 23.- Villar de Torre, «Santa María» (1ª cita en 1013)
- 24.- Cañas, «San Martín» (de importancia ya en la 2ª mitad del siglo XI)
- 25.- Cañas, «San Miguel» (1ª cita en 1047)
- 26.- Cañas, «Santa María de San Salvador» (1ª cita en 1169)
- 27.- Cirueña, «San Andrés» (13-XI-972)
- 28.- Nájera, «San Sebastián» (1ª cita en 1001)
- 29.- Nájera, «Santa María La Real (12-XII-1052)
- 30.- Nájera, «Santa Agueda» (1ª cita en 927)
- 31.- Término de Nájera, «San Facundo» (no consta)
- 32.- Tricio, «Santa Coloma» (1ª cita en 1054)
- 33.- Arenzana de Arriba, «Santa María» (no consta)
- 34.- Castroviejo, «Santas Nunilo y Alodia» (1ª cita en 1052)
- 35.- Castroviejo, «San Cipriano y Santa Leocadia» (no consta)
- 37.- Ventosa, «San Saturnino» (1ª cita en 1032; todavía su parroquia se llama así)
- 38.- Cerca de Uruñuela, «San Sebastián» (no consta)
- 39.- Junto a Hormilleja, «Santa Cecilia» (no consta)
- 40.- Somalo (1ª cita en 1052)
- 41.- Monte Mazarredo, «San Miguel» (no consta)
- 42.- Monte Mazarredo, debajo de Somalo, «San Román de Gallinero» (no consta)
- 43.- Monte Mazarredo, debajo de Somalo, «Santo Tomás» (no consta)
- 44.- San Asensio, «La Ascensión»? (1ª cita en 1169)
- 45.- San Asensio, «La Estrella» (1ª cita en 1043)
- 46.- Davalillo, San Asensio, «San Miguel» (1ª cita en 1138)
- 47.- Término de San Vicente de la Sonsierra, «San Martín de la Sonsierra» (no consta)
- 48.- San Vicente de la Sonsierra, «Santa María de la Piscina» (1136)
- 49.- Orzales-Rivas, «Santa María» (1ª cita en 1087)
- 50.- Abalos, «San Felices o San Felix» (1ª cita en 1066)
- 51.- Logroño-Valcuerna, «Santa María» (1ª cita en 1180)

- 52.- Villamediana de Iregua (1ª cita en 1028)
- 53.- Sojuela, «San Julián» (1ª cita en 1042)
- 54.- Albelda, «San Martín» (924)
- 55.- Nalda, «Santa María del Priorato» (1ª cita en 1052)
- 56.- Viguera, «Santos Cosme y Damián» (1ª cita en 1072)
- 57.- Torrecilla de Cameros, «San Pedro» (no consta)
- 58.- Castejón-Nieva, «Nuestra Señora de Castejón» (1ª cita en 1061)
- 59.- Bagibel (?) —Cameros— (1ª cita en 1057)
- 60.- San Andrés de Cameros (?), «San Andrés» (1ª cita en 1100)
- 61.- Hornillos de Cameros, «San Felix» (no consta)
- 62.- Villorio —Cameros—, próximo a Leza de Río Leza, «San Nicolás» (1ª cita en 1052)
- 63.- Villanueva de San Prudencio, cerca de Cenzano (no consta)
- 64.- Cenzano, «San Fructuoso de Pampaneto» (1ª cita en 1032)
- 65.- Leza de Río Leza, «San Emeterio» (1ª cita en 1087)
- 66.- Entre Clavijo y Leza, «San Prudencio de Monte Laturce (1ª cita en 950)
- 67.- Encima de Ribafrecha, «San Román» (no consta)
- 68.- Ruete o Roda, cerca de Lagunilla, «Santa María» (1162)
- 69.- Jubera, «San Andrés» (1ª cita en 1062)
- 70.- Jubera, «San Miguel» (1ª cita en 1094)
- 71.- Ocón, «San Saturnino» (1ª cita en 1074)
- 72.- Herce (no consta)
- 73.- Aradón, Alcanadre, «Santa María» (15-XI-1152)

MONASTERIOS SIN DETERMINACIÓN DE LUGAR

- 74.- San Andrés de Deyo (1ª cita en 1063)
- 75.- San Salvador de la Peña (1ª cita en 1075)
- 76.- Santa María de Villavieja (1ª cita en 1415)
- 77.- Soto, entre Madriz y Villadolquit, «San Martín» (1ª cita en 1116)
- 78.- Torrellas, «San Cipriano» (1ª cita en 1092)¹⁰⁰

100 Aparte de la bibliografía particular, para la debida documentación y datación de estos monasterios pueden verse los cartularios medievales, especialmente RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, tres tomos, Logroño 1979; GOVANTES Ángel Casimiro de, *Diccionario Geográfico-Histórico de España, por la Real Academia de la Historia, La Rioja*, Madrid 1846; HERAS Y NÚÑEZ, María de los Angeles de las, *Estructuras Arquitectónicas Riojanas siglos X al XIII*, Logroño 1986; AUTORES VARIOS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, especialmente el apartado «Monasterios», T. III, Madrid 1973.

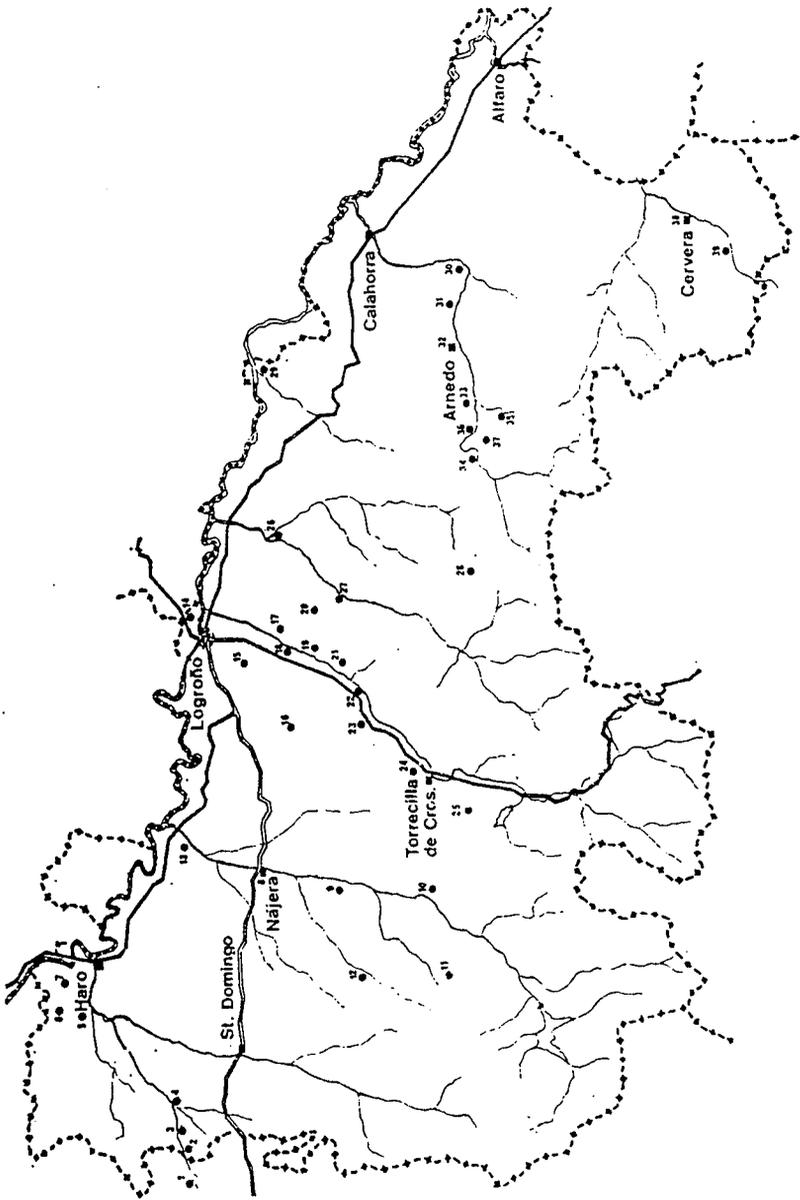


LÁMINA 1. Mapa con indicación de las cuevas de probable origen eremítico en La Rioja.

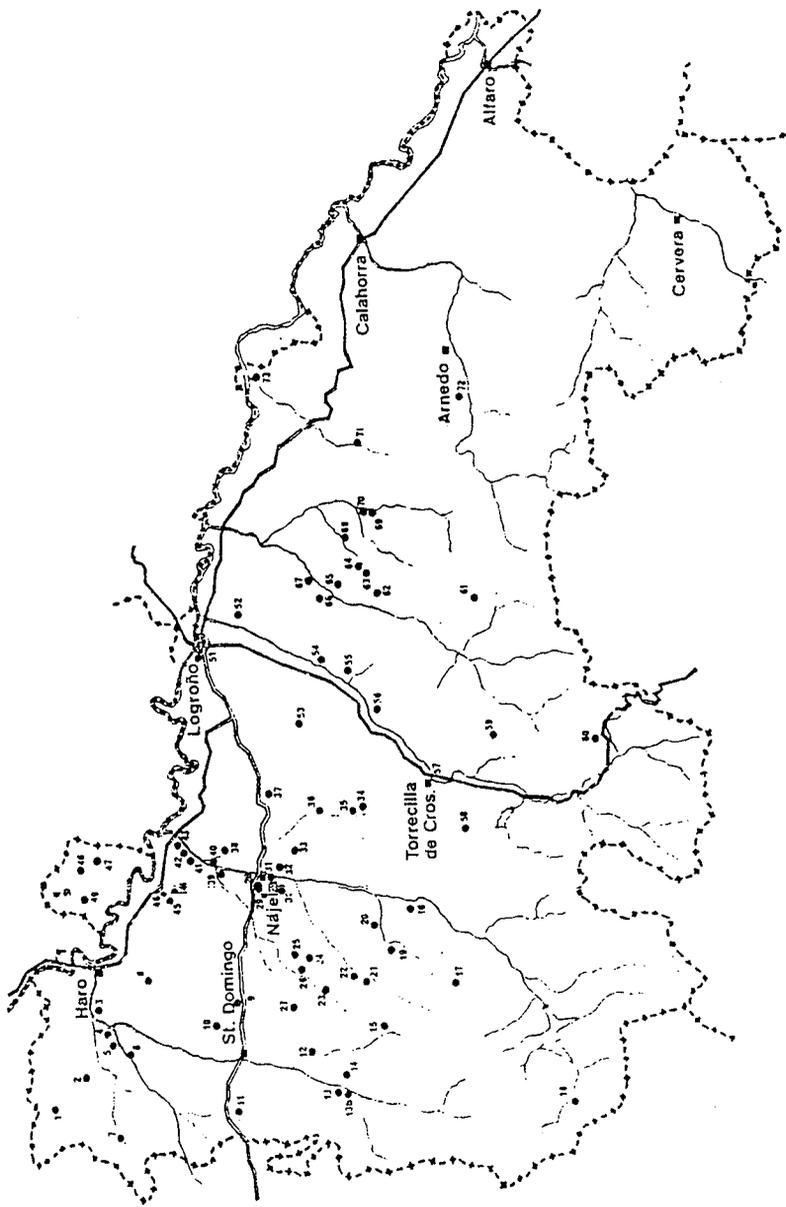


LÁMINA 2. Mapa con señalización de los monasterios documentados en La Rioja.

ESTELAS DISCOIDEAS DE LA RIOJA¹

M. A. PASCUAL MAYORAL
M^a. P. PASCUAL MAYORAL

RESUMEN

El trabajo recoge todas las estelas discoideas conocidas por los autores en la geografía riojana. Frente a las doce publicadas anteriormente, aquí se presentan cincuenta y cuatro. Se añaden algunas piedras talladas que pueden tener alguna relación al menos tipológica y algunos otros elementos para plantear eventuales paralelismos.

ABSTRACT

This study gathers together all the discoid commemorative monuments (high crosses) that the authors know of in La Rioja. Fifty four are added here to the twelve that have already been published. Also included are some sculptured stones that could be related, at least typologically, and some other elements that could present eventual parallelisms.

Frente al elevado número de estelas discoideas conocidas y publicadas en las provincias que rodean a La Rioja², llama la atención el escaso número de las estudiadas en esta región: apenas si llegan a la docena³.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

1 Aunque el presente trabajo haya sido redactado por nosotros, es obra de un equipo en el que también figuran Hilario Pascual González y Pedro García Ruiz. Así mismo, nuestro agradecimiento se extiende a la directora del Museo, a los Amigos de la Historia Najerillense y a los curas de Tricio, Zorraquín y Villavelayo.

2 Por ejemplo, DE LA CASA MARTÍNEZ, C. Y DOMENECH ESTEBAN, M., *Estelas medievales de la provincia de Soria*. Soria, 1983. Dan a conocer 129 ejemplares (posteriormente, en diversos estudios, el catálogo ha sido ampliado y, actualmente, el número de estelas estudiadas se aproxima a las 200). En la provincia de Burgos y cercanas

Creemos, por ello, interesante para el avance de la investigación sacar a la luz numerosos ejemplares hasta ahora no tenidos en cuenta con la esperanza de dar a conocer esta faceta de nuestro patrimonio cultural y que, poco a poco, vayan siendo tenidos en cuenta para lo que conenga.

Las estelas discoideas conocidas hasta a hora en La Rioja son estas (Fig. 1):

Nº 1 SAJAZARRA (Fig. 2)

De procedencia desconocida.

Actualmente se encuentra colocada en un pequeño jardincillo que hay junto a la torre de la iglesia parroquial.

Materia: Piedra arenisca.

Al estar totalmente desgastada, apenas si se adivinan los extremos de los brazos de una cruz, que tal vez, fuera lobulada. El borde en la parte superior del disco, lleva una cruz incisa. En el reverso no se ve ninguna talla.

Medidas: Al estar hincada en la tierra, no podemos conocer las medidas exactas. Las posibles de medir son:

Diámetro del disco: 32 cm

Anchura del cuello: 18 cm

Grosor: 17 cm

Anchura del vástago: 23 cm

Altura total visible: 50 cm

Los brazos de la cruz incisa del borde, miden: 12 x 10 cm

a La Rioja, solamente en Palacios de la Sierra, se hallaron 153 (ANDRIO GONZALO, J., «Estelas de la necrópolis medieval de Palacios de la Sierra (Burgos)». *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, pp. 526-533. Y en la ermita de San Vicente del Valle, todavía en estudio, un número por ahora indeterminado, pero elevado, de estelas o fragmentos de estelas, romanas y también medievales.

En el año 1979, F. J. ZUBIAUR CARREÑO afirmaba que «el número de estelas discoideas catalogadas, hasta el momento, en Navarra (se elevaba a) 634 piezas». (Posteriormente ha ido ampliándose dicho catálogo. Curiosamente, añadía el autor, al sur de una línea que pasaría por el eje Los Arcos - Ujué - Peña, solamente había una, en Santacara, aunque posteriormente se han publicado algunas, por ejemplo, de Viana).

3 MARCO SIMÓN, F., «Nuevas estelas discoideas en La Rioja (España)», *Hill Harriak*. Bayona, 1984, estudia seis ejemplares.

MERINO URRUTIA, J.J. B., «De arqueología riojana», *Berceo*, 93, 1977, publica fotografías de seis ejemplares de Zorraquín (aunque hoy día sólo se conocen dos de ellas).

De Cenicero, ESPINOSA RUIZ, U., en (A.A.V.V.: *Cenicero histórico*. Cenicero, 1987) publica el dibujo de dos de ellas. Y con el seudónimo «Quinito», se publican otras dos, tal vez las mismas, en la revista local «*El Regadío*», del año 1989. Posteriormente, en la misma revista, año 1999, publica otro ejemplar.

U. ESPINOSA RUIZ estudia otras dos en el artículo «Antiguas estelas discoideas en La Rioja», *Berceo*, 1985, 108-109, 1985; una de ellas (Viniestra de Abajo) ya estudiada en el artículo citado de F. Marco y la otra, de Nieva de Cameros (aunque Espinosa opina que ambas son de época romana).

De la de Gallinero habla el «*Inventario artístico de Logroño y su provincia. Tomo II, Cenicero-Montalvo de Cameros*», de J. G. MOYA VALGAÑÓN (director), Madrid, 1976.

Y la de Torrecilla de Cameros que dimos a conocer M. A. PASCUAL MAYORAL y M^a P. PASCUAL MAYORAL, en la revista local «*El Serradero*», 56, año 1998.

En cuanto a las de Nájera, por referencias indirectas conocemos la de Santa Eugenia (IGLESIA DUARTE, V. de la, «El fuero de Nájera», Amigos de la Historia Najerillense (Nájera) y la fotografía de otra (PÉREZ RODRÍGUEZ, A., *Museo Arqueológico de Nájera*, Sociedad de Amigos de la Historia Najerillense. Nájera).

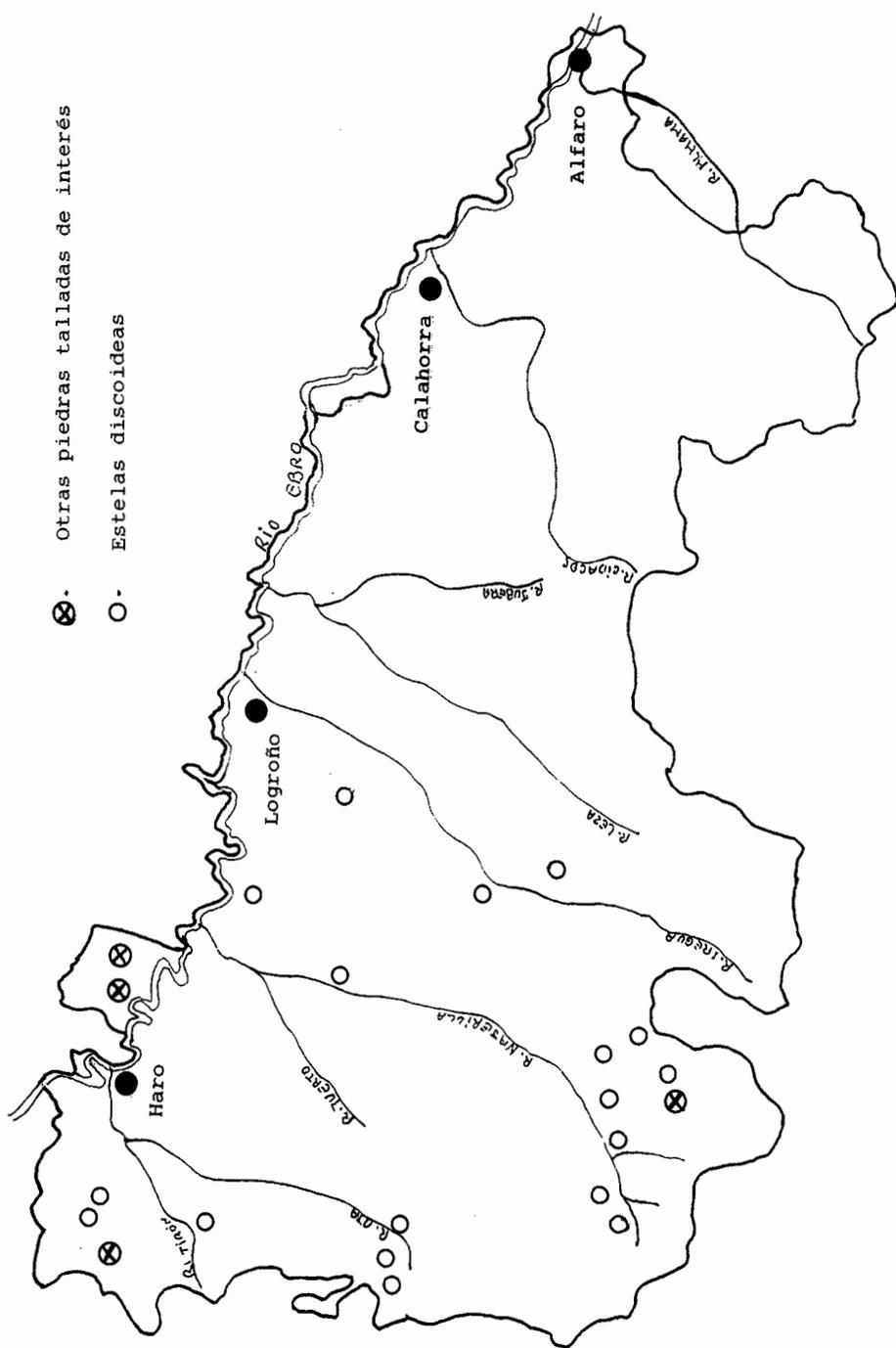


LÁMINA 1. La Rioja. Mapa de localización de las estelas.

SAJAZARRA

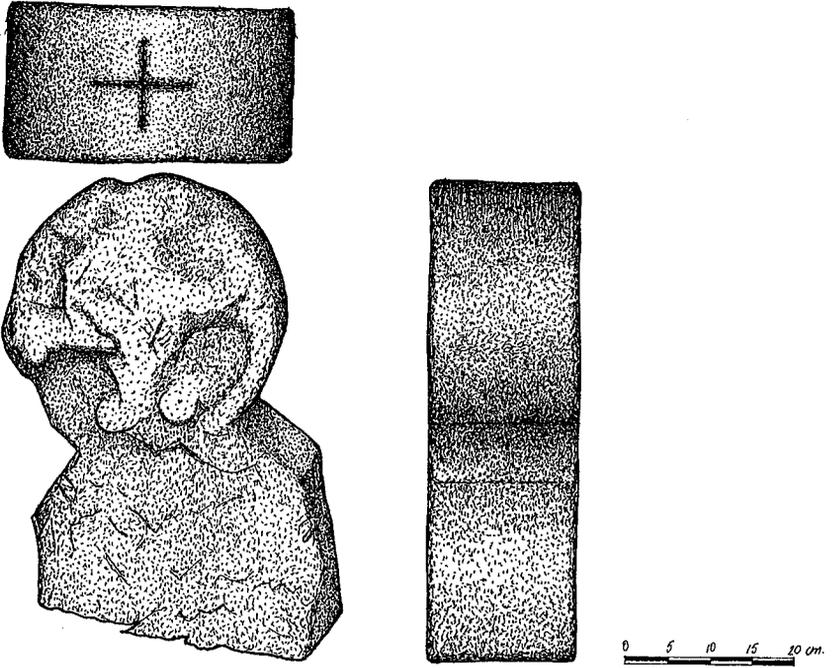


LÁMINA 2. Estela de Sajazarra.

VILLASECA

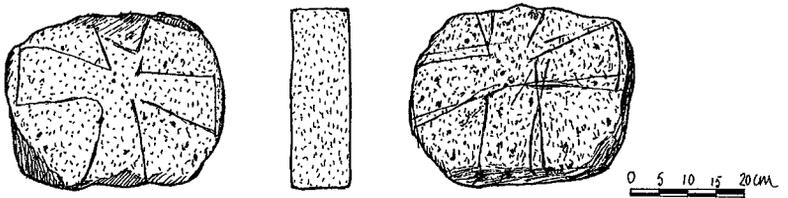


LÁMINA 3. Estela n° 1 de Villaseca.

VILLASECA

Bibliografía: MARCO SIMÓN, F., «Nuevas estelas discoideas en La Rioja (España)», *Actes du colloque international sur la stèle discoidale*, Bayonne, 1984.

Este autor estudia las dos estelas que a continuación comentamos. De su trabajo tomamos los datos siguientes

Nº 2 Villaseca (1) (fig. 3)

Procedencia: Villaseca

Localización actual: en el jardín del Monasterio de Bujedo (Burgos).

Material: arenisca grisácea

Sólo se conserva el disco

Medidas: Diámetro: 33,5 cm

Altura: 26 cm

Grosor: 10 cm

Decoración: Anverso: «sencilla cruz incisa de brazos ensanchadas y base recta». Reverso: «el mismo motivo, ejecutado de forma más tosca, con la base de los brazos más cóncava que en el otro lado».

Nº 3 Villaseca (2) (fig. 4)

Procedencia: Villaseca

Localización actual: en el jardín del Monasterio de Bujedo (Burgos)

Material: piedra arenisca

Este ejemplar presenta una forma tabular, en trapecio invertido.

Decoración: Anverso: «presenta un motivo, relativamente original, con una cenefa de triángulos que encierran dos arcos y, en su interior, una sencilla cruz de brazos desiguales. La decoración del reverso se reduce a una cruz de brazos ligeramente ensanchados y base recta, en relieve».

Medidas:

Altura máxima: 48 cm

Anchura en el remate: 48 cm

Anchura en la parte inferior: 40 cm

Grosor 12 cm.

Nº 4 HERRAMELLURI (fig. 5)

Material: Piedra arenisca

Procedente de la localidad de Herramélluri; actualmente se encuentra depositada en el Museo Provincial de Logroño. (Número de inventario 1662).

Decoración, muy tosca, realizada mediante incisión. Consta de una cruz latina inscrita en un círculo abierto en su parte inferior. El anverso carece de decoración.

La tosquedad no esta solamente en la decoración, también en la talla, tanto del disco como del vástago. El perfil muestra un abultamiento en su parte inferior.

Medidas:

Diámetro del disco: 29 cm

Anchura del cuello: 19 cm

Altura total: 40 cm

Grosor: 8/10 cm

Nº 5 VALGAÑÓN (fig. 6)

Material: Piedra arenisca

Actualmente se encuentra depositada en el baptisterio de la Ermita de Nuestra Señora de Tresfuentes (Valgañón).

Entre el disco y el vástago tiene dos pequeños lóbulos, de forma más triangular que circular.

La decoración, tanto en el anverso como reverso fue realizada mediante incisiones y consta en el anverso de cruz griega de brazos ensanchados y en el reverso de seis rayos inscritos dentro de un círculo.

Medidas:

Anchura máxima del disco: 26 cm

Anchura del cuello: 19 cm

Anchura del vástago: 23 cm

Grosor: desde 12 (extremo superior) a 15 (extremo inferior)

Altura total: 49 cm.

ZORRAQUÍN

Bibliografía: MERINO URRUTIA, J. J. B., «El Románico en el valle de Ojacastro». *Berceo*, 19, 1951; «De arqueología riojana». *Berceo*, 93, 1977⁴.

Nº 6 Zorraquín (1) (fig. 7)

La primera de ellas, tallada en piedra arenisca, tiene en su anverso una figura humana esquematizada, realizada por incisión: se trata de un círculo, inscrito en el disco. De dicho círculo nace una línea vertical, que continúa por el cuello y vástago donde se bifurca en otras dos líneas. Como decimos, podría ser una figura esquemática del cuerpo humano: cabeza, tronco y piernas.

El reverso, como ya hemos comentado, está muy desgastado y apenas si se distingue figura alguna, aunque, tal vez, tuviera también un dibujo similar al del anverso.

Esta lápida tiene entre el disco y el vástago dos pequeños lóbulos que resaltan su carácter antropomorfo.

4 En el primer artículo aparecía la fotografía de una lápida cuyo pie dice que es «una foto de una estela cristiana de las varias que se encuentran en la campa delante de la iglesia».

En el segundo, se dice que dos de ellas (creemos que son las dos que nosotros presentamos en este trabajo) estaban apoyadas en una pared del cementerio y las otras, enterradas fuera de la iglesia.

Aunque el autor presenta la fotografía de seis ejemplares, los vecinos del pueblo, a quienes preguntamos, respondieron que ellos solamente han conocido estas dos. Ambas tienen una de las caras manchadas de blanco (yeso o cal) recuerdo de haberse hallado colocadas alguna vez en algún muro.

Además, el vástago tiene una forma prismática, casi triangular.

Medidas:

Diámetro del disco: 31 cm

Anchura del cuello: 22 cm

Anchura máxima del vástago: 32 cm

Diámetro de los lóbulos: 10 cm

Grosor: 13 cm

Longitud total: 80 cm.

VILLASECA

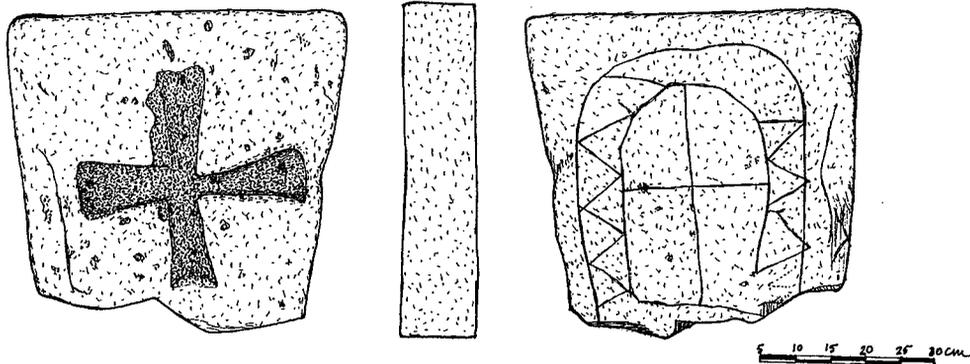
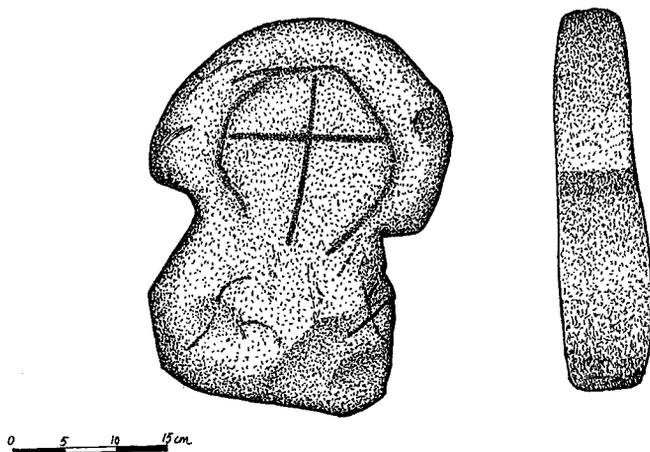


LÁMINA 4. Estela nº 2 de Villaseca.



HERRAMÉLLURI

LÁMINA 5. Estela de Herramélluri.

VALGAÑÓN
N^a S^a de Tresfuentes

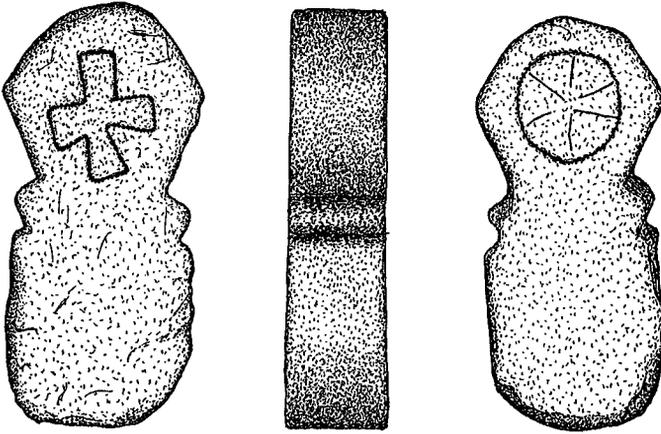


LÁMINA 6. Estela de Valgañón.

ZORRAQUÍN

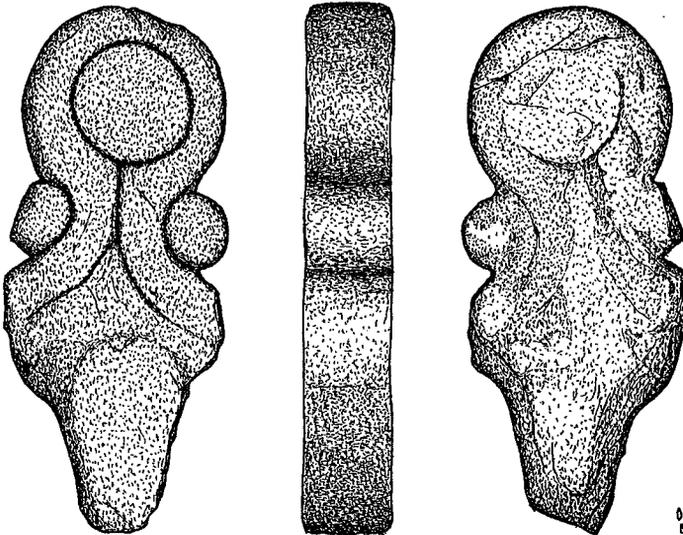


LÁMINA 7. Estela n^o 1 de Zorraquín.

Nº 7 Zorraquín (2) (fig. 8)

También la segunda, está muy desgastada, distinguiéndose apenas su decoración. Ambas caras tenían unos motivos semejantes: una cruz griega en bajo relieve con los brazos ligeramente ensanchados en sus extremos. Tal vez estuvo inscrita en un círculo inciso.

Como decimos, la cara que denominamos anverso está bastante desgastado, pero pueden distinguirse las figuras. No así el reverso prácticamente borrado en su totalidad. También esta estela tiene entre el disco y el vástago, dos pequeños lóbulos que realzan su carácter antropomorfo.

Medidas:

Diámetro del disco: 31 cm

Anchura del cuello: 24 cm

Anchura máxima del vástago: 34 cm

Grosor: 14 cm

Longitud total: 78 cm

Nº 8 EZCARAY (fig. 9)

Material: Piedra arenisca.

Localización: Se encuentra empotrada en el muro exterior de la Ermita de Nuestra Señora de Allende, sobre el dintel de la puerta de entrada.

Se conserva solamente el disco y lo que podría ser el arranque del vástago. La parte visible consta de una flor abierta, de cuatro pétalos y botón central muy remarcado.

Es modelo único de las que conocemos en La Rioja, aunque en la cercana ermita de San Vicente del Valle (Burgos) hay varias decoradas con motivos florales (aunque diferentes a ésta de Ezcaray).

Al estar a bastante altura no hemos podido medirla debidamente, teniendo el eje vertical unos 30 cm, aproximadamente.

Se encuentra en buen estado de conservación.

MANSILLA

Bibliografía: PUERTAS TRICAS, R., «La cruz de Mansilla de la Sierra». *Berceo*, 85, 1973.

Conocemos dos estelas, originarias de dicho pueblo y que con motivo de la construcción del pantano, fueron trasladadas al Museo Provincial de Logroño, donde actualmente se hallan.

Nº 9 Mansilla (1) (fig. 10)

La primera de ellas, realizada en piedra arenisca, consta de disco y vástago y en la unión de ambos, tiene dos pequeños lóbulos, de grosor algo menor al de la lápida.

Decoración: Una de sus caras está mal conservada, muy desgastada, y la otra prácticamente borrada, aunque, por los pocos restos que quedan, parece que el motivo era el mismo por ambas caras: Se trata de una cruz patada, inscrita en un círculo inciso. Este, se prolonga por el vástago, a semejanza del pie de una cruz procesional⁵.

5 Hemos querido presentar un esquema de la cruz procesional de Mansilla (fig. 10 c), fechada en el año 1109, que es el mejor ejemplar de las cruces procesionales de esta época conservadas en La Rioja, para ver su parecido con la talla de esta estela y otra de la cercana localidad de Villavelayo.

ZORRAQUÍN

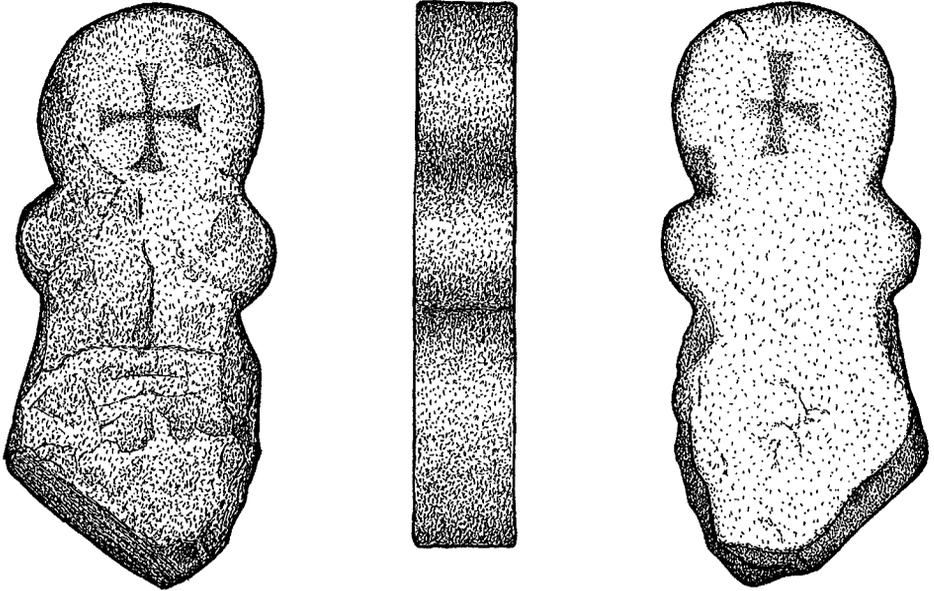
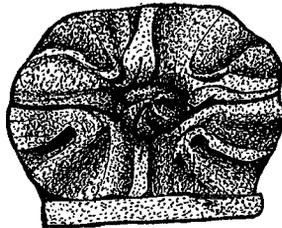


LÁMINA 8. *Estela nº 2 de Zorraquín.*



EZCARAY
N^a S^a de Allende

LÁMINA 9. *Estela de Ezcaray.*

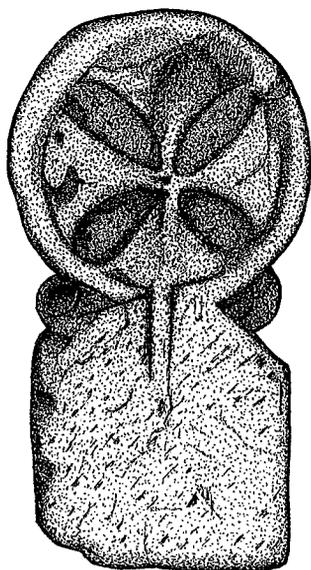
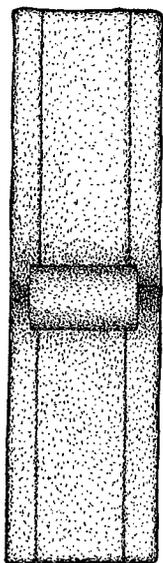


LÁMINA 10



Gallinero
de
Cameros

LÁMINA 10 b

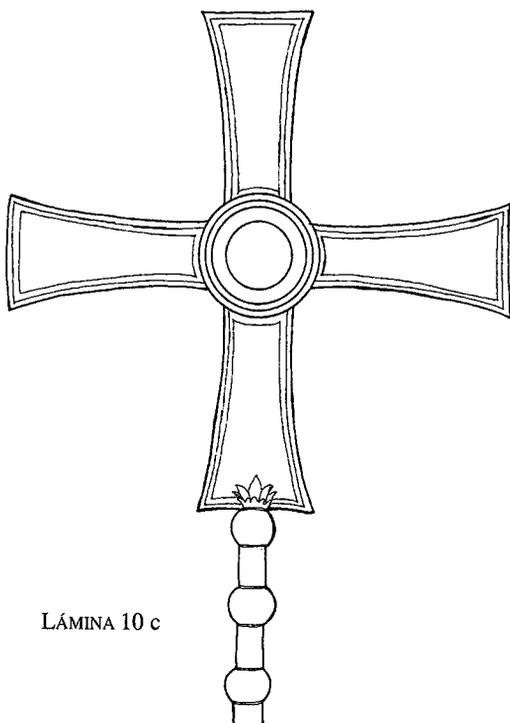


LÁMINA 10 c

LÁMINA 10. Estela nº 1 de Mansilla. La fig. 10 c, representa la cruz procesional de Mansilla del siglo XI que se aduce para ilustrar la cruz de la estela. La 10 b es una piedra de Gallinero con una cruz de pétalos similar a la de Mansilla.

Medidas:

Longitud total: 53 cm

Diámetro del disco: 28 cm

Anchura del cuello: 11,5

Anchura del vástago: 27,5 cm

Grosor: 13 cm

Lobulos: Diámetro: 6 cm

Longitud: 10,5 cm

También el borde está decorado con dos líneas paralelas. Número de inventario 3.057.

Nº 10 Mansilla (2) (fig. 11)

Material: Piedra arenisca, se conserva sólo el disco, aunque éste tampoco está completo. La parte conservada está fracturada, aunque la decoración se distingue perfectamente.

Indudablemente, este ejemplar es uno de los más interesantes de todos los que estudiamos ya que, creemos, se trata de una estela romana reutilizada.

El anverso está decorado con una cruz patada, en bajo relieve, inscrita en un círculo inciso. En la parte inferior del brazo vertical hay un pequeño símbolo: consta de dos círculos enfrentados, unidos entre sí y la unión está atravesada por una línea vertical.

El reverso consta de una silueta estereotipada en la que se señala esquemáticamente un perfil humano.

Grosor: 11 cm.

Altura: 32 cm.

Número de inventario: 4.743.

VILLAVELAYO

Bibliografía: Aunque ninguno de ellos mencione las estelas, dos artículos recientes se ocupan de este edificio: el más completo sobre este templo y toda su problemática histórico artística es el de GONZÁLEZ BLANCO, A., y LÓPEZ DOMECH, R., «Tradición y continuidad en la Sierra de la Demanda: la iglesia de Villavelayo». *Antigüedad y Cristianismo*, XIV. Murcia, 1997.

También lo estudia CENICEROS HERREROS, J., «Excavación arqueológica y control arqueológico de los trabajos de restauración en la iglesia de Santa María de Villavelayo (La Rioja)», *Estrato*, 9, 1998. Ver la respuesta en GONZÁLEZ BLANCO, A., «A vueltas con la iglesia de Villavelayo», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1997, pp. 623-629.

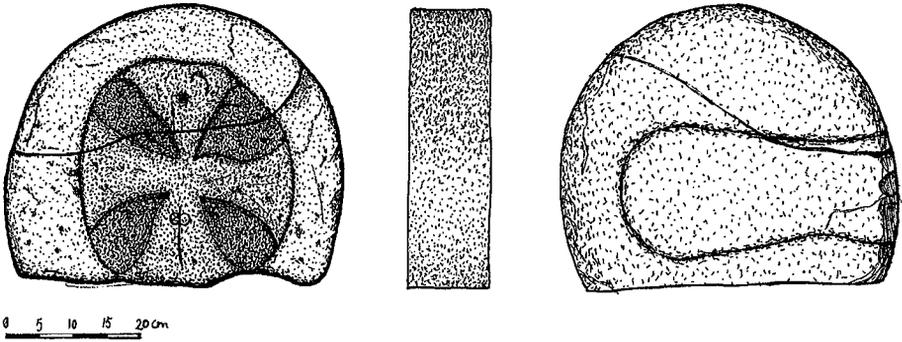
Hace treinta años, dos estelas estaban colocadas en los ángulos del cementerio coronando las esquinas. Al realizar las últimas obras de restauración de la iglesia y su entorno (cementerio) se han «visto» para la ciencia. Otra tercera, sin vástago, apareció al pie de la torre.

Nº 11 Villavelayo (1) (fig. 12)

Consta solamente del disco y dos pequeños abultamientos que pueden ser restos de dos pequeños lóbulos a ambos lados del «cuello»

Material: Piedra arenisca

Diámetro (horizontal): 39 cm



MANSILLA

LÁMINA 11. *Estela nº 2 de Mansilla.*

VILLAVELAYO

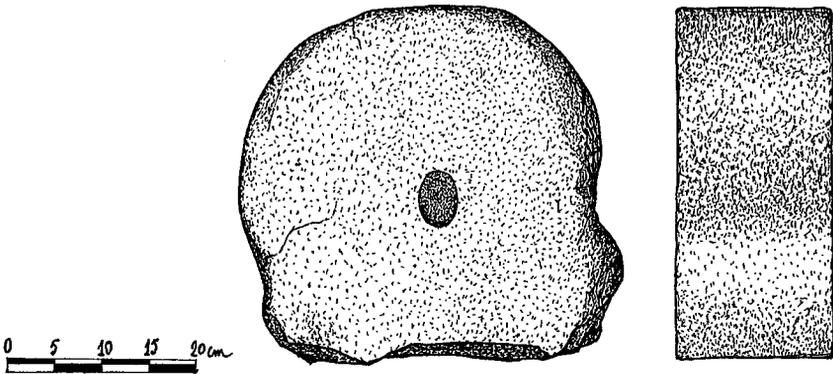


LÁMINA 12. *Estela nº 1 de Villavelayo.*

Altura máxima: 42 cm

Grosor: 17 cm

En el centro tiene un pequeño agujero, que, según testimonio de los albañiles, servía para encajar el gozne de una puerta.

Carece de decoración.

Nº 12 Villavelayo (2) (fig. 13)

Realizada en piedra arenisca, sólo está decorada en una de sus caras. En la unión del vástago y el disco tiene dos pequeños lóbulos. En muy mal estado de conservación. La decoración consta de una cruz patada, que en tres de sus brazos tiene pegados unos pequeños círculos y el cuarto, el vertical inferior, se prolonga en lo que sería el mango de la cruz.

Medidas:

Diámetro del disco: 28 cm

Anchura del cuello: 21 cm

Anchura de la base del vástago: 14 cm

Grosor: 12 cm

Altura total: 38 cm

Diámetro de los lóbulos: 6 cm

Nº 13 Villavelayo (3) (fig. 14)

Realizada en el mismo material tiene dos lóbulos en la unión del disco y el vástago. Este, tiene forma prismática, muy acentuada debido a sus cortas dimensiones.

En ambas caras tiene la misma decoración: una cruz griega en bajo relieve, que se ha obtenido rebajando la superficie, y cuyo brazo vertical tiene una pequeña prolongación (algo más estrecha que la cruz) semejante al mango de una cruz procesional.

Medidas:

Diámetro del disco: 30 cm

Anchura de cuello: 20

Anchura de la base del vástago: 15 cm

Grosor: 15 cm

Altura total: 42 cm

Nº 14 VINIEGRA DE ARRIBA (fig. 15)

Bibliografía: MARCO SIMON, F., *Hill Harriak*, Bayonne, 1984; LEIZAOLA, F., «Estela discoidea en Viniegra de Arriba (Camerós, La Rioja), *V Congreso internacional de estelas funerarias*, Soria 1993.

Del trabajo de F. Marco, tomamos los siguientes datos: «Se conserva, a unos 205 cm del suelo, sobre el dintel de una casa, en una calle de la parte alta del pueblo.

Arenisca amarillenta. Tan sólo resta el disco, que tiene un diámetro de 30 cm. Del vástago queda sólo el arranque (unos 4 cm).

La decoración se reduce a una cruz de brazos curvilíneos, con la particularidad de que tres de sus bases son cóncavas y la cuarta en ángulo agudo, similar a la cruz de Malta típica. La diferencia se debe, en nuestra opinión, a la tosquedad del diseño».

VILLAVELAYO

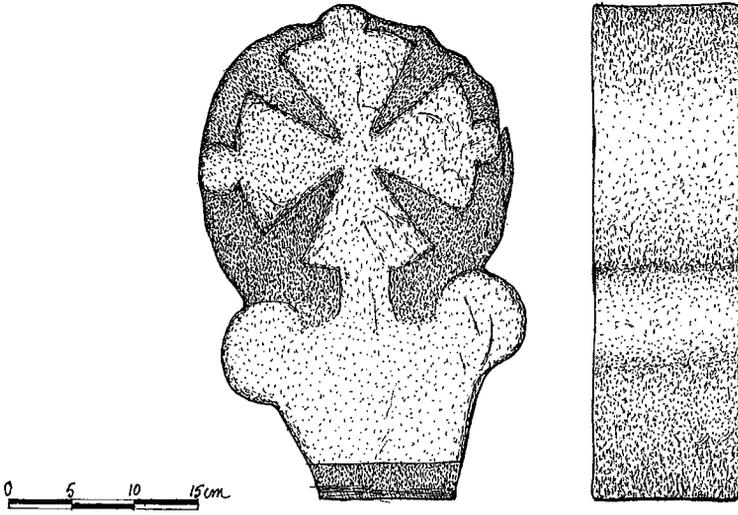


LÁMINA 13. Estela nº 2 de Villavelayo.

VILLAVELAYO

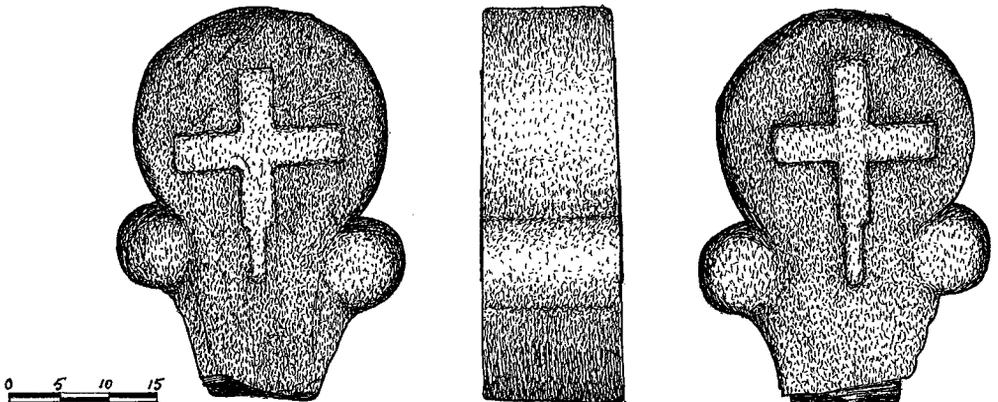


LÁMINA 14. Estela nº 3 de Villavelayo.

A lo reseñado por el autor, queremos añadir que en cada uno de los cuatro ángulos formados por la intersección de los dos brazos de la cruz hay unos adornos en forma de V, llenando toda la superficie de la estela, en una especie de «horror vacui». Y que el brazo horizontal izquierdo, parece como si fuera algo «independiente» del abultamiento en forma de triángulo en que terminan los cuatro brazos de la cruz.

VINIEGRA DE ABAJO

Bibliografía: MARCO SIMÓN, F., *Actes du colloque international sur la stèle discoïdale*, Bayonne 1984; ESPINOSA, U., «Antiguas estelas discoideas en La Rioja». *Berceo*, 108-109, 1985⁶.

Nº 15 Viniegra de Abajo (1) (fig. 16)

Origen: Viniegra de Abajo, localidad en la que se conserva actualmente en los locales del Ayuntamiento.

Medidas:

Altura total: 83 cm

Diámetro del disco: 40 cm

Grosor del disco: 12 cm

Anchura del cuello: 21 cm

Decoración. Anverso: Una circunferencia con ocho radios, inscrita dentro de un círculo, rodeado por una orla de 3 cm de espesor que se continúa hacia abajo por el cuello. Aquí, en el cuello hay tallada una pequeña figura humana de unos 14 cm de alto que representa a una figura masculina con los brazos y piernas separados del cuerpo.

Reverso: una estrella exapétala, inscrita en un círculo que rodea una orla de 2 cm. Los espacios interpétalos están decorados con triángulos curvilíneos. Entre la orla y el borde hay adorno en forma de sogueado.

Nº 16 Viniegra de Abajo (2) (fig. 17)

Material: Piedra arenisca

Se encuentra empotrada en un muro, en la calle la Iglesia.

6 Al comparar los dos estudios, hay un detalle que queremos resaltar y que no hace sino demostrar la dificultad de datar las estelas y la pervivencia de éstas y los motivos decorativos a lo largo de las diversas épocas.

F. Marco opina: «Bajomedievales parecen las de las dos Viniegras y la de Ventrosa, que responderían a lo que se ha llamado «la primera generación de estelas», con un apogeo en los siglos XIII y XIV» (pág. 184). Por contra, U. Espinosa, recordando el yacimiento prerromano situado junto al pueblo; recordando también la apertura de esta zona de las Viniegras y Canales, sobre todo, a las influencias romanas, especialmente de las que llegaban de Clunia; comparando los motivos ornamentales con los de otras estelas romanas y medievales; pero teniendo en cuenta, también, las otras dos estelas empotradas en las dos paredes de la calle de la Iglesia, (las que nosotros presentamos con el número 16 y 17), escribe: «creemos, por tanto, que la estela de Viniegra ha de datarse dentro de una etapa precristiana y en ambiente de romanidad, aunque ésta sea muy tardía. Y la aparición en el mismo punto de otras más recientes, tipológicamente similares, pero portando una cruz, indica que aquella y éstas son jalones diversos de algunos de los cambios religiosos por los que fue pasando una población asentada en el lugar siglo tras siglo, generación tras generación, desde época prerromana y romana».

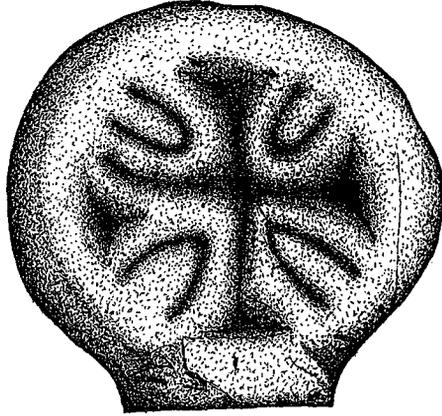


LÁMINA 15. *Estela de Viniegra de Arriba.*

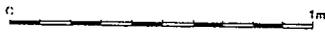
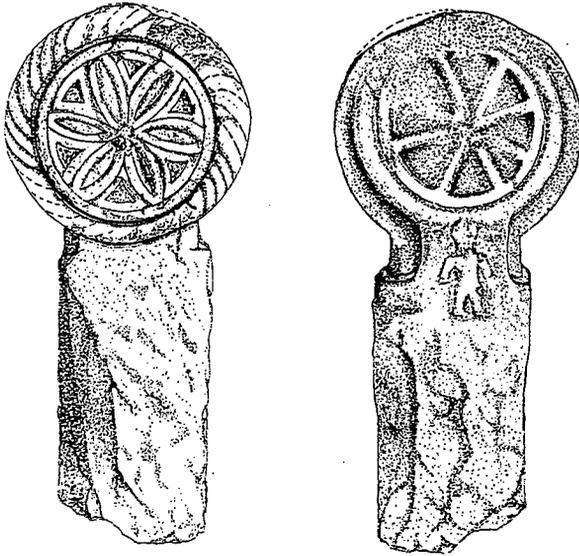


LÁMINA 16. *Estela nº 1 de Viniegra de Abajo.*

Se conserva únicamente el disco y está muy desgastada, por su exposición a la intemperie. La decoración consta de una cruz patada, en bajo relieve, inscrita en un círculo inciso.

Medidas:

Diámetro del disco: 32 cm.

Nº 17 Viniegra de Abajo (3) (fig. 18)

También ésta se encuentra empotrada en un muro de la misma calle.

Se conserva únicamente el disco, que, a su vez, está insertado dentro de otra piedra cuadrada, aunque no centrada, sino en su mitad superior.

El estado de conservación es bueno y el dibujo consta de una cruz patada, realizada en bajorelieve, inscrita en un círculo inciso y cuyos brazos van a parar a un disco central.

Material: Piedra arenisca.

Medidas:

Diámetro del disco: 30 cm

Nº 18 VENTROSA

Bibliografía: MARCO SIMÓN, F., *Hill Harriak*. Bayonne, 1984.

De F. Marco tomamos los siguientes datos: Ha sido reutilizada como sillar, empotrado en la fachada de una casa de la calle Tentetieso, sobre la puerta».

Material: Arenisca rojiza.

Se conserva sólo la parte del disco.

Medidas:

Diámetro: 30 cm

Altura máxima: 22 cm

Descripción: según F. Marco, «la decoración de este ejemplar es sugestiva: una roseta hexapétala inscrita en círculo de 11 cm de diámetro —las puntas de sus hojas unidas por otras—, con una orla de dientes o rayos (de 2 a 4 cm) y, entre ella y el borde, una serie de líneas que reproducen el esquema de los radios de una svástica sinistrógira».

Nº 19 BRIEVA DE CAMEROS (fig. 19)

Bibliografía: MARCO SIMÓN, F., *Hill Harriak*. Bayonne, 1984.

Procedencia: empotrada en el ábside de la iglesia del barrio de Barruso, a 70 cm del suelo. Hoy se encuentra depositada en el Museo de Nájera. La pieza arenisca rosácea, presenta restos de pintura roja.

Medidas:

Diámetro del disco: 41 cm

Altura de lo conservado: 57 cm

Anchura máxima (entre las volutas): 47 cm

Anchura del cuello: 25 cm

Anchura de la parte inferior: 42 cm

Descripción (según F. Marco):

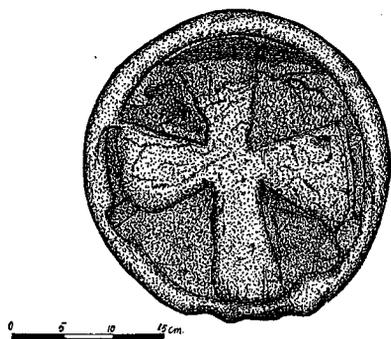


LÁMINA 17. Estela nº 2 de Viniegra de Abajo.

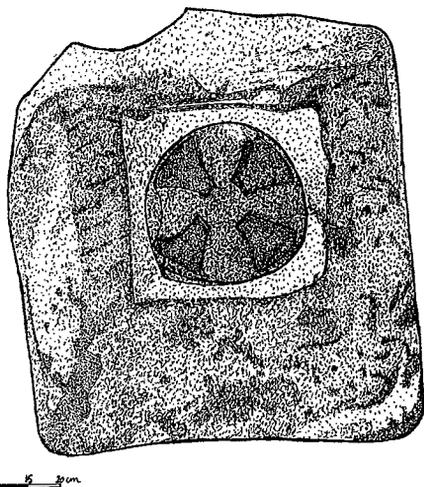
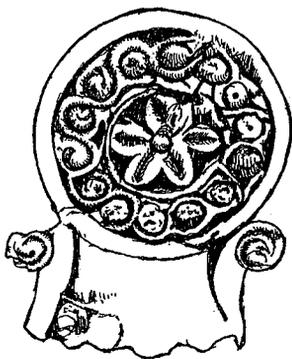


LÁMINA 18. Estela nº 3 de Viniegra de Abajo.

VINIEGRA DE ABAJO

BRIEVA



(A partir de F. MARCO)

LÁMINA 19. Estela de Brieva de Cameros.

«En el centro del disco, una rosácea de seis pétalos carnosos, con rumbo en la región cero, inscrita en un círculo de 17,5 cm de diámetro. En su torno una cenefa circular exhibe tallos vegetales de los que arrancan flores o frutos de difícil identificación, siguiendo un ritmo alternante. El conjunto se completa con el rasgo morfológico más interesante de la pieza: la presencia de dos volutas desarrolladas hacia afuera en la intersección entre el disco y cuello, bajo las regiones B2 y A2, prolongadas por dos profundas líneas incisas hacia abajo, junto a los bordes del cuello y vástago».

Nº 20 MOJÓN DE FUENTE BERMEJA (fig. 20)

Está colocada sobre un montón de piedras, sirviendo de mojón en el punto donde se encuentran las jurisdicciones de cuatro pueblos: Brieva, Viniegra de Arriba, Ventrosa y Montenegro de Cameros.

El material en que fué fabricada es conglomerado de cuarcitas y su estado de conservación es bastante deficiente, quedando solamente la parte superior, el disco, que no es circular, sino alargado.

La decoración es muy semejante por ambas caras: una cruz latina en bajorrelieve, aunque en el anverso, el brazo vertical superior termina ensanchándose en forma de círculo y en el reverso, los brazos horizontales se ensanchan levemente.

Quizá, lo más llamativo sea el corte horizontal, ya que tiene forma oval.

Medidas:

Altura máxima: 45 cm

Anchura máxima: 40 cm

Anchura de cuello: 30 cm

Grosor: máximo: 20 cm. En los extremos (mínimo): 7 cm

TRICIO

Bibliografía: ANGUIANO, Fray Mateo de, *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid 1704; HERNÁNDEZ Y URRACA, M. J., *Santa María de Arcos*, Tricio, s. f.; *Guía artística de Santa María de Arcos*, Tricio (La Rioja), s. f.; CANCELA RAMÍREZ DE ARELLANO, M. L., «Ermita de Santa María de Arcos. Tricio (La Rioja)», *Estrato*, 4, 1992.

Indudablemente, uno de los edificios más interesantes de La Rioja es la Ermita de Nuestra Señora de Arcos, Tricio, que conserva huellas de varias épocas de la historia: Romano, Medieval y Barroco.

Relativo a nuestro tema concreto de estelas medievales, queremos copiar lo que en su obra de 1704, decía el P. Anguiano al hablar de la ermita.

«Este apellido de Arcos, parece se le dio a causa de haber estado algún tiempo oculta de los moros, o en la entrada de las Naciones Godas, en la cueva que hoy permanece debajo de la misma Imagen con cuevas profundas, que en lo muy antiguo tuvieron enterramientos de fieles y de personas muy autorizadas: porque se encuentran en ellas, y en su circunferencia muchos sepulcros de piedra, unos sobre otros, selladas con cruces las cubiertas, y a poco más de un estado de profundidad; siendo la piedra de distinto género, que la que se cría en cuatro leguas en contorno. En tiempo de los Godos solían enterrarse las personas Reales, y las de muy alta calidad, en ciertas bóvedas que hacían debajo de las Iglesias, donde ponían algún Altar: de cuyo tiempo se hallan todavía algunas en la Rioja, especialmente en Cerezo y en Yanguas la antigua» (pág. 380-381).

No sabemos si se refiere a los sepulcros (¿romanos? ¿medievales?), o a las lápidas romanas, aunque la frase «**selladas con cruces las cubiertas**» nos autoriza a pensar que podía tratarse de «nuestras» estelas, de las que todavía hoy se conservan (enteras o fragmentadas) un total de ocho.

Nº 21 Tricio (1) (fig. 21)

En el muro oeste del edificio, sobre la puerta Oeste, hay empotrada una de ellas. Conserva solamente el disco.

Fuente Bermeja (mojón)

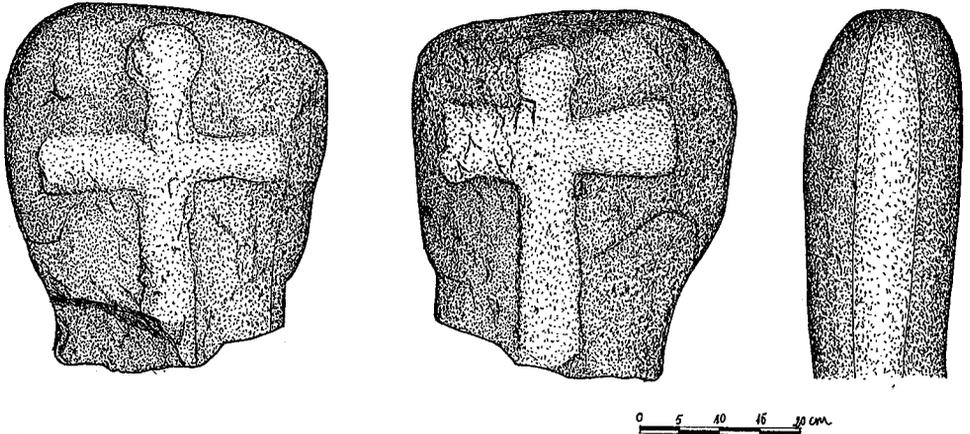


LÁMINA 20. *Mojón de Fuente Bermeja (Entre Brieva, Viniegra de Arriba, Ventrosa y Montenegro).*

TRICIO
Nª Sª de Arcos
(exterior)

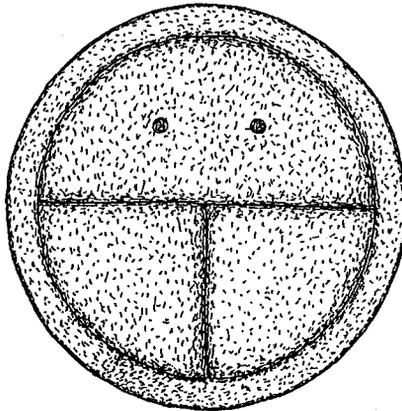


LÁMINA 21. *Estela nº 1 de Tricio.*

Material: Piedra arenisca

La decoración, realizada por incisión, es tan sencilla como original: dentro de un círculo están marcados tres brazos de una cruz. En lugar del cuarto brazo, hay dos puntos, que podían recordar unos ojos.

Al estar a gran altura, desconocemos sus medidas.

Nº 22 **Tricio** (2) (fig. 22)

Como todas las que siguen, está en el interior de la ermita, sobre una estantería que recorre todo el muro del ábside.

Elaborada en piedra arenisca, queda solamente un trozo, formando una especie de triángulo, de dos lados rectos y uno curvo (correspondiente al borde del disco).

Medidas:

Los dos lados rectos miden, uno, 31 cm y el otro, 28.

El grosor, 11 cm.

La decoración, por incisión, apenas si se distingue y consta de dos círculos, a tres cm del borde y separadas entre sí otros tres cm y otras dos líneas paralelas, en ziz-zag, separadas entre sí un cm.

El reverso está sin tallar.

Nº 23 **Tricio** (3) (fig. 23)

También es un trozo de disco, en forma de triángulo, con dos lados rectos y un tercero, curvo, que es el borde del disco. Las medidas de los dos primeros es la misma: 23 cm.

El grosor: 11 cm

Realizada en piedra arenisca, el trozo que nos queda, correspondería a 1/4 del disco, suficiente para mostrarnos que había tallada una cruz griega, inscrita en un círculo.

Nº 24 **Tricio** (4) (fig. 24)

La figura representada era una cruz labrada en bajorrelieve. De esta estela nos queda solamente el disco, al que, además, le falta algún trozo. Al estar muy estropeada, no sabemos si el disco era circular, o alargado.

En un lado y en la parte superior, tiene una especie de abultamiento. Da la impresión de que se trataba de una estela geminada de la que sólo nos ha llegado la mitad.

Medidas:

Altura total: 38 cm

Anchura máxima: 30 cm

Grosor: 11 cm

Material: Piedra arenisca

Ambos lados tienen la misma decoración: una cruz en bajorrelieve, que llena todo el disco.

Además, el centro de la cruz, y por incisión, lleva grabada otra cruz griega que tiene unos puntos en cada uno de sus extremos.

Nº 25 **Tricio** (5) (fig. 25)

Se trata de una estela rectangular, con el lado superior un poco curvado y con un ligero estrechamiento central.

TRICIO
N^a S^a de Arcos

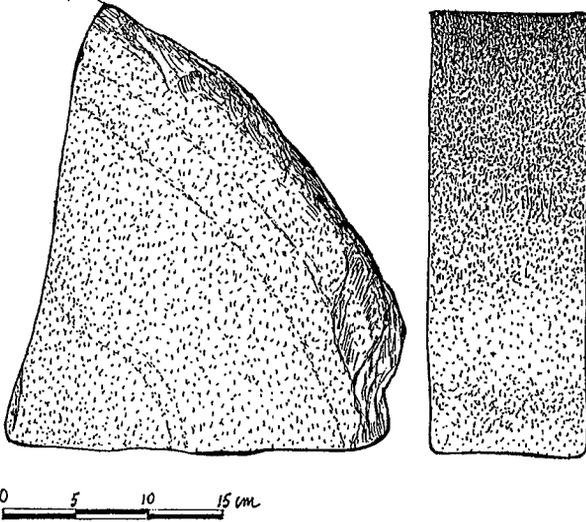


LÁMINA 22. Estela nº 2 de Tricio.

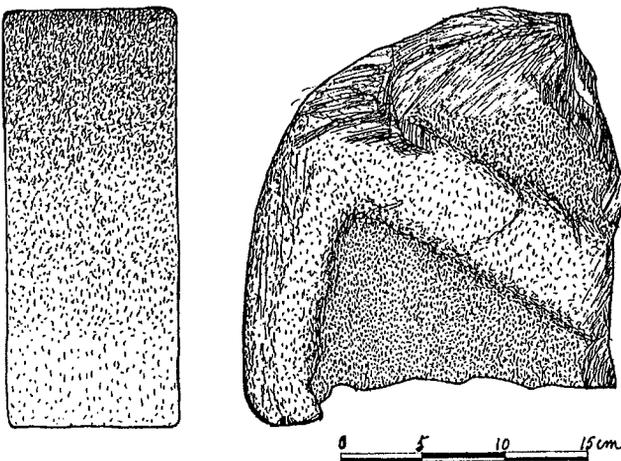


LÁMINA 23. Estela nº 3 de Tricio.

TRICIO

N^a S^a de Arcos

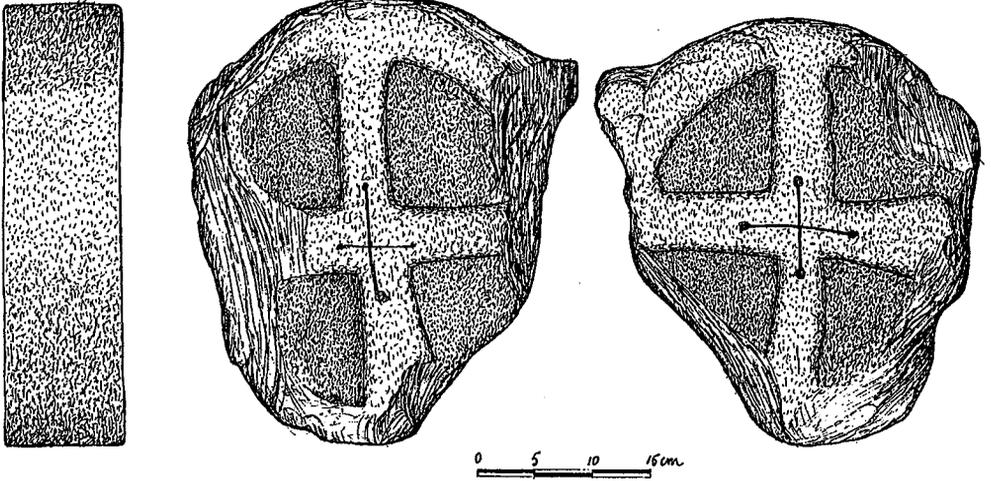


LÁMINA 24. Estela n° 4 de Tricio.

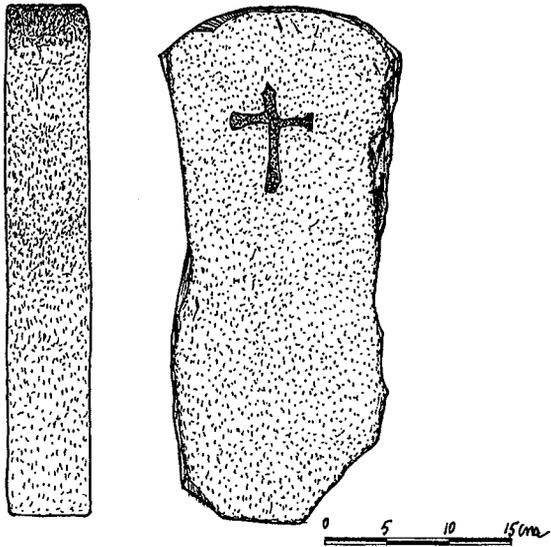


LÁMINA 25. Estela n° 5 de Tricio.

La decoración es muy sencilla: una pequeña cruz latina incisa, con los extremos de los brazos ligeramente abultados.

Medidas:

Longitud total: 48 cm

Anchura máxima (superior): 21 cm. Máxima (inferior) 20 cm. Centro: 15 cm

Grosor: 8 cm

Material: Piedra arenisca

El reverso está sin decorar.

Nº 26 Tricio (6) (fig. 26)

También ésta está muy estropeada por los lados. Consta de parte del disco, del cuello y del comienzo del vástago.

Material: Piedra arenisca

Decorada sólo en uno de los lados, dicha decoración consta de una cruz tallada en bajorrelieve.

Parece que la cruz era griega, con los brazos verticales ensanchándose hacia los extremos.

Medidas:

Altura máxima: 48 cm

Anchura máxima: 31 cm

Anchura del cuello: 4 cm

Grosor: 10 cm

Nº 27 Tricio (7) (fig. 27)

Realizada en piedra arenisca, consta de vástago y parte del disco, que ha sido mutilado en su parte superior. El vástago mucho más estrecho a la altura del cuello que en el pie.

Medidas:

Anchura máxima del disco: 31 cm

Anchura del cuello: 18

Anchura máxima del vástago: 29 cm

Altura total: 50 cm

Grosor: 14

Está decorado por una sola cara y la decoración consta de una cruz patada, en bajorrelieve, inscrita en un círculo inciso, que se prolonga unos centímetros hacia el vástago, imitando el pie de una cruz procesional. El centro del disco está también marcado con un pequeño agujero.

Nº 28 Tricio (8) (fig. 28)

Tal vez sea la más original. Es una estela geminada, en la cual cada uno de los círculos está adornado con una cruz griega, cuyos brazos van anchándose ligeramente hacia los extremos. El reverso no lleva adornos.

Material: Piedra arenisca

TRICIO

N^a S^a de Arcos

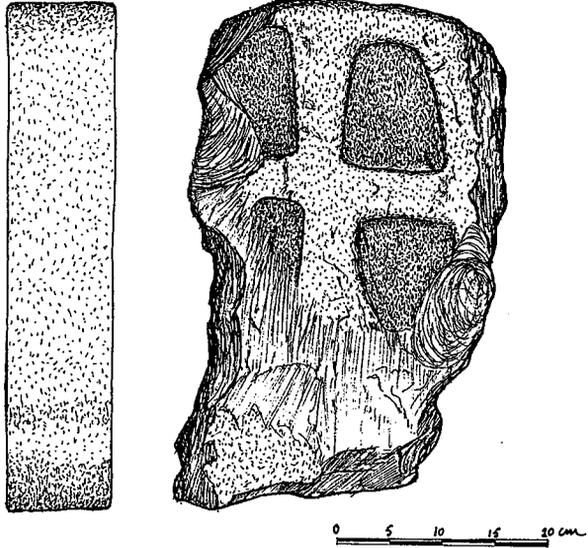


LÁMINA 26. Estela n^o 6 de Tricio.

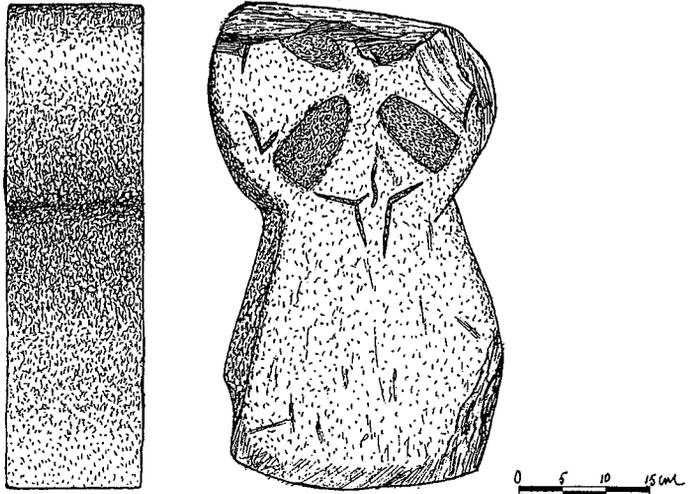


LÁMINA 27. Estela n^o 7 de Tricio.

Medidas:

Longitud total: 54 cm

Diámetro máximo: 28 y 29 cm

Longitud del estrechamiento central donde se juntan los dos discos: 20 cm

No conocemos ningún otro paralelo de estela geminada.

NÁJERA

Bibliografía: GONZÁLEZ BLANCO, A. y ESPINOSA RUIZ, U., «La necrópolis del poblado celta-romano de Santa Ana (Entrena - Logroño)». *A. Esp. Arq.* 46. 1976, pp. 164-174; PÉREZ RODRÍGUEZ, A., *Museo Arqueológico de Nájera*» Sociedad de Amigos de la Historia Najerillense, año?/s.a.; IGLESIA DUARTE, I. de la, *El fuero de Nájera*. Amigos de la Historia Najerillense. Nájera. ¿año/ s.a.⁷

Nº 29 Nájera (1) (fig. 29)

En el momento de realizar este trabajo no pudimos verla, pero la conocemos por dos fotografías publicadas, una en el trabajo citado de A. González Blanco y U. Espinosa Ruiz y la otra en el de Pérez Rodríguez.

Ambas fotografías nos la muestran muy erosionada, y con una decoración similar en ambas caras: una cruz griega, en bajorrelieve, inscrita en un círculo.

Del vástago quedan unos centímetros. Pero no sabemos si era así originariamente, o es que falta algún trozo. Además, llama la atención por su gran anchura en el punto donde se junta con el disco, que acentúa su carácter antropomorfo.

Nº 30 Nájera (2) (fig. 30)

Originaria de la derruida ermita de Santa Eugenia, y depositada actualmente en el Museo de los Amigos de la Historia Najerillense, la conocemos por el dibujo publicado por V. de la Iglesia Duarte, en su trabajo sobre «*El fuero de Nájera*». El texto que el autor pone al pie del dibujo, dice así: «Estela paleocristiana. Término de Santa Eugenia. Nájera».

Sólo se conserva un trozo del disco y vemos que una de sus caras está decorada por tres círculos concéntricos. Dentro del menor, también por incisión, hay ocho rayos que convergen en un punto central, a semejanza de radios de la circunferencia. La otra cara, está decorada por una cruz incisa, inscrita en un círculo, los brazos de la cruz son curvos y dentro de ella, hay también otros ocho rayos, incisos, que convergen en un punto central.

Es opinión que el citado Fuero puede referirse a esta estela cuando dice: «Et si aliquis homo fugerit ad Nagara pro homicidio aut pro qualicumque re, nisi pro furto, et aliquis suos inimicos incalciaverit eum pro occidere aut intra corsseras de Nagara, scilicet (...) et de illa cruce de Sancta Eugenia in intus (...)» (pág. 17).

7 IGLESIA DUARTE, I. de la, *op. cit.* El fuero de Nájera fue concedido a principios del s. XI. En el año 1076, Alfonso lo confirma. El texto que publica el autor es la confirmación del Fuero, hecha por el rey D. Fernando IV de Castilla, en Burgos, el día 14 de mayo de 1304.

TRICIO

N^a S^a de Arcos

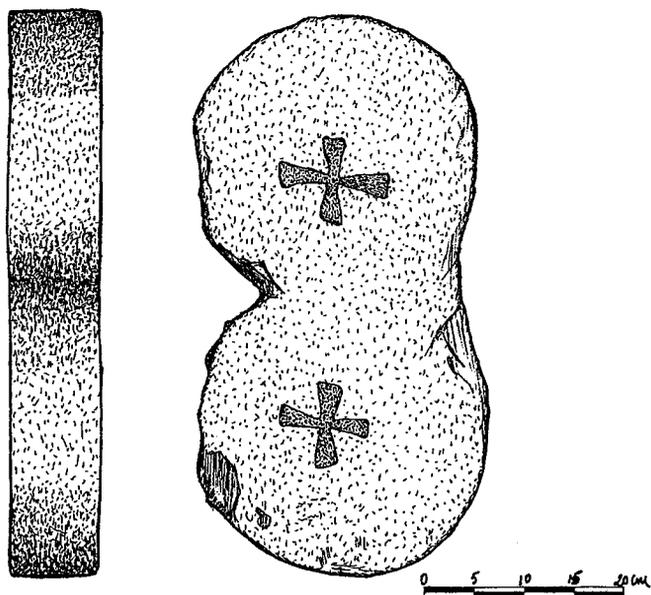
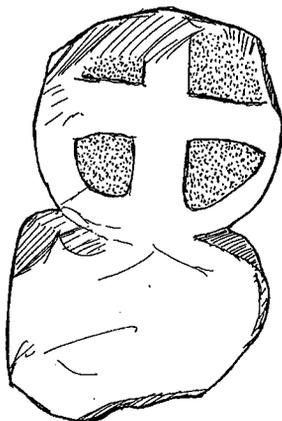


LÁMINA 28. *Estela nº 8 de Tricio.*

NÁJERA



(A partir de A. GONZÁLEZ y U. ESPINOSA)

LÁMINA 29. *Estela nº 1 de Nájera.*

CENICERO⁸

Bibliografía: ESPINOSA RUIZ, U., «Hacia la comunidad de aldea», *Cenicero histórico*. Cenicero, 1987; QUINITO, «Chozas y cantarrales», *Rev. El Regadío*. Septiembre, 1989 y 1999.

Nº 31 Cenicero (1) (fig. 31)

Procede de «los Paletones» y está depositada en el Museo Provincial, número de inventario: 5.273.

Constaba de disco y vástago. Actualmente, en el Museo, sólo se conserva el disco⁹.

Es algo más gruesa a la altura del pie que en la parte superior.

La decoración es idéntica en ambas caras: una cruz griega.

Aunque rota a la altura del cuello, lo que queda de ella está en buen estado de conservación.

Material: Piedra arenisca

Medidas:

Longitud máxima aprox.: 1 metro

Diámetro del disco: 44 cm

Anchura del cuello aprox.: 39 cm aprox.

Anchura del vástago aprox.: 42 cm aprox.

Grosor: 10/12 cm

Nº 32 Cenicero (2) (fig. 32)

Como la anterior, originaria de «los Paletones» y depositada en el Museo Provincial, número de inventario: 5.275.

Queda solamente el disco y el inicio del cuello. El trozo que queda está en buen estado de conservación.

La decoración, realizada en bajorrelieve, consta de una cruz de brazos iguales, aunque con un ligero ensanchamiento hacia los extremos.

Material: Piedra arenisca

Medidas:

Altura total: 34,5 cm

Anchura máxima: 29 cm

Anchura del cuello: 15 cm

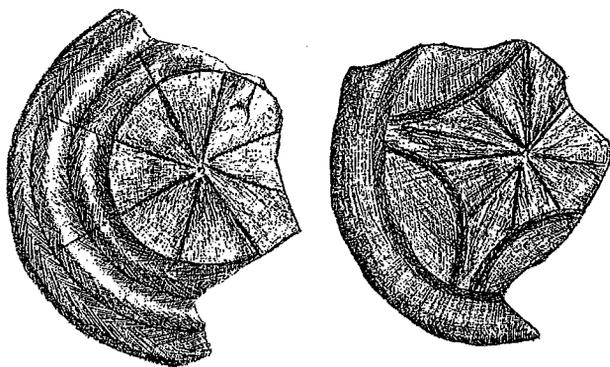
Grosor: 11 cm.

Nº 33 Cenicero (3) (fig. 33)

Procedente de «Los Paletones», actualmente se halla depositado en el Museo de los «Amigos de la Historia Najerillense», con el número de inventario 2.821.

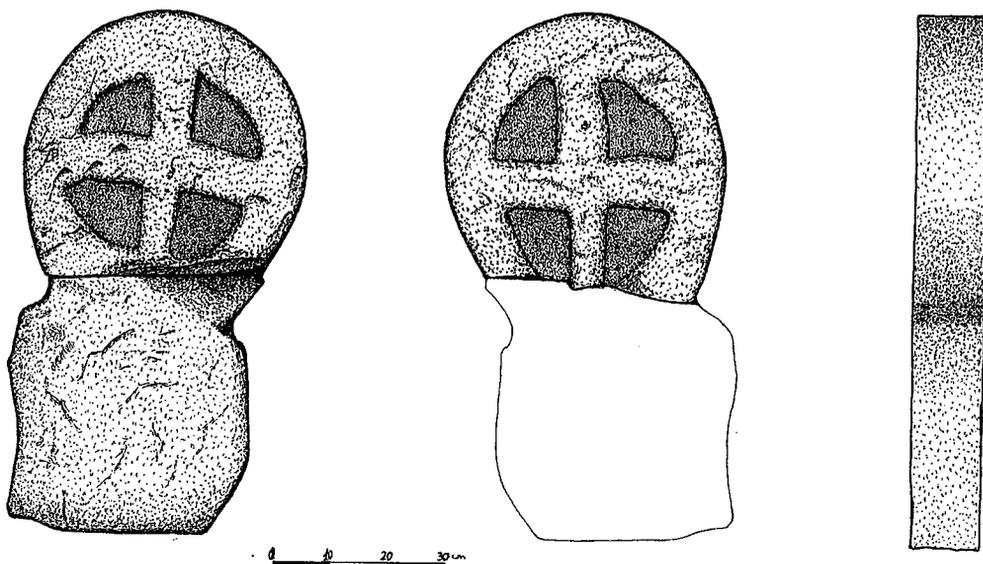
8 La mayor parte de las estelas de Cenicero que aparecen en este trabajo fueron descubiertas por Joaquín Lagunilla. Nuestro agradecimiento para él así como para Gonzalo Simón por las facilidades y ayuda que ambos nos han prestado.

9 Hemos dibujado y dado las medidas aproximadas de la estela completa, tomando como referencia la fotografía publicada en la revista *El Regadío*.



ESTELA PALEOCRISTIANA - TÉRMINO SANTA EUGENIA - NÁJERA
(según V. DE LA IGLESIA)

LÁMINA 30. *Estela nº 2 de Nájera.*



CENICERO
(Los Paletones)

LÁMINA 31. *Estela nº 1 de Cenicero.*

CENICERO
(Los Paletones)

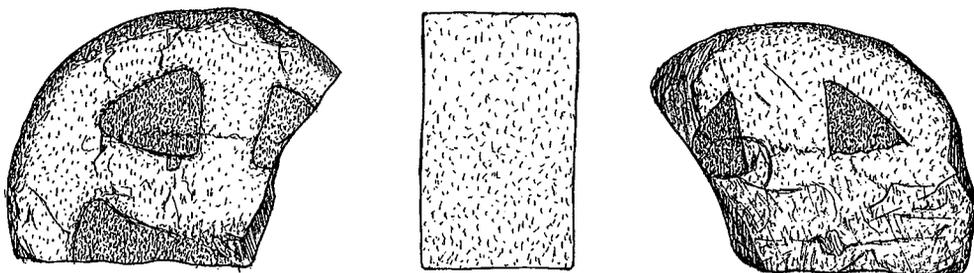


LÁMINA 32. *Estela nº 2 de Cenicero.*

CENICERO
(Los Paletones)

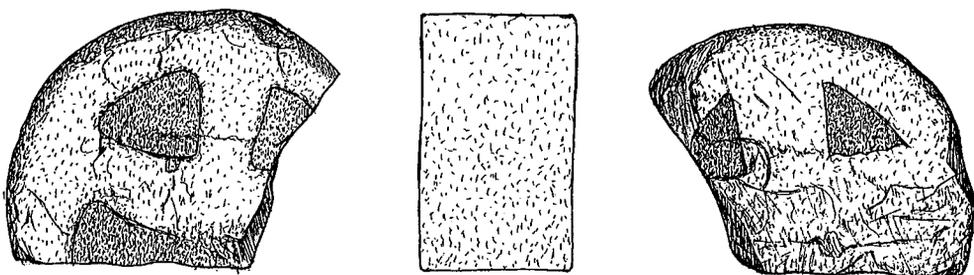


LÁMINA 33. *Estela nº 3 de Cenicero.*

Queda solamente una cuarta parte del disco y de su decoración, igual en ambos lados, se distinguen dos brazos de una cruz griega, labrada en bajorrelieve e inscrita en un círculo. El fragmento que nos queda forma una especie de triángulo, con los dos lados rectos de 19 cm y el tercero con la curvatura del borde del disco. El grosor es de 12 cm.

Material: Piedra arenisca.

Nº 34 Cenicero (4) (fig. 34)

También procedente de «los Paletones», e igual que la anterior depositada en el Museo de los «Amigos de la Historia Najerillense», con el número de inventario 2.982.

Consta del vástago y la mitad del disco. Este, en ambos lados, estaba adornado con una cruz griega, en bajorrelieve, inscrita en un círculo. Llama la atención el vástago, que tiene forma prismática, dando la impresión de que el disco está como «pegado» a él, remarcándose en gran manera su carácter antropomorfo, debido a su gran anchura en la parte donde se unen ambos.

Medidas:

Altura total: 35 cm

Anchura máxima del trozo de disco conservado: 37 cm

Anchura del cuello: 31 cm

Anchura máxima del vástago: 42 cm

Grosor: 13 cm

Material: Piedra arenisca.

Nº 35 Cenicero (5) (fig. 35)

Procedente, como las anteriores, de «los Paletones», se halla depositada igualmente en el Museo de los Amigos de la Historia Najerillense, con el número de inventario 2.822.

Sólo queda un trozo y está tan estropeado que no se distingue tipo alguno de decoración en ninguna de las caras.

Medidas:

Anchura máxima: 29 cm

Altura total: 44 cm

Grosor: 7 cm

Material: Piedra arenisca.

Procedentes también de diversos lugares de la jurisdicción de Cenicero y depositadas en dependencias municipales se encuentran otras estelas (completas o trozos de ellas).

Nº 36 Cenicero (6) (fig. 36)

Tal vez, lo más destacable de esta estela es la clara diferenciación de las tres partes de que consta: disco, cuello y vástago, debido a la longitud del segundo. En cuanto a su decoración, es igual por ambas caras: una cruz griega realizada en bajorrelieve, inscrita en un círculo inciso.

Medidas:

Longitud máxima: 101 cm

Diámetro del disco: 38 cm

Anchura del cuello: 30 cm

CENICERO
(Los Paletones)

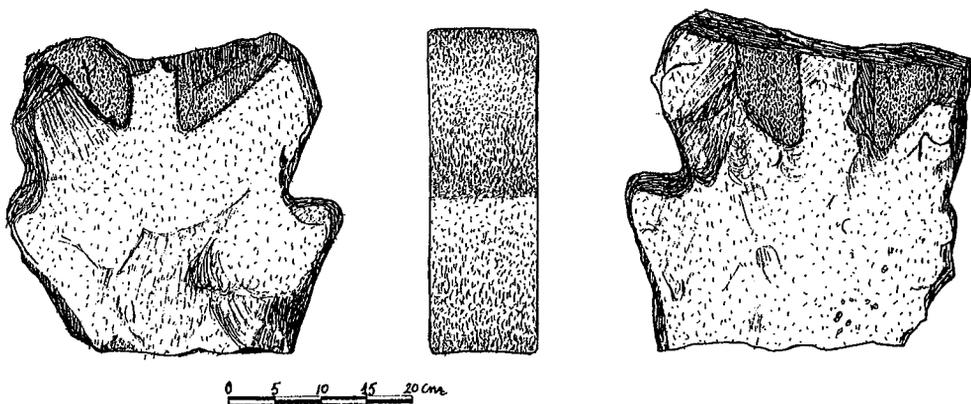


LÁMINA 34. Estela nº 4 de Cenicero.

CENICERO
(Los Paletones)

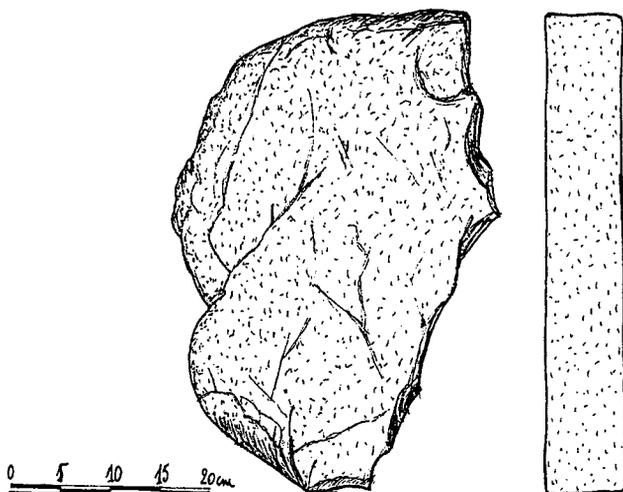


LÁMINA 35. Estela nº 5 de Cenicero.

Anchura del vástago: 34 cm

Grosor: 14 cm

Material: Piedra arenisca.

Estado de conservación: regular, habiendo sufrido algún golpe, especialmente en una de sus caras.

Nº 37 Cenicero (7) (fig. 37)

Muy semejante a la anterior, aunque en este caso, el cuello no sea tan alargado, pero sí más profundo.

También la decoración es semejante: cruz griega, realizada en bajorrelieve e inscrita en un círculo inciso (la misma para ambas caras).

Medidas:

Longitud total: 94 cm

Diámetro del disco: 44 cm

Anchura del cuello: 30 cm

Anchura del vástago: 43 cm

Grosor: 16 cm

Material: Piedra arenisca

Estado de conservación: regular, habiendo recibido varios golpes que no afectan a su decoración.

Nº 38 Cenicero (8) (fig. 38)

No conservamos la pieza completa, faltando un trozo del vástago y casi la mitad de la estela en sentido vertical. A pesar de ello, se ve que era una estela cuya decoración, igual en ambas caras, consistía en una cruz griega, realizada en bajorrelieve e inscrita en un círculo (en ambas caras tiene un pequeño agujero que señala claramente el centro de la circunferencia).

En cuanto al vástago, tuvo que ser más ancho en la base que a la altura del cuello.

Medidas:

Longitud total: 44 cm

Anchura del disco: 26 cm

Anchura del cuello: 18 cm

Anchura máxima del vástago: 25 cm

Grosor: 14 cm

Material: Piedra arenisca

Estado de conservación: bueno (el trozo conservado)

Nº 39 Cenicero (9) (fig. 39)

Aunque sólo conservamos entero el disco y el cuello y arranque del vástago en uno de sus lados, ya que está partida al bies, es una estela de gran interés por la largura del cuello, como sucedía en las nº 36 y 37 (también de Cenicero).

La decoración, igual en ambas caras, es la casi general en las estelas de este pueblo: una cruz griega, realizada en bajorrelieve, inscrita en un círculo inciso.

CENICERO

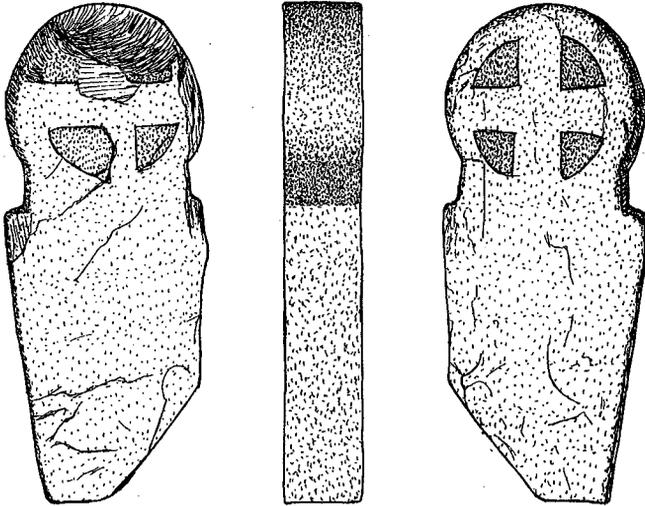


LÁMINA 36. Estela nº 6 de Cenicero.

CENICERO

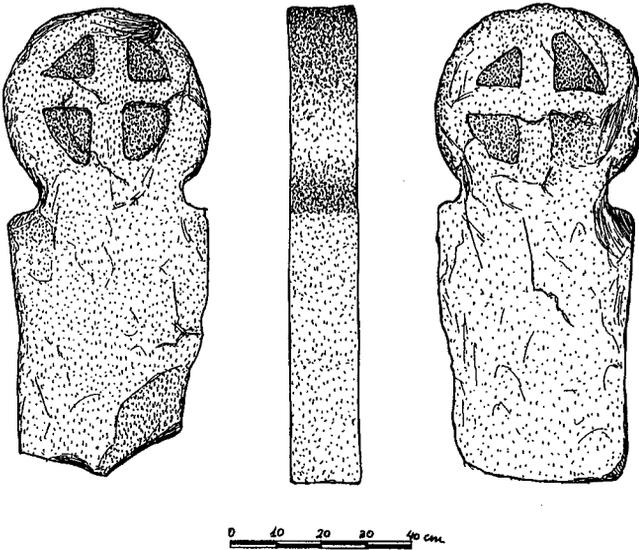


LÁMINA 37. Estela nº 7 de Cenicero.

CENICERO

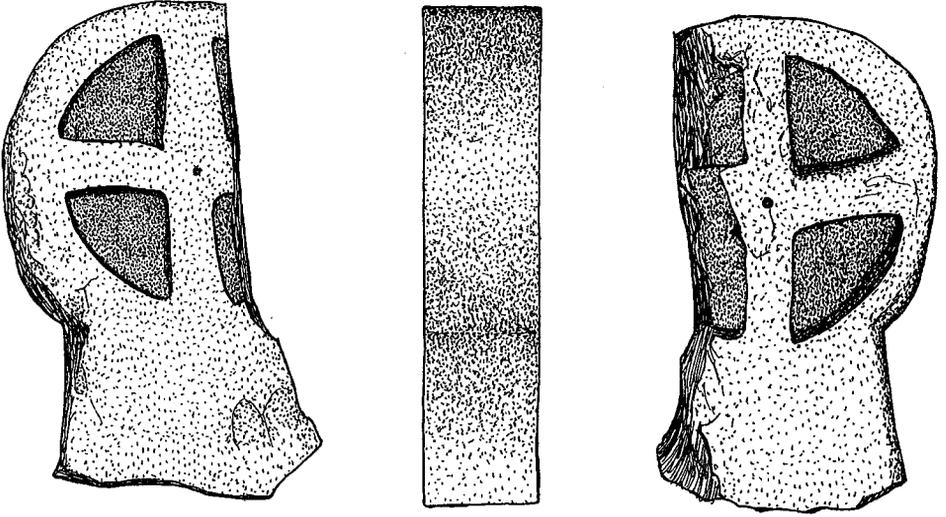


LÁMINA 38. Estela nº 8 de Cenicero.

CENICERO

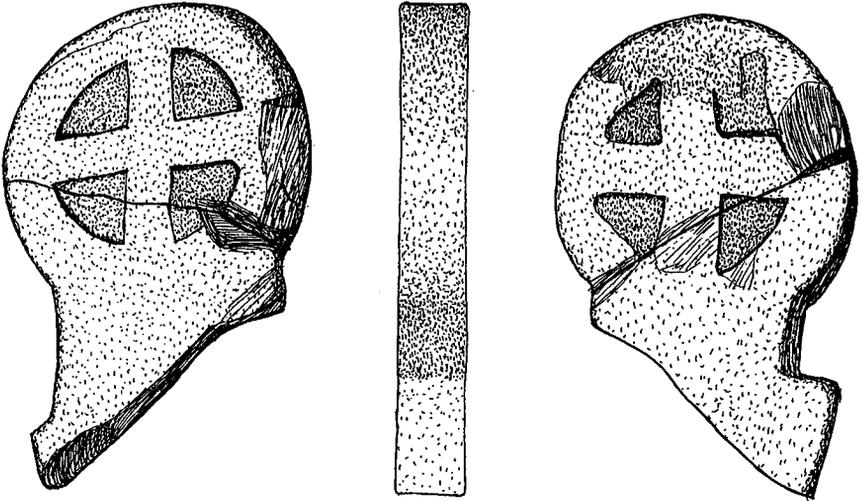


LÁMINA 39. Estela nº 9 de Cenicero.

Medidas:

Longitud máxima: 68 cm

Diámetro del disco: 44 cm

Anchura del cuello:

Grosor: 10 cm

Material: Piedra arenisca

Estado de conservación: malo. Y si bien es cierto que la decoración sigue siendo visible, falta gran parte del vástago y el disco está partido y en algunos puntos estropeado.

Nº 40 Cenicero (10) (fig. 40)

Muy semejante al anterior tanto en su forma como en su decoración.

Medidas:

Longitud máxima: 43 cm

Diámetro del disco: 40 cm

Anchura del cuello: 34 cm

Anchura del vástago: 40 cm

Grosor: 13 cm

Material: Piedra arenisca.

Estado de conservación: sólo conserva el disco y éste, partido, aunque la decoración es perfectamente visible.

Nº 41 Cenicero (11) (fig. 41)

Sólo nos queda un trozo del disco, con la misma decoración por las dos caras: cruz griega realizada en bajorrelieve e inscrita en un círculo inciso, aunque en una de las caras los brazos de la cruz sean más gruesos que en la otra.

Medidas:

Diámetro horizontal: 57 cm

Diámetro vertical (lo que queda): 44 cm

Grosor: 14 cm

Material: Piedra arenisca

Estado de conservación: sólo tenemos un trozo del disco, con algunos golpes.

Nº 42 Cenicero (12) (fig. 42)

El trozo que resta es algo más de la cuarta parte del disco. Como casi todas las estelas de Cenicero está decorada de forma semejante por ambas caras: una cruz griega en bajorrelieve, inscrita en un círculo inciso.

Medidas:

Longitud de los radios: 23 cm

Grosor: 13 cm

Material: Piedras arenisca

Nº 43 Cenicero (13) (fig. 43)

Conservamos solamente el disco, cuya decoración es diferente al resto de las estelas de Cenicero, ya que consta, por ambas caras de una cruz griega hendida, labrada en el centro del disco, realizada de forma muy tosca.

CENICERO

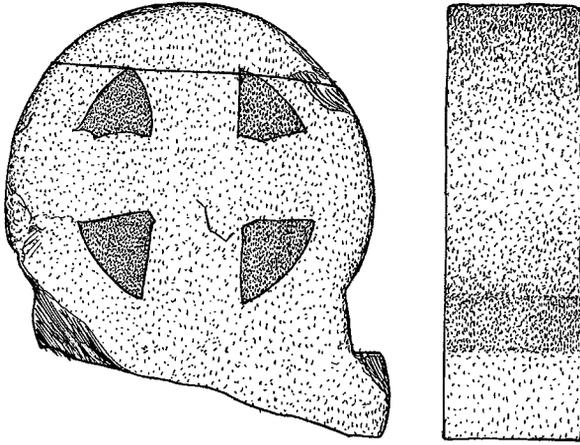


LÁMINA 40. Estela nº 10 de Cenicero.

CENICERO

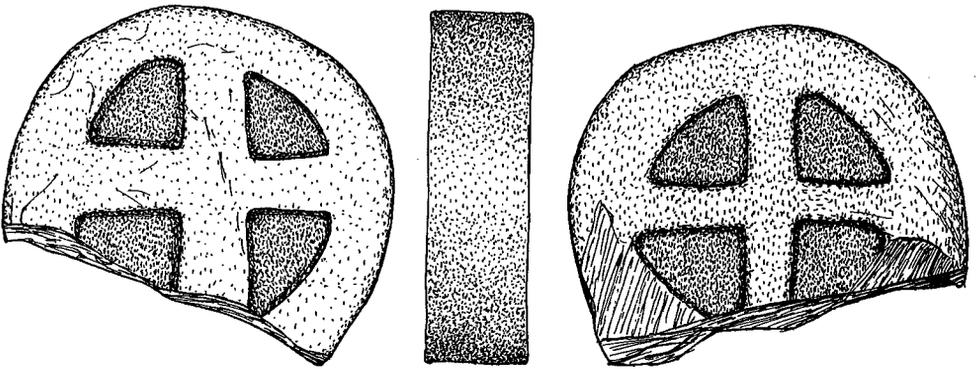


LÁMINA 41. Estela nº 11 de Cenicero.

CENICERO

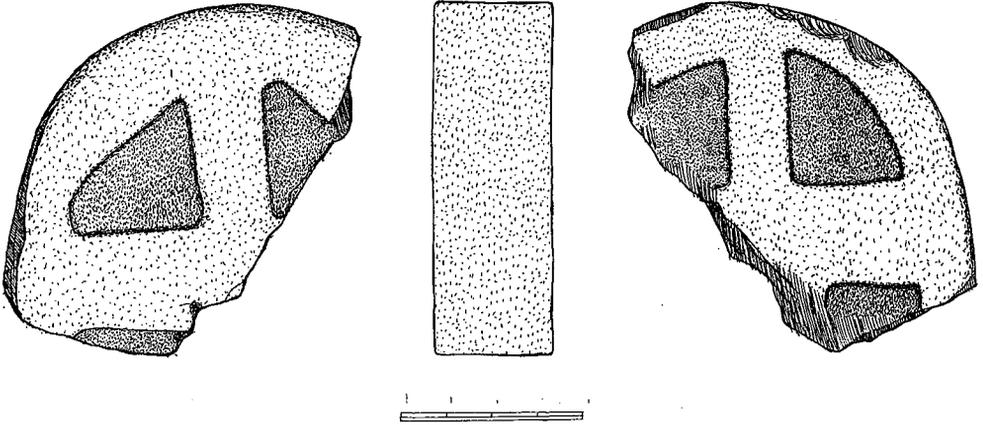


LÁMINA 42. Estela nº 12 de Cenicero.

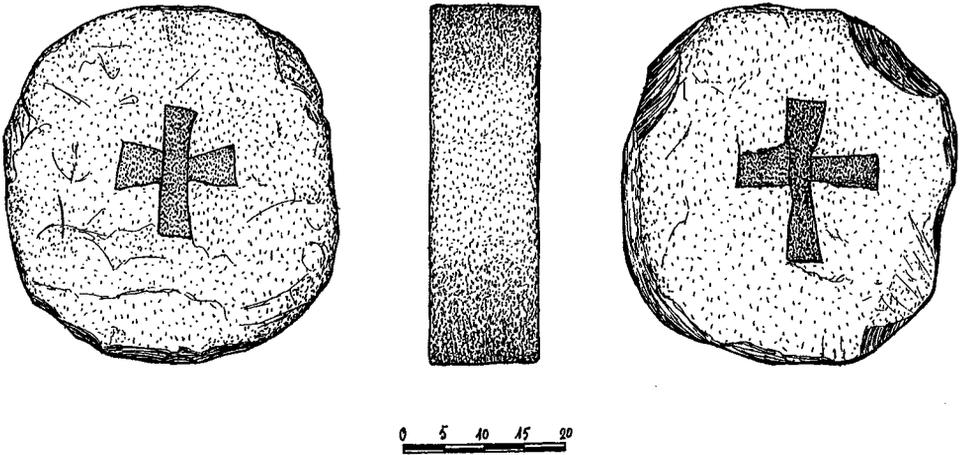


LÁMINA 43. Estela nº 13 de Cenicero.

Medidas:
Diámetros: 38 y 41 cm
Grosor: 14 cm
Material: Piedra arenisca
Estado de conservación: regular.

Nº 44 Cenicero (14) (fig. 44)

No sabemos si tenía un disco, cuya parte superior ha desaparecido, pero en su estado actual, se trata de una pieza de perfil curvo en su reverso (que está sin decorar), con un gran ensanche en su parte superior que va disminuyendo a medida que avanza hacia el pie. La decoración del anverso es una sencilla cruz realizada por incisión.

Medidas:
Longitud máxima: 68 cm
Disco: Anchura máxima: 46 cm
Pie: 26 cm
Grosor: perfil ovalado, cuya anchura máxima es de 9 cm
Material: Piedra arenisca.

Nº 45 NIEVA (fig. 45)

Bibliografía: ESPINOSA, U., «Antiguas estelas discoideas en La Rioja», *Berceo*, 108-109, 1985¹⁰.

Seguimos a U. Espinosa en los datos que ofrece sobre ella: Localización: Empotrada en la pared trasera de la iglesia parroquial, a unos 2 m. de altura.

Material: piedra arenisca.

Decoración: la técnica es la incisión, «conserva parte del disco superior en el que se grabó un tema decorativo circular de 19 cm de diámetro. Dos circunferencias concéntricas delimitan una banda o corona de 3 cm de anchura decorada con trazos oblicuos de dirección alternativamente opuesta para reservar pequeños campos triangulares. En el círculo interior vemos una roseta de seis pétalos lanceolados, cuyos extremos se unen por trazos cóncavos que forman un exágono curvilíneo inscrito en aquel (...)».

La estela tiene bajo el disco una entalladura a la derecha y es de suponer que en el lado opuesto existía otra, hoy perdida, simulando una especie de cuello; en él se grabaron nuevos motivos: a la derecha un cuadrado cruzado por diagonales y a la izquierda un simple ángulo, quizás restos de un sistema semidestruido. Por debajo se prolongaba la estela con el soporte o vástago para fijarla en tierra.

10 Aunque el autor opina que debe fecharse «entre finales del s. I y mediados del III d. C.», la recogemos en este trabajo, debido a la conocida dificultad a la hora de datar estas estelas, dificultad aún mayor en esta, pues no conocemos la otra cara y el dibujo visible es algo permanente en todas las épocas. (Ver comentario a la Bibliografía, al hablar de una de las estelas de Viniegra de Abajo, nº 15 de este trabajo). Aunque, como dice el autor, hay motivos para pensar que es romana y no medieval.

CENICERO

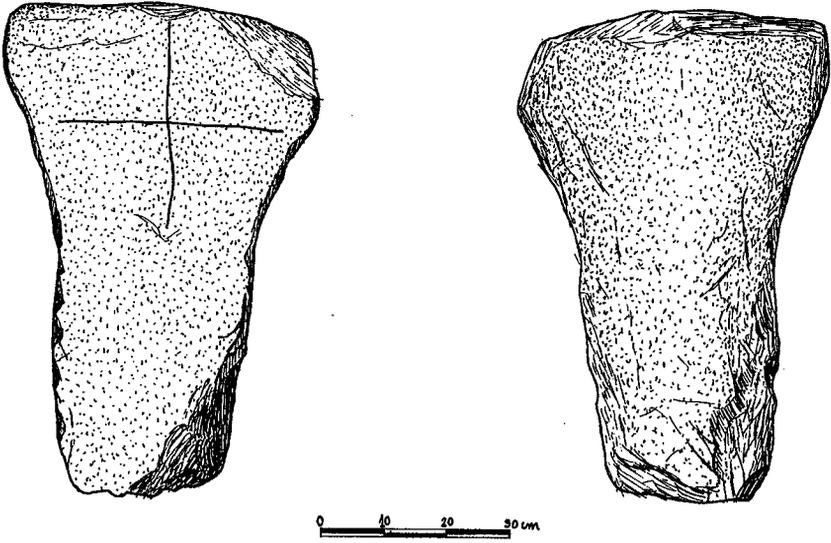
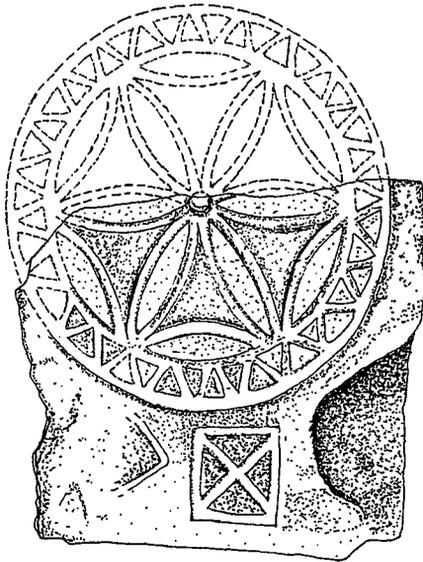


LÁMINA 44. Estela nº 14 de Cenico.



NIEVA
(según U. ESPINOSA)

LÁMINA 45. Estela de Nieva.

Nº 46 GALLINERO (fig. 46)

Bibliografía: GONZÁLEZ DE TEXADA, J., *Historia de Santo Domingo de la Calzada, Abraham de La Rioja (...)*. Madrid, 1702 (Ed. facsímil. Logroño. 1985); MOYA VALGAÑÓN, J. G. (director), *Inventario artístico de Logroño y su provincia» Tomo II (Cenicero - Montalvo en cameros)*, 1976.

En su obra sobre Santo Domingo de la Calzada, D. José González de Tejada dice lo siguiente:

«Del castillo de Castejón pasó el rey D. García a visitar la referida iglesia de Nuestra Señora de la Cuesta, acompañado de Theodomiros, obispo de Calahorra, de D. Blas obispo de Pamplona, y de D. Oriolo obispo de Huesca, que iban en el ejército, y también del dicho Hernán González, y por mandado del rey, los tres obispos consagraron aquella iglesia, poniendo en sus paredes a la parte interior cruces encarnadas con ovalos, y el Santo Oleo, que hoy se conservan con la tradición antiquísima de padres a hijos, de que aquella iglesia está consagrada, ya aunque muchas veces se han lucido con yeso las paredes, siempre se han dejado las cruces, y ovalos sin tocar, y en la forma que las dejaron los obispos, en atención a la consagración, y al óleo, que esta en ellas. No se averigua puntualmente el año, pero parece fue desde el de novecientos y veinte y cuatro de Cristo, hasta el novecientos y veinte y siete»¹¹ (pág. 347).

La estela presenta un disco semicircular que se prolonga en una especie de lóbulos semicirculares (uno a cada lado) que hacen la unión con el vástago.

La decoración consta de una orla que rodea todo el borde de la estela, dentro de cuya orla hay una cruz cuyos brazos horizontales son más largos que los verticales y el vertical superior, más largo que el vertical inferior. Los dos horizontales y el vertical superior, en sus extremos, están cortados al biés.

También la orla está decorado con una serie de franjas oblicuas alternas en relieve y rehundidas, que ocupan toda la parte curva de la estela (es decir, el semicírculo del disco y los dos «lóbulos» laterales).

Debido a la altura a la que está colocada, no conocemos sus medidas. En cuanto al material, está realizada en piedra arenisca de color rojizo.

Nº 47 TORRECILLA (fig. 47)

Bibliografía: PASCUAL MAYORAL, M^a. P. y PASCUAL MAYORAL, M. A., «Una estela discoidea en la Ermita de Tómalos (Torrecilla de Cameros)», *El Serradero*, 56, Abril, 1998.

Se halla situada coronando la pequeña espadaña que se yergue sobre la pared sur de la ermita y casa del ermitaño (lo que hace casi imposible ofrecer datos sobre medidas, material, decoración, etc.).

11 La calidad de esta obra de D. José González de Tejada, muy superior a la tónica de la época, es generalmente reconocida, aunque hijo de su tiempo, las interpretaciones de hechos antiguos hay que tomarlas con precaución. Por eso, pensamos que una de las «cruces encarnadas con óvalos» es la que presentamos aquí, aunque, no sea de la época que él indica.

La ermita actual, según Moya, ha sido reconstruida recientemente, aprovechando elementos del siglo XVIII, y añade que en la fachada sur hay tres piedras con relieves: una que puede ser prerrománica. Otra segunda, tal vez del s. I, y la tercera, «una con una cruz que parece estela funeraria del XIV» (pág. 158). De las dos primeras presenta fotografía, no así de esta última.

GALLINERO DE CAMEROS
Ermita de la Virgen de la Cuesta (estelas)

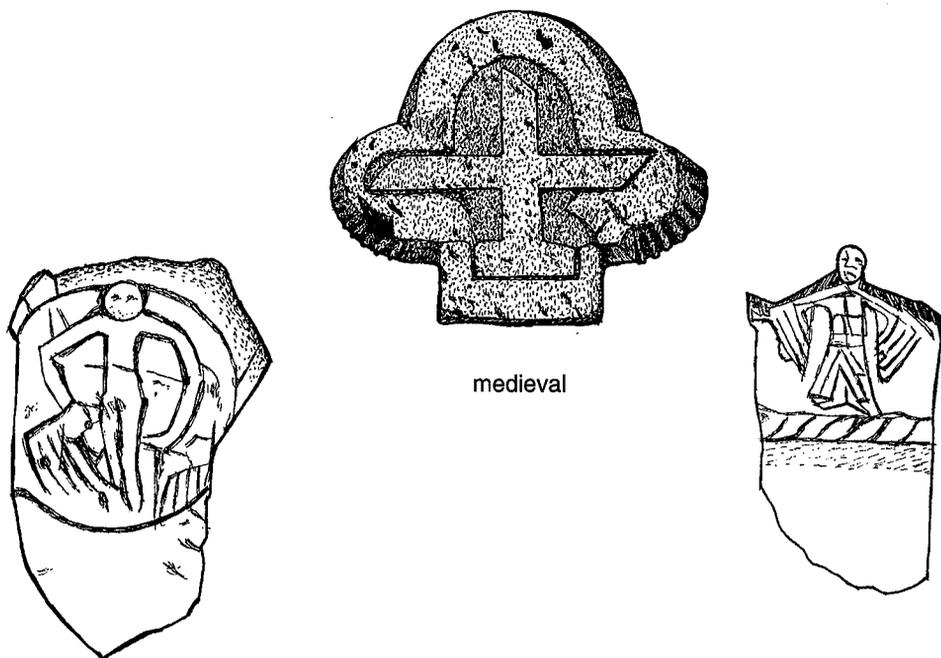
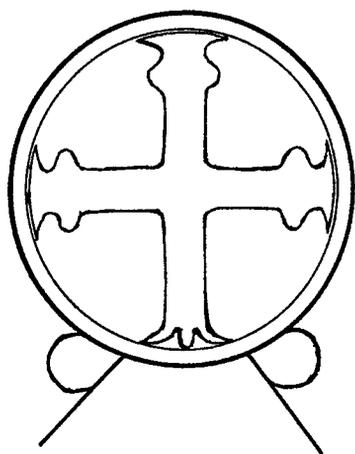


LÁMINA 46. *Estela de Gallinero de Cameros.*



DIBUJO (aproximado) DE LA ESTELA
DE TORRECILLA

TOMALOS (TORRECILLA)
Estela discoidea

LÁMINA 47. *Estela de Torrecilla.*

Sólo conserva el disco, flanqueado a ambos lados por dos pequeños lóbulos, que resaltan su carácter antropomorfo.

Parece que está realizada en piedra arenisca. La decoración es igual en ambas caras: inscrita en un círculo, en bajorrelieve, hay una cruz de brazos iguales, ancorada en los tres brazos superiores, que tienen también un ensanche. El vertical inferior, que no tiene ensanche alguno, termina en forma lobulizada.

Nº 48 ENTRENA

Esta estela fue encontrada junto a la ermita de Santa Ana y de ella hablaremos más adelante.

Nº 49-50 VILLAMEDIANA

Aunque no hayamos tenido acceso a ellas, LUEZAS PASCUAL, R. A., «Necrópolis medieval de 'los templarios'. Villamediana de Iregua», *Estrato*, 5, 1993, pp. 62-66, señala la existencia de dos ejemplares, aparecidos en las excavaciones realizadas en dicho yacimiento.

MUSEO DE LA RIOJA

Aparte de las ya citadas, procedentes de Cenicero, Mansilla y Herramélluri, en el Museo Provincial de Logroño hay depositadas algunas estelas más, que queremos dar a conocer.

Todas ellas son de origen desconocido, careciendo, todas, de número de inventario.

Otro punto que tienen en común es la tosquedad de su decoración.

Nº 51 Museo (1) (fig. 48)

Realizada en piedra arenisca, conserva, solamente, el disco. La decoración, muy tosca, es muy parecida en ambos lados: consiste en dos líneas incisas que se cruzan y forman una cruz (da la impresión de que ambas líneas han sido trazadas sin ninguna preparación y sin seguir ningún eje adecuado).

Medidas:

Altura máxima: 31 cm

Anchura máxima: 30 cm

Grosor: 8 cm.

Nº 52 Museo (2) (fig. 49)

Igual que la anterior, depositada en el Museo, pero sin número de inventario y sin origen conocido. Igual de tosca que ella. Consta de un disco y un pequeño vástago que termina en forma de V (no sabemos si era así originariamente o es fruto de alguna fractura). Tampoco hay cuello de unión de ambas partes: el vástago es, simplemente, una prolongación del disco.

Realizada en piedra arenisca, la decoración consta de una sencilla cruz incisa, de tres brazos iguales y el vertical inferior algo más corto.

Medidas:

Longitud máxima: 37 cm

Anchura máxima: 26 cm

Grosor: 8 cm

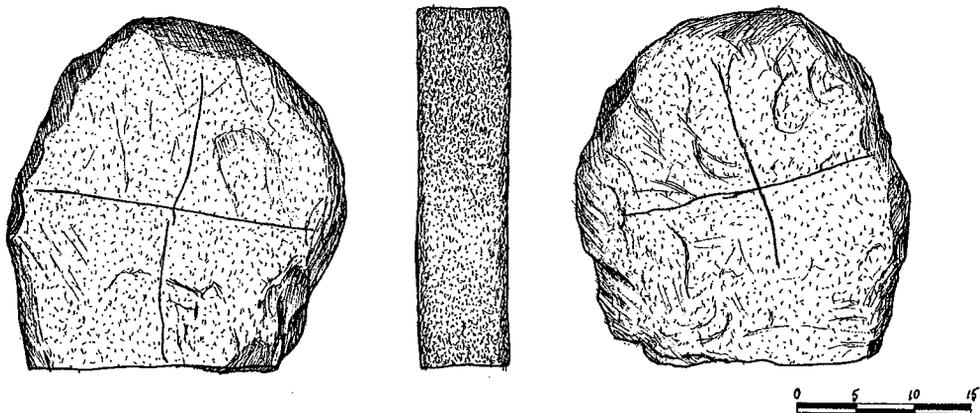


LÁMINA 48. Estela nº 1 del Museo de La Rioja.

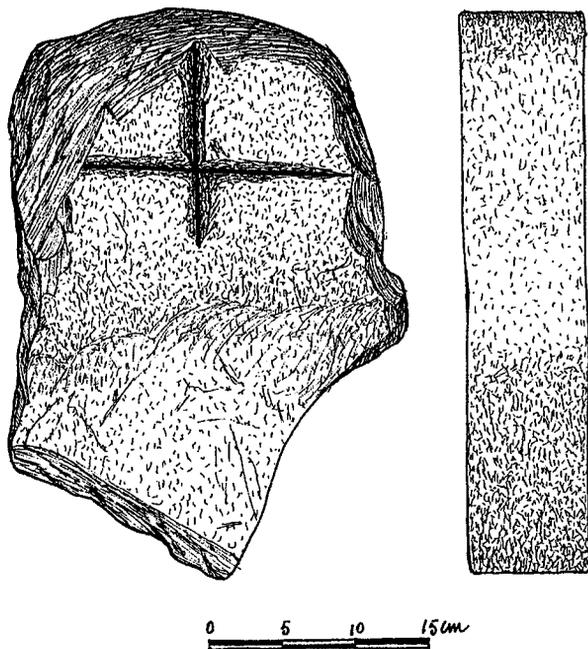


LÁMINA 49. Estela nº 2 del Museo de La Rioja.

Nº 53 Museo (3) (fig. 50)

Tampoco tiene asignado un número de inventario ni conocemos su origen. Pero, aunque en muy mal estado de conservación, vemos que tenía una perfección muy superior a las anteriores.

Realizada en piedra arenisca, sólo se conserva el disco (y este muy estropeado).

Como decoración, tenía una cruz griega, en bajorrelieve, e inscrita en un círculo.

Medidas:

Altura máxima: 28 cm

Anchura máxima: 30 cm

Grosor: 10 cm

Nº 54 (fig. 51)

De origen desconocido¹², actualmente está colocada en los parques que rodean al monasterio de Bujedo (Burgos).

Realizada en piedra arenisca, tiene una decoración muy semejante en ambas caras: una estrella de seis puntas formada por seis radios incisos que se entrecruzan en un punto central.

Pervivencia de las estelas discoideas (fig. 52)

Antes de ofrecer unas consideraciones generales sobre las estelas riojanas, quisiéramos mostrar algunos ejemplares modernos, aunque creemos que no nos dan pie para sacar conclusión alguna a cerca de una pervivencia a lo largo de la historia o de su uso actual.

Sí que queremos señalar que Cellorigo es un pueblo limítrofe a las provincias de Álava y Burgos, casi deshabitado. Y que Peroblasco y Luezas perdieron todos sus moradores en la emigración de las décadas anteriores, aunque hoy día haya varias casas y habitadas temporalmente.

En los tres casos, las estelas se encuentran en los cementerios respectivos, que, al estar cerrados, nos obligaron a tomar unos apuntes muy imperfectos.

Algunas consideraciones sobre las estelas riojanas

1. La Revista «*Estrato*» publica anualmente las actividades desarrolladas en nuestra provincia, a lo largo del año, en el mundo de la arqueología. En los nueve números publicados habla de las excavaciones realizadas en edificios medievales (en su interior o alrededores). Solamente en «Los templarios» de Villamediana aparecieron lápidas funerarias (el caso de «Los Arcos», en Tricio, es especial).

12 Al menos, las personas a quienes preguntamos no supieron darnos respuesta. Si la traemos aquí, desconociendo su origen, se debe a que en dicho monasterio hay más piezas riojanas: ya hemos visto las dos estelas procedentes de Villaseca (números 2 y 3 de este trabajo). Y Moya Valgañón, al hablar de Arcefoncea (Foncea) dice: «la pila bautismal, en copa gallonada y con friso de vástagos ondulantes, ha sido llevada recientemente (1968) junto con otros restos de la portada, al convento de Bujedo» (págs. 130-131) (MOYA VALGAÑÓN, J. G., *op. cit.* t. II, Madrid, 1976). No sería, pues, de extrañar su origen riojano.

También F. Marco, en su obra citada, habla de otra tercera estela, aparte de las dos de Villaseca, depositada en dicho Monasterio, aunque no pueda ofrecer datos de ella. Creemos que es ésta que estudiamos.

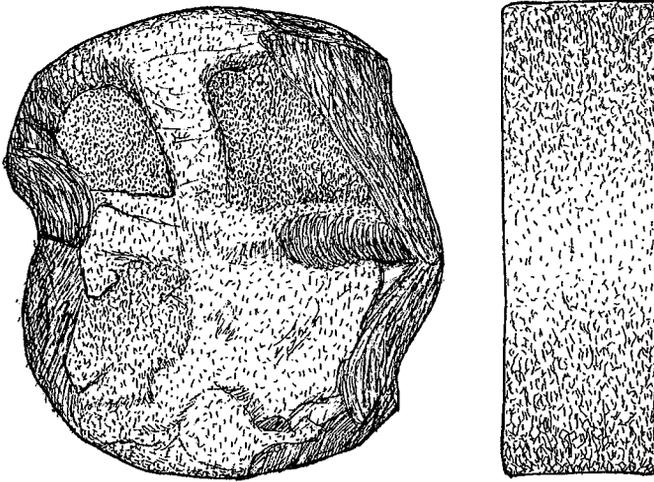


LÁMINA 50. *Estela nº 3 del Museo de La Rioja.*

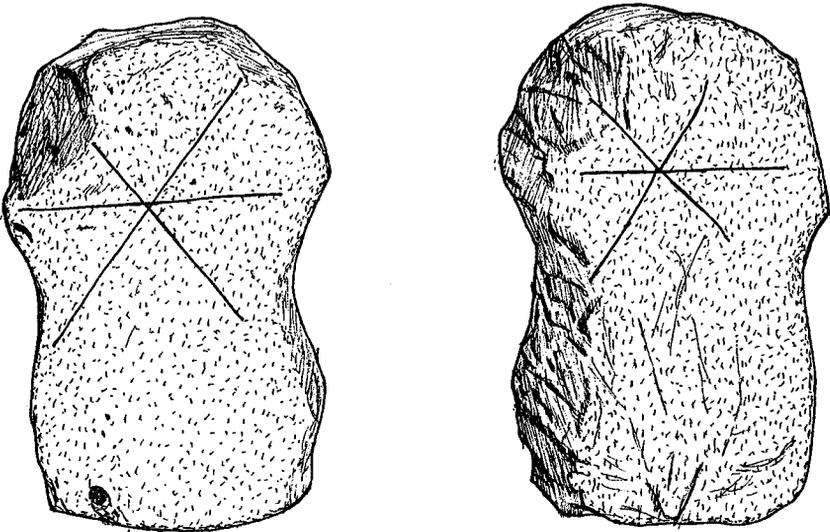


LÁMINA 51. *Estela del parque del monasterio de Bujedo.*

2. Sin embargo, la casi totalidad de las lápidas conocidas, procede de algún templo románico (o de sus alrededores)¹³.

3. Alguna de las piezas presentadas tiene, también, su leyenda, tradición, historia: Santa Eugenia de Nájera (caso de ser cierta la atribución que le hacemos), Gallinero de Cameros, Mojón de Fuente Bermeja (la n° 20).

4. Todas ellas han aparecido en zonas muy concretas: Cabecera del Río Oja, Cabecera y desembocadura del Najerilla, Valle medio de Iregua, río Tirón.

5. El estudio de la decoración nos muestra lo ya sabido: la pervivencia de formas¹⁴. Y la dificultad subsiguiente de datarlas si nos fijamos sólo en este detalle.

La figura más utilizada es la cruz, en sus diversos tipos. Mucho más rara es la flor hexapétala.

6. Otro punto a resaltar es el elevado número de piezas que poseen dos pequeños lóbulos en la unión del disco con el vástago: con el fin de resaltar su carácter antropomorfo: un total de 42 piezas presentadas, ocho tienen este adorno (con las debidas reservas, ante el mal estado de conservación de alguna de ellas¹⁵).

7. Merece la pena resaltar la n° 10, procedente de Mansilla, por tratarse (así creemos) de una estela romana reutilizada, y la n° 15, de Viniegra de Abajo, por la figura humana tallada en la parte superior del vástago.

8. También en La Rioja es complicado el tema de la datación. Por ejemplo. ¿De qué época son las de Villavelayo o Tricio si los edificios en que fueron halladas tienen tan larga tradición de Antigüedad? O también: ¿De cuándo datan las dos de Cenicero (n° 36 y 37) siendo tan parecidas a la de Santa Ana de Entrena?

Por ello, podemos decir que la de Santa Eugenia, tal vez sea de origen paleocristiano, como afirman los autores del artículo citado en la bibliografía. Pero creemos que la mayor parte de ellas es de época medieval, de los ss. XI, XII y XIII. Y las de Tómalos, Mojón de Fuente Bermeja, Gallinero de Cameros y Sajazarra las más modernas, en torno al s. XIV ó XV (todo ello con las debidas reservas...).

13 Alguno de ellos de larga tradición pre-románica (Tricio, Torrecilla, Viniegra de Abajo, Villavelayo, etc). También son frecuentes los yacimientos prerromanos y romanos en la zona de los hallazgos (Viniegra de Arriba, Viniegra de Abajo, Tricio, Torrecilla, etc.).

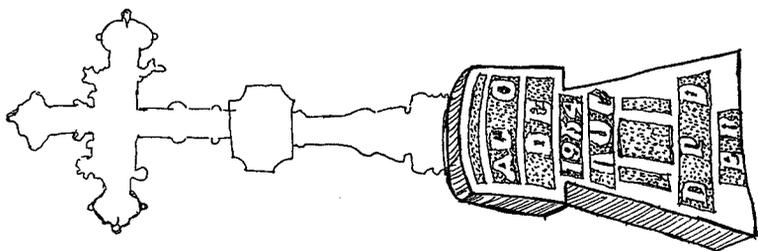
14 Podrían servir de paradigma dos ejemplos:

Primero, el comentario que hemos hecho a la bibliografía relativa a Viniegra de Abajo: ante una misma lápida, dos opiniones diferentes, una atribuyendo un posible origen romano, otra, atribuyendo un origen medieval.

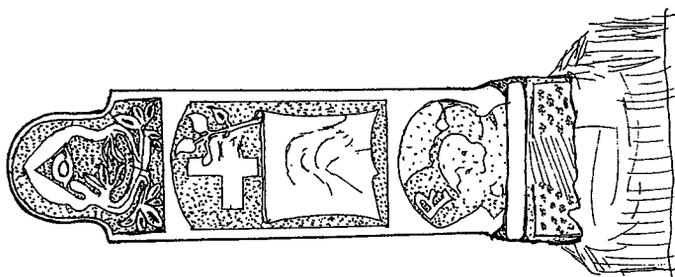
Segundo, junto al dibujo de una lápida de Mansilla (N° 9 del presente trabajo) hemos colocado otro de una piedra decorada que hace la veces de dintel del arco de una casa de Gallinero de Cameros, fechada en el año 1779 (fig. 10 b). Creemos que el parecido con la decoración de las dos estelas de Mansilla y otras más (por ejemplo, una de Villavelayo) es evidente.

15 Esta proporción resulta más llamativa si repasamos los diversos artículos que tratan el tema de las estelas de Navarra publicados en la *Revista de Etnografía y Etnología de Navarra*: apenas si aparece algún ejemplar con esta característica. O si repasamos la obra de CASA MARTÍNEZ, C. de la y DOMENECH ESTEBAN, M., sobre *Estelas medievales de la provincia de Soria*: de un total de 129 estelas presentadas, sólo ocho poseen este adorno.

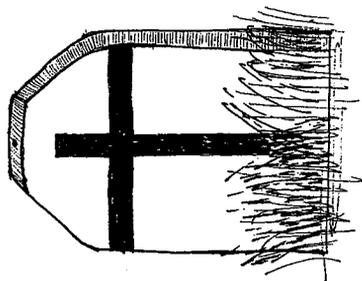
En el *Catálogo de estelas* del Museo de San Telmo de San Sebastian del año 1991, vemos que de las 82 fotografías, sólo una está adornada así.



CELLORIGO



PEROBLASCO



LUEZAS

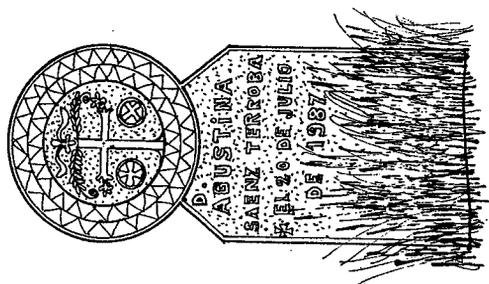


LÁMINA 52. *Pervivencia de las estelas discoideas.*

OTRAS PIEZAS SIGNIFICATIVAS

Aunque no sean propiamente estelas, hay un grupo de piedras labradas con una cruz que queremos reseñar porque las creemos muy interesantes.

VINEGRA DE ARRIBA

Viniegra de Arriba: Ermita de San Pelayo (fig. 53)

Al faltarle el disco (o los otros brazos, si se trataba de una cruz) ha sido reutilizada grabando por incisión en el anverso una cruz latina y en el reverso, tres líneas verticales, desde el borde superior actual, hasta el ensanchamiento indicado.

Material: piedra caliza

Medidas (aproximadas)

Altura total: 75 cm

Anchura (cuello): 27 cm

(base): 40 cm

Grosor: 16 cm

Viniegra de Arriba: (San Lorenzo) (2) (fig. 54)

Junto a la Ermita de San Lorenzo, hay una piedra, labrada en piedra arenisca (debe tratarse de una estela discoidea de la que ha desaparecido el disco) que consta de un rectángulo con un abultamiento en la parte superior.

Privada de su decoración originaria, lo que queda, (que correspondería al vástago), ha sido reutilizado, gravando en una de sus caras una cruz latina, realizada por incisión, la cual tiene los extremos de los brazos verticales rematados por una pequeña línea horizontal.

Como decimos, creemos que debe tratarse de una antigua estela a la que le falta el disco y que ha sido reutilizada posteriormente como indicación de un lugar sagrado, en este caso, una ermita.

Las medidas aproximadas son:

Longitud total: 80 cm

Anchura máxima: 47 cm

Anchura mínima: 32 cm

SAN VICENTE DE LA SONSIERRA (fig. 55)

Sobre una caseta de campo de cemento se halla esta estela. Se trata de una piedra en forma de trapecio, decorada con una cruz latina en bajorrelieve. Le falta un pequeño trozo, justamente encima de los brazos horizontales¹⁶.

16 Podría ser ésta la estela que citan HERAS Y NÚÑEZ, M^a de los A. de las, y TOJAL BENGEOA, I. V.: *El alfoz de San Vicente de la Sonsierra*. Logroño, 1995, pp. 181-186 al hablar del despoblado de Hornillos.

Según sus datos, el 10 de julio de 1796 el obispo de Calahorra, D. Francisco Mateo Aguiriano, en su visita a la villa de San Vicente de la Sonsierra, al ver el estado de la ermita de San Andrés, maltratada y sin uso, ordenó que fuera demolida y que en su lugar se pusiera una cruz. Tal vez, la misma que fue hallada recientemente por D. Tomás Mendoza y colocada sobre una caseta que posee en las cercanías.

VINIEGRA DE ARRIBA
San Pelayo

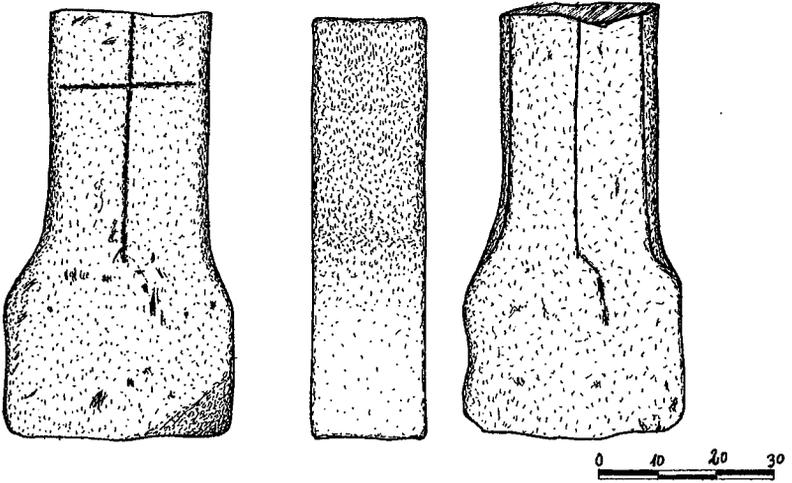
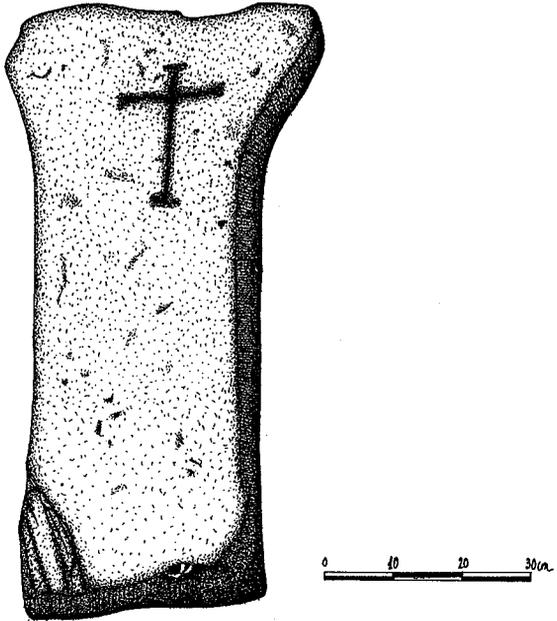


LÁMINA 53. *Piedra de la ermita de San Pelayo en Viniegra de Arriba.*



S. LORENZO
(Viniegra de Arriba)

LÁMINA 54. *Piedra junto a la ermita de San Lorenzo en Viniegra de Arriba.*

Medidas:

Lado horizontal mayor: 54 cm

Lado horizontal menor: 35 cm

Lados verticales: 75 cm

Grosor: 10 cm

La cruz: los brazos miden 52 x 54 cm. Anchura: 8 cm

Poblado desaparecido

FONZALECHE (fig. 56)

En el atrio de la Iglesia Parroquial, apoyada contra la pared, hay otra piedra (tal vez sea una estela) que consideramos interesante.

También, como la anterior, en forma de trapecio, está decorada con una cruz de San Andrés, formada por cuatro triángulos que convergen en un punto central, pero que no llegan a juntarse. Los triángulos han sido realizados rehundiendo en el cuerpo de la «estela».

Medidas:

Lado horizontal mayor: 72 cm

Lado horizontal menor: 50 cm

Lados verticales: 80 cm

Grosor: 15 cm

ABALOS

Ermita de San Félix (fig. 57)

Bibliografía: (sobre la ermita): MOYA, J. G. (director), *Inventario artístico de Logroño y su provincia*. Tomo I (Abalos - Cellorigo). Madrid, 1975; HERAS Y NÚÑEZ, M^a de los A. de las, *Estructuras arquitectónicas riojanas. Siglos X al XIII*. Logroño, 1986.

Otra tercera piedra está inscrustada en la pared, formando parte de una de las jambas de una pequeña puerta secundaria colocada en el muro norte de la ermita de San Félix. La ermita es de finales del XII y frente a esta puerta hay tumbas altomedievales¹⁷.

Se trata, pues, una de las piedras sillares que componen la jamba derecha de dicha puerta. Como decoración lleva, inscrita en un círculo inciso, una cruz patada realizada en bajorrelieve.

El diámetro mide 28 cm.

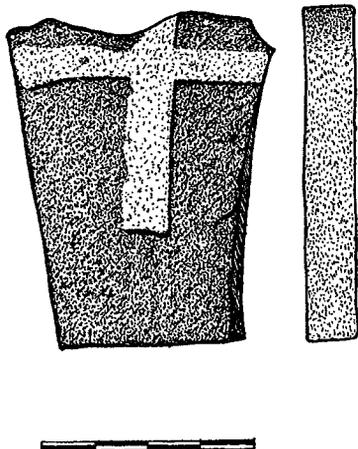
Desconocemos su misión, pero creemos, que o bien está relacionada con el cementerio que rodea a la ermita o bien se le quiere dar un carácter simbólico relacionado con la puerta de que forma parte.

POST-DATA

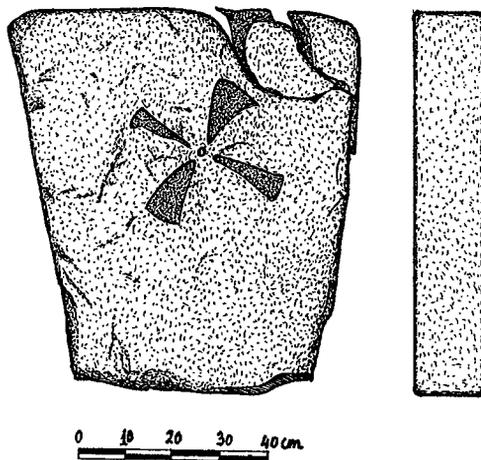
Es de sobra conocida la polémica acerca del simbolismo de las estelas discoideas: simbolismo solar o simbolismo antropomórfico¹⁸.

¹⁷ MOYA, J. G., *Op. cit.* s.v. Ábalos.

¹⁸ Es interesante el artículo de AGUIRRE SORRONDO, A., «Una teoría sobre el origen de las estelas discoideas», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, donde se exponen los argumentos a favor y en contra de ambas teorías.



S. VICENTE
de la SONSIERRA



FONZALECHE

LÁMINA 55. Piedra en forma de trapecio de San Vicente de la Sonsierra.

LÁMINA 56. Piedra del atrio de la iglesia parroquial de Fonzaletche.

ÁBALOS
San Félix

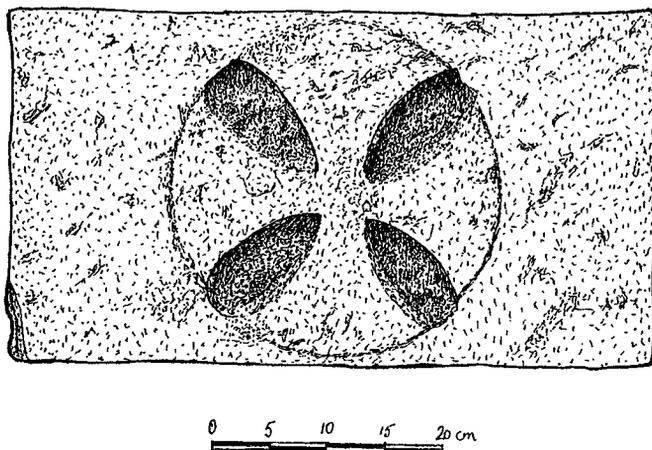


LÁMINA 57. Piedra de la ermita de San Félix en Ábalos.

Queremos terminar este trabajo con dos ejemplos en los que se ve claramente cual era la postura de los artesanos que realizaron ambas piezas.

ENTRENA

Ermita de Santa Ana (fig. 58)

Bibliografía: GONZÁLEZ BLANCO, A., y ESPINOSA RUIZ, U., «La necrópolis del poblado celta-romano de Santa Ana (Entrena-Logroño). *A. Esp. Arq.*, 46, 1976, pp. 164-174.

Origen: Yacimiento de Santa Ana.

Localización actual: Museo de La Rioja, nº de inventario 1.353

Material: piedra arenisca

Medidas:

Diámetros del disco: 23 cm del máximo y 17 cm el menor

Largura de cuello: 4,5 cm

Anchura de cuello: 14 cm

Altura total: 27 cm

Grosor: 10 cm

Entre el disco y el vástago tiene un largo cuello de 4,5 cm y a pesar de tener varios golpes en su superficie, se distinguen claramente dos pequeños círculos que, nos muestran como para el autor de la estela, esta es, claramente, un esquema de figura humana: tronco, cuello y cabeza. Y esta, «adornada» con dos ojos, para resaltar aun más este parecido.

MATUTE

Ermita de San Miguel (fig. 59)

Bibliografía: sobre los restos románicos: MOYA VALGAÑÓN, J. G., «Una interesante ruina románica digna de conservarse e inédita». *Nueva Rioja*. 20-7-1971; HERAS NÚÑEZ, M^a. de los A. de las, *Estructuras arquitectónicas riojanas. Siglos X al XIII*. Logroño, IER, 1986.

Aunque no es estela, ni es de piedra, sino una sencilla cruz de hierro, queremos reseñar, una cruz que hay en el antiguo cementerio de Matute, señalando una de las tumbas.

De la ermita de San Miguel, quedan el ábside y una puerta que fue trasladada de su lugar originario. Tanto el ábside como la puerta forman parte del muro de lo que fue cementerio municipal, abandonado al construir el actual.

Pues bien, entre zarzas y maleza, se conserva aún alguna tumba. Una de ellas, está señalada por una cruz de hierro incrustada en un pequeño bloque de cemento. Lo original de esta cruz de 46 x 35,5 cm, es que los extremos de los brazos tienen un abultamiento redondo. Y el abultamiento que remata el brazo vertical es bastante mayor que los otros dos y tiene cinco pequeños agujeros: dos redondos (representando a los ojos), otros dos más pequeños (nariz) y otro horizontal alargado (representando a la boca).

Hemos querido recordarlo porque nos parece una magnífica interpretación antropomórfica del símbolo de la cruz y del significado de las estelas (sea cual sea el material en que fueron realizadas).

ENTRENA (Santa Ana)

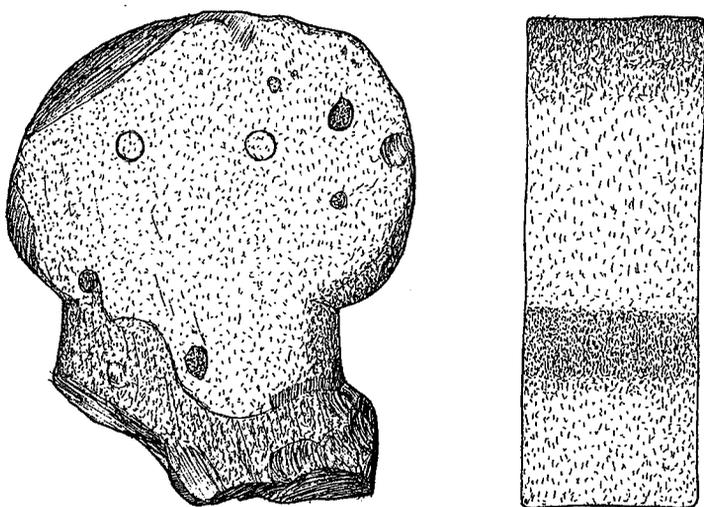


LÁMINA 58. Estela del poblado celtíbero romano de Santa Ana (Entrena).



LÁMINA 59. Cruz de hierro de la ermita de San Miguel de Matute.

INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA EN EL BALNEARIO ROMANO DE FORTUNA CAMPAÑA DE DICIEMBRE DE 1999

GONZALO MATILLA SÉIQUER
JUAN GALLARDO CARRILLO
ALEJANDRO EGEA VIVANCOS

RESUMEN

Se exponen los resultado de la última campaña de excavaciones en el balneario romano de Fortuna (Murcia). Los resultados han sido de gran interés ya que se ha recuperado el nacimiento termal que estuvo en uso desde finales del siglo I d. C. hasta mitad del siglo XIX. Se trata de un nacimiento con elaboración arquitectónica monumental, en forma de estructura semicircular con gradas excavadas en la roca y con un canal de salida del agua hacia los baños que ha permitido establecer el nivel del balneario ya en época romana y detectar la sillería de las estructuras madres del establecimiento. Con tal hallazgo se abren perspectivas nuevas y muy prometedoras para el estudio del establecimiento termal.

ABSTRACT

The results of the last campaign of excavations in the Roman Baths of Fortuna, Murcia, are presented. These have been of great interest because the thermal spring, which was in use from the end of the first century AC. to the middle half of the nineteenth century, has been discovered. This is spring with a monumental architecture. It has a semicircular structure with rows of seats excavated in the rock. A canal for the entrance of the water into the baths has permitted the dating of the Baths to the Roman period and allows us to see the stonework of the original struc-

tures of the establishment. With these findings new perspectives are brought to light and these are very promising for the future study of the thermal establishment.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de todo el mes de diciembre de 1999 se ha llevado a cabo la última campaña de excavaciones en el Balneario de Fortuna. Conducida desde el Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, se concibe en su esencia como un buen medio de formación de futuros arqueólogos, por lo cual se ha contado para ello con la colaboración de licenciados en Historia Antigua y Arqueología, en Historia y estudiantes de diferentes cursos de la carrera¹.

Sin entrar en aspectos tales, como la situación geográfica del yacimiento, los antecedentes de la excavación o el marco arqueológico e histórico del mismo, nos proponemos presentar sucintamente los resultados de la campaña arqueológica recientemente finalizada².

El objetivo principal de esta intervención era localizar el antiguo y original manantial que daba servicio a los antiguos baños romanos de Fortuna y que en sí mismo representa el verdadero origen y nacimiento de la población de Fortuna. Con este fin, centramos nuestros esfuerzos en un espacio abierto, anexo al antiguo edificio de los denominados «Baños Viejos», y situado a unos cincuenta metros al Norte de la zona excavada en campañas anteriores, posible hospedería del balneario romano.

El situar los sondeos arqueológicos en esta zona es debido a que las fuentes orales situaban los antiguos baños en esta explanada y a su vez nos basamos en un plano topográfico fechado en Murcia el 26 de Agosto de 1868 que para esta área sitúa los denominados *primitivos baños en ruinas que se creían en tiempos árabes*, plasmados en el mapa mediante formas cuadrangulares representando lo que parecen ser algún tipo de piletas o balsas.

1 En suma, el equipo ha estado compuesto por unas quince personas. Los alumnos Enrique F. Santo, Ana M^a Núñez, Luis Aranda, Laura Arias, Salvador Morales, José A. Zapata, Pedro J. García y los licenciados José Ángel González, Eva M^a Martí, Carlos M. López, Charo Guillamón, Juan Pablo Monreal, Manuel P. Izquierdo, a las que se han unido un topógrafo-dibujante y un fotógrafo, José Gabriel Gómez y Jesús Gómez respectivamente. A todos ellos les agradecemos su esfuerzo, interés y muy especialmente su entusiasmo.

2 Dos extensos trabajos acerca de todos estos y otros aspectos se tratan profundamente en el monográfico dedicado al Balneario de Fortuna de esta misma colección. Cf. *Antigüedad y Cristianismo*, XIII. El Balneario Romano y la Cueva Negra de Fortuna, Murcia, 1996. La bibliografía anterior a esta monografía sobre el Balneario romano de Fortuna es abundante por lo que se puede completara con: GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, Ph., WATTS, L.; «El balneario de fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, V, 1992, 421-454. RAHTS, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., GONZÁLEZ BLANCO, A.; «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia, 1996, 383-391. GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M.; «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 6 (1991), Murcia, 1997, 167-175. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros; «El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular*, Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996, Logroño, 1997, 319-328. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento», *MHA*, 3, 1979, 277-284. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas», *AntigCrist*, IV, Murcia, 1987, 271-317. GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros; «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1984», *Memorias de Arqueología*, I, Murcia, 1989, 149-154. GONZÁLEZ BLANCO, A.; «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿un santuario púnico?», *I Simposium internacional Sociedad y Cultura púnica en España* (Cartagena, 1990), Murcia, 1994, 159-168.

1. DESARROLLO DE LOS TRABAJOS

Desde el principio se dividió la zona a excavar en dos áreas, una al Oeste de la explanada y otra al Este. Se plantearon dos sondeos estratigráficos de 2 x 2 metros para comprobar la potencia arqueológica de este sector, hasta entonces desconocida. El Occidental se localiza justo a piedemonte de las estribaciones de la sierra que domina todo el yacimiento, justo a los pies de una palmera que domina el área, Cuadro B' 13 siguiendo la nomenclatura empleada en la reticulación topográfica realizada del yacimiento. El Oriental se encuentra anexo a las actuales cocheras de los Baños y a escasos metros del edificio denominado como «Baños Viejos», Cuadro Y 8.

Tras descender en los dos sondeos alrededor de los 3 metros empezamos a encontrar niveles arqueológicos de época romana, como así lo demostraban los materiales cerámicos y estructuras de carácter hidráulico, una canalización construida mediante sillarejo de pequeño tamaño y ladrillos macizos de cuatro centímetros de grosor, y un canal embutido en uno de los perfiles, excavado en un gran sillar de arenisca y con sección en «U». A los dos canales se le asocia un pavimento con cerámica romana incrustada en él.

Hasta llegar a los niveles romanos el material encontrado, abarca desde elementos cerámicos de este siglo, vajilla de mesa y de cocina del siglo XIX hasta vajilla de la segunda mitad del siglo XVI, encontrando escasos restos de época islámica y medievales.

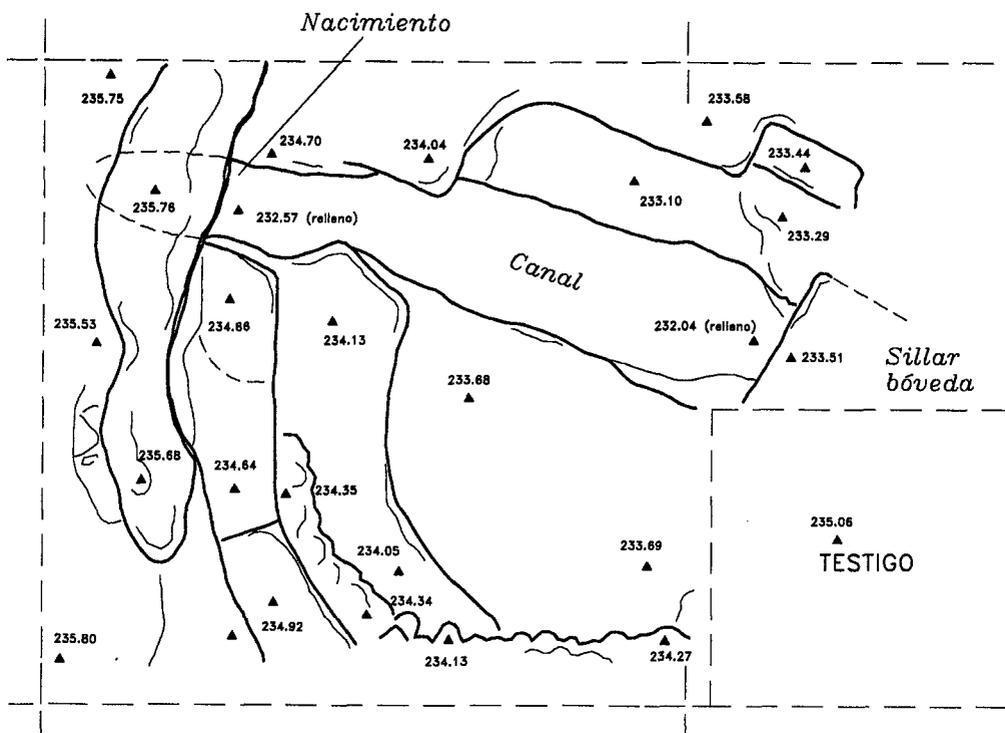


ILUSTRACIÓN 1. Planimetría del Manantial.

Por todo ello se decide ampliar en extensión el sondeo para adquirir una mayor visión de todo el conjunto y comprender sendas canalizaciones que quedaban embutidas en sendos perfiles. En el corte B' 13 se amplía hacia el Norte y se excava el cuadro B' 14, adquiriendo la nueva área de intervención las medidas de 4 x 6 metros. En el corte Y 8 se amplía hacia el Este, Oeste y Sur, adquiriendo unas medidas finales de 5 x 5 metros, ayudándonos en ambos de una pala excavadora para la extracción de los primeros centímetros que corresponden a los abundantes niveles de escombros actuales acumulados en la zona y procedente de las construcciones anexas.

En la cuadrícula Y 8 se constata la existencia de un muro situado en el lado Este de la nueva cata en dirección Noreste-Suroeste formado por piedras medianas y argamasa y que conserva incluso restos de enlucido. (U.E. 46) Se trata de un muro de unos 40 cm de ancho y unos 3 metros de largo (parcialmente excavado) al que se le adosa perpendicularmente otro muro (U.E. 47), muro que se pierde en el perfil Este. Ambos muros se asocian a materiales modernos.

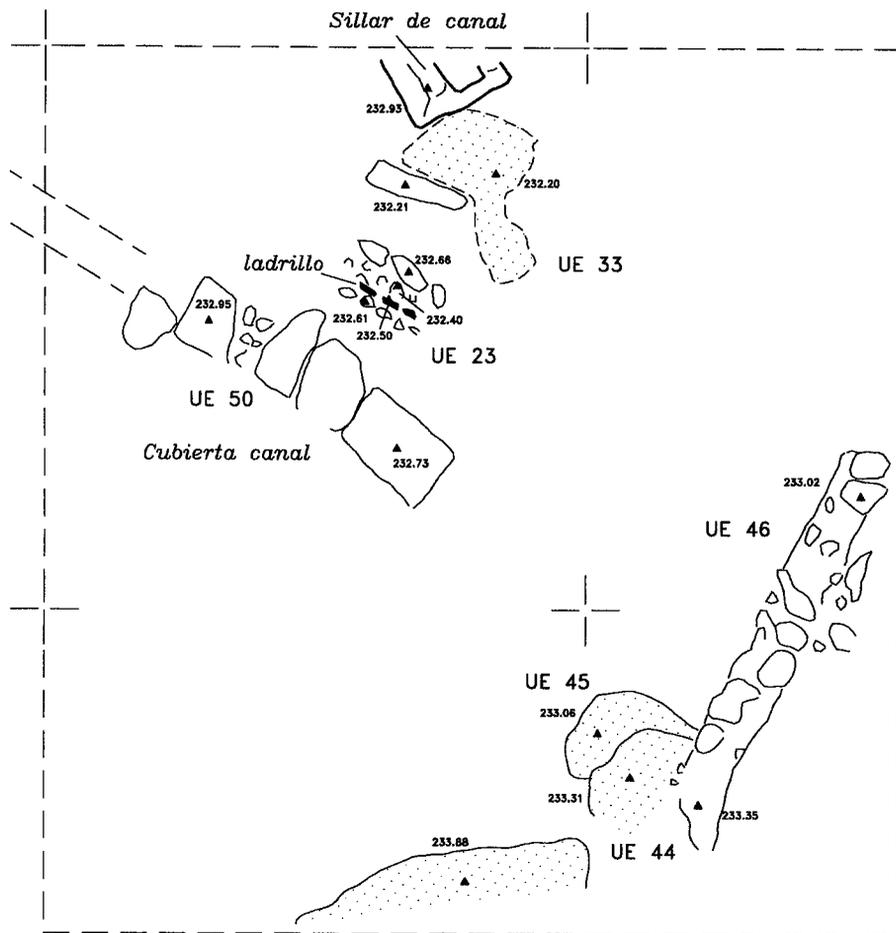


ILUSTRACIÓN 2. Planimetría de la cuadrícula Y-8.

2. RESULTADOS DE LA INTERVENCIÓN

En la zona de piedemonte apareció a unos 60 cm de profundidad una alineación con dirección N-S, realizada en argamasa de cal con ladrillos macizos de unos 35 cm de anchura según zonas, que parece estar cubriendo una grieta que se abre de manera natural en la roca madre del monte. Se decide seguir excavando y seguir esta fisura del monte hacia abajo para comprobar el tamaño real de la misma. Sorprendentemente, la anchura de la grieta también aumentaba conforme íbamos descendiendo, a la vez que se iban localizando al Sur de la misma y flanqueando la entrada, una serie de gradas excavadas en el propio monte unas, y construidas otras, completando estas últimas aquellos lugares donde la topografía natural del terreno no permitió la excavación de dichas gradas.

Tras varios días de excavación y una cota aún provisional de 4 metros de profundidad no nos cabía la menor duda de que nos encontrábamos con el antiguo y primigenio manantial de los baños romanos de Fortuna. Este aspecto fue confirmado cuando en los últimos días de excavación y siguiendo la canalización de la grieta, apareció una gran bóveda realizada en sillares de arenisca de grandes dimensiones que se introducía en el perfil Este del corte, colmatada sólo parcialmente y por cuya boca se pueden visualizar unas dimensiones parciales en torno al metro de anchura y 3 m de profundidad.

El último día de excavación y asociado seguramente a las otras dos canalizaciones aparecidas en el corte Y 8, apareció una gran estructura formada por sillares de arenisca, con restos de

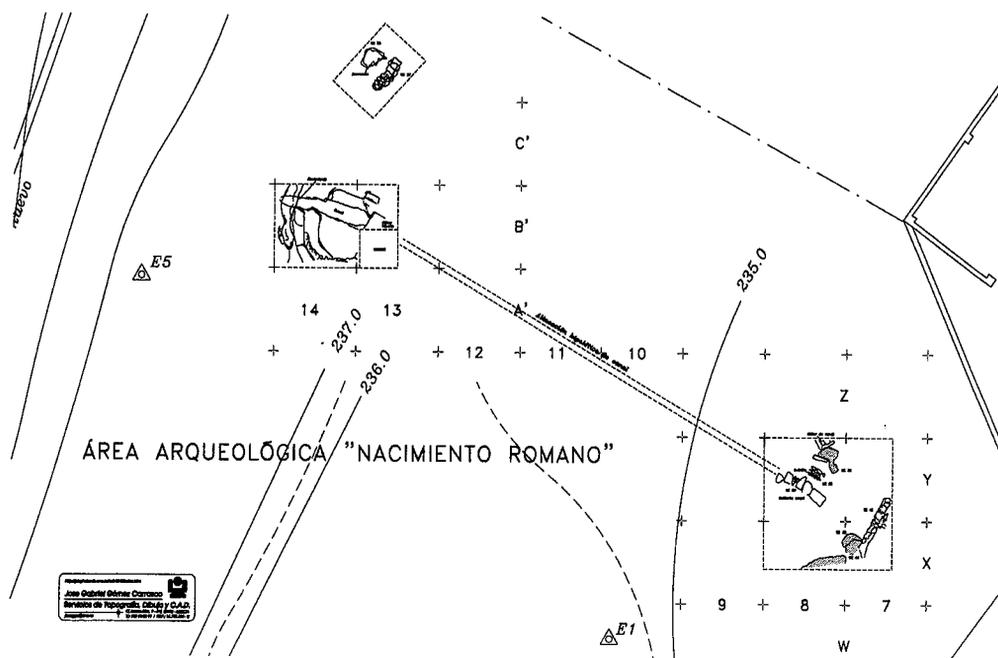


ILUSTRACIÓN 3. Planimetría general del área de intervención de la campaña de diciembre de 1999.



IMAGEN 1. *Nacimiento romano de los Baños de Fortuna.*

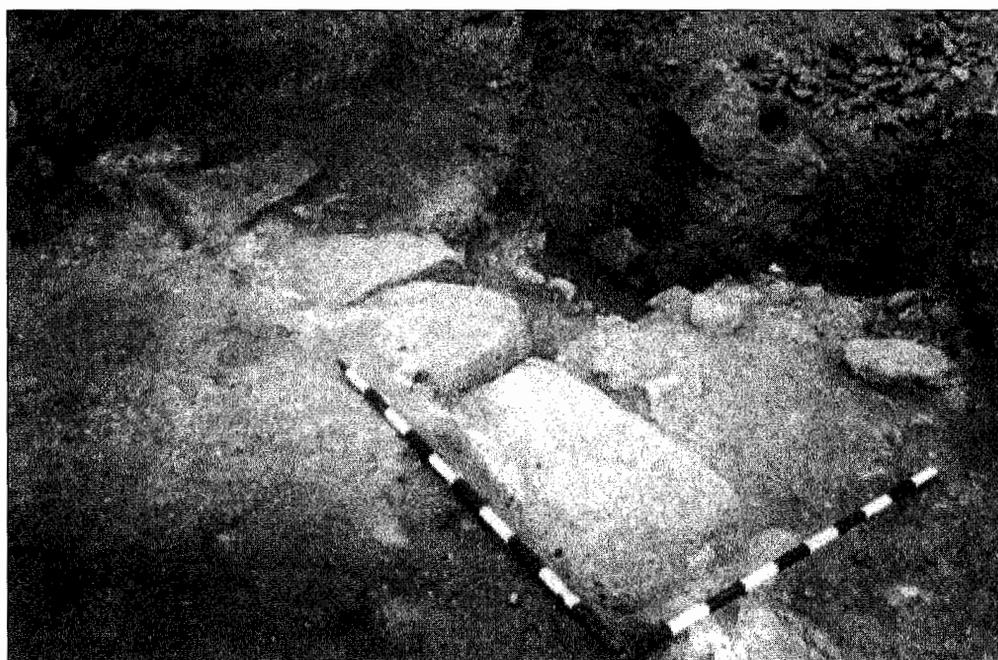


IMAGEN 2. *Conjunto de canalizaciones de la cuadrícula Y8.*

mortero de argamasa en las juntas existentes entre cada uno de los sillares y que ante la falta de tiempo esperamos averiguar su verdadera función y cronología en sucesivas intervenciones, si bien parece estar relacionado con algún tipo de construcción hidráulica.

3. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

Alcanzado el objetivo de localizar el manantial del antiguo balneario romano lo espectacular del hallazgo obliga a replantearnos la interpretación que podemos darle a todo el conjunto. No estamos ante un simple nacimiento de agua con la que se de funcionamiento a unas instalaciones termales o de carácter balnear. La recreación escenográfica de una especie de ninfeo alrededor del nacimiento natural, mediante el uso de gradas a izquierda y derecha de la gruta, dominando toda una extensión de terreno que queda frente a él, quizás puedan sugerirnos el carácter sacro que todo el conjunto debió adquirir en la antigüedad. Las creencias curativas de las aguas eran entonces tan comunes como en la actualidad, si no más, con lo cual no es extraño que estemos ante un auténtico santuario de carácter salutar al que accedían los fieles para estar más cerca de la divinidad y aprovecharse de las condiciones milagrosas de estas aguas. Es así como podremos entender la existencia en las cercanías de la Cueva Negra, donde los textos allí existentes nos hablan de gentes que vienen a estas tierras desde los puntos más diversos de todo el Mediterráneo, convencidos de las cualidades sobrenaturales y sanatorias de estas aguas, y como lucernas y los sellos de las cerámicas sigillatas aluden a distintas familias ajenas a este territorio.

Creemos estar ante un auténtico santuario, con un nacimiento de agua sacralizado primero y monumentalizado después, y que da pie a la construcción de unos canales de grandes dimensiones que van a abastecer y dar servicio a todo un complejo de instalaciones termales en esta zona. Lo escaso de lo excavado impide una mayor precisión en nuestras afirmaciones y deberán ser sucesivas campañas de excavaciones las que saquen a la luz los restos monumentales del antiguo santuario romano de Fortuna, sin duda foco demográfico de atracción inicial para la posterior creación, desarrollo y crecimiento de la localidad de Fortuna.

La búsqueda de paralelos arqueológicos similares con el manantial de Fortuna y su relación con el carácter salutar de sus aguas nos ha llevado a encontrar un claro paralelo en la fuente de Efcá en Palmyra (Siria), donde se repite un acceso mediante gradas³ por las que descender hasta poder sumergirse en las aguas sanadoras.

3 BOUNNI, A., AL-ASAD, K., *Palmyre. Histoire, monuments et Musée*, Damasco, 1986.

LAS SANTAS NUNILO Y ALODIA DE HUESCA, HUÉSCAR (GRANADA) Y BEZARES (LA RIOJA)¹

Ensayo bibliográfico

R. LÓPEZ DOMECH

Dr. en Historia (I. E. S. Beatriz Galindo, de Madrid)

RESUMEN

Repaso cronológico a los estudios que existen sobre la historia y los problemas biográficos y culturales de estas santas, especialmente veneradas en Huesca (Aragón) en Huéscar (Granada) y en Bezares (La Rioja).

ABSTRACT

A chronological review is made of the studies on the history and the biographical and cultural problems of these Saints, who are especially venerated in Huesca (Aragón), Huescar (Granada) and Bezares (La Rioja).

1. ORIGEN DEL PROBLEMA: LAS FUENTES DOCUMENTALES

Las fuentes documentales básicas sobre las santas son cinco: 1.- San Eulogio (Memorial de los Santos); 2.- El Pasionario de Cardeña (de Burgos); 3.- la documentación del Monasterio de Leyre (El Breviario y la carta de Eneco Ximenones), 4.- Un Santoral francés (El Martirologio

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

1 Agradezco vivamente a D. Jaime Dengra Uclés, de Huéscar, y a D. Nunilo Ceballos Chasco, de Moreda de Álava, ambos bajo patronato de las santas Alodía y Nunilón (en el primer caso) y Nunilo y Alodia (en el segundo) su ayuda para la elaboración de este trabajo.

de Usardo o Usuardo) y 5.- Los maitines de la festividad de las santas de la catedral de Huesca. Pero de las cinco, tenemos que descartar la carta de Eneco Ximenones y el martirologio de Usuardo, y fijarnos en las demás. Las actas de la traslación del siglo XVI (puestas a nuestro alcance por Gil)², son falsas. Además, las santas aparecen en calendarios mozárabes de Silos y otros lugares, lo que demuestra que para las fechas de estos calendarios ya eran santas, aunque eso no nos ayude más que de forma indirecta, por comparación entre dónde aparecen y dónde no y por comparación de la fecha del año en que aparecen sus cultos.

El Martirologio de Usuardo se basa en los escritos de San Eulogio, de manera que es una mera repetición del mismo³, por lo que no aporta otra novedad que llamar Elodia a la segunda santa, en vez de Alodia. Su interés es la fecha: Usuardo estuvo en Córdoba, donde recogió la noticia, antes del 858.

La documentación de Leyre resulta muy sospechosa en un primer momento, y directamente falsa o por lo menos equivocada en una lectura un poco más atenta. El Breviario⁴ (escrito por lo menos en el siglo XIII) recoge un relato que debió redactarse en los primeros años del siglo XI, es decir, en tiempos en que ya se usaba el rito romano. Lo que más nos interesa de él es la fecha de traslación de las reliquias de las santas a este monasterio: el año 880, tal como apoyaba Jiménez Pedrajas⁵. Pero de todas maneras es sólo una cuestión de confianza, aunque no hay inconveniente (coincido en la fecha con Fortún)⁶ en aceptar como verdadera esa data de la presencia de las reliquias en Leyre, que pudiera ser más tardía: de hecho el primer documento legerense en que se especifica que las reliquias están allí es del 901: «...*quarum corpora in hoc monasterio iacent*» (Gil, pág. 132).

Es bastante posible que la redacción del Breviario cometiera errores o que tomara como ciertos algunos hechos que no lo eran, aunque estuvieran recogidos en otros legajos anteriores.

Ese es el caso de la carta de donación del año 842, claramente falsa, como seis de los siete primeros documentos legerenses⁷, que además de proporcionar una fecha problemática de la presencia de las reliquias de las santas en Leyre, proporciona un nombre de un monarca donante que

2 GIL FERNÁNDEZ, J., «En torno a las santas Nunilo y Alodia», en *Revista de la Universidad de Madrid*, 19, nº 74, vol. 4, 1970-71), pp. 103-140. Gil advierte que se trata de un complemento a una edición suya de textos latinos de los mozárabes, que luego fueron completados con su *Corpus Scriptorum Muzarabicarum*, en dos volúmenes, Madrid, CSIC, 1973, donde no toca el tema.

3 Al parecer, los benedictinos franceses Usardo y Odilardo estuvieron en gira por tierras andaluzas, pasaron por Córdoba en el 858 y tomaron nota del Memorial de Eulogio; v. DUBOIS, J., *Le Martirologe d'Usuard*, Bruselas, 1965, 4º, pp. 444 y ss.

4 Archivo General de Navarra, *Breviario de Leyre*, folio 95 v col. a; sobre la documentación de Leyre, MARTÍN DUQUE, A., *Documentación medieval de Leire, siglos IX a XII*, Pamplona, 1983, sin mucho aparato crítico, y FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., *Leyre, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Pamplona, 1996, con una cuidadosa revisión crítica de la documentación en las pp. 1 a 73.

5 JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., *Las datas del martirio y traslado de las Santas Nunilo y Alodia*. Discurso leído en la solemne apertura del curso 1967-68 en el Seminario de San Pelagio de Córdoba. Córdoba, 1967. Se puede encontrar en la Biblioteca Nacional.

6 Ver nota anterior, página 82.

7 FORTÚN, L. J., en obra citada en nota 16, página 49, y esp. 73: «admitida de forma general la falsedad del documento del año 842, se puede considerar que la carta de San Eulogio de Córdoba al obispo Guilesindo de Pamplona (15 de Noviembre de 851) es el primer documento legerense». Muy interesante la razón que aporta A. Ubieto para la falsificación de este documento en *Historia de Aragón. Orígenes de Aragón*, Zaragoza, Anúbal, 1989, pp. 103 y 104. En la misma página sostiene y luego lo repite en la p. 179, al hablar de Jalaf, gobernador de Boltaña, que las noticias de los maitines de la catedral de Huesca sobre el martirio de las santas en Adahuesca son ciertas, sin que parezca apoyarse en más razones que la autoridad de Durán Gudiol.

hizo preguntarse a algún estudioso si no habría un rey navarro perdido en las genealogías⁸ y forzó a otro a identificarlo con Ælfrigo Arista por razón de cronología⁹. No obstante lo cual, el documento sirve para demostrar que en el siglo XI al Monasterio de Leyre le interesaba mucho que allí estuvieran las reliquias de las santas, por lo que se escribió este documento inventando la fecha; en este caso no podemos pensar que se equivocó al copiar o referirse a uno anterior¹⁰.

De cualquier manera, los dos primeros documentos legerenses que citan a las santas son muy escuetos: el nº 1 (el falso del 842) y el nº 5 (posiblemente falso de 912) de la lista de Martín Duque (ver nota 3) dicen solamente que alguien hace donación a «...San Salvador y las santas vírgenes Nunilo y Alodia». Sólo en el 901 aparece por primera vez referencia a que allí están sus reliquias (ver más arriba).

Nos quedan, pues, como el único pilar coetáneo en que sustentarnos, la producción de Eulogio de Córdoba y como referencias a otras fuentes coetáneas, a las que copiarían en tiempos posteriores, el Pasionario de Cardeña y los documentos de Huesca, ambos escritos mucho después.

Afortunadamente, tenemos buenas ediciones. Del primero, a cargo de J. Gil¹¹, del segundo a cargo de R. León¹² corregido luego por el mismo Gil (nota 1) y de los terceros a cargo de Durán Gudiol¹³.

Los escritos de Eulogio de Córdoba

1.1. Memorial de los Santos

Leyendo a San Eulogio de Córdoba encontramos en su Memorial dos detalles de gran importancia.

8 Sobre todo después de que encontrara otro LACARRA, J. M., «Un nuevo rey pamplonés para el siglo IX», *Príncipe de Viana*, 108-109, 1967, pp. 289 y ss.

9 LÓPEZ, C. Mª, «Más sobre la problemática en torno a las Santas Nunilo y Alodia», en *Príncipe de Viana*, 118-119, 1970, pp. 101 a 132, donde hace una especie de resumen general y recopilación de fuentes para reafirmarse en el origen y martirio altoaragonés de las santas y su traslado posterior a Leyre. En la p. 119; en el mismo trabajo, en p. 114 declara «inaceptable» la fecha propuesta por este documento, del cual se ocupa extensamente y proporciona la bibliografía menuda del mismo en nota nº 9, p. 103, pero en ningún momento llega al fondo de la cuestión, que es lo que hace Fortún Pérez de Ciriza: el documento es, simplemente, falso, y se debió crear para justificar donaciones.

10 Equivocarse copiando es lo más fácil del mundo: la epigrafía latina está llena de errores; yo mismo he tenido ocasión de demostrar dos errores consistentes en duplicar un número romano en una copia posterior de un Itinerario de vías romanas, y una autoridad como J. Gil en su trabajo citado en la nota 9 se equivoca en una de las notas citando a Carlos García López en vez de Carlos Mª López.

11 GIL FERNÁNDEZ, J., *Corpus Scriptorum Muzarabicarum*, en dos volúmenes, Madrid, CSIC, 1973. Los escritos de Eulogio ocupan el comienzo del tomo segundo, pp. 363 a 503. La edición de R. León, citada en nota 2, se restringe al cap. VII, punto 2, es decir, sólo al caso de las santas, por lo que no se puede hacer una lectura del Memorial completo, que es lo que arroja luz.

12 LEÓN, R., *Eulogio de Córdoba. Nunilo & Alodia. Memoriale Sanctorum, Lib. II, cap. VII, 2*, Versión de Juan Ortega Martín, edición y notas de Rafael León; y *Pasionario de Cardeña. Pasión de las Bienaventuradas Vírgenes Nunilon & Alodía, mártires de Cristo, que tuvo lugar en la ciudad oscense bajo el gobernador Somail el día 21 de Octubre del 851*. Ambos, Málaga 1965. En ambos se decanta por la tesis andaluza y sostiene que San Eulogio recibe esta noticia de Venerio, obispo de Alcalá de Henares, a la vuelta de su viaje a Navarra. De la grafía del pasionario: Nunilón (no Nunilo) y Alodía (no Alodia) derivan los nombres de las santas en Huéscar y Puebla de Don Fadrique, ambas en la zona noroeste de la provincia de Granada.

13 DURÁN GUDIOL, A., «Autenticidad de la pasión de las santas Nunila y Alodia», *Aragonia Sacra*, nº 2, 1985, pp. 35 a 43, donde se reafirma en su tesis expuesta en las obras «Santas Nunila y Alodia, vírgenes y mártires», en *Santos Altoaragoneses*, Huesca, IEO, 1957, nº 16, pp. 55-56, y *La Villa y Colegiata de Alquézar*, Huesca, 1990, pp. 9-10.

Uno, ya observado por C. M^a López, es la diferencia de tono en la narración del martirio de las santas y los demás mártires. Efectivamente, hay un tono más sosegado, no se observa la violencia y la sequedad de estilo que predominan en los otros relatos (los diálogos son, «aunque porfiados, correctos»), pero eso no puede dar pie a pensar que se trata de la interpolación de un relato de tierras lejanas (es decir, altoaragonesas) incluido en el relato de tierras cordobesas. Yo no me atrevo a basar en esa visible diferencia de estilo narrativo una diferencia de origen geográfico, sobre todo comparando con el relato de las santas Flora y María, que es el que viene a continuación, y que no se diferencia mucho. Más bien debe ser el respeto a la forma en que Eulogio lo ha oído contar.

Y otro, no recalcado por nadie hasta ahora, y que yo creo que tiene una gran importancia: Eulogio de Córdoba se detiene en especificar el origen de todos los mártires que nombra en el Memorial y en las demás obras, y además tiene la honradez de decir que conoce el caso de las santas por relato del obispo Venerio de Alcalá de Henares, de manera que podemos pensar (al menos desde nuestra lógica) que si la patria de las santas estuviera en tierras de este obispado, o más al norte, lo especificaría claramente, máxime cuando le vendría muy bien demostrar que también lejos de Córdoba, en tierras de frontera con los francos y aragoneses, había martirios por la fe de Cristo¹⁴.

Así, en el cap. VII dice: Nunilo y Alodia, vírgenes, *referente viro sanctissimo ac venerandae paternitatis Venerio Complutensis episcoppo didicimus in urbe Bosca apud oppidum Barbitanum duas sorores virgines fuisse*, y en los anteriores y posteriores nos proporciona detalles del origen e incluso de la familia de los casos de martirio recogidos. Eulogio presta especial atención al dato de origen de los santos mártires de Córdoba, y especifica incluso un francés de Albi, un peregrino de lugar desconocido de ultramar, uno de Alcalá de Henares ... *natione Gaetulus et quodam occasione in Asturias devolutus*, y varios lusitanos. Y cuando cita a alguno o alguna de un lugar pequeño, un villorrio, cercano a Córdoba o alguna capital importante completa la información con una referencia más exacta: las millas de distancia a que está o la cercanía de un río, o al menos que está «en las montañas de Córdoba». En este caso, de ser las santas forasteras, ¿no hubiera incluido detalle para su localización fuera de esta región bética? Resulta extraño, al menos desde nuestra óptica, que no lo hiciera¹⁵. Podemos pensar que la Osca natal de estas santas fuera una Osca bética, como recogen las *Acta Sanctorum*, y como Quintanadueñas recogió en su momento (ver más arriba).

1.2. La epístola tercera, a Wilesindo (J. Gil, p. 497-503).

Eulogio visitó Navarra alrededor del año 848¹⁶, y a su vuelta pasó por Alcalá de Henares y por mil lugares más. Así lo expresa en su carta a Wilesino o Guilesino, obispo de Pamplona, que

14 Claro que con igual razón se podría haber esperado que si eran del sur lo dijera e incluso a mayor abundamiento

15 Claro que es el mismo el argumento a la inversa ¿Por qué no lo dijo si eran de allí? y en ese caso él debía saberlo muy bien.

16 Sobre el viaje de San Eulogio, la más reciente opinión, que recoge la discusión anterior está en FORTÚN, L. J., *op. cit.*, en nota 16, pp. 77 a 81. No obstante, Fortún advierte que nadie ha modificado la fecha de 848, cuando el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVÉS GATELL, en el vol. II, p. 884 lo pone en torno al 845. Demostrada la falsedad del documento que cita el año 842, en realidad no importa más que una cosa: el viaje fue antes de su entrevista con Venerio, que tuvo lugar a la vuelta, y antes de la redacción del Memorial, que tuvo lugar en Córdoba entre el 852 (año del concilio) y el 858 (año en que Usuardo fue a Córdoba a tomar notas para su martirologio).

se fecha en el año 851 (*anno praesenti qui est aera octoginta octava nona*). Esta carta tiene cuatro detalles de gran interés:

a).- Cuenta un largo periplo «...*diversas adire regiones et ignota atque laboriosa itinera subire compelleret...*», donde en su momento una serie de «...*in peregrinatione nostra tutores et consolatores habuimus omnemque scholam dominicam in osculo sancto*», entre ellos Fortún, abad de Leyre. Curiosamente, los párrafos son el primero y el anteúltimo. Es decir, estuvo en Leyre, entre otros muchos sitios de Navarra, Aragón (en el monasterio de San Pedro de Siresa, Huesca)¹⁷, Francia e incluso Alemania.

b).- Promete acceder a la petición de Guilesindo, en carta que desconocemos, y enviar a Pamplona reliquias desde Córdoba: «...*Ita de nostra caritate confisus rogas ut Cordobam repetens ipse reliquias tibi sancti martyris Zoyli dirigerem et hoc munere Pampilonenses populos illustrarem. Illico me satisfacere petitioni tuae respondi et huius rei debitorem me uobis esse in veritate promisi*».

c).- En un ordenado descenso de norte a sur se detiene en Alcalá de Henares, «...*Et cum antistite complutensi Venerio digne suscipere, post quintum diem Toletum reuertii*». Es decir, estuvo cinco días como huésped de Venerio antes de seguir a Toledo, pero no dice nada del relato de las santas.

d).- La segunda mitad de la carta la dedica a relatar casos de mártires cordobeses, incluidos detalles de los procesos, citando entre comillas palabras que se suponen textuales de los interrogatorios. Pues bien, no cita a nuestras santas, aunque sí cita a otros que aparecen en el Libro VII del Memorial, antes de las santas.

1.3. El Apologético (J. Gil, pp. 475-495).

Este trabajo presenta más complejidad, porque mezcla ciertos detalles de su viaje a Navarra con otros contenidos más cercanos a nuestro caso.

a).- Se refiere a cierta historia de Mahoma, datada en tiempos de Heraclio, que conoció cuando estuvo en Pamplona y en Leyre.

b).- En el párrafo 20 se refiere a su Memorial de los Santos para recordar que ya se cuidó de rebatir en él ciertos errores de interpretación de la doctrina por parte de otros.

c).- El Apologético dedica una larga extensión al caso del mártir Rodrigo (*Rudericus*), de Cabra, sacerdote en Córdoba que fue martirizado y su cuerpo rescatado del osario sin putrefacción, y fue llevado a enterrar *ad vicum Colubris*, a la basílica de San Cosme y San Damián en el año 857 (*aera DCCCXCV*).

Es decir, que para el 857 ya había escrito su Memorial y añadía ciertas novedades habidas posteriormente, siempre citando la procedencia de los santos, y especificando que en Leyre leyó una historia sobre Mahoma. ¿No hubiera hecho referencia a otra historia que conoció en Leyre, o en Alcalá, o en Siresa, sobre las dos hermanas mártires, en caso de haberla conocido? Podemos creer que sería lo lógico, al menos desde nuestro punto de vista.

¹⁷ Sobre esta estancia, ver A. UBIETO, A., *op. cit.* en nota 18, p. 355, donde destaca que aporta a Siresa noticia de mártires cordobeses, entre los que no están las santas, porque se enteró de este caso a la vuelta de este viaje.

1.4. El Documento Martirial (J. Gil, pp. 459 y ss.).

No presenta más que una información: que Eulogio escribió este documento para reafirmar en su fe a las hermanas Flora y María, que dudaban en la cárcel. Pero es una información muy valiosa: Flora y María aparecen en el Memorial inmediatamente después de Nunilo y Alodia, y además eran hijas de matrimonio mixto cristiano-musulmán, como nuestras santas, y además estaban simplemente retenidas, siendo convencidas para que abandonaran su fe, igual que nuestras santas, por lo que el episodio de Nunilo y Alodia no es tan peculiar como alguien ha querido hacer ver. Flora y María estaban en el mismo caso, sólo que las santas Nunilo y Alodia no dudaban y no necesitaron que nadie les alentara para perseverar en la fe de Cristo.

La obra de Eulogio permaneció en Córdoba hasta que fue llevada a la Hispania Cristiana cuando Alfonso III envió en el 883 una expedición a Córdoba para recogerlas junto al cuerpo del mártir, lo que encaja perfectamente en la política de este rey, primer monarca feudal desde el momento en que echa las bases del feudalismo en la tierra cobrada por el «salto al Duero». En esta feudalización tienen gran importancia los monasterios, desde los cuales se escribe la Historia, y si tienen reliquias tienen más importancia aún¹⁸. En este contexto hay que ver la siguiente fuente, el Pasionario de Cardeña.

El Pasionario de Cardeña. Afortunadamente a nuestro alcance, incluso en facsímil, presenta la siguiente información:

a).- En el año 851, y en la Hispania de los sarracenos (*Hispaniae sarracenorum*).

b).- Abderramán ordenó que los hijos de padres musulmanes o matrimonios mixtos, *quod illi iuxta propriam linguam mollites vocant*, o sea, lo que en su lengua ellos llaman muladíes, serían reos de muerte si practicaban el cristianismo.

c).- in territorio Berbetano/ iuxta antiquissimum qui dicitur/ Castrobigeti in villa ab Oscha, dos hermanas...Nunilón...Alodía...

d).- el resto no presenta mayores diferencias, más que la castellanización del nombre de la primera (Nunilón, en lugar de Nunilo) pero presenta una gran novedad: el título del relato y el párrafo 31 a. En el título aparece: *...in civitate oscense sub praeside Zhumael*, es decir, en la ciudad oscense bajo mando de Zumael; y en el párrafo 31 a: *perrexit ad / regem Zumahel, quem Spaniae ad urbem / Oscham praepositum atque vicarium miserat*, es decir, ...[el pariente de las santas] acudió al rey Zumahel, a quien [el rey] de Hispania había enviado como prepósito y vicario a la ciudad de Osca, pues los reyes cordobeses, conforme a su costumbre, envían anualmente a cada una de sus ciudades subgobernadores a los que los vecinos llaman reyes». Es evidente que entre *quem* y *Spaniae* falta una palabra, que Gil supone *rex*.

El caso está claro: el códice, como nos lo explican sus editores León y Gil, debió escribirse a mediados del siglo XI¹⁹, es decir, en tiempos de vigencia del rito mozárabe, copiando otro que había en Córdoba, y fue traído por los monjes de Cardeña cuando fueron a recuperar a tierras cordobesas los restos del conde castellano García Fernández, muerto frente a las tropas de Al-

18 Sobre el sentido político de la historiografía en tiempos de Alfonso III, ver BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 232 y ss.

19 No obstante, FÁBREGA Y GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, Madrid-Barcelona, 1953, pp. 240-245, retrasa la cronología hasta los finales del XI.

manzor. Ello nos proporciona una fuente cordobesa además de Eulogio (y cercana a éste), aunque la conozcamos de forma indirecta.

De este códice surgen los dos principales apoyos de los que abogan por el origen adaoscense de las santas, como veremos más adelante.

Los calendarios mozárabes.- Bien editados por Vives y Fábregas²⁰ y por Millares Carlo²¹, los calendarios no aportan mucho al problema de las santas, pero demuestran la presencia de estas dos mártires en el santoral mozárabe. De los nueve calendarios anteriores al siglo XIII editados por Vives y Fábregas cinco recogen la festividad de las santas el día 21 de octubre, y los nueve recogen la de los santos Cosme y Damián el día 22. Dicha festividad no aparece en uno de Ripoll, uno de los dos silenses que están en París y uno de León; sí aparece, sin embargo, en los calendarios Vigiliano y Emilianense, de la Biblioteca de El Escorial («...los dos calendarios mozárabes más antiguos y mejor conservados»), en dos de Silos que se conservan en el mismo monasterio, en uno de Silos que está en París y en uno de Santiago de Compostela.

Podemos deducir que estas santas eran de sobra conocidas en el siglo X, pues además de estos calendarios son citadas en *el Rituale Antiquissimum* de Silos y en el Diurnal de los reyes D. Fernando y D^a Sancha, actualmente en Santiago de Compostela²². Por último, citar que en el Calendario de Córdoba, también del siglo X, estudiado por Pellat²³, se cita a los santos médicos, pero no a las santas Nunilo y Alodia, mientras que el Calendario de Oña, ya del siglo XII²⁴ sí que las ubica, como los mozárabes antedichos, en el día 21, y a los santos médicos en el día 22 de octubre.

Los Documentos de Huesca. En las notas 12 y 23 se ha citado un trabajo de Durán Gudiol sobre tres documentos de la catedral de Huesca que narran la pasión de las santas y aseguran que el episodio tuvo lugar allí.

Se trata del texto de las lecciones de Maitines de la fiesta de las santas, el 22 de Octubre, que figura repetido en tres documentos de esta catedral: el *Breviarium Oscense* del obispo Montcada (entre 1324 y 1328), otro *Breviarium* algo posterior y un *Lectionarium* de la misma época: del siglo XIV. Son los documentos más tardíos que conocemos respecto a este asunto, porque responden a un proceso de remodelación de la liturgia de esta catedral, y para escribirlos se copió un texto mozárabe anterior, quizás coetáneo, hoy perdido²⁵. Durán sostiene que en el texto aparece una narración «...objetiva, desapasionada y fría» que podría ser la transcripción del acta judicial del martirio, al alcance del mozárabe que escribió el primitivo texto perdido.

Durán sostiene que se trata de la reproducción del acta judicial del martirio, en la que han sido intercaladas por el autor ciertas observaciones para entender mejor el asunto.

20 VIVÉS, J. y FÁBREGA, A., «Calendarios Hispánicos anteriores al siglo XII», en *Hispania Sacra*, n° 2, 1949, pp. 119 a 148, esp. 122 y 137 a 143, y en el mismo número, pp. 339 a 354, y en n° 3, 1950, pp. 145 y ss, esp. pp. 153.

21 MILLARES CARLO, A., «Manuscritos Visigóticos», en *Hispania Sacra*, 14, 1961, pp. 407 y 408.

22 Ver Jiménez Pedrajas, citado en nota 5, página 26.

23 PELLAT, CH., *Le Calendier de Cordue*, Leyden, 1961, p. 155. Recojo la cita de Jiménez Pedrajas, pues no he tenido acceso a este libro.

24 GAIFFIER, B. De, «Un calendrier franco-hispanique de la fin du XII^e siècle», en *Analecta Bollandiana*, 69, 1961, pp. 152 y ss.

25 DURÁN GUDIOL, A., *De la marca superior de al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, Zaragoza, 1975, p. 48; *Los manuscritos de la catedral de Huesca*, Huesca, 1953, pp. 9, 10 y 12, y el artículo citado en nota 13, página 36.

a).- Lo más interesante es la localización: Durán cree que no dice *in Castro Bigeti in villa Aboscha*, sino ... *Castro viginti milliario ab Oscha*, es decir, en un lugar amurallado a veinte millas de Huesca.

La solución de Durán es muy sugerente: el lugar amurallado puede ser cualquier *castrum* latino o *quasr* musulmán (al-Qasr: Alquézar), pero si se lee como él sugiere tenemos localizado el suceso a veinte millas de Huesca. Esto descarta la posibilidad de que se tratara de Adahuesca: además, el término Aboscha como topónimo de Adahuesca aparece por primera vez en tiempos de Pedro I de Aragón, como recoge Ubieto²⁶, que maneja documentos más antiguos.

b).- *in regione Yspanie. Sarracenorum Abderraman princeps precepit omni regno suo ut quisquis ex uno vel ambosus gentilibus parentibus, quos illi iuxta propriam linguam mollites vocant...* El príncipe de los sarracenos manda que cuando uno o los padres sean gentiles, llamados en su lengua muladíes,...

c).- *supradictus propinquus perrexit ad proconsulem loci nomine Calaph...y luego...perrexit ad regem Zumel, quem Ispania ad urbem Oscam prepositum atque vicarium miserat.* Es decir, el familiar primero las denunció al «proconsul» Calaf, y luego en vista de que este Calaf no animaba el proceso, las denunció a Zumel, «al que Ispania había enviado como prepósito y vicario a la ciudad de Huesca.

Durán acaba concluyendo que este es el primer documento divulgador de la pasión de las santas: Eulogio no lo conoció, de manera que recibió noticia verbal por medio de Venerio, y es la base del pasionario de Cardeña, que recoge los términos políticos (*princeps*), sociales (*quos illa iuxta propriam linguam mollites vocant*) y noticias de las costumbres religiosas de los musulmanes. La conclusión de Durán es que el escribano del Pasionario de Cardeña copia (si lo conoció escrito) o repite (si lo conoció por referencia) el relato que este mozárabe escribió en el momento de los hechos, que se ha perdido y del que tenemos esta nueva redacción en los documentos de la catedral de Huesca. Naturalmente, Eulogio conoció este relato, por boca de Venerio.

Conclusiones a la luz de las fuentes documentales

En el año 851 se produjo el martirio de las hermanas Nunilo y Alodia, hijas de matrimonio mixto cristiano-musulmán, que a la muerte de su padre son denunciadas por un familiar y enjuiciadas por traición al Islam. Al parecer, la causa fue un decreto de Abderraman II por el que las personas en esta situación debían ser musulmanas. El asunto no fue sencillo, porque tras un primer intento en el que el jefe local sobresee el caso, un segundo intento a cargo del gobernador territorial acaba en martirio. Las reliquias fueron en su momento trasladadas a Leyre, que en esos años empezaba una trayectoria llamada a tener gran importancia en la Iglesia medieval española.

Los topónimos del suceso hacen creer que tuvo lugar en Huesca o sus alrededores, especialmente cuando aparece el nombre de un Calaf perfectamente documentado en nuestra historia en esa región.

26 UBIETO ARTETA, A., *Colección Diplomática de Pedro I*, citado en *Historia de Aragón. Pueblos y Despoblados, I*, Zaragoza, Anúbal, 1984, p. 26.

El episodio está relatado en los mismos años del suceso por Eulogio de Córdoba, que lo inserta en su Memorial de los Santos en medio de los mártires cordobeses, citando que el caso de las santas Alodia y Nunilo le es conocido por Venerio, obispo de Alcalá.

Datos de estos documentos más antiguos

En el año 851 se produjo el martirio de las hermanas Nunilo y Alodia, hijas de matrimonio mixto cristiano-musulmán, que a la muerte de su padre son denunciadas por un familiar y enjuiciadas por traición al Islam. Al parecer, la causa fue un decreto de Abderraman II por el que las personas en esta situación debían ser musulmanas. El asunto no fue sencillo, porque tras un primer intento en el que el jefe local sobresee el caso, un segundo intento a cargo del gobernador territorial acaba en martirio. Las reliquias fueron en su momento trasladadas a Leyre, que en esos años empezaba una trayectoria llamada a tener gran importancia en la Iglesia medieval española.

Los topónimos del suceso hacen creer que tuvo lugar en Huesca o sus alrededores, especialmente cuando aparece el nombre de un Calaf perfectamente documentado en nuestra historia en esa región.

El episodio está relatado en los mismos años del suceso por Eulogio de Córdoba, que lo inserta en su Memorial de los Santos en medio de los mártires cordobeses, citando que el caso de las santas Alodia y Nunilo le es conocido por Venerio, obispo de Alcalá.

2. LA TRADICIÓN HISTÓRICA HASTA EL ADVENIMIENTO DE LA CRÍTICA HISTÓRICA

Hemos citado en el trabajo de Gil las falsas Actas de la Traslación de las Santas al santuario de Leyre, editadas en el siglo XVI por Pellicer de Salas, falsificación que no nos interesa, pero sí nos interesan cuatro volúmenes de historia sacra de España que tratan el tema de nuestras santas, con las tres posiciones básicas respecto a los lugares: la tesis riojana, la aragonesa y la andaluza.

En primer lugar el tratado de Ambrosio de Morales, de tiempos de Carlos V, que hoy podemos manejar gracias a las referencias que de él hacen las *Acta Sanctorum*, nombradas más arriba, y la Patrología de Migne que, al tratar los escritos de Eulogio, recoge todas las observaciones de Morales respecto al problema de las santas²⁷. Morales se basa en la tradición para defender el origen oscense de estas mártires. Su referencia es casi una copia de los escritos de Eulogio con aportación particular sobre su nacimiento y martirio en Huesca.

En segundo lugar, el único que defiende la tesis riojana de las Santas: el de Matheo de Anguiano, que, en su *Compendio Historial*²⁸, se basa en Ambrosio de Morales, Alonso de Quintanadueñas, etc, para defender a capa y espada que las santas nacieron en Bezares (que sería el

²⁷ En la monumental *Patrologiae Cursus Completus*, de J. P. Migne, volumen CXV, Burdeos, 1852, columnas 703 a 731 tenemos una enorme ventaja: recoge la glosa de Ambrosio de Morales, que en el siglo XVI, por orden de Felipe II, se llevó el *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio al Escorial y lo comentó. Migne nos selecciona lo referente al caso de las santas y los argumentos de Morales para defender la tesis aragonesa de su nacimiento y martirio, basándose en San Eulogio. Realmente las posiciones se basan en la reducción de los topónimos a uno u otro lugar, dando por supuesto que la toponimia sustenta la posición escogida.

²⁸ MATHEO DE ANGUIANO, *Compendio historial de la provincia de Rioja*, Madrid 1704.

Oppidum Barbitanum), fueron martirizadas en Castroviejo (que sería el Castrum Begetium) y sus cadáveres arojados a una fosa común en Horcajos, de donde fueron trasladadas a Leyre. La tesis de Anguiano no se sostiene sino por el afán chauvinista del autor, que tenía una gran autoridad en su tiempo²⁹.

En tercer lugar, el tratado de Alonso de Quintanadueñas, de la diócesis de Toledo, que defiende el origen sureño de las santas. Quintanadueñas escribió en 1651 su *Santoral de la imperial ciudad de Toledo y su arzobispado*, donde sostiene que las santas son de «Güesca de Andalucía» (es decir, Huéscar, provincia de Granada, diócesis de Toledo hasta hace muy poco tiempo) y murieron en una «corta aldea llamada Castro Virgeto». El autor recoge los datos de la pasión de Cardeña, pues cita a Zumail como «virrey de Abderramán», y termina diciendo que sus cuerpos fueron arrojados a un campo llamado Horcas u Horcajón, donde se ajusticiaba a los delincuentes. Lo más curioso es que sus cuerpos no fueron devorados por las alimañas porque «...grandes bueyes los guardaban». Precisamente bueyes, animal normalmente asociado a San Isidro el labrador, que resulta ser patrono de Huéscar además de Madrid. Quintanadueñas aporta además de las santas otros tres santos oscenses, mártires los tres: San Tesifón, San Teodoro y San Pausilipo.

El primero del año 57, que murió por ser apóstol de la región, y los otros del año 318, víctimas de la persecución anticristiana. Curiosamente, en el 313 parece ser que aquí acabaron las persecuciones, de manera que una de dos: el autor se equivoca o el pretor romano de esta zona no llegó a saberlo hasta después, para desgracia de Teodoro y Pausilipo.

Posiblemente, lo que más nos interesa de este trabajo del canónigo toledano es la relación que hace de toda una tradición oscense de apropiación de estas santas: la *Passio Sanctorum* de la catedral de Toledo, y hasta siete eruditos (para nosotros desconocidos) que sostienen la tesis oscense-andaluza. De ellos destaca un Orzáez, que en su *Epistola ex Oscar* acude a la autoridad de Plinio: Plinio coloca en estas tierras no una, sino dos ciudades con nombre muy semejante: *N.H.*, III, 10: «Entre él [Betis] y las costas del océano, los más celebrados son, en las tierras interiores...Iliberri...Ilipula...Osca, Oscua, Tucci Vetus, todos ellos situados en la parte de la Bastetania que vierte hacia el mar». Orzáez no reproduce el párrafo (encontrable en innumerables sitios) pero asimila la Osca a Huéscar y la Oscua (él transcribe Escua) a Hillar, lugar que desconozco. A su vez este erudito oscense de memoria perdida cita a Liutprando para distinguir un Castro Vegetis: id est, Castellón, muy cerca de Huéscar y Castrum Vinariis, id est, Los Castellones, igualmente cerca de Huéscar. Hay otros lugares con este topónimo en la región. Quizás el más famoso sea Castellones de Ceal, importante núcleo ibero en la provincia de Jaén, pero la toponimia abunda en estos nombres.

29 Los bezarenses no han renunciado nunca a sus «santitas», lo que ha producido casos verdaderamente cómicos como el siguiente: En el ejemplar que existe en la Biblioteca del Instituto de Estudios Riojanos de Logroño del libro del P. Ramón de Huesca (del que voy a hablar enseguida) aparece manuscrito (y con excelente caligrafía) en las páginas sin numerar anteriores a la portadilla una especie de resumen de urgencia del estado de la cuestión: el firmante reclama enérgicamente que las santas son riojanas, y termina con el siguiente párrafo, impagable: «Pero damos entrada á este libro en nuestra «Biblioteca-Archivo de Historia de La Rioja», aún cuando se sustenta en él la teoría de considerar á estas Santas como aragonesas, para tener á disposición de los curiosos no solamente el pro sino también el contra». Firmado, Pedro González, Presbítero. Realmente, la razón por la que los riojanos se empeñan en acoger la cuna de las santas es porque allí hubo un monasterio bajo su advocación, pero realmente nadie hasta ahora se ha preocupado de mostrar qué tipo de monasterio existió allí, que influjo ha tenido en la historia del pueblo, en la iconografía de su iglesia y de formular el posible origen de su leyenda. Es algo que habrá que hacer.

Además de este erudito Orzáez, Quintanadueñas aporta el trabajo de otro llamado Julián Pérez Aduer, que señala que estas santas son patronas de Tricio además de serlo de Huéscar, y que la confusión con el oppidum berbetanum que lleva creerlas oscenses de Huesca se debe a una confusión con el oppidum Barberanum: *nunc autem Barberanum apud Antonino Barbariana passae sunt vero*. Es decir, que se trata de la Barbariana del Itinerario de Antonino, en la región intermedia entre Huéscar y Levante, en el límite de la actual provincia de Murcia. Hoy día existe en abundancia en esa región el apellido Barberán. Acaba el razonamiento el canónigo de Toledo diciendo que el Martirologio Romano coloca a las santas «...Oscae in Hispania», y la palabra Hispania se refiere a la parte de la península ocupada por los árabes, por antonomasia la Andalucía Emiral, no las marcas del Norte (o sea, Huesca).

Es una posibilidad que da pie a R. León a defender el origen andaluz de las santas, y que discutiremos en el último punto de este trabajo.

No hay mucho que decir la posición que defienden los *Anales del Reino de Navarra*, de J. de Moret, edición facsímil en la Colección La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1969, tomo 1º, libro VI, cap. IV, p. 285. Por cierto, dedica a las santas las diez páginas anteriores, sostiene que eran de Huesca y sus reliquias fueron trasladadas a Leyre, y cree que la presencia de estas reliquias llevadas por el Conde de Lerín a Huéscar es la causa de la confusión de los toledanos.

En cuarto lugar, el apasionado alegato del Padre Ramón de Huesca, que he citado de pasada líneas más arriba. Este canónigo llegó a ser una autoridad incontestable en su región, y en su monumental *Teatro Histórico de las Iglesias del Reino de Aragón*, Barbastro, 1850, dedica el volumen IV entero a estas santas. En el Instituto de Estudios Riojanos de Logroño se conserva una edición separata de este volumen con el título *Historia de las Santas Vírgenes y Mártires Nunilo y Alodia, naturales de la Villa de Adahuesca, según se halla en el tomo IV del Teatro Histórico de las Iglesias del Reino de Aragón*. El libro es de 1858. El libro del padre Huesca es una defensa apasionada a favor de la tesis clásica: origen oscense de Huesca de las santas. Emplea en sostenerlo más de cincuenta páginas.

3. LA HISTORIA CRÍTICA Y LAS «ACTA SANCTORUM»

Sin embargo no podemos dejar de citar la referencia de este asunto en la *España Sagrada* de Flórez y Risco, que resulta verdaderamente aleccionador: entre todos los volúmenes aparece este asunto citado sólo en un párrafo: Risco, en el volumen XXXIII, Madrid, 1781, habla en la página 415 con verdadera sensatez académica sobre el caso: «No puede ofrecerse ejemplo más claro de las variaciones, que con el discurso de los tiempos han tenido los nombres de los pueblos de España, que la mudanza que notamos en el nombre del territorio y la población en que nacieron las Santas Vírgenes y Mártires Nunilo y Alodia...pero estos nombres son tan desconocidos que por ellos solos no se puede esperar el conocimiento del sitio, en que las Santas nacieron y habitaron hasta su glorioso tránsito». Lo curioso es que alude a esta cuestión en las páginas de Calahorra, como asunto tangencial a los santos de La Rioja, donde estas santas tenían culto.

Los Bolandistas reemprendieron la obra ingente de someter a una crítica seria las viejas leyendas de las vidas de los santos. Fruto de semejante trabajo fue la obra *Acta Santorum* que vienen constituyendo un portento de seriedad y de aportaciones sólidas al correcto estado de la cuestión acerca de cada santo concreto.

El tratado dedicado a nuestras santas³⁰, está elaborado meticulosamente y dividido en cuatro párrafos. I.- La Pasión, tomada de S. Eulogio y de los antiguos santorales. En qué año ocurrió el martirio y en qué año se trasladaron sus reliquias a Leyre; II.- Se discuten las varias sentencias de los varios autores sobre el lugar de su martirio, y se demuestra que ocurrió en Huesca, de Aragón; III.- Se refuta la opinión de Tamayo de Salazar sobre los cognomina de las santas vírgenes; IV.- Se estudia el día de la fiesta y del culto de las reliquias de las santas en el monasterio de Leyre y del estado en que actualmente se hallan. Se añaden las Actas de las Santas Nunilo y Alodia tomadas de S. Eulogio (Migne CXV, col. 774 y ss.) con anotaciones. Así mismo se añade la *Passio* de los breviarios y santorales manuscritos que Ambrosio de Morales trasladó también con notas. Finalmente se añade la *Translatio Sanctarum Virginum ac Martyrum* tomada de Pellicer. Con notas.

En la discusión de todos estos elementos aparece citada toda la bibliografía al uso en la historiografía hispana, aunque no todos los autores tengan trabajos monográficos sobre el tema. Ambrosio de Morales, Mariana, Yepes, Garibay, Pellicer, Tamayo y Salazar, Moret, Baronio, Lucio Marineo Sículo, Francisco Tarrafa, Petavius, Flórez, Prudencio Sandoval, Marqués de Mondejar, Mayans, Ducange, Baillet, Risco etc. además de escritores más locales, como pueden ser Diego de Aynsa, Jerónimo de Blancas, Juan Briz Martínez, Gregorio Pérez, Ramón de Huesca, Anguiano, Blasco de Lanuza, etc. Hace uso frecuente de los cronicones de Dextro con el comentario de Bivario, de Luitprando y de Juliano. Todas las opiniones entran en escena sin menospreciar ninguna y tratando a todos con razones y con criterio independiente, pero sin desprecio alguno. No nos detenemos a recoger tanto material porque entendemos ser suficiente con lo seleccionado.

4. LAS POLÉMICAS RECIENTES

Después de 1850 la investigación se mantuvo silenciosa. En general en los niveles locales se suponían más que defenderse posturas ancladas en la historia no crítica y sólo en librito de divulgación se decía sobre las Santas lo que en cada lugar mejor iba: En Huéscar predominaba la tesis de que las Santas eran andaluzas, en Aragón se suponía que eran aragonesas y en La Rioja que era de Bezares³¹.

1.- En 1964 el padre Carlos M^a López, O.S.B.³², publica un trabajo en que propone una cronología sobre las Santas, eje central de la historia del monasterio de Leyre a pesar de que «por una ironía de la historia, San Salvador no tiene ni siquiera una pequeña reliquia» de las mártires. No es por una ironía, sino por una razón de política del siglo XIX. El problema de este trabajo es que si bien maneja con muy buen criterio las fuentes documentales, no duda en considerar verdadero un legajo del Breviario de Leyre que data la presencia de las reliquias de las santas en este monasterio en el año 842. El padre López se decanta por el origen *aboscense*

30 *Acta Sanctorum Octobris. Ex latinis et graecis aliarumque gentium Monumentis, servata primigeniua veterum Scriptorum phrasi collecta, digesta, commentariisque et observationibus illustrata a Josepho van Hecke, Benjamin Bossue, Victore de Buck, Eduardo Carpenter, e societate Iesupresbyteris Theologis. Tomus nonus, quo dies vigesimus primis et secundus continentur, Parisiis et Romae, apud Victorem Palmé bibliopolam, 1860, pp. 626-646.*

31 CANTERA ORIVE, J., «Santas Nunilo y Alodia», en *Santos de la Rioja*, Logroño, 1962, pp. 52-58, no hace más que defender la tesis de M. Anguiano

32 LÓPEZ, C. M^a, «Apuntes para una historia de Leyre», *Príncipe de Viana*, 94-95, 1964, pp. 139 a 168. A partir de 155 hace una revisión de la Historia de las Santas. Antes, estudia los traslados de las reliquias en el siglo XIX.

(de Adahuesca, cerca de Huesca) de las santas, y coloca su martirio en Alquézar, igualmente en la provincia de Huesca.

2.- En 1965 se produce un revulsivo: dos trabajos de Rafael León, del Seminario de Málaga, que se inclinan por el origen andaluz de las santas. La lectura de los topónimos de las fuentes (San Eulogio y el Pasionario de Cardeña, que edita y pone a nuestro alcance)³³ reduce la patria chica de estas mártires a Huéscar (nordeste de la provincia de Granada, cerca del límite con Jaén) y su martirio en Castelléjar o Castril, muy cerca de Huéscar. El mismo autor complementa este trabajo, el mismo año, con la publicación de un oficio litúrgico de Toledo (diócesis a que perteneció Huéscar hasta hace unas décadas) donde se reafirma esta tesis³⁴. No obstante, el padre López reacciona con gran presteza y con indudable elegancia: encomia el trabajo de R. León, lo glosa, y más que rebatirlo se apoya en él para reafirmar su tesis³⁵.

3.- En 1967 aparece una novedad esencial: R. Jiménez Pedrajas³⁶ postula la modificación de las fechas. Es cierto que el martirio fue en el 851, al parecer en tierras de Aragón, pero Venerio (obispo de *Complutum*, Alcalá de Henares) estuvo en Córdoba para el Concilio del 852, y allí se lo comunicó a Eulogio. La traslación de las reliquias a Leyre se produjo en el año 879, basándose en una carta del rey Eneco Xemenones, enigmático personaje del que no se tiene certeza, y que Jiménez Pedrajas supone una confusión con la reina Oneca, esposa de García Jiménez y madre de Íñigo Garcés, que coincide con esta fecha. Concluye el autor, a su vez, que el día del martirio fue el 22 de Octubre (como dicen algunas fuentes coetáneas) pese a que los calendarios lo colocaran el 21. La razón es que el 21 era comúnmente aceptado para la fiesta de dos mártires importantes: los Santos Médicos Cosme y Damián, muy anteriores, y se optó por moverlo un día para no hacer coincidir dos fechas de esa importancia. El caso no era nuevo, pues igual sucedió con el mismo Eulogio de Córdoba.

4.- De 1967 a 1970 se «cierra el caso» con otros cuatro trabajos, uno de T. Moral³⁷ donde se relaciona el problema con la presencia en Leyre de otras reliquias de santos, reales o supuestos, y se plantea el caso de las santas como parte de una cuestión más amplia; otro de R. León³⁸ que no aporta nuevos datos al problema pero sí sugerencias para la comprensión del

33 LEÓN, R., *Eulogio de Córdoba. Nunilo & Alodia. Memoriale Sanctorum, Lib. II, cap. VII, 2*, Versión de Juan Ortega Martín, edición y notas de Rafael León; y *Pasionario de Cardeña. Pasión de las Bienaventuradas Vírgenes Nunilon & Alodia, mártires de Cristo, que tuvo lugar en la ciudad oscense bajo el gobernador Somail el día 21 de Octubre del 851*. Ambos, Málaga 1965. En ambos se decanta por la tesis andaluza y sostiene que San Eulogio recibe esta noticia de Venerio, obispo de Alcalá de Henares, a la vuelta de su viaje a Navarra. De la grafía del pasionario: Nunilón (no Nunilo) y Alodia (no Alodia) derivan los nombres de las santas en Huéscar y Puebla de Don Fadrique, ambas en la zona noroeste de la provincia de Granada.

34 LEÓN, R., *Breviario toledano según copia del padre Burriel. Lecciones del oficio litúrgico de las Santas Nunilo & Alodia*. Versión de Juan Ortega Martín, Málaga 1965. No he tenido acceso a esta publicación. Tanto ésta como las citadas en la nota anterior son tres folletos (el *Pasionario* tiene 50 páginas de las que sólo 8 son de estudio crítico y las otras de reproducción y transcripción; el *Memoriale* de San Eulogio son 8 páginas, de las que sólo 4 son de estudio).

35 LÓPEZ, C. M^a, «En torno a la patria de las Santas Nunilo y Alodia», *Príncipe de Viana*, 100-101, 1965, pp. 395 a 404.

36 JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., *Las datas del martirio y traslado de las Santas Nunilo y Alodia*. Discurso leído en la solemne apertura del curso 1967-68 en el Seminario de San Pelagio de Córdoba. Córdoba, 1967. Se puede encontrar en la Biblioteca Nacional.

37 «El Monasterio de Leyre y las reliquias de los santos mártires de Calahorra», *Príncipe de Viana*, 106-107, 1967, pp. 127 a 153.

38 LEÓN, R., *Codice de Silos (British Museum Add. 30.851). Himno para el día de las Santas Nunilo & Alodia*, breve folleto de 9 páginas editado en Málaga, 1968, donde plantea que las santas no fueran hermanas.

mismo; otro de López³⁹ que viene a ser como un resumen general del estado de la cuestión; y otro de J. Gil⁴⁰, que reafirma las opiniones sobre el origen y martirio oscenses del alto Aragón y piensa que las actas de traslación de sus reliquias se escribieron a finales del XI o principios del XII. Gil se inclina claramente por una fecha martirial muy cercana al 851-2 (fecha en que Eulogio escribe su Memorial), y hace un resumen muy claro de los comentaristas a partir de 1500, más claro que el que aparece en las *Acta Sanctorum*⁴¹. En este trabajo, Gil edita los textos clave de nuestro asunto: el pasionario de Cardeña, corrigiendo algo la edición de R. León, los documentos de Leyre y las actas del traslado de las reliquias. La edición, crítica, muy cuidada, resulta utilísima.

Desde entonces, ha aparecido un precioso libro de Moral, editado en Leyre y actualmente agotado, que sirve para poner al tanto de la historia, iconografía y culto actual de estas santas⁴², probablemente el de mayor expansión territorial de todos los mártires del siglo IX.

5.- En 1985 se «reabre» el caso con la aportación de Durán Gudiol: las santas eran de un lugar «a veinte millas de Huesca», según la lectura de tres documentos de la catedral oscense⁴³. La casi totalidad del trabajo de Durán es el estudio de esta fuente.

5. CONCLUSIONES

Parece que el año clave de nuestra historia es el 851, fecha en que debió producirse el martirio de las santas, junto al de muchos otros y otras mártires mozárabes. Eulogio (que, por cierto, no los recoge todos, como se demuestra con los muchos que aparecen en calendarios mozárabes posteriores) se distinguió desde el primer momento por una apasionada defensa de la fe cristiana que produjo uno de los episodios históricos más curiosos y debatidos de la España Musulmana: la rebelión social de muladíes cuya mayor expresión de fanatismo fueron los martirios voluntarios en la región cordobesa. A tal extremo de fanatismo se llegó que el mismo emir mandó convocar el Concilio de Córdoba del año 852 (él habría de morir ese mismo año) para que cesara el goteo de muertes inútiles y desestabilizadoras.

39 LÓPEZ, C. M^a, «Más sobre la problemática en torno a las Santas Nunilo y Alodia», en *Príncipe de Viana*, 118-119, 1970, pp. 101 a 132, donde hace una especie de resumen general y recopilación de fuentes para reafirmarse en el origen y martirio altoaragonés de las santas y su traslado posterior a Leyre.

40 GIL FERNÁNDEZ, J., «En torno a las santas Nunilo y Alodia», en *Revista de la Universidad de Madrid*, 19, n° 74, vol. 4, 1970-71), pp. 103-140. Gil advierte que se trata de un complemento a una edición suya de textos latinos de los mozárabes, que luego fueron completados con su *Corpus* (ver nota 22), donde no toca el tema.

41 *Acta Sanctorum*, vol. IX, días 21 y 22 de Octubre, Bruselas, 1858, pp. 626 (referencia de Ambrosio Morales), hasta 645 (referencia a las actas de traslación de Pellicer de Salas). Curiosamente, Gil no toma en cuenta lo que sí aparece en las Acta: la posibilidad de que esa Osca sea la que Plinio cita junto a Martos, *septem decim milliaribus distans a Gianno urbe in occasum*.

42 MORAL CONTRERAS (o. S. B.), T., *Santas Nunilo y Alodia*, Leyre, 1990. Mantiene la tesis aragonesa de nacimiento y martirio. Antes, en 1979, LÓPEZ, C. M^a, vuelve sobre el asunto en «Problemas históricos altoaragoneses en el siglo IX. En torno a una polémica hagiográfica», *Cuadernos de Zaragoza*, 44, 1979, pp. 1 a 62, donde se decanta por el origen aragonés de las santas, como en su día lo hiciera DURÁN GUDIOL, A., cuya autoridad está fuera de dudas, en «Santas Nunila y Alodia, vírgenes y mártires», en *Santos Altoaragoneses*, Huesca, IEO, 1957, n° 16, pp. 55-56, y *La Villa y Colegiata de Alquézar*, Huesca, 1990, pp. 9-10. Ante la fortaleza de las teorías andaluza (R. León) y altoaragonesa (los demás citados), la teoría del origen riojano queda claramente disminuida. El breve trabajo de CANTERA ORIVE, J., «Santas Nunilo y Alodia», en *Santos de la Rioja*, Logroño, 1962, pp. 52-58, no hace más que defender la tesis de M. Anguiano.

43 DURÁN GUDIOL, A., «Autenticidad de la pasión de las santas Nunila y Alodia», *Aragonia Sacra*, n° 2, 1985, pp. 35 a 43, donde se reafirma en su tesis expuesta en las obras citadas en la nota anterior.

El caso es que Eulogio volvió a Córdoba después de un largo viaje en el que conoció Pamplona y Leyre, donde recibió el encargo de mandar para este monasterio reliquias de san Zoylo, lo que (en carta posterior) promete hacer. Pasa por Alcalá, conoce a Venerio y llega a Córdoba donde comienza su producción literaria de defensa de los mártires, lo que era, desde el punto de vista político y social, incendiario. Y en esta labor de incitación a la sedición contra los musulmanes, inserta un episodio de dos santas, muy parecido al de otras dos santas cordobesas, que le ha contado Venerio, pero del que no aparece ni rastro en las relaciones de su viaje, ni en las cartas posteriores.

El suceso es del 851, y debió ser redactado casi inmediatamente después, desde luego antes del 858, año en que Usuardo conoció la producción de Eulogio y el caso de las santas, y después del famoso viaje de nuestro fogoso presbítero por el norte de España.

Eulogio dice que se lo contó el obispo Venerio. El obispo Venerio pudo haberlo conocido, a su vez, por relato verbal o por haberle llegado copia de un relato escrito, como pretende Durán. El suceso llegó a Cardeña, proveniente de una de dos fuentes: el documento de Huesca, hoy perdido y en su momento reproducido en los actuales códices de la catedral, o traído desde Córdoba, donde los monjes de Cardeña fueron en tiempos de Almanzor (que murió en el 1004) para llevarse a Burgos los restos del Conde García Fernández y aprovecharon para rescatar algo de literatura hagiográfica: otro relato de la pasión de las santas. Éste era diferente del de Eulogio en dos detalles, a saber: el nombre del cadí Zumahel y la cita de la ley de Abderramán que obligaba a descendientes de matrimonios mixtos a practicar la religión musulmana, detalles ambos que Eulogio no cita.

En ese mismo contexto está el código de Silos (ver nota 38) donde las hermanas no aparecen como tales, sino sólo hermanadas en el martirio, lo que a efectos de santidad es irrelevante.

El problema del origen y lugar de martirio de las «santitas» o «santas benditas» es irresoluble por la razón que expuso el Padre Risco en el siglo XVIII: la toponimia no es fiable, porque además de las reduplicaciones de topónimos encontramos que los nombres de lugares se pierden, cambian en todo o cambian en parte. El nombre *Castrum* seguido de otro denominativo sólo indica un acuartelamiento, un lugar donde se paraba un destacamento de tropa para realizar labores de vigilancia o de mantenimiento del orden. Pero en el siglo IX este lugar pomposamente llamado *castrum* podía ser un simple caserón donde pernoctaran los soldados: no tenemos que pensar en un asentamiento con muralla ni en un destacamento con oficiales y tropa: un castellón, donde con toda seguridad se ejecutarían las sentencias. El apelativo *Bigetium* o *Vegetium* o *Vergetium* puede ser un simple apelativo de diferencia. El término *Osca* tampoco dice mucho: en Plinio aparecen dos en tierras béticas y en el Alto Aragón se documenta una tercera (la actual Huesca), y el término *Aboscha* puede ser, con toda probabilidad, la fusión del *Osca* y la preposición de cercanía. Y términos como *Horcas* u *Horcajos* son muy frecuentes en la medievalidad española. En cuanto al *oppidum berbetanum* es fácil aventurar una deformación de *urbs* y *vetus*, o cualquier otra circunstancia extraña.

Creo poder sospechar que la toponimia no nos ayuda en este caso.

En cuanto a las referencias documentales, todo nuestro problema consiste en que Eulogio de Córdoba tiene la honradez de aclarar que conoce el caso por información de Venerio. De no ser por ese detalle no tendríamos dificultad: la *Osca* de Eulogio sería una de las *Oscas* béticas de Plinio, muy cercanas a Córdoba, y en ese momento lo suficientemente conocida para no necesitar más detalles de aclaración (citar cercanías, distancias desde Córdoba, etc.) como hace Eulogio en los demás casos de mártires provenientes de lugares no familiares para un cordobés).

En el caso de que se tratara de la actual Huéscar, provincia de Granada, bajo el patronato de estas santas, no podría ser la de Plinio porque en tiempos romanos no era una ciudad, sino un sitio de *villae* cercanas al núcleo urbano rector del territorio: Galera (la ibera y luego romana *Tútugi*), salvo la poco probable circunstancia de que para el año 850 ya sí lo fuera, de forma que entonces tendríamos un termino *post quem* de la fundación de esta villa. Es mucho más lógico pensar en otra tazón: cuando el Conde de Lerín fue enviado en los últimos años del siglo XV a repoblar este territorio se trajo de Navarra el culto y algunas reliquias de las santas, haciéndolas patronas de este lugar⁴⁴, cuyo nombre musulmán (*Uskar*) se parece al latino de Huesca, muy probablemente por arrancar de la misma raíz de las Osca y la Oscua plinianas cercanas a Córdoba. Por ahí, no llegamos a buen puerto.

En este punto, tenemos dos posibilidades:

1.-Que Eulogio de Córdoba escuchara el relato de labios de Venerio durante su viaje y lo colocara en su Memorial sin dar más explicaciones: dando por supuesto que el *oppidum berbetanum* sería universalmente reconocido como la Chora barbitana de los musulmanes oscenses (de Aragón) y la *urbe Oscha* como la Huesca romano-tardía.

2.-Que Eulogio oyera el relato en Córdoba, donde Venerio se había desplazado o a donde le había escrito; allí tendría noticia de este caso de mártires de la misma región de Córdoba, y cuando lo insertó en su Memorial dio por supuesto que la ciudad de Oscha sería lo bastante conocida para ser identificada con el enclave bético y no era preciso dar más explicaciones.

En el primer caso, el posible documento base de los actuales breviarios de Huesca pudo haber existido perfectamente, pero encontramos serias dificultades de comprensión.

Sorprende que Eulogio no diera más detalles de su fuente de información, cuando los da de cosas de mucho menor calado. Si Venerio le contó el caso de las dos mártires oscenses, ¿por qué se limita a pasar de puntillas sobre su fuente de información? ¿Acaso quiso que «sus» mártires cordobeses no desmerecieran ante dos mártires «forasteras»? ¿Le sentaría mal dejar tan claro la información recibida? ¿O, simplemente, no prestó mayor atención al asunto y lo despachó así de rápido, dejándonos en la duda con la mejor de las intenciones?

Tengamos en cuenta que no podemos aplicar las pautas de comportamiento lógico en nosotros al comportamiento de personajes del siglo IX. Bien pudo Eulogio simplemente dejar de decir los datos que nos faltan porque no se le ocurrió que tenía que decirlos, o incluso pudo haber escrito todo un libro independiente sobre el caso de las santas que se puede haber perdido. ¿Por qué no?

En este mismo primer caso tenemos un problema de mayor envergadura: siendo el asunto tan sonado y famoso, ¿cómo no repercute en los escritos de la época? Las fuentes musulmanas no dicen nada, y en cuanto a las cristianas quizás hubiera un documento mozárabe que diera lugar a los actuales breviarios oscenses. En el caso de que la pasión relatada en estos breviarios sea ciertamente una copia de un documento de época mozárabe, sería el único conocido en la

44 Aparece la crónica en los *Anales del Reino de Navarra*, de J. de MORET, edición facsímil en la Colección La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1969, tomo 1º, libro VI, cap. IV, p. 285. Por cierto, dedica a las santas las diez páginas anteriores, sostiene que eran de Huesca y sus reliquias fueron trasladadas a Leyre, y cree que la presencia de estas reliquias llevadas por el Conde de Lerín a Huéscar es la causa de la confusión de los toledanos. No especifica que el conde se llevara a Huéscar dos imágenes de las santas, pero en la torre de la soberbia colegiata de esta ciudad hay una estatua en un nicho junto al tejado, casi invisible desde el suelo, junto a la huella de un nombre fácilmente reconstruible: Alodia. Junto a este nicho, el hueco de lo que debió ser, con toda probabilidad, albergue de la otra imagen. La talla, tosca, es claramente bajomedieval. Debo esta información y una fotografía de la escultura a la amabilidad de D. Jaime Dengra Uclés.

misma región de origen de las santas, mientras que en tierras de Castilla tenemos las fuentes citadas en el apartado II, que no son pocas. En este caso tendríamos que convenir en que los aragoneses no hicieron mucho caso de sus santitas, que sin embargo fueron literalmente fagocitadas por el monasterio de Leyre, importante lugar, sin duda, pero quizás no tanto como para dejar sin las santas al Reino de Aragón. Los monasterios aragoneses del siglo X no eran menos importantes que Leyre para dejarse quitar ese patronato. ¿O sí? ¿O es que no se le dio importancia a este asunto por considerarlo una extravagancia en un contexto de buen entendimiento entre musulmanes y cristianos?

Y de la misma manera que en Córdoba y en Toledo las rebeliones de muladíes fueron sonadas y dieron lugar a mártires cristianos, recogidos por las fuentes musulmanas, en el caso de que en Huesca hubiera habido algo así debió ser recogido por las fuentes musulmanas de la época. En el caso de que se tratara de un episodio aislado no debiera haber sido silenciado por las fuentes: precisamente por su carácter de excepcionalidad debió haber sido comentado y dado a conocer.

En el caso segundo, es decir, que las santas fueran de la región bética alrededor de Córdoba, Eulogio oyó el relato de labios o de letra de Venerio, simplemente porque no lo conocía y Venerio sí. Recuérdese que Eulogio estuvo en la cárcel largo tiempo, donde recibió correspondencia. En este caso, las santas cordobesas irradiaron su influjo desde la región cordobesa hasta Leyre y Cardeña. En el primer caso no tendría nada de particular en vista de las relaciones entre la Hispania bajo dominio musulmán y los pequeños reinos del norte: recordemos que Eulogio tenía prometido mandar reliquias de San Zoylo a Leyre, y que hoy día el patrón de Sansol, a pocos kilómetros de este monasterio, y en plena ruta jacobea es, precisamente, este santo cordobés. En el segundo caso, los escritos de Eulogio serían llevados por monjes de este monasterio desde Córdoba cuando fueron a recoger los restos del Conde García Fernández.

Lo único cierto es que las reliquias de las santas fueron exportadas desde donde estaban hasta Leyre, que las conservó durante siglos, y acabó devolviéndolas a su lugar de origen o al que se daba por supuesto que lo sería: Huesca de Aragón. Y se supondría ese origen porque en ningún documento se dice de dónde procedían. A partir de su presencia en Leyre, donde cumplieron un importante papel, su culto se extendió a la región riojano-aragonesa en la Edad Media y a Andalucía (gracias al conde de Lerín) a finales del siglo XV. Los exégetas toledanos se basaban en el pasionario de Cardeña y los calendarios mozárabes de Silos; el riojano en la presencia de un monasterio a su advocación cerca de Tricio⁴⁵, y el brioso apologeta oscense, Padre Ramón de Huesca, en el más férreo convencimiento de que Eulogio no pudo saber de ese caso (porque ya había regresado a Córdoba) más que por las noticias de Venerio, que al estar más cerca (o incluso al haber pasado por Huesca) conocía el caso.

¿Cómo se puede resolver el enigma? Quizás no haga falta resolverlo. Fueran de donde fueran, cumplieron su papel. Y ello gracias a que los legerenses fueron honrados y dijeron que las reliquias habían llegado allí: pudieron decir, incluso, que eran navarras.

Y si queremos resolverlo, tenemos que abordar el trabajo reduciendo los lugares en que hay culto y reliquias (el padre T. Moral inicia el trabajo con un mapa en su última obra sobre las san-

45 Por cierto, no es el único caso: en la misma situación está el de Santa Coloma, igualmente nombrada por Eulogio en el Memorial. Este ha tenido mejor fortuna y perdura hasta hoy día. Precisamente Santa Coloma es otra de las mártires citadas por Eulogio, y ésta, probablemente, es de Córdoba o región limítrofe, desde donde pudo llegar su culto a La Rioja. Hoy perdura una parte de su martirion adosado a la actual iglesia. Ver A. Hernández Urraca y R. López Doméch, «El *martyrium* de Santa Coloma (La Rioja)», en *Antigüedad y Cristiansimo*, n° XV, 1998, pp. 515-540.

tas), estudiando la documentación en que aparecen, y sacando una conclusión de la situación histórico-social en que se hallaban las dos zonas de la España Musulmana afectadas: Huesca y la región centroandaluza, pero teniendo siempre en cuenta que no podemos aplicar criterios de valoración de nuestro tiempo a problemas espirituales de hace once siglos.

Dejemos a las santas en Adahuesca, con reserva de que pudieran ser andaluzas, y echemos en cara a los aragoneses de entonces no haber sabido guardar su memoria con el mismo celo con que lo hicieron los castellanos de Cardaña y Toledo; o en su defecto, dejemos a las santas en la región de Córdoba, demos gracias a Venerio por haber dado la noticia a Eulogio cuando éste estaba en la cárcel y reprochemos a éste que no nos proporcione más detalles sobre el oppido berbetano: hubiera bastado con que dijera que estaba a tantas millas de Córdoba o situarlo en territorio limítrofe con los musulmanes para saber de dónde eran estas dos santitas.

Naturalmente que se puede hacer una hipótesis, razonada, científica y sólida, defendiendo el origen cordobés de las santitas, pero no dejará de ser una hipótesis, que queda prometida para otra ocasión. Entretanto este caso nos proporciona una sola certeza: lo poco que sabemos de estos siglos y lo sencillo que resulta despistarse en ellos.

Y hay algo más. Como ha podido comprobarse parecería que a los investigadores sólo les interesase el lugar de origen de las Santas, pero quizá convenga ampliar el horizonte y estudiar muchos otros datos de no pequeño interés: se trata de la difusión del culto, de la tradición que en cada caso se supone o se sabe, de la iconografía, del patrimonio histórico-artístico que, en cada lugar de los tres que hasta ahora se han considerado, ha surgido al calor del culto⁴⁶. Y naturalmente tratar de averiguar si hay más puntos en España en los que se de el culto a las Santas Nunilo y Alodia. No sería imposible que de tales estudios saliera luz para algunos de los aspectos tratados y que se plantearan otros nuevos.

46 Es el camino emprendido por los trabajos de inventario histórico artístico en todas las regiones de España. Tal es el caso que para La Rioja supuso MOYA VALGAÑÓN, J. G., *Inventario histórico-artístico de la provincia de Logroño*, vol. I, Logroño 1975.

LOS REGIMIENTOS DE CATAFRACTOS Y CLIBANARIOS EN LA TARDO ANTIGÜEDAD¹

JOSÉ J. VICENTE SÁNCHEZ

RESUMEN

Análisis de los cambios que experimenta la caballería pesada desde el primer milenio antes de Cristo hasta los últimos siglos del Imperio de Occidente y comienzos del mundo bizantino. Su origen en el Oriente y el papel que juegan las guerras del oriente europeo para la aclimatación de estas tácticas en los ejércitos romanos a partir ya del siglo primero d. C. Es a partir del siglo III d. C. cuando los cuerpos de jinetes armados con armadura pesada comienzan a desarrollarse. Se analizan los testimonios de las fuentes tardías al respecto, terminando la exposición con el testimonio de Claudiano.

ABSTRACT

An analysis is made of the changes that take place in the heavy cavalry from the first millennium BC up to the last centuries of the Western Empire and beginnings of the Byzantine period. Its origin in the East and the role played by the wars in Eastern Europe for the adaptation of these tactics in the Roman army after the first century AC. It is after the third century AD when the corps of horsemen armed with heavy armour began to develop. An analysis is made of the testimonies of the later sources and finishes with the presentation of the testimony of Claudiano.

Fecha de recepción: 1 marzo 2000.

¹ El presente artículo es una ampliación del ya publicado «Catafracti y Clibanari romanos. El desarrollo de cuerpos a caballo entre Occidente y Oriente», *Boletín de la Academia de España en Roma* 1999 Madrid 1999 pp. 98-101.

INTRODUCCIÓN

*Nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur*²

Uno de los cambios más notables que tienen lugar en época tardoimperial dentro de las estructuras que consideramos tradicionales en el mundo romano es el paso de un ejército organizado en torno a la legión de infantes, donde la caballería ejercía únicamente una función secundaria, en misiones de apoyo como la exploración, las comunicaciones o la protección de los flancos de las tropas dispuestas para el combate (formando las conocidas *alae*) a otro ejército organizado en torno a los regimientos de caballería, más aptos por su gran movilidad a las nuevas necesidades de defensa que surgen a partir del siglo III d.C.

En un enfrentamiento armado no sólo la fuerza física es importante sino también la fuerza «moral» o psicológica que un guerrero o cuerpo de guerreros puede presentar al enemigo. El aspecto con el que se muestre en combate puede llegar a ser determinante en la victoria o la derrota. Como ejemplo Tácito nos cuenta del terror que tratan de generar los Suevos no sólo por su fiereza sino también por medio de su estudiado aspecto³. Ambas fuerzas, la real y la psicológica, están siempre unidas⁴ y sin embargo rara vez son tomadas en consideración de manera unitaria. El elemento psicológico pesaba sin embargo hasta tal punto en los combates que de su acción han quedado trazas en las obras de diversos autores, desde tratadistas que mencionan el tema de manera intencionada, con una funcionalidad didáctica, hasta escritores de novela griega que desean simplemente asombrar a su audiencia con descripciones asombrosas al tiempo que verídicas.

En este artículo se tratará tanto el origen y evolución de los cuerpos de caballería pesada (*catafractarii* y *clibanarii*)⁵ presentes en el Imperio en Época Tardo Antigua como el factor psicológico inherente a estos cuerpos, no ya por su vinculación al caballo, animal de gran contenido simbólico en el mundo indoeuropeo⁶, sino por su aspecto terrible basado en una elevada protección corporal de bestia y jinete. El conocimiento de estos cuerpos se ha obtenido tradicionalmente a partir de las fuentes escritas, ya que por su carácter siempre minoritario en el marco del ejército, por motivaciones medioambientales que influyen en los materiales de interés arqueológico y por las tendencias de la iconografía tardoantigua apenas han dejado otro testimonio⁷.

2 Tácito *Germania* 43. «...Después de todo en todas las batallas es el ojo lo primero en ser conquistado».

3 Tácito *Germania* 38,4 «...Entre los Suevos, incluso cuando ya tienen el pelo gris, ellos enrollan sus cabellos hirsutos hacia atrás y a menudo los anudan en la coronilla».

4 CLAUSEWITZ, C. von. *De la guerra* primera edición Berlín 3 vol., 1853-1880. Libro III, capítulo 3.

5 En torno a estos dos términos se ha desarrollado en los últimos cincuenta años un amplio debate en cuanto a si eran sinónimos (GABBA, E. «Sulle Influenze reciproche degli Ordinamenti Militari dei Parti e dei Romani», *Atti del convegno sul tema La Persia e il Mondo Greco-romano*. Accademia Nazionale del Lincei. Roma 1966 pág. 58, notas 34 y 66) o respondían a dos cuerpos diferentes, y si así era, si la diferencia radicaba en su equipamiento (EADIE, J.W. «The Development of Roman Mailed Cavalry» *JRS* 57 (1967) pp. 161-74, donde los *clibanarii* eran los únicos jinetes pesados en montar caballos con protecciones) o en su táctica de batalla (MIELCZARECK, M. *Cataphracti and Clibanari: Studies on the Heavy Armoured Cavalry of the Ancient World*. Lodz 1993). Desde la publicación de la estela de Claudiópolis (SPEIDEL, M. «*Cataphractii Clibanarii* and the rise of the Later Roman Mailed Cavalry, a gravestone from Claudiópolis in Bithynia» *Epigrafica Anatolica* 4 (1984) pp. 151-6) parece haber quedado demostrado que los *catafractos* eran todos los jinetes dotados de armadura, mientras los *clibanarios* eran aquellos *catafractos* que montaban caballos también protegidos.

6 Sobre una de las simbologías del caballo: evocador de la muerte, DUMEZIL, G. *Le problème des Centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne* París 1929 pág. 44 y BENOIT, Fernand *L'Héroïsation Équestre Aix-en-Provence* 1954 pág. 19 y ss.

7 Han quedado muy pocos restos arqueológicos que podamos individualizar como propios de la caballería pesada y no del ejército en general, las únicas excepciones las conforman prácticamente los hallazgos en Dura Europos en el pri-

1. ORÍGENES

La caballería pesada del mundo tardoantiguo no se formó de manera espontánea en este ambiente, sino que es fruto de un largo proceso originado en un lugar y una época lejanos. Las culturas nómadas de la estepa parecen ser el origen último⁸, pero es en el mundo Neosirio cuando comienza la utilización de este tipo de caballería como un cuerpo de combate cabalmente organizado y equipado, según atestiguan los relieves de las principales ciudades asirias⁹. Hasta el reinado de Assur-nasir-pal II (883-859 a. C.), primer rey del estado neosirio que consiguió devolver a este el esplendor de tiempos pasados, el jinete era empleado fundamentalmente como enlace, llevando el peso de la batalla el infante, y realizando los carros de combate de herencia hitita las labores de acoso al fugitivo y movimiento rápido de tropas. Es en las detalladas representaciones de las múltiples campañas de este rey, mandadas esculpir en su palacio de la nueva ciudad capital de Calhu (Nimrud), donde se muestran por vez primera asirios sin armadura pero portando arco y espada¹⁰. Estos jinetes atacan y vencen a nómadas del desierto de similar aspecto. Los anales de Assur-nasir-pal II confirman este uso de la caballería¹¹. Sin duda, este rey asirio no inventó este tipo de caballería ligera, ya presente en el mundo de las estepas, pero lo adoptó para enfrentarse a los nómadas con éxito. Sí fue innovación asiria la regularización de la caballería y su combinación con la infantería, que permanecería sin embargo como cuerpo mayoritario.

Pasado poco más de un siglo, durante el reinado de Tiglathpileser III (745-727 a.C.), los relieves de otro palacio en Calhu ya presentan jinetes con cierta protección contra las armas enemigas¹², se trata de una especie de coselete de placas metálicas colocado sobre una gruesa túnica, destinada probablemente la primera a evitar las heridas de corte y la segunda a amortiguar la violencia del golpe. El único armamento ofensivo de estos jinetes era la lanza, pero ya con Sargón (723-705 a.C.) aparece un jinete dotado de un armamento más elaborado, mixto, con lanza pero también con el arco y la espada. Este jinete ya combinaba la capacidad ofensiva cuerpo a cuerpo con el ataque a distancia. Además aparece con un traje de protección, en parte en metal y en par-

mer tercio del siglo XX. Ver ROSTOVITZEFF et al. (eds.) *Excavations at Dura Europos, Fourth Season* Londres 1933 y Rostovtzeff, (ed.), *Dura Europos, Sixth Season*, Londres 1936. BROWN, W.E. *The Oriental Auxiliaries of the Imperial Roman Army*. Yale 1980. Respecto a las representaciones artísticas, en el mundo tardoantiguo se desarrolla un gusto estético por representar en los monumentos funerarios a los jinetes sin ningún tipo de armadura, portando tan solo como rasgos distintivos de su función las armas ofensivas, el gorro, el cinto y el calzado militar. COULSTON, J.C. «Roman Military Equipment on third century Tombstones» en DAWSON, M. (ed.) *The Accoutrements of War BAR S336* Oxford 1987 pp. 141-56.

8 RUBIN, B. «Die entstehung der Kataphrakten-reiterei im Lichte der Chorezmischen Ausgrabungen» *Historia* 4 (1955) pp. 264-283. Bibliografía de interés sobre el tema en las páginas 279-283. Un trabajo precedente y de interés es el de DARKÓ, E. «Influencias touraniennes sur l'évolution de l'art militaire des Grecs, des romains et des Byzantines» *Byzantion* 10 (1935) pp. 443-469.

9 El introductor de esta idea fue EADIE, John W. en «The development of roman mailed cavalry» *JRS* 57 (1967) pp. 161-173 y ha sido retomada en BROWN, William Edward *The oriental auxiliaries of the imperial roman army*. Yale University. 1980, pág. 26 y en COULSTON, J.C. «Roman, Parthian and Sassanid Tactical Developments» en P. W. FREEMAN y D.L. KENNEDY (eds.) *Defence of Roman and Byzantine East*. Oxford 1986 pp. 59-75.

10 BUDGE, E. A. W. *Assyrian Sculptures in the British Museum*. Londres 1914. Láminas XV y XXIV.

11 Así en el Monolito de kurkh (a unas 20 millas al sur de Diarbekr), ahora en el British Museum (no 123), que fue colocado para conmemorar las victorias de los primeros años de reinado de Assur-Násir-Pal II (test, III R, lámina 64 AKA, p. 222 ss).«...Con la ayuda de Assur, mi señor, de la ciudad de Tushha yo partí. Los carros y la caballería yo tomé conmigo, y en balsas yo crucé el Tigris...».

12 BARNETT, R.D. y FALKNER, M. *The Sculptures of Tiglath-Pileser III*. Londres 1962. Láminas XIV y LXVII.

te en cuero, que le proporcionaba una seguridad suficiente frente a los arqueros enemigos, dejando tan sólo la cara y los brazos al descubierto. El jinete así provisto, que podemos considerar como pesado y antecedente de los catafractarii y clibanari romanos se perpetuó en las huestes de los monarcas asirios posteriores, como con Senaquerib (705-681 a.C.)¹³, y a pesar de la caída de este Imperio la fórmula militar ya se había popularizado en todo el Próximo Oriente. La representación del lancero asirio con protecciones y a caballo pasó a formar parte de la iconografía de tipo imperialista del mundo asirio, que contiene una importante carga psicológica en cuanto a la utilización de la propaganda sobre la potencia y fiereza del ejército Asirio como un arma de importancia nada desdeñable para la subyugación de los estados vecinos¹⁴.

Este jinete asirio sólo se diferencia del de la caballería pesada romana en que no porta protecciones para el caballo, protecciones que sin embargo en un momento coetáneo al Imperio Neasirio, si se habían desarrollado al Noreste de Mesopotamia, en las proximidades del Mar de Aral, en un marco de culturas nómadas¹⁵, y si no alcanzó el asirio este último paso fue probablemente por determinantes ecológicos en los que este artículo no se va a detener¹⁶.

2. CONTACTOS CON OCCIDENTE

El uso de la caballería pesada se había generalizado en Oriente entre diversos pueblos, destacando sobre todos en su uso los persas, como atestiguan las fuentes griegas y latinas¹⁷. Ésta invención oriental parece haber influido en las tácticas, al menos en el ámbito teórico, propuestas por algunos escritores griegos, como es el caso de Jenofonte en sus obras *Hipparchicus* y *Sobre la Equitación*, escritas en una etapa posterior a su participación en la retirada de los Diez Mil, donde había obtenido experiencia directa de los cuerpos persas. En *Sobre la Equitación* proporciona una detallada descripción de cómo debía ir, a su juicio, protegido no sólo el jinete sino también el caballo, en manera muy diferente a la habitual en la Grecia Clásica y de gran parecido sin embargo con el jinete pesado tardoantiguo:

13 La permanencia en el ejército asirio de este tipo de caballería es patente a la luz de los relieves publicados por SMITH, S. en *Asirian Sculptures in the British Museum*. Londres 1938. Láminas XXXIX, XLIII y XLVI.

14 Sobre las representaciones del arte asirio y su vinculación con un programa ideológico por parte de la realeza así como las relaciones de Asiria con otros estados o tribus de acuerdo con la forma de combatirlos ver READE, J. «Ideology and Propaganda in Assyrian Art» en MOGENS TROLLE LARSEN (ed.) *Power and Propaganda, A Symposium on Ancient Empires*. Copenhague 1979, pp. 329-344.

15 Ver EADIE *op. cit.* pág. 162.

16 Pocas razas de caballos podrían ser capaces de sostener a un jinete acorazado y a su vez el mismo llevar algún tipo de protección. Probablemente este fue el motivo a su vez para que el Imperio Romano tardara en adoptar los cuerpos pesados y cuando lo hizo estos no fueron nunca un cuerpo mayoritario.

17 HERODOTO, refiriéndose a los ejércitos de Jerjes dice en su libro VII, 84 «...hay jinetes en estas naciones. Primero los persas, equipados como los infantes, salvo aquellos que llevan casco de hierro o bronce martillado», JENOFONTE refiriéndose por su parte en la Anabasis (1, 8, 6-7) al ejército de Ciro comenta «Estos jinetes estaban protegidos con pectorales y protecciones para los muslos; y todos menos Ciro, con casco (...) Y todos sus caballos tenían protecciones para la cabeza y el pecho» y en la Ciropedia (6, 4, 1) «...procedieron a vestirse con túnicas finas y corazas y cascos, armaron sus caballos con frontales y pectorales»; y (7, 1, 2) «Todo el Estado Mayor de Ciro estaba vestido en igual manera: túnicas de púrpura, corazas de bronce, cascos de bronce con plumas blancas y sables (...) sus caballos estaban protegidos con placas de frente, pectorales y protecciones de bronce para los muslos». Por último de las tropas de elite de Darío en la batalla de Gaugamela, QUINTUS CURTIUS RUFUS (Historia de Alejandro Magno 4,9,3): «...caballeros y caballos estaban blindados con láminas de hierro colocadas juntas y mallas; a cuantos sólo estaban armados de armas de lanzamiento se les dio espadas y escudos».

«...en primer lugar el pectoral debe estar hecho para adecuarse al cuerpo (...) y desde que el cuello es una de las partes vitales, proponemos que se desarrolle una protección para él, que parta desde el pecho y cubra el cuello. Esta servirá no sólo como ornamento, si está correctamente realizado, sino que protegerá la cara del jinete, cuando él quiera, hasta la nariz. Como casco consideramos el modelo beocio el más satisfactorio, protege todas las partes que se emplazan sobre el pecho sin obstruir la vista (...) con respecto al abdomen y a las partes sexuales una protección contra las armas arrojadizas. Y como una herida en el brazo izquierdo imposibilita al jinete, recomendamos también la pieza de armadura inventada para él y que se llama «mano», protegiendo el hombro, el brazo, el antebrazo los dedos que se encuentran dentro de ella y adicionalmente protege el hueco dejado por la coraza bajo la axila. Pero el brazo derecho debe ser alzado cuando el hombre trata de lanzar una jabalina o detener un golpe, así que esa porción de la coraza debe ser eliminada (...) el caballo debe estar también protegido, teniendo piezas de protección para cabeza, pecho y flancos, sirviendo estas últimas también para proteger los muslos del jinete. Pero sobre todas las partes anteriormente citadas es el vientre la parte más importante por ser la más débil. Es posible protegerlo cubriéndolo con un paño...»¹⁸.

Aunque no queda reflejado en esta cita, que Jenofonte se sintió impactado por la visión de jinetes así armados durante la expedición de apoyo en Anatolia queda indicado por el hecho de que recomendara la adopción de este tipo de cuerpos a despecho de la falange, a pesar de que esta siempre resultara victoriosa en la Expedición de los Diez Mil frente a la caballería persa.

Por lo que se refiere al primer encuentro de la aún República Romana con la caballería pesada oriental tuvo lugar precisamente en Grecia, en el conflicto bélico entre Roma y Antioco III el Grande (242-187 a.C.), sexto rey de Siria. La suerte de este último se decidió en los campos de Magnesia, donde se enfrentó con la falange de esquema macedónica, apoyada por cuerpos de caballería entre los que se incluían jinetes con coraza a los que el propio Antioco habría llamado catafractos¹⁹, a las legiones de infantería romana. En el trascurso de la batalla la caballería fue dispuesta en las alas, siendo decisiva aquella en la que se encontraba Antioco, compuesta por tres mil catafractos y los mil jinetes de la caballería personal del rey, cuerpos que pusieron en fuga a los romanos en un primer momento. De no ser por *M. Emilius* que reagrupó a los fugitivos que aterrorizados por la carga de la caballería se replegaban en desorden, Antioco habría obtenido la victoria. Las tropas romanas sin embargo volvieron a la carga y los jinetes de Antioco, se desbandaron²⁰. Se muestra como en este primer encuentro los catafractos tuvieron ven-

18 *Sobre la equitación* XII 1-9. También griego pero ya del siglo I a.C., ASCLEPIODOTUS, estratega, diferencia a la hora de clasificar la caballería, una caballería de aproximación, totalmente protegidos jinete y montura, y armada con lanza larga, de una más ligera, portadora de arco (*Táctica* 1.3).

19 Así al menos T. LIVIO (35, 48, 3) «...*equitem innumerabilem (...) partim loricatorum, quos cataphractos vocant*». Estas tropas innumerables de caballería tendrían un origen oriental pues se encontraban cruzando el Helesponto hacia Europa.

20 Para la disposición de las tropas ver T. LIVIO 37.40. Es especialmente interesante cuando, hablando del ala del rey, afirma que la caballería personal de Antioco III portaba una protección más ligera para hombres y caballos que la catafracta, pero en la práctica de similar aspecto. Ello supone que la de los catafractos debía ser notable, si destacaba de la anterior. Para la victoria inicial de los catafractos como resultado de una carga, ver T. LIVIO 37. 42 y para la victoria romana por obra de *M. Aemilius*, T. LIVIO 37. 43.

taja cuando fueron ellos el elemento de ataque, basado en la carga contra un enemigo atemorizado ante su aspecto, pero que al no tener éxito esta carga inicial, perdieron toda oportunidad de victoria.

La caballería republicana romana anterior al siglo II a. C. estaba compuesta principalmente por jinetes sin ninguna protección corporal y tenía una funcionalidad limitada en una estructura militar donde la legión de infantería pesada era el cuerpo dominante. Los jinetes, se limitaban a la exploración, acoso de tropas en retirada y combate a distancia por medio de jabalinas, rehuendo las más de las veces el enfrentamiento cuerpo a cuerpo. Polibio describe la caballería romana en torno al 150 a.C., mencionando innovaciones en el jinete del momento, protegido a partir de entonces el torso por una coraza (*Twras*), probablemente de materia flexible como las griegas y armado de lanza y escudo a la manera griega²¹. Sin llegar a ser un jinete pesado, ya hay una cierta preocupación por la salvaguardia del jinete en el combate cuerpo a cuerpo, lo que sugiere también un inicial, aunque tímido, cambio en las tácticas romanas.

El segundo encuentro de Roma con una fuerza blindada de caballería fue en la batalla de Tigranocerta contra Tigranes, rey de Armenia, en el 69 a.C. En esta segunda batalla²² la victoria también fue para Roma, sin que la caballería fuera un elemento decisivo. Sin embargo poco después, enfrentándose contra los partos en Carras en el año 53 a.C., las legiones se verían abrumadas por el uso de la caballería pesada parta, siendo aniquiladas sin posibilidad de escape las tropas de P. Craso.

Carras fue importante por varios motivos: por el significado inmediato y exagerado que se dio a la derrota en la época final de la República, por asumir un carácter simbólico de encuentro entre el mundo Occidental y Oriental en la posterior literatura de Época Oriental²³ y por lo que significó desde un punto de vista militar, en cuanto que dos elementos militares profundamente diferentes por estructura, armamento y táctica de combate, se encontraron por primera vez directamente. De la batalla tenemos descripciones diversas según el autor²⁴. En todo caso todos coinciden en afirmar que la infantería romana prácticamente no pudo llegar al encuentro directo, limitándose a soportar una lluvia continuada de flechas partas. El uso del arco compuesto, superior al simple²⁵, el correcto uso por parte de los partos de sistemas de in-

21 POLIBIO 6, 25, 3 - 10. Polibio indica que la ligereza del jinete precedente tenía su utilidad en cuanto le permitía montar y desmontar rápidamente. Esto parece indicar que el caballo era utilizado más como un medio de acercamiento rápido al campo de batalla, para luego combatir a pie como soldado que como plataforma de combate.

22 Entre las diversas fuentes que narran la batalla (a destacar PLUTARCO *Luculo* 26, 6. 28-1-7 y SALUSTIO *Historia* fragmentos 64-66) es Salustio quien, en el fragmento 65, indica que los caballos de Tigranes iban protegidos por armaduras al igual que sus jinetes. PLUTARCO (*Luculo* 28, 4) dice que Luculo ordenó a sus hombres no atacar con los *pila*, sino con las espadas, centrándose en las piernas de los jinetes. Es decir, llevar el combate a un cuerpo a cuerpo total, luchando con los catafractos individualmente, y no tratándolos como una unidad.

23 Así afirma al menos TIMPE, D. en «Die bedeutung des Schlacht von Carrhae» *Museum Helveticum* 19 (1962) pp. 104-129.

24 PLUTARCO *Craso*. 18, 3 y ss.; CASIO DION XL, 20-27. Sobre el desastre de Carras ver REGLING, K. «Crassus Partherkrieg» *Klio* VII (1907), pp. 357-394, en particular pág. 385, nota 8; y SMITH F. «Die Schlacht bei Carrhä» *Hist. Zeitschrift* 115, NF 19 (1916), pp. 237-262. Para una bibliografía abundante aunque no actualizada ver GABBA, E. «Sulle Influenze reciproche degli Ordinamenti Militari dei Parti e dei Romani», en *Atti del convegno sul tema La Persia e il Mondo Greco-romano*. Roma 1966 pp. 54-55 notas. 11, 14 y 15. Este autor trata en particular el papel determinante de los catafractos y los sagitarii en la derrota romana.

25 PLUTARCO *Craso* 24, 5-6.

tendencia que permitieran el continuo lanzar de flechas²⁶ y el buen hacer de la caballería par-ta²⁷, consiguieron desmoralizar al ejército romano²⁸ que se vio impotente. Un intento postre-ro de contraataque por parte de Publio Craso al mando de tropas ligeras y de la caballería gala no tuvo éxito a causa de la acción combinada de una carga de la caballería catafracta apoya-da en los flancos por la caballería de arqueros partos²⁹. La infantería ligera sufrió igual suer-te al tener que retirarse a una colina donde fue destruida por los arqueros³⁰ y el padre de P. Craso, al mando del resto de las tropas sufrió aún otro ataque catafracto³¹. El elemento del ter-ror como determinante de la victoria está presente en la narración de Plutarco de la vida de Craso, donde comenta:

«Los partos no se incitaban a sí mismos para la batalla con cuernos y trompetas sino que tenían tambores (...) hacían un sonido mezcla de rugido de fiera y trueno. Ellos habían juzgado correctamente como, de todos los sentidos, el oído es el más apto para confundir el alma, el que más pronto eleva las emociones y más efectivamente hace perder el juicio»³².

Precisamente a continuación Plutarco nos da uno de los más claros ejemplos del valor psicológico que tienen los cuerpos de catafractos y de cómo estos lo utilizaban consciente-mente:

«Cuando los romanos estaban sumidos en la consternación por este estrépito, de repente sus enemigos lanzaron las cubiertas de sus armaduras, y parecían brillar ellos mismos en sus cascos y corazas, su hierro Margianou resplandeciendo in-tensamente y con brillo, y sus caballos portando planchas de bronce y hierro»³³.

En la cita se ve como con una cierta teatralidad los jinetes pasan de ser simples guerreros a algo más, a ser estatuas de metal dotadas de vida, epíteto que si no es utilizado aquí por Plutarco lo emplearan con posterioridad escritores tardoantiguos para referirse tanto a jinetes orientales co-mo propiamente romanos. En Plutarco sin embargo es perceptible un elemento no tan visible, aunque existente, en los escritores que trataremos más adelante: es el tema de la metamorfosis del guerrero, lo que se ha venido en denominar *un don de métamorphose* y que es un tema recurren-

26 PLUTARCO *Craso* 25, 1.

27 PLUTARCO *Craso* 24, 6.

28 CASIO DION 22, 23 y 24 relata como Craso enfrenta a los catafractarii una formación de *testudines*, que se demuestra incapaz de hacer frente al ataque frontal.

29 PLUTARCO, *Craso* 25, 2-9. La descripción de la batalla es de difícil interpretación según las fuentes, para una bibliografía sobre el tema, ver E. Gabba *op. cit.*

30 PLUTARCO *Craso* 25 10-12.

31 PLUTARCO *Craso* 27, 1-2.

32 PLUTARCO *Craso* 23, 7. Sobre la utilización del sonido como elemento psicológico en combate, tanto en forma de grito (peán) como de toque de instrumentos hay una gran tradición en el mundo oriental y griego, como ejemplo mencionaremos aquí solamente a Onasandro, que en su obra *El General*, dedica el capítulo XXIX a este elemento: «Uno debe mandar al ejército a la batalla gritando, y en ocasiones a la carrera, porque su apariencia y sus gritos y el estruendo de sus armas confunde el corazón de los enemigos (...) las pulidas puntas de lanza y las flameantes espadas, brillando en cerrado orden de batalla y reflejando la luz del sol, mandan delante un relámpago terrible de guerra».

33 PLUTARCO *Craso* XXIV, 1.

te en el ámbito indoeuropeo³⁴. Mediante esta metamorfosis los guerreros, por un proceso calculado pierden el aspecto humano y adquieren un aspecto terrible, en este caso, metálico.

3. EL IMPERIO Y LA ADOPCIÓN DE LOS PRIMEROS CUERPOS DE CATAFRACTARI

Realmente tras Carras se diría que el mundo romano renunció a una operación de conquista o aniquilación sobre el mundo persa, con las excepciones de los emperadores Trajano y Caracalla. A nivel estratégico no se tomó sin embargo ninguna resolución, manteniéndose la legión como unidad base y empleándose caballería auxiliar tan sólo, pues la regular había sido eliminada por Mario³⁵.

Sería necesaria la intervención de otro pueblo del Este, esta vez del Este europeo, el que forzara un cambio en la estrategia militar romana. Los *Roxolani*, una tribu sármata asentada en el Danubio, comenzaron a saquear Moesia en el año 62 d.C. Los Sármatas habían estado en contacto en el siglo IV a. C. con pueblos esteparios que habían desarrollado la caballería pesada³⁶. Tácito nos relata como los *Roxolani* iban protegidos por una larga cota de láminas de metal como defensa³⁷ y utilizaban como arma ofensiva la espada y la lanza. Aunque esta tribu en concreto fue vencida por la *legio III Gallica*, las incursiones sarmáticas fueron haciéndose cada año más frecuentes a partir del 69 d.C., llegando incluso este pueblo a aliarse con los Dacios con la intención de apoderarse de la provincia romana de Moesia. Fue Domiciano el que se les opuso, consiguiendo obtener apenas una paz entre iguales, incapaz de obtener una victoria definitiva para Roma. Es este el punto de inflexión en el cual se comienzan a incorporar unidades de arqueros a caballo, *sagitarii* y de lanceros, *contarius*³⁸, comprendida al fin la lección de que la legión no era un cuerpo lo suficientemente polivalente como para ofrecer una respuesta válida ante todos los enemigos.

Trajano realizó en torno al 101 d.C. una expedición contra los Dacios y Sármatas decidido a obtener esta vez una victoria decisiva que alejara el problema del Este europeo. En esta guerra quedó patente una vez más la impresión que causaba la caballería pesada enemiga aún cuando era derrotada. En la columna trajana podemos observar la diferencia entre los jinetes romanos, que portan un jubón o cota de mallas, y los bárbaros que, así como sus caballo, van totalmente

34 DUMEZIL, G. *Peur et Malheur du Guerrier*. París 1969 pp. 127 y ss menciona entre los guerreros que se transforman a los *Berserkir* escandinavos, que visten pieles de animales salvajes y adquieren la fiera de estos por medio de la sugestión o de algún tipo de psicotrópico, y a los *Harii*. Según TÁCITO, *Germania*, 43, estos oscurecían sus escudos y se tintaban el cuerpo para, atacando en noches oscuras, parecer un ejército de fantasmas y infundir así el terror a sus enemigos.

35 Sobre la reforma de Mario, incluidos los cambios en la caballería ver SMITH, R.E., *Service in the post-Marian Roman Army* Manchester 1958; BADIAN, E. *Marius and the nobles* Durham 1964; BELL, M.J.V., «Tactical Reform in the Roman Republican Army», *Historia* 14 (1965) pp. 404-422 GABBA, E., *The Republican Army, Rome and the Allies* Berkeley 1976; KEPPIE, L., *The Making of the Roman Army* Londres 1984; EVANS, R. J., *Marius, a political biography* Pretoria 1994.

36 Precisamente los pueblos situados en torno al mar de Aral ya mencionados, ver n. 3.

37 (TACITO *Hist.* 1,79) «*tegimen ferreis lamminis aut praeduro corio consertum*»

38 Aunque ya habían existido, de manera irregular, arqueros a caballo entre las tropas romanas, es ahora, en época Flavia, cuando se regularizan (WEERD, H. Van de y LAMBRECHTS, P. «note sur les corps d'Archers au Aut. Empire» *Laureae Aquincenses Memoriae V. Kuszinsky dicatae* (1938) pp. 229-42; EADIE *op. cit.* pág. 166). Respecto a los *contarius*, Fl. Josefo menciona jinetes de Roma con *contus* en *Bellum Judaicum* 3, 5, 5.

revestidos de escamas metálicas. Los caballeros acorazados presentados en la columna son seguramente guerreros de estirpe sarmática o geto-dácica...³⁹.

Mientras que de época propiamente trajanea sólo tenemos constancia de ciertas reformas, por lo demás circunscritas a ese momento y lugar, de las defensas de la infantería⁴⁰. Con los siguientes emperadores, Adriano y Antonino Pío, se integran por fin cuerpos de catafractarii en el ejército romano. Un *ala I Gallorum et Pannoniorum catafractata* está atestiguada en época adrianea⁴¹ y tanto Flavio Josefo como Arriano de Nicomedia en torno al 137 d.C. en su EKTAXIS KAT ALANWN distinguen entre las tropas de caballería al servicio de Roma jinetes armados de jabalina, lanceros y arqueros⁴². El mismo Arriano, en su *Taktikh*, manual del arte militar encargado por Adriano, describe algunas unidades provistas de protecciones para caballo y hombre:

«De los jinetes del ejército algunos son catafractos, otros no. Los que sí lo son tanto los hombres como los caballos están cubiertos. Ellos llevan una cota de escamas, de tela o de cuerno (de hueso) y calzones. Los caballos tienen protecciones frontales y laterales»⁴³.

Esta reforma entraba dentro de la política de Adriano de modificar la caballería acercándola a los modelos del Este⁴⁴. Arriano divide simplemente la caballería entre con armadura y sin ella. La caballería catafracta, donde los hombres y los caballos poseen armadura, obviamente pertenecen a la caballería pesada. En la táctica no se mencionan las protecciones de los caballos, aunque sí la de los jinetes. Sin embargo en la *Hippika Gimnasia*, 36-9, aconsejando en torno a los ejercicios con jabalinas sin punta, dice que en estos se pueden realizar con el caballo desprote-

39 CICHORIUS, C., *Die reliefs der Traianssäule* Berlin y Leipzig 1927 pág. 150 (láminas XXIII y XXXI) y pág. 181 (Láminas XXVIII y XXXVII); también LEHMAN-HARTLEBEN, K. *Die Traianssäule* Berlin y Leipzig pp. 70 y ss, 90 y 99. FRERE, S.S. and LEPPER, F.A., *Trajan's Column* Gloucester, 1988; RICHMOND, I., *Trajan's Army on Trajan's Column* Londres, 1982; ROSSI, L., *Trajan's Column and the Dacian Wars* Londres, 1971. Sobre el armamento de estos pueblos ROBINSON, H.R. *Oriental Armour*, Londres 1967.

40 BOBU FLORESCU, F. *Monumentul de la Adamklissi. Tropaeum Traiani* Bucarest 1961 pp. 443 y 684 ss. Sobre el *Tropaeum* ver también TOCILESCU, G.G. *Das Monument von Adamklissi, Tropaeum Traiani* Viena, 1895 y CHARLES-PICARD, G. «Les Trophées romains» en *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* fasc. 187, (1957). ROSSI, L., «A Historiographic Reassessment of the Metopes of the Tropaeum Traiani at Adamklissi», *Archaeological Journal* 129 (1972), 56-68. Las imágenes de *contarius* protegidos por cotas de malla en el *Tropaeum* han sido considerados como invenciones propagandísticas en base a las informaciones existentes sobre el *ala I Ulpia contariorum miliaria*, única unidad de *contarii* creada en época de Trajano. Sobre esta unidad ver EADIE, *op.cit.* pág. 167.

41 (CIL XI 5632) M MAENIO C F COR AGRIPPAE L TVSIDIO CAMPESTRI HOSPITI DIVI HADRIANI PATRI SENATORIS PRAEF COH II FL BRITTON EQVITAT ELECTO A DIVO HADRIANO ET MISSO IN EXPEDITIONEM BRITANNICAM TRIB COH I HSPANO REQUITAT PRAEF ALAE I GALLORET PANNONIOR CATAFRACTATAE PROC AVG PRAEF CLASSIS BRITANNICAE PROC PROVINCIAE BRITANNIAE EQVO PVBLICO PATRONO MVNICIPI VICANI CENSORGLACENSES CONSECVTI AB INDVLGENTIA OPTIMI MAXIMI QVE IMP ANTONINI AVG PII BENEFICIO INTER PRETATIONIS EIVS PRIVILEGIA QVIBUS INPERPETVVM AVCTI CONFIRMATI QVE SVNT L D D D G.

42 FLAVIO JOSEFO *Guerra contra los judíos* III.5.5 (96); Arriano *Ek.* 21.

43 ARRIANO *Taktikh* IV, 1.

44 ARRIANO *Taktikh* IV, 3. Asemejarlos a los Alanos y Sármatas que combatió. Ver MIELCZARECK, M. *op. cit.* pp. 74 y ss. Sobre la táctica ver HYLAND, A. *Training the Roman Cavalry. From Arrians' Ars Tactica* Gloucestershire 1993; WHEELER, E.L. «The Occasion of Arrian's *Tactica*» *GRBS* 19 (1978), pp. 351-365. Sobre la fecha de composición de esta obra ver DAVIES, R., «The Training Grounds of the Roman Cavalry» *Archaeological Journal* 125, (1968) pp. 73-100, que data la sección de caballería en torno al 136 d.C. Sobre sus obras sobre los Alanos ver BOSWORTH, A.B. «Arrian and the Alani» *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977) pp. 217-255; PAVKOVIC, M. «A note on Arrian's *Ektaxis kata Alanon*» *AHB* 2.1. (1988), pp. 16-20.

gido (implicando con ello que en la batalla lo llevaban)⁴⁵. Con todo, es indudable que la mayor parte de la caballería romana se dedicaba al combate de escaramuza, por lo que no hizo falta un gran número de caballería pesada. Por lo que se refiere al elemento psicológico en la batalla, Arriano sólo lo menciona en torno al estruendo de la batalla, que unido a otros factores puede afectar la moral del enemigo:

«Un soldado debe portar suficientes jabalinas para poder lanzarlas sin descanso sobre el grueso de la avanzadilla conforme pasa, y el continuo lanzamiento y el continuado estruendo creado genera una consternación incesante»⁴⁶.

El ruido como instrumento psicológico es tratado en muchos lugares, como en la cita de Plutarco ya mencionada⁴⁷, sobre todo en la forma del Peán de ataque griego, y los himnos de batalla persas. Del Peán se ha considerado que tenía una triple funcionalidad aparte naturalmente de la de invocar a la divinidad: facilitar la cohesión de las unidades, alejar el temor de los propios guerreros y generar este en los enemigos⁴⁸.

Con Marco Aurelio volvemos a tener noticia de *contarii* protegidos por armadura, que aparecen representados en la columna de este emperador⁴⁹. Todos los jinetes que aparecen montan caballos carentes de armadura, lo que ha sido utilizado por algunos investigadores para afirmar que esa era la realidad de los catafractarii romanos del momento: simples *contarii* con cota que sólo compartían el nombre con sus equivalentes orientales. Sin embargo el texto de Arriano transcrito anteriormente se enfrenta a esta hipótesis, planteando que si bien escasos, debió haber ya en este momento catafractarii entendidos en sentido estricto, esto es, con protección también para el caballo. Por otro lado el escritor Nazario, autor de un Panegírico a Constantino menciona catafractos que habrían estado a las órdenes del emperador Lucio Vero,⁵⁰ pero dada la cronología tardía de este autor lo trataremos más adelante.

4. SITUACIÓN EN EL MUNDO TARDOANTIGUO. FUENTES

Tras Marco Aurelio las fuentes no guardan noticia de catafractos hasta mediados del siglo III d.C. Durante este siglo es sobre todo Galieno el que realiza una política de desarrollo de la caballería, con el objetivo de emplearla contra los bárbaros que asolan el imperio desde principios del siglo. Ha quedado documentada un *ala nova firma catafractaria Philippiana*⁵¹, creada con

45 HYLAND, Ann *Training...* en pág. 84 defiende esta interpretación.

46 ARRIANO *Taktiké* 37.1.

47 ver nota 33.

48 Sobre el peán ver LONIS, Raoul *Guerre et religion en Grece l'époque classique* París 1979, capítulo VI en especial pp. 117-121 y notas 1-52 para las fuentes griegas que hablen del Peán.

49 Sobre los jinetes en la columna de Marco Aurelio ver CAPRINO, Catia et al. *La Colonia di Marcus Aurelius Roma, 1955* y BECATTI, Giovanni *Colonna di Marco Aurelio* Milán, 1957.

50 NAZARIO *Panegyricus, Constantino dictus*. Cap. 24

51 CIL III 99. IULIO IULIANO V E DUCENAR PRAEF LEGI PARTHICAE PHILIPPINAE DUCI DEVOTISSIMO TREBICIUS GAUDINUS PRAEF ALAE NOVAE FIRMAE CATAFR PHILIPPINAE PRAEPOSITO OPTIMO ; CIL III, 10307. I O M BARSEMIS ABBEI DEC ALAE FIRMAE KATAPRACTARIAE EX NUMERO HOS RUORUM MAG COH I HEMES N D CARRIS ET AUR IULIA CONIUX EI US V S L M AURELIA THICIMIM ET AURELIA SALIA E T FILIAS BARSIMIA TITIA [3 NEP] OT C S S P; CIL XIII, 07323 MEMORIAE BI RIBAM ABSEI DEC A[L] AE FIRMAE CATAFR ACT BELLO DESIDER ATI ORIUNDO EX PR OVINCIA MOESOPO [TA]MIAE DOMO RAC[

elementos del Este y empleada precisamente en aquellas fronteras donde el enemigo presentaba similares cuerpos, el Este Europeo y Arabia.

A partir del siglo III la documentación sobre la caballería pesada a la que tenemos acceso se puede dividir en tres tipos, según la intencionalidad del autor. Por un lado tenemos los documentos de tipo inventario, por otro los tratados militares, principalmente teóricos y retrospectivos, y por último la obra de historiadores y panegiristas donde la figura del catafracto-clibanario como «arma psicológica» es patente.

La documentación de tipo inventario está representada principalmente por la *Notitia Dignitatum*, que nos proporciona un inventario del Imperio para finales del s. IV, con una división entre Occidente y el Oriente⁵² y en la que es visible la predominancia de cuerpos de caballería pesada en Oriente:

Este	Oeste
5,29 comites clibanari	6,67 equites sagittarii clibanarii (=7,185)
5,34 equites catafractarii Biturgenses	7,200 equites catafractarii iuniores
5,40 equites primi clibanarii parthi	40,21 equites catafractarii, Morbio
6,32 equites Persae clibanari	
6,35 equites catafractarii	
6,36 equites catafractarii Ambianenses	
6,40 equites secundi clibanarii parthi	
7,25 comites catafractarii bucellarii iuniores	
7,31 equites promoti clibanarii	
7,32 equites quarti clibanarii Parthi	
7,34 cuneus equitum secundorum clibanariorum Palmirenorum	
8,29 equites catafractarii Albigenses	
11,8 schola scutarium clibanariorum	
31,52 ala jovia catafractariorum, Pampane	
39,16 equites catafractarii, Arubio	

52 Se calcula la fecha de composición inicial de la parte Occidental en el 395 d.C, con una revisión completa c.408 d.C. una última revisión, esta vez parcial y dedicada a los asuntos militares habría sido realizada c.423 d.C. La parte Oriental ha sido fechada igualmente en el 395 d.C. y no se le suponen revisiones. Sobre la ND ver la edición de SEECK, O. (ed.) *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum* Berlin 1876. Estudios clave sobre la ND son CLEMENTE, G. *La Notitia Dignitatum* Cagliari 1968 y en especial ALEXANDER, J.J.G. «The illustrated manuscripts of the Notitia Dignitatum» en GOODBURN, R. y BARTHLOMEW, P. (eds.) *Aspects of the Notitia Dignitatum*, BAR S15 1976 pp. 11-50; MANN, J.-C. *Aspects of the Notitia Dignitatum. Papers presented to the conference in Oxford 1974* en GOODBURN, R. y BARTHLOMEW, P. (eds.) «Aspects of the Notitia Dignitatum» BAR S15 Oxford 1976 y DEMOUGEOT, E. «La Notitia Dignitatum et l'histoire de l'empire d'occident au debut du Ve siècle» *Latomus* 34 (1975) pp. 1079-1134. Sobre las ilustraciones, consideradas clave en el estudio de las partes concretas de la armadura catafracta, además de la obra de ALEXANDER es interesante la *Notitia Dignitatum Imperii Romani. Reproduction reduite des 105 miniatures du manuscrit latin 9661* de la Bibliotheque National, editada por la Bibliotheque National, Departement des Manuscrits, París 1937. IIIIIII GRIGG, R. «Inconsistency and Lassitude: the Shields Emblems of the Notitia Dignitatum» *JRS* 73, (1983), pp. 132-142; BERGER, P.C. *The insignia of the Notitia Dignitatum* Nueva York 1981.

También en la *Notitia Dignitatum* las menciones a *Frabricae* romanas han sido de interés a la hora del estudio de este asunto, al mencionarse *frabricae scutaria et armorum*, teniendo *armorum* un significado más de realización de armaduras que de armas⁵³. Otras fábricas también mencionadas son las *loricariae*⁵⁴ e incluso se enumera alguna productora de *clibanus*.

Sin embargo por su propio carácter de inventario, aunque permite conocer su distribución y su vinculación a los conflictos del Este⁵⁵, la *ND* ofrece poca información sobre el valor de arma psicológica de los catafractarii y clibanari. Al parecer fue utilizada posteriormente como fuente por escritores de la época, como los *Scriptores* de la *Historia Augusta*⁵⁶. En ella se cuenta, precisamente con la intencionalidad de mostrar como se habrían formado los cuerpos de caballería pesada, que fue Alejandro Severo quien blindó a sus jinetes, precisamente tomando por botín los despojos del enemigo vencido⁵⁷. Las páginas anteriores demuestran como la adopción de la caballería pesada fue un proceso bastante más lento y prolongado de lo que pretende la HA.

Documentos administrativos más puntuales, como papiros encontrados en la provincia de Egipto, han aportado datos sobre el uso del catafracto / clibanario, como en el caso de un papiro del 300 d.C.⁵⁸ que menciona dos catafractarii en un grupo de siete jinetes del *ala Herculia Dromedariorum*. La entrada muestra que en regimientos regulares un número de jinetes podían ser equipados y entrenados como catafractarii, probablemente para ser empleados en primera línea en las cargas, aportando a la masa de jinetes un aspecto más poderoso del que realmente poseería⁵⁹.

Por lo que se refiere a los tratados de estrategia, por lo general escritos en la parte oriental del Imperio, también son útiles, pero a menudo deben ser tratados con cautela pues ofrecen informaciones en ocasiones erróneas sobre la situación militar de la época en la que fueron escritos. Así ocurre con Vegetio y su obra *De Re Militari*. En ella se intercala información sobre el ejército de su época con el de antigua legión, idealizada, de inicios del Imperio. Se trata de una obra de la que nos han llegado muchas copias por ser, en especial los libros tres y cuatro de contenido eminentemente práctico, lo que los hizo muy populares entre los estrategas medievales y renacentistas⁶⁰.

53 ELTON, H., *Warfare in Roman Europe, A.D. 350-425* Oxford 1996 pág. 112. En producción de armaduras ver JAMES, S. «The *Fabricae*» en COULSTON, J.C., (ed.) *Military Equipment and the Identity of Roman Soldiers* BAR S394 Oxford 1988 pp.257-331.

54 *ND. Or* 11.18-39, *Occ.* 9.16-39.

55 HYLAND, A. en *Equus: The horse in Roman World*, Londres 1990 vincula más a la naturaleza del terreno el hecho de que se diera esta predominancia. En la página 156 afirma que en el Oeste las condiciones climatológicas, y en especial el barro generado por estas harían que los cuerpos de caballería pesada quedaran impedidos para la carga. Esta suposición parece un poco extraña si tenemos en cuenta el papel predominante de la caballería pesada en el Medievo europeo.

56 Andreas Alföldi, citado en STRAUB, J. *Studien zur Historia Augusta* Berna 1952 pp. 29 ss, llegó a la conclusión de que en la HA se habían basado en gran medida en la *Notitia Dignitatum* para obtener nombres de individuos y tropas. Sobre paralelismos en los pasajes que mencionan caballería pesada ver BIRLEY, E. en «True and False: Order of battle in the HA» *Historia Augusta Colloquium Bonn 1977-1978* Bonn 1980 pp. 35-43, que trata principalmente los pasajes *vita Claudii SHA* 16,2; *vita Nigri* 4, 2.

57 *SHA vita Alexandri Severi* 56, 5 «...decem milia in bello interenimus: eorum armis nostros armavimus».

58 FINK, R.O. *Roman Military Records on Papyrus* Cleveland 1971.

59 Esta suposición concuerda con el capítulo 17 del *Peri Strategikes* más abajo expuesto.

60 Este tratado es de datación incierta, entre los años 383-450 d.C. dedicada a Teodosio o Valentiniano III. Sobre las diferentes hipótesis ver GOFFART, W. «The date and purpose of Vegetius 'De Re Militari'» *Traditio* 33 (1977) pp. 65-100 argumenta convincentemente el siglo V. BARNES, T.D. en «The Date of Vegetius» *Phoenix* 33 (1979) pp. 254-7 sin embargo opina que es en época de Teodosio I. ZUCKERMANN, C. «Sur la date du traité militaire de Vegetie et son destinataire Valentinien II» *SCI* 13 (1994), pp. 67-74. La traducción más actualizada es Milner, N. *Vegetius* Liverpool 1993.

Otros tratados como el que lleva por nombre *De Rebus Bellicis*⁶¹ de anónimo escritor de mediados del siglo IV, bajo Valentiniano y Valente, consisten en sugerencias para mejorar la defensa del Imperio. En el caso aquí mencionado su utilidad es limitada pues parece estar escrito por alguien que no ha tenido experiencia militar, y que propone invenciones descabelladas, aunque sin duda basadas en elementos de la realidad. Así en la descripción del carro falcado (*Expositio curropredani*), muestra como este debe ser llevado por dos jinetes vestidos y armados de hierro sobre caballos bien protegidos⁶², y en la descripción del coracero (*Expositio thoracomacchi*) muestra a un soldado que porta coraza, protecciones para las piernas, casco y escudo, que si bien lo describe como un soldado preparado para batalla de infantería también puede ser válida la descripción para un jinete⁶³. Estas menciones implican que el clibanario estaba plenamente aceptado como figura ya existente en la mente del autor del *De Rebus Bellicis* pero que al mismo tiempo era una imagen lo suficientemente fantástica como para incluirla en sus artefactos imposibles.

El *Peri Strategikes*, de autor anónimo y que había presentado dificultades en su datación⁶⁴, trata en el capítulo 17 de la forma de emplear la «falange de caballería», indicando que todos los jinetes deben ir protegidos por armadura de metal, y que en el caso de que esto no sea posible, sí deben portarla las primeras líneas de frente, de retaguardia y de los flancos, pudiendo el corazón de la falange ir provisto tan sólo de protecciones de cuero o paño⁶⁵. Esta disposición se debería sin duda a que el centro de la falange únicamente debe temer a los proyectiles, mientras que las líneas externas han de sufrir además el cuerpo a cuerpo. No se debe olvidar sin embargo el valor psicológico de esta disposición, pues al enemigo en batalla le parecería que toda la falange estaba protegida con hierro y presentaba líneas más sólidas de las que realmente poseía.

Tratados menos conocidos y que no aportan apenas información sobre el tema en cuestión son el *Strategikon* de Mauricius, escrito a fines del siglo VI y que versa principalmente de la organización de los ejércitos, equipamiento, tácticas y operaciones⁶⁶. El de Urbicius, la *Epitedeu-*

61 THOMPSON, E.A. *A Roman Reformer and Inventor* Oxford 1952 pág. 101 propone esta datación, sin embargo MAZZARINO, S., en *Aspetti sociale del IV secolo*, Roma 1951, pp. 72ss presenta una tesis Juliana.

62 *Rebus Bellicis* 12,2: «Se hoc singulis bene munitis invecti equis duo viri vestitu et armis (e) ferro diligenter muniti citato cursu in pugnam rapiunt» en la edición de GARDINA, Andrea *Le Cose della Guerra* Verona 1996.

63 *Rebus Bellicis* 15. En 15.2 dice, hablando de la coraza, que puede ser «...lorica vel clivanus aut similia...». Dado que el *clivanus* o *clibanus* es la coraza típica del clibanario, del jinete pesado, demasiado pesada para un infante, esta indicación nos indica la plena inserción del clibanario en la época del tratado en el ejército romano. Ver comentarios al capítulo 15 en la pág. 91 de la edición de GIARDINA ya citada. También CRACCO RUGGINI, L. «Fatto storico e coloritura letteraria (da passi della 'Historia Augusta')» en *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1972/74 Bonn 1976, pp. 113-130.

64 Recientes estudios sobre evidencias internas de las partes conservadas han permitido fijarla en época Justiniana. Sobre la datación de este tratado ver BALDWIN, B. «On the date of the Anonymous *Peri Strategikes*» *Byzantinische Zeitschrift* 81 (1988) pp. 290-3; LEE, A.D. y SHEPARD, J. «A Double Life: Placing the *Peri Presbeon*» *Byzantinoslavica* 52 (1991) pp. 15-39 y ZUCKERMANN, C., «The Military Compendium of Syrianus Magister», *Jahrbuch der Oesterreichische Byzantinistik* 40 (1990), pp. 209-224.

65 En base a la traducción de DENNIS, G.T. en *Three Byzantine Military Treatises* Washington DC 1985 pp. 1-136, capítulo 17.

66 El capítulo 11 consiste en cuatro cortos ensayos con recomendaciones sobre métodos para combatir a los Persas, Eslavos, Hunos y pueblos Escitas y Bárbaros del Oeste. Un artículo interesante sobre el *Strategikon* es el de MAZZUCCHI, C.M., «Le Katagraphai dello *Strategikon* di Maurizio e lo schieramento di battaglia dell'esercito romano nel VI/VII secolo», *Aevum* 55 (1981), pp. 111-138; El texto y traducción al alemán en DENNIS, G.T. *Das Strategikon des Maurikios* Viena 1981 y una versión inglesa en *Maurice's Strategikon* Philadelphia 1984, del mismo autor. Además DENNIS, G.T. y GAMILLSCHEG, E., *Das Strategikon des Maurikios* (Viena, 1981) MIHAESCU, H., ed. ARTA MILITARA (Bucharest, 1970).

ma, fechada en época de Anastasio y que presenta sugerencias más prácticas, aún tratándose de una obra corta, preservada en tres manuscritos junto al *Strategikon* de Mauricios⁶⁷.

Dejando a un lado los tratadistas y los documentos administrativos, quedan un gran número de escritores, literatos e historiadores, que tratan de muy diverso modo el tema de la caballería pesada.

La Etiópica de Heliodoro⁶⁸, novela ambientada en el mundo oriental y escrita entre el 225 y el 250 d.C., presenta la figura del jinete acorazado en el marco de las ficticias aventuras de Teagenes y Chariclea. La detallada descripción⁶⁹ del jinete ha sido interpretada como un intento de impresionar al lector remarcando la superioridad del persa Oroondates frente a Hydaspes rey de los Etíopes:

«Un hombre, elegido por su altura y fortaleza, se coloca un casco que se ajusta a su cabeza y rostro a la perfección, como una máscara. Protegido totalmente por éste hasta el cuello, salvo una pequeña abertura dejada para los ojos, en su mano derecha porta una larga lanza —su izquierda permanece libre para manejar las bridas— un sable pende de su costado, y no sólo su pecho, sino todo su cuerpo está recubierto de malla, que está compuesta de gran cantidad de piezas separadas de forma cuadrangular de bronce o acero, semejantes en longitud, colocándose unas sobre otras por los cuatro costados, y enganchadas las unas con las otras, la superior colocada sobre la inferior; (...) De modo que todo el cuerpo está encerrado en una túnica de escamas (...) las grebas se extienden de los tobillos a las rodillas, y está conectada con la cota. Esta defensa es suficiente para resistir cualquier dardo, y para aguantar el golpe de cualquier arma. El caballo está tan bien protegido como el jinete, grebas cubren sus patas, una placa frontal su cabeza. Desde el cuello a la espalda una cota de mallas como la antes descrita, que protege sus flancos sin perjudicar su movilidad»⁷⁰.

67 Este tratado ha sido poco estudiado, de interés DAIN, A. «Les Stratégistes byzantins» *Travaux et Mémoires*, 2 (1967) pp. 317-92. Existe traducción al rumano en MIHAESCU, H. *Arta Militară* Bucarest 1970, pp. 368-73 y traducción al alemán de FÖRSTER, R. «Studien zu den griechischen Taktikern: II. Kaiser Hadrien und der Taktika des Urbicus» *Hermes* 12, (1877), pp. 449-71.

68 Sobre la Etiópica y su aportación a la investigación sobre la evolución del armamento en el mundo tardoantiguo ver CRACCO RUGGINI *op. cit.* pp. 113-118; Sobre su datación en torno a los imperios de Heliogabalo o Alejandro Severo ver GARIN, F. «Sui romanzi greci» *St. Italiano di Filologia* Cl. 17, (1909), pp. 421-460; MÜNSCHER, V. «Heliodoros» 15 *R.E.* VIII, 1 (1912) coll. 20-28; ALTHEIM, F. *Helios und Heliodor von Emesa* Ámsterdam-Leipzig 1942; HEFTI, V. *Zur Erzählungstechnik in Heliodors Aethiopica*, Diss. Un. Basel, Viena 1950; SZEPESSY, T. «Die Aithiopika des Heliodoros und der griechische sophistische Liebesroman» *Acta Ant. Ac. Sc. Hung.* 5, (1957) pp. 241-259; ROHDE, E. *Der griechische Roman und seine Vorläufer* Hildesheim 1960; WEINREICH, O. *Der griechische Liebesroman* Zurich 1962; FEUILLÂTRE, E. *Études sur les Éthiopiennes d'Heliodore, Contribution à la connaissance du roman grec* París 1966. Otras dataciones (teodosianas) en VAN DER MALK, M.H.A. «Remarques sur la date des Éthiopiennes d'Heliodore» *Mnemosyne* III. 9 (1940) pp. 97-100; VAN DER MALK, M.H.A. «La cronologia dei romanzi greci, Le 'Etiopiche' di Eliodoro» *Mondo Classico* 18 (1951) pp. 143-149.

69 Esta descripción provendría de la visión de otro episodio, en este caso verídico: La victoria de Aureliano sobre los clibanari del reino de Palmira en *Immae* y Emesa en el 272, descrita por ZÓSIMO en I,50, 3-4 y 53,2. Sobre esta batalla ver DOWNEY, G. «Aurelian's Victory over Zenobia at Immae, A.D. 272» en *TAPhA* 81 (1950) pp. 57-68. La técnica empleada es la que se reitera en todas las descripciones de victorias sobre caballería pesada por parte de la caballería ligera: esta no se resiste sino que se repliega ante la pesada, esperando que el enemigo se canse en la inútil carga antes de contraatacar. La misma táctica fue aplicada por Constantino contra Majencio en la de Turín del 312 d.C.

70 HELIODORO *Etiopica* 8. 3.

La Etiópica tuvo un gran éxito en todo el Imperio, siendo popular por su carga de elementos exóticos y su abundancia de descripciones de los más diversos elementos. Por lo que respecta a la descripción detallada del jinete pesado persa, tendría imitación en la obra de escritores posteriores.

Sin embargo antes de centrarnos en estos escritores, conviene detenerse en la figura de Nazario⁷¹, autor ya mencionado, que realizó a principios del siglo IV (en el 321 d.C.) un panegírico en honor de Constantino. En referencia a su enfrentamiento con Majencio relata el empleo de éste de clibanarios contra Constantino en Turín (312 d.C.). En su relato sobre esta batalla, decisiva para la subsiguiente historia de Roma y del Cristianismo, carga las tintas sobre el elemento del terror generado por la caballería pesada y el mérito de Constantino por superarlo y conseguir la victoria. Tras realizar una descripción visual de las fuerzas a las que se oponía, haciendo hincapié en la terrible y espantosa visión de hombres y monturas cubiertas de hierro que en el ejército llamaban clibanarios:

«...Quae enim illa fuisse dicitur species, quam atrox visu, quam formidolosa, oporimento ferri equi atque homines pariter obsepti? Clibanariis in exercitu nomen est. Superne ómnibus tectis equorum pectoribus demissa lorica, et crurum tenuis pendens, sine impedimento gressus, a noxa vulneris vindicabat»⁷².

Alaba al emperador por no haber caído en el miedo a pesar de que el enemigo era más numeroso y estaba mejor armado, haciendo muestra de su aparente invulnerabilidad salvo en los ojos, única parte del cuerpo dejada al descubierto:

«Te tamen, Imperator, non terruit, nec quod tanto numero duplicabat armatura terrorem, nec quod vim armis numerus addebat(...) Illa armorum ostentatio, et operi ferro exercitus, qui imbelles oculos vulnerassent, invictas mentes incitaverunt: quod imbutus imperatoris exemplo totis animis ejus miles ardescit, cum invenit hostem quem vinci deceret. Cataphractus equites, in quibus maximum steterat pugnae robur, ipse tibi sumis. His disciplina pugnandi est, cum aciem arietia verint, servent impressionis tenorem, et, immunes vulnerum, quidquid oppositum sine haesitatione perrumpant»⁷³.

El Panegírico de Nazario es clave a la hora de mostrar como el elemento psicológico era no sólo importante en sí, sino que los propios escritores de la Antigüedad así lo concebían. Y de hecho esto viene demostrado poco después al tratar precisamente del terror sufrido por otro emperador siglos antes que no soportó la visión de jinetes semejantes:

71 Nota sobre Nazario.

72 NAZARIO *Panegírico* X, 22. El Anónimo *Valesiano* relata en relación a Constantino de los *equites ferrati* de Licinio vencidos por éste en *Cibalae*, Panonia, en el 314 d.C. (5,15). Sobre esta datación ver DI MAIO, M., JÖRN, Z. y BETHUNE, J., «The Proelium Cibalense et Proelium Campi Ardiensis: The First Civil War of Constantine I and Licinius I» *Ancient World* 21 (1990), pp. 87 y ss. De interés: EHRHARDT, C., «Monumental Evidence for the Date of Constantine's First War against Licinius» *Ancient World* 23 (1992) pp. 87-94; POHLSANDER, H.A., «The Date of the Bellum Cibalense: A Reexamination», *Ancient World* 25 (1995) pp. 89-101 y SPEIDEL, M.P., «A Horse Guardsman in the War between Licinius and Constantine», *Chiron* 25 (1995) pp. 83-87.

73 NAZARIO *Panegírico* X, 23.

«...Ad unum interfectis, ómnibus tuis integris, horrorem armorum ad miraculum victoriae transtulerunt, quod qui invulnerabiles habebantur sine tuorum vulneribus interissent. Antoninus imperator in toga praestans, et non iners nec futilis bello, cum adversum Parthos armis experiretur, visis cataphractis, adeo totus in metum venit, ut ultro ad regem conciliatrices pacis literas darte. Quas cum rex immodicus animi respuisset, insolentia quidem barbari debellata est, sed paterfactum est in armis tantam inesse violentiam, ut et vincendus fideret, et superaturus timeret»⁷⁴.

Sobre si hubo de nuevo clibanarios en la siguiente batalla de Constantino contra Majencio, en el Puente Milvio, Nazario no lo menciona, pero resalta la victoria precisamente comparándola con la de Alejandro contra Partos y Medas, tradicionales guerreros a caballo:

«...contra leves Medos et imbelles Syros et Parthorum arma volatica...»⁷⁵.

Es precisamente en la obra de otro occidental muerto en expedición contra el Oriente, el Emperador Juliano (331-363 d.C.) donde volvemos a encontrar una descripción tan exhaustiva como la que vimos de Heliodoro pero esta vez referida a la caballería romana de Constancio⁷⁶. Juliano emplea el término «*thorakophoroi*»⁷⁷.

«Tu caballería era prácticamente ilimitada en número y se aposentaban sobre sus caballos como estatuas, dado que portaban armaduras que se asemejaban a las formas humanas. Cubre el brazo de la muñeca al codo, y de allí al hombro, mientras una cola de mallas protege los hombros, la espalda y el pecho. La cabeza y el rostro están cubiertos por una máscara de metal que hace parecer a su portador una estatua brillante, pues ni siquiera los muslos, pies y la punta de estos están privados de protección (...) Todo esto yo he deseado representar en palabras tan vivamente como he podido, pero está más allá de mi capacidad, y sólo puedo decir a aquellos que quieran saber más de esta armadura, que la vean con sus propios ojos, y no simplemente a través de mi descripción»⁷⁸.

74 NAZARIO *Panegírico* X, 24.

75 NAZARIO *Panegírico* XI, 6. En el arco de Constantino, hay una representación de soldados acorazados que son arrojados al agua por las tropas de Constantino, signo de que podría haber habido caballería pesada en este evento o que al menos su figura era utilizada como símbolo del poder aterrador que sin embargo acababa siendo vencido. Sobre esta representación ver GIULIANO, A. *Arco de Constantino* Milán 1955, pág. 38. Sobre la naturaleza de los jinetes en ella representados y en general presentes en la batalla del Puente Milvio ver SPEIDEL, M.P. «Maxentius and his Equites Singulares in the Battle at the Milvian Bridge» *Roman Army Studies* vol. II *Mavors VIII* Stuttgart 1992 pp. 253-259, en especial la página 258 y CROAG, E. «Maxentius» *RE* 14 (1930) pp. 2417-84. en particular pág. 2479. También sobre el Puente Milvio MICHAEL DI MAIO, M., Jörn, Z. and Natalia, N., «Ambiguitas Constantiniana: the Caesteste Signum Dei of Constantine the Great», *Byzantion* 58 (1989), pp. 333 y ss.

76 JULIANO, *Or.* 1, 37D; AMIANO 16, 10, 8.

77 JULIANO, *Or.* 1, 37 C-D; *Or* 2, 57 C-D.

78 JULIANO, *Or.* 1, 37 C-D, en la *Or* 2, 57 presenta una descripción muy similar.

Cuando Juliano escribe estas líneas la caballería pesada estaba integrada en el ejército romano, como demuestra la *ND* redactada pocos años después, pero no componía en absoluto la totalidad de las fuerzas a caballo. En cuanto a la similitud con el texto de Heliodoro, la Etiópica era una obra de gran éxito en Roma en época del emperador apostata, y no sería extraño que éste, lector empedernido además de escritor según nos indican las fuentes, la hubiera leído y hubiera extraído de ella este pasaje. Sin embargo, y como menciona el propio texto, el conocimiento de los jinetes estatua no le llega a Juliano desde la literatura, sino de manera directa, dada su posición. De hecho él mismo empleará estas tropas en el norte de Europa, según refleja Amiano. La semejanza entre las descripciones de Heliodoro, Juliano y aquellas de Amiano, Libanio y Claudiano a continuación expuestas expresa un mismo asombro por un espectáculo, el clibanario, decididamente peculiar. Si esta descripción, éste *topos* en la escritura tardo antigua se debe a una consciente imitación recíproca de los autores o a una espontánea reacción ante un mismo elemento, como se ha sugerido también⁷⁹, es indiferente para el hecho fundamental de que la descripción es empleada por todos estos escritores para asombrar y tal vez incluso aterrorizar, de una manera velada, con la figura del jinete pesado y atestiguan a su vez el asombro de los escritores.

Amiano Marcelino, considerado como la mejor fuente para finales del siglo IV a.C.⁸⁰ y dotado de una gran experiencia militar (se describió a sí mismo como *miles quondam et Graecus*), experiencia que obtuvo principalmente frente a la máquina militar persa, sirviendo entre otros bajo Juliano en la campaña en la que este emperador encontró la muerte cerca de *Nisibis* en el verano del 363 d.C., principal tema precisamente de la *Rerum Gestarium*. En su descripción de la parada militar realizada por Constancio en el 357, el experimentado militar no puede evitar mostrar su impresión ante esas estatuas vivas, a las que asemeja con obras de mano praxiteliana antes que con hombres:

«Cataphracti equites quos clibanarii dicitant, personati, thoracatum muniti tegminibus et limbis ferreis cincti, ut praxitelis manu polita crateres simulacra, non viros»⁸¹.

⁷⁹ Así al menos opina CAMERON, A. en *Claudian, Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* Oxford 1970 pág. 273.

⁸⁰ 330-395 d.C. En 390 escribió *Rerum gestari libri qui supersunt*, del cuál se han conservado los libros 14-31. Sobre la información de carácter militar aportada por este autor, ver AUSTIN, N.J.E. *Ammianus on Warfare* Bruselas 1979; CRUMP, G.A. «Ammianus and the Late Roman Army» *Historia* 22 (1973) pp. 91-103; CRUMP, G.A. *Ammianus Marcellinus as a Military Historian* Wiesbaden 1975; BLOCKLEY, R.C., «Ammianus Marcellinus on the Battle of Strasbourg: Art and Analysis in the History», *Phoenix* 31 (1977), pp. 218-231; BLOCKLEY, R.C., «Ammianus Marcellinus on the Persian Invasion of AD 359», *Phoenix* 42 (1988), pp. 244-260. MATTHEWS, J.F. *The Roman Empire of Ammianus* Londres 1989. FORNARA, C.W., «Julian's Persian Expedition in Ammianus and Zosimus», *JHS* 111 (1991), pp. 1-15.

⁸¹ AMIANO MARCELINO, 16,10,8. Otra descripción en la que se trasluce la admiración, traducida en descripción la encontramos en 25, 1, 12 - 13: «*erant autem omnes catervae ferratae ita per singula membra densis lammimis tectae, ut iuncturae rigentes conpagibus artuum convenirent, humanorumque vultuum simulacra ita capitibus diligenter apta, ut inbracteatis corporibus solidis ibi tantum incidentia tela possint haerere, qua per cavernas minutas et orbibus oculorum adfixas parcius visitur, vel per supremitates narium angusti spiritus emituntur. Quorum pars contis dimicatura stabat immobilis, ut retinaculis aereis fixam existimares, iuxtaque sagittarii, cuius artis fiducia ab incubulis ipsis gens praevaluit maxima, tendebant divaricatis brachiis flexiles arcus, ut nervi mammas praestringerent dexteras, spicula sinistris manibus cohaerent, summaque peritia digitorum pulsibus argutum sonantes harundines evolabant vulnera pernicioso portantes».*

La admiración por este cuerpo en Amiano es también visible en su relato sobre la batalla de *Argentoratum* (Estrasburgo) sucedida en el mismo 357 d.C. Amiano Marcelino describe en detalle, como entre los jinetes había «*Inter quas catafractarii et sagittarii*» a los que describe como de «*formidabile genus armorum*»⁸². Esta admiración no se ve disminuida por el hecho de que fueran derrotados por los Alamanes que reforzaron su caballería con soldados a pie, con la misión de tirar al jinete de otro modo invulnerable⁸³, y que extenuaron a los caballos de los clibanarios hasta que estos se rompieron la cerviz⁸⁴.

Libanio⁸⁵ también atestigua el uso de Juliano de la caballería pesada, escribiendo:

«...*Sin embargo, ese emperador, tan poderoso en sus preparaciones con sus incontables y famosas ciudades, sus vastos ingresos de los impuestos, y todo el oro de sus minas, que cubrió a su caballería con malla más cuidadosamente que los persas y usó armaduras para proteger a los caballos de las heridas...*»⁸⁶.

Y así mismo realiza una descripción del jinete pesado, definiéndolo como hombres de bronce y de naturaleza indestructible:

«...*Pues no limitó su armadura a casco, coraza y grebas a la manera antigua, ni colocando planchas de bronce delante de la cabeza y del pecho del caballo; sino que hizo que el jinete estuviera cubierto en una armadura protectora de la cabeza a los dedos del pie, y el caballo de su coronilla a las puntas de sus cascos, con un espacio dejado abierto sólo para sus ojos para ver lo que ocurre y para permitir la respiración y evitar la asfixia. Se diría que el nombre de hombres de bronce era más apropiado a estos que a los soldados de Herodoto. (...) Su única consideración en combate era caer sobre los enemigos sin vacilación y ellos confiaban sus cuerpos a la protección de la malla de hierro. (...) Él vio la multitud de su ejército y la naturaleza indestructible de su armadura, y comprobó la amplitud de su preparación y del periodo de entrenamiento...*»⁸⁷.

82 AMIANO MARCELINO, 16, 12, 7.

83 AMIANO MARCELINO 16, 12, 22. «*Norant enim licet prudentem ex equo bellatorem cum clibanario nostro congressum frena retinentem et scutum, hasta una manu vibrata, tegminibus ferreis abscondito bellatori nocere non posse, peditem vero inter ipsos discriminum vertices, cum nihil caveri solet praeter id quod occurrit, humi occulte reptantem latere forato iumentum incautum rectorem praecipitem agere levi negotio trucidandum*». El uso de esta táctica contra los clibanarios parece haber sido la habitual ante esta tesitura. Sobre tácticas de combate frente a este cuerpo ver HOFFMANN, D. *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum*, 2 vols, Dusseldorf 1969-1970, 1.c. 1, 271 que apoya esta hipótesis y EADIE, *op. cit.* l. C. 172 que contradice esta idea y opina que la única manera de vencer las tácticas clibanarias era la carga a fondo.

84 AMIANO MARCELINO 16, 12, 38. «*catafracti equites viso (...) consorte quodam per cervicem equi labente pondere armorum oppressi dilapsi qua quisque poterat*».

85 Griego nacido en Antioquia de Siria en el 314 d.C., murió en el 393 dejando tras de sí una basta obra literaria entre la que destaca este *Elogio fúnebre de Juliano*, emperador del que había obtenido una cuestura y al que sin duda admiraba por ser él también págano, aunque en el caso de Libanio, tolerante hasta el punto de tener cristianos como discípulos. Se le considera el último de los sofistas. Sobre Libanio: PETIT, P. *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.C.* París 1955.

86 LIBANIO *Or.* 18.206.

87 Or 59. 69-71. Aquí se referido a las tropas que Sapur rey de Persia preparaba contra Constantino. La Oración es un *basilikos logos* a los hijos de Constantino, los emperadores Constancio y Constante, compuesta hacia el 34. Sobre esta Oración ver LIEU, S. y MONTSERRAT, D. *From Constantine to Julian*. Londres y Nueva York 1996.

Vamos a terminar este artículo con la visión de estos cuerpos por parte de un poeta, Claudiano⁸⁸. Tras realizar una detallada descripción del clibanario en *In Rufinum*, obra fechada c. 397 d.C. y en la que se describe al ejército de Arcadio a las puertas de Constantinopla, dotado de jinetes en los que el cuerpo humano y el metal se unían⁸⁹, realizó un panegírico en honor del sexto consulado del emperador Honorio, en el 404 d.C. En él vuelve a aparecer el *topos* de la estatua de metal, aquí adjudicándosele un origen divino y poniendo en los labios de una muchacha el asombro y el terror que generaba la visión del clibanario:

«Cuando ella ve los jinetes vestidos con malla y a los caballos con armaduras soldadas, ella se da cuenta de donde proviene esa raza de hombres de hierro y que tierra es aquella que da la vida a corceles de bronce ‘¿Como el dios de Lemnos, ella se preguntaría, dio al metal el poder de relinchar y forjó estatuas vivientes para la lucha?’ Gozo y temor llenan su mente. Ella señala con el dedo como el pájaro de Juno adorna los alegres penachos sobre sus cascos, o como bajo la armadura dorada, en los lomos de los caballos, la seda roja y ondea y se riza sobre los fuertes hombros»⁹⁰.

Elementos como los penachos o el que la armadura fuera dorada tienen un valor psicológico añadido al aspecto de estatua viviente, como también lo era el empleo del dragón como símbolo del clibanario:

«...spirisque remissis mansuescunt varii vento cesante dracones...»⁹¹.

En conclusión podemos afirmar que el desarrollo de los cuerpos de caballería pesada fue paulatino, introduciéndose éstos poco a poco en las estructuras militares romanas hasta alcanzar su plena inserción, aún no llegando a ser nunca mayoritarios en el contexto general de los cuerpos de caballería del Imperio. También podemos afirmar que esta caballería gozó, al margen de su capacidad militar real, de un prestigio debido a su apariencia, que afectó tanto a sus enemigos en el campo de batalla, como a los escritores que trataron su caso, hasta el punto de generar una suerte de *topos* en la literatura Tardo Antigua consistente en la descripción detallada de su armamento defensivo, en especial referencia a los elementos metálicos de ella, que los hacía comparables con estatuas y hombres de bronce, alejándolos del concepto de humanidad y situándolos en una posición superior a esta.

88 Griego como Amiano Marcelino, nació en Alejandría (395 d.C.), estando considerado como el último gran poeta del mundo pagano. Vivió en Roma hasta su muerte en el 410 d.C.

89 CLAUDIANO *In Rufinum* II, versos 353-362: «...equites illinc poscentia cursum ora reluctantur pressis sedare lupatis; hinc alii saevum cristato vértice nutant et trémulos umeris gaudent vibrare colores, quos operit formatque chalybs; coniuncta per artem flexilis inductis animatur lamina membris; horribiles visu: credas simulacra moveri ferrae cognatoque viros spirare metallo. Par vestitus equis: ferrata fronte minantur ferratosque levant securi vulneris armos...». La permanencia de cuerpos de este tipo en Constantinopla queda atestiguada por una cita posterior de LACTANCIO, en *De Mortibus persecutorum* 40, 5 «...promoti militari modo instructi, clibanari, sagitarii...».

90 CLAUDIANO *Panegírico del Sexto Consulado del Emperador Honorio* (a.D. 404), versos 569-77.

91 CLAUDIANO *In Rufinum* II versos 364-365. Ammiano también constata este empleo en XVI, 10,7 «dracones (...) hiatu vasto perflabiles et ideo velut ira perciti sibilantes, caudarumque volumina relinquentes in ventum».

ANDREW N. PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin*, Cambridge University Press, 1990, 265 pp.

El cristianismo próximo-oriental en muchos aspectos aún sigue planteando interrogantes. Algunos viajeros habían recorrido ya el Próximo Oriente y ofrecido unos cuantos testimonios documentales a veces tan valiosos como las fuentes clásicas (pero no sistemáticos), cuando en el año 1900 Dom. J. M. Besse escribió su obra sobre el cristianismo oriental anterior a la segunda mitad del siglo V, *Les Moines d'Orient*. El interés por esclarecer el papel de Egipto, Capadocia y Siria en el cristianismo antiguo estaba creciendo, pero quedaban obstáculos como el todavía escaso conocimiento del terreno y la problemática de las fuentes en siríaco (documentales y epigráficas). Un paso adelante lo constituyeron trabajos como los de Krüger, *Syrisch-monophysitische Mönchtum* en los años 30, cuyo estudio ha sido acusado no obstante de fragmentario, o los de Vööbus en los años 50, entre otros su *History of asceticism*, en los que utilizó fuentes entonces inéditas, y cuyas conclusiones no siempre fueron compartidas por la crítica especializada. Seguía siendo necesario un planteamiento de partida basado en el especial conocimiento del terreno, las prospecciones acompañadas de las entrevistas orales, la fijación de textos y su publicación, y el recurso a la epigrafía debido a la escasez de fuentes literarias a partir de cierto momento. En este sentido, los trabajos de A.N. Palmer, desde los años 80 hasta la actualidad, son un buen ejemplo, y merecen ser tenidos en cuenta hoy, tanto como exponente de la investigación científica en el cristianismo sirio, pero también como ejemplo de una utilización correcta de la metodología histórica necesaria en un escenario tan complejo. Esto se refiere concretamente a la obra de la que nos ocupamos a continuación, *Monk and Masson on the Tigris frontier* y que ha de servirnos para aclarar ciertos extremos del monacato en Occidente, discutidos en presente volumen de **Antigrist**. El plan del libro es el siguiente:

Introduction

1. The Tigris frontier
2. The sources
 - a. The Chronicle of 819
 - b. The Qartmin Trilogy
 - c. The Calendar of Tur 'Abdin
 - d. The Book of Life

- 1. Samuel of Eshtin: The hard core of a legend**
 - 2. Marked out by an angel: The foundation of Qartmin Abbey**
 - 3. Community and individual: Patterns in upper-Trigitane monasticism**
 - 4. Anastasius and Qartmin: The last monuments of imperial favour.**
 - 5. Mother of bishops: Qartmin Abbey in the annals of the church**
 - 6. The springs run dry: Spiritual and economic exhaustion.**
- appendix.**

El objeto principal del estudio es la abadía de Qartmin en Tur 'Abdin, y como el propio autor indica se trata de un estudio marcadamente regional, sobre la base de la arqueología local, la epigrafía y la crítica de fuentes, los estudios toponímicos y las prospecciones sobre el terreno durante un periodo de tiempo continuado y lo suficientemente largo. La combinación de estos aspectos debía ayudar, como de hecho así lo hizo, a la aportación de nuevos datos antes inéditos, a la ampliación del registro de inscripciones, y la identificación y datación, no siempre fáciles, de edificios monásticos con apoyo en los testimonios documentales (literarios o epigráficos).

En la obra de Palmer se combinan satisfactoriamente la interpretación de fuentes y la labor filológica, con la prospección y el conocimiento del territorio. Por ejemplo, el autor tiene entre la población local informantes que le ayudan a interpretar la toponimia citada en las fuentes, y compararla con la toponimia actualmente existente. Así lo vemos cuando el autor quiere esclarecer el fondo histórico de la vida de Samuel de Esthin, el fundador semilegendario de Qartmin, cuya biografía está llena de detalles hagiográficos. El autor quiere indagar sobre el origen del monje, y pregunta por el topónimo de Eshtin:

—«Eshtin? We do not know of such a place. Perhaps you mean Mesthine. That is less than an hour from here on the way to Midyat'. Thus the elders of Qelesh answered my enquiry about Samuel's birthplace» (p. 20).

La zona de estudio tiene una remota antigüedad, pese a los momentos de cambio histórico, de «ruptura», puede verse una larga continuidad de fondo, el dilema entre ruptura y continuidad se resuelve aquí a favor de la continuidad y pervivencia de la tradición, una inscripción asiria del 879 a.C. menciona una campaña militar en la zona. En la época del cristianismo sirio aún son reconocibles los topónimos y otros detalles que ofrece la inscripción: «Not only are several of the village names still in use, even these types of farming and the same skill in metalwork are characteristic of the ancient Aramaic stock of Christians who are the hereditary inhabitants of the plateau» (p. 1).

Por otra parte, la búsqueda de nuevas inscripciones, sobre las que hay que preguntar a los habitantes de la zona en el curso de las prospecciones, tiene que hacerse sobre la base de que esas inscripciones, hoy día incomprensibles para la gente del lugar, constituyen objetos casi mágicos o de veneración, lo que hace que a veces el estudio arqueológico, se aproxime a una cierta etnografía:

—«But for the unlettered an inscription from ancient times is an object of awe; it is often believed to contain the power of healing, or else an evil power, set on in perhaps to guard some treasure which it hides. The most ancient Syriac inscription of Tur 'Abdin was surrounded with rocks and covered with branches by the Kurds who call it 'the stone of help', and bring their sickly children to it».

Tanto la utilización de las fuentes documentales como las epigráficas, y el trabajo directo en la propia geografía ayudan en la difícil tarea de identificación sobre el terreno de los

monumentos y de los asentamientos. Se trata de un verdadero estudio de poblamiento, especialmente valioso para fechas posteriores al siglo VII d.C., época que habitualmente había sido considerada bajo la demoledora calificación de «Edad Oscura» («Dark Age»), y que ahora podría comenzar a dejar de serlo. El talante metodológico de Palmer es un ejemplo a seguir, y acaso algunos de sus hallazgos puedan servir para aclarar otras cuestiones del monacato en occidente, como sería el universo de representaciones y prácticas del monje ante la muerte.

—**Los distintos aspectos del mundo funerario en Tur 'Abdin según la obra de A. N. Palmer: cuevas, columbarios, enterramientos, reliquias. Interés en la comparación de algunos hallazgos del autor con los referidos en el presente volumen de Anticrist:**

El tema de la arquitectura funeraria parece no agotarse nunca, sobre todo porque no se trata sólo de algo traducible a la política monumental de una abadía concreta durante un periodo de tiempo, sino que entronca con las concepciones populares y con el alma colectiva de una comunidad. La presencia continua de los «holy men» y sus comportamientos ascéticos, hacían de ellos ejemplos vivos para la comunidad. Desde la concepción popular de la vida, estos «holy men», contribuían con su comportamiento ascético y su continua mortificación, al abundamiento de la idea de la «muerte en vida», de hecho, existía una comparación de los reclusos con un «enterramiento en vida», y se comparaba la muerte con el estado de penitente (p. 84). La muerte es el eterno pensamiento del monje, es un problema de mentalidad. Como J. M. Besse, subrayó en su obra clásica sobre el monacato, el buen monje no teme la muerte, la espera como un descanso al final del camino y la recibe de rodillas en acto de oración (*Les Moines d'Orient*, pp. 542-544). La cuestión de la arquitectura funeraria y de la representación de la muerte, no es únicamente una cuestión de elites espirituales, sino que es algo colectivo y compartido. Los elementos populares, incluso legendarios, que aparecen asociados a ellos son destacables, como es el caso del edificio funerario fechado en el siglo V, y que una tradición legendaria relaciona con los contactos habidos con monjes egipcios. Al tratar de los primeros edificios monumentales y de los primeros beneficios imperiales (pp 58-62), efectivamente, el autor nos habla de dos edificios funerarios (Dome of the Egyptians, y Dome of the Departed), se trata de dos sepulcros abovedados, construidos a principios del siglo V, muy similares entre sí, y por ello quizá contemporáneos o copia uno del otro («The two domed sepulchres are so similar in structure that they might easily be contemporary. On the other hand, one may be a later copy of the other», p. 60). El más antiguo sería el sepulcro de los egipcios («The Dome of the Egyptians»), en virtud de una leyenda que habla de la visita de unos peregrinos egipcios, los cuales optaron por quedarse en Qartmin, y construyeron un sepulcro para ellos, un edificio funerario o «beth qvuro» (que el autor traduce como «House of Burial»). El historiador se ha servido de elementos de la tradición, para contrastarlos con las informaciones de otras fuentes y ofrecer así una versión autorizada y creíble de la realidad histórica, y que le conduce a fechar el edificio en cuestión en los principios del siglo V.

Otro de los primeros edificios funerarios, y de carácter monumental, documentados en Qartmin es la «Casa de los Mártires» o de «los Santos», pp. 66 y ss., «The House of Martyrs», o «House of Saints», y que está documentada en los textos siríacos. El autor la describe como sigue: «It is reached through an antechamber opposite the entrance to the Church of the Mother of God; this antechamber is three steps below the level of the corridor outside. Five further steps lead down to the vaults. The entrance, at the top of these steps, was originally an arch, but the

jamb and lintel of a rectangular frame have been inserted in it and a small window left between and the arch». Hay un nicho del que se dice que contiene las reliquias de Filoxeno de Mabbugh. Se trata de una construcción rectangular, con cuatro arcos de este a oeste a igual distancia unos de otros, bajo los arcos fueron instalados lechos, como si fueran arcosolia, para llevar las reliquias del santo, en la base de los arcos se encuentran los antiguos relicarios. A pesar de su nombre, Palmer cree que «la Casa de los Mártires» casi con seguridad servía de enterramiento a los abades, obispos y patriarcas, ya que desde el punto de vista monástico, la vida ascética era una forma de martirio.

Los beneficios imperiales de los que disfrutó Qartmin se prolongaron hasta Anastasio, de la época de la última donación imperial data uno de los edificios estudiados, que es un gran octógono, en el que se funden tanto el simbolismo bautismal como el funerario (p. 147 y ss). El edificio es similar a otros mausoleos documentados. Pero su tamaño y la ausencia de evidencias de tumbas bajo los arcos, plantea que la función de este edificio fuera más bien litúrgica y bautismal, sin que por ello el simbolismo de la muerte esté ausente, ya que el ritual del bautismo se relaciona con la muerte y la resurrección desde san Pablo (Rom. 6:4) y el ocho es un lugar común entre los Padres para referirse a la Resurrección: «The octagon was therefore the ideal structure for a Christian tomb; it was equally well-suited for a baptistery». El octógono de Qartmin se construyó, pues, siguiendo la misma traza que los mausoleos, lo cual habla en favor de una concepción colectiva de la vida como tránsito, y donde por lo tanto, el hecho en sí de la muerte es una fase más en la preparación para la salvación, igual que lo es el rito bautismal.

La política monumental y epigráfica, no oculta la verdadera dimensión de la muerte, en tanto que concepción compartida y colectiva, con repercusión en el alma popular. Esto explica la importancia de las reliquias y otras expresiones del culto popular. De las informaciones sobre la vida de Teódoto de Amida, se destaca el culto a las reliquias (pp. 90-91). Este «holy man» se consideraba impotente sin su saco de huesos, y esta conducta ni era original, ni carecía de imitadores. De su popularidad dan testimonio los cánones, cuando condenan los reliquiarios móviles, mientras que un monasterio que se precie debe tener sus reliquias, que son sus tesoros. El poder o mana de las reliquias lo encontramos junto con las concepciones populares de la muerte.

Esta visión de la muerte y de las reliquias se integra sin esfuerzo en el paisaje sirio. Hay gran cantidad de sepulcros rupestres, en parte favorecidas por la existencia de construcciones arameas precristianas de carácter funerario. El número de cuevas-tumba, constata Palmer, es elevado en Ssalah, Mzizah, y en casi todas partes en Tur 'Abdin. Las importancia de las cuevas-tumbas están atestiguadas en la vida de Teódoto de Amida (pp. 90-91), cuando éste regresó a la «Cueva de los Santos» pidió permiso al gobernador de Dara para construir allí precisamente un monasterio dedicado a Santa María. En el *martyrium* resultante se depositaron las reliquias que había recogido a lo largo de toda su vida.

De esta concepción popular también participaban los benefactores privados de los monasterios, como los que se citan en la Vida de Aho (p. 54), por ejemplo, un tal Demetrio que en el siglo V, hizo una donación, para que se le construyera un memorial con nueve arcosolia.

Debía existir, además, en cada monasterio edicios expresamente para las exhumaciones y la limpieza de osarios, que aparecen citados en las fuentes siriacas como «beth nfooso», y que autor traduce como («house of clearing-out»). De lo que se trataba era de exhumar y acomodar los huesos preciosos de los santos. Así es como habría que entender las ruinas al NE de la iglesia

conventual de Qartmin (p. 101), difícilmente podrían ser otra cosa que una «charnel-house», una especie de huesera, el edificio ha sido remodelado varias veces en la Antigüedad, pero no tiene ventanas, en una de las paredes hay compartimentos hechos de obra (41 en total), que han debido servir «to display the skulls, not one skull in each, but several, without the jaw-bone, piled on one another», es decir, para la exposición y apilamiento de cráneos. Hasta Palmer el edificio se denominaba «Biblioteca Antigua» («Old Library»), pero lo que hay en su interior son ciertamente columbaria para la exposición de los sacros huesos. Este comportamiento no es anecdótico ni puntual, la presencia de restos sagrados, con edificios o cuevas debidamente habilitados para la ocasión contribuía a crear centros de veneración y de santidad (p. 136). En muchos monasterios griegos y en algunos europeos se construyen «charnel-houses» para los huesos de los monjes muertos, a menudo con un icono de la Resurrección. La comparación de lo dicho por Palmer sobre estas «cuevas-tumba» y las habitaciones cuya función específica sería de hueseras, con los hallazgos del occidente cristiano recogidos en el presente libro, puede ser esclarecedora para abandonar la hipótesis de que ciertas cuevas fueran palomares (sin perjuicio de que fueran utilizados tardíamente como tales), y plantear otra posibilidad: que fueran edificios monásticos de carácter funerario.

El sepulcro de uno o varios «holy men», era siempre motivo de veneración y de comportamientos religiosos, podría ocurrir que un sepulcro se abriera ante una eventualidad local, como en la historia del «holy man» Gabriel, cuya fama había crecido tanto, que a finales del siglo VIII su cuerpo fue exhumado para frenar una epidemia (p. 155). A menudo estas «Casas de Santos» que son los sepulcros van acompañadas de epitafios, como en el Monasterio de la Cruz, de Beth El, al noreste de Zaz, de la segunda mitad del siglo VIII (p. 216). Todos los datos relacionados con la arquitectura funeraria apuntan a una especial condición de espiritualidad, con la particular visión monástica de la muerte, esa concepción en virtud de la cual el monje se enterrara con su hábito y sin sarcófago y que llevaba a san Efrén a recomendar al monje que no recibiera médico alguno en caso de enfermedad (*Les moines d'Orient*, pp. 545 y 547). La muerte es objeto de reflexión constante por parte del monje, llega decir Palmer.

¿Cuál puede ser la finalidad de hacer una reseña de un libro como éste, publicado hace ya diez años? No es tanto consignarlo simplemente como «novedad bibliográfica» al uso, cuanto como paradigma válido de investigación y de imitación y comparación con los estudios que se recogen en este número de *Antig. Crist.* El problema de los columbarios y los palomares de los que se discute en el presente volumen, puede empezar a replantearse en breve. La existencia de ciertas cuevas catalogadas de «palomares» está por fin en el debate científico y se vislumbra la posibilidad de cuestionar viejas creencias. En este momento, el ejemplo de unas investigaciones como las llevadas a cabo por A. Palmer, con la reinterpretación de fuentes, el auxilio de la toponimia (antigua y contemporánea) y la prospección sistemática y exhaustiva y casi etnográfica del terreno, así como ciertas conclusiones del autor referentes a los nichos en las construcciones funerarias, pueden servir de comparación y de acicate, para plantear correctamente la cuestión de los nichos-columbarios en el occidente cristiano, y relacionarlos, cuando se pueda, con la actividad monástica. La descripción que el autor da sobre la «charnel-house» de Qartmin permite comparación con otros ejemplos conocidos desde siempre (como por ej., las cuevas de Monte Cantabria, Nalda o Ausejo), pero tradicionalmente catalogados de palomares y no de columbarios, de los que se discute monográficamente en este libro, y que puede y debe provocar un debate sobre un tema antes aparentemente zanjado.

PRODUCCIÓN DESTACABLE DE A.N. PALMER DESDE 1983

1.- «The Anatomy of a Mobile Monk», presentado en Papers of the 9th International Conference of Patristic Studies, Oxford, October, 1983, *Studia Patristica* XVIII, II (Klamazoo), publicado en «Semper Vagus: The anatomy of a mobile monk», *Studia Patristica* XVIII, 2, Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference: critica, ascetica, liturgica, ed. by LIVINGSTONE, E.; Kalamazoo, Mich. Cisterciana Publ., Leuven Peeters, 1989, 402 pp.

2.- «Saints' Lives with a difference: Elijah on John of Tella (d.537) and Joseph on Theodosios of Amida (d.698)», *IV Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature, Orientalia Christiana Analecta* 229 (1987), pp. 203-216.

3.- «Charting Undercurrents in the History of the West-Syrian People: The Resettlement of Byzantine Melitene after 934», *OC* 70 (1986), pp. 37-68.

4.- «A Corpus of Inscriptions from Tur 'Abdin and Environs», *OC* 71 (1987), pp. 53-139.

5.- Recensión de Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Sionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsaliensia, 9, Uppsala, 1987), en *Abr-Nahrain* 28, 1990, 142-150.

6.- «The Epigraphic Diction of Tur 'Abdin and Environs», *OC* 72 (1988), pp. 115-124.

7.- «The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa: A New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan kontakion (Appendix by Lyn Rodley)», *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988), pp. 117-167.

8.- «The Syriac Letter-Forms of Tur 'Abdin and Environs», presentado en *OC* 73, 1989.

9.- **Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin**, Cambridge University Press, 1990, 265 pp.

Recensiones en *JRS* LXXXI 1991 239-241 Tompkins // *CW* LXXXV 1991-1992, 251-255 Fabey // *Speculum* 1992 734-735 Rosset // *JThS* 44 1993 372-374 S. Harvey // *OS* 42 (2-3) 1993 213 E.M. Synek //

10.- «Who Wrote the Chronicle of Joshua the Stylite?», en SCHULZ, R. y GÖRG, M. (Eds.), *Lingua restituta orientalis: Festgabe für Julius Assfalg* (Ägypten und Altes Testament, 20, Wiesbaden, 1990), pp. 272-284.

11.- «The history of the Syrian orthodox in Jerusalem», *OC* LXXV 1991. 16-43.

12.- «De overwinning van het Kruis en het probleem van de christelijke nederlang: Kruistochten en djihaad in Byzantijnse en Syrisch-oro-todoxe ogen», en BAKKER, H. y GOSMAN, M. (Eds), *Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld* (Kampen, 1991), p. 84-109.

13.- «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe: essai d'interpretation théologique et politique», en CANIVET, P. y REY-COQUAIS (Eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles* (Damascus, 1992), p. 31-46.

14.- **The seventh century in the West-Syrian chronicles**, including two seventh century Syriac apocalyptic texts, and historical introduction by HEYLAND ROBERT, 1993.

Recensiones en *JCS* 1995 3 (1): 95-97 E.G. Mathews // *JRS* 1995 85: 339-340 // *Ant. Tard.* 1996 4: 376-377 B. Flusin // *B y Z* 1996 89 (1): 120-126 A. Schmidt; W. Brandes // *JAS* 1995 5 (1) 97-101 C.F. Robinson //

15.- «The Messiah and the Mahdi: History Presented as the Writing on the Wall», en HOHWERDA, H. y SMITS, E. (edS), *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts*, Medievalia Groningana (Groningen, 1993).

16. DESREUMAUX, A., **Histoire du roi Abgar et de Jésus: présentation et traduction du texte syriaque intégral de la doctrine d'Addaï**, Turnhout: Brepols, 1993, 184 pp (Apocryphes), en appendice: trad. d'une version grecque par **Andrew N. Palmer**; trad. d'une version éthiopienne par Robert Beylot// OLP 1994 25: 280-281 J.H./

J.A. MOLINA GÓMEZ

LUIS ALBERTO MONREAL JIMENO: *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*. Cuadernos de Arqueología de Deusto, 12. Departamento de Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao, 1989. 430 págs., + 28 fotografías.

El presente estudio es un extracto, adaptado para su publicación, de la tesis doctoral del autor, del que ya conocíamos algunos trabajos sobre arqueología y arte altomedievales, especialmente de la zona de Navarra.

En esta ocasión, el profesor Monreal Jimeno nos propone un acercamiento a los eremitorios rupestres altomedievales del Alto Valle del Ebro (y de parte del curso medio de este río), con un enfoque orientado esencialmente a los aspectos arqueológico-artísticos que el tema presenta. Es decir, se indica, de partida, que no es objeto de este trabajo el estudio global del fenómeno del eremitismo, aún admitiendo, obviamente, el carácter interdisciplinar del mismo y que se trata de diseñar una visión de conjunto en el ámbito geográfico elegido, en función de los restos materiales y de las evidencias susceptibles de análisis arqueológico.

Para ello, el autor ha agrupado (capítulo II) los complejos rupestres por valles, siguiendo, en líneas generales, el curso del río desde su nacimiento hasta su penetración en tierras aragonesas. Así, se describen, analizan y valoran los grupos rupestres del Alto Pisuerga, Valderredible, el Alto y el Bajo Ebro burgaleses, la cuenca del Omecillo, el conjunto situado en torno al extremo suroccidental del Condado de Treviño, la cuenca del Najerilla, la del Iregua, los conjuntos del Leza y Jubera, la cuenca del Cidacos y, finalmente, los conjuntos de las riberas navarro-riojanas del Ebro.

En sucesivos capítulos, se lleva a cabo un estudio de conjunto de los eremitorios y de las estructuras y elementos a ellos asociados: sepulturas, inscripciones y graffiti, grabados y relieves, y se atiende al contexto geográfico, cultural y cronológico, apuntando paralelos formales hispánicos y mediterráneos. En cuanto a la cronología, existen dificultades de datación, acentuadas por el hecho de que no todos los complejos rupestres tienen un uso sincrónico, pero parece factible su inicio en torno al siglo VI (el autor fecha la inscripción de San Martín de Villarén en el año 587), finalizando en época románica, momento en que el fenómeno remite claramente en esta área.

En el capítulo V se plantea un ensayo tipológico, con sendas tablas en las que aparecen recogidos y ordenados, de forma esquemática, los distintos elementos arquitectónicos de los eremitorios.

Como conclusiones más destacadas de este trabajo, su autor señala la notable densidad numérica, en el Alto Valle del Ebro, de conjuntos asociables al fenómeno del eremitismo rupestre, cuyo rasgo más característico es la humildad de sus formas, al no presentar, además, la arquitectura rupestre unas tipologías propias y exclusivas. Por otra parte, los grupos investigados responden a una amplia cronología y los grabados y relieves que se localizan en el interior de las

cavidades plantean una problemática especial, sumamente compleja, derivada de las dificultades de datación de los mismos. Las sepulturas, sistemáticamente expoliadas, tampoco arrojan excesiva luz sobre este asunto. Lo que sí se puede constatar fehacientemente es el hecho de que el fenómeno eremítico no es exclusivo del área estudiada en este libro, ya que se documenta en distintos países mediterráneos y, en cualquier caso, no debemos dejar de valorar el papel desempeñado por África y por las ideas monásticas orientales en el Cristianismo hispánico.

Ahora bien, precisamente por el carácter arqueológico y artístico del libro que reseñamos, nos parece que es necesario apuntar algunas observaciones que pudieran ser de interés.

Aunque el profesor Monreal Jimeno reconoce (en pág. 21) que el corpus de grupos rupestres que se ofrece no es exhaustivo, nos sorprende que, por ejemplo, no incluya en su estudio la cueva eremitorio de Santa Eulalia Somera, en el valle del río Cidacos, toda vez que indica (en pág. 217) que «existen además datos literarios, tradicionales y de otros tipos, que con frecuencia hablan de existencias solitarios por estos parajes, además de hagiotopónimos tan sugerentes como Santa Eulalia, a lo que habría que añadir el gran número de ermitas diseminadas por el valle». Precisamente esta cueva de Santa Eulalia ofrece la segunda inscripción parietal localizada hasta la fecha en la zona de La Rioja, estudiada por el profesor González Blanco, y ha vuelto a poner sobre el tapete el problema de los denominados «palomares», que habría que valorar en su origen como elementos decorativos y simbólicos, probablemente imitando los columbarios de las necrópolis romanas y con la intención de recordar a los eremitas su existencia entre los «santos», cuyas reliquias posiblemente se conservaron en aquellos nichos. Resulta igualmente chocante la ligereza con la que el Dr. Monreal Jimeno despacha el tema de los «palomares» cuando había sido planteado y tan fácil le hubiera resultado ponerse en contacto personal con el formulante de la tesis contraria. En el volumen que precede al presente en la serie de la revista *Antigüedad y Cristianismo*, tiene el Prof. Monreal, y precisamente en la portada, la imagen de un «columbario» que está en el interior de una iglesia, excavada en la roca, en un punto clave de la misma, como es el centro de lo que podríamos denominar impropriamente como el crucero y con alvéolos que ciertamente ni son ni han sido nunca nidos de palomas. Y el mismo caso se repite en Capadocia y en el Oriente en general, también en el interior de iglesias, contra lo que dice el autor cuya obra estamos comentando. Hay más datos que avalan la revisión del volumen que comentamos tanto en este como en otros asuntos y que algunos pueden ya constatarse en este mismo número de *Antigüedad y Cristianismo*. Y tras el presente volumen todo lo hasta aquí dicho se potencia con nuevos ejemplos y perspectivas, que si él no tuvo la obligación de conocer si que parece debió haberse molestado más en la prospección.

Finalmente, un trabajo elaborado con metodología arqueológica no sólo debe ser riguroso en la toma de los datos, en las prospecciones de campo, sino también en la forma de presentar aquellos al conocimiento público, para que las posibles interpretaciones de quien los lea se asienten sobre una base sólida y lo más objetiva posible. Es verdad que, en la mayoría de las ocasiones (y este caso no debe ser ajeno a esta situación general), las investigaciones se realizan con escasísimos medios pero con unas grandes dosis de entusiasmo que superan o aminoran las dificultades: «extenuante trabajo de campo» (pág. 9), dice el autor, y no dudamos en absoluto de ese carácter, con yacimientos localizados a lo largo y ancho de un amplio territorio, con eremitorios que presentan desplomes y reutilizaciones y que muy pocos de ellos han sido excavados científicamente. Sin embargo, no parece en exceso razonable indicar que «otras (sepulturas) se adivinan en el suelo próximo cubiertas por la hierba» (pág. 34) para referirse a la necrópolis que se ubica en torno a la iglesia rupestre de los Santos Justo y Pastor, en Olleros de Pisuerga; que

los «desplomes y maleza hacen difícil su estudio» (de la Ermita de La Rebolleda, pág. 28) o que la denominada «Cueva de San Martín», en Villarén (Palencia) «fue iglesia dedicada a San Martín,..., de no muy grandes dimensiones» (pág. 35). ¿A qué dimensiones nos referimos? Este tipo de problemas planea la cuestión de fondo de hasta qué punto subyace a este libro un trabajo de campo serio y meticuloso. Resulta extraña la ausencia de verdaderas e indiscutibles iglesias que no ha «visto» en lugares que dice haber visitado, como es el caso del Monasterio de Vico, a la que cita, pero en su día, al parecer, despreció. Da la impresión de que ha usado croquis no todos hechos por él; y desde luego sólo el encanto y el interés del tema salvan la publicación, que bien merecería de una segunda tesis doctoral que volviese a plantear el tema, eso sí con más medios y más paciencia en los recorridos y prospecciones. La presente edición no pasa de ser una obra de alta divulgación de lo que ya se sabía, pero no estrictamente un trabajo de investigación seria que haga avanzar el estado de la cuestión. Y aunque la obra, al menos desde este punto de vista ha sido útil pues marca un hito en definir bien el estado de la cuestión, aquí radica su mayor carencia ya que se escribió para hacer avanzar el estado de la investigación, cosa que no logra porque su mayor carencia se revela en la muy pobre prospección y muy escasa abría en los planteamientos de los temas.

Abundando en lo mismo, la representación gráfica de los monumentos y de los materiales arqueológicos requiere el máximo rigor posible. Los tres mapas con la distribución geográfica de los conjuntos rupestres deben reflejar su correspondiente escala gráfica, como también deben llevarla los dibujos, como el de los relieves antropomorfos y zoomorfo de la Cueva de «Santa Leocadia», en la Peña «Askana», reproducido en la lámina 43 y que más parece un apunte, a mano alzada, que un calco directo sobre el original.

Por fin, la planimetría de las cavidades, tanto en lo referente a plantas como a secciones, debe reflejar, y con más motivo tratándose de la topografía de estos complejos rupestres, las correspondientes curvas de nivel. La presentación gráfica sencilla, lo más clara posible para el lector, de estos eremitorios, por medio de croquis, no debe estar reñida con levantamientos topográficos rigurosos y metódicos.

Y desde luego no se justifica en modo alguno la diatriba inicial contra el Dr. Azcárate, que no es justa, ya que la tesis de este último es una obra mucho más seria, concienzuda y enriquecedora; y que sobra, ya que parece ser que ambos autores han utilizado para sus trabajos material que puso a disposición de ambos, el infatigable, brillante y meticuloso investigador que es el Dr. Armando Llanos.

PASCUAL MARTÍNEZ ORTIZ

AZKARATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, (prólogo de Ignacio Barandiarán Maestu), Vitoria-Gasteiz 1988, Servicio de Publicaciones de la Diputación Foral de Álava, 553 páginas + LXII láminas + 8 despleables. I.S.B.N. 84-7821-002-4.

El tema del libro es controvertido por las concepciones apriorísticas que sobre el asunto tienen los lectores del mismo, en especial los de las tres provincias en las que se centra el estudio,

no en vano las primeras palabras de Azkárate reflejan el problema: «La difusión del cristianismo entre los vascos constituye, sin duda, una de las cuestiones más espinosas que cabe tratar en el panorama de los estudios historiográficos sobre el País Vasco».

Pero no nos encontramos con la toma de postura del autor en función de planteamientos ideológicos, sino de datos comprobables, de realidades arqueológicas que ni pueden negarse ni pueden ser manipuladas. De entrada no hay más pretensión que la de fijar el problema en su justo término, a caballo entre los que pretenden un calado profundo de la cristianización y los que niegan la misma casi de manera absoluta.

Llama la atención que el prólogo de una obra de este tipo esté firmado por un prehistoriador. Sin embargo todo tiene sentido y eso no es sino un dato más en la gesta y la valía del trabajo. Casi todo el prólogo está dedicado a reivindicar la arqueología como ciencia y a explicar su método, posiblemente esa necesidad viene porque hay que introducir un tema «nuevo» y justificar que merece la pena tanto este como el investigador que lo introduce, que no ha hecho otra cosa en primer lugar que dar fe del hecho arqueológico y en segundo que estudiarlo en su contexto arqueológico, etnográfico e histórico

La obra está dividida en cinco grandes apartados muy desiguales: Introducción, Arqueología cristiana de época tardorromana, Arqueología cristiana de época visigoda, Epílogo y Bibliografía. Son desiguales porque de las 553 páginas de texto, 385 están dedicadas a la arqueología visigoda. No debe extrañarnos pues a esta época pertenecen los datos más novedosos, interesantes y espectaculares. Está claro que el punto de arranque de la investigación es la arqueología visigoda y sus manifestaciones, de las que todo el libro está lleno, pues la tardorromana que ocupa 56 páginas quizá no hubiera motivado un estudio como el que tenemos. Pero dejemos esto por el momento y vayamos de momento a la estructura del libro:

Introducción

Consideraciones metodológicas

Contexto histórico

Contexto geográfico

La cristianización del País Vasco: origen y desarrollo de un debate historiográfico

Arqueología cristiana de época tardorromana

Materiales cerámicos

Materiales epigráficos

Un dato tradicional en la epigrafía

Nuevas estelas y epígrafes supuestamente cristianos

Estudio de Conjunto

Arqueología cristiana de época visigoda

Restos arqueológicos

Los datos

Su interpretación

Cronología y circunstancias históricas

Las cuevas artificiales alavesas

Introducción

Historiografía

Breve Historia de las investigaciones

Opiniones vertidas sobre la cronología de las grutas artificiales alavesas

Inventario

Catálogo de las Cuevas

Corpus de las manifestaciones parietales

Estudio de Conjunto

Excavaciones arqueológicas efectuadas en el conjunto rupestre alavés

Estudio morfológico y funcional

Cavidades rupestres de estancias diversificadas

Descripción de sus elementos

Naves

Absides

Altars

Estancias laterales

Funcionalidad y aspectos litúrgicos

Paralelos y cronología

Estudio de las plantas

Estudio de los alzados

Las iglesias rupestres alavesas en el contexto de la arquitectura peninsular de la antigüedad tardía.

Cavidades rupestres de estancia única

Cavidades aéreas

Cavidades nicho

Manifestaciones parietales

Consideraciones metodológicas

Inscripciones

Incisiones parietales no epigráficas

Acotaciones cronológicas al complejo rupestre alavés

Prehistoria

Antigüedad tardía

Edad Media

Conclusiones: el complejo rupestre alavés y su contexto

Contexto geográfico

Contexto histórico

Los orígenes del complejo rupestre alavés

Las nuevas circunstancias del siglo VII

El antagonismo visigodo-vascón

Epílogo

El impacto de la roma cristiana en el espacio geográfico estudiado

Epoca visigoda

De la antigüedad tardía a la alta edad media : tendencias dominantes

Asimilación y resistencia

Resistencia

Bibliografía

Desde luego no están recogidos de forma pormenorizada todos los apartados, sino los que definen las grandes líneas maestras y los que dentro de estos ilustran por sí mismos las líneas seguidas en la investigación y los hallazgos más novedosos.

Haciendo un caso muy relativo a la **Introducción**, de la que lo peor que hay que decir es que resulta impecable, si conviene detenernos un momento en dos apreciaciones que hace el autor en el apartado de metodología y que son una verdadera declaración de intenciones de lo que se pretende con el estudio.

- *«Es preciso en primer lugar, adquirir conciencia y conocimiento del propio patrimonio arqueológico, bastante desconocido no solo del gran público sino, incluso, de personas teóricamente más cualificadas».*
- *«En segundo lugar, se hacía imprescindible también el comenzar a corregir errores de interpretación, bastante numerosos, como habrá ocasión de comprobar».*

En suma primero conocer bien y después interpretar lo conocido, y en ese orden, pues no hay otra posibilidad de llevar a buen término el segundo punto si no se toma plenamente en serio el primero.

Resulta también vital para la comprensión del problema el apartado sobre «La cristianización del País Vasco: origen y desarrollo de un debate historiográfico», pues hace un análisis previo al arqueológico que nos anticipa que la arqueología no se va a convertir en una mera tipología, sino que cada dato por ella aportada va a formar parte el sólo o dentro de un conjunto, de la categoría de *hechos históricos*.

Arqueología cristiana de época tardorromana se centra en los materiales cerámicos y la epigrafía. En cuanto a los primeros el punto central es la aparición de la cruz, sin más interés que el de ser un hilo conductor y un punto de inflexión, un arranque para comenzar el recorrido que ha de desembocar en la época visigoda, que es la que aporta las novedades más interesantes e importantes. La epigrafía se centra en el problema de interpretación cronológica e ideológica de una de las lápidas de la ermita de San Esteban de Guerequiz, aportando un conjunto de nuevas estelas y epígrafes. Recoge 24 nuevas que podrían adscribirse al cristianismo. La conclusión a la que llega es que nada hay en lo expuesto que sea claramente cristiano.

Arqueología cristiana de época visigoda es el verdadero eje de la obra. Una primera parte dedicada a los restos arqueológicos resulta casi tan estéril como todo el apartado anterior, pero el capítulo dedicado a las cuevas artificiales alavesas vale su peso en oro. Es con diferencia el más voluminoso de toda la obra, contando con 365 páginas.

Recoge nada menos que 118 que se sitúan, describen y dibujan. Además se hace un corpus de todas las manifestaciones parietales aparecidas en ellas, desde árboles, a figuras antropomorfas, pasando por cruces, representaciones esquemáticas, zoomorfas e inscripciones. Tras el inventario de cuevas y epígrafes pasa al estudio de conjunto y a las interpretaciones, haciendo un recorrido que comienza el siglo IV con la posibilidad de llegada de ideas nuevas, de ideales ascéticos, merced a la calzada que unía Asturica con Burdigala. En el siglo V ya se pueden encontrar núcleos eremíticos en el sur de Álava no habiendo duda de esto en el siglo VI. En cuanto al siglo VII, será el de mayor esplendor de las comunidades, pero es también el del inicio de las luchas de Leovigildo contra los vascones y el de una nueva revitalización del papel sede calagurritana. Con estos elementos en juego no resulta fácil explicar la presencia de comunidades eremíticas, pues un contexto religioso no parece lo mejor para su desarrollo. Tal vez el propio antagonismo hacia las corrientes religiosas oficiales, representadas por Calahorra, justificara la presencia en un territorio en el que no se hacía efectivo el poder de la sede; esto explicaría que

no se transformaran jamás en monasterios. Otra posibilidad es la de la existencia de un limes que diera cobertura a las comunidades, pero la cuestión no está nada clara. Incluso se plantea si es posible que los escenarios bélicos estuvieran desplazados más hacia el este. Por último se afirma que el ocaso de complejos eremíticos, aunque sin solución de momento en cuanto a las causas, sí se constata en el siglo VIII, cosa que es evidente si por «ocaso» entendemos «declive» pero en absoluto si se quiere designar el final. Tales cuevas ven los tiempos de la reconquista llenas de monjes.

El **Epílogo** es una nueva reflexión por todo el recorrido hecho desde el comienzo del libro y la **Bibliografía** es extensa y conveniente.

Para finalizar es obligatorio decir que la línea de investigación seguida por el autor, el reflejo de la existencia de cuevas artificiales con ocupación humana, la consideración de las mismas para intentar acercarnos a nuestro pasado, es vital. Hasta hace pocos años más de la mitad de España vivía en cuevas y todavía persiste el fenómeno en muchos lugares. Solo por ello debería estar claro que para entender algo no ya del mundo antiguo, sino del medieval, del moderno, del contemporáneo e incluso si queremos apurar más, del coetáneo, habría que volver los ojos hacia las cuevas, y hasta ahora, excepto unas cuantas excepciones que son las que permiten abrir camino en este punto, sólo los prehistoriadores muestran interés.

GONZALO MATILLA SÉIQUER

P. ANTONIO FERRUA, S.I.

ELENA CONDE GUERRI
Universidad de Murcia

I. SEMBLANZA BIOGRÁFICA

El P. Antonio Ferrua, S.I., cumple (D.m.) noventa y nueve años el 31 de marzo de 2000. En el momento de redactar estas líneas, hilvanadas antes de tal fecha, hago votos por la feliz celebración de su aniversario con todo el entusiasmo y gratitud de quien fue su alumna en el PIAC de Roma durante mis estudios de Arqueología Cristiana en dicha Institución, de 1975 a 1977.

Esta efemérides no pasará desapercibida, sin duda, en el ámbito de los estudiosos ya que el P. Ferrua es una de las figuras científicas más prestigiosas en el campo de la antigüedad tardía, con especial dedicación a la epigrafía, arqueología y pensamiento cristianos, todavía vivo. Bien pocos, en razón del propio calendario biológico, que con él ha sido generoso, pueden ofrecer a la historia de la investigación un *currículum* tan fecundo y una vida tan entregada.

Antonio Ferrua nació en Trinitá, pequeña localidad de Cuneo (Piamonte) en 1901 y tras realizar sus estudios de Enseñanza Media (Ginnasio), ingresó en la Compañía de Jesús en 1918. Se licenció en Filosofía, Teología y en Filología Clásica, defendiendo en la Universidad de Turín en 1933 su Tesis sobre los *Epigrammata Damasiana*, que había sido dirigida por el prestigioso Prof. Rostagni y que, dada la novedad del argumento y su calidad científica, tras la oportuna puesta al día, será publicada en 1942. El norte de su vida personal corría también entonces por emociones paralelas, pues en julio de 1930 ya había sido ordenado sacerdote y, lógicamente, el interés científico de estos primeros años se volcó en ámbitos vinculados a la Compañía de Jesús. Su fidelidad ininterrumpida a *La Civiltà Cattolica*, que le ha acompañado prácticamente a lo largo de toda su vida, es prueba de esto.

Pero, progresivamente, el horizonte del joven sacerdote e investigador se abrió con las nuevas experiencias que supusieron para él el contacto discente con reputados especialistas en di-

versos campos del llamado *orbis christianus antiquus*. Gaetano de Sanctis, el ya mencionado Augusto Rostagni, Enrico Josi y Angelo Silvagni, cómo no, dejaron su huella y trazaron el camino a seguir. Esencialmente, Silvagni que fue profesor de Ferrua cuando éste decidió completar estudios específicos de Arqueología Cristiana en Roma y se hizo asiduo del Pontificio Instituto a partir de 1935. En este ambiente, El P. Ferrua tiene el privilegio de sintonizar con la herencia directa de Giovanni Battista de Rossi. Este estudioso romano (de cuya muerte se ha cumplido precisamente un siglo en 1994) rescató a las catacumbas de la consideración romántica y difusa que les acompañaba para convertirlas en verdadero objeto de disciplina científica y, aplicando a dichos lugares de enterramiento la heurística y metodología adecuadas, sentó los puntos de apoyo de donde pronto arrancarían una ciencia independiente, la arqueología cristiana como tal. Integrado en este círculo, Antonio Ferrua indaga, profundiza, estudia y bien pronto su preparación y su tesón le convierten en miembro del cuadro de Profesores del PIAC, donde llegará en 1956 a obtener la cátedra de Epigrafía clásica y cristiana (Professore Ordinario), que desempeña hasta su jubilación en 1980. De 1973 a 1979, es Rector de dicho Instituto, al que sigue vinculado científicamente en la actualidad. Igualmente, es miembro de numerosas Instituciones científicas y culturales, entre las que destacan la Pontificia Accademia Romana di Archeologia, la Società Romana di Storia Patria, el Istituto Nazionale di Studi Romani y el Deutsches Archäologisches Institut.

Aunque, como demuestra su copiosa obra, el Padre Ferrua se ha dedicado a casi todos los campos vitales que conforman la Arqueología Cristiana y ha tocado también fenómenos implícitos a la antigüedad tardía (la metamorfosis de la semántica en las fuentes literarias puede ser un buen ejemplo), es sin duda la epigrafía cristiana la ciencia que más le atrajo desde un principio. Como él mismo, en académica confianza, dejaba entrever ocasionalmente en sus clases, unas vacaciones transcurridas en Siracusa en 1937 le pusieron en contacto directo con tal riqueza arqueológica y patrimonial, en sentido amplio, que se vio fascinado. El inventario y el estudio de los epígrafes cristianos de estos ambientes, ampliado después a los existentes en gran parte de la isla, sería también publicado. Por su especialización en este campo, los comités científicos pertinentes le encomendaron en su momento un ambicioso proyecto: seguir con la elaboración de la serie de *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (ICUR) cuya recopilación, con atinado criterio topográfico, había iniciado De Rossi. Empeño que culminó con extraordinario éxito en la colección mencionada y en la que los últimos volúmenes están hechos en colaboración con el Prof. Danilo Mazzoleni, su sucesor en la cátedra de Epigrafía del PIAC.

La coincidencia de unos años plenos de la vida de P. Ferrua con las décadas del pontificado de Pío XII, facilitaron, por su parte, la culminación de otra empresa científica hasta entonces anhelada e intuida: excavar de modo sistemático bajo la actual basílica de San Pedro en Vaticano para identificar y analizar los restos más antiguos erigidos sobre la tumba del primer Papa, la llamada *Memoria*. Ferrua formó parte de un equipo de competentes especialistas, como se recoge en la bibliografía adjunta, y la publicación, auspiciada por la Santa Sede, vio la luz en 1951.

El campo de la arqueología pertinente a la topografía e iconografía de las catacumbas, por su parte, iba a dar una espléndida sorpresa. El descubrimiento fortuito en 1954 de una catacumba en la via Dino Compagni (la llamada catacumba de la via Latina) proporcionó a P. Ferrua la ocasión de escribir una meticulosa monografía al respecto, que ya ha visto su segunda edición. Un estudio de un monumento tan espectacular, sobre todo por las pinturas que lo decoran, cuanto único en su género por la variada problemática que plantea y sobre la que siguen vivas las distintas hipótesis de los especialistas.

Este breve recorrido por la vida científica del autor, demuestra sin lugar a dudas que ninguna de las áreas que configuran la historia de la antigüedad tardía y del cristianismo antiguo, y que tratadas oportunamente permiten una visión unitaria de un periodo histórico peculiar, ha sido ajena al conocimiento y al estudio del P. Ferrua. Él lo ha demostrado, y lo sigue haciendo, con el rigor en el método científico empleado, con una sabia prudencia que le hacía huir de las hipótesis fáciles, apriorísticas, con una perseverancia constante en que la fuente histórica protagonista era sometida al análisis más adecuado y exigente para garantizar la salvaguarda de la epistemología, en suma.

En sus lecciones, con sabiduría y también paciencia infinita, insistía en la importancia de saber usar correctamente la *stagnola* sobre el epígrafe, ese papel de aluminio que, aplicado directamente sobre la lápida y presionado con los dedos, recoge fielmente impreso en él la forma sutil de las letras. El magisterio del P. Antonio Ferrua y su obra han quedado igualmente impresos en generaciones de estudiosos que discurren por su misma senda científica y que, valorando también la plenitud de su existencia, le dicen, le decimos *ad multos annos*.

II. BIBLIOGRAFÍA DE P. FERRUA

Epigrafía

Magna Opera

Epigrammata Damasiana. (Sussidi allo studio della antichità cristiana, 2. PIAC). Città del Vaticano, 1942.

Inscriptiones Italiae: Augusta Bagiennorum et Pollentia. (Inscriptiones Italiae, vol. IX, fasc. I). Roma, 1948.

En colaboración con A. SILVAGNI, *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Vol. III: *Coemeteria in via Ardeatina*. (PIAC). Città del Vaticano, 1956.

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimi saeculo antiquiores, N.S. Vol. IV: *Coemeteria inter vias Appiam et Ardeatinam*. (PIAC). Città del Vaticano, 1964.

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, N.S. Vol. V: *Coemeteria reliqua via Appiae*. (PIAC). Città del Vaticano, 1971.

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, N.S. Vol. VI: *Coemeteria in viis Latina Labicana et Praenestina*. (PIAC). Città del Vaticano, 1975.

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, N.S. Vol. VII: *Coemeteria via Tiburtina*. (PIAC). Città del Vaticano, 1980.

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, N.S. Vol. VIII: *Coemeteria viarum Nomentanae et Salariae*. (PIAC). Città del Vaticano, 1983.

En colaboración con D. MAZZOLENI, *Inscriptiones Christianae urbis Roma septimo saeculo antiquiores*, N.S. Vol. IX: *Viae Salariae, coemeteria reliqua*. (PIAC). Città del Vaticano, 1985.

Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia. (PIAC. Sussidi allo studio della Antichità cristiane, 9). Città del Vaticano, 1989.

«L'epigrafia cristiana antica e la nuova Silloge del Diehl», *La Civiltà Cattolica*, 84, 1 (1933) 248-258.

«Vivere Deo. Osservazioni sull'epitafio della madre di Damaso», *Analecta Sacra Tarracoen-sia*, 10, (1934) 128-143.

«Un'opera grande che si rinnova. *Le Inscriptiones Italiae*», *La Civiltà Cattolica*, 86, 4 (1935) 189-199.

«Epigrafia ebraica», *La Civiltà Cattolica*, 87, 3 (1936) 461-673. 87, 4 (1936) 127-137.

«Sulla tomba dei cristiani e su quella degli ebrei», *La Civiltà Cattolica*, 87,4 (1936) 298-311.

«Note di epigrafia cristiana siracusana», *Archivio Storico per la Sicilia*, 4 (1938) 19-37.

«Osservazioni sulle iscrizioni cristiane catanesi», *Bollettino Storico Catanese*, 3 (1938) 60-74.

«Filocalo, l'amante della bella lettera», *La Civiltà Cattolica*, 90, 1 (1939) 35-47.

«Antiche iscrizioni inedite di Roma», *Epigraphica*, 1 (1939) 142-150.

«*Epigraphica*, rivista italiana di epigrafia», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 16 (1939) 352-353.

«Appendice 1° A: Inscripciones griegas y judías» a J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, 1941. 141-145.

«Addenda et corrigenda al *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*», *Epigraphica*, 3 (1941) 30-46.

«Epigrafia sicula pagana e cristiana», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 18 (1941) 151-243.

«Dalla patria e il nome di San Abercio», *La Civiltà Cattolica*, 94, 4 (1943) 39-45.

«Nuove osservazioni sull'epitafio di Abercio», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 20 (1943) 279-305.

«Le antiche iscrizioni cristiane della Spagna», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 20 (1943) 307-315.

«*Analecta romana: San Sebastiano*», *Epigraphica*, 5-6 (1943-44) 3-26.

«*Sicilia bizantina*», *Epigraphica*, 5-6 (1943-44) 85-100.

«*L'epigrafia cristiana di Sicilia*», *Epigraphica*, 5-6 (1943-44) 104-108.

«*Nuovi frammenti degli Atti degli Arvali*», *Epigraphica*, 7 (1945) 27-34.

«*Questioni di epigrafia eretica romana*», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 21-22 (1945) 165-221.

«*I fratelli Arvali e i loro Atti*», *La Civiltà Cattolica*, 97, 1 (1946) 41-49.

«*Tavole lusorie scritte*», *Epigraphica*, 8 (1946) 53-73.

«*Liber auriga del circo*», *La Civiltà Cattolica*, 98, 2 (1947) 438-447.

«*Florilegio di iscrizioni paleocristiane di Sicilia*», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 22, (1946-47), 227-239.

«*L'epigrafia cristiana antica nell'ultimo quinquennio*», *Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, 2. Città del Vaticano, 1948. 325-334.

«*Il calendario marmoreo napoletano*», *La Civiltà Cattolica*, 99, 1 (1948) 53-61.

«*Note sul testo del calendario marmoreo di Napoli*», *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* 1, (1948) 135-167.

«*Nuove iscrizioni di Equites singulares*», *Epigraphica*, 13 (1951) 96-141.

«*Nuove iscrizioni paleocristiane della Spagna*», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 28 (1952) 187-189.

«*Iscrizioni della Via Latina*», *Epigraphica* 16 (1954) 18-34.

«*Nomi di catacombe nell'iscrizioni. In Lucinis*», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 27 (1951-54) 247-254.

- «Le iscrizioni cristiane di Creta», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 30 (1954) 137-142.
- «L'epitaffio vaticano di Evenzio», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 32 (1956) 31-40.
- «Alcune iscrizioni romane con dati topografici», *Studi in Onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, vol. III. Milano, 1956. 607-619.
- «In margine al Congresso Internazionale di Epigrafia», *Archivio Storico Siracusano*, 4 (1958) 171-175.
- «Giovanni Zaratino Castellini, umanista e raccogliitore d'epigrafi», *La Civiltà Cattolica*, 110, 2 y 3 (1959) 492-501 y 393-406 rispettivamente.
- «Nuove iscrizioni della Via Ostiense», *Epigraphica*, 21 (1959) 97-116.
- «Le criptografia mistica ed i graffiti vaticani», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 35 (1959) 231-247.
- «Qui filius diceris et Pater inveniris. Mosaico novellamente scoperto nella catacomba di Domitilla», *L'Osservatore Romano*, 28-VI-1961, p. 3.
- «Nuovi frammenti degli Atti degli Arvali», *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 78 (1961-62) 116-129.
- «Iscrizioni pagane nelle catacombe di Roma. Via Nomentana», *Epigraphica*, 24 (1962) 106-139.
- «Graffiti di pellegrini alla tomba di San Felice», *Palladio* (1963) 17-19.
- «La galleria lapidaria cristiana del Vaticano», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 39 (1963) 151-168.
- «Nuove tavole lusorie iscritte», *Epigraphica*, 26 (1964) 3-44.
- «Un documento epigrafico su San Glicerio vescovo di Milano», *L'Osservatore Romano*, 17-I-1964, p. 6.
- «Sullo stato della pubblicazione delle *Inscriptiones christianae Urbis Romae*», *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. (Ravenna, 23-29 settembre 1962). Città del Vaticano, 1965. 363-372.
- «Rileggendo i graffiti di San Sebastiano», *La Civiltà Cattolica*, 116,3 (1965) 428-437.
- «Iscrizioni pagane delle catacombe di Roma *Ad duas lauros*», *Epigraphica*, 27 (1965) 127-159.
- «Antiche iscrizioni inedite di Roma», *Epigraphica*, 28 (1966) 18-49.
- «Pietro e Paolo nelle più antiche iscrizioni», *L'Osservatore Romano*, 29-VI-1967.
- «Sopra un carne sepolcrale del Verano», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 39 (1966-67) 145-152.
- «Le iscrizioni paleocristiane di Treveri», *Akten des VII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*. (Trier, 5-11 September 1965). Città del Vaticano-Berlin, 1969. 283-306.
- «Memorie dei SS. Pietro e Paolo nell'epigrafia», *Saecularia Petri et Pauli*. (Studi di Antichità Cristiana, XXVIII. PIAC.). Città del Vaticano, 1969. pp. 131-148.
- «Antiche iscrizioni inedite di Roma, III», *Epigraphica*, 32 (1970) 90-126.
- «Cimitile ed altre iscrizioni dell'Italia inferiore, I», *Epigraphica*, 33 (1971) 99-104.
- «Cancelli di Cimitile con scritte bibliche», *Römische Quartalschrift*, 68 (1973) 50-68.
- «Hadrumetum. Le iscrizioni delle catacombe», *Aevum*, 47 (1973) 189-209.
- «Le iscrizioni pagane della catacomba di Pretestato», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 28, fasc. 1-2 (1974) 63-99.
- «Nuove iscrizioni pagane di San Sebastiano», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 29, fasc. 3-4 (1974) 125-144.

- «Antiche iscrizioni di Roma inedite o mal note», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 48 (1975-76) 367-376.
- «Sigilli sul calce nel Coemeterium Maius», *Vetera Christianorum* 13 (1976) 255-268.
- «Due iscrizioni della Mauritania», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 53 (1977) 225-229.
- «Le iscrizioni paleocristiane di Cimitile», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 53 (1977) 105-136.
- «L'epigrafia cristiana prima di Costantino», *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. (Roma, 21-27 settembre 1975). Roma, 1978. vol. I, 583-613.
- «Lapide con due iscrizioni importanti a Sant'Agnese f.l.m.», *Miscellanea A.P. Frutaz*. Roma, 1978. 57-64.
- «La più antica epigrafia cristiana di Lione», *Les martyrs de Lyon*. Paris, 1978. 111-117.
- «Iscrizioni pagane della catacomba di Sant'Ippolito», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 50 (1977-78) 107-114.
- «Documenti per l'edizione delle *Inscriptiones* e della *Roma Sotterranea* del De Rossi», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 102 (1979) 28-76.
- «Lapidi inedite del Pontificio Istituto Biblico di Roma», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 34, fasc. 1-2 (1979) 27-33.
- «Iscrizioni di San Pancrazio», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 56 (1980) 281-312.
- «Iscrizioni pagane di Via Nomentana», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 36, fasc. 3-4 (1981) 107-116.
- «Nuove correzioni alla Silloge del Diehl: *Inscriptiones latinae christianae veteres*», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 106 (1983) 285-298.
- «Le iscrizioni datate della Sicilia paleocristiana», *Kokalos*, 28-29 (1982-83) 3-29.
- «Cinque iscrizioni della catacomba dei SS. Trasone e Saturnino», *Thiasos ton Mouson. Festschrift für Joseph Fink zum 70 Geburtstag*. Köln-Wien, 1984. 123-130.
- «Il complesso cimiteriale di Santa Tecla, II. Le iscrizioni», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 55-56 (1982-84) 421-434.
- «Iscrizioni del sepolcreto Ostiense», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 39, fasc. 7-12 (1984) 287-305.
- «Bilancio di un secolo». Contributo a *Saecularia Damasiana*. Roma, 1986. 17-28.
- Sigilli su calce nelle catacombe*. (Sussidi allo studio delle Antichità Cristiane, 8). Città del Vaticano, 1986.
- «Ultime osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma *incertae originis*», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 62 (1986) 41-60.
- «*Carmina epigraphica christiana romana*. Un indice dopo il Diehl ed il Peek», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 63 (1987) 91-106.
- «Saggio biometrico sulle iscrizioni cristiane della Nomentana e della Salaria», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 64 (1988) 43-63.
- Curaverunt* A. FERRUA-C. CARLETTI *Inscriptiones graecae christianae veteres Occidentii*, di C. WESSELL (+). Bari, 1988.
- «Andrea Alciato e l'epigrafia paleocristiana», *Archivio della Storia Romana*, 112 (1989) 249-268.
- «Paralipomeni al volume I delle ICUR», *Quaeritur, inventus, colitur. Miscellanea in Onore di U.M. Fasola*. (PIAC). Città del Vaticano, 1989. 279-290.
- «Gli anatemi dei Padri di Nicea», *Scritti vari di epigrafia ed antichità cristiane*. Bari, 1991. 274-283.

«Tre iscrizioni paleocristiane», *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in Onore di Mons. V. Saxer*. (PIAC). Città del Vaticano, 1992. 367-374.

«Iscrizioni del Lapidario Armellini», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 69 (1993) 129-159.

«Ultime iscrizioni di San Sebastiano», *Historiam pictura refert. Miscellanea in Onore del P.A. Recio Veganzones*. (PIAC). Città del Vaticano, 1994. 231-236.

Arqueología Cristiana. Iconografía

Magna Opera

En colaboración con B.M. APOLLONJ GHETTI- E. JOSI- E. KIRSCHBAUM, *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949*. Città del Vaticano, 1951.

Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina. Firenze, 1990.

La basilica e la catacomba di San Sebastiano. 2 edic. (Catacombe di Roma e d'Italia, 3). Città del Vaticano, 1990.

La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani. (Studi di Antichità Cristiana, 43). Città del Vaticano, 1991.

«I più antichi esempi di basilica per *aedes sacra*», *Archivio Glottologico Italiano*, 25 (1933) 142-146.

«La chiesa di Santa Pudenziana», *La Civiltà Cattolica*, 87, 4 (1936) 494-499.

«Scavi a San Sebastiano», *La Civiltà Cattolica*, 88, 2 (1937) 351-365.

«Una nuova catacomba sulla via Latina», *La Civiltà Cattolica*, 89, 2 (1938) 151-163.

«La teofania dell'apocalisse nell'arte», *La Civiltà Cattolica*, 89, 2 (1938) 445-455.

«Al servizio della scienza e della fede. Monsignor Wilpert nel suo ottantesimo», *La Civiltà Cattolica*, 89, 2 (1938) 510-521.

«Santa Maria Maggiore e la basilica Sicinini», *La Civiltà Cattolica*, 89, 3 (1938) 53-61.

«Le tre Rome sotterranee», *La Civiltà Cattolica*, 89, 3 (1938) 399-412.

«Dei primi battisteri parrocchiali e di quello di San Pietro in particolare», *La Civiltà cattolica*, 90,2 (1939) 146-157.

«Le chiese antiche di Roma», *La Civiltà Cattolica*, 90, 3 (1939) 350-357.

«Dura Europa», *La Civiltà Cattolica*, 90, 3 (1939) 428-439

«Dura Europa e la sua sinagoga», *La Civiltà Cattolica*, 90,4 (1939) 75-85.

«Dura Europa cristiana», *La Civiltà Cattolica*, 90, 4 (1939) 334-347.

«Il mitreo di Santa Prisca», *Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*, 68 (1940) 59-96.

«Recenti ritrovamenti a Santa Prisca», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 17 (1940) 271-275.

«Nuovi studi nelle catacombe di Siracusa», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 17 (1940) 43-81.

«La basilica cristiana nell'antichità», *La Civiltà Cattolica* 92, 1 (1941) 215-223.

«Il refrigerio dentro la tomba», *La Civiltà Cattolica* 92, 2 (1941) 373-378 y 457-463.

«Nelle grotte di San Pietro», *La Civiltà Cattolica* 92, 3 (1941) 358-365 y 424-433.

«Simboli pagani nelle catacombe cristiane», *Roma* 19 (1941) 167-176.

«Lavori e scoperte nelle grotte di San Pietro», *Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma*, 70 (1942) 95-106.

- «Il bestiario di Cristo», *La Civiltà Cattolica* 93, 2 (1942) 22-30.
- «Idee e controversie sulla basilica paleocristiana», *La Civiltà Cattolica* 95, 3 (1944) 290-295.
- «Iuxta Coemeterium Callisti», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 20 (1943-44) 109-115.
- «Il Celio nell'antichità», *La Civiltà Cattolica*, 96, 4 (1945) 177-183.
- «Le strutture murarie delle chiese paleocristiane di Roma, I» (en colaboración con Apollonj Ghetti, G. de Angelis d'Ossat y C. Venanzi), *Rivista di Archeologia Cristiana*, 21-22 (1945) 223-248.
- «I monumenti antichi di Roma», *La Civiltà Cattolica* 97, 3 (1946) 191-200.
- «Il decreto dell'anno 1668 sull'estrazione dei corpi santi delle catacombe», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 22 (1946-47) 319-324.
- «Aquileia e Grado», *La Civiltà Cattolica* 92,3 (1948) 160-170.
- «La basilica del Papa Marco», *La Civiltà Cattolica* 99, 3 (1948) 503-513.
- «Le catacombe di Malta», *La Civiltà Cattolica* 100, 3 (1949) 505-515.
- «Un mausoleo della necropoli scoperta sotto San Pietro», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 23-24 (1947-49) 217-229.
- «Il I° Congresso Italiano di Archeologia Cristiana a Siracusa», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 26 (1950) 243-246.
- «Tre sarcofaghi importanti da San Sebastiano», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 27 (1951) 7-33.
- «Recenti ritrovamenti di antichità paleocristiane in Roma e nei dintorni», *Atti del I° Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Siracusa, 19-24 settembre 1950). Roma, 1952. 149-156.
- «A la recherche du tombeau de Saint Pierre», *Etudes*, 1 (1952) 35-47.
- «Due mausolei da pagani-cristiani presso San Sebastiano», *Rivista di Archeologia Cristiana* 28 (1952) 13-41.
- «Tre note d'iconografia paleocristiana», *Miscellanea a Mons. Giulio Belvederi*. Città del Vaticano, 1954. 273-285.
- «Simbolismo ebraico», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 30 (1954) 237-243.
- «Catacomba ai Giordani», *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 75 (1953-55) 167-171.
- «Un nuovo cimitero cristiano scoperto sulla via Latina», *L'Osservatore Romano*, 6 aprile 1954, p.4.
- «Una nuova catacomba cristiana sulla via Latina», *La Civiltà Cattolica*, 107, 2 (1956) 118-131.
- «Una scena nuova nelle pitture catacombali», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 30-31 (1957-59) 107-116.
- «Il sarcofago lateranese 148, del presepio», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 32 (1956) 159-178.
- «Scoperte fatte nel Lazio e nell'Italia meridionale», *Actes du V Congrès International d'Archeologie Chrétienne*. (Aix-en-Provence 13-19 septembre 1954). Città del Vaticano-Paris, 1957. 147-158.
- «Scoperta di una nuova regione della catacomba di Commodilla», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 33 (1957) 7-43.
- «Lavori nella catacomba di Domitilla», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 33 (1957) 45-75.

«Scoperta di una nuova regione della catacomba di Commodilla, II», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 34 (1958) 5-56.

«Lavori e scoperte nelle catacombe», *Triplce Omaggio a Sua Santità Pio XII*, 2. Città del Vaticano, 1958. 49-64..

«Il catalogo dei martiri di Santa Prassede», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 30-31 (1957-59) 129-140.

«Una catacomba a diritto privato», *La Civiltà Cattolica*, 113, 3 (1960) 473-480.

Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. (Monumenti di Antichità Cristiana. 2ª serie, VIII. PIAC). Città del Vaticano, 1960.

«Paralipomeni di Giona», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 38 (1962) 7-69.

«Note sul Museo Cristiano Lateranense», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 36 (1963-64) 107-127.

«Oratorio cristiano-ipogeo in Ardea», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 37 (1964-65) 283-306.

«L'ipogeo cristiano sulla via Prenestina», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38 (1965-66) 157-171.

«Un nuovo sarcofago datato: Tortulae», *Römische Quartalschrift*, 30 (1966) 124-130.

«Il sarcofago di un bambino del IV secolo», *La Civiltà Cattolica*, 118, 1 (1967) 352-362.

«I lavori del Papa Vigilio nelle catacombe», *La Civiltà Cattolica*, 118, 2 (1967) 142-148.
San Sebastiano f.l.m. e la sua catacomba. (Le chiese di Roma illustrate, n° 99). Roma, 1968.

«Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro, I», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 44 (1968) 29-78.

«Problemi archeologici per l'insegnamento della storia ecclesiastica», *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica sec. II-IV*. (1970) 207-221.

«Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro, II», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 46 (1970) 7-83.

«La catacomba di Vibia», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 47 (1971) y 49 (1973), 7-62 y 137-161 rispettivamente.

«Un nuovo cubicolo dipinto della via Latina», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 45 (1972-73) 171-187.

«Lavori a San Callisto», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 51 (1975) 213-240.

«Via Paisiello e Panfilo», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 51 (1975) 27-61.

«Sul battistero di S.Costanza», *Vetera Christianorum*, 14 (1977) 281-290.

«Monsignor Luciano de Bruyne, 16.2.1902-12.5.1978», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 54 (1978) 155-158.

«Cimitero di San Callisto», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 57 (1981) 7-31.

«Visite del Torrigio alla catacomba di San Saturnino», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 58 (1982) 31-45.

«Documenti sullo scavo e pubblicazione della catacomba di Santa Caterina di Chiusi», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60 (1984) 63-99.

«Esedra sepolcrale nel sepolcreto vaticano», *Saggi in Onore di G.de Angelis d'Ossat*. Roma, 1987. 41-42.

Varia (Hagiografía. Historia de la Iglesia. Humanitas)

- «L'angelo buono e l'angelo cattivo nella conversione dell'uomo a Dio secondo Dante», *Manresa*, 1927, 7.
- «Christianus sum», *La Civiltà Cattolica*, 84, 2 (1933) 552-556. 84, 3 (1933) 13-26.
- Varias «Voces» sobre hagiografía, patristica e historia de la Iglesia en *Grande Dizionario Enciclopedico*, a cura del Prof. Giovanni TRUCCO sotto la direzione del Prof. Pietro FEDALE. 10 vols. Torino, 1933-39.
- «La geografia dell'orbe cristiano antico», *La Civiltà Cattolica*, 87, 2 (1936) 53-57.
- «Di una comunità montanista sull'Aurelia alla fine del IV secolo», *La Civiltà Cattolica*, 87, 2 (1936) 216-227.
- «Storia della Chiesa nel IV secolo», *La Civiltà Cattolica*, 88, 2 (1937) 270-275.
- «Sull'esistenza di cristiani a Pompei», *La Civiltà Cattolica*, 88, 3 (1937) 127-139.
- «Dalla Pannonia a Roma. Storia della fine del IV secolo», *La Civiltà Cattolica*, 88, 4 (1937) 129-140.
- «Per il centenario della morte di Costantino», *La Civiltà Cattolica*, 88, 4 (1937) 385-394.
- «La Mostra Augustea della Romanità», *La Civiltà Cattolica*, 88, 4 (1937) 481-491.
- «¿Nuova luce sulle origini del culto di Santa Agnese?», *La Civiltà Cattolica*, 90, 1 (1939) 114-129.
- «Storia della Chiesa», *La Civiltà Cattolica*, 90, 1 (1939) 548-554.
- «San Saturnino, martire cartaginese-romano», *La Civiltà Cattolica*, 90,2 (1939) 436-445.
- «Reliquie e reliquiari», *La Civiltà Cattolica*, 91, 2 (1940) 354-36.
- «Gli Inni di Sinesio», *La Civiltà Cattolica*, 91, 3 (1940) 126-133.
- «Le dominazioni barbariche in Italia», *La Civiltà Cattolica*, 91, 3 (1940) 294-296.
- «La difesa della Romanità», *La Civiltà Cattolica*, 91, 3 (1940) 321-330.
- «Agli albori del cristianesimo nella Spagna», *La Civiltà Cattolica*, 91, 4 (1940) 421-431.
- «La conquista cristiana della Lusitania», *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo*. Roma, 1940. 71-86.
- «Le origini del pontificato romano», *La Civiltà Cattolica*, 93, 2 (1942) 166-169.
- «Cristianesimo e Impero Romano», *La Civiltà Cattolica*, 94, 2 (1943) 100-105.
- «Latino cristiano antico», *La Civiltà Cattolica*, 95,1 (1944) 35-38. 237-244.
- «La Storia Inedita di Procopio», *La Civiltà Cattolica*, 96,3 (1945) 242-249.
- «Una lettera del Kraus al De Rossi sopra il Kultur-Kampf», *Aevum*, 20 (1946) 121-130.
- «Il monachesimo greco nella Sicilia medioevale», *La Civiltà Cattolica*, 99, 1 (1948) 517-519.
- Colaboración en varios artículos de la *Enciclopedia Cattolica*, de 1948 a 1954. (XII vols.) Città del Vaticano.
- «Note al *Thesaurus Linguae Latinae. Addenda et corrigenda*», *Aevum*, 31 (1957) 438-448.
- Reseña crítica a la obra de F.J. DÖLGER, *IXOYC. Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik Malerei und Kleinkunst*. Münster, 1943. En *Rivista di Archeologia Cristiana*, 33 (1957) 211-218.
- «Della Pannonia a Roma, II», *La Civiltà Cattolica*, 109, 2 (1958) 53-60.
- «L'Italia e i barbari» y «L'attività letteraria della Chiesa in Italia», *Storia della Chiesa delle origini fino ai giorni nostri*, per A. FLICHE-V. MARTÍN. Torino, 1961. vol. IV, 494-502 y 753-776 respectivamente.
- «Gli antenati di San Gregorio Magno», *La Civiltà Cattolica*, 115, 4 (1963) 238-246.