UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XXIII

Eds.: E. Conde Guerri, R. González Fernández y A. Egea Vivancos

ESPACIO Y TIEMPO EN LA PERCEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

HOMENAJE AL PROFESOR ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, *IN MATURITATE AETATIS AD PRUDENTIAM*

2006

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

XXIII

Editores:
Elena Conde Guerri
Rafael González Fernández
Alejandro Egea Vivancos

ESPACIO Y TIEMPO EN LA PERCEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

HOMENAJE AL PROFESOR ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, *IN MATURITATE AETATIS AD PRUDENTIAM*

2006

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

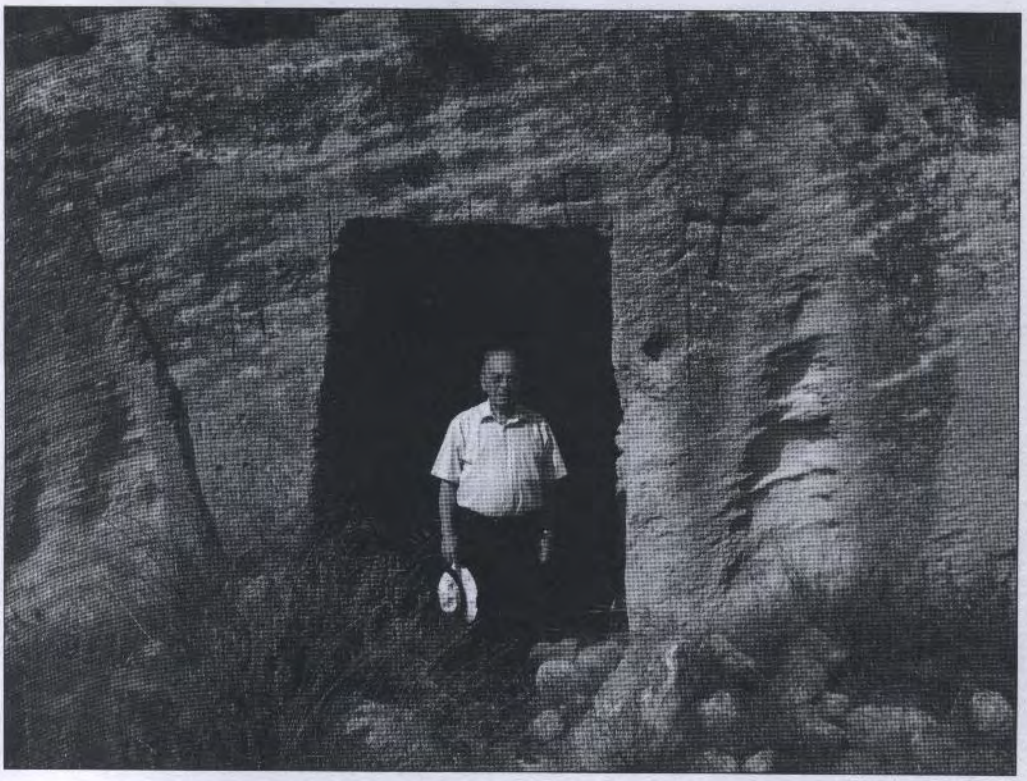
DIRECTOR:
Antonino González Blanco

SECRETARIO:
Rafael González Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Elena Conde Guerri, Alejandro Egea Vivancos, Mª Victoria Escribano Paño, Santiago Fernández Ardanaz, Gonzalo Fernández Hernández, Francisco Javier Fernández Nieto, Juan Jordán Montes, Gonzalo Matilla Séiquer, José Antonio Molina Gómez, Gisela Ripoll López, Isabel Velázquez Soriano, José Vilella Masana, Antonio Yelo Templado.

Ilustración de la portada:
Mosaico de San Vital (Rávena)

© Universidad de Murcia
Servicio de Publicaciones
I.S.S.N.: 0214-7165
I.S.B.N.: 978-84-8371-667-0
Depósito Legal: MU-416-1988
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia



Antonino González Blanco en el acceso a la cueva de El Alborajico (Tobarra, Albacete)

ÍNDICE

ESPACIO Y TIEMPO EN LA PERCEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

HOMENAJE AL PROFESOR ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, *IN MATURITATE AETATIS AD PRUDENTIAM*

Laudatio al profesor Antonino González Blanco 15
Alejandro Egea Vivancos, Rafael González Fernández, Juan Jordán Montes y José Antonio Molina Gómez

HISTORIA Y SOCIEDAD

El *consensus* y la *auctoritas* en el acceso al poder del emperador Septimio Severo 23
Santiago Fernández Ardanaz y Rafael González Fernández

La Iglesia y el Cristianismo en la Galecia de época sueva 39
Luis A. García Moreno

Pautas para el estudio de la relación emperadores - Senado (197-251) 57
Rafael González Fernández y Miguel Sancho Gómez

URBANISMO TARDOANTIGUO

El sector norte del cerro del Castillo de Alhama de Murcia. Un asentamiento entre la antigüedad tardía y el mundo islámico 81
José Baños Serrano

Buscando a Urci. Una revisión historiográfica y una sugerencia 101
José García Antón

El *atrium* paleocristiano de Algezares (Murcia) 113
Luis A. García Blánquez

El nombre y el origen de Murcia: la posible impronta cristiana en la fundación de la ciudad 133
Francisco Javier Fernández Nieto y José Antonio Molina Gómez

La recuperación de los balnearios durante el Bajo Imperio 159
Gonzalo Matilla Séiquer

Las ciudades vasconas según las fuentes literarias y su evolución en la tardoantigüedad 185
José Luis Ramírez Sádaba

BEGASTRI

La imagen de la puerta sur (puerta principal) de Begastri 203
Lorenzo Alfieri

El tesorillo islámico de Begastri 211
Carolina Doménech Belda

Estudio geofísico en Begastri. Resultados preliminares 251
M. Carmen Hernández Lucendo

Campaña arqueológica de Begastri (2006) 261
José A. Molina Gómez y José Javier Martínez García

Begastri: la interpretación tras la campaña de excavaciones del 2006 269
José A. Molina Gómez

Inscripción inédita de Begastri: informe provisional 275
Isabel Velázquez Soriano

ARQUEOLOGÍA Y ARTE

La inscripción métrica del obispo Sefronius de Segobriga (*IHC* 165 + 398; *ICERV* 276). Una revisión cronológica 283
Juan Manuel Abascal Palazón y Rosario Cebrián

La topografía mística de los Santos Lugares en la versión de Paula (San Jerónimo, *Epist.* 46, 58, 108) 295
Elena Conde Guerri

La iglesia tardoantigua de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja), campaña arqueológica de 2005 309
Urbano Espinosa Ruiz

Grafitos y marcas de alfarero de Puebla de D. Fadrique (Granada) 323
Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez

Cristianización y cultura material. Dos lucernas con simbología cristiana procedentes de las excavaciones del Castillo de Lorca 387
Juan Gallardo Carrillo y José Ángel González Ballesteros

Sarcófago bajo-imperial del museo de Arles con escena agrícola 397
Guadalupe López Monteagudo

Investigaciones sirio-españolas en el valle medio del Éufrates. Primeros datos sobre la necrópolis bizantina de Tall As-Sin (Siria) 409
Juan-Luis Montero Fenollós, Chakir Chebibe y Muin Al-Ali
Con la colaboración de Wafa Roustom y Cruz Sánchez

La inscripción CIL II 3037 y una posible calzada romana de *Complutum* a Madrid 427
Armin U. Stylow

Ajuar simbólico de la Necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena 437
Jaime Vizcaíno Sánchez y Mª José Madrid Balanza

PATRÍSTICA Y LEGISLACIÓN

Tolerancia e intolerancia religiosa en las cartas de Jerónimo 467
José María Blázquez Martínez

La imagen del herético en la *Constitutio* XVI,5,6 (381) del *Codex Theodosianus* 475
María Victoria Escribano Paño

Liberio de Roma y el homoiousianismo 499
Gonzalo Fernández Hernández

Notas sobre el papel del *Prognosticum futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio 503
Gregorio García Herrero

La pena de exilio en la legislación hispanogoda 515
Augusto Prego de Lis

Reflexiones en torno a la formación de un *Corpvs Regvlarvm* de época visigoda 531
Isabel Velázquez Soriano

El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago 569
Albert Viciano

BIOGRAFÍA Y PROSOPOGRAFÍA

Tradición oral y genealogía paterna en la biografía platónica de Diógenes Laercio 583
Pedro Amorós Juan

La desaparición de Orosio en Menorca 591
Pedro Martínez Cavero y Domingo Beltrán Corbalán

Acercamiento prosopográfico al priscilianismo 601
Diego Piay Augusto

La figura de Mahoma en *Contra Perfidiam Mahometi*, de Dionisio Cartujano 627
Salvador Sandoval Martínez

MONACATO

Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica 649
José A. Molina Gómez

Sobre el contexto literario-teológico de los columbarios de La Rioja 677
J. González Echegaray

Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano? 685
Ignacio Alonso Martínez, Juan B. Olarte, José Ignacio López de Silanes Valgañón y José Luis García Cubillas

La ermita rupestre de San Martín, en Castilseco (La Rioja) 713
José Luis García Cubillas y Ramón López Domech

La cueva de Páceta: Castro Bilibio (La Rioja) ¿un oratorio rupestre? 719
Mª Pilar Pascual Mayoral, Pedro García Ruiz, José Luis Cinca Martínez e Hilario Pascual González

El monasterio de Albelda. Un cenobio rupestre 739
Tomás Ramírez Pascual

Cuevas y eremitorios en la sonsierra riojana 753
Salvador Velilla Córdoba

La cueva de Santa Eulalia en La Rioja y la capilla de san Basilio en Capadocia. Breve observación sobre un posible paralelo formal 785
José A. Molina Gómez

Monacato rupestre en La Rioja y en el Alto Éufrates sirio. Puntos de contacto 789
Alejandro Egea Vivancos

LA CUEVA COMO REALIDAD CULTURAL-RELIGIOSA

Piedras y ritos de fertilidad en el Alto Aragón 813
Manuel Benito

La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo 861
José A. Molina Gómez

HISTORIOGRAFÍA Y TRADICIÓN

José Antonio Conde (1766-1820). Autor de *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original 883
Antonio B. Domínguez Prats

La transmisión a la edad media de la ciencia médica clásica 899
Mercedes López Pérez

Rodrigo Amador de los Ríos y la provincia de Murcia 913
José Antonio Zapata Parra

VARIA

La ciudad sin muros: Esparta durante los períodos arcaico y clásico 939
Jesús D. Cepeda Ruiz

Neuroeconomía: Nuevas orientaciones en los estudios de historia económica 953
Genaro Chic García

Julio César y la idea de biblioteca pública en la Roma antigua 965
Pilar Fernández Uriel y José A. Rodríguez Valcárcel

LOS FORJADORES DE LA HISTORIA TARDOANTIGUA EL DR. GONZÁLEZ BLANCO

Currículum vitae de Antonino González Blanco (junio 2006) 983
Elena González-Blanco García

Entrevista con el Dr. González Blanco 1051
José A. Molina Gómez

TABVLA GRATVLATORIA 1063

HOMENAJE AL PROFESOR ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, *IN MATURITATE AETATIS AD PRUDENTIAM*

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 15-20

LAUDATIO
AL PROFESOR ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

«No hemos de preocuparnos de vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente; porque vivir largo tiempo depende del destino, vivir satisfactoriamente, de tu alma. La vida es larga si es plena».
Séneca, *Epístolas a Lucilio*, Libro XV, Epíst. 93,2

Pronunciar una *laudatio* tiene tanto de honor como de osadía. Honor por poder elevar la voz elogiando y evocando la figura de alguien a quien todos debemos algo, osadía por creer que se puede hacer bien y con justicia. Quien conozca al profesor Antonino González Blanco sabrá que ha sido y es un hombre dedicado plenamente a su familia y a su trabajo con toda la energía de la que es capaz; y quien le conoce sabe que esa energía es mucha. Su aportación a la ciencia ha sido extraordinariamente fecunda, despertando el asombro de cualquiera ante una actividad en la que cabrían muchas vidas, pues como todos sabemos, la historia de la Antigüedad no ha sido el único campo en que se ha movido don Antonino, quien ha cultivado también la antropología, la arqueología, la toponimia y heráldica, entre otras ciencias. En efecto, ante sus muchos servicios prestados podríamos hablar hasta cansarnos; en especial si nos referimos a sus investigaciones en campos hasta entonces inéditos o poco conocidos en la historiografía de este viejo reino de Murcia. Fue él quien impulsó los estudios de la toponimia, que se habría perdido irremisiblemente sin su trabajo tanto de documentación como de campo, porque entrevistó a gentes de muy diversa condición municipio por municipio y comarca por comarca. Asimismo debemos recordar aquí la catalogación de la heráldica de la Región, también municipio a municipio, que igualmente hubiera sido poco conocida y notables ejemplos hubieran permanecido inéditos sin su aportación. Recordamos también aquí sus empeños, recogidos en varios libros y congresos para estudiar la red de caminos y el poblamiento antiguo en Murcia.

Recordamos sus cursos de antropología y su *Revista Murciana de Antropología*, auténtica creación personal de su genio y trabajo permanentes. Además de esa revista, donde se recogen

los esfuerzos de decenas de investigadores murcianos, don Antonino ha sido el organizador y el alma de tres congresos internacionales de antropología celebrados en Murcia y de dos del Campo de Cartagena.

La revista *Antigüedad y Cristianismo* —su creación más personal, directa y ambiciosa— es, hoy por hoy, una de las referencias obligadas para el estudio de la Antigüedad Tardía. Entre sus múltiples aportaciones que pueden encontrarse en ella, hay que citar el estudio del hábitat rupestre durante la Antigüedad tardía; el de las cuevas como santuarios y eremitorios (casos de La Camareta de Hellín, en Albacete; y de La Cueva Negra de Fortuna, Murcia); el estudio de los visigodos en Hispania; los estudios de urbanismo romano y de las ciudades tardoantiguas (singularmente las excavaciones de Begastri en Cehegín, Murcia); y en general todo tipo de cuestiones que atañen al cristianismo antiguo. Tampoco debemos olvidar que gracias a su empeño la Universidad de Murcia se convirtió en uno de los centros principales de la arqueología española en el Próximo Oriente. A sus tremendos esfuerzos se debe el nacimiento de no pocas vocaciones de los orientalistas nacionales.

Pero, con total seguridad, es más importante su herencia humana, el papel desempeñado en la formación de sus discípulos, que antes fueron alumnos, luego colaboradores con mayor o menor intensidad, y más tarde propagadores de su llama y de su ilusión por saber y conocer. Los méritos científicos hablan por sí solos, pero quizá convenga más aquí hablar del perfil humano del hombre a quien rendimos tributo.

No es ningún secreto que después de su familia, han sido sus alumnos los más cercanos a su corazón. Sus discípulos y colaboradores guardan memoria indeleble del día en que este profesor riojano se encontró con ellos. En Murcia casi todos conocimos a don Antonino siendo muy jóvenes. Para muchos ese encuentro resultó decisivo de muchas maneras, para la vida científica de casi todos, para la vida personal de la mayoría. Cuando cada año entraba por primera vez en el aula aquel catedrático, los bisoños alumnos de primer curso tenían la impresión de encontrarse frente al rey de Prusia, y por su aspecto y sus maneras, muchos antiguos alumnos jurarán sobre la Biblia que les recordaba ciertamente a un profesor de origen prusiano o incluso a un severo pastor protestante. Los alumnos suelen definir muy bien a su profesor mediante apodos casi siempre inteligentes, a veces incluso cariñosos. Sus alumnos le bautizaron de diferentes formas: *Kaiser*, apelativo que encerraba un porcentaje de admiración por su sabiduría y otro tanto de cariño por su humanidad con los alumnos; *Basileus*, por idénticas razones; y cuando la hora de la tutoría se ponía fea, frente a frente en su despacho, solía ser *Júpiter Tonante*. Pero casi siempre fue *don Antonino*. Con este apelativo y obviando otros como *profesor González Blanco* o *doctor González Blanco,* se han dirigido a él todos sus alumnos. Sin embargo su autoridad siempre ha contrastado con su proximidad, que era desconcertante al principio. Era posible hablar con él en su despacho cara a cara y con sinceridad por ambas partes. Además, se mostraba interesado por remediar las sirtes de nuestra incolmable ignorancia.

Enseñaba con pasión, e incluso vehemencia. Su interés era esencialmente que «despertáramos», que aprendiéramos a ver por nosotros mismos, que supiéramos valorar el esfuerzo de un trabajo bien hecho y que llegáramos hasta el final en aquello que emprendiéramos. ¿Qué era lo que un alumno joven veía en este profesor, probablemente sin que él mismo fuera consciente de ello o le diera especial importancia? Quizá se podría contestar así: además de un trabajador incansable se apreciaba un temperamento enérgico, que era capaz de inspirar hasta un cierto temor mezclado con admiración en aquellas almas todavía juveniles de sus discípulos, cosa que combinaba con una extraordinaria capacidad por transmitir entusiasmo y convencimiento

por aquello que estaba haciendo. No había afección ni hipocresía, se mostraba como era, y eso quiere decir: claro, directo, a veces tan directo y tan claro que su franqueza tenía el efecto de un terremoto.

Lo primero que percibimos era que aquel profesor trabajaba de una manera absolutamente diferente. Era difícil que no nos llamara la atención: su conocimiento de las fuentes antiguas parecía casi una segunda naturaleza. Nos imaginábamos que en su cabeza se disponían organizadamente copiosos volúmenes que había debido ir leyendo desde su época de estudiante. Dominaba con fluidez varios idiomas pero no sólo como herramientas para conocer la historia de la Antigüedad, pues a muchos alumnos suyos les transmitió no sólo el amor por los estudios históricos sino que indirectamente y por añadidura también les inculcó el amor por la cultura alemana, pues don Antonino siempre ha repetido que el alemán debía ser para nosotros «la tercera lengua clásica». Abría a sus alumnos horizontes antes jamás imaginados siquiera, proponía perspectivas que se aproximaban hacia los márgenes de la ortodoxia. Por ello aún en la edad de su jubilación es el profesor de la universidad que más se ha rodeado de gente joven. Desestabilizaba y ponía en tela de juicio las teorías que considerábamos inconmovibles, que otros profesores nuestros consideraban inamovibles, que nuestros manuales daban por seguras y por ciertas. Pero ante todo nos hacía leer y leer y leer, y volver una vez y otra sobre lo leído, así nos dimos cuenta de que estaba en nuestra mano y en la de nadie más dejar de padecer el mal de la ignorancia. Aquel profesor usaba además términos que nosotros ni entendíamos al principio ni sabíamos de su existencia: tardoantigüedad, cosmovisión, mentalidades, historiografía, hermenéutica, exégesis, gnosticismo, arrianismo, religiones mistéricas. Recordamos también aquellos novedosos y renovadores trabajos de investigación que don Antonino nos invitaba a emprender y a culminar en un plan docente que él mismo diseñó más allá de los límites de la programación oficial: ¡aquello sí que era un verdadero uso de su libertad de cátedra, utilizada con responsabilidad y valentía! Al principio nos arrastrábamos a regañadientes, espantados de tanta osadía o asustados por lo que nos parecía pura temeridad para sacarnos de la oscuridad de la cómoda caverna en que estábamos: había que entregarle voluminosos trabajos, con decenas de mapas comentados, con miles de listas bibliográficas recogidas exhaustivamente, con la paciencia de un monje benedictino —cosa inaudita y un poco difícil de encontrar en el joven de dieciocho años que todos hemos sido—, tuvimos que revisar revistas, enciclopedias y monografías que nunca habíamos oído ni nombrar y que acumulaban polvo y se acartonaban sin usar en las estanterías de los departamentos. Había otra cosa que nos maravillaba y nos dejaba atónitos: su capacidad de metamorfosearse y de presentarse como un nuevo Proteo. Tan pronto estaba hablando de la Atenas de Pericles, como se adentraba en la antropología, en la arqueología, en el derecho, en la mitología... Fruto de esa aparente dispersión, que no era tal, sino fruto de la multiplicidad de enfoques y de una visión unitaria de la vida y de la historia, fue una apertura tremenda de perspectivas, de vínculos. Al igual que en la polifonía muchas voces diferentes crean un todo único y armónico, así también su enseñaza se disponía desde múltiples puntos de vista complementarios. Enseñaba verdaderamente que la historia debía ser una ciencia total, integradora, producto de la reflexión.

Los conocimientos puros estaban bien, qué duda cabe, pero eso era sólo una parte del aprendizaje, con don Antonino habíamos entrado en un doble rito de paso, pues si por una parte nos enseñaba como nadie a buscar la información, siempre nos advertía que precisamente desconfiáramos de la información, que no nos convirtiéramos en esclavos de ella y que nunca, nunca, la confundiéramos con la formación. El aprendizaje en estas condiciones tenía algo de espiritual.

Aquellos alumnos que recibieron su magisterio acogían, al principio con estupor, aquella suerte de efectivas bofetadas mentales que despertaban en ellos, en nosotros, un modo de pensar y de enfrentarse a las cosas con bastante mayor sentido crítico que antes. La concepción de la historia y la manera de trabajar sobre ella que tenían sus alumnos se vio muy cambiada y ya no fue la misma después de los auténticos ritos de tránsito que eran su docencia. La consecuencia era evidente, para hacer verdad el adagio de que sólo el cielo ve el lomo del gavilán y ser capaz de mirar el mundo desde las alturas, había que aprender a volar. Este era el paso más difícil y el momento más crítico del magisterio de don Antonino. En efecto, arrostramos con arrojo empresas más difíciles porque él decía y nosotros creíamos en lo que decía: «Lo que hagáis, bien está». Aquello era ofrecer a manos llenas confianza en nuestras limitadas posibilidades. Es cierto que unas veces regresábamos vapuleados de los congresos y hasta de los tribunales de oposición -y él reía contento-; sin embargo otras las aportaciones que presentábamos significaban humildes avances en la historiografía.

Parte crucial en la formación de los alumnos de don Antonino era el reparto de temas de tesinas y tesis doctorales, que se acataba con lealtad, no exenta —si hemos de decir la verdad— de cierta desconfianza e incredulidad, porque de buenas a primeras nos caían en suerte temas en apariencia tan remotos y distantes como hubiera podido ser el estado de la cuestión acerca de las tormentas solares: tal padre de la Iglesia apenas oído antes por unos; tal sínodo episcopal; tal emperador con sus leyes a cuestas de los códigos de Teodosio y Justiniano.

La pequeña pero escogida biblioteca de nuestro añorado departamento de Historia Antigua se convirtió además en una minúscula Academia donde se debatían en diferentes seminarios, con alumnos más aventajados y con licenciados, temas en profundidad de la Historia Antigua, ya fuera de Grecia, de Roma o del Próximo Oriente. Pero además se convirtió en un punto de reunión de un puñado de jóvenes con una vocación común. Allí nacieron muy buenas ideas como la creación de revistas y asociaciones de estudiantes; si el maestro no hubiera servido de acicate, quizá no habrían nacido. En aquellos tiempos, con don Antonino, uno accedía al microcosmos del pequeño departamento: las tutorías y las conversaciones de antes y después, los compañeros históricos del departamento, los que conocimos y a los que admirábamos y aquellos otros, semilegendarios, de los que sólo habíamos oído hablar y que estaban fuera, en el extranjero, becados, lejos, haciéndose historiadores.

Nos agradó sobremanera que don Antonino nos animara a participar en congresos, en jornadas y en excavaciones. Y allá que íbamos por villas y tierras nunca holladas por nosotros. Es forzoso recordar que él proporcionaba durante aquellos viajes, excavaciones y congresos lo que necesitábamos, de su propia hacienda: el yantar, el hospedaje y el viaje. Y de esto sabe mucho su esposa, Inmaculada, que no sólo ha sido su compañera infatigable en sus muchas investigaciones científicas, sino que también cuidó de docenas alumnos durante muchas campañas en Begastri y nos soportó incluso cuando, en la flor de la edad, no éramos precisamente lo que se dice tiernos y discretos infantes, finos como cisnes, sino más bien todo lo contrario, que Dios nos perdone. Nosotros únicamente aportábamos, en aquel insignificante *auxilium* que prestábamos a la causa común de la busqueda de la sabiduría, las modestas armas de nuestra ignorancia y la espontaneidad de nuestra rudeza, aún no maleada por las convenciones. Éramos jóvenes. Pero acudíamos felices a los eventos científicos con artículos realizados con inexperiencia, que suplíamos con ilusión. «¡Lanzaos a volar!», o «adelante con los faroles», nos decía nuestro maestro. Luego, era imposible resistirse al *consilium* que se había creado en torno a él, a las tutorías que debíamos impartir en alumnos de primer curso de carrera empezando a ser

docentes a pequeña escala y aprendiendo a dar antes que a recibir. Como dice la máxima evangélica que don Antonino repite tan a menudo: «*Lo que gratis recibisteis, dadlo gratis*» (Mateo 10, 8). Aquello se aplicaba a rajatabla y todos, o casi todos, lo sabíamos y lo respetábamos en un código de honor propio de la orden de caballería templaria. En 1995 nuestros compañeros de aula bautizaron a los tutores del área de historia antigua como los *comites Antonini*, la intención era de sana ironía, pero dieron absolutamente en el clavo: los compañeros de Antonino. Tocaba entonces tratar de transmitir a las nuevas generaciones el conocimiento, de una forma altruista, sin remuneración económica, sin más soldada que la dicha de participar, aunque fuera con poco, en una manera amplia y generosa de entender la docencia y de perpetuar el sentido de otra de las sentencias de don Antonino: «*Sed apóstoles del conocimiento*». Por todo ello, de esta guisa, se fue creando a su alrededor, y todavía perdura por obra de aquel hombre, Antonino, una anfictionía de investigadores, cada uno en su puesto de trabajo y en su materia.

Sus conocimientos, siendo muchos, no son la cosa que más ha influido en sus discípulos, ni es aquello por lo que más le recuerdan sus alumnos, ni los doctorandos que tiene le buscan aún hoy porque sea un hombre que —como se dice en nuestros días— «domine» o «controle» *su* materia. La verdad, no era tanto lo que decía ni lo que enseñaba, sino cómo lo hacía. Es cierto que de continuo ponía especial énfasis en que sus alumnos supieran manejarse por la biblioteca universitaria con una destreza inusitada. Es verdad que nos inculcaba la convicción de estar siempre aprendiendo y nos exigía no conformarnos con programas de estudio o literatura manualística (¿quién habrá aquí, entre los presentes, que haya olvidado sus lecciones críticas sobre la obra de Solón?). Había que descubrir literatura científica en otros idiomas. Había que saber leer entre líneas no sólo nuestras «fuentes», sino nuestros autores modernos. Es verdad que gracias a él muchos libros salieron de las estanterías de la biblioteca prestados por primera vez a estudiantes (o prestados por primera vez, sencillamente). Pero más que todo eso yo diría que lo que sorprendía a sus alumnos era lo mucho que esperaba de ellos, que les consideraba capaces de realizar una investigación o un trabajo de campo, que les trasmitía confianza, que les trataba, dicho claramente, como a personas adultas. Intelectualmente enseñaba a sus alumnos a no fiarse de las verdades aparentes; constantemente repite en su docencia: «*Las ciencias son razones en sistema, no verdades en sistema*». Era algo ciertamente extraño, pero este hombre nos trataba como adultos plenos. Sencillamente se nos consideraba personas capaces de actuar competentemente tan sólo cumpliendo una única y sencilla condición: la de ser serios y veraces en el trabajo. Ni más ni menos. Esto tenía un efecto benéfico inmediato, y era que se perdía el miedo a equivocarse y se despertaban deseos de obrar y actuar, de empezar a ser un verdadero historiador. Se puede decir sin miedo que nos enseñaba en libertad y para la responsabilidad, no para seguirle como un rebaño a su pastor. Lo verdaderamente revolucionario es que aplicando el método de don Antonino, un alumno suyo puede contradecir al maestro, dudar de una afirmación suya; debe en definitiva, seguir la voz de su sentido crítico y de su conciencia. Ninguna otra voz. Pocos maestros hay que enseñen de ese modo a vencer el miedo a la libertad. En su docencia no creo que don Antonino haya pensado en ser, digámoslo así, el explosivo propiamente dicho, pero sí el detonante que activaba la carga que cada cual llevaba dentro. Con diferencia es el profesor que más atención ha dedicado a sus alumnos, quizá consciente de las posibilidades abiertas que tiene cualquier persona por joven que sea, ya que todo ser humano se siente por naturaleza inclinado al saber, y a veces sólo necesita una pequeña ayuda para despertar, porque al fin y al cabo ¡cuánta nota duerme en la olvidada lira esperando la mano que sepa arrancarlas! Para muchos, don Antonino ha podido ser esa mano. Porque, si bien es cierto que en su trato

con los alumnos despedía una autoridad que en muchos casos intimidaba, no es menos verídico que trataba a estos mismos alumnos con una especie de camaradería, y no son pocas las veces que ha recordado que prefiere que ser acompañado a que le sigan.

Por todo lo cual, el mayor beneficio que han podido obtener quienes se han formado científicamente con él es el de la independencia de criterio y el amor a la verdad. Esta camaradería continuaba más allá de las horas propiamente lectivas: había excursiones, conferencias, revistas de estudiantes, congresos, en fin toda su intensa actividad se desplegaba con sus alumnos y para sus alumnos. Todo ello era posible, y bien puede ser ésta la enseñanza más digna de alabanza de nuestro maestro, porque —según confesión propia— su trabajo no era tanto una *profesión* cuanto una *misión*. Quizá su presencia imponía demasiado, pero no tanto como para no ver que nunca ha actuado en beneficio propio, sino siempre pensando en qué podía ayudar o ser útil y cómo podía colaborar al interés de todos. Ciertamente, era ahí donde este profesor impartía una de sus enseñanzas más venerables: buscar el bien común, actuar en beneficio general y no guiados por criterios de mera rentabilidad. Muchos recordarán cómo, todavía hoy, responde en sus solicitudes de proyectos científicos, a la pregunta de quién es el mayor beneficiario de la actividad que se quiere realizar, con un contundente «toda la humanidad».

Sabemos que la jubilación y la *honesta missio* de don Antonino no derivarán hacia la mísera muerte de Jasón, contemplando las ruinas de su obra y bajo la proa de su nave Argos. Tal cosa únicamente acaece a los seres humanos que se complacen con vanidad en sus pírricas victorias contra la nada. La despedida de la docencia activa de Antonino en las aulas, no significa la renuncia a su enseñanza, porque no existe ocaso cuando un hombre se entrega a sus semejantes y ofrece todo cuanto sabe o conoce. Más bien podría ser como el *nostos* de Odiseo en torno al olivo centenario de su *oikós*. Porque su legado no es meramente material. Puede afirmarse que la vida de don Antonino es sin duda una vida plena, pues vive como al comienzo de estas líneas nos advertía Séneca que hay que vivir, entregado a la causa de la busca del conocimiento y de la sociabilidad, compartiendo la búsqueda misma con quien se le acerca y no guardándola celosamente para sí, cultivando así el don de la amistad en la sabiduría. Esta vida plena dobla ahora el cabo de los *Setenta Años*. Si bien de acuerdo con un simple criterio legal, el umbral de los setenta años marca la edad del retiro, tal cosa no tiene más repercusión que la meramente administrativa, pues es seguro que don Antonino no se considera «retirado» en lo esencial. Sus amigos, discípulos y colaboradores rinden homenaje y muestran su agradecimiento al hombre con el que se encontraron en el camino de su existir y les tendió la mano o les mostró no ya la dirección que debían tomar respetada siempre en el inviolable fluir de cada cual, sino cómo debían elegir la dirección que querían seguir: con honestidad, trabajo y energía.

Alejandro Egea Vivancos
Rafael González Fernández
Juan Jordán Montes
José Antonio Molina Gómez

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 23-37

EL *CONSENSUS* Y LA *AUCTORITAS* EN EL ACCESO AL PODER DEL EMPERADOR SEPTIMIO SEVERO*

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ
Universidad Miguel Hernández

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

RESUMEN

En el presente artículo se analizan las actuaciones de la dinastía severa en general, y de Septimio Severo en particular, de cara a legitimar su acceso al poder y su mantenimiento, mediante una propaganda inteligente en Roma y en las provincias, que tuvo como base, entre otros elementos, la asunción del nombre Pértinax, la adopción ficticia por parte de los antoninos e incluso la utilización del lenguaje de la urbanística y del arte figurativo para mantener y mejorar la imagen de los primeros soberanos severos.

ABSTRACT

In this paper we analyse the actions undertaken by the Severan Dinasty in general and, more specifically, by Septimius Severus, in order to legitimize the seizure of power and their subsequent rule. This was accomplished by a brilliant use of propaganda, both in Rome and in the provinces, that included taking the name of Pértinax, the fake adoption by the Antonines and even the use of language related to urban architecture and figurative arts to uphold and improve the image of the first Severan monarchs.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos.»

1. LA BÚSQUEDA DEL *CONSENSUS* Y LA *AUCTORITAS*

1.1. Legitimación y propaganda

1.1.1. *Los signos del poder y la adquisición de la autoridad (adquisitio auctoritatis)*

Una de las notas sobresalientes que marcan el ascenso de Septimio Severo al poder es lo que podemos llamar hoy «el secreto de la clave de su éxito», frente al fracaso de tantos candidatos a emperador en la difícil y trágica sucesión del último Antonino, el emperador Cómodo, que fue asesinado la última noche del año 192 d.C. En la respuesta a esta pregunta radical no bastan ciertamente con los adjetivos con que la historiografía antigua y moderna ha caracterizado a Septimio Severo: oportunismo y crueldad, militarismo a ultranza, corrupción como sistema de gobierno, etc., y mucho menos la que últimamente la historiografía anglosajona[1] ha dado en llamar «burocracia».

Creemos que el elemento clave de la toma, y asimismo del mantenimiento, del poder por parte de Septimio Severo, el «secreto de la clave de su éxito», fue su *auctoritas*[2]. Septimio Severo logró completar con éxito su «usurpación» porque consiguió aquella *auctoritas* que le dio la llave del *consensus populi romani*. ¿Por qué sus predecesores, Helvio Pértinax o Didio Juliano, si es que la tuvieron, no la conservaron? ¿Qué le faltó a Pescennio Níger, a Clodio Albino y a los demás adversarios en su carrera hacia la cúspide del imperio y a su permanencia? La pregunta por lo tanto es clara, ¿cómo logró Septimio Severo la ansiada *auctoritas*?

Vamos a distinguir los siguientes pasos en el proceso de adquisición de la *auctoritas*. Primero, su presentación en la escena política como *vindicator Pertinacis*, del que adopta, además del nombre, la imagen política y militar. En segundo lugar, su legitimación mediante la adopción del nombre de Marco Aurelio y de la dinastía Antonina, con todos sus *signa maiestatis et optimatum patrum*. En último lugar, su *demonstratio auctoritatis* mediante una serie de actos políticos y administrativos, que actuaron como propaganda imperial con una estrategia apropiada de comunicación iconográfica (*imago familiae imperialis*).

1.1.2. *Vindicator Divi Pertinacis*

Resulta sorprendente que uno de los generales con menos experiencia y *auctoritas* logre hacerse con el centro del poder romano en pocos meses. Hasta ahora los historiadores lo habían

---

1 Entre otros M. HAMMOND, «Septimius Severus, Roman Bureaucrat», *HSCP* 51, 1940, pp. 137-173.

2 *Auctoritas* —saber socialmente reconocido—, y *potestas* —poder socialmente reconocido— son conceptos fundamentales en derecho público romano y concretamente el primero, como definición del poder a partir de Augusto, ha sido un término muy estudiado. Vid. M. GRANT, *From 'Imperium' to 'Auctoritas': a historical study of 'aes' coinage in the Roman Empire*, (*49 B.C.-14 A.D.),* Cambridge 1946, espec. pp. 338-341; A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis*, Paris, 1947; C. LANZA, *Auctoritas principis*, Milán, 1996; F. MILAZZO (coord.), *Ius controversum e auctoritas principis: giuristi, principe e diritto nel primo impero,* Atti del Convegno internazionale di diritto romano e del IV Premio romanistico «G. Boulvert», Copanello, 11-13 giugno, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, Università degli studi di Catanzaro «Magna Graecia», 1998; André MAGDELAIN, *Ius, imperium, auctoritas*: *études de droit Romain*, Roma, 1990; G. SUZANNE, *Le Pouvoir et l'autorité: avatars italians de la notion d'auctoritas d'Auguste à Domitien: 27 a.C. - 96 p.C*., Lovaina, 1995; R. Domingo, *Auctoritas*, Barcelona, 1999; F. J. CASINOS MORA, *La noción romana de «auctoritas» y la responsabilidad por «auctoritas»*, Granada, 2000; A. JACOBO PÉREZ, *Auctoritas et maiestas: historia, programa dinástico e iconografía en la moneda de Vespasiano*, Alicante, 2003.

achacado al oportunismo y eficacia del «poder militar» del general Septimio Severo, que consistió fundamentalmente en ser el primero en moverse y llegar a Roma, y una vez allí eliminar a los pretorianos. Pero este oportunismo y eficacia también lo habían tenido Pértinax o Juliano y sin embargo no les bastó ¿Qué comportamiento diferente tuvo Septimio Severo? Primero, lograr que sus oficiales se hicieran con la fidelidad de sus tropas; segundo, presentarse como vengador de Pértinax y del honor militar; tercero, eliminar el tumor demoledor de la *auctoritas* hasta ese momento legítima que poseían los pretorianos; y, por último, en cuarto lugar, presentarse como el restaurador de la legítima autoridad, que pertenecían al *senatus* y al *princeps imperii*. Analicemos cada cuestión.

En el primer paso, Septimio Severo no sólo se manifiesta como «oportunista», sino como sensible a captar el momento oportuno, es decir «*prudens*». Su inteligencia estratégica le lleva a valorar primero sus fuerzas, la fidelidad de sus legiones, y a continuación a moverse con rapidez y eficacia. Pero esta característica sólo podía obtener los resultados esperados, si estaba legitimada. De ahí la operación de propaganda del segundo paso: se presenta como «vengador de Pértinax» no sólo por el *affectus et pietas fidelis* de un soldado a su general[3] o de un conmilitón, sino por la *fidelitas auctoritatis*, es decir, porque es necesario restaurar la fidelidad a la autoridad legítima. ¿Cuál era en esta estrategia severiana esa «autoridad legítima»? Pértinax se había presentado, único caso en la historia del Imperio, como un *princeps senatus*[4]. Su autoridad la recibía del Senado y en su nombre actuaba. ¿Pero de qué Senado? Pues de una asamblea compuesta en abrumadora mayoría por miembros de la familia antonina[5]. En este primer paso estratégico de Septimio Severo este preciso origen de la autoridad le va a permitir recibir los apoyos y la legitimación correspondiente de la *clientela aristocrática antonina*, que fue la misma que había derribado a Cómodo[6]. Por esto se asocia Septimio Severo en los primeros momentos con Claudio Pompeyano y con Acilio Glabrio. El primero, yerno de Marco Aurelio y patrocinador de Pértinax; el segundo, rancio miembro de la última familia republicana superviviente y también pariente de Marco Aurelio. Asociarse con ellos era el primer paso para«colocarse» en el cauce de la legitimación. Basta examinar cuáles eran las *qualitates ad auctoritatem* por parte de Pértinax y de Didio Juliano, para darse cuenta de que Septimio Severo no hace, en

3 Pértinax después de recibir en 175 el consulado sufecto desempeñó tres gobiernos consulares en las Mesias, las Dacias y Siria, y fue, precisamente, en esta úlitma, en 180, en donde bajo sus órdenes sirvió Lucio Septimio Severo al mando de la *legio IX Scythica*. Además su destino siguió unido en la adversidad ya que tras la muerte de Marco Aurelio, con la llegada al poder de Cómodo, pero sobre todo debido a la hostilidad que les mostró el prefecto del pretorio Perenne, tanto Pértinax como Septimio, dejaron de ejercer cargos públicos, para permanecer en la sombra hasta 185, en que cayó Perenne.

4 Casio Dión LXXIV, 5, 1.

5 Sobre el senado vid. M. HAMMOND, «Composition of the Senate AD 68-235», *JRS* ,47, 1957, pp. 74-81; A. CHASTAGNOL, «L'evolution de l'ordre sénatorial aux III et IV siècles de n.e.», *RH* , 94, 1970, pp. 305-314; G. ALFÖLDY, *Konsulat und Senatorenstand unter des Antoninen*, Bonn , 1977; H. HALFMANN, «Die Senatoren aus der östlichen Tell des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahr. n. Chr.», *Hypomnemata* 58, 1979, pp. 234 ss.; R.J.A., TALBERG, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton, 1984. Y especialmente para época severiana: P. LAMBRECHTS, *La composition du sénat du romain de Septime Sévère à Dioclétien*, Budapest, 1937 G. BARBIERI, *L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino*, Roma, 1952; G. ALFÖLDY, Septimius Severus und der Senat, BJ, 168, 1968, pp. 112-160; F. JACQUES, «Les nobiles executes par Septime Sévère selon l'Histoire Auguste: liste de proscription ou énumération fantaisiste?», *Latomus*, 51.1, 1992, pp. 119-144; M. GRANT, The Severan. The changed Roman Empire, Londres, 1996.

6 Casio Dión, LXXIV, 1, 2-3; LXXIV,1, 4; LXXIV ,5,1; *HA*, *Pértinax*, 4, 5-8; Herod. 2,3,11; cfr. C. WHITTAKER, «The Revolt of Papirius Dionysius», *Historia*, 13, 1964, p. 356 con datos sobre la «aristocracia antonina» y su «clientela».

este primer momento, sino seguir los pasos necesarios para hacerse legitimar por los poderes capaces de hacerlo: la clientela senatorial antonina[7]. Igual ocurrió en el caso de Didio Juliano y sus alianzas con la aristocracia antonina[8]. Todos eran senadores patricios, asociados con la familia imperial que habían realizado su *cursus honorum*. Cualidades para recibir la autoridad que ciertamente no les bastaron. Hacían falta otras previas: el apoyo de la guardia pretoriana y también el de la plebe romana. Didio Juliano creyó contar con los pretorianos y el consenso de la plebe mediante dispendios económicos, es decir pagando su acceso al poder. Sin embargo la propaganda de Septimio Severo y sus ejércitos a las puertas de Roma había logrado ya su efecto entre los dirigentes senatoriales y por lo tanto entre los manipuladores del pueblo. En este primer momento es curioso que nunca aparezca Septimio Severo al lado de los principales líderes del partido de Pértinax; no son ni serán ellos sus valedores ni mentores. Septimio Severo apelará continua y directamente a Pértinax pasando por encima de ellos. De hecho, los sorprenderá y terminarán siendo sus enemigos más adelante. De este primer paso de Septimio Severo como *vindicator Pertinacis* se desprende que, con perspicacia y verdadera «*prudentia*» (en sentido romano) colmó los vacíos que en su «imagen» tenía, en cuanto a apoyos clientelares y su escasa fama como estratega militar o capacidades especiales de mando.

El segundo paso, la eliminación inmediata de los viejos pretorianos y su substitución por fieles legionarios, a los que más tarde se añadirá el asentamiento de la *Legio* III en Albano, para ejercer un ulterior control, constituye la primera manifestación de su «*prudentia*» y la primera expresión de su «*qualitas ad imperium*». No lo habían hecho ninguno de sus predecesores. Pero, por ahora, Septimio Severo se mantiene bajo la sombra de la aristocracia antonina dominante en el Senado. Para emanciparse, Septimio Severo deberá demostrar con verdaderas victorias su *imperium*. La guerra contra Niger será su escenario. Pero como no se fía del Senado, porque él no era el candidato natural de la aristocracia dominante, debe recurrir a su verdadera *qualitas ad auctoritatem*, la prudencia: su alianza con Clodio Albino y con la mayor parte de la aristocracia antonina (jura su respeto a la justicia senatorial). La guerra contra Níger le proporciona la *imago imperii* con la que conquista directamente (sin necesidad de los manipuladores de la plebe) al pueblo romano. Es la primera vez que encontramos a Septimio Severo *cum auctoritate*, pero con la animadversión del partido senatorial que desconfía de él. Septimio Severo lo deberá eliminar para poder borrar toda *mediatio auctoritatis*. Lo logrará con la victoria sobre Clodio Albino y su partido senatorial, precisamente compuesto por la mayor parte de la aristocracia senatorial antonina. La sucesiva depuración del Senado, con la muerte de la mayor parte de la vieja clientela antonina[9] y su substitución con «los verdaderos antoninos», también la desarrolla Septimio Severo adoptando cauces de legitimación: la *adoptio nominis Marci Antonini et signorum optimi principis*. Es el tercer paso del *cursus ad auctoritatem*.

1.1.3. *Adoptio Marci Aurelii Antonini et omnium signorum auctoritatis optimi principis (nomina, omena, fortuna, virtus, victoria, legislator, corrector morum, traditio romana)*

El siguiente paso de Septimio Severo será de pura estrategia icónica, para cumplir a la perfección todos los pasos del *cursus ad auctoritatem*. ¿Quién mejor que Marco Aurelio, en

7 Casio Dión LXXIV,5,1; *HA Pértinax*, 5,5-6; Herod. 2,3,3.11.

8 *HA*, *Iulianus*, 8,6 y 4, 6-7; Herod., 2,7,2-3; Casio Dión LXXIV,13, 3-5.

9 Ver *supra* notas 3 y 6.

particular, y los Antoninos, en general, para sellar la imagen de la legitimidad? No hay que olvidar que esta compleja operación de comunicación la desarrolla después de eliminar a los principales testigos y detentores de la «tradición familiar antonina», presentes en el Senado y que se habían unido a Clodio Albino, rompiendo el *foedus* acordado en los momentos de la *vindicatio nominis Pertinacis*. Lo primero que Septimio Severo y sus «cuidadores de imagen» desarrollaron fue una «campaña de heroización» del personaje, como ya habían hecho Augusto y tantos otros: hizo propagar los *omina*, historias de prodigios, presagios, profecías sobre el futuro imperial del personaje[10]. Casio Dión, en sus primeros tiempos de oficial y hasta cierto punto partidario y admirador de Septimio Severo, colaboró en la campaña: al tema de los *omina* dedicó su primera obra[11]. Ciertamente la campaña logró su efecto deseado, porque la fidelidad de los soldados y sobre todo del pueblo romano y de todo el imperio comenzó a girar en torno a Septimio Severo[12], que comenzó a reforzarla mediante sus *acclamationes* imperiales, famosos títulos de «*Imperator* I, II,...XI» que jalonaron toda su vida imperial[13].

Al mismo tiempo Septimio Severo lanzó su campaña propagandística que lo presentaba como auténtico sucesor y continuador de la obra de Marco Aurelio. De ahí su auto-adopción como hermano de Cómodo e hijo de Marco Aurelio[14], el cambio de nombres a sus hijos Bassianus y Geta[15], la imaginería copiando todos los *signa maiestatis,* para legitimar la dinastía y continuidad entre los Severos y la casa antonina[16].

10 Vid. W. POETSCHER, «'Numen' und 'numen Augusti'*», ANRW*, II, Principat, XVI/1, pp. 355-392; R. TURCAN, «Le culte imperial au III siècle*», ibid*. XVI/2, pp. 996-1084; M.P. SPEIDEL-A. DIMITROVA MILCEVA, «The Cult of *Genii* in the Roman Army and a New Military Deity», *ibid*., XVI/2, pp. 1542-1555; J.L. DESNIER, «Omina et realia. Naissance de l'Urbs Sacra Sévérienne», *MEFRA*, 105.2, 1993, pp. 547-620.

11 Casio Dión LXXIII, 23, 1.

12 Casio Dión LXXV, 5, 1-3; Herod. 2, 9, 4-6; *HA*, *Severus*, 1,6-10; 3,4-5, 4,6.

13 A. BIRLEY, *Septimius Seuerus, the African Emperor*, Londres, 1971, p. 182 y ss.; A. DAGUET-GAGEY, *Septime Sévère. Rome, l'Afrique et l'Orient,* París, 2000, espec. el capítulo 12 «*Propagator Imperii* (198-202 ap. J. C.)», pp. 287-314. G. J. MURPHY, *The reign of the Emperor L. Septimius Severus from the evidence of the inscriptions,* Philadelphia, 1945.

14 Necesitaba por tanto, justificar su nombramiento como *princeps,* y aunque al principio de la guerra sólo utilizó a Pértinax no tardó en recurrir a la anterior dinastía para lo que recuperó el recuerdo de Cómodo, lo divinizó y se declaró «hermano del *diuus*». Por tanto, se convirtió, por adopción ficticia, en hijo del divino Marco Aurelio y, como consecuencia, él era legítimo descendiente de la dinastía precedente, por lo que su genealogía se remontaba al divino Nerva. En las inscripciones suele aparecer como*: Lucio Septimio Severo, hijo de Marco Aurelio, hermano de Cómodo, nieto de Antonino, bisnieto de Adriano, tataraniento de Trajano, descendiente de Nerva en quinto grado*. A través de este principio dinástico, la dinastía antonina fue legalmente continuada hasta el año 235, brevemente interrumpida por el «usurpador» Macrino.

15 La utilización del nombre Antonino se hace como sinónimo de buen gobierno, y Septimio, como parte de su política dinástica lo confiere a sus herederos. Caracala, su hijo primogénito, habido de su segundo matrimonio, cuyo verdadero nombre era *Lucius Septimius Bassianus*, que había nacido en Lugdunum posiblemente el 4 de abril del año 188 fue llamado a partir de 195 o más seguramente en 196 Marco Aurelio Antonino, es decir, aún en plena guerra civil. Esto sucedió después de la muerte de Pescennio Níger, cuando Septimio, aún en Oriente, se proclamó a sí mismo, hijo del divino Marco Aurelio. Basiano fue incluido dentro de la familia de los Antoninos con una pseudoadopción póstuma atribuida a Marco Aurelio. Además algunos autores no excluyen motivos económicos para la adopción, posiblemente para tener acceso a los bienes privados de la dinastía anterior.

16 *HA*, *Sever.*, 2,3,4; 10, 1-3; Herod. 3,5,2; 3,8,6; Casio Dión, LXXV, 7, 4 y 4, 1; para el cognomen *Pius*, vid. papiro, *BGU* 1.199: 17 dic. 194; para monedas e inscripciones véase E. KETTENHOFEN, *Die syrische Augustae*, Bonn 1979, pp. 231 y ss.; J. HASENBROEK, *Untersuchungen*, pp. 88 ss.: verano del 195; Julia Domna adopta el de Faustina Minor: en un *omen* difundido por la propaganda severiana: se ve a Faustina preparando el lecho conyugal de Septimio Severo y Julia Domna en el templo romano de Venus: Casio Dión LIV, 3, 1; Z RUBIN, *Civil-War Propaganda and Historiography,* Bruselas 1980, pp. 73 ss.

1.1.4. *Iconografía de la familia imperial modélica Promoción de la imagen corporativa y de los intereses dinásticos frente a la crítica demoledora de la opinión pública y de la historiografía senatorial de la época*

Uno de los temas del tiempo severiano fue sin duda la familia[17], no sólo como legitimación del status social y económico, sino también como uno de los fundamentos de la legitimación de la imagen política en cuanto modelo y paradigma del estilo de vida de los «*viri novi et boni*». La opinión pública romana (dirigida según la *regula traditionis* por la clase senatorial) tenía clara una perfecta distinción de papeles: por un lado el emperador como padre de su familia biológica; por otro el emperador como padre de la patria y padre de la gran familia que constituían el emperador y sus súbditos-hijos. El tema sirve a uno de los principales historiadores del período, Casio Dión, como elemento fundamental para distinguir entre los «verdaderos príncipes» y los «tiranos corruptos»: los emperadores Pértinax y Macrino, por ejemplo, reflejan para Dión Cassio dos ideales contrapuestos del papel del emperador como padre y como figura pública por encima de las partes e intereses privados. Pértinax es alabado por Casio Dión por haber rechazado el título de Augusta para su mujer y el de César para su hijo; por haber separado su rol de padre biológico de su paternidad política como emperador, enviando, por ejemplo, a su esposa e hijo a vivir con sus abuelos, donde iría a visitarlos como padre, y en privado, y ya no como emperador[18]. Y con este mismo criterio de separación de la imagen privada de la pública, de nuevo Dión censurará a Macrino por haber designado a su hijo Diadumeniano, todavía menor de edad, como su sucesor, mezclando en «epístolas imperiales al Senado» su papel de padre biológico con su rol de emperador[19]. La misma censura se entrevé al criticar a Septimio Severo, que con gran ostentación anuncia por un lado a su hijo mayor como heredero, pero que permanece vigilante al timón del imperio a pesar de que su hijo Caracala se haya roto una pierna en una carrera de caballos[20]. Detrás del uso de este criterio de censura o aprobación había naturalmente una diversa visión de las relaciones entre emperador y senado: para los senadores había una frontera entre los roles de padre y de emperador, sobre todo en cuestiones dinásticas, porque la designación de su sucesor debía pasar por la aprobación del Senado, señal indiscutible de que su poder le había sido cedido por el Senado. Por el contrario, para Macrino y Septimio Severo eran inseparables sus papeles de padre y de emperador en cuanto de esa fusión dependían los intereses de la continuidad dinástica. Era el concepto mismo de «dinastía», el que oponía la visión política senatorial del de la familia imperial.

El emperador Augusto, «modelo de príncipes», al adoptar a sus nietos para educarlos en la mansión imperial como hijos y herederos abrió el cauce a la estrategia dinástica[21]. Augusto entendió la moderna clave de la «imagen corporativa» y les hizo una propaganda de legitimación política recurriendo a toda clase de recursos de los medios de comunicación de la época: títulos, iconografía acuñando monedas en su honor, incluyéndolos en la imagen familiar junto con Livia en monedas, esculturas, monumentos, apariciones en público, viajes todos juntos. En

17 Cfr. S. DIXON, *The Roman Mother*, Londres y Sidney 1988; Idem, «The Marriage Alliance in the Roman Elite», *Journal of Family History*, 10, 1985, pp. 353-378; C. LETTA, «La famiglia di Settimio Severo», *L'Africa romana, Atti del IV Convegno si studio*, Sassari, 12-14 dicembre, 1986, Sassari, 1987, pp. 531-545.

18 Casio Dión, LXXIII, 7.

19 Casio Dión, LXXXVIII, 38,2.

20 Casio Dión, LXXVI 76,7, 3.

21 Véase P. ZANKLER, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 2002.

fin, imagen corporativa de una familia unida y feliz, paradigma de todas las demás familias e imagen viva de la gran familia del imperio[22]. Lo mismo había hecho Marco Aurelio Antonino. Y siguiendo estos dos insignes e indiscutibles modelos Septimio Severo organizará toda la propaganda de legitimación política de su dinastía: siguió a Augusto y a Marco Aurelio, y se apartó del senatorial Pértinax. Las monedas abundan con las imágenes de Caracala y Geta, los títulos, los monumentos, los acontecimientos públicos se multiplican para ocasión de presentación y «estabilización corporativa» de la dinastía[23] (*decennalia*, juegos seculares, etc.) El Senado perdió hasta la voz y la «*ovatio*» en cuestiones de sucesión. El mensaje a la opinión pública era patente: la paz y la estabilidad y el bienestar estaban asegurados con las medidas que Septimio Severo había tomado asegurando su sucesión dinástica. Entregar esta «*quaestio perpetua*» a las manos del Senado era volver a las divisiones y guerras civiles. Sólo la sucesión dinástica estabilizaba la «*monarchía*».

Junto a esta promoción de la imagen familiar, no sólo el fundador de la dinastía, Septimio Severo, sino también su hijo Caracala y Alejandro Severo, decidieron promover una serie de leyes sobre la familia[24]. En esto no sólo copiaron sino que lograron superar al mismo Augusto. De Septimio Severo se conservan al menos 400 *constitutiones* o leyes, de las cuales una tercera parte se refieren a cuestiones familiares y matrimoniales[25]. Septimio Severo y sus sucesores trataton de incrementar la vida familiar de sus soldados, permitiendo el matrimonio de los soldados y su fijación de residencia: una categoría social que, como el mismo Septimio Severo sabía por propia experiencia, se había politizado totalmente y que muchas insurrecciones entre los militares habían tenido lugar por la preocupación de los soldados por la situación de sus familias en sus casas lejanas[26]. Con la *Constitutio Antoniniana*[27], su hijo Caracala siguió abriendo cauces a la

22 Sobre la cuestión familiar y moral del reinado de Augusto, sobre todo a partir de la legislación que es el tema del derecho augusteo que parece interesar más a los autores véase: P. CSILLAG, The Augustan Laws of Family Relations, Budapest, 1976; L. F. RADISTA, «Augustus Legislation's concerning Marriage, Procreation, love Affaire and Adultery», *ANRW*, II, 13, 1980, pp. 278-339; A. WALLACE-HADRILL, «Family and Inheritance in the Augustan Marriage Laws», *PCPhS*, 207, 1981, pp. 58-80; K. GALINSKY, «Augustus Legislation on Morals and Marriage», *Philologus*, 125, 1981, pp. 126-144; S. de BOUVRIERS, «Augustus Legislation of Augustus. Which Morals and what Aims», *Symbolae Osloenses*, 59, 1984, pp. 93-113; M. ZABLOCKA, *Les transformations du droit des personnes et du droit de la famille dans la législation de la dynastie julio-claudienne*, Varsovia, 1987 (en polaco, con resumen en inglés); para los Flavios: Fr. GRELLE, «La *correctio morum* nella legislazione flavia», *ANRW*, II, 13, 1980, pp. 340-365.

23 P. ZANKLER, *Augusto, op. cit*., especialmente el capitulo V.3 «*Principes iuventutis*. La sucesión y el mito del Estado», pp. 255-271.

24 En general sobre la política legislativa de los Severos vid. J.P. CORIAT, *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat,* BEFAR 294, Roma - Paris 1997.

25 N. LEWIS, «The humane Legislation of Septimius Severus», *Historia*, 45, 1996, pp. 104-113 y T. HONORÉ, *Emperors and Lawyers*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 2ª ed.

26 B. CAMPBELL, «The Marriage of Soldiers under the Empire», *JRS*, 68, 1978, pp. 153-166.

27 Sobre el edicto que concedía la ciudadanía romana a los habitantes libres del Imperio Romano hay una abundante bibliografía. Remitimos al último trabajo de conjunto, fruto de una tesis doctoral: H. WOLFF, *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I*, 2 vols., Colonia, 1976 y K. BURASELIS, *«Zeia Dorea». Studies on the policy of the Severans and the Constitutio Antoniniana*, Atenas, 1989 (en griego con un resumen en inglés, pp. 189-198. V. CAPOCCI, «La Constitutio Antoniniana», *Mem. Lincei*, ser. 4, 1, 1925, pp. 5-136; E. BICKERMANN, *Das Edikt des Kaisers Caracalla in P. Giss. 40,* Berlin, 1926; G. SEGRÉ, «Note sull'editto di Caracalla», *Rend. Pont. Acc. Arch*., 16, 1940, pp. 181-214; A. D'ORS, «Estudios sobre la Constitutio Antoniniana», *Emerita*, 11, 1943, pp. 297-337 y 24, 1956, pp. 1-26; Id., *Nuevos estudios sobre la «Constitutio Antoniniana»*, *Atti dell'XI Congr. Int. di Papirologia* (Milano, 2-8 settembre 1965), Milán, 1966, pp. 408-432; C. SASSE, *Die Constitutio Antoniniana. Eine Untersuchung über den*

misma política familiar de sus soldados de provincias, a la educación de los hijos en los castra y hasta el asegurar su futuro alistamiento. Estabilizar la vida familiar del soldado era también estabilizar el orden social, y, en suma, el mismo Imperio.

Siendo cónsul Septimio Severo había dedicado los mayores esfuerzos de su campaña política a promover «familias fuertes y estables» y a censurar y castigar todo delito contra la familia: durante su consulado financió hasta 3.000 sumarios contra adúlteros[28]. Y su hijo Caracala continuó con esta promoción y censura, llegando a condenar a muerte a algunos impenitentes. No es extraño que surgieran resentimientos y que la espada se volviese en contra de los censores: comenzaron a recorrer el imperio rumores e historias picantes sobre la misma esposa del emperador, la «*Augusta et mater patriae Iulia Domna*», sobre la incontinencia de Caracala, sobre las divisiones, luchas fratricidas y hasta crímenes en el ámbito familiar[29]. De los rumores se pasó pronto a la difamación de la familia del emperador y a la ventilación de escándalos continuos. Otro tipo de propaganda que como la institucional terminó por mezclar las aguas de la misma historiografía de esta época.

Uno de los elementos de esta propaganda política estaba constituido por la presentación de la familia unida y feliz como ejemplo y modelo de las familias de sus súbditos-hijos[30]. Pero aquí, como en toda fusión entre lo privado y lo público, algo no funcionó. Y frente a la propaganda masiva surgió la crítica mordaz y demoledora de los rumores, chistes, bromas y chanzas en todos los ángulos del imperio[31]. Los «retratos» de la familia eran tan importantes en la política severiana que quizás una de las razones por las que el potente ministro plenipotenciario de Septimio

---

Umfang der Bürgerrechtsverleihung auf Grund des Papyrus Giss. 40 I, Wiesbaden 1958; E. CONDURACHI, *La costituzione antoniniana e la sua applicazione nell'impero romano*, en «Dacia», Rev. d'Arch. et d'Hist. Ancienne, 2 (1958), pp. 1-36; W. SESTON - M. EUZENNAT, «La citoyenneté romaine au temps de Marc-Aurèle et de Commode d'après la Tabula Banasitana», *CRAI*, 1961, pp. 317-323; F. MILLAR, «The date of the Constitutio Antoniniana», *Journal Eg. Arqueology*, 43, 1962, pp. 124-180; J. F. GILLIAM, *Dura Rosters and the Constitutio Antoniniana*, Historia, 14, 1965, pp. 74-92; A.N. SHERWIN WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973, pp. 380-394; F. DE MARTINO, *Storia della Costituzione Romana*, IV, 2, Nápoles, 1975, pp. 771-779; H. WOLFF, *Die Constitutio Antoniniana und Papyrus Gissensis 40 I*, Köln 1976; W. WILLIANS, «Caracalla and the authorship of imperial edicts and epistles», *Latomus,* 38 1979, pp. 67-89; C. LETTA, «Le dediche dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis e la Constitutio Antoniniana», *St. Class. e Or*., 39, 1989, pp. 265-280; T. SPAGNUOLO VIGORITA, «Cittadini e sudditi tra II e III secolo», *Storia di Roma* 3. *L'etá tardoantica. I. Crisi e trasformazioni*, Einaudi, Turín, 1993, pp. 5-50; Id., *Città e Impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell'impero romano*, Nápoles, 1996, espec. pp. 97-146; P.A. KUHLMANN, *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Giessen, Universitätsbibliothek, 1994; P. PINNA PARPAGLIA, *Sacra peregrina, civitas Romanorum, dediticii nel papiro Giessen n. 40*, Sassari, 1995.

28 Contra los abortos: Digesto 47.11.4: «Septimio Severo», de consagrada memoria, juntamente con «Antonio Caracala» dieron un rescripto diciendo que la que provocó el aborto deliberadamente debe ser desterrada temporalmente por orden del gobernador, pues puede parecer indignante que haya defraudado impunemente en los hijos a su marido.

29 Véase infra notas nota 31 y 35.

30 Sobre los retratos de la familia imperial vid. D. BAHARAL, «Portraits of the Emperor L. Septimius Seuerus (193-211 A.D.) as an Expression of his Propaganda», *Latomus*, 48, 1989, pp. 566-580; Idem, *Victory of Propaganda. The dinastic aspects of the Imperial propaganda of the Severi: the literary and archaeological evidence AD 193-235*, Oxford, 1996, especialmente pp. 34-63, con abundante bibliografía. Para las monedas: PH. V. HILL, «Notes on the coinage of Septimius Severus and his family. A.D. 193-217», *NC* IV, 1964, 169-188.

31 Sirva como muestra uno de los comentarios acerca de la «autoadopción» del emperador Septimio que, aunque fue aceptada en Roma, parece que, lógicamente, hubo algunas reservas. Entre ellas, una reflejada por Xifilino en su Epítome, que menciona a un senador, *Pollenius Auspex*, el cual hizo un comentario jocoso acerca del emperador: «*Al fin ha encontrado un* padre». Ver infra nota 35 sobre los supuestos adulterios e incesto de Iulia Domna.

Severo, su consuegro y prefecto Plotiniano, cayó, fue por mezclar su efigie con las de la familia imperial[32]. Siendo ya anciano y con achaques Septimio Severo viajó con sus dos hijos a dirigir la campaña militar en Britania, para educarlos, como obligación de padre (Dión).

La misma búsqueda de la imagen de la familia unida y feliz probablemente creó la ocasión de los celos, envidias y divisiones intrafamiliares: por ejemplo, al pretender que la «*concordia fratrum*», entre Caracala y Geta, fuera la base de *la concordia o symphonia* entre las dos partes del imperio[33] (Caracala para el Occidente y Geta para el Oriente). El papel mismo otorgado a la esposa Julia Domna, como «*Augusta mater Augusti et castrorum et senatus et patriae*», al confundir su papel de esposa y madre biológica (*Augusta mater Augusti*) con su papel público (*mater castrorum et patriae*) cargará sobre ella el rol de vigilante de la sucesión dinástica; será difícil para ella, en esa confusión de roles, mantener unido el corazón biológico y el político[34]. De hecho, no es extraño que la iconografía historiográfica, que se resiente de la propaganda antidinástica, nos presente, como escena culminante de la ruptura familiar y de la caída de la estrategia dinástica, el asesinato por parte de Caracala de su hermano Geta refugiado en el seno materno (Dión). Lo mismo que la propaganda, a favor de la *damnatio memoriae* de los hijos de Severo haya creado la iconografía patética del adulterio entre el hijo (Caracala) y su madre (Julia Domna) que habría dado como fruto al engendro sacrílego Eliogábalo[35]. Todos estos rumores, historias horrendas y chistes, tuvieron su origen en la ciudad más abierta y cosmopolita del Imperio, Alejandría, cuando sus ciudadanos se atrevieron a hacer crítica mordaz de Caracala. Las bromas fueron fatales en la historia tanto de Alejandría como del mismo Caracala y de sus sucesores[36]. Ahí están sus frutos contrapuestos: los sacrificios de alejandrinos que Caracala habría inmolado al dios de la ciudad, Serapeion. Terrible venganza de Caracala, que así la describe en su *Epistula ad senatum*[37], por un lado, y la reacción de los alejandrinos con una propaganda demoledora contra Caracala que logró terminar con él y con sus sucesores, tanto en la historia real como en la *historia narrata*.

---

32 S. DIXON, *The Roman Mother*, Londres y Sidney, 1988, p. 25.

33 Tras la muerte del emperador no quedaba realmente claro cuál de los dos hijos debería sucederle. Si él les recomendaba concordia en su lecho de muerte, no parece que ayudara mucho el hecho de no lo dejara todo bien atado en cuanto a su sucesión y las fuentes no aclaran nada. Sobre las últimas palabras de Septimio: T. STRAUB, «Die ultima verba des Septimius Severus», *BHAC*, 1963, pp. 171-172. Sobre la enemistad y la lucha final entre los dos hermanos: H. HEINTZE, von: «Caracala und Geta», *MDAI* (R) LXXV, 1968, 174-179; J. FITZ, «Das Verhalten der Armee in der Kontroverse zwischen Caracala und Geta», *Studien zu den Militärgrenze Roms*, II, 1977, pp. 525-545. G. MARACO, «Giulia Domna, Caracala e Geta: Frammeti di tragedia alla corte dei Severi», *AC* 65, 1996, pp. 119-134.

34 Sobre Iulia Domna y su asociación al trono: A. BIRLEY, *Septimius..., op. Cit*., pp. 68-80; para los títulos: D. BAHARAL, *Victory..., op. cit.,* pp. 22-23. Vid. también H.U. INSTINSKY, «Studien zur Geschichte des Septimius Severus; I. Julia Domna als mater castrorum und als mater senatus, mater patriae», *Klio*, 35, 1942, pp. 200-219. T.D. BARNES, «The Family and Career of Septimius Severus», *Historia* 16, 1967, pp. 87 ss; H.W. BENARIO, «Julia Domna, «mater senatus et patriae»», en *Phoenix* 12, 1958, pp. 67 ss.

35 Existió una tradición adversa a *Iulia Domna*, posiblemente originada a parir de su enfrentamiento con el prefecto Plautiano, su consuegro; se la presenta como adúltera (Seu. XVIII,8,) y cometiendo incesto con Caracala (*Seu*. XXI,7; Car. X 1-4; Aur. Vict. *Epit*. XXI,3). Sobre la *damnatio memoriae* de Geta: A. MASTINO, «L'erasione del nome di Geta dalle inscrizioni nel quadro della propaganda politica alla corte di Caracala», *AFLC*, II, 1978/79, pp. 47-81. También C. LETTA, «Caracalla e Iulia Domna. Tradizioni storiografiche come echi di propaganda política», en *Scritti offerti in honore di Ettore Paratore*, Chieti 1990, pp. 521-529.

36 Para la matanza provocada por el emperador Caracala durante la sublevación de Alejandría vid. R. P. BENOIT y J. SCHWARTZ, «Caracala et les troubles d'Alexandrie en 215 apr. JC», *Études de Papyrologie*, 7, 1948, pp. 17-33. G. MARASCO, «Caracalla e i massacri di Alessandria (215 d. de C.)», *Studia Historica*, Florencia, 1988, pp. 67-76.

37 W. WILLIAMS, «Caracalla and the Authorship of Imperial Edicts and Epistles», *Latomus,* 38, 1979, pp. 73 ss.

1.1.5. *La búsqueda del 'consensus' en la política provincial*: los lenguajes de la urbanística y de la simbólica del arte figurativo en la propaganda imperial de Leptis Magna

Las últimas excavaciones y estudios sobre la Tripolitania están planteando una nueva interpretación de las relaciones entre los Severos y su así llamada «patria». Es difícil a veces borrar algunas hipótesis historiográficas que han terminado haciéndose posiciones absolutas. Una de ellas y que ha inspirado tanta tinta es el *favoritismo* de la dinastía Severa con su ciudad de origen Leptis Magna y la consecuente política filoafricana, por razón de la *africanidad* de Septimio Severo. Es posible y hasta probable que en esta interpretación de los historiadores se haya mezclado un presupuesto del presente actual, la lógica nacionalista del expansionismo colonial[38]. Habrá que superar la mitad del siglo XX para que comenzase a entrar en crisis este «prejuicio histórico» que todavía 'ilumina' muchos textos actuales de historia romana. Sin embargo los magníficos estudios prosopográficos sobre el 'albo senatorio' de Barbieri[39] y los de Pflaum[40], entre otros, sobre los caballeros en la administración imperial demostraron que los Severos no hicieron sino seguir una política de 'continuidad antonina' en África, ya que en la elección de los funcionarios para la administración pública no se apartaron de las líneas antoninas en la depuración de los cuadros dirigentes después de las guerras civiles. Hechos verificados por otros investigadores de la segunda mitad del s. XX[41]. Sin embargo esta nueva relativización de la *afra origo* en la política africana de los Severos no ha terminado de influir en las interpretaciones de las obras urbanísticas y figurativas de la época en el Norte de Africa[42]. La reestructuración del puerto, la expansión urbanística de los barrios occidentales, las figuras y simbología de los «paneles» del Arco Severo en Leptis Magna, todo estaría inspirado por la propaganda autocrática y dinástica de un provinciano de Leptis, que llegado a emperador trata de favorecer a su ciudad natal y que sin embargo a pesar de tanto esfuerzo ha fracasado (siguiendo en esto el parecer de un historiador como Casio Dión[43]. Otros arqueólogos se unen a los profetas de la llamada 'crisis económica del siglo tercero', interpretando las obras de los Severos en Leptis como «una tentativa por responder a la crisis con la apertura de nuevas canteras y creación de nuevos puestos de trabajo[44]» (¡). Sin

38 Ya desde principios del s. XX, A. von DOMASZEESKI (*Geschichte der römischen* Kaiser, Leipzig 1909, vol.II pp. 245-262) y su discípulo J. HASENBROEK (*Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus*, Heildelberg 1921, pp. 2 ss., ya pensaban que los orígenes africanos de la familia de Septimio Severo habría determinado su política filoafricana; esta interpretación determinó el quehacer histórico de autores tan influyentes como M. I. ROSTOVTZEFF, *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, véanse las pp. 355-360; también M. HAMMOND, «Septimius Severus», *HSPh,* 51, 1940, pp. 137-171 y P. ROMANELLI, *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma , 1959.

39 G. BARBIERI, *L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino*, Roma, 1952.

40 En *Epigraphica,* 14, 1952, pp. 3-48; de H.G. PFLAUM, Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain, París, 1950 y *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain,* 3 vols., Paris 1960-1. También M.J. JARRET, «The African Contribution to the Imperial Equestrian Service», *Historia,* 12, 1963, pp. 209-226.

41 A. BIRLEY, *The Africam Emperor…,* pp. 105 ss., que sigue a J. GASCOU, *La politique municipale,* Roma, 1972, pp. 167 ss., 226 ss, y en *ANRW* II, 10.2, 1982, pp. 207 ss.

42 Desde J.B. WARD PERKINS, «Severan Art and Architecture at Lepcis Magna», *JRS* 38, 1948, pp. 59-80 o en *PBA* 37,1951, p. 229 al gran R. BIANCHI-BANDINELLI, *Leptis Magna*, Roma 1964, que la repite en la obra conjunta con L. FRANCHI DELL'ORTO, *L'arte romana*, Roma 1984, pp. 191-212 a los trabajos de I. M. BARTON y G. BEJOR, «Decoro urbano e propaganda imperiale nell'Africa Romana», en A. MASTINO (ed.), *L'Africa Romana*, III, Atti del III Conv. di St. Sassari 1986, pp. 73-81.

43 Casio Dión LXXVI, 16, 3-4.

44 Véase E. SALZA PRINA, «I porti della zona di Leptis Magna», *RPAA* 45, 1974, pp. 75-103 y de nuevo en *Archeo*, 9, 1995, 66-81.

embargo, a los estudios arqueológicos de la última década la cuestión no parece tan simple. Los arqueólogos confirman la relativización del influjo de la *origo afra* en la política severa en Leptis Magna, niegan la aparición de una crisis económica en todo el siglo III en el Norte de Africa y existen otras variables que merecen una mayor valoración[45].

1.1.5.1. Puerto y restructuración urbanística de Leptis Magna desde el 198 hasta la muerte de Caracalla

Las obras romanas en el puerto de Leptis Magna comienzan con un gran puerto organizado en época de Nerón y, aunque falta documentación epigráfica para la época de los Severos, existen numerosos elementos que apoyan este período (concretamente desde Septimio Severo hasta la muerte de Caracala), como el momento de ampliación del gran puerto y de la expansión urbanística del barrio occidental. En estas obras de época severa se notan varias fases y una suspensión de los trabajos, con una relativa sedimentación del puerto que coincide con la suspensión de los trabajos a la muerte del emperador Caracala en 216. Este fenómeno que consistió en un rápido proceso de sedimentación del puerto había sido interpretado por los arqueólogos hasta 1990 como un fracaso de los ingenieros imperiales unido a la siempre recurrida «crisis económica del siglo III». E. Salza Prina llega a escribir[46]: «*La expansión urbanística de Leptis constituyó una especie de actuación quirúrgica, decidida por el poder central para regenerar una vida económica en declive y destinada de todas formas al fracaso dado su carácter forzado y típico de un intervencionismo vertical*». Sin embargo, otros estudios sobre el comercio leptitano y la agricultura de su *chora*, y sobre la población, indican que la región estaba viviendo una época de economía muy floreciente y rica, que dura hasta bien entrado el s.IV[47]. De ahí que los actuales estudios arqueológicos al certificar que este proceso de sedimentación y pérdida de una parte del puerto coincide con la suspensión de los trabajos a la muerte de Caracala, obliguen a buscar otras razones.

En sus excavaciones A. di Vita se dio cuenta de varias fases en la expansión de los barrios orientales de la ciudad: la construcción de la '*via colonnata'*, por ejemplo, se hizo después de una primera actuación urbanística en el lecho del curso fluvial que terminaba en el puerto. En

---

45 Para las siguientes consideraciones nos basamos en los siguientes estudios arqueológicos: R. BARTOCCINI, «Il porto di Leptis Magna», *Hommage à A. Grenier*, col. Latomus 58, Bruxelas 1962, pp. 228-243; los trabajos de A. DI VITA, «Un passo dello Stadiasmós..., en *Mélanges a P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 229-249; «Leptis Magna», en *La ciudad en el mundo romano*, XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica, Tarragona 1994, pp. 159-163; de nuevo «Leptis Magna», en *Antike Wel,*» 27, 3, 1996, pp. 187-189; Idem, «Sismi, urbanistica e cronologia absoluta», *L'Afrique dans l'Occident romain*, Colloq. de Roma 1987, Roma 1990, pp. 464 ss.; A. LARONDE, *Le port de Lepcis* Magna, CRAI 1988, pp. 337-353 y en *Ricerche archeologiche nei porti della* Libia, en Comune di Senigallia e Archeoclub d'Italia 1990; C. PARISI PRESICCE, «L'architettura della via colonnata di Leptis Magna», en A. MASTINO, *L'Africa romana*, Sassari, 1994, pp. 703-717; y en las relaciones de excavación de E. SALZA PRINA ya citadas en la nota anterior.

46 Véase E. SALZA PRINA, «I porti della zona di Leptis Magna», en *RPAA* 45, 1974, 75-103 y de nuevo en «Archeo» 9, 1995, 66-81.

47 C. LEPELLEY, *Les citès de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. II, Paris 1981, pp. 335-380; ID, en J.RICH (ed.), *The City in Late Antiquity,* Londres 1993, pp. 50-76; I. SJÖSTRÖM, *Tripolitania in Transition: Late Roman to Early islamic Settlement*, Averbury 1993, pp. 25-65 y 180 ss.; A. LARONDE, *Le port,* p. 352; H.M. WALDA, *Recents Excavations at Lepcis Magna*, en «LibStud» 26, 1995, pp. 101-104; Idem, ibid. 27, 1996, pp. 125-128 y sobre todo A. DE VITA, *Leptis Magna,* pp. 159 ss. y en los trabajos ya citados; C.PARISI PRESICCE, *L'architettura della via colonnata,* pp. 703-717.

los terremotos del 306 y 310 se tuvieron que abandonar los barrios occidentales de la ciudad y otro terremoto en el 365 rompió la presa del wadi Lebdah y provocó la ulterior destrucción y colmatación de una parte del puerto. Pero tanto la ciudad como el puerto prosiguieron con una economía y un comercio floreciente. Los mismos bizantinos decidieron englobar el puerto dentro de las murallas de la ciudad[48]. Ni la ciudad ni el territorio del predesierto necesitó de los favoritismos en la época de los Severos, ni en los dos siglos siguientes.

1.5.2. *La consolidación de la organización del territorio tripolitano en la política imperial de los Antoninos y Severos*

Los estudios sobre el territorio tripolitano en la época romana confirman estas mismas conclusiones. Durante el Imperio Romano la ocupación de este territorio recibió una ulterior organización social, económica y comercial, sobre todo durante el siglo I y II, continuando durante los siguientes siglos con automatismos adquiridos, dando a la economía de la región una estabilidad como en pocas partes del Imperio: los numerosísimos trujales, las factorías fortificadas a partir de finales del siglo IV, los mausoleos en obelisco o templo (Ghirza), y sobre todo la riqueza de las construcciones que no sufrieron mermas ni pausas en estos cuatro siglos y menos entre el II y III, la relación con los grupos seminómadas mediante «*fides-foedus*» que han durado hasta el día de hoy: mercados, ferias, intercambio de productos con la zona subsahariana y del centro de África[49]. La obra de los administradores romanos durante los siglos I-II consiguieron una estructuración de las relaciones entre sedentarios y nómadas, de manera que los puestos y fortificaciones del *limes* se convirtieron en lugares de encuentro e intercambio ('convivere in osmosi', así interpreta los hallazgos en los antiguos mercados en la zona-limes, A. di Vita). Los antecesores de Septimio Severo organizaron el territorio mediante unidades de producción, aprovechamiento de las aguas y sistemas de riego en unión con el pastoreo por parte de los nómadas y el control de las caravanas. De hecho no aparecen políticas de frontera cerrada, sino de organización del territorio para la estabilidad. Según los estudios de J. Gascou[50] Adriano realizó la confirmación de estas estructuras civiles apoyando la fusión entre la población indígena y los ítalo-griegos mediante una aplicación por igual del derecho a las ciudades peregrina y a las

48 A. DI VITA, «Sismi, urbanistica...» *op. cit.,* p. 464; Idem, «Leptis Magna…» *op. cit.,* p. 161.

49 Los estudios recogidos en A. MASTINO (ed.), *L'Africa Romana*, Sassari 1987, como los de R. REBUFFAT (pp. 33-68), o en AA.VV., *Climate and History,* Cambridge 1981, los de B.D. SHAW, «The Formation of Africa Proconsularis», *Hermes* 105, 1977, heft 3, pp. 369-380 y pp. 379-403, o los dedicados a la organización del territorio libio en época romana por W.W. BARKER y J.R. BURNS en BUCK D.J. y MATTINGLY (ed.) *Town and Country in Roman Tripolitania,* Bari 1985, pp. 291-306 y 201-225 respectivamente; se pueden ver otros estudios en *AntAfr* 20, (1984) 45-48, (1999) pp. 121-173; o en *LibStu*d 27, 1996, pp. 17 ss. Sobre la actuación de los Severos en un limes ya organizado durante el s. I y sobre todo en el s. II bajo Adriano y Marco Aurelio, véase R. REBUFFAT, «La frontière romaine en Afrique Tripolitaine et Tingitane», *Ktema* 4, 1979, pp. 225-247 y sobre la producción y comercio de aceite, EUZENAT en *BCTH* 19, 1983, pp. 173-182; MATTINGLY *op.cit*. pp. 27-46 y en *LibStud* 19, 1988, 21-41. Para las antiguas «fides-foedus» vid. P. TROUSSET en *Roman Frontier Studies* 12.3, 1980, pp. 931943 y los trabajos dedicados al pastoralismo y relación desierto-wadi en C.R. WHITTAKER (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity,* Cambrige 1988, pp. 177-195, y R. CRIBB, *Nomads in Archaeology*, Cambridge 1991, y la documentación que ofrece MATTINGLY, *Tripolitania,* pp. 17 ss.

50 J. GASCOU, *La politique municipale*, p. 167 ss. y 226 ss. y M. EUZENNAT, *La frontière romaine d'Afrique*, pp. 565-580; vid. también B. D. SHAW en Environment *and Society in Roman North Africa: Studies in History and Archaeology*, United Kingdom, Variorum, 1995, pp. 25-46.

colonias y municipios cesarianos y augusteos. Marco Aurelio y Cómodo consolidó e integró jurídicamente las áreas romanizadas[51], de manera que la intervención de Septimio Severo y sus descendientes no fue «construir un *limes»*,como se ha repetido hasta ahora, sino simplemente se dedicó a continuar un esquema ya preorganizado no como «frontera» sino como lugar de encuentro y ósmosis. De hecho los Severos en la famosa línea de fuertes no levantaron más que cuatro nuevos: Ghadames, Bu Negem, Gheriat el-Gharbia y Gheriat el-Sharqiya[52]. La famosa línea de fuertes y edificaciones tiene numerosas fases cronológicas desde la época de los «cirenaicos» pasando por los romanos en varias fases, y los bizantinos e islámicos. Las intervenciones de los Severos según Rebuffat tuvieron más una función económica y federativa que militar, según M. Euzennat se trató obligar a una sedentarización progresiva de la población mediante un proceso de «*pénetration par osmose*». Lo que aparece cierto es que la intervención de los Severos en el *limes* tripolitano no fue por favoritismo sino por una conjunción de exigencias económicas, sociales y políticas, que configuraban una estrategia ya desarrollada por los Antoninos. El hecho de que los soldados al poderse casarse se «sedentarizaran» apoyó esta política imperial.

1.5.3. *La crisis dinástica y la política del control del 'consensus': el valor de los símbolos figurativos en Leptis Magna*

Los estudios de los arqueólogos han demostrado una característica propia de la época de los Severos: en Leptis Magna a partir de los Antoninos no hay evidencias de evergetismo local o privado, que vuelve a aparecer a finales del s. III. Las obras urbanísticas y monumentos llevan el sello del evergetismo imperial. Esto ha sido interpretado como «la substitución del capitalismo privado y local por un capitalismo imperial en una situación de crisis económica». La cuestión es más compleja y a la vez más simple, sobre todo si se estudia cuáles eran (y siguen siendo) las funciones del evergetismo en la sociedad antigua mediterránea. ¿Era un signo de capitalismo económico o tenía funciones netamente políticas, como, por ejemplo, demostración de status social para conseguir *consensus*? Si la construcción de monumentos y sus correspondientes inscripciones de propaganda estaban más ligadas al *consensus* que a la demostración de potencia económica, hay que decir que el levantar monumentos y reestructurar urbanísticamente la ciudad u organizar unos juegos o fiestas son actos sociales de prestigio que permiten que en torno a una familia o a unos mandatarios se coagule el consenso ciudadano (véase la contraposición entre el Mecenas estatal y el privado Asinio Polión). La sustitución del evergetismo privado y local por el estatal imperial se debió a la necesidad de promover el *consensus* en torno al emperador. Esto que los arqueólogos tripolitanos descubren en Leptis Magna es también común a otros lugares en esta época de los Severos, por ejemplo, en Antioquía[53] (cuando Septimio Severo la perdona y la embellece para buscar su *consensus et fides*) y en Alejandría[54] (cuando Alejandro Severo se vuelca para hacer perdonar a su antecesor Caracala). ¿Cuándo y en qué circunstancias los Severos promocionaron el evergetismo imperial? Efectivamente en situaciones de crisis, pero no precisamente económicas, sino dinásticas: en los comienzos de Septimio Severo («ganar *consensus*, *adquisitio auctoritatis*»), a la muerte de Caracala, a la muerte de Heliogábalo. Es

51 J. GASCOU, *ibid*. pp. 142-166.
52 A. Di VITA, *Il limes romano di Tripolitania*, p. 88 ss.
53 R. ZIEGLER, «Antiochia, Laodicea und Sidon in der Politik der Severer, *Chiron*, 8, 1978, pp. 493-514.
54 Sobre estos sucesos véase nota 36.

decir, cuando los errores y los avatares dinásticos hicieron perder el consenso de los pueblos y ciudades del Imperio en torno a los Severos.

Resulta muy instructivo seguir el proceso de romanización desde Julio César hasta los Antoninos para darse cuenta del papel que en esta tarea jugó la búsqueda de *consensus* en la política imperial. La integración político-administrativa había sido pedida por las clases dirigentes locales sobre todo bajo Augusto y después bajo Nerón. Los mismos actos de evergetismo por parte de las clases sociales dirigentes de Leptis Magna durante los siglos I y II impulsan esta búsqueda de integración y de desarrollo del *consensus* romano[55]. Los efectos económicos de la consolidación de este *consensus* no se hicieron esperar: los '*emporia'* crecen y se abren a todo el mercado mediterráneo. A diferencia de la Numidia y la Mauritania, las ciudades tripolitanas son de las más fieles y se colocan al lado del poder central en numerosas operaciones contra tribus rebeldes del interior y del área de Túnez[56]. De esta forma esta región constituyó la plataforma para controlar el territorio. El lenguaje de propaganda y el control militar del territorio tienden a impedir la ruptura del *consensus*. Septimio Severo durante su guerra contra Pescennio Nigro tendrá buen cuidado en sustraerle el control de África que constituía la base de la *annona* de Roma[57].

En este contexto se puede entender el programa urbanístico en Leptis Magna y en los puestos de avanzada del *limes tripolitanus*, desde el 202 al 216. El evergetismo imperial cumple un programa político y administrativo global para mantener la plena integración de las clases dirigentes locales. No hay inscripciones laudatorias o dedicatorias al emperador por parte de las clases locales, hay simplemente actos de propaganda por parte del emperador. Es el control imperial de todo acto de propaganda, como si el poder central estuviera celoso por recoger en torno a sí todos los actos que puedan generar consenso, sin dejar a las clases dirigentes locales papel alguno de intermediación. Este control los trabajos arqueológicos lo han verificado en los motivos iconográficos, donde no interesan los elementos históricos sino los simbólicos. El arte severiano en Leptis tiende a confirmar a través del lenguaje visual las motivaciones y opciones políticas que determinaron el éxito de Septimio Severo en su *adquisitio auctoritatis*. Así se presenta como motivo figurativo global la confirmación de la *continuitas,* elementos antoninos, figuras de los *optimi principes* en torno a los Severos. Los elementos no se contextualizan históricamente, los ambientes pueden ser de cualquier sitio y la decoración es típicamente *apotropaica*[58]. Los paneles de motivos históricos son plenamente simbólicos, es decir, no interesa la contextualización histórica sino su carácter doctrinal y político. Por ejemplo, y es uno entre tantos, la escena de la *dextrarum iunctio* y la procesión solemne de la familia imperial (los elementos históricos están subordinados a los simbólicos, a la idea de que Septimio Severo y Caracala son una sola cosa[59]. Los arqueólogos hasta 1990 se habían descerebrado para encontrar los momentos históricos a los que *tenía* que referirse la inconografía. Y así se llegó hasta a inventar un viaje de Septimio Severo a Leptis Magna para celebrar el triunfo. Pero no hay rastro de tal

55 Como ejemplo pueden verse *IRT* 318-319, 321-324, 370, 373 entre otras muchas.

56 D. MANTTIGNY, *Tripolitania*, *op. cit*., pp. 26-29.

57 SHA, *Vita Sev.* 8,7;8,12; A. BIRLEY, *The African Emperor,* p. 107 ss.; y véase B. SIRKS, *Food for Rome*, Ámsterdam 1991, passim y G. A. HARRER, «The Chronology of the Revolt of Pescennius Niger», *JRS*, 69, 1979, pp. 155-168.

58 M. FLORIÁN-SQUARCIAPINO, *Le sculture del foro severiano de Leptis Magna*, Roma 1974, pp. 88-89; en A. MASTINO (ed.) *L'Africa romana*, 10.1, Sassari 1994, pp. 734 y 747.

59 C. WALTER, «The *dextrarum iunctio* of Leptis Magna», en *AntAfr* 14, 1979, 271-283.

viaje, más bien existen dificultades insuperables para un posible viaje de Septimio Severo a su ciudad natal[60]. Fue necesario cambiar la perspectiva hermenéutica, la simbología al servicio de una estrategia política de búsqueda del *consensus*[61]. Es el retorno de Septimio Severo ya anciano a las campañas militares el motivo de la iconografía tripolitana[62]. Las temáticas figurativas no están ligadas a acontecimientos históricos concretos sino a temáticas generales y absolutas[63]: *pietas, concordia Augustorum, felicitas*... A la vez es de suma importancia «la progresiva crisis de la imagen imperial después de la muerte de Caracala», sin duda porque todos los motivos de la propaganda imperial chocaban violentamente con la realidad de unos hechos: lucha entre hermanos, asesinatos, el 'sacrificio' de los habitantes de Alejandría por Caracala, etc., que no expresaban todos aquellos temas que podían fundamentar el *consensus*. No es extraño entonces que a estas 'marcas' que nos llegan de la escultura y de los motivos figurativos se añadan la suspensión de los trabajos del puerto. Todo esto en las nuevas regeneraciones de la dinastía (subida de Heliogábalo primero, subida de Alejandro Severo después) se tendrá en cuenta para insistir sobre los *temas de consenso* y sobre los *fundamentos de la autoridad*. Los nuevos temas giran en torno a la ideología *monárquica*, a los *eikona toû Theoû,* que son las imágenes de los emperadores, es decir, a insistir cada vez más en una fuerte simbolización de todos las escenas figurativas para recuperar el *consensus-auctoritas*: los títulos y las escenas correspondientes son muy significativas de este papel de propaganda: *propagator imperii, restitutor imperii, pater patriae*[64]. Lo mismo sucede con *la adoptio nominis* de los Antoninos, con la imagen de *felicitas et unitas familiaris* y la *concordia Augustorum*, que ya hemos analizado en otro apartado. En realidad los Severos no hacen sino copiar toda la estrategia política y propaganda augustea para obtener y confirmar el *consensus*[65].

60 Sobre este improbable viaje vid. T. KOTULA, «Septime Sévère a-t-il visité l'Afrique en tant qu'empereur?», *Eos*, 73, 1985, pp. 151-165.

61 Véase A. BIRLEY, *The African Emperor…*, op. cit., pp. 146 ss; M. MAZZA en CHERUBINI (ed.) *Storia della società italiana,* III, Milán 1995, p. 229.

62 Véanse los estudios de E.F. GHEDINI, «Il Pannello Nord Ovest dell'arco dei severi a Leptis Magna: una proposta di lectura», *RdA,* 8, 1984, pp. 68-87 y su obra *Iulia Domna tra Oriente ed Occidente. Le fonti archeologiche*, Roma 1984, pp. 57-110.

63 E. F. GHEDINI, «Il Pannello…», *art. cit*., pp. 78-89. Ver también Z. ZUBIN, «The Felicitas and the Concordia of the Severan House» , *SCI* 3, 1976/1977, pp. 153-172.

64 Sobre Septimio Severo, *propagator imperii*, vid. A. R. BIRLEY, «Septimius Severus, propagator imperii», D.M. PIPPIDI (ed.), *Actes du IX congrès int. d'études sur les frontières romaines»,* Köln-Viena, 1974, pp. 277-299.

65 A. FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Bari-Roma 1990, especialmente pp. 331-361.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 39-55

LA IGLESIA Y EL CRISTIANISMO EN LA GALECIA DE ÉPOCA SUEVA

Luis A. García Moreno
Universidad de Alcalá

RESUMEN

Mediante el empleo de fuentes literarias como el documento conocido como «Parroquial Suevo» o *Divisio Theodomiri* se recrean las peculiaridades del cristianismo durante época sueva, siglos VI y VII, en la Galecia. Este documento nombra las sedes episcopales a finales del siglo VI en el Reino Suevo, así como otros asentamientos. Las acuñaciones de moneda de oro por parte de algunos obispos en la Galecia sueva también son empleadas con la misma finalidad.

ABSTRACT

By means of the use of literary sources such as the document known as *Parroquial Suevo*, or *Divisio Theodomiri,* the peculiarities of Chrisitianism during the Suevian epoch (VI and VII centuries) in *Galecia* are recreated. En this document mention is made of the Episcopalian Sees at the end of the VI century in the Suevian kingdom and also in other territories. Mention is also made of the minting of gold coins in the *Galicia Sueva*.

Lo que en los siglos VI y VII se entendía por *Gallaecia*, fundamentalmente en medios eclesiásticos, territorialmente no correspondía con exactitud a la provincia bajoimperial de igual nombre ni, por supuesto, a la moderna comunidad autónoma. La provincia romana de Galecia a finales del siglo IV alcanzaba por el este aproximadamente hasta la divisoria de aguas entre las cuencas del Ebro y del Duero. De tal forma que, si la antigua Julióbriga, no lejos de Reinosa y del nacimiento del Ebro, pertenecia ya a la Tarraconense, Numancia marcaba el hito sudoriental de Galecia. Más hacia el oeste parte de la provincia actual de Segovia también era

galaica, marcando posiblemente el límite meridional Coca, patria del emperador Teodosio. Sin embargo algo más al oeste la divisoria entre las provincias de Lusitania y Galecia estaría ya marcada por el mismo curso del Duero, hasta su misma desembocadura en el Atlántico; de modo que, si el actual Oporto pertenecía a Galecia, con su enclaves del *Portus* y del *Castrum*, la actual Vilanova de Gaia *(Castrum novum*) era ya lusitana[1]. Sin embargo, a mediados del siglo VII la provincia eclesiástica de *Gallaecia* tenía ya un ámbito territorial más reducido, habiendo pasado a depender las iglesias situadas en la Tierra de Campos y más al este de la metrópoli tarraconense y, sobre todo, de la cartaginense con sede en Toledo. En la jurisdicción de esta última se encontraban los obispados de Segovia y Palencia, creados cuando el llamado concilio II de Toledo del 531[2].

La razón para estas pérdidas orientales de la vieja Galecia residía en la partición de las tierras de la Meseta entre la Monarquía sueva y la goda. En la primera mitad del siglo VI los reges godos se encontraban inmersos en la ardua tarea de extender y afirmar su poder en la Península ibérica, tras el derrumbe del núcleo galo de su reino tras la derrota de Vouillé en el 507. Un dominio que estratégicamente se basaba en el control del gran eje Barcelona - Zaragoza - Toledo - Mérida - Sevilla y en impedir cualquier veleidad de la periférica Monarquía sueva en dirección al este. Para conseguir esto último se necesitaba controlar las tierras de la Meseta y la porción de la gran calzada de Burdeos a Astorga que permitía el acceso al valle del Ebro y a las Galias merovingias[3]. En este contexto molestaba al poder político godo la dependencia jurisdiccional de las iglesias situadas en esos territorios mesetarios respecto de obispados pertenecientes al rival reino suevo, máxime cuando este último se declaró confesionalmente católico frente a una monarquía goda arriana. Precisamente el concilio toledano del 531 basó en ello la creación de los obispados de Palencia y Segovia que venían a articular en lo eclesiástico esos territorios de la Meseta que pertenecían al reino godo[4]. Las ambiciones de los cada vez más influyentes obispos de Toledo vinieron a coincidir con las de los propios monarcas godos, que residían en la ciudad del Tajo desde los tiempos de Teudis (531-548). Máxime cuando a partir del 554 Cartagena, metrópoli de la provincia eclesiástica a la que pertenecía Toledo, y los obispados cartaginenses del sudeste hispánico pasaron a estar controlados por el Imperio de Constantinopla. Elevada Toledo a la dignidad de sede metropolitana cartaginense con el apoyo real godo convenía situar bajo sus jurisdicción a los nuevos obispados de Segovia y Palencia, que en algún modo compensaran también los que continuaban dependiendo de Cartagena en la provincia bizantina de *Spania*.

Pero esas mismas razones políticas que llevaron a la provincia eclesiástica de Galecia a perder esas iglesias de la Meseta también habían hecho que se incluyeran en ellas otras situadas en tierras lusitanas, al sur del Duero, que se encontraban bajo dominio suevo a mediados del siglo VI, cuando se constituyó la nueva Iglesia católica del Reino suevo, como se verá más adelante. Me refiero a los viejos y más recientes obispados de Coimbra, Lamego, Viseo, Idanha-a-velha y Caliabria.

---

1 Cf. C. TORRES, «Límites geográficos de Galicia en los siglos IV y V», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 14, 1949, 367-383; L.A. GARCÍA MORENO, Los orígenes de la Carpetania visigoda, en J. ALVAR - C. BLÁNQUEZ, edd., *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990, 240 ss.

2 L.A. GARCÍA MORENO, Los orígenes de la Carpetania, *cit*., 248 ss.

3 Cf. L.A. GARCÍA MORENO, La arqueología y la historia militar visigoda en la Península ibérica, en *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid 19-24 Enero 1987*, II, Madrid, 1987, 333 ss.

4 *CIIToledo*, l. 202-206 y 266-274 (ed. G. MARTÍNEZ DIEZ - F. RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, IV, Madrid, 1984, 361 y 365).

El documento conocido como «Parroquial suevo» o *Divisio Theodomiri*, de cuya autenticidad no parece que se pueda ya dudar,[5] refleja la segunda y decisiva etapa en el proceso de implantación eclesiástica en el territorio del Reino suevo hispano, tras el período de creación un tanto discrecional de obispados a finales del siglo IV y principios del V. En él se nombran las sedes episcopales existentes en el tercer tercio del siglo VI en el Reino Suevo, agrupadas en dos provincias eclesiásticas, con las metrópolis de Lugo y Braga, con las principales iglesias dependientes de cada una de ellas. En el prefacio de dicho documento se afirma que tal organización se acordó en un concilio reunido en Lugo en junio del 569 por mandato el rey Teodomiro con el fin primordial de «confirmar la Fe católica»[6]. Esa reorganización habría sido el resultado final de la actividad apostólica desarrollada desde hacía casi unos veinte años por San Martín de Dumio o Braga, que con la ayuda de la Monarquía sueva había establecido una Iglesia católica del Reino suevo; cosa de la que se hablará más adelante[7].

El «Parroquial suevo» también puede ofrecernos un valioso testimonio sobre el asentamiento de los suevos. Concretamente cinco son los topónimos, correspondientes a comunidades eclesiásticas subordinadas a una sede episcopal, que pueden muy posiblemente denunciar el asentamiento de un grupo germánico: *Agilio*, *Villa Gomedei*, *Rodomiro*, *Francos* y *Seuios*[8]. Las iglesias de dichas localidades estaban bajo la respectiva jurisdicción de Braga (Agilio), Oporto (*Villa Gomedei*), Viseo (Rodomiro), Lugo (Seuios), e Idanha-a-velha (Francos). Por otro lado de Oporto, Braga y Lugo tenemos testimonios literarios que aseguran fueron lugares de preferente asentamiento de elementos suevos, con evidente funcionalidad militar, entre los que destacaban miembros de la aristocracia más relacionada con la «Monarquía militar» sueva en el siglo V[9]. Por su parte Viseo e Idanha-a-velha se encontraban situadas en la importante frontera meridional del Reino suevo con los visigodos, siendo lógico que existiera en ellas asentamientos militares suevos tal y como ocurría otro tanto en puntos fronterizos visigodos de ese área[10]. De los citados cinco topónimos, tres están formados a base de un antropónimo germánico, lo que testimonia un asentamiento de carácter aristocrático, posiblemente compuesto por un noble y

5 Cf. K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlín, 1967, 128 ss. con la bibliografía anterior, en especial el estudio de P. DAVID (*Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-París, 1947, 19-82). La edición última del documento en *Itineraria et Alia Geographica* (CCh.SL, 175, Turnhout, 1965), 413-420.

6 *Ad confirmandam fidem catholicam uel pro diuersis Ecclesiae causis* (CCh.SL, 175, 413).

7 Sobre ello vid. K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche* (nota 5), 120-135; S. HAMANN, *Vorgeschichte und Geschichte der Sueben in Spanien*, Diss. Munich, 1971, 154-161; C. TORRES, *Galicia Histórica. El Reino de los Suevos*, La Coruña, 1978, 197-227; E.A. THOMPSON, «The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism», en E. JAMES, ed., *Visigothic Spain: New Approaches, Oxford, 1980*, Oxford, 1980, 77-92; A. FERREIRO, «The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia», *Studia Monastica*, 23, 1981, 11-26; id., Braga and Tours: «Some Observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini» (1.11), *Journal of Early Christian Studies*, 3, 1995, 195-210.

8 *Parr.Suev*., I,1; II,17; V,2; VII,3; y VIII,3 respectivamente.

9 Vid. E.A. THOMPSON, «The end of Roman Spain», *Nottingham Mediaeval Studies*, 20, 1976, 25 ss. para Braga y Lugo. Respecto de Oporto sabemos que fue el refugio del derrotado Requiario en 456 (Hydat., 175), posiblemente en el *castellum* que tomó en el 459 Maldras, jefe de una facción militar sueva, y convirtió en centro de su poder (Hydat., 195), como ya lo había sido de Arnulfo y sus soldados un poco tiempo antes (Hydat., 187); es más, se habría levantado en la margen derecha del río, posiblemente en la altura que hoy ocupa la *Sé velha* de Oporto, una nueva fortaleza (*castrum novum*), ya citada por el Parroquial (II,1), mientras en la izquierda (en Lusitania) subsistía el antiguo *Portucale castrum antiquum* (*Parr.Suev*., IV,7), cf. T. SOUSA SOARES, «Reflexões sobre a origem e a formação de Portugal», *Revista Portuguesa de Història*, 7, 1957, 309-311 y 320-322. También debe recordarse que un manuscrito del Parroquial (el códice Alcobacense, traducido al portugués por B. de Brito) parece que trasmitía la lectura *castro novo Suevorum*.

10 L.A. GARCÍA MORENO, La arqueología *cit*., 334.

su séquito de funcionalidad militar, tal y como también se documenta en los correspondientes asentamientos fronterizos visigodos[11]. Por el contrario los otros dos topónimos son un etnónimo: Suevos y Francos. La forma lingüística del primero (*Seuios*) puede ser indicio de su antigüedad. Efectivamente, la vocalización en *e* del gentilicio de los Suevos no se documenta en las fuentes latinas de la época, que prefirieron remontarse a la forma bien atestiguada en Latín desde los tiempos de César en *ue*. Sin embargo la vocalización en *e* debía estar mucho más cercana a la pronunciación que daban de ese nombre en su lengua germánica gentes que se decían de esa misma estirpe popular, en la que la silbante iba seguida de una semivocal en función de consonante(*w*)[12], que los trascriptores latinos del etnónimo-topónimo no habrían sabido conservar. Es decir, el asentamiento de ese grupo de suevos en la zona de Lugo habría debido realizarse en los primeros momentos de su penetración galaica, hacia el 411. Mayores problemas plantea el topónimo Francos, pues la verdad es que no tenemos noticia fidedigna alguna del asentamiento de grupos de francos en la península en la Antigüedad. Mejor que pensar en la posible posterior llegada de un grupo de francos a instancias de los suevos que desearían utilizarlos contra el común enemigo visigodo[13], sería suponer que un grupo de guerreros francos pudo haberse unido a las gentes que posteriormente formaron el *Heerkönigtum* suevo cuando su paso del Rin en Estrasburgo en el 406, siendo capaz de mantener el recuerdo de su identidad étnica propia un siglo y medio después[14]. Pero si hubo un tal asentamiento popular, además del nobiliario, suevo ¿cuál era la religión que esos Suevos practicaban en el momento de su asentamiento en las tierras del noroeste peninsular?

La verdad es que ignoramos la religión practicada por los Suevos que penetraron en las Españas en el 409. Sin embargo lo probable es que no fueran únicas ni homogéneas las creencias religiosas practicadas por el conglomerado popular agrupado en torno al *Heerkönigtum* suevo recientemente formado en las Galias entre el 406 y el 409 en torno al linaje de Hermerico[15]. No debe olvidarse que entre los varios elementos étnicos entonces reunidos se encontraban bárbaros del otro lado de las fronteras del Imperio, bárbaros asentados ya en las provincias danubianas del mismo, y hasta provinciales romanos oriundos de éstas. Por tanto es lógico pensar que una parte de los grupos aglutinados en la Monarquía militar de los Suevos fuera ya cristiana antes del 409.

Sin embargo en lo que respecta al linaje real de Hermerico lo más probable es que el paganismo ancestral germánico fuera mayoritario. Pues, aunque Hidacio nada diga de las creencias religiosa de éste, sí afirma que su hijo y sucesor Requila fue y murió pagano en el 448[16]. Y algo parecido

11 L.A. GARCÍA MORENO, La arqueología *cit*., 336 ss.

12 Vid. testimonios en R.L. REYNOLDS, «Reconsideration of the History of the Suevi», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 35, 1957, 27 ss.

13 Así, sin mayor fundamento, M. BROËNS, Los Francos en el poblamiento de la Península Ibérica durante los siglos VI y VII, *Ampurias*, 17-18, 1955-1956, 65-67.

14 Algo semejante sería el caso del grupo de los Taifales asentados en Tafalla como una guarnición militar por los godos (cf. M. ROUCHE, *L'Aquitaine des wisigoths aux arabes 418-781*, París, 1979, 533 nota 19, y sobre todo L.A. GARCÍA MORENO, Asentamientos germánicos y surgimiento de poderes políticos en los Pirineos occidentales, siglos V-VIII, en *Actas del III Congreso de Historia general de Navarra*, Pamplona, 1998, edición electrónica).

15 En realidad Hermerico aparece por vez primera citado como *rex Suevorum* para el 419 (Hydat., 71), continuando en esta posición hasta su muerte en el 441 (cf. D. CLAUDE, Prosopographie des spanischen Suebenreiches, *Francia*, 6, 1978, 659); sin embargo es probable que la realeza de Hermerico datase de algunos años atrás. El papel decisivo de su linaje en la etnogénesis sueva en torno a su *Heerkönigtum* se reflejaría también en el protagonismo ejercido por un tal Heremigario, un casi autónomo jefe militar suevo muerto guerreando contra los Vándalos en el Guadiana en el 429 (Hydat., 90), cuyo nombre muy bien podría reflejar una comunidad de linaje con el rey Hermerico (D. CLAUDE, *ibidem*).

16 Hydat., 137.

se debería decir de su probable pariente Heremigario, cuya muerte en el 429 Hidacio (§90) explica como un justo castigo divino por haber ultrajado la basílica martirial de Santa Eulalia, situada extramuros de Mérida. El paganismo de gentes como Hermerico y Heremigario implicaría también el de un buen número de los guerreros que formaban sus «séquitos» germánicos[17].

Sin embargo, el paganismo de Hermerico en absoluto tenía que ser causa de que todo el conglomerado étnico aglutinado en torno a su linaje fuera también pagano, ni incluso mayoritariamente pagano. Como se ha señalado con acierto, nada conocido de la política de Hermerico y su hijo Requila implica una actitud militante anticristiana, ni concretamente anticatólica[18]. De creer a Hidacio, lo único verdaderamente prioritario para ellos habría sido el saqueo. En todo caso el proceso de asentamiento en la península a partir del 409, seguido muy pronto de acuerdos con las autoridades imperiales o locales, singularizadas especialmente en obispos del noroeste, favorecería un proceso de conversión entre los Suevos[19]. Y en este contexto se debería situar el bautismo católico de un hijo del propio Requila: Requiario, que le sucedió al frente de la Monarquía militar sueva en el 448[20].

La conversión al Catolicismo de Requiario fue la primera de un soberano germánico asentado en territorio provincial romano. Sin embargo las razones de ésta en absoluto aparecen claras. Del texto de Hidacio (§137) se deduce que Requiario ya era católico en el momento de suceder a su padre. Por lo que no debió significar ni siquiera una conversión generalizada de todo el grupo de dependientes y guerreros que constituían el ámbito de la «soberanía doméstica» y séquitos del linaje real suevo, y mucho menos del conglomerado popular aglutinado en su torno, como habría sucedido en otras conversiones de reyes germanos de la época, como en la posterior del merovingio Clodoveo. Sin embargo, aun suponiendo una primera y principal motivación personal en la conversión de Requiario[21], no parece oportuno negar significación y consecuencias históricas a la misma.

Se ha dicho, y con razón, que las conversiones al Cristianismo por parte de los reyes y grupos germánicos en el *Völkerwanderungszeit* suponían entre otras cosas un reconocimiento por parte de éstos de la inferioridad de su «barbarie» frente al «civilizado» Imperio, pues mediante su bautismo esos bárbaros se integraban en la nueva *civilitas* cristiana que comenzaba a oponerse a la rusticidad del paganismo, convertido en nueva barbarie[22]. Por ello, a corto plazo, ninguna población germánica asentada en el interior de las fronteras del Imperio podía escapar a su cristianización. Sin embargo, frente al Catolicismo, la aceptación del Arrianismo profesado por Ulfila, el apóstol de los Godos, debía implicar un grado menor en ese implícito reconocimiento de la inferioridad germana frente a la romanidad que suponía la conversión[23]. Pues la adhesión

17 Esto parece afirmarse con claridad en el caso de Heremigario, pues Hidacio (§90) califica de *maledicti* los miembros de su séquito que serían aniquilados por el vándalo, y arriano, Genserico tras la profanación por los mismos del santuario de Santa Eulalia.

18 E.A. THOMPSON, The Conversion, *cit*., 78.

19 Y ello aunque no aceptemos al pie de la letra la famosa afirmación de Orosio (§VII) de que los bárbaros, tras su asentamiento en España, habían dejado las armas por la reja del arado iniciándose entre ellos una rápida conversión al Cristianismo.

20 Hydat., 137.

21 Así S. HAMANN, *Vorgeschichte*, cit., 107; E.A. THOMPSON, The Conversion, cit., 79.

22 Así se explicitaba en la influyente versión de la «Historia Universal» de Eusebio hecha por Rufino de Aquileya (cf. F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV siècle*, París, 1981, 144 ss.).

23 Cf. P. SCARDIGLI, «La conversione dei Goti al Cristianesimo» en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XIV, Espoleto, 1967, 66 ss.

a ese Arrianismo permitía la utilización de unos libros sagrados escritos en una lengua germana fácilmente comprendida como emparentada con el dialecto propio, que expresaba en el plano lingüístico y cultural esa misma independencia respecto del Imperio que en plano político estaban buscando los elementos dirigentes de esas jóvenes «Monarquías militares» en su proceso de *Landnahme* en territorio romano.

Sin embargo, Requiario había optado en su momento por convertirse al Catolicismo y no al Arrianismo. Y del testimonio de Hidacio es posible deducir que esa Fe católica pudo ser utilizada por Requiario a la hora de hacer valer sus méritos a la sucesión de su padre, frente a otros aspirantes pertenecientes seguramente al mismo linaje real suevo[24]. De esta forma la conversión pudo constituir otro símbolo «civilizado» y romanizante utilizado por Requiario para afianzar en su provecho la todavía débil *Heerkönigtum* sueva, como sería la acuñación de unas cuantas *siliquae* de plata en las que al anacrónico nombre del emperador Honorio, ya fallecido, se añadía la significativa frase *iussu Rechiari reges (sic)*[25]. El afianzamiento de la «Monarquía militar» sueva en favor de la línea familiar de Hermerico-Requila-Requiario en la Península Ibérica se había venido realizando en los decenios anteriores fundamentalmente contra el poderío de la «Monarquía militar» de los Vándalos Hasdingos de Gunderico y de su hermano y sucesor Genserico. La confrontación entre ambas «Monarquías militares» germanas había llegado a adquirir unos tintes dramáticos para los más débiles Suevos hacia el 418 en la batalla de los Montes Nerbasios, en la que la Monarquía de Hermerico se habría librado de su completa extinción gracias a la intervención del ejército imperial destacado en la península[26]. Incluso es posible que la rivalidad entre ambas Monarquías y estirpes llegase a constituir el núcleo de algún poema épico germánico del momento, con centro en aquel enfrentamiento[27]. No cabe duda que la «Monarquía militar» Hasdinga convirtió el Arrianismo de sus reyes en elemento esencial de su identidad étnica e independencia política desde los tiempos de su presencia en las Españas[28]. En esas circunstancias resulta lógico que Requilario buscara un Credo cristiano radicalmente distinto y enemigo del Arrianismo: el Catolicismo niceno. Por las mismas razones otros miembros del linaje real suevo que, por motivos que ignoramos, optaron por unirse a los Hasdingos adoptaron el Arrianismo de éstos, como muestras de su fidelidad[29].

---

24 Hydat., 137. Lo que no quiere decir que la oposición a Requiario viniera precisamente por ser católico, como quiere A. TRANOY, *Hydace. Chronique*, II, Paris, 1974, 86; y con más matizaciones K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche* (nota 24), 108; E.A. THOMPSON, The Conversión (nota 7), 79; y P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos, *Studia Historica*, 4-5, 1986-1987, 211.

25 Vid. X. BARRAL I ALTET, *La circulation des monnaies suèves et visigotiques*, München, 1976, 51-53.

26 Hydat., 71 y 74. Sobre ese ejército vid. L.A. GARCÍA MORENO, Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a San Agustín, en *Verbo de Dios y Palabras humanas*, Pamplona, 1988, 159 ss.

27 Greg.Tur., *Hist.Franc*., II,2, que reduce la batalla a un final y épico combate de campeones de tipo germánico, acompañado de un diálogo entre ambos reyes, y que contiene elementos comunes con otra historia cantada en una versión danesa de la «Legenda de Offa» (vid. R.L. REYNOLDS, Reconsideration, cit., 40-42, aunque no aceptemos la tesis principal del autor de relacionar directamente los Suevos galaicos con los *Swaefs* del Mar del Norte).

28 Un eco de ello está en la anécdota recordada por Greg.Tur., *Hist.Franc*., II,2.

29 Tal sería el caso de la rica Ermengon enterrada en el interior de la gran basílica de Hipona, adaptada al culto arriano. Su rico y distinguido enterramiento hacen de Ermengon un miembro de la nobleza vándala, que sin embargo se sentía orgullosa de proclamar su identidad étnica sueva; su nombre podría ser indicio de su pertenencia al linaje real suevo de Hermerico ¿tal vez un familiar directo del Heremigario derrotado por Genserico en el 429, los restos de cuya *Haus* lógicamente se integrarían en la *Gefolge* del hasdingo? Cf. J. PAMPLIEGA, *Los germanos en España*, Pamplona, 1998, 236 ss.

De esta forma el catolicismo de Requiario resulta explicado a la luz de las hostilidades y competitividad surgidas entre las diversas «Monarquías militares» germánicas que luchaban por conseguir la supremacía en las Españas de la primera mitad del siglo V. En este mismo contexto de radical confrontación entre la familia sueva de Hermerico-Requiila-Requiario y la vándala de Gunderico-Genserico se explica el principal movimiento político realizado por Requiario una vez rey: su acercamiento a los poderosos Baltos de Tolosa de Francia, al contraer matrimonio a principios del 449 con una hija del rey visigodo Teoderico I[30]. Evidentemente el soberano Balto tenía mucho más poder y prestigio, también en medios germánicos, que el suevo. Pero en aquellos años los Visigodos no habían mostrado especial interés por extender su hegemonía militar a las Españas, donde se limitaban a un fundamental papel de tropas de *foederati* al servicio del Imperio y con el objetivo principal de mantener bajo el control de aquél el valle del Ebro y las costas mediterráneas. Además en ese momento el visigodo debía estar especialmente pendiente de la amenaza de su mortal enemigo Atila[31]. Los Baltos de Tolosa de Francia por lo demás eran tradicionales enemigos de los Vándalos.

La conversión católica de Requiario sin duda buscaría también un cierto entendimiento con la poderosa jerarquía católica galaica, que hasta ese momento había liderado en bastantes núcleos urbanos la resistencia al poder suevo. El ejemplo de todo ello mejor conocido, si no el más significativo, es el de Hidacio, obispo de *Aquae Flaviae* (Chávez).

Lo que sabemos de la biografía de Hidacio ilustra perfectamente el tipo de obispo galaico que se convirtió en líder de su comunidad y en defensor principal de la romanidad frente a los nuevos poderes militares germánicos. Hidacio pertenecía sin duda a la aristocracia local. Había nacido en una localidad próxima a la que sería su sede de *Aquae Flaviae*, y también podía aspirar a un cierto liderazgo comarcal en la ciudad de Lemica, reducible al antiguo *Forum Limicorum*, en las proximidades del actual Xinxo de Limia (Orense)[32]. Como otros miembros de esa aristocracia galaica de los *Theososiana tempora,* con los ardores religiosos propios de los neófitos, también Hidacio realizó una *peregrinatio* a Palestina. Concretamente ésta tuvo lugar siendo él todavía muy niño; y cabe suponer que en compañía de otros miembros de su familia, y posiblemente poco después del 403[33]. Lo que deja sospechar que no sólo urgencias de Fe indujeron a su familia a realizar tan largo y penoso viaje, sino también la preocupación de marchar de unas tierras a punto de ser invadidas y dominadas por el usurpador Constantino III, con la derrota y persecución de familiares del emperador Honorio[34]. Como otros muchos miembros de dicha aristocracia del noroeste, la familia de Hidacio debía pertenecer al poderoso bloque político-social occidental formado en torno a la dinastía teodosiana; a uno y a otra Hidacio se

30 Hydat., 140. La alianza matrimonial debió ser el sello de un concreto *foedus*, al que se refiere Hydat., 170. Desde el punto de vista germánico la alianza implicaría un cierto ingreso del suevo en la *Sippe* Balta, reflejada en el nombre que se dio al probable fruto de dicho matrimonio, el futuro rey Remismundo, aunque sin que se tratara de la relación de subordinación propia de una verdadera *Versippung* (sobre la cual vid. L.A. GARCÍA MORENO, «Gothic survivals in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo», *Francia*, 21,1, 1994, 10 ss.).

31 Vid. L.A. GARCÍA MORENO, *España Visigoda. Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal,* III,1, Madrid, 1991, 108-111.

32 Hydat., *praef*., 1.

33 Hydat., *praef*., 3 y 4. Cf. A. TRANOY, *Hydace*, cit., 12; C. Torres, «Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. Hidacio», *Compostellanum*, 1, 1956, 408 con una cierta verosimilitud la sitúa en la horquilla de la Olimpiada 296 (= 405-408).

34 Cf. L.A. GARCÍA MORENO, en *Historia de España,* cit., 89 ss.

mantendría fiel hasta sus últimos días de vida[35]. En estas circunstancias es posible que la vuelta de Hidacio se produjera una vez restaurado el predominio de Honorio en la península; y lo cierto es que en el 416 ya se encontraba de nuevo en su tierra dispuesto a recibir las primeras ordenes sagradas[36]. Su consagración como obispo se produjo algunos años después, en unos momentos críticos para el predominio político de su grupo social, como consecuencia de la libertad de movimientos en que habían quedado suevos y vándalos en las Españas tras la derrota militar del generalísimo imperial Castino en el 422. Por eso no extraña que una de las primeras acciones del nuevo obispo de Chávez, en el 431, fuera encabezar una legación a las Galias para pedir el apoyo militar del nuevo hombre fuerte del emperador Valentiniano III, el general Ecio, contra las depredaciones reiniciadas de los suevos[37]. Sin embargo el predominio del obispo Hidacio en su nueva sede, y en el mismo seno de la Iglesia galaica, no estaba en absoluto asegurado. En la primera Hidacio tendría que enfrentarse a enemigos internos que no dudarían, aunque con no mucha fortuna, en recurrir al poder suevo para deshacerse del liderazgo político y social de Hidacio, tal y como muestran sus tres meses de cautividad fuera de Chávez en el 460[38]. De lo segundo, serían responsables la continuidad de las disensiones creadas en la Iglesia galaica por la rapidez de la erección de sus estructuras de poder episcopal y la facciosa actuación del *lobby* priscilianista. Así, en el 433 Hidacio habría podido saludar la ordenación de dos obispos para ocupar dos sedes de nueva creación en el ámbito territorial de la ciudad de Lugo, restando así poder al titular de esta iglesia, Agrestio, posiblemente no amigo del de Chávez[39].

Un ejemplo sumamente curioso del poder político, y también económico, de los obispos católicos del Reino suevo, así como de su orgullosa memoria de la tradición romana lo constituye la existencia de acuñaciones de moneda de oro por parte de algunos obispos en la Galecia sueva en el siglo VI.

Las monedas de oro acuñadas en el Reino suevo se dividen entre aquellas que pretenden imitar otras imperiales, a nombre de Honorio y Valentiniano III, y aquellas que presentan un aspecto más diferenciado. En este último grupo podemos distinguir tres tipos diferentes: uno en el que la palabra latina *munita* (moneda) es precedida por un topónimo, seguramente el de la ceca, y a veces acompañada también de otro adjetivo; un segundo en el que el término *munita* se ve precedido del adjetivo *latina*, y en algunas ocasiones acompañado también de un topónimo, referido posiblemente a la ceca[40]; y un tercero en el que figura la palabra *reiges* (genitivo de

35 C. MOLE, «Uno storico del V secolo il vescovo Idazio», *Siculorum Gymnasium*, 27, 1974, 306 ss.

36 Hydat., 62b.

37 Hydat., 96. Cf. A. TRANOY, «Les Chrétiens et le rôle de l'évèque en Galice au Véme siecle» en *Actas del Coloquio internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, 259 ss.

38 Hydat., 201 y 207.

39 Hydat., 102. A este respecto nos parece preferible la interpretación de la enigmática frase por A. TRANOY, *Hydace* (nota 24), I, 102, a la de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, Orígenes cristianos en Lugo, en *Actas del Coloquio internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, 245; pues lo que destaca es que Hidacio en absoluto critica tales nombramientos, y todo se explicaría mejor si se viera en este Siagrio a un representante menor de la rama hispánica de los Siagrios galos (cf. L.A. GARCÍA MORENO, Nueva luz, cit., 169), pues es conocida la admiración de Hidacio por el galo Egidio, miembro de esa familia (Hydat., 218 y 228). En todo caso dichas ordenaciones coincidirían con un reforzamiento del gobierno de Ravena en Galecia, como consecuencia de la llegada del *comes* Censorio con unas pocas tropas imperiales en compañía del mismo Hidacio (Hydat., 98). Tampoco hay argumentos para sospechar que Agrestio era priscilianista (como piensa A. TRANOY, Les Chrétiens, cit., 257).

40 Una variante es el triente con la leyenda *Munita Gallica Pax*, de la que trataré más adelante.

rex) precedido del nombre del último rey suevo, *Odiacca* (=Audeca)[41], y sin mención de ceca. Se considera fundadamente que estos tres grupos debieron estar en vigor en la última fase del Reino suevo, en la segunda mitad del siglo VI[42].

Por su parte cinco nombres de ceca mencionados en trientes del primer y segundo grupo pueden identificarse con una cierta seguridad, coincidiendo en su totalidad con localidades citadas en el «Parroquial». Tales son Tuy, Maurelos, Senabria, León, Beriso y Viseo[43]. Lo que es otro indicio más de la importancia de estas localidades ya en el periodo suevo. De ellas muy posiblemente tres emitieron trientes con la curiosa leyenda *Latina Munita*: Tuy con seguridad, y muy probablemente Senabria y Viseo[44]. Cecas de «Moneda latina» que habrían de unirse a otros nueve tipos más, también testimoniados y cuyas cecas no se evidencian con claridad[45]. Pero ¿qué sentido tenía este adjetivo de *Latina* para referirse a las monedas acuñadas en estas cecas?

Frente a las acuñaciones visigodas contemporáneas las suevas destacan por la mayor variedad de tipos y una gran dispersión de sus cecas; pudiendo ser esto último causa de que, tras la conquista del Reino suevo por Leovigildo en el 585, persistiera durante bastante tiempo esa extraordinaria floración de cecas en la Galecia visigoda. Tal vez por ello no sea el mejor ejemplo a comparar para explicar esas monedas suevas el modelo de acuñaciones godo, en el que destacaban desde la segunda década del siglo VI, cuando menos, el estricto monopolio y control regio sobre las emisiones numismáticas[46]. Distinta sin embargo era la situación de la Galia merovingia.

Efectivamente, la Galia merovingia muestra una gran dispersión de cecas. Y al igual que ocurre en la Galecia sueva varias de ellas se ubican en lugares de escasa importancia, no sólo en centros urbanos con sede episcopal. Todo lo cual tradicionalmente se vino interpretando como prueba del abandono por parte del Estado del control sobre la moneda, así como de la ruralización de la economía. Sin embargo, las emisiones merovingias muestran una relativa uniformidad

41 El desciframiento del único triente con este lema, otrora en la colección del Museo Arqueológico Nacional (Madrid) saqueada por supuestos «patriotas» socialistas en 1936, ha sido obra de P. GRIERSON, «A tremissis of the Suevic King Audeca (584-585)», *Estudos de Castelo Branco*, 1962, 27-32.

42 Sobre el monedario suevo los trabajos clásicos son los de W. REINHART, Die Münzen des Swebenreiches, *Mitteilungen der bayerischen numismatischen Gesellsachaft*, IV, 1937, 151-90 (resumido en id., «El Reino hispánico de los suevos y sus monedas», *Archivo Español de Arqueología*, 15, 1942, 317-328, y corregido en lo tocante a la cronología en id., *Historia general del Reino hispánico de los Suevos*, Madrid, 1952, 127-138). Más recientes son el fundamental trabajo de Grierson citado en la nota anterior, y los estados de la cuestión de M. BARCELÓ, «Las monedas suevas del British Museum», *Acta Numismatica*, 4, 1974, 165-171, X. Barral, *La circulation* (nota 25), 48-53 y F. Bouza Brey, El Estado suevo en Galicia y su organización interna, *Grial (Vigo)*, 8,27, 1970, 32-35.

43 Las localidades del «Parroquial» correspondientes serían: *Parr.Suev*., I,26 (Berese); V,1 (Viseo); IX,10 (Senabria); X,2 (Legio); 7 (Maurelos); XII,1 (Tude). Maurelos se localiza en la actual Muroais (Trãs-os-Montes). Las leyendas monetales correspondientes dicen: *Latina Tude Munita, Omurelense Munita (¿Oppidum Murelense?) Munita, Senapria Talassimiv (¿Latina Moneta?), Leones Moneta clara, Oberisidense (¿Oppidum Berisidense?) (M)unita, LMENIVISUSENTIZ (¿Latina Munita Visusensis?)*. Preferimos identificar el *Oppidum Berisidense* con el antiguo *castellum* Berense de la diócesis de Braga que con *Bergido* (Bierzo) como se ha solido hacer.

44 Vid. nota anterior.

45 *Latina Imeri Mionit, Latina Emeri Munita, Latina Iuli Munita, Latina Munita Gatii, Latina Munita Bene, Tatina Wanita Iari, Latina Atei Monito, NTINA CPP? TANI MUNIT, Ilatina Munita II* (copio los lemas del catálogo de W. Reinhart). Reinhart en su día vio en los dos primeros especímenes de la ceca de Mérida, y en la tercera una moneda de Béja (*Pax Julia*); hipótesis improbable, pues ambas ciudades se encontraban desde finales del siglo V en poder de los Visigodos.

46 Cassiod., *Variae*, V,39,8, que trata de cortar de raíz cualquier intento privatizador de las acuñaciones por parte de los *monetarii*.

en su peso y en su ley, dentro de cada reinado y reino, así como la adopción generalizada de determinadas modificaciones, como la sustitución del nombre imperial por el real o la posterior creación del denario. Por eso hace unos años Jean Durliat propuso una explicación diferente a la tradicional[47]. Según él la regalía se habría mantenido en toda la Galia merovingia, pero junto a ello cada taller monetario había tenido el derecho de hacer figurar en las monedas el nombre del lugar cuyos responsables políticos habían traído su oro para acuñar monedas, con la sola obligación de pagar una regalía por los gastos de acuñación. Los encargados del funcionamiento de estas oficinas, los *monetarii*, serían gentes de una cierta condición social —como demuestra el caso conocido del obispo San Eloy—, que habían conseguido dicho privilegio del rey y tendieron a trasmitirlo a sus descendientes. De esta forma, a pesar de la aparente multiplicidad de cecas recordadas en las monedas merovingias, en la práctica las oficinas monetarias no serían muchas, no más de una por cada *civitas* cuyo obispo tendría un especial derecho de tutela sobre la misma, tal y como se testimonia en Tréveris[48]. Ese derecho episcopal a supervisar y regir las acuñaciones del taller de su ciudad se enmarcaría en el conjunto de las amplias funciones de gobierno ostentadas por los obispos galos en los siglos V-VI[49]. El ámbito territorial de tales gobiernos episcopales no se limitaba sólo al núcleo urbano, sino también al *territorium*. Es decir, la acuñación de moneda habría sido así en la práctica un asunto esencialmente municipal, y más específicamente episcopal.

En nuestra opinión, estos paralelos galos y merovingios pueden explicar en gran medida el sentido de esas acuñaciones monetarias suevas. Como se acaba de recordar Hidacio es un magnífico testimonio de cómo él mismo y otros obispos del noroeste hispánico acrecentaron mucho su poder en el turbulento siglo quinto, convirtiéndose en los líderes naturales de sus comunidades e interlocutores con el poder suevo cercano y el lejano imperial[50]. En la siguiente centuria esta situación privilegiada del episcopado no pudo por menos que consolidarse, sobre todo a partir de la conversión al Catolicismo de la Monarquía sueva y la constitución de una auténtica Iglesia estatal en la segunda mitad del siglo VI. El mismo «Parroquial» muestra cómo el poder del obispo se ejercía entonces de una manera especialmente directa sobre el territorio más próximo a su residencia, enumerando con detalle especialmente aquellas iglesias dependientes *que in vicino sunt*[51]. En esas circunstancias nada extrañaría que los obispos del Reino suevo hubieran conseguido el control de los talleres monetarios que se encontraban en sus ciudades. Un control que habría sido superior al ejercido por sus colegas de la Galia merovingia. De tal forma que en las monedas salidas de dichos talleres ni siquiera figuraría el nombre del soberano suevo reinante. El adjetivo *latina* para calificar a la moneda acuñada en tales talleres sería así afirmación de su «latinidad» frente al poder «germánico» del *Regnum*, una manera de propagar una cierta orgullosa independencia frente a este último, especialmente basada en el sentimiento de superioridad de su

47 J. DURLIAT, *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens*, Sigmaringen, 1990, 117 ss.

48 H.H. ANTON, Verfassungsgeschichtliche Kontinuität und Wandlungen von der Spätantike zum hohen Mittelalter: das Beispiel Trier, *Francia*, 14, 1986, 16 ss.

49 Lo que ha permitido hablar de auténticos *Bischofsstaaten* (H.H. ANTON, Verfassungsgeschichtliche, cit., 17) o *Bistumsrepubliken* (E. EWIG, «Frühes Mittelalter», en F. PETRI-G. DROEGE, edd., *Rheinische Geschichte*, I,2, Düsseldorf, 1980, 52).

50 L.A. GARCÍA MORENO, «Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al reino Visigodo», en J.Mª Candau *et alii,* edd, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, 1990, 239 ss.

51 Casos de Braga, Oporto, Lugo y Tuy.

cultura latina, algo que los obispos consideraban como muy propio de ellos[52]. Así se explica que en una acuñación muy semejante a las del tipo *Latina Munita* el adjetivo *latina* se sustituyera por el de *Gallica*, que venía a subrayar ese mismo sentimiento de identidad diferenciada de la Monarquía sueva, dando sentido étnico a un término que últimamente no lo había tenido más que administrativo, al referirse a la provincia bajo imperial de Galecia[53]. Frente a esta moneda episcopal los reyes suevos habrían podido también acuñar sus propias monedas, diferenciadas así de las episcopales y municipales. En ellas, ya en los últimos tiempos de la Monarquía, el soberano suevo habría impuesto su propio nombre, como sería el caso de Audeca[54], mientras que hacía omisión de la ceca; el ámbito cívico en el Reino suevo debía sonar sobre todo a episcopal. Esta especial significación política e ideológica de las acuñaciones tipo *Latina Munita* explica que desaparecieran tras la conquista del Reino suevo por Leovigildo en el 585. Precisamente este monarca en aquel momento no era nada favorable a cualquier cosa que aludiera al poder autónomo del episcopado católico. No obstante que bastantes de los nombres de cecas galaicas continuaron subsistiendo en las nuevas acuñaciones a nombre de los reyes godos.

Pero volvamos al hilo de nuestra narrativa cronológica, a la primera conversión al Catolicismo de la Monarquía sueva. Precisamente lo ambicioso de su jugada habría de perder a Requiario, cuando quiso extender su hegemonía a toda la península aprovechando las dificultades del Imperio, tras el doble asesinato de Ecio y Valentiniano III, y del Reino visigodo, con el asesinato de Turismundo y el inicio del reinado de Teoderico II. Requilaro quiso entonces romper cualquier relación de subordinación e incluso alianza con la Corte Balta y el Imperio[55]. La consecuencia de todo ello sería la gran expedición militar de Teoderico en España en 455-456, realizada teóricamente en nombre del Imperio. La victoria godo supuso la muerte de Requiario y la casi desaparición de la «Monarquía militar» sueva, a punto de disolverse en un anárquico enfrentamiento entre varios linajes nobles en compañía de sus séquitos armados. La lejanía de estas tierras y el fracaso del intento de un control directo del territorio hicieron que finalmente los Visigodos admitieran la recomposición de la Monarquía sueva en torno a un tal Remismundo en el 464[56].

Es bastante probable que este Remismundo fuera el hijo nacido del matrimonio entre Requiario y una princesa Balta[57]. La posición de subordinación de Remismundo respecto de la Monarquía

---

52 Estos mismos sentimientos habríaan llevado a los obispos del Reino visigodo en el siglo VI a profundizar y fortalecer su cultura latina como signo distintivo y de superioridad frente a los reyes godo-arrianos (M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, 13). Por su parte Coripo (*In laude Iust*., praef. 40; 1,262) opondría el *Latinum Imperium* (el Romano-bizantino) a los *regna* germánicos de Occidente (cf. S. TEILLET, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, 1984, 265).

53 La leyenda completa es *Munita Gallica Pax*. El término *pax* podía ser un lema propagandístico del gobierno episcopal, que se había caracterizado en el siglo V como instrumento esencial para garantizar la paz entre sus comunidades y el poder militar suevo.

54 Vid. *supra* nota 41.

55 Requiario seguramente pretextó que la anterior alianza se trataba de un acto puramente germánico, basado sólo en la fidelidad personal entre él y Teoderico I, que habría cesado al desaparecer este último; por el contrario Teoderico II exigiría la continuidad de una alianza que el consideraba a la manera romana de un *foedus*, y por eso no ligado a las personas (cf. Hydat., 170).

56 Vid. en general L.A. GARCÍA MORENO, *España Visigoda*, cit., 113-119.

57 Por supuesto debe rechazarse la lectura de algunos manuscritos de la *Historia Sueborum* (§89)de Isidoro, que hacen de Remismundo un hijo de Maldras. Debe notarse la tradicional aliteración y *variatio* que se observa en los nombres de los varios reyes suevos del siglo V: Requila, Requiario, Requimundo y Remismundo; siendo los dos primeros padre e hijo, y seguros miembros de la *sippe* real sueva. En el caso de Remismundo podría pensarse en un hijo del propio Requiario y de una princesa goda hija de Teoderico I, pues el componente *-mundus* se testimonia en otro

visigoda de los Baltos se habría reforzado también con el matrimonio del suevo con una noble, tal vez princesa, goda[58] y mediante la institución germánica de la *Waffensohnschaft* o «adopción por las armas», relacionada con los típicos séquitos de jóvenes guerreros nobles en torno a un rey famoso por sus éxitos militares[59]. El colofón de esta situación de subordinación debería ser la adopción de la religión distintiva de la Monarquía Balta, que era el Arrianismo con la Biblia del godo Ulfilas[60]. Ignoramos la Fe de Remismundo pero sí sabemos que apoyó la llegada y predicación entre su gente de un clérigo arriano venido del Reino visigodo, llamado Ayax[61]. La misión arriana de Ayax, como un acto impuesto por el godo Teoderico II en correspondencia con la posición de subordinación de la Monarquía sueva de Remismundo, se habría adelantado en medio siglo a la política semejante realizada por Teoderico el Amalo con otras Monarquías germánicas «adoptadas» por él, en una demostración entre otras cosas de la superioridad y el esplendor cultural godo y Amalo[62].

Este Ayax al decir de Hidacio (§232) no era precisamente un godo sino un *galata*. Se ha discutido el concreto significado de este gentilicio, auque parece preferible referirlo a la región central de Asia Menor que a las Galias, entre otras cosas por su mismo nombre helénico[63]. Ese origen anatólico podría incluso tener un significado simbólico: pues así el nuevo apóstol de los Suevos procedía de la misma región que Ulfilas, que lo había sido de los Visigodos; lo cual venía también a corresponder en el plano religioso a esa situación de subordinación, de adopción y *Versippung*, que se daba entre la nueva Monarquía sueva y la de los Baltos godos. Por otro lado el origen anatólico de Ayax tal vez permita ver en él a un clérigo formado en un famoso monasterio godo existente en Constantinopla, *in Promoti agro*, a principios del siglo V[64], y al que pudieron pertenecer los famosos monjes godos Sunnia y Fretela —cabezas visibles de lo que se ha llamado, no sin cierta exageración, «escuela teológica goda»— con los que San

---

de los hijos de este rey visigodo, Turismundo. La pertenencia a la nobleza nuclear del *Heerkönigtum* suevo, como hijo de Requiario, explicaría el que Remismundo hubiera marchado a Tolosa de Francia, sin duda como apreciado rehén, cuando la conquista del Reino suevo por Teoderico II (cf. Hydat., 220). Su misma pertenencia agnaticia a la familia real visigoda habría salvado la vida a Remismundo, y explicaría mejor su residencia en la Corte tolosana en el 461 y que hubiera que esperar hasta el 465 para consumar su matrimonio con una noble —¿princesa?— visigoda (cf. Hydat., 226); pues un tal hijo del suevo Requiario y nieto del visigodo Teoderico I no había podido nacer antes de finales del 449 (cf. Hydat., 140). También podría ser un hijo de Requiario Requimundo, pero sin duda de un matrimonio anterior al de aquél con la princesa goda, lo que explicaría la hostilidad hacia él por parte de la Corte visigoda. Desde luego es insostenible su filiación del suevo Maldras, como supone una versión de la *Historia Sueborum* § 89 de Isidoro de Sevilla, pues a Requimundo le sigue como rey una facción sueva contraria a aquél; la invención de Isidoro se habría debido al deseo de éste de demostrar la herencia paterno-filial de la realeza. Vid. también D. Claude, Prosopographie, cit., 667.

58 Hydat., 226; cf. D. CLAUDE, Prosopographie, cit., 673 nº 97.

59 Hydat., 226. Sobre la utilización de este procedimiento para conseguir relaciones de subordinación entre *reges* de la época, y su relación con la misma *Gefolgschaft* vid. R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, 2ª ed.., Colonia, 1961, 28 y nota 77, y especialmente D. CLAUDE, «Zur Begründung familiärer Beziehungen zwischen dem Kaiser und barbarischen Herrschen», en E.K. CHRYSOS - A. SCHWARZ, edd.,, *Das Reich und die Barbaren*, Viena-Colonia, 1990, 36 ss.

60 Cf. S. HAMANN, *Vorgeschichte* (nota 7), 134 ss.; P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, La monarquía, cit., 222.

61 Hydat., 232.

62 Cass., *Var*., IV,1; cf. D. CLAUDE, «Universale und partikulare Züge in der Politik Theoderichs», *Francia*, 6, 1978, 35 ss.

63 Cf. K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche*, cit., 110; S. Hamann, *Vorgeschichte*, cit., 136; E.A. Thompson, The Conversion, cit., 80. Desde luego debe descartarse un origen gallego como propuso J. Zeiller, «Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves», en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, 291.

64 Iohan.Chrys., *Ep*., 206 (ed. *PG*, 52, 726).

Jerónimo creyó digno polemizar[65]. El obispo Hidacio tampoco precisa el concreto rango de este Ayax, limitándose a denominarle *senior arrianus*. Lo que podría indicar su posición elevada en la jerarquía del clero arriano godo, negándose Hidacio a denominarle obispo al tratarse de un hereje[66]. Lo que lógicamente supondría que Ayax no habría venido solo a la Corte de Remismundo, sino acompañado de un grupo de clérigos menores arrianos[67].

Ayax inició su apostolado arriano en el 466. Tres años después Hidacio dejaba de escribir su «Crónica», posiblemente muy cerca ya del fin de sus días y cuando ante sus ojos aparecía un Mundo que le parecía cada vez más teñido de inquietantes tintes apocalípticos. Tras él la historia de los Suevos en la península y de las tierras galaicas permaneció durante algo menos de un siglo falta de testimonios escritos. Pero ello no debe impedir preguntarse hasta qué punto el anterior Arrianismo forzado de la Monarquía sueva, que no dejaba de ser más que un símbolo de su subordinación a los Baltos, perduró cuando estos últimos sufrieron la gravísima crisis de la derrota de Vouillé en 507 y la desaparición inmediata del imperio godo en las Galias a manos de la Monarquía franca de Clodoveo, declarada católica en su propaganda antigótica. La verdad es que no conocemos mucho de la vida de la Iglesia católica, y nada de la arriana, en la Galecia sueva en esos decisivos años de la primera mitad del siglo VI. Pero lo poco que sabemos es muy significativo.

De hecho la única excepción a nuestra ignorancia es la carta enviada en 538 por el Papa Vigilio al obispo católico de Braga Profuturo. De ella se desprende que la Iglesia católica bajo el dominio de reyes suevos arrianos había podido seguir desempeñando sus funciones sin mayores contratiempos, e incluso no tenía problemas para conectar con Roma cuando la ocasión lo exigía. La epístola decretal enviada en junio del 538 por el Papa Vigilio a Profuturo, lo fue en la calidad que este último tenía, como obispo de Braga, de jefe de la Iglesia católica en el territorio dominado por los suevos[68]. La misiva papal era una respuesta a un requerimiento del obispo galaico, y tanto su contenido como su finalidad eran establecer una firme relación e identidad disciplinar entre la Iglesia de Roma y la del Reino suevo tras casi un siglo de falta absoluta de relaciones. Por ello los *capitula regularum* de la decretal de Vigilio se refieren tanto a la problemática disciplinar planteada en la iglesia galaica por la herejía Priscilianista como por la Arriana. La primera era sin duda ya historia pasada, pero había supuesto un estigma para esa iglesia cuyos enemigos podían todavía blandir, por lo que convenía obtener ahora una especie de documento de ortodoxia expedido por el Papado. El Arrianismo sin embargo era un problema actual y de indudable significado político. Como se acaba de decir el Arrianismo de los suevos hispánicos había sido el signo de la subordinación del llamado segundo Reino suevo a la Monarquía visigoda, por lo que cualquier intento de afirmación y completa independencia de aquél frente a su poderoso vecino pasaba por la conversión al Catolicismo de la Monarquía sueva[69]. Aprovechando las nuevas debilidades godas en las Españas tras el 526 la Iglesia católica galaica

65 Jeron., *Ep*., 106; cf. G. SCARDIGLI, La conversione, cit., 74 ss.

66 En todo caso no me parece aceptable la tradución de A. TRANOY (*Hydace*, cit., I,173), de entender *senior* simplemente como «anciano», y con referencia a la edad en que Ayax se habría hecho arriano.

67 Contra la opinión de E.A. THOMPSON («The End of Roman Spain», II, *Nottingham Mediaeval Studies*, 21, 1977, 11) no creemos que los *sacerdotes locorum* citados por Jord., *Get*., 234 sean obispos de los Suevos, sino galaicos y católicos.

68 *Decret*. 96 de la *Hispana* (ed. F.A. GONZÁLEZ, *Epistolae decretales ac rescripta Romanorum Pontificum*, Madrid 1821, pp. 154-156 = JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2ª ed. Leipzig 1885, nº 907). La fecha se testimonia sólo en un manuscrito (cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche*, cit., 117 nota 42).

69 L.A. GARCÍA MORENO, *La conversión des Suèves au catholicisme et à l'arianisme*, en M. Rouche, ed., *Clovis. Histoire et mémoire*, I, París 1997, 205 ss.

ya trató de extender su influencia sobre la Tierra de Campos bajo el dominio godo, causando la lógica alarma y oposición de éste[70]. Resulta difícil pensar que la iniciativa de Profuturo de dirigirse a Roma no contara con el beneplácito de la Monarquía sueva. Del contenido de la misma se deduce que el proceso de conversión de ésta al Catolicismo ya estaba en marcha, dando solución esos *capitula* a los problemas planteados por el bautismo arriano y la reconsagración de iglesias. A este último efecto el pontífice acompañó su escrito con reliquias de los Apóstoles y de mártires romanos, lo que suponía colocar a la Iglesia galaica bajo el patrocinio directo de la romana[71]. En los años posteriores la Iglesia católica estatal sueva consideraría con razón estos *capitula regularum* como la piedra angular de su homogeneidad e identidad disciplinar con la sede petrina[72].

En estas condiciones se está en mucha mejor disposición para comprender el fundacional y fundamental acontecimiento de la segunda conversión al Catolicismo protagonizada por la Monarquía y la nobleza de los Suevos hispanos, históricamente ligada a la obra pastoral de San Martín de Braga. La que se suele llamar la segunda conversión católica de los suevos ha sido objeto de varios estudios[73]. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos que se han hecho, siguen existiendo todavía problemas irresueltos. Estos proceden fundamentalmente de la no coincidencia entre el testimonio de Gregorio de Tours y el de Isidoro de Sevilla. El primero ha dejado un relato anecdótico y pormenorizado de la conversión de un rey suevo llamado Chararico. Situada en el contexto paradoxo- y hagiográfico de las «Virtudes de San Martín de Tours» la conversión del suevo se habría debido a la curación de su hijo y heredero, milagrosamente conseguida por unas reliquias del santo traídas a Braga por unos embajadores suevos enviados a Tours a tal propósito. Gregorio también señala el importante papel jugado en la conversión general del pueblo suevo por el panonio Martín, que accidentalmente habría llegado a Braga al tiempo que las reliquias del homónimo santo de Tours[74]. Además Gregorio recuerda que Martín de Dumio murió en el 579/580 tras ejercer unos treinta años el episcopado, lo que situaría su llegada al Reino suevo en el 550 cuando menos[75]. Por su parte Isidoro de Sevilla relaciona directamente la conversión sueva con la llegada a Galicia del panonio Martín de Dumio, para lo que habría contado con el apoyo del rey Teodemiro, que se habría convertido al Catolicismo[76]. En fin, las actas del llama-

70 Así se creó en 531 la nueva diócesis de Palencia para evitar que ese territorio fuera atendido por obispos del vecino Reino suevo (*vid. supra* y nota 4).

71 Cf. J. VILELLA, «Advocati et Patroni. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)», en *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, Barcelona 1992, 503 ss.; y en general vid. M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nella relazioni con le chiese occidentale*, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo VII*, II, Espoleto 1960, p. 664 ss.

72 *CIBraga* a. 561 (ed. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona - Madrid 1963, 70 ss.).

73 Vid. en último lugar L.A. GARCÍA MORENO, La conversión, cit., 208-216; y anteriormente: K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche*, cit., 120-124; S. HAMANN, *Vorgeschichte*, cit., 143-161; E.A. THOMPSON, The Conversion, cit., 83-91; A. FERREIRO, Braga and Tours: «Some observations on Gregory's *De virtutibus sancti Martini* (1.11)», *Journal of Early Christian Studies*, 3, 1995, 195-210.

74 Greg.Tur., *Virt.Martini*, 1,11 (MGH *SSRM*, I.2, 144).

75 Greg.Tur., *Hist.Franc*., 5, 37. Un documento hagiográfico tardío, los *Actus beati Martini Dumiensis*, pero que verosímilmente trasmite una tradición de la Iglesia de Braga, da como fecha exacta de su muerte el 21 de marzo del 579, el 5 de abril del 556 para su ordenación episcopal, y el 558 para la consagración de la basílica dedicada a San Martín de Tours en Dumio (vid. C.W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950, 3 y 302 ss.; K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche,* cit., 121 ss. nota 61).

76 Isid., *Virs.ills*., 35; *Hist.Sueb*., 91.

do primer concilio de Braga del 561 recuerdan a otro rey suevo, ya inequívocamente católico, Ariamiro, cuyo reinado habría comenzado no después del 1 de mayo del 559[77].

Para conciliar todas estas noticias se han propuesto hipótesis diferentes, en conjunto imposibles de asegurar al cien por cien. De la historicidad de Ariamiro y Teodemiro[78] resulta imposible dudar, por testimoniarse en más de un documento contemporáneo; cosa distinta sería Chararico, mencionado sólo por Gregorio de Tours[79]. En todo caso no se puede negar que Gregorio de Tours se encontraba en una posición favorable para estar bien informado de la historia sueva de la segunda mitad del siglo VI, pues sabemos de la existencia de intercambios diplomáticos entre la Corte de Braga y las merovingias a principios de los ochenta, además de un cierto tráfico comercial entre Galicia y Francia, siendo Tours un puesto estratégico para observar estos movimientos[80]. Por mi parte, me parece importante señalar dos hechos que se confirman en las diversas fuentes: el papel fundamental jugado por el panonio Martín y el influjo de la Iglesia franca, concretamente de Tours.

Todos los testimonios más o menos contemporáneos afirman que Martín de Dumio habría sido el apóstol de los suevos y el reorganizador de la Iglesia católica de su reino[81]. También es seguro que Martín era de origen panonio, y que antes de llegar a la Galicia sueva había vivido en el Mediterráneo oriental, es decir, en territorio bizantino, visitando en concreto los Santos lugares; lo que explicaría su perfecto conocimiento del griego y la introducción por él de las prácticas monásticas orientales, de tradición pacomiana[82]. Muerto en el 579, Martín es probable que hubiera nacido en torno al 520; cuando en su Panonia natal convivían bajo el dominio del Amalo Teoderico antiguos *possesores* romanos y libres *barbari*, entre los que destacaban numerosos *Suevi*[83]. Por tanto parece bastante verosímil que su viaje al Oriente bizantino se produjera algunos años después, tras el derrumbe del imperio ostrogodo en Europa central. ¿Pudiera ser Martín un suevo de Panonia? no

77 Fecha de celebración del sínodo (ed. J. VIVES, *Concilios*, cit., 65).

78 Para Teodemiro está el testimonio de Bicl., a.a. 570, que le hace padre y predecesor de Miro; además el prefacio del llamado *Parrochiale sueborum* le menciona como rey en el 569.

79 El nombre coincide curiosamente con el de un rey franco, rival de Clodoveo, citado por Greg.Tur., *Hist. Franc*., 2, 41. Este Chararico, que sería eliminado por Clodoveo tras su victoria sobre los Alamanes, tenía también como el suevo un hijo varón; y ambos debían ser católicos en el momento de su muerte, pues antes de su ejecución Clodoveo le hizo tonsurar, convirtiendo al padre en presbítero y al hijo en diácono. Se muestra contrario a la existencia de Chararico E.A. THOMPSON, The Conversion, cit., 88 y C. Torres, *Galicia Histórica*, cit., 197-204; mientras que son favorables S. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., 1938, 81-82; K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche*, cit., 247 ss., que acepta S. HAMANN, *Vorgeschichte*, cit., 147 ss. Desgraciadamente, A. FERREIRO (Braga and Tours, cit., 206-210) en su intento de afirmar la historicidad de todo el relato del turolense no se plantea el problema de estos dos Chararicos.

80 Greg.Tur., *Hist.Franc*., 5,41; *Virt.Martini*, 4,7. Cf. J. ORLANDIS, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1984, 176 ss.

81 Junto a los testimonios de Gregorio de Tours e Isidoro ya citados debe añadirse el de su corresponsal y amigo Venancio Fortunato (*Carmina*, 5, 1 y 2).

82 Greg.Tur., *Hist.Franc*., 5, 37; Isid., *Virs.ills*., 35; y el epitafio compuesto por el propio Martín (ed. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 2ª ed., Barcelona, 1969, nº 275). Vid. A. FERREIRO, «The westward journey of St. Martin of Braga», *Studia Monastica*, 22, 1980, 244; J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 104 ss.; A. LINAGE, «San Martín de Braga en el monacato pre-benedictino hispano», *Nova et Vetera*, 5.12, 1981, 307-321.

83 Vid. F. LOTTER, «Zur Rolle der Donausueben in der Völkerwanderungszeit», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 76, 1968, 284; id., «Die germanischen Stammesverbände im Umkreis des Ostalpen-Mitteldonau-Raumes nach der literarischen Überlieferung zum Zeitalter Severins», en H. WOLFRAM - A. SCHWARCZ, edd., *Die Bayern und ihre Nachbarn*, Viena, 1985, 36.

lo sabemos, aunque desde luego esa gente no le era extraña[84]. No cabe por tanto descartar que uno de los motivos que tuviera Martín para viajar al lejano Reino suevo de Galicia y realizar en él su apostolado fuese una cierta conciencia de parentesco con esos suevos[85].

La llegada a Galicia de Martín coincide más o menos en el tiempo con el desembarco de las tropas de Justiniano en la Península ibérica y la creación de la provincia imperial de *Spania*. Y no se puede olvidar tampoco que la «Reconquista» occidental de Justiniano se trató de justificar en términos religiosos con el fin de conseguir la unión en la fe católica de los antiguos territorios del Imperio[86]. Contactos entre la Galicia sueva y el Imperio de Constantinopla habían existido en el siglo V[87]. Y también sabemos que en los años setenta del siglo VI hubo una embajada sueva en Constantinopla, de la que se hizo eco el propio Martín[88]; y que cuando la rebelión de Hermenegildo (579-584) el rey suevo Mirón entró en alianza con el rebelde y Bizancio contra el visigodo Leovigildo[89]. Sin embargo sería por completo excesivo considerar a Martín un agente del imperialismo bizantino[90].

Hubiera decidido o no con anterioridad su viaje apostólico al Reino suevo y hubiera o no realizado su última etapa desde Tours[91], lo que parece seguro es que en el éxito de la misión de Martín jugó un papel muy importante el culto a las reliquias de San Martín. A este respecto, además del testimonio interesado de Gregorio de Tours, está el propio del panonio, que afirma cómo la conversión de los suevos fue fruto del poder sobrenatural de San Martín; en agradecimiento de lo cual se habría levantado una basílica en su honor y se le habría proclamado patrón de Galecia[92].

---

84 Por nuestra parte consideramos algo verosímil, pero carente de pruebas, suponer que Martín conociera el dialecto germánico hablado por esos suevos, como quiere J. SASEL, «*Divinus nutibus actus*: due postille per San Martino di Bracara», *Historia*, 27, 1978, 249-254; en todo caso no parece que el conocimiento de esa lengua le fuera necesario para su apostolado, como juiciosamente señala A. FERREIRO, «Saint Martin of Braga and germanic Languages: an Addendum to recent research», *Peritia*, 6-7, 1987-1988, 298-306. Debe recordarse el pormenorizado conocimiento de las *gentes* bárbaras de Europa central que demuestra Martín en los versos compuestos para la basílica dedicada en Dumio a San Martín de Tours (ed. VIVES, *Inscripciones*, cit., nº 349 vv. 12-14).

85 Que la «llamada» de la *patria* y del parentesco gentilicio era algo vivo entre los intelectuales y nobles bárbaros asentados en territorio romano a mediados del siglo VI no se puede dudar (vid. testimonios en G. HAUPTFELD, Die Gentes im Vorfeld von Ostgoten und Franken im sechsten Jahrhundert, en H. WOLFRAM - A. SCHWARCZ, edd., *Die Bayern*, cit., 130).

86 Cf. L.A. GARCÍA MORENO, «The creation of Byzantium's Spanish province. Causes and propaganda», *Byzantion*, 66, 1996, 114 ss.

87 Hydat., 247 y 251. Cf. S. HAMANN, *Vorgeschichte*, cit., 138.

88 Vid. M. VALLEJO, «La embajada sueva en Constantinopla o la búsqueda de un aliado contra la amenaza visigoda», *Estudios Humanísticos*, 16, 1994, 61-69.

89 L.A. GARCÍA MORENO, en *España Visigoda*, cit., 187 y 190.

90 A este respecto puede ser significativo recordar cómo el propio Martín, en su alocución en el Concilio de Braga del 572, ignore entre los concilios ecuménicos que sustentan la fe católica el de Constantinopla del 553 (ed. J. VIVES, *Concilios,* cit., 79), siendo la aceptación o no de este sínodo batalla central entre el gobierno imperial y sus enemigos en Occidente, y concretamente en la Península ibérica (vid. L.A. GARCÍA MORENO, «The creation», cit., 117; id., «La imagen de Bizancio en España en la temprana Edad Media [siglos VI-X]», *Byzantinische Zeitschrift*, 91, 1998, 36 ss.; A. BARBERO, «El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII», *Studia Historica. Historia Medieval*, 5, 1987, 133-144).

91 No se puede deducir con seguridad de Greg.Tur., *Virt.Martini*, 1, 108 que Martín estuviera en Tours cuando vinieron los embajadores de Chararico y viajara con ellos de vuelta a Galicia, como quiere A. FERREIRO, «The missionary labors», cit., 13.

92 En los versos compuestos por él para la basílica dedicada en Dumio a San Martín de Tours se dice: *...tua signa Sueuus / admirans didicit, fidei quo tramite pergat,/ deuotusque tuis meritis haec atria claro / culmine substollens Xpi uenerabile templum / constituit, quo clara uigens, Martine, tuorum / gratia signorum uotis te adesse fatetur./ electum*

Las relaciones entre las Iglesia galaica y la de las Galias no eran sin duda una novedad. A mediados del siglo V se sabe que un obispo gallego apeló a sus hermanos galos para que actuaran de testigos de la ortodoxia de su fe. Sin embargo, la proclamación de Martín de Tours como patrono de la Iglesia católica renovada del Reino suevo era algo distinto. A mediados del siglo VI San Martín se había convertido en patrono de la dinastía Merovingia y estandarte de su expansión política[93]. Por tanto, y visto desde una perspectiva política, la adopción de San Martín de Tours como patrono de la nueva Iglesia católica de la Monarquía sueva significaba un claro alineamiento de ésta con los poderosos Merovingios y, por tanto, un acto de clara hostilidad hacia la vecina Monarquía visigoda de Toledo.

* * *

En el 583 la Monarquía sueva fracasó militarmente en su intento de aliarse con Austrasia y Bizancio para apoyar al príncipe godo Hermenegildo, que se había rebelado contra su padre el rey Leovigildo legitimando su acción, para la población hispanorromana, en la defensa del Catolicismo frente a su padre y hermano arrianos y, respecto de la nobleza goda, en la sangre Balta de su esposa Ingunda. Dos años después el victorioso Leovigildo conquistaba el reino suevo y destituía a la dinastía que había protagonizado esa segunda conversión al Catolicismo[94]. Etapa final en el intento de Leovigildo de conseguir la total hegemonía sobre la península frente a las aspiraciones bizantinas. El rey visigodo trató de instaurar en el territorio conquistado la Iglesia arriana reformada, estrechamente vinculada a sus intereses y que era pieza esencial en su propaganda real y dinástica[95]. Por eso sería el antiguo Reino suevo el territorio que mostró una Iglesia arriana mejor implantada cuando la conversión de Recaredo al Catolicismo en el 589: siendo cuatro (Viseo, Tuy, Lugo y Oporto) los obispos arrianos en sedes del antiguo Reino suevo que abjuraron en el 589, de un total de ocho para todo el Reino visigodo. No obstante esta segunda implantación arriana, estrechamente vinculada al elemento militar visigodo de ocupación[96], no habría significado la destrucción de las poderosas estructuras episcopales y monásticas establecidas anteriormente por la dinastía sueva de Chariarico y Teodemiro en su reino. Cuatro años después, el Concilio III de Toledo daría por finalizada esta última conversión con la solemne abjuración de esos cuatro obispos arrianos de sedes del recién anexionado Reino de los Suevos.

Los Hueros, el día de San Juan Crisóstomo del 2005

---

propiumque tenet te Gallia gaudens / pastorem, teneat Gallicia tota patronum (ed. Vives, *Inscripciones*, cit., 349 vv. 115-22). Esa basílica, según una tradición hagiográfica local, se habría consagrado en el 558 (vid. *supra* nota 75).

93 F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich - Viena, 1965, 32.

94 Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *España Visigoda*, cit., 190 y 192-194.

95 Sobre este Arrianismo trasformado en Macedonismo, y que Leovigildo presentó como auténticamente católico frente al romano-bizantino (Bicl.,a.a., 580,1) vid. J. ORLANDIS, «El Arrianismo visigodo tardío», *Cuadernos de Historia de España*, 55-56, 1981, 5-20.

96 En el 589 se testimonian obispos arrianos en Viseo, Tuy, Lugo y Oporto; constituyen las tres últimas conocidas plazas fuertes del antiguo Reino suevo.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 57-77

PAUTAS PARA EL ESTUDIO DE LA RELACIÓN EMPERADORES - SENADO (197-251)*

Rafael González Fernández
Miguel Sancho Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

El decreciente poder del senado de Roma en el siglo III va a ser aquí analizado como un fenómeno institucional que presagia los cambios de la Tetrarquía, en un espacio de tiempo donde el comienzo de la Antigüedad Tardía está fraguándose y los usos políticos del Alto Imperio comienzan a desaparecer. Se tratarán someramente los emperadores de este periodo y su actitud hacia el Senado, la evolución del papel de éste en la sociedad y el devenir de las magistraturas romanas ante la aparición de los «hombres nuevos», gentes llegadas del modesto ámbito rural que cobrarán una creciente importancia en la política y relegarán a la nobleza del ejército.

ABSTRACT

In this paper, we shall analyse the decreasing power of the Senate along the III Century A.C. This is interpreted as an institutional phenomenon that foreshadows the changes in the Tetrarchy, in a time when the Late Antiquity is already emerging and the political organisation of the High Empire starts to fade away. We shall briefly deal with the Emperors in power during this period and their attitude towards the Senate. We shall also look at the evolution of this institution and

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos.»

its impact both on the Roman society and on the development of Roman magistratures. These had to face the emergence of the «new men», people with a rural origin that gradually took over political matters, thus pushing the army noblemen into the background.

INTRODUCCIÓN: LOS CAMBIOS DEL FINAL DEL SIGLO II

Con las turbulencias de finales del siglo II se cierra una larga fase de entendimiento y buenas relaciones entre la figura imperial y el senado romano, que se había iniciado en 69 y que perduró, con la única excepción del reinado de Domiciano, hasta 180[1]. A partir de esta fecha, todos los problemas que comenzaron a acuciar al Imperio en el benévolo periodo de Marco Aurelio parecieron acrecentarse: angustia existencial, inseguridad en el *limes* y cambios sociales, que desembocaron en una creciente penuria económica. Del mismo modo, el trato que empezaron a dispensar los emperadores al senado sufrió diferentes alteraciones, en una época de tensiones políticas que acabó con una gran parte de la influencia que los segundos aún tenían y, además, empezó a desplazarles paulatinamente de los puestos de máxima importancia en la administración y el ejército. La crueldad y dureza de Cómodo, primero, que degeneró en una autocracia sanguinaria e inflexible, y la terrible mano de hierro de los Severos, posteriormente, depararon un difícil y tortuoso porvenir al senado de Roma. Se inició entonces el auge del estamento militar, que comenzó a copar las más altas magistraturas, asumiendo la responsabilidad dirigente del estado romano. La extinción de la dinastía reinante, con el asesinato de Alejandro en 235 y la llegada al poder de Maximino, el primer emperador-soldado, no hicieron sino acrecentar este proceso.

Consecuentemente, resulta natural que una parte del senado viese con preocupación y alarma el ostracismo y la postergación de su nuevo status, que les relegaba a un segundo orden de la influencia política y que además podría suponer, a la larga, un perjuicio para sus intereses económicos. Las turbulencias de 193 parecían el marco perfecto para recuperar la influencia y el poder perdidos con la tiranía y despotismo del último antonino; el vacío de poder en la capital y los ejércitos provinciales nombrando emperadores a sus propios generales propiciaban una excelente oportunidad al senado: apoyando al candidato correcto podrían participar, sin duda, en las ganancias de los vencedores. Sin embargo la situación ha cambiado mucho con respecto al 68-69 tras la caída de Nerón. Ahora el enfrentamiento va a ser entre ejércitos provinciales reagrupados, tanto en Oriente como en Occidente, por sus generales. En estos momentos, Roma, capital imperial, no va a tener capacidad de afirmar su autoridad y su poder frente a estas fuerzas opositoras, aun cuando su Senado y sus magistrados se habían provincializado a lo largo del siglo II: en el Senado hay entre un 42 y un 44 por ciento de provinciales originarios[2]. Las condiciones han cambiado tanto que no es extraño que frente a los emperadores «romanos»

1 Sobre el senado hasta la época de la dinastía de los Severos *vid*. R.J.A., TALBERG, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton, 1984; G. ALFÖLDY, *Konsulat und Senatorenstand unter des Antoninen*, Bonn,1977; M. HAMMOND, «Composition of the Senate AD 68-235», *JRS*, 47, 1957, 74-81; H. HALFMANN, «Die Senatoren aus der östlichen Tell des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahr. n. Chr.», *Hypomnemata* 58, 1979, 234 ss. A. CHASTAGNOL, «L'evolution de l'ordre sénatorial aux III et IV siècles de n.e.», *RH* , 94, 1970, 305-314. Para época severiana: P. LAMBRECHTS, *La composition du sénat du romain de Septime Sévère à Dioclétien*, Budapest, 1937; G. BARBIERI, *L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino*, Roma, 1952; G. ALFÖLDY, «Septimius Severus und der Senat», *BJ*, 168, 1968, pp. 112-160; F. JACQUES, «Les nobiles executes par Septime Sévère selon l'Histoire Auguste: liste de proscription ou énumération fantaisiste?», *Latomus*, 51.1, 1992, 119-144; M. GRANT, *The Severan. The changed Roman Empire*, Londres, 1996.

2 M. LE GLAY, *Grandeza y caída del Imperio Romano*, Madrid, 2002, pp. 246-247.

procedentes del Senado hayan surgido los generales que mandan los ejércitos de Siria (Níger), de Panonia (Septimio) y de Bretaña (Albino)[3].

ROMA DESDE LA MUERTE DE CÓMODO HASTA LA PROCLAMACIÓN DE DIDIO JULIANO. PAPEL DEL SENADO

Con el asesinato del emperador la última noche del año 192[4], se produce una grave conmoción en la ciudad: las clases populares y el senado reciben la noticia con alegría desbordada y optimismo; por otro lado, los pretorianos quedan consternados y afligidos por la muerte de su gran benefactor. Temiendo las represalias de los soldados de Roma, como respuesta al magnicidio, los conjurados Leto y Eclecto se apresuran a presentar la muerte de Cómodo como resultado de una apoplejía, algo nada extraño considerando los terribles excesos a los que estaba acostumbrado. Curiosamente, Quinto Emilio Leto, principal conspirador, era prefecto del pretorio[5]. A partir de este momento comprobaremos como este cargo aumentará enormemente su protagonismo, recibiendo una inusitada importancia en el baremo político del Imperio Romano. Pero durante estos momentos de inquietud y confusión, va a ser el senado la pieza clave en el desarrollo de los acontecimientos, ya que tomará, en gran parte, la responsabilidad sucesoria y el destino de las riendas del gobierno, que estuvo encabezado por su miembro más ilustre, Manio Acilio Glabrión[6], patricio de la más rancia nobleza y descendiente del vencedor de las Termópilas[7] en 191 a.C. Ante esta nueva situación, los militares, desconcertados, aceptaron a regañadientes los nuevos cambios que se estaban produciendo a gran velocidad[8]. Había que buscar un nuevo Augusto, y pese a reticencias iniciales por su baja cuna y avanzada edad, Publio Helvio Pértinax[9] (que llegó

3 *Ibidem*, p. 247.

4 A. BIRLEY, A., «The Coups d'Etat of year 192», *BJ* 169, 1969, pp. 247-280.

5 Había alcanzado ese rango en 189, tras el linchamiento popular del anterior prefecto pretoriano Cleandro. Para el cargo de prefecto del pretorio, cf. J. Ellul, *Historia de las Instituciones en la Antigüedad*, Madrid 1970. A. BROUWERS, «Des préfects du prétoire clarissime anterieures au rêgne de Sévère Alexandre», *Latomus* 5, 1946, pp. 41-46 y L. L. HOWE, *The Pretorian Prefect from Commodus to Diocletian*, Chicago 1966.

6 Este personaje ante el cual nos encontramos se trata, sin lugar a dudas, de un descendiente del famoso y renombrado Acilio Glabrión que, siendo cónsul, derrotó al rey Antíoco III el Grande en las Termópilas (191 a. C.). Como se puede comprobar, no todas las familias de abolengo habían perdido su valía y entereza, y volveremos a comprobarlo más adelante. Sobre esta familia vid. M. DONDIN-PAYRE, *Exercice du pouvoir et continuité gentilice. Les Acilii Glabriones du III siècle av. J.C. au V siècle ap J.C*., EFR, Roma, 1993. Vid. también Ch. SETTIPANI, *Continuite gentilice et continuite familiale dans les familles senatoriales romaines a l'époque imperiale. Mythe et realité*, Oxford, 2000, para los *Acilii* pp. 169 y ss.

7 Sobre la utilización propagandística del personaje por la familia véase M. DONDIN-PAYRE, *Exercice du pouvoir et continuité gentilice, op. cit.,* pp. 275-288.

8 Vid. F. GROSSO, *La Lotta Politica al Tempo di Commodo*, Mem. Acc. Scienze Torino. Cl. Scienze Mor., Turín, 1964.

9 Pértinax nació en 126; tras ayudar a su padre en el negocio de la madera se dedicó a las letras, y después inició una brillante carrera militar y como gobernador de diversas provincias. Para la vida de este emperador valioso pero desdichado, tenemos los excelentes trabajos de J. A. GARZÓN, «El emperador Publio Helvio Pértinax en las fuentes. Estado de la cuestión», *Baetica*, 1984, pp. 195-210, y más especialmente *El Emperador Publio Helvio Pértinax y la transformación política del año 193*, Málaga 1990. También E. HOHL, «Kaiser Pertinax und die Thronbestegung seines Nachfolgers im Lichte der Herodiankritik», *SDAW* 16, 1956; F. CASSOLA, «Pertinace durante il principato di Commodo», *PP* 20, 1965, pp. 451-477; F. CASSOLA, «Ricerche sull II secolo dell'impero: l'accesa di Pertinace fino al 180 d.C.», *La Parola e La Idee* 5, 1966, 7 ss. R. Soraci. «L'opera legislativa di Pertinace.» *QCSCM*, 6, 1984, 315 y ss. F. MILAZZO, «Pertinacis 'Natalis Imperii'», *Studi in Onore di Cesare Sanfilippo*. Vol. 7, Giuffrè Editore, Milán, 1987, pp. 439-461; J.B. LEANING, «Didius Julianus and His Biographer», *Latomus*, 48, 1989, 548 ss.

a ofrecer el Imperio a Glabrión) recibió el apoyo total del pueblo y el senado, que de hecho fue quien lo proclamó con un decreto[10]. De origen humilde, un auténtico *homo novus*, que había sido caballero antes de entrar en el Senado con Marco Aurelio, Pértinax desempeñó con gran integridad y pericia muchos cargos civiles y militares a lo largo de su dilatada carrera[11]. Logró importantes éxitos contra los bárbaros y contra los partos en la frontera oriental, a la vez que gobernó diversas provincias con excelente sentido y brillante gestión. Se hizo llamar *«príncipe del senado»*, toda una declaración de intenciones, y quiso contar con el apoyo y consenso total de este estamento.

La situación del erario público era extremadamente grave, por lo que Pértinax inició una política realista de recorte de gastos, que le hizo impopular ante los acostumbrados al desenfreno del anterior príncipe. Vendió los bienes de Cómodo y repartió tierras imperiales baldías a campesinos que las cultivasen. Intentó volver al orden, y expulsar a los delatores, personajes siniestros y parásitos variados que proliferaron en la década anterior; sus reformas fueron llevadas a cabo en todo momento de acuerdo con el senado. Quiso regresar, en todos los aspectos, al tiempo de Marco Aurelio[12], mostrando, entre otras cosas, la misma clemencia y piedad que ese emperador, por lo que inevitablemente se granjeó la enemistad de los partidarios de su predecesor. Así, de este modo encontró su fin, asesinado los perjudicados pretorianos, que vieron en el nuevo emperador el final de su privilegiado modo de vida. Pértinax fue un hombre muy modesto y sobrio, que huyó de toda exaltación y despreció las demostraciones de poder. No hizo partícipes a sus familiares de los títulos y dignidades imperiales a los que tan poco apego sentía, dejando un recuerdo de amabilidad y grandeza de ánimo. Sus relaciones con el senado fueron excelentes en todo momento y el pueblo, al parecer, le adoró.

Tras su muerte, se produjo uno de los episodios más vergonzosos de toda la historia de Roma: los soldados de la ciudad realizaron una ridícula subasta en el campamento para vender la corona imperial al mejor postor. El elegido, después de ser rechazado el otro candidato, Tito Flavio Sulpiciano[13], fue Marco Didio Severo Juliano[14], gobernador provincial en época de Marco Aurelio y postergado de la vida pública cuando en tiempos de Cómodo fue prefecto del pretorio Perenio[15], un personaje durante cuyo gobierno también cayó en desgracia el futuro emperador Septimio Severo, precisamente muy relaciona relacionado entonces con Pértinax. Tras prometer grandes sumas y regalos, fue proclamado por los pretorianos y escoltado por ellos al palacio imperial.

---

10 EUTROPIO, VIII 16. Vid. F. CASSOLA, «Ricerche sull II secolo dell'impero: l'accesa di Pertinace fino al 180 d.C.», *La Parola e La Idee* 5, 1966, 7 ss.

11 H. DEVIJVER, «Les *militiae equestres* de P. Helvius Pertinax», *ZPE,* 75, 1988, pp. 207-214; G. PIGNATA, «Cenni sulla carriera militare e politica di Publio Elvio Pertinace,» *Atti e Memorie della Società Savonese di Storia Patria (Savona)*, n.s., Vol. XI, 1977, pp. 7-18.

12 HERODIANO II 4, 2. Cfr. M. PHILIPPIDES, «Herodian 2.4.1 and Pertinax», *CW,* 77, 1984, pp. 315-336.

13 HERODIANO II, 6, 9. Los soldados desconfiaban de Sulpiciano por temor a que su parentesco con Pértinax, ya que era suegro del emperador asesinado le llevase a clamar venganza una vez lograda la púrpura.

14 Podemos ver que, desde un primer momento, HERODIANO no ocultará el desprecio que siente por Didio Juliano, pese al apoyo que éste siempre esperó encontrar en el senado y las relaciones aparentemente cordiales con el estamento; Le reprochó constantemente sus vicios innobles y el dedicarse a una vida muelle, II 6, 6: «*Era uno de esos hombres que por su vida inmoderada son blanco de habladurías»*. Cfr. F. von WOTAWA*: «M. Didius Iulianus», RE,* V. 1. cols. 412-424.

15 G.M. BERSANETTI, «Perenne e Commodo», *Athenaeum* 29, 1951, pp. 151-170 y P. A. BRUNT, « The Fall of Perennius: Dio-Xipholonus 72.9.2» *CQ* 23,1, 1973, pp. 172-177.

LAS PROCLAMACIONES PROVINCIALES Y LA CONEXIÓN DEL SENADO CON NÍGER, SEVERO Y ALBINO

Las noticias de los confusos acontecimientos en la capital imperial pronto se extendió por las provincias, lo que creó clima de gran intranquilidad y agitación. En Roma, enseguida Didio Juliano se ganó la antipatía general, hasta el punto de quedarse sin apoyos, al no poder cumplir las entregas monetarias y las donaciones a los pretorianos. Herodiano[16] nos muestra una descripción poco halagadora de la actuación irresponsable y relajada de Juliano, quien, según el propio autor, tuvo que aguantar en la ciudad visibles muestras de descontento y numerosos insultos del pueblo. Se aclamó, en los juegos y en el foro, a varios prestigiosos personajes de la vida pública que estaban fuera de la ciudad, para que regresaran a remediar la situación. El primero de ellos fue Pescennio Níger[17]. Los ecos de estas manifestaciones llegaron pronto a Siria, donde Níger contaba con el apoyo total y absoluto de su provincia, y especialmente de la capital, Antioquía. También gozaba de la importantísima adhesión de Bizancio, que poseía un enorme valor estratégico[18]. Ahora contemplaba la posibilidad de hacerse con el poder imperial, y pronto los contactos con Roma dan sus frutos y consigue allí sus primeros aliados en el pueblo y en el senado, que, como vemos de nuevo, sigue protagonizando los destinos políticos del Estado.

En Bretaña, por otra parte, ya se había experimentado un cierto descontento desde hace años, y en estos momentos las legiones de esa región están en ebullición. Décimo Clodio Albino[19], un importantísimo noble al mando de esas tropas fenomenales, está siendo seducido por la idea del poder imperial, ahora también al alcance de su mano. En Roma contaría igualmente con una facción del senado (entre los que se encontraba el mismo Sulpiciano mencionado anteriormente, suegro de Pértinax), que apoyaría eventualmente su proclamación; pero esta no llegó a producirse: el motivo de ello fueron los sucesos ocurridos en Panonia.

Allí, Lucio Septimio Severo[20] ostentaba el mando de las fuertes e importantes legiones que custodiaban el *limes* danubiano, y al contemplar la caótica situación en la que se encontraba el Imperio, decidió que podía hacer algo al respecto, pues el destino le había provisto de todo lo necesario. Apareció hábilmente como el vengador de Pértinax, idolatrado por las legiones panonias e ilirias que estuvieron a su mando en el pasado; así, pudo ganar fácilmente la confianza de las tropas enfurecidas e indignadas, que no vieron en él un militar ambicioso y sin escrúpulos,

16 HERODIANO II 7,1.

17 Cayo Pescennio Níger, de familia ecuestre, un formidable militar, también se desempeñó brillantemente como gobernador de Dacia desde 188 a 190. Cfr. G. ALFÖLDY, «Das neue Saeculum des Pescennius Niger,» *Bonner Historia Augusta Colloquium 1972/1974* (Bonn: Habelt, 1976), pp. 1-10; reproducido con notas adicionales en Id., *Die Krise des Römischen Reiches,* Stuttgart: Franz Steiner, 1989, pp. 128-138.

18 De hecho, la ciudad mostrará una resistencia a ultranza en el sitio de las tropas severianas, relatado con todo lujo de detalles por CASIO DION LXXV 10,1 - 14,6, y no podrá ser sometida hasta 196.

19 Nacido en Hadrumetum, en África, en el seno de una ilustre familia. Estuvo al mando de las tropas en Bitinia, y posteriormente fue gobernador provincial desde 175; desempeñó el consulado en 194 junto a Severo. Cfr. G. ALFÖLDY, «Herkunft und Laufbaun des Clodius Albinus in der Historia Augusta,» *Bonner Historia Augusta Colloquium 1966-1967* (Bonn: Habelt, 1968), pp. 19-38.

20 Nacido en Leptis Magna en 146, descendiente de una familia itálica. Estudió leyes en Roma, y posteriormente desempeñó diferentes cargos militares y políticos; cuestor en Bética en 172, y gobernador de Panonia c. 190. En 187 casó con Julia Domna, procedente de una renombrada familia siria que poseía el sacerdocio del Sol en Emesa. De esta unión nacerán Geta y Caracalla, que sucederán a su padre. Cfr. M. FLUSS, «Septimius Severus», *RE* II, 2.2. cols. 1940-2002.

sino un héroe piadoso: *«se confiaron a él hasta el punto de nombrarle emperador y poner el imperio en sus manos»*[21]. Con la misma inteligencia y sagacidad, se ganó a su potencial rival Clodio Albino, adivinando los deseos y las esperanzas de aquél; lo nombró César de Occidente, quizá adoptándolo,[22] y así Severo pudo realizar libremente su victoriosa e incruenta campaña romana[23], donde el senado le entregó el poder imperial.

Cuando en Roma se supo del avance de Severo sobre la ciudad el Senado propuso a Septimio Severo una negociación. Ante su negativa el Senado destituyó a Didio Juliano que fue asesinado por un pretoriano en el palacio imperial del Palatino el 1 de junio (reinó ¡dos meses!). Ese mismo día Severo en Interanma, cerca de Roma, recibía el homenaje de un centenar de senadores a los que les entregó un *donatiuum*, recompensa destinada hasta estos momentos a los soldados. Este acontecimiento reflejaba ya la opinión de Severo sobre el estamento senatorial aunque cuando pocos días después entró en Roma, en donde permaneció brevemente, el tiempo justo para tranquilizar al Senado, a la plebe, divinizar a Pértinax y reorganizar el avituallamiento de la ciudad para luego marchar con rapidez con un gran ejército y varias flotas de guerra, a ocuparse de su otro rival, Pescenio Níger, de cuya proclamación había tenido noticias recientemente. Severo, que estuvo unido a él en el pasado por una gran amistad[24], sabía que era un gran contrincante y que contaba con fuerzas poderosas, pero vio que había permanecido imprudentemente encerrado en Siria en lugar de marchar hacia Roma, así que se dispuso a invadir su propia provincia y derrotarlo allí. Severo salió una vez más victorioso, y con todo el Oriente en sus manos, regresó a Roma. Níger murió asesinado en 194, tras ver su anhelo imperial hecho trizas[25].

Como se puede ver, Septimio Severo fue, de todos los candidatos al Imperio, el más activo, avezado e independiente; alcanzó la victoria final sobre todos sus rivales, y resultó el único que no se vio en la necesidad de acudir en la ayuda del senado ni buscar compromiso o aliado alguno[26]. Consecuentemente, el senado de Roma apoyó a Níger, y después a Albino[27], pues eran los únicos que les ofrecían garantías importantes. Al salir derrotados ambos candidatos, la posición de la clase senatorial se tornó embarazosa y difícil; tenían que afrontar la reacción de un general competente, victorioso y cruel[28], que de hecho no tuvo piedad para aquellos de su clase que sirvieron en los ejércitos derrotados, aunque en los felices momentos de su primera entrada triunfal en Roma prometiese al senado no matar a ninguno de sus miembros sin su consentimiento. Desde entonces, la importancia de los pertenecientes a este rango menguó, y

21 HERODIANO, II 9,11.

22 Dado que en algunas inscripciones y monedas que se nos han conservado, Albino aparece en ese tiempo con *Septimius* de segundo *cognomen*; cf. *Catalogue of Coins in the British Museum*, V, IXXXII, CIII, CVI, 35, 63-71, 132, 155.

23 Acción bélica en la que Didio Juliano se comportó de un modo lamentable y cobarde. Erró completamente su estrategia defensiva, dejando al ejército invasor llegar a las mismas puertas de Roma, hecho lo cual ofreció compartir el poder a Severo; su miedo e incapacidad eran tan visibles que fue asesinado por orden del propio senado: otra demostración de fuerza por parte del estamento, que muestra su capacidad de tomar decisiones drásticas, llegado el caso.

24 SHA, *Pescenio Nigro* III, 3-5.

25 G.A. HARRAR, G.A., «The Chronology of the revolt of Pescenius Niger», *JRS* 10, 1920, pp. 155-168; J. STRAUB, «Pescennius Niger und die Luftsteuer», *Studien zur Papyrologie und Antiken Wirtschaftsgeschichte. Friedrich Oertel zum Achtzigsten Geburtstag Gewidmet*, Rudolf Habelt, Bonn, 1964, pp. 175-182.

26 J. FITZ, «Die Personalpolitik des Septimius Severus im Bürgerkrieg von 193-197», *Alba Regia* 10, 1969, pp. 69-85.

27 La ruptura definitiva entre Severo y su César tuvo que producirse en 195.

28 Para la falta de clemencia y compasión de Severo, AURELIO VÍCTOR XX, 11-14.

Severo empezó a contemplarlos con creciente recelo, que se transformaría paulatinamente en un alejamiento más o menos tácito de los puestos de poder e influencia a lo largo de un espacio de tiempo considerable.

SEVERO Y LA CRECIENTE CRISPACIÓN. MUERTE DE ALBINO

Septimio Severo realizó operaciones de castigo contra los antiguos aliados de Níger, pero su principal preocupación en ese momento residía en asumir plenamente el poder imperial para él y también para su familia[29], por lo que regresó a su cuartel general del Danubio en 196. En ese momento ya debía de haber tomado una decisión respecto a su actitud frente al orden senatorial, pues tomó el insultante título de *«hermano del divino Cómodo»*, para humillar y denostar al senado, en una pequeña muestra de lo que sobrevendría después. Sin duda, durante su estancia en Siria, Severo se enteró de muchas noticias sumamente interesantes para él, y comprendió muy pronto hasta que punto gran parte del senado se había comprometido con la causa de Pescenio Níger. Después de esto, todo fue demasiado fácil, porque como cuenta Herodiano[30], había localizado a todos los familiares y allegados de los altos cargos romanos que servían en Oriente, de modo que si comprobaba la adhesión de estos a la causa de Pescenio Níger, podría vengarse acabando fácilmente con hijos y esposas de los conjurados, estrategia usada ya anteriormente por Cómodo. Estaba claro que Severo no consentiría compartir el poder con nadie, y la nueva actitud amenazante del Augusto tuvo que alarmar más todavía a los senadores, conjurados o no, y al propio Albino: forzosamente comprendieron el tremendo giro en su contra de la situación; esta coyuntura provocó en última instancia que Albino se proclamase Augusto y tomase el control de la Galia, en respuesta a las angustiosas llamadas de auxilio por parte del senado[31], que le era mayoritariamente favorable tras la caída de Níger. Severo, por su parte, había decidido eliminar a Clodio Albino una vez ganado el control de todo el Imperio, pues lo veía como una molestia, y ya no lo necesitaba. Albino tuvo que entender por fin que había sido utilizado, y tras algunas maquinaciones infructuosas, Severo invade la Galia: el desastre de la batalla de Lyon y el suicidio de Albino señalaron el inicio de la tormenta.

Severo entró en Roma por segunda vez en los albores del verano de 197, regresando de la campaña bretona, y de inmediato acusó a los senadores adictos a Albino, comenzando una serie de ejecuciones rigurosas y un régimen de terror que pronto se extendería por todo el Imperio[32]. Se hicieron investigaciones para hallar información de los denominados enemigos públicos, y nadie estuvo seguro por mucho tiempo. La Historia Augusta[33] ofrece una espeluznante lista de cuarenta y un nobles ejecutados por Severo, casi todos ellos de rango consular o senatorial. El inicio de la guerra pártica y la estancia en Oriente de Severo hasta 202 atenuaron en parte el clima de tensión en la capital, con el emperador centrado en las operaciones militares entorno a Nísibis. Pero antes de marchar, el senado tuvo que soportar otro golpe humillante y doloroso: el elogio de Severo hacia Cayo Mario y Lucio Cornelio Sila, autores de terribles proscripcio-

29 La asociación total de la familia de Severo al poder imperial aconteció finalmente en 198, con los nombramientos de Caracalla como Augusto, y Geta, su segundo hijo, como César.

30 HERODIANO III 2, 3-6.

31 HERODIANO, III 5,2.

32 Fue entonces cuando la hostilidad del emperador hacia el senado se materializó, con el estamento cayendo en desgracia.

33 *SHA*, *Severo*, 13, 2-8.

nes, los grandes agitadores revolucionarios del siglo I a. C. Posteriormente, como veremos, el primogénito de Severo, Caracalla, siguió esta política de su padre, actuando a menudo como un «nuevo Sila»[34]. En un principio recelosa y ahora abiertamente hostil la política de Septimio respecto al Senado va a dar un giro decidido contra este estamento.

En esos momentos, aconteció la conspiración de Plauciano[35], lo que no hizo sino enrarecer el ambiente más aun, si eso era posible, y reforzar el clima de tensión, desconfianza e inestabilidad, sobre todo en lo concerniente a las tormentosas relaciones entre Geta[36] y Caracalla[37], hijos del emperador, que se deterioraban rápidamente. Severo se trasladó entonces a sus posesiones campestres, esforzándose en moderar a sus hijos mientras esto fuera posible, y por ello el senado vivió entonces momentos de relativa calma. Pero la noticia de graves problemas surgidos en la frontera de Britania propiciará la marcha de Severo hacia esa gran isla, en la que será su última campaña militar; tomo la decisión de que sus dos hijos le acompañaron a la guerra. Tras conseguir varios éxitos y pacificar la región, Septimio Severo falleció allí en 211, dejando a Geta y Caracalla conjuntamente en el poder. Antes de morir, les dio este consejo: *«Manteneos en concordia, en pagadle bien a los soldados y despreocupaos de lo demás[38]»*.

CARACALLA Y GETA. MACRINO Y LOS PROBLEMAS DE SU RANGO ECUESTRE

Desde un primer momento quedó claro que la situación entre los dos hermanos era insostenible; cualquier asunto nimio se convertía en motivo de interminables riñas y el odio aumentaba sin cesar, ante la inquietud del senado, que no veía nada bueno en todo aquello. Papiniano, el nuevo prefecto del pretorio, hombre recto y de excelente reputación, intenta sin éxito suavizar las relaciones fraternales, por lo que se gana muy pronto la peligrosa enemistad de Caracalla. Herodiano[39] incluso menciona un plan urdido por los hermanos para repartirse el Imperio, aunque al final las súplicas de la madre de ambos, Julia Domna, les hicieron desechar el proyecto.

---

34 *SHA*, *Antonino Caracalla* IV,10 y V,5. HERODIANO, IV 8,5. A su padre, ya los senadores comenzaron a llamarle *Sulla Africanus*, en clara alusión a la provincia de origen de Septimio Severo: *SHA*, *Pescenio Nigro* V,4.

35 Cayo Fulvio Plauciano, prefecto del pretorio (197-205); nacido en Leptis Magna y por lo tanto paisano de Septimio Severo. Se convirtió en el brazo ejecutor de Severo en las represiones contra los partidarios de Pescenio Níger. Su mandato goza en las fuentes de una pésima reputación. Acerca del turbulento rumor sobre el pasado de ambos, HERODIANO III 10, 6-7.

36 Publio Septimio Severo Geta, nacido en Milán en 189. En la coronación su nombre se convertirá en Publio Septimio Severo Antonino Geta.

37 Severo Antonino Basiano, nacido en Lyon en 188. Posteriormente se le llamó Marco Aurelio Severo Antonino Basiano; para las diferentes explicaciones de su apodo *Caracalla*, cf. SHA, *Macrino* V, 3; CASIO DIÓN, LXXIX 3, 3; HERODIANO, IV 7,3 y AURELIO VICTOR 21,1.

38 CASIO DIÓN LXXVI, 15, 2. Cfr. J. STRAUB, «Die ultima verba des Septimius Severus», *Historia Augusta Colloquium Bonn 1963*, Bonn, 1964, 171 ss. Ni Herodiano, ni Aurelio Victor, ni la *Historia Augusta*, ni tan siquiera Mario Máximo fuente principal de esta última, se han hecho eco de tal formulación que ha tenido tanto eco en la historiografía moderna y contemporánea. Las palabras supuestamente formuladas por Septimio en su lecho de muerte concuerdan perfectamente con lo que fue su forma de entender el gobierno del Imperio, es decir la militarización del Imperio.

Sin embargo, Zonaras, epitomista bizantino, que resume en el siglo XII, la *Historia Romana* de Casio Dion nos transmite la frase de la siguiente forma: «Mantened la concordia, enriqueced a los soldados, pero no os olvidéis del resto». Fórmula esta más acorde con la acción política llevada a cabo por Septimio, y, por lo que hoy sabemos de su reinado, más conforme a la realidad.

39 HERODIANO, IV 3,5.

Pero todo terminó de la única manera posible, según Casio Dión[40]: un fratricidio. Le tocó a Geta sucumbir, de forma absolutamente dramática, en los brazos de su madre. En un primer momento las tropas reaccionan enfurecidas por el horrible crimen; se atenían a las órdenes de Severo, que pedían fidelidad hacia sus dos hijos[41]. Pero Caracalla supo tergiversar la situación, y relató su versión llena de falsedades al ejército y al senado (donde entra con una coraza bajo la toga y acompañado por una tropa amenazante de hombres fuertemente armados); los excelentes regalos y pagas cuantiosas pronto pondrán a los soldados a su favor, que realmente era lo único que Caracalla necesitaba. A continuación se desencadenó una descomunal carnicería, en la que fueron asesinados los consejeros, partidarios y simpatizantes de Geta, entre los que se encontraban muchos senadores de origen oriental, aparte de todo aquel que apeló públicamente a la concordia entre los dos hermanos; algunas de las víctimas más importantes fueron el propio prefecto del pretorio Papiniano, que recibió la muerte por negarse rotundamente a silenciar u ocultar el fratricidio; Leto, el conspirador principal en el asesinato de Cómodo, Helvidio Pértinax, hijo del emperador de 193[42], y Cornificia, anciana hija de Marco Aurelio, cuyo único delito fue llorar junto a la madre del emperador por el asesinato de su hijo. En todo el reinado de Basiano Caracalla se contabilizaron veinte mil muertos[43], los senadores fueron diezmados en los años sucesivos, y los ricos comerciantes y propietarios de la ciudad recibieron el mismo trato. Por este motivo, las fortunas confiscadas fueron gigantescas, y el tesoro imperial creció enormemente[44]. El desprecio al senado de Roma fue latente: *«Siempre, por su parte, consideró a los soldados como superiores a nosotros* [los senadores]*»*, nos relata el propio Casio Dión[45], y enseguida se extendió a toda la provincia, al quedar los itálicos excluidos del cargo pretorial. Aumentó notablemente el porcentaje de senadores orientales, una vez purgadas Asia y Siria de los partidarios de su hermano, lo que tuvo que ser un rudo golpe para la rancia aristocracia romana, viendo el auge de unos personajes venidos de lejos que deberían parecerles forasteros indignos de confianza; es muy posible que el enorme desdén con el que se recibió a Heliogábalo unos años más adelante (los senadores romanos lo detestaban), tuviese su primer origen en la presencia cada vez más insistente de senadores sirios, que predispusieron negativamente a la población de la *urbs* contra cualquiera llegado de allí.

La *Constitutio Antoniniana* no reafirmó esa sensación de ostracismo y postergación que embargó a los senadores romanos[46]; la nivelación por medio de la ciudadanía global a todos los habitantes del Imperio parecía ser una medida necesaria, una mera cuestión de tiempo.

---

40 CASIO DIÓN, LXXVIII 1,4.

41 Además, desde siempre los soldados sintieron una predilección especial hacia Geta; según DIÓN CASIO (LXXVII 1,3), este afecto era debido al gran parecido físico con su padre.

42 Según la *SHA*, *Antonino Geta* VI, 8, no hay suficientes pruebas para asegurar que Helvidio intentaba emular a su padre y tomar la púrpura derribando a Caracalla; ser hijo de emperador y amado por muchos, serían, pues, las únicas razones de Caracalla para asesinar al hijo de Pértinax, en contra de la supuesta conjura de Helvidio de la que a veces se ha hablado; que una fuente tan exagerada y tendenciosa se muestre tan comedida en este asunto parece suficiente prueba para considerar falsas dichas afirmaciones.

43 A. PIGANIOL, *Historia de Roma*. París, 1981, p. 374.

44 CASIO DIÓN, LXXVIII 9,1: «Hizo de su principal política el despojar, robar y oprimir al resto de la humanidad [salvo a los soldados], y a los senadores no menos que a los demás».

45 CASIO DIÓN, LXXVIII 13,6.

46 Al parecer, Caracalla decidió que ni tan siquiera se reuniría con los senadores para cenar (Así lo afirma CASIO DIÓN, LXXVIII 18,4).

El emperador abandonó Roma en 213, para ya no regresar más. Herodiano especula que fue el gran odio que se había suscitado en su contra en la capital por el asesinato de Geta y las demás crueldades lo que forzaron a Caracalla a marchar a las provincias a inspeccionar la situación y visitar el *limes*[47]. Fuera lo que fuese, Basiano se dedicó por completo a convertirse en Alejandro Magno y Aquiles, a los que idolatró de manera obsesiva en su marcha por las provincias. Mandó encontrar y restaurar la tumba de Sila[48], afrentando al senado, como su padre, y le rindió grandes honores. Tras variados episodios sanguinarios e infames en Oriente, fue víctima de un complot que acabó con su vida, cerca de Carras, en Mesopotamia. El urdidor de esta trama fue Macrino[49], que después de dos días de indecisión general es nombrado emperador por el ejército tras la renuncia de Advento, su colega en la prefectura del pretorio; vemos como sigue aumentando la importancia de este cargo, que a partir de ahora participará mucho más activamente en cuestiones de estado de este tipo, y se convertirá en una ocasional vía de acceso a la púrpura imperial.

El senado, viendo esta nueva perspectiva con cierta esperanza, se apresuró en ratificar a Macrino, asesino de su encarnizado enemigo. Se le otorgaron varios títulos y nombramientos, pero al pertenecer el nuevo emperador al orden ecuestre –era la primera vez que se daba semejante caso–, pronto la postura senatorial cambiará hasta la oposición frente al nuevo advenedizo. Macrino no pudo obtener su apoyo, pese a su política de colaboración con este estamento; las relaciones se enfriaron y el emperador comenzó a introducir hombres nuevos en el senado y nombrar gobernadores ajenos a la nobleza, con lo que tuvo que extenderse el disgusto y la desaprobación contra el emperador, que para reforzar su posición y asentarse más firmemente en el poder asoció a su hijo Marco Opelio Antonino Diadumeno, nombrándole segundo Augusto en Apamea[50]. Nunca sabremos con absoluta certeza si realmente el senado estuvo durante algún tiempo realmente dispuesto a colaborar con Macrino y fueron posteriores disensiones las que provocaron su ruptura con él, o si por el contrario tan sólo toleraron momentáneamente su presencia por mejorar su situación[51]. En 218, una conjura auspiciada por las sobrinas de Julia Domna, acabó con su vida y con la de su hijo, pues los soldados proclamaron Augusto al sacerdote de Heliogábalo en Emesa, de catorce años de edad, al creerlo hijo de Caracalla. Estas dos mujeres, Julia Semia y Julia Mamea, serán las madres de los próximos emperadores.

Cuando estas noticias llegan a la capital imperial, fueron recibidas con desaprobación y disgusto, pues indudablemente Macrino pudo tener muchos partidarios allí pese al desdén que le dispensaban los senadores y la *damnatio memoriae* que recibió. No obstante, se acepta la nueva coyuntura y la población esperará pacientemente al nuevo Augusto, que pasa ese invierno en Bitinia.

47 HERODIANO, IV 7,1.

48 CASIO DIÓN, LXXVIII 8,7.

49 Marco Opelio Macrino, nacido en 166, Caracalla le nombró prefecto del pretorio en 213. El otro fue Marco Oclatinio Advento, hombre de extracto humilde pero con una gran experiencia militar y que llegará a cónsul en 218.

50 R. SYME, «The Son of the Emperor Macrinus», *Phoenix* 26, 3, 1972, pp. 275-291; CL. CLAY, «The Roman Coinage of Macrinus and Diadumenian», *Numismatische Zeitschrift,* 93, 1979, pp. 21-40.

51 H. VON PETRIKOVITS, «Die Chronologie der Regierung Macrinus», *Klio* 31,1, 1938, pp. 103-107 ; D. BAHARAL, *Emperor Macrinus: imperial propaganda and the Gens Aurelia* (Tesis Doctoral, Universidad de Tel Aviv, 1996).

HELIOGÁBALO, ALEJANDRO SEVERO Y EL FIN DE LA DINASTÍA

Proclamado en Siria, el joven Vario Avito Basiano[52] marcha a Alejandría, y desde allí manda una carta al senado. Tuvo que sofocar algunos levantamientos locales de los partidarios de Macrino, aunque nada de verdadera importancia que pudiera amenazar su reinado. En 219 llega a Roma, acompañado de un cortejo sirio con todo el lujo y la pompa asiática, celebrando numerosísimos ritos religiosos al estilo de los bárbaros, y ordenando que se diese preeminencia a su dios solar por encima de todos los cultos romanos, algo que debió enfurecer a los piadosos habitantes de la ciudad[53], donde el cristianismo era aún muy poco importante. Esto tuvo causar una pésima impresión en la ciudad, pero fue más grave aún, a los ojos de los senadores, los esfuerzos imperiales por paliar toda distinción entre la clase senatorial y la ecuestre, sin lugar a dudas para tratar de favorecer a los dinámicos y emergentes miembros de esta última, cada vez más poblada por militares de ascensión fulgurante. La participación habitual de dos mujeres en las sesiones del senado, Julia Semia y Julia Mamea, madre y tía del emperador, fue algo totalmente insólito hasta el momento, y del mismo modo tuvo que enfurecer a las clases altas de la nobleza romana[54].

De cualquier forma, Heliogábalo no pudo comportarse de una manera tan escandalosa como se relata en la Historia Augusta, cuya *vida de Antonino Heliogábalo* no tiene desperdicio, pues muestra al emperador como un completo monstruo[55]. Parece que llevó, de hecho, una vida absolutamente lujuriosa y llena de molicie, que terminó de granjearle el odio de la población de Roma, al que él respondió con expropiaciones y condenas a muerte; pero debe ser más cierto que el odio senatorial fue causado en mayor grado por las medidas políticas y religiosas de su reinado, así como por su aspecto y educación oriental[56], antes que por una vida tan escandalosa que resulta prácticamente increíble.

El descontento fue en aumento, y en 221, para suavizar el clima de tensión, Julia Mesa proclamó César a su otro nieto, hijo de Julia Mamea, que recibirá el nombre imperial de Marco Aurelio Severo Alejandro[57]. El senado, hastiado de la situación, no opuso ninguna resistencia a esta nueva asociación en el poder[58]; en cambio, un crecido Heliogábalo pronto vio a su nuevo César como una amenaza y tramó eliminarlo, pero el resultado fue infructuoso y finalmente fue el propio emperador quien resultó asesinado junto a su madre, al año siguiente, por los pretorianos, que quisieron proteger al joven y prometedor Alejandro.

---

52 Coronado con el nombre de Marco Aurelio Antonino; de este modo se pretendía entroncar con la dinastía de ese príncipe, hecho usual en el siglo III.

53 HERODIANO, V 5,7. De hecho, el altercado que dio como resultado la proclamación de Severo Alejandro se produjo en el templo de Marte del cuartel pretoriano, lo que significa una reacción contra los cultos orientales y a favor del politeísmo romano, como señala Juan J. Torres Esbarranch en su nota nº 410 a la edición de Herodiano en la Biblioteca Clásica Gredos (1985).

54 G.W. BOWERSOCK, «Herodian and Elagabalus», *Yale Classical Studies,* 24, 1975, pp. 229-236.

55 Recordamos la famosa frase de sir Ronald Syme para referirse a la *Vida de Heliogábalo*: «That product is a farrago of cheap pornography».

56 La ridícula ceremonia matrimonial entre la sagrada Palas troyana y el dios Heliogábalo tuvo que crispar los ánimos de la ciudadanía romana, máxime cuando se insultó públicamente a su divinidad al repudiar a Palas Antonino Heliogábalo por una diosa cartaginesa, Tanith; se vería cada vez más amenazadora e insoportable la caprichosa y frívola actitud del emperador (HERODIANO V 6,3).

57 Aunque su nombre de nacimiento fue Gesio Basiano Alexiano.

58 S. DUSANIC, «Severus Alexander as Elagabalus' Associate», *Historia* 13, 4, 1964, pp. 487-498.

El último Severo, que a la postre era aún muy pequeño, fue educado con celo y mostró un carácter totalmente occidental, diametralmente opuesto al de su primo. Las fuentes se jactan de que la cultura griega y romana que recibió fueron la causa de su bondadosa manera de ser, oponiéndolo así al anterior Augusto, que a sus ojos había recibido una educación bárbara[59]. Desde muy pronto se desenvolvió con soltura en los asuntos judiciales y mostró clemencia y bondad hacia sus súbditos[60]; las relaciones con el senado en este sentido fueron excelentes, pues el joven príncipe se comportó con total respeto y deferencia. De hecho, tuvo durante sus primeros años un consejo de dieciséis senadores como parte fundamental del *consilium principis*, en lo que se puede considerar una pequeña época dorada para el estamento. Pero siempre se destaca la abrumadora influencia de Julia Mamea como una sombra en el haber del emperador; posiblemente se trató de una vigilancia opresiva y exageradamente celosa, que junto al afán de lucro, la crueldad y la sed de poder de la madre restaban mucha valía a Severo Alejandro como emperador, ya que se veía dominado totalmente por ella en algunos aspectos. Esta situación fue consentida o tolerada mientras la prodigalidad y mesura del emperador bastó para contentar a los soldados, pero las fallidas guerras contra los partos y los germanos que habían invadido el Imperio propiciaron que su popularidad se desvaneciese, y el odio de los soldados se cebase con él. En 235 fue asesinado por una conjura militar que llevó al poder a Cayo Julio Vero Maximino, *el tracio*, lo que abrió una etapa totalmente diferente en el Imperio Romano[61].

Septimio iniciador de muchas reformas se reafirma como renovador de la administración romana. Y en especial del Senado. Entre 193 y 235 entran en la asamblea 95 nuevos senadores, que, en su mayoría, procedían del orden ecuestre, del ejército y de las burguesías municipales, incluyendo los que venían de las provincias[62]. En 217 se calcula en torno a un 57 % de provinciales, y entre estos dominan los africanos y orientales. Frente a un Senado en decadencia, el nuevo poder se apoya en el ejército y en un estamento ecuestre en pleno auge: 54 procuradores con Vespasiano; 136 con Cómodo; 50 nuevos entre 197 y 211. Son los caballeros que en adelante llevan el mando de la administración imperial y que en época severiana van multiplicando el número de oficinas y de empleados. Como en tantas otras cosas el Imperio severiano prepara y anuncia el Imperio tardío[63].

Globalmente, la dinastía de los Severos resultó una época sobrecogedora y siniestra para los senadores, llena de continuas humillaciones y enfrentamientos; en ningún momento se encontraron tranquilos por la hostilidad imperial y el régimen de proscripciones, expropiaciones y ejecuciones indiscriminadas, experimentando la angustia por el futuro como algo cotidiano, a veces durante décadas enteras: Exceptuando el corto reinado del malogrado Geta y la benéfica pausa de Alejandro, el estado romano evolucionó rápidamente hacia el militarismo y la autocracia, mientras el papel del senado resultaba cada vez más testimonial.

---

59 HERODIANO, V 7, 4-6.

60 EUTROPIO VIII, 23, señala la popularidad de Alejandro en la capital.

61 J. F. GILLIAM, «The Death of Alexander Severus and the Stelae from Terenouthis», *Chronique d'êgypte* 31, (n. 61), 1956, pp. 149-151.

62 Véase J. P. CORIAT, «Les hommes nouveaux à l'époque des Sévères», *RHDFE*, 56, 1978, pp. 5-27.

63 M. LE GLAY, *Grandeza y caída del Imperio Romano*, Madrid, 2002, pp. 246-247, p. 256.

UN EMPERADOR-SOLDADO ENFRENTADO AL SENADO

Su comienzo del reinado, finales de febrero o comienzos de marzo de 235 fue absolutamente irregular ya que aunque tenía el poder del ejército, su subida al trono, conocida en Roma el 25 de marzo lo más tarde, no fue sometida a ratificación senatorial. Se había consolidado el autoritarismo militar[64]. Como era lógico, dada su procedencia, Maximino va a prestar una atención muy grande a los asuntos militares y al ejército, pidiendo en primer lugar nuevos impuestos con el propósito de preparar una fuerza de guerra poderosa contra los germanos[65], con lo que su reinado comenzó ya negativamente para un senado que siempre estuvo poco predispuesto a ofrecer ningún tipo de ayuda económica efectiva. A ello siguieron confiscaciones, contribuciones extraordinarias, préstamos forzados y expoliaciones de templos.

Su fama de soldado formidable, combatiente fabuloso y gobernante cruel, le ganó la enemistad del senado, que por temor lo confirmó como emperador[66]. Se comportó de manera aterradora con el personal y los antiguos partidarios de Alejandro, y su crueldad aumentó tras descubrir y abortar algunas conspiraciones que se realizaron desde Roma[67], donde para todos Maximino era poco más que un simple bárbaro[68]. Quizá el saberse despreciado por el pueblo romano y la nobleza alimentó un sentimiento de inferioridad que se tradujo en rencor y odio contra sus antagonistas, tal y como parece percibir Herodiano[69].

Sus campañas militares, que tuvieron la provincia de Panonia como base militar, fueron muy exitosas, y en ellas combatió de modo formidable, dando copiosas muestras de enorme valentía[70]. Incluso había planeado con detalle una colosal campaña para invadir la Germania y llegar hasta el océano, aunque no pudo llevarla a cabo por los sucesos tumultuosos que plagaron el final de su reinado y finalizaron con su propia muerte, pues el duro carácter del emperador y el régimen de terror que instauró en las provincias mientras él se ocupaba de las guerras en las fronteras, cristalizó en una rebelión abierta en la provincia de África, refrendada con la proclamación de Marco Antonio Gordiano Semproniano[71], un anciano prócer que aceptó la púrpura a regañadientes tras mucho porfiar.

---

64 X. LORIOT, «Les premières années de la grande crise du IIIe Siècle: De l'Avènement de Maximin le Trace (235) à la mort de Gordion III (244)», *ANRW* II. Principat. Vol. 2, 1975, pp. 657-787; A. LIPPOLD, *Kommentar zur Vita Maximini Duo der Historia Augusta,* Bonn: Habelt, 1991; G.M. BERSANETTI, *Studi sull'imperatore Massimino il Trace*, Roma, 1940; A. BALIL, «C. Iulius Verus Maximinus Thrax», BRAH, CLVI, 1965, pp. 83-110; A. LIPPOLD, «Der Kaiser Maximinus Thrax und der römische Senat», *BHAC* 1966/67, 1968, 73 ss. y sobre todo véase K. DIETZ, *Senatus contra principem. Untersuchungen zur senatorischen Opposition gegen Kaiser Maximinus Thrax*, Vestigia, 29, Munich, 1980

65 A. LIPPOLD, «Der Germanenfeldzug des Kaisers C. Iulius Verus Maximinus im Jahre 235/36», *Die Historia Augusta und Raetien*, BVbl 49, 1984, 197-213.

66 E. WISTRAND, «A Note on the Geminis Natalis of Emperor Maximian», *Eranos* 62, 1964, pp. 131-145.

67 Sobre la conjura de Magno cf. *SHA, Los Dos Maximinos* 10, 1-3.

68 En Roma, los senadores y sus familias realizaban votos y sacrificios a los dioses para que Maximino nunca llegase a la ciudad, pues a su origen absolutamente humilde se unía la brutalidad de sus antepasados bárbaros y una incultura que le llevó a despreciar totalmente las instituciones romanas (*SHA*, *Los Dos Maximinos* VIII, 6-7).

69 G.M. BERSANETTI, *Studi sull´imperatore Massimino il Trace*, Roma, 1940, p. 19.

70 HERODIANO, VII 2,6 y ss.

71 Nacido *circa* 158, hijo de Mecio Marulo y Ulpia Gordiana, que formaban parte de una familia de poderosísimos terratenientes africanos descendientes de Trajano y los Gracos, según *SHA*, *Los Tres Gordianos*, II,2.

LOS TRES GORDIANOS, BALBINO Y PUPIENO: LA REACCIÓN SENATORIAL

Pero no todos se habían apartado de Maximino, y en África el legado Capeliano, movido quizá por sus propias ambiciones, o tal vez por verdadera lealtad al emperador, reunió su ejército mauritano y se dispuso a sofocar la rebelión[72]. Gordiano I[73], concienciado de su vejez, asoció al poder a su hijo Gordiano II[74], un hombre maduro en la plenitud de sus facultades, y lo colocó al frente de las operaciones militares. Del mismo modo, envió una carta al senado romano para informar de lo sucedido, y acogido con extraordinario fervor, se ganó el apoyo total y absoluto de la capital. Las campañas que se sucedieron a continuación destacaron por su extrema crudeza; en una de las batallas, Gordiano II falleció debido a las graves heridas sufridas. Su viejo padre, al conocer la noticia, lo da todo por perdido y opta por suicidarse. Todo esto aconteció en el año 238.

Maximino, por su parte, comprende el grave peligro en que se encuentra y decide suspender temporalmente las campañas germánicas para marchar a Roma con su ejército a sofocar la rebelión. Allí, la noticia del fracaso de los Gordianos en un primer momento llena a todos de estupor; posteriormente se advierte que Maximino marcha hacia Italia al frente de sus tropas, por lo que el Senado reacciona y, sin tiempo que perder, nombra en el templo de Júpiter a dos nuevos Augustos de entre sus propias filas, Pupieno y Balbino[75], y se dedica diligentemente a preparar la defensa; los soldados entonces imponen el nombramiento del pequeño Gordiano III[76] como César: el joven era nieto de Gordiano I por vía materna, y gozaba también de las simpatías del pueblo. Habrá entonces tres emperadores aliados en Roma, situación totalmente novedosa.

Pupieno, era un personaje de oscuro linaje, pero virtuoso, piadoso y patriota; gran conocedor de los asuntos militares, fue el encargado de marchar al norte con casi todas las tropas disponibles para ocuparse de la guerra contra Maximino, mientras Balbino, hombre más refinado e ilustre, se quedaba en Roma para mantener el orden, tarea en la que fracasó por completo, pues acontecieron en la ciudad gravísimos tumultos entre la plebe y los soldados de la guarnición, que las fuentes, contradictorias, no pueden explicar con claridad, en un ambiente tremendamente confuso. Ambos Augustos recibieron también el título de *Pontifex Maximus*, antes del comienzo de las hostilidades.

En estos momentos, se puede comprobar que, pese a las duras condiciones a las que estuvo sometido en la época de los Severos, o tal vez a causa de ello, el senado no duda de nuevo en

---

72 P.W. TOWSEND, «The revolution of A.D. 238: the leaders and their aims,» *Yale Classical Studies,* 14, 1955, pp. 49-105.

73 A.R. BIRLEY, «The Origins of Gordian I», M. G. JARRETT, B. DOBSON (eds.), *Britain and Rome: Essays Presented to Eric Birley on his Sixtieth Birthday,* Kendal: Wilson, 1966, pp. 56-60. K.D. GRASBY, «The Age, Ancestry, and Career of Gordian I», *Classical Quarterly*, New Series, Vol. 25, No. 1, 1975, pp. 123-130.

74 Marco Antonio Gordiano Africano nació circa 192, hijo de Gordiano I y Fabia Orestilla. Antes de convertirse en el lugarteniente de su padre fue cuestor con Heliogábalo, y pretor y cónsul con Alejandro Severo.

75 Marco Clodio Pupieno Máximo nacido en 164, fue gobernador de Galia y Bitinia, senador, pretor y dos veces cónsul (207 y 223), desempeñándose en todos estos cargos con extrema brillantez e imparcialidad. Derrotó a sármatas y germanos, por lo que fue nombrado prefecto de Roma (234). Décimo Celio Calvino Balbino pertenecía a la más alta aristocracia, y fue por tanto elegido por su prestigio, más que por su valor personal o una brillante trayectoria, tampoco destacó en la carrera de las armas.

76 Marco Antonio Gordiano Pío; tuvo que nacer *circa* 225, hijo de Junio Balbo y Mecia Faustina, hija a su vez de Gordiano I, su juventud y linaje le hicieron muy querido entre el pueblo y los pretorianos.

asumir la responsabilidad en una situación límite para el Estado, a la vez que lucha por sus propios intereses con pericia y sensatez, velando por su preeminencia política. También es cierto, no obstante, que la influencia de los soldados ya está firmemente arraigada, y que nadie puede trazar sus planes sin contar con ellos, tendencia que no hará sino aumentar en los años siguientes. Se trata de evoluciones de gran alcance; el senado conserva y acrecienta su influencia y su prestigio como entidad representativa de la clase social económicamente más poderosa, pero como órgano político su autoridad está cayendo y lo seguirá haciendo, a pesar de las brillantes decisiones y proyectos que ejecutó en este periodo y de suministrar de entre sus filas varios emperadores durante el siglo III[77]. Una de las consecuencias más visibles de esta transformación, fue, de hecho, la creciente militarización y un Imperio plagado de soldados y fortificaciones que hicieron desaparecer virtualmente las antiguas provincias senatoriales, desarmadas antes, que se convirtieron en nuevas competencias de un estamento armado que fagocitaba cuanto encontraba a su paso.

El Senado envía a los consulares Cenófilo y Crispino para ocupar Aquileya, importantísima ciudad del norte[78], y preparar desde allí la defensa tras reparar y reforzar a toda prisa las murallas de la ciudad, que no conocía situaciones bélicas desde hacía mucho tiempo. Si se ha de creer lo relatado en la Historia Augusta[79], la estrategia senatorial se tradujo en un plan excelente en el aspecto defensivo: El gran esfuerzo logístico y organizativo de los pretores, cuestores y vigilantes portuarios dejaron un norte de Italia prácticamente vacío de alimentos; todo se puso fuera del alcance de los soldados de Maximino, en fortalezas y en puestos custodiados, de tal modo que tras el duro esfuerzo del cruce de los Alpes, las legiones panonias e ilirias se encontraron este páramo desolador en el que pronto comenzaron a sufrir los terribles efectos de la inanición. El asedio de Aquileya se desarrolló por todo ello de manera penosa, y los sitiadores no obtuvieron resultado alguno; las continuas privaciones y reveses empezaron a mermar la moral del ejército de Maximino, cada vez más hosco y descontento con su emperador, que furioso e impaciente por la gravedad de la situación y la falta de progresos, a su vez comenzó a comportarse de forma cruel y arbitraria con sus propias tropas. Finalmente fue asesinado por los hastiados soldados, los únicos que recibieron atención y benevolencia durante su reinado, junto con su joven hijo Maximino II, al que se había proporcionado una esmerada educación grecorromana.

En Roma se recibe la noticia con desmesurado júbilo; Balbino sale al encuentro del ejército victorioso que regresa a la capital y recibe exultante a su colega: los emperadores triunfantes obtendrán un recibimiento de héroes, pese a que, de hecho, el ejército enviado desde la capital ni tan siquiera llegó a entrar en acción. Una vez en la ciudad, Pupieno nombra prefecto del

77 R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, 1973, p. 29.

78 La situación estratégica de esta ciudad la convertirá en un objetivo prioritario de cualesquiera invasiones procedentes del norte, como se demostrará más adelante en el siglo V, pero tanto su enclave geográfico como sus renovadas murallas harán enormemente difícil cualquier asedio; menos de un siglo después, el fenomenal ejército galo del emperador Juliano fracasó ante sus muros, y la ciudad no se rindió hasta la muerte de Constancio II (AMIANO MARCELINO, XXI, 12,4-19).

79 *SHA, Los dos Maximinos* XXIII, 1-5. De este modo, la postergación que sufrían los miembros del senado y que se acrecentará en el período de los Emperadores Ilirios, no se debería únicamente a la falta de valor o capacidad por parte de los senadores para desempeñar cargos militares o civiles importantes, sino que también podría encontrarse un cierto recelo y desprecio por parte de los emperadores ilirios, de origen humilde y campesino, militares de carrera, hacia la nobleza y las clases altas y urbanas que representaba el Senado de Roma. De hecho, en esos términos se han pronunciado la mayoría de los grandes estudiosos contemporáneos, como Peter Brown, Franz Maier o Roger Rémondon.

pretorio a su tío Valente, y comienza un breve período en el que estos dos emperadores comenzaron a desarrollar un programa político basado en la colaboración total con los grandes exponentes de la nobleza romana y una estrecha comunicación con el Senado, del que proceden. Pero la severidad y rigor de Máximo Pupieno, que ejercía un gran control sobre los desmanes del pueblo, y su austera dirección de los asuntos públicos, empezaron a hacerle impopular entre las masas. Las tropas, por su parte, vieron como, de algún modo, un emperador elegido por ellos había sido sustituido por dos Augustos elegidos por el Senado, lo que resultaba peligroso e inquietante para sus intereses[80], pues los senadores podían acaparar rápidamente el poder para nombrar emperadores y asumir un compromiso más importante para las tareas de gobierno, lo que relegaba a los militares a cumplir con las órdenes recibidas desde este estamento, perdiendo toda capacidad de acción en lo que a política se refiere. Por eso, en ese momento se fraguó una conjura para acabar con los emperadores elegidos por el Senado, para recuperar la iniciativa y mostrar muy claramente que no iban a permitir injerencias y que pensaban mantener las grandes prerrogativas conseguidas desde la época de Septimio Severo. En el mismo año 238 fueron asesinados los emperadores senatoriales, aunque ya había finalizado el tiempo de la concordia para dar paso a una creciente rivalidad y aún desagrado entre ambos; para Herodiano esta fue la razón de su final[81], ya que la crisis de sus relaciones personales creó un clima de inestabilidad y desconfianza, tal vez inadecuado para determinados sectores de la población, entre ellos los soldados, por supuesto. De cualquier modo, ya se había decidido que Pupieno (o Máximo, como lo llaman en la Historia Augusta) formaría un ejército para marchar a Oriente y realizar una campaña militar contra los partos, que causaban problemas en el *limes*, pero su repentino asesinato paralizó esta operación y dejó en el poder al solitario y joven Gordiano III, ahora proclamado Augusto por los soldados[82].

Este emperador, debido a su corta edad y consiguiente inexperiencia, se muestra al principio como una figura difuminada y confusa, pero contará, hasta 243, con Timesiteo[83], un experimentado prefecto del pretorio, cuya hija Tranquilina casaría con el propio emperador[84]. Timesiteo hizo mejor la primera etapa del reinado de Gordiano III, y así consiguió aumentar el amor popular por un príncipe que ya era muy querido. Mantuvo muy buenas relaciones tanto entre los senadores como entre los soldados, logrando un ambiente de colaboración pocas veces conocido. Es elogiado por las fuentes como genial organizador, maestro de la gestión y meticuloso director del aprovisionamiento, tanto que durante su mandato las ciudades y los fuertes recibirán abastecimiento de forma regular y notable. En lugar de aprovecharse de la situación, como otros hicieron en los años anteriores (y como hará su sucesor Filipo, según se verá, en 244), usando la prefectura para medrar e incluso suplantar al propio Augusto, Timesiteo se comportó con Gordiano III cual entrañable maestro[85], y aparte del buen funcionamiento global del Estado durante esos años, se llevó a cabo una exitosa campaña contra los partos, que habían llegado

80 HERODIANO VIII 8, 1-3.

81 HERODIANO VIII 8, 4-5.

82 H. HOMMEL, «Adventus Sive Profectio Gordiani III», *Congresso Internazionale di Numismatica. Atti*. Vol. 2, Istituto Italiano di Numismatica, Roma, 1965, pp. 327-339; M. SARTRE, «Le dies imperii de Gordien III: une inscription inédite de Syrie,» *Syria,* 61, 1984, pp. 49-61.

83 Cayo Furio Sabino Aquila Timesiteo.

84 Antes de que Timesiteo y Gordiano marchasen a la guerra pártica en 242 (cfr. SHA, *Los Tres Gordianos* XXIII, 6; EUTROPIO IX 2,2).

85 HISTORIA AUGUSTA, *Los Tres Gordianos* 24,1.

hasta la misma Antioquía[86], y que estaba pospuesta desde el asesinato de Balbino y Pupieno; en la guerra subsiguiente se les expulsó del territorio romano y derrotó completamente. La muerte de Timesiteo paralizó entonces las operaciones bélicas, cuando ya se proyectaba el golpe final contra el reino parto y una campaña para conquistar su capital, Ctesifonte[87]. Por desgracia para Gordiano III, que se entera de la muerte de su prefecto del pretorio tras celebrar un triunfo pérsico, el sucesor de Timesiteo se va a comportar de una manera totalmente diferente.

FILIPO EL ÁRABE Y LA PREPONDERANCIA DEL PREFECTO DEL PRETORIO

Unánimemente se considera a Filipo[88] como un personaje siniestro y taimado, que se hizo copartícipe de la prefectura y más tarde del poder imperial mediante asesinatos[89], hasta que al final ostentó todo el poder tras mandar ejecutar a Gordiano III de una manera infame y deshonrosa, al poco de regresar de las campañas en Oriente[90]. Cuando todo estaba a favor del ejército romano para proceder a la invasión del territorio parto, firmó una paz francamente desfavorable para volver rápidamente a Roma a consolidar su poder. Esto no pudo sino hacerlo más desagradable aún a los ojos de los senadores, que ya desaprobaban sus turbios métodos y su ascendencia de arribista, totalmente humilde.

No obstante, no se puede ocultar que Filipo fue un personaje experimentado, inteligente, ambicioso y extremadamente dotado para los asuntos políticos y la vida de palacio, como demuestra su ascensión meteórica hacia el poder y la facilidad con la que logró deponer a un emperador carismático y apreciado, que contaba con muchos partidarios tanto en la capital como en las provincias. Quizá no esté de más recordar de nuevo lo fundamental que resultó para la consecución de sus objetivos conseguir la prefectura del pretorio, un cargo que durante el siglo III adquirió una importancia clave, que se incrementará más adelante y resultará pieza básica en la maquinaria de gobierno Tetrárquica y después durante la dinastía de los Segundos Flavios.

Asoció a su hermano Julio Prisco[91] al poder, y lo envió hacia Antioquía con el título de *rector Orientis*. Una vez estabilizada la situación, se dirigió con un importante ejército a Dacia (245), y allí consiguió muchas brillantes victorias contra los godos[92], dejando pacificada y controlada esa provincia que, no obstante, se perderá definitivamente no mucho más adelante. Al regresar a Roma de su campaña exitosa, nombró César a su hijo Filipo II o *el menor* (Marco Aurelio

86 X. LORIOT, «Itinera Gordiani Augusti, I: Un voyage de Gordien III à Antioche en 239 après, J.-C.? *Bulletin de la Societè Française de Numismatique* 26,2, 1971, pp. 18-21.

87 E. KETTENHOFEN, «The Persian Campaign of Gordian III and the Inscription of Sahpuhr at the Ka'be-ye Zartost,» S. MITCHELL (ed.), *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia,* Oxford: *British Archaeological Reports International Series* 156, 1983, pp. 151-171.

88 Marco Julio Filipo, nacido en Idumea, de donde viene su sobrenombre, pues era de raza árabe. Cfr. X. LORIOT, «Chronologie du règne de Philippe l'Arabe (244-249 après J.C.),» *ANRW* II 2 , 1975, pp. 788-797.

89 En *SHA*, *Los Tres Gordianos* XXVIII,5-6, se relata un rumor según el cual Filipo también asesinó a Timesiteo con la ayuda de los médicos, aunque por la debilidad de los argumentos que la defienden, esta parece una teoría endeble y poco creíble.

90 D. E. TROUT, «Victoria Redux and the First Year of the Reign of Philip the Arab,» *Chiron*, 19, 1989, pp. 221-33.

91 Cayo Julio Prisco había sido prefecto del pretorio desde 238 como colega de Timesiteo; tras la muerte de este ayudó a su hermano en el complot contra Gordiano III. Posiblemente Filipo lo envió a Antioquía como recompensa por la ayuda prestada.

92 Que aparecen ahora por primera vez en el Imperio Romano.

Severo Filipo) en 247, para acto seguido negarse a pagar el tributo que se había prometido a los godos en el reinado del último Gordiano[93], desde su nueva posición de fuerza.

Es importante mencionar que este emperador ha sido señalado como criptocristiano[94], afirmación que, sin lugar a dudas, es cuanto menos discutible, aunque haría mucho más fácil de entender su turbia política religiosa, que no se destacó precisamente por una piedad desmesurada hacia la religión tradicional romana. Pero esta noticia, aunque pueda tener poco de auténtica en realidad, nos daría otro motivo más para justificar el desprecio de los senadores, que por aquel entonces debían ser un colectivo completamente pagano, casi con toda seguridad. Realmente no es descabellado que su origen árabe y su lugar de procedencia le hubieran puesto en contacto con alguna forma de cristianismo, que de algún modo él asimiló en mayor o menor grado[95].

Otro dato curioso de este reinado es que en él aconteció el milésimo aniversario de la fundación de Roma, en el año 248, y fue celebrado con unos grandiosos y espectaculares juegos que crearon un clima de fiesta y alegría en la capital, aunque muy pronto se tornaría en desasosiego y miedo al conocerse que una enorme horda de pueblos germánicos confederados había penetrado en el Imperio; posiblemente este suceso estaría relacionado con la negativa de Filipo a pagar los tributos pactados, y se trataría de una expedición de amenaza, castigo o represalia. El emperador envió al senador Decio al frente de un ejército muy importante, formado principalmente por las legiones ilirias, y éste se enfrentó a los germanos logrando derrotarlos totalmente, lo que puso fin al peligro. Tras la batalla, las pletóricas tropas proclamaron emperador a Cayo Mesio Quinto Decio[96], y pese a que este no lo deseaba en absoluto, tuvo que aceptar la púrpura. Cuando Filipo conoce la noticia, marcha al encuentro de los rebeldes a la cabeza de sus tropas, y entra en combate en las cercanías de Verona, en el año 249. El resultado fue una victoria aplastante de las legiones ilirias de Decio, que sólo tiene que llegar a Roma para ser reconocido emperador por todos: Filipo II es asesinado en la capital por los pretorianos, una vez conocido el destino de su padre[97].

Esta conflagración, por lo anteriormente mencionado sobre la religión de Filipo, ha sido contemplada a veces como el enfrentamiento de un ejército cristiano, el de Filipo, con otro

93 Es posible que el tributo prometido a los godos en época de Timesiteo y Gordiano III no fuese más que una estratagema, para mantener segura la frontera germánica mientras el ejército romano principal llevaba a cabo una guerra a gran escala contra los partos; parece una explicación más plausible, por adecuarse además a la estrategia ofensiva-defensiva desarrollada por el Imperio Romano tardío, muy proclive a grandes desplazamientos de tropas y reacio a entablar guerras en diversos frentes, cuando pudo evitarlo; por lo tanto, este tributo no significaría tanto una debilidad notoria y manifiesta de las armas romanas como una coyuntura eventual. Las verdaderas dificultades aparecerían después, en la década siguiente, cuando el Imperio sufrió invasiones virtualmente por todos los frentes.

94 Posibilidad totalmente descartada por W. ENSSLIN, *Cambridge Ancient History*, XII, p. 94; no obstante, es cierto que una tradición tardía (recogida por EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI, 34) afirma que Filipo era cristiano y se había sometido a una confesión y penitencia pública obligado por el que, parece, luego sería mártir San Bábilas, entonces obispo de Antioquia (cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Oratoria en honor de San Bábilas contra Juliano* 6).

95 H. A. POHLSANDER, «Philip the Arab and Christianity,» *Historia,* 29, 1980, pp. 463-73.

96 Adquirió también el *cognomen* Trajano al hacerse con el poder, aunque no tenía ningún lazo familiar con el príncipe antonino del mismo nombre; cf. H. MATTINGLY, E. A. SYDENHAM, C. H. V. SUTHERLAND, *The Roman Imperial coinage* IV, 3: *Gordian III – Uranius Antoninus,* Londres, 1949, p. 10.

97 AURELIO VÍCTOR, 28,11. Cfr. H. A. POHLSANDER, «Did Decius Kill the Philippi?» *Historia,* 31, 1982, pp. 214-22; R. ZIEGLER, «Thessalonike in der Politik des Traianus Decius und der Tod des Philippus Arabs,» *Roma Renascens,* Festschrift Ilona Opelt, Frankfurt: Peter Lang, 1988, pp. 385-414.

pagano, del emperador Decio[98]. De cualquier modo, aunque hoy en día esta pueda parecer una afirmación desmesurada, es posible ver en la política religiosa del nuevo emperador una reacción contra todo lo que pudo representar el reinado de Filipo, ya que incluyó la primera persecución oficial anticristiana a gran escala; esta represión fue muy saludada por sus antiguos colegas senadores, y se prolongaría de modo intermitente durante la siguiente década, señal quizá de que en materia religiosa se encontraron signos alarmantes durante el tiempo de los Filipos. Pero también es posible que Decio actuara de forma preventiva en este sentido, y que su apoyo absoluto a la religión del senado y el pueblo romano se debiese tan sólo a su adhesión incondicional a ésta por creencias personales, y como modo de combatir las anteriores medidas de un emperador que bien pudo parecer a los romanos un desconocido, advenedizo y extraño, máxime conociendo su linaje ínfimo[99].

CAYO DECIO: EL PRIMER EMPERADOR ILIRIO COOPERA CON EL SENADO

El emperador Decio, como ya hemos dicho, pertenecía al senado, y aunque nacido en Iliria, su familia era oriunda de Italia. No obstante, se le considera el primer emperador ilirio[100].

Colaboró desde un principio con sus antiguos colegas, confiando al senado la administración civil. Resucitó la cuestura, entregándola a Valeriano, su auténtico hombre de confianza, que llegaría a ser emperador tres años más tarde; esto no puede dejar de considerarse un hecho sorprendente, cuanto menos, al tratarse de una revolucionaria vuelta al pasado republicano, que muy pronto quedaría condenada al fracaso por trasnochada y desfasada, en relación con lo que acontecía en aquellos momentos dentro del Imperio Romano. Los senadores, por su parte, apoyaron sin reservas la política desarrollada en todos los aspectos por este emperador, especialmente en lo tocante a la mermada unidad moral del Imperio: comenzó un movimiento restaurador y revitalizador de los cultos tradicionales secundado por el senado, que siguió vigente al menos hasta después de Galieno[101]. La primera persecución importante y generalizada contra los cristianos se produjo entonces, y sin duda estuvo relacionada en parte con los senadores y sus nuevas prerrogativas[102].

En 250, no obstante, una redoblada amenaza de los godos obliga a suspender la persecución, y los esfuerzos imperiales se centran nuevamente en tratar de expulsar a los bárbaros más allá de las fronteras y paliar una situación militar que se había tornado bastante grave[103]. Decio prepara su ejército, y antes de iniciar su segunda campaña en dos años, esta vez ya como Augusto, nombra César a su hijo Quinto Mesio Decio Herenio Etrusco, que le acompañará a la guerra. Las

98 Es una interpretación tentadora, pero con poco peso por lo que tiene de alegórica y anacrónica. Pensamos que la teoría planteada por G. CRESCENTI, *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del Cristianesimo*, Palermo, 1966, p. 197, está ya obsoleta, casi con toda certeza.

99 Por eso, resulta contraproducente que después fuesen incluidos entre los dioses, como nos cuenta EUTROPIO IX, 3.

100 F.S. SALISBURY, H. MATTINGLY, «The Reign of Trajan Decius», *JRS,* 14, 1924, pp. 1-23.

101 R. RÉMONDON, *La crisis del imperio..., ob. cit*., p. 43.

102 Cfr. G. W. CLARKE, «Double Trials in the Persecution of Decius», *Historia,* 22, 1973, pp. 650-663; J. KNIPFLING, «The *Libelli* of the Decian Persecution,» *Harvard Theological Review* 16, 1923, pp. 345-90; H.A. POHLSANDER, «The Religious Policy of Decius,» *ANRW* II 16.3, 1986, pp. 1826-1842; J.B. RIVES, «The Decree of Decius and the Religion of Empire», *JRS,* 89, 1999, pp. 135-154; O. ROBINSON, «Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius--noch immer ein Rechtsproblem» *ZRG*, 112, 1995, pp. 352-369.

103 AURELIO VICTOR, XXIX, 2.

operaciones bélicas empiezan con varios éxitos iniciales, pero los godos del rey Cniva se libran de ser cercados y liquidados completamente: se acusa de traición a Treboniano Galo[104], *dux* de Mesia, que a la sazón participaba en la misma campaña militar. Pese a ello, Decio y sus hijos derrotan a los godos en la campaña subsiguiente, aunque Etrusco murió en uno de los combates; Decio continuó la guerra, y persiguiendo a los bárbaros cae accidentalmente de su caballo y se ahoga en los pantanos de Abritos, donde su ejército es vencido y él resulta muerto[105]. El poder imperial queda en manos de Treboniano, que adoptará al segundo hijo del emperador fallecido, Hostiliano Mesio[106], asociándose de algún modo a los Decios.

CONCLUSIÓN

En este año de 251 contemplamos que la situación del orden senatorial ha mejorado de forma ostensible, sobre todo si consideramos los momentos culminantes de postración y debilidad que este momento atravesó en los periodos de Septimio Severo o Caracalla años atrás; su pericia y determinación en momentos críticos les ha hizo merecedores de una renovado respeto y nuevos nombramientos, pero los grandes cambios acontecidos y las convulsiones del espacio 197-251 no van a poder obviarse fácilmente, y no pasarán inadvertidos para los militares, que ya se han acostumbrado a nombrar emperadores y llevar prácticamente todo el poder en sus manos para dirigir el Imperio. Un Imperio que se encuentra repleto de soldados por la imparable militarización , los pronunciamientos que acaban en guerras internas y la inestabilidad, al mismo tiempo que es acuciado cada vez más por usurpaciones e invasiones bárbaras; la situación preocupante conlleva una Roma permanentemente en armas, y por esa misma razón sólo va a poder ser gobernada por hombres experimentados en esa materia, con lo que la responsabilidad enseguida recaerá en los emperadores ilirios, que tratarán de resolver los problemas a su manera, siguiendo pautas puramente militares. La enorme importancia que tendrán de aquí en adelante parece normal: sus tropas se han convertido en los mejores ejércitos romanos de una manera absolutamente incontestable, como se ha podido ver en todos los episodios bélicos de esta primera mitad de siglo, desde la derrota de Albino en 197 hasta la victoria de Decio sobre los godos en 249. Muy pronto estos emperadores se apoyarán en un poder autocrático casi absoluto y en el culto solar[107] para refrendar su posición.

Esto dejará al senado de Roma fuera de la situación, aunque preservará su nivel económico y un cierto prestigio nominal; no se verá acosado y perseguido como bajo Maximino o algunos

104 Cayo Vibio Treboniano Galo, nacido en 205, procedía de una importante familia aristocrática de Perugia; clamaba que sus antepasados habían pertenecido a la nobleza etrusca. Proclamó César a su hijo Cayo Vibio Asinio Galo Veldumio (o Veldumiano) Volusiano, que posteriormente será Augusto por un breve espacio de tiempo.

105 AURELIO VÍCTOR XXIX, 5, recoge una tradición según la cual la muerte en combate de los Decios, padre e hijo, fue honrosa. Cfr. G.W. CLARKE, «Dating the Death of the Emperor Decius», *ZPE* 37, 1980, pp. 114-116.

106 Caro Valente Hostiliano Mesio Quinto; al parecer, el hijo menor de Decio, que había permanecido en Roma como César y por lo tanto no compartió el desenlace fatídico del resto de su familia; no obstante, este joven prometedor y valioso será nombrado Augusto por el senado y finalmente compartirá el poder con Treboniano. Morirá en 251 por una epidemia de peste, auque un rumor afirma que Treboniano Galo lo mandó asesinar.

107 El *Sol Invicto*, que tendrá un templo en el Capitolio de Roma desde la época de Aureliano. Cfr. F. ALTHEIM, «Sol Invictus», *Die Welt als Geschichte* 5,3, 1939, pp. 290-303; J. HALSBERGHE, «Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.C.», *ANRW*, Berlín, 1984, II, 17.4, pp. 2181-2201; R. CHENOLL, «Sol invictus. Un modelo religioso de integración imperial», A. PÉREZ y G. CRUZ (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo, Madrid*, 1997, pp. 81-109.

Severos, pero perderá rápidamente la capacidad de nombrar emperadores y tomar decisiones: se esfumarán las efímeras concesiones de los Decios. Al reunirse los poderes militares y civiles, hecho refrendado por el auge de los caballeros comenzado con Heliogábalo y que se reanudará ahora, los senadores entrarán en declive; será la militarizada y renovada clase ecuestre la que copará los puestos de los cada vez más numerosos cargos extraordinarios, otorgados a *duces*, primero, y también a *comites*, después. Personajes recién llegados de los campos de batalla, serán los encargados ahora de administrar provincias y ciudades en estado de guerra casi constante.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 81-100

EL SECTOR NORTE DEL CERRO DEL CASTILLO DE ALHAMA DE MURCIA
Un asentamiento entre la antigüedad tardía y el mundo islámico

JOSÉ BAÑOS SERRANO

Al profesor D. Antonino González Blanco como homenaje de gratitud y amistad

RESUMEN

Las primeras excavaciones realizadas en el mes de julio del año 2006, en el sector norte del cerro del Castillo, conocido como Cerro de Las Paleras, han enriquecido notablemente los horizontes de la historia de Alhama de Murcia, aportando importantes materiales cerámicos y restos arquitectónicos de gran importancia para el conocimiento de la Antigüedad Tardía y del período inicial de la dominación islámica en la Región de Murcia.

ABSTRACT

The first archaelogical digs, in july 2006, around the northern area of the castle hill, known as the cerro de las Paleras, have eurichened the horizons of the history of Alhama de Murcia, in au outstanding way. These excavations have contributed relevant and important pottery and architectural romains, which help us understand Late Antiquity and the start of islamic domination in Murcia.

1. INTRODUCCIÓN

Al pie de la Sierra de la Muela, una de las últimas estribaciones de Sierra Espuña, se sitúa la población de Alhama de Murcia junto al denominado Cerro del Castillo, ocupando una posición central en la actual Región de Murcia dentro de la amplia depresión prelitoral murciana recorrida por el río Guadalentín/Sangonera.

El Cerro del Castillo se ubica, como la población, en la margen izquierda del río y presenta una forma alargada con dos sectores diferenciados por la morfología de la zona; ambos está separados por una zona central semihundida que separa con fracturas tectónicas el cerro en dos zonas distintas, en las cuales se ubicarán dos tipos de poblamiento correspondientes a dos períodos diferentes. Geográficamente las altitudes de ambos sectores son para el norte —denominado Cerro de Las Paleras—, de 317´68 m.s.n.m. (115 m, sobre el nivel del entorno) y en el sector sur de 285 m. dónde se ubica la fortificación islámica frente a la torre del homenaje.

Desde el punto de vista geológico, el cerro está constituido por materiales de las zonas internas de las Cordilleras Béticas (dolomías, filitas y cuarcitas), sobre los que aparecen areniscas, margas y conglomerados que se encuentran tanto en este cerro como en la Sierra de La Muela. En él predominan elementos angulosos y muy voluminosos de rocas metamórficas y dolomías oscuras fuertemente cementadas en una matriz calizo-areniscosa rojiza (Strinati, 1953).

Todo el conjunto está afectado por una red de fracturas asociadas a la falla de Alhama, de dirección NE-SO y que ha actuado como falla inversa y de salto en dirección (Martínez; Hernández, 1991), lo que indica que las emisiones de agua que dieron nombre en árabe al lugar, tienen un origen relacionado con toda probabilidad con este accidente (Egeler; Kampschuur *et alii*, 1974).

2. LA HISTORIA DE ALHAMA ANTES DEL DESCUBRIMIENTO

2.1. El poblamiento de Alhama entre los siglos XI y XIII

Las primeras referencias documentales que aparecen sobre Alhama en los textos islámicos son del siglo XI y se cita como un *iqlīm* o distrito agrícola de carácter fiscal, que, a grandes rasgos, vendría a coincidir con el actual término municipal de Alhama de Murcia. La mención de al-Udrī se corresponde con la antigua denominación preárabe de *Laqwār*[1], una de las poblaciones que debieron encontrar en el reino de Tudmir las tropas dependientes del califato de Damasco a su paso por el camino del valle del Guadalentín; era la antigua vía romana que, desde hacía ya algunos siglos, había perdido su carácter de vía importante de circulación entre Levante y Andalucía.

1 *Laqwar* no puede ser otra cosa que *(a)l' (civitas/mons/fons/locus) aquarum*, que es como debía conocerse el poblado tardorromano preexistente. Sin duda, por efecto de la evolución fonética deja de pronunciarse la (a) inicial de artículo árabe, se pierde el nombre común de *ciudad/monte/fuente/lugar* o lo que sea y queda *Aquarum* como nombre distintivo. Interpretación que debemos y agradecemos al profesor D. Antonino González Blanco de la Universidad de Murcia.

Es evidente que en el topónimo preislámico hay una alusión clara a las aguas termales que nacen en el lugar de *al-Hāmma* que, en principio, no se designa con el nombre común del cual finalmente se apropiaría, porque había un topónimo latino *aquarum* ya convertido en nombre propio que prevalece en estos primeros años.

Por todo ello, concluimos, la población de *La fuente (/el cerro/el lugar) de las Aguas Termales* cuando llegan los árabes recibía el nombre de *Laqwar*, pero cuando el poblado que así se llama desaparece, el nombre común del nacimiento de aguas termales lo sustituye y la nueva entidad de población que, ya ha abandonado su antiguo emplazamiento tardorromano, se agrupa en torno al nacimiento termal y se denomina con el nombre común de *Hisn al-Hāmma* (castillo del baño o manantial de agua caliente).

FIGURA 1. *Alhama de Murcia en el Valle del Guadalentín. Mapa Topográfico E 1: 25.000*

En los textos árabes conocidos hasta la fecha, las referencias siguientes nos las proporcionan el geógrafo ceutí al-Idrīsī que con una referencia más concreta hace mención al castillo de Alhama citándolo en su itinerario por el valle del Guadalentín «*el que quiere ir de Murcia a Almería debe pasar por Qanţarat Aškāba (*«Puente de Askaba» o Alcantarilla*), Hişn L.brāla (*«Castillo de Librilla»*), Hişn al-Hāmma (*«Castillo del Baño Termal» o de Alhama*), y la ciudad de Lūrqa (*Lorca*), ...*», por lo que parece debe referirse a la fortificación que conservamos actualmente en el sector sur del Cerro, es decir, al *hisn* (castillo o fortaleza); esta cita hay que situarla en el contexto de la primera mitad del siglo XII y en el lugar fortificado que hoy conocemos como Castillo de Alhama, bajo el dominio almorávide sobre al-Andalus. Tanto los restos arquitectónicos como los materiales cerámicos y numismáticos no permiten, por ahora, situar la ocupación medieval del mismo antes del siglo XI, por lo que deducimos que su construcción en época islámica debe situarse en el contexto de los acontecimientos políticos de esas convulsas fechas y dentro de una dinámica más amplia de fortificación de las comunidades rurales como protección a los nuevos habitantes del territorio y a la mayor intensidad de ocupación del mismo creando así una serie de perímetros irrigados que se extienden en el entorno de la población y que, en esos mismos momentos, se crearon, como sería el caso de Alhama.

Se trataría de una cita con las dos referencias más conocidas en la actualidad de Alhama de Murcia como son los Baños y el Castillo en pleno apogeo en estos años. No parece haber referencia alguna, sin embargo, al antiguo poblamiento que, ubicado en el sector norte del Cerro del Castillo, había sido abandonado en el siglo X y sometido años atrás; sus viejas murallas ya no presentaban ninguna amenaza para el nuevo poder.

Sobre el antiguo edificio de baños, en el sector sur del cerro del Castillo se había construido en el siglo XI una fortificación aprovechando el escarpe rocoso natural y vertical del lado este y erigiendo una imponente muralla en el lado oeste, —quizás utilizando en parte la mano de obra de los habitantes autóctonos—, cuyo objetivo era la dominación y control del valle del Guadalentín y las comunicaciones del mismo. Sin duda, habían elegido un nuevo, pero antiguo lugar estratégico que había sido ocupado desde época prehistórica y le permitía, a su vez, el control de las aguas termales y la ordenación de la población que se estaba agrupando en torno a la ladera del Cerro del Castillo en su lado sur, tal y como hemos documentado a través de las excavaciones arqueológicas urbanas llevadas a cabo en el casco antiguo de Alhama, y cuya existencia y desarrollo ha continuado, en el tiempo y en el espacio, hasta la actualidad.

El caserío alcanzaría su mayor desarrollo al pie de la fortaleza entre los siglos XII y primera mitad del XIII, de forma que el *hiṣn* se convirtió en el centro de un territorio organizado en el entorno más cercano, en el que se localizan varias torres atalayas que generaron el nacimiento o resurgimiento de pequeñas comunidades rurales bajo su protección. Así, Ascoy o Torreblanca, Torre del Lomo, de la Mezquita, Azaraque, de Comarza o de Inchola, son excelentes muestras de la arquitectura de los siglos XII y XIII, junto a otras edificaciones de tipo residencial como las existentes en Los Castillicos o el Castillo de La Pita.

El siglo XI parece determinar la cronología del asentamiento islámico del sector sur del Cerro del castillo y el caserío de sus aledaños cuyos materiales no permiten fechar las viviendas o el cementerio —maqbara— más atrás antes de estos años. Las excavaciones arqueológicas del casco antiguo de la población han documentado las viviendas islámicas de Alhama del entorno de la Plaza Vieja (Calle Vergara, Larga, Fulgencio Cerón, Corredera, Parricas...etc), como edificaciones modestas que siguen el modelo más extendido del islám tradicional. Disponen de accesos indirectos desde la calle, patio central en torno al que se distribuyen las habitaciones, cocina y los típicos salones norte y sur con alcobas, junto a las letrinas que vierten a pozos negros en la calles. Su cronología en todos los casos y en función de los materiales no va más atrás del siglo XI y abarca, según las zonas, hasta el siglo XVI, continuando a partir del siglo XVII con la evolución urbanística hasta la actualidad.

La importancia de la alquería de Hisn Al-Hamma en el siglo XIII, se manifestaba en una mayor extensión y desarrollo durante la primera mitad del siglo, y ello se refleja en las negociaciones de Alcaraz con los castellanos, a las que acudía como uno de «*los logares del reyno de Murcia que eran sennoreados sobre si*», entre ellos los de «*Crevillente et d´Alicante et d´Elche et d´Orihuela et de Alhama et de Aledo et de Ricote et de Cieça…*» (*Primera Crónica General*, 1955: p. 742), referencia que mostraba el estado de fragmentación del emirato murciano, reflejado en el texto de la Crónica General.

Poco a poco las fortalezas del reino quedaron bajo control de las guarniciones castellanas y, en el caso del castillo de Alhama, bajo la tenencia de D. Juan García de Villamayor; la alquería continuaría habitada por musulmanes que permanecieron en el lugar hasta 1266, con sus propiedades, religión y costumbres. Hacia 1264 esta situación cambiará a causa de una rebelión mudéjar y en 1266, tras la derrota de la citada sublevación debió de producirse un

FIGURA 2. *Cerro del Castillo desde la Sierra de La Muela. Vista general de los asentamientos del sector norte y del sur. (Foto de Miguel Molina)*

abandono masivo y definitivo del lugar, siendo sustituida por una escasa repoblación cristiana. El castillo quedó, desde entonces, inmerso en las nuevas estructuras medievales de un territorio desde entonces denominado como «Reino de Murcia» y paulatinamente se iba produciendo el cambio poblacional de la alquería de Hamma bi-Laqwar a la nueva denominación de Alhama de Baños, como se la menciona en el año 1387, en el documento de concesión en señorío a Alonso Yáñez Fajardo.

3. EL DESCUBRIMIENTO DEL ASENTAMIENTO DEL CERRO DE LAS PALERAS

3.1. La constatación del asentamiento en el sector norte

El carácter urbano del poblamiento de Alhama, entre los siglos XI al XIII, parece relativamente bien conocido y documentado a través de las fuentes escritas y del registro arqueológico que nos proporciona un conjunto de evidencias claramente razonadas. Sin embargo y posiblemente más interesante, es la cuestión de los siglos anteriores y el posible cambio de ubicación del poblamiento en altura del sector norte del Cerro al sector sur, sin duda, ocasionado por unas nuevas necesidades y objetivos. Este hecho probaría que se había pasado de una población eminentemente ruralizada, autosuficiente y semiaislada en el período tardoantiguo —se generalizan las cerámicas autóctonas y escasean las de importación— ubicada en el sector norte del Cerro

del Castillo, Las Paleras, a una nueva entidad urbana que formaba parte de la nueva sociedad andalusí caracterizada por un mayor desarrollo urbano en un medio socialmente islamizado y con una mayor homogeneidad cultural que se manifiesta en las fortificaciones, en las formas cerámicas con nuevas tipologías más estandarizadas y cuya fabricación se generaliza en toda la zona de influencia de al Andalus; sin duda estamos hablando de dos patrones de asentamiento diferentes aúnque con una secuencia lineal en el tiempo y, posiblemente, con un corto período de convivencia simultánea.

Entre los períodos romano e islámico, que han sido estudiados en los últimos veinte años a través de la información de las excavaciones arqueológicas, quedaban numerosas incógnitas de estudio en la historia de la villa, sobre todo, un vacío de investigación desde la crisis del imperio romano y los siglos siguientes hasta la llegada de los musulmanes.

Sin duda, la aparición de murallas de mampostería y enlucidas de cal que se dejaban ver entre las paleras, las cerámicas a mano de formas toscas y que no formaban parte de las habituales tipologías romanas ni islámicas, y la ya mencionada delimitación cronológica del entorno, nos hacía pensar que este sector amurallado del Cerro de las Paleras, sector norte del Cerro del Castillo, tenía muchas posibilidades de ser la ubicación perfecta para un asentamiento tardoantiguo y, aunque hacía años que conocíamos el lugar y que habíamos sospechado su entidad, en ningún momento nos habíamos planteado un hallazgo de tal envergadura, y que pudiera ser la posible ubicación de una entidad de población ¿ciudad? que marcará la continuidad del poblamiento romano hasta el islam, y cuyo eslabón intermedio nos faltaba en la historia de la villa. El planteamiento de que en este lugar pudiera situarse la antigua ciudad citada con el topónimo preárabe de Laqwar[2], llegó de la mano del conocimiento de los nuevos asentamientos tardoantiguos en la Región de Murcia, como diremos en seguida; una vez surgida la idea se completó con el primer registro de materiales realizado en las excavaciones del año 2006, llevado a cabo en el estrato superficial, y el cual marcaba un período de abandono de finales del siglo IX-X enlazando con algunos materiales tardorromanos. La concepción de que tal asentamiento sería el que encuentran los musulmanes a la llegada al reino de Tudmir va teniendo una base real y arqueológica; éste continuará desarrollando su vida hasta la paulatina entrada de nuevos colonos africanos (árabes y bereberes), que poco a poco van cambiando las estructuras económicas y los sistemas de fortificación.

De ser posible esta idea y real el hallazgo se enriquecía notablemente nuestro conocimiento de la Antigüedad Tardía (siglos III-VIII d. C.)[3], aportando un nuevo punto de poblamiento y completando el mapa poblacional de la Región de Murcia en un período del que apenas se sabía casi nada.

Hablamos del interés de tales vestigios con profesionales del tema y ello nos ha llevado a realizar varias visitas con diversos arqueólogos amigos[4], estando todos ellos de acuerdo en la entidad del poblado que allí existe y en su posible carácter urbano o semiurbano, por lo que

2 AL-`UDRI: Tarsī al-ajbār. Ed. de AL-AHWADI, Madrid, 1965. Traducción parcial al español de MOLINA LOPEZ, EMILIO (1972): La Cora de Tudmīr según Al-`Udrī (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE peninsular. *Cuadernos de Historia del Islam*, 4. Granada.

3 En la década de los ochenta apenas se sabía nada de los siglos que solían designarse como «siglos oscuros».

4 Muy especialmente quiero hacer referencia al Prof. D. Antonino González Blanco, maestro y amigo, que tuvo la amabilidad de visitar el yacimiento en cuanto le planteamos nuestro proyecto de excavación para realizar una primera intervención en el denominado Cerro de las Paleras. En esta primera visita, se quedó profundamente impresionado y cuando le hicimos ver el lugar nos animó con su conocido impulso a la investigación y al inicio de su estudio, brindándonos toda su colaboración y ayuda. Por este motivo quiero dedicarle este trabajo como homenaje de gratitud y amistad.

FIGURA 3. *Planta General inicial de las estructuras en el Sector Norte del Cerro del Castillo. Fortificación y espacio amurallado interior con estructuras de habitación.*

nos atrevemos a presentar aquí esta primera aproximación a su estudio que esperamos confirmar y completar en los futuros proyectos de excavaciones que se van a llevar a cabo dado las grandes expectativas que han surgido y que, sin duda, supondrán un enriquecimiento notable de la historia de Alhama de Murcia.

3.2. La revisión de las estructuras existentes en todo el Cerro del Castillo

La existencia del Castillo y su torre de homenaje ha sido el emblema histórico de Alhama desde siempre, en los últimos años junto a Los Baños de Alhama y la Iglesia de San Lázaro, por lo que parecía claro que estos monumentos eran las grandes referencias históricas de la villa a investigar como testimonios arquitectónicos y arqueológicos de los últimos dos mil años. No habíamos reparado, en principio, en que la periodización histórica, que también tenía referencias para la prehistoria y protohistoria, podía presentar algunos problemas de vacio de investigación y que éste parecía clamar con una gran voz para la época tardoantigua. El triángulo Castillo, Baños, Iglesia daba paso a finales de los años ochenta, con la realización de la carta arqueológica del municipio, a unos nuevos planteamientos que se han puesto de actualidad con los trabajos llevados a cabo en el año 2006 en el sector norte del Cerro del Castillo, denominado de Las Paleras[5], por la abundante presencia de las mismas en la zona.

Todo ello había comenzado a plantearse cuando se realizaron las excavaciones en las instalaciones de las Termas Romanas y del entorno, con un registro de materiales que mostraban una ocupación del área con una cronología entre los siglos I a.C y III-IV d.C.

Pero a nadie se nos ocurrió preguntarnos por algunos rasgos que presenta el castillo y que merecían reflexión[6]. Todavía no había llegado el momento de la arqueología de los castillos y por eso tanto sobre el conjunto como sobre las particularidades todo se veía superficialmente.

3.3. Los restos visibles y las excavaciones en el sector norte del Cerro del Castillo

La topografía del Cerro del Castillo presenta un cerro elíptico, con una ruptura geológica aproximadamente en su centro que impide la fácil comunicación entre ambos y que lo divide en dos partes, generando un gran interés para la ocupación humana de ambos sectores: la del sector Sur que está ocupada por el castillo medieval y la del Norte, desconocida hasta hace pocos años y objeto del trabajo que nos ocupa.

La constatación del yacimiento de la parte norte y las excavaciones y restauración de la parte sur, ofrecen ahora un planteamiento conjunto cuyo hilo conductor es un sendero ecoturistico que

5 BAÑOS SERRANO, José (1993): El castillo de Alhama de Murcia y su poblamiento rural en la Edad Media. Datos para su estudio. *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*. Actas, tomo II. Alicante, p. 423 a 433.

6 Las excavaciones de Begastri habían mostrado las dificultades de estos primeros encuentros con el mundo tardoantiguo, el problema de de ver y no entender. No estábamos habituados a ver cerámica de yacimientos de esta época. El estudio de los materiales de este período se había hecho selectivamente y no se había planteado ningún problema sobre los mismos y sus posibilidades de investigación. Pero al afrontar el estudio de un yacimiento documentado para estos siglos con una historia brillante como el de Begastri, se tuvo que intentar «entender» y muy lentamente se fue «descubriendo» la tipología de los materiales sin la cual no era posible entender nada. La ayuda que en el proceso llegó de los otros yacimientos citados fue decisiva y pudimos establecer, por lo menos, algunos «tipos» claves para poder detectar los yacimientos. Y, no hay por qué negarlo, sin tales experiencias y conocimientos nunca hubiéramos podido imaginar que en Cerro del Castillo de Alhama podía ser de ésta época y no de otra cualquiera.

rodea todo el Cerro y que permitirá en un futuro la visita a todos los recursos de interés de tipo geográfico, geológico, arqueológico, histórico o espeleológico del citado Cerro.

Con anterioridad a la realización de las excavaciones arqueológicas de julio de 2006, en las visitas efectuadas al sector norte del Cerro del Castillo, se podía apreciar fácilmente, en la zona amesetada del cerro ocupada por una plantación de paleras y la vegetación natural, una gran cantidad de cerámica de superficie bastante homogénea y también, una serie de muros de piedra con ciertas alineaciones que ponían de manifiesto la existencia de un poblamiento antiguo cuyas muestras cerámicas nos acercaban a unas cronologías anteriores al siglo X; éstas nos permitirían establecer una continuidad con el poblamiento islámico del sector fortificado (castillo de Alhama) en el sur del mismo cerro y sus laderas.

Tanto en el espacio amesetado como en las zonas de las primeras curvas de nivel del cerro se había llevado a cabo una plantación de almendros de secano, aterrazando el terreno en forma de bancales y realizados a base de pedrizas sin argamasa, y en las cuales se utilizó como materia prima la piedra existente en el lugar procedente de las antiguas murallas. Este hecho, provocó que se produjera un desmantelamiento de las mismas adaptando los nuevos muros a las curvas de nivel realizadas con piedra en seco y, de esta forma, retener el agua de las escasas lluvías que permitían una limitada producción de secano. Actualmente en la zona norte observamos esa inmensa cantidad de alineaciones de piedra que dificulta la percepción de las estructuras antiguas. No obstante es posible apreciar restos de la muralla perimetral que rodeaba y protegía las estructuras de hábitat existentes en esta zona que podrán documentarse en futuras excavaciones del área.

Menos afectada por este proceso en el sector sur del yacimiento, ocupado por una zona amesetada con algo más de altura y de forma cuadrangular, aparecen con cierta claridad las murallas perimetrales de esta área (en principio solo se veían dos lados, W y N) sobre las que se ha llevado a cabo la excavación del pasado mes de julio, una segunda actuación en el mes de enero de 2007 y la planimetría que se está realizando en la actualidad, enero de 2007, que nos han dejado al descubierto un importante complejo defensivo[7].

Las murallas de este recinto casi cuadrado se sitúan en el extremo sur del Cerro de Las Paleras, con una orientación hacia el norte, es decir hacia la zona de previsible hábitat que ocupa una extensión aproximada de unos 17.000 m^2, con una buena conservación de las estructuras amortizadas por los derrumbes y protegidas por la vegetación de chumberas que han impedido la acción de los elementos erosivos, de una forma directa, a lo largo del tiempo. Las dimensiones de este recinto fortificado son de 29´50 m. en el lado norte, 31´50 m. en el lado sur y 34´90 m. en sus lados este y de 33´50 en el tramo oeste, lo que supone una superficie de unos 1000 m^2, aproximadamente y un perímetro amurallado de 130´80 m delimitado por una muralla de 1’08 a 1´10 m. de anchura. Estas están realizadas mediante la técnica de mampostería construidas por tongadas, con piedra de mediano tamaño y trabadas con argamasa de cal; en su cara interna y externa presentan un enlucido de cal, lo que debía ofrecer en la distancia un

7 Dentro de las actuaciones del VII Campo de Trabajo Internacional organizado por la Dirección General de Juventud de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia y el Ayuntamiento de Alhama de Murcia, se llevó a cabo, desde el 9 al 23 de julio de 2006, una intervención arqueológica que tenía como objetivo delimitar el espacio fortificado del Cerro del Castillo en el sector norte y en cuyos trabajos participaron los arqueólogos D. José Antonio González Guerao, D. Ginés José Muñoz Cánovas y D. Francisco José Martínez Hernández con el grupo de alumnos que nos acompañó y la dirección del que suscribe. Del 2 al 17 de enero de 2007 se ha vuelto a realizar una actuación de limpieza y delimitación de estructuras para realizar el dibujo arqueológico de las mismas. Han participado en la misma un grupo de peones y participando en la dirección, el arqueólogo D. Ginés José Muñoz Cánovas.

FIGURA 4. *Fortificación cuadrangular. Muralla ángulo NE Detalle de técnica constructiva.*

aspecto blanquecino en sus antiguos alzados. En el interior del recinto defensivo se pueden apreciar inicialmente restos de estructuras selladas incluso por los propios derrumbes, suelos y abundante cerámica.

3.4. La actuación arqueológica (Julio 2006 y Enero de 2007)

Los trabajos arqueológicos de este verano de 2006 se llevaron a cabo en las cuatro esquinas del denominado «fortín» y en el lienzo de la muralla oeste, que finaliza en el extremo noroeste con una torre de planta ligeramente rectangular y no muy bien conservada con unas dimensiones de 4´50 m. en el frente occidental y de 3´30 hacia los flancos, cuyo interior está relleno. Durante la actuación de enero de 2007 se han delimitado las caras exteriores e interiores de los cuatro lados de la muralla para facilitar la planimetría y el dibujo arqueológico.

TRAMO NORTE (UE 4003)

La longitud total de la muralla es de 29´50 metros y se ha podido delimitar perfectamente ambas caras interior y exterior con un revoque o enlucido de cal. La excavación ha dejado

FIGURA 5. *Muralla lado Sur y ángulo SE.*

visible un importante derrumbe (UE 4021) junto a la cara exterior, de gran interés, para una próxima restauración. El alzado máximo conservado en esta zona es de 1´20 m. presentando dos roturas importantes que en las próximas actuaciones arqueológicas podrían confirmar su función.

TRAMO SUR (UE 4005)

El ángulo SE había sido objeto el verano de 2006, de una actuación que nos puso de manifiesto las estructuras arquitectónicas conservadas, con un gran alzado en el lado sur y destruidas hacia el ángulo de unión con el tramo este, debido a que está ubicado en una zona de escorrentia de agua; a pesar de ello se ha podido delimitar claramente la zona de unión ambos tramos de muralla. Junto a la muralla se adosa una nueva estructura (UE 4006), todavía sin definir pero que podría corresponder a un punto de refuerzo defensivo de dicho ángulo. En el ángulo opuesto la linea de muralla termina apoyando sobre roca natural y parece acoger la denominada cueva de la Palmera, aúnque la unión con el tramo de muralla oeste está destruida casi en su totalidad. Este tramo amurallado tiene una longitud de 31´50 m. y un alzado de 1´30 m. hasta ahora, en la parte mejor conservada.

FIGURA 6. *Fortificación cuadrangular. Muralla lado Oeste*.

TRAMO ESTE (UE 4004)

Con una longitud de 34´90 m. es el tramo más alterado por la acción antrópica de una plantación de almendros realizada en los años cincuenta, localizándose hasta cuatro hoyos de los mismos casi en la misma muralla. No obstante, al conocido ángulo NE que se había excavado en la campaña de julio de 2006, se ha añadido toda la cara exterior del tramo de muralla en la intervención de enero de 2007, alcanzando, en alguna zona, los 1´20 m. de alzado, y mostrando su construcción de tongadas de cal y piedra mediana junto a los documentados revoques de cal en las caras internas y externas de la muralla.

TRAMO OESTE (UE 4001)

Este tramo de muralla occidental es el que resultaba más visible en superficie, con un trazado de 33´50 m. perfectamente rectilíneo hasta la torre cuadrangular del ángulo noroeste. La degradación de la muralla se ha ido produciendo desde la cara interior al exterior hasta el punto de conservar interiormente una altura de 1´70 m. y hacia la cara exterior en torno a 1 m. También

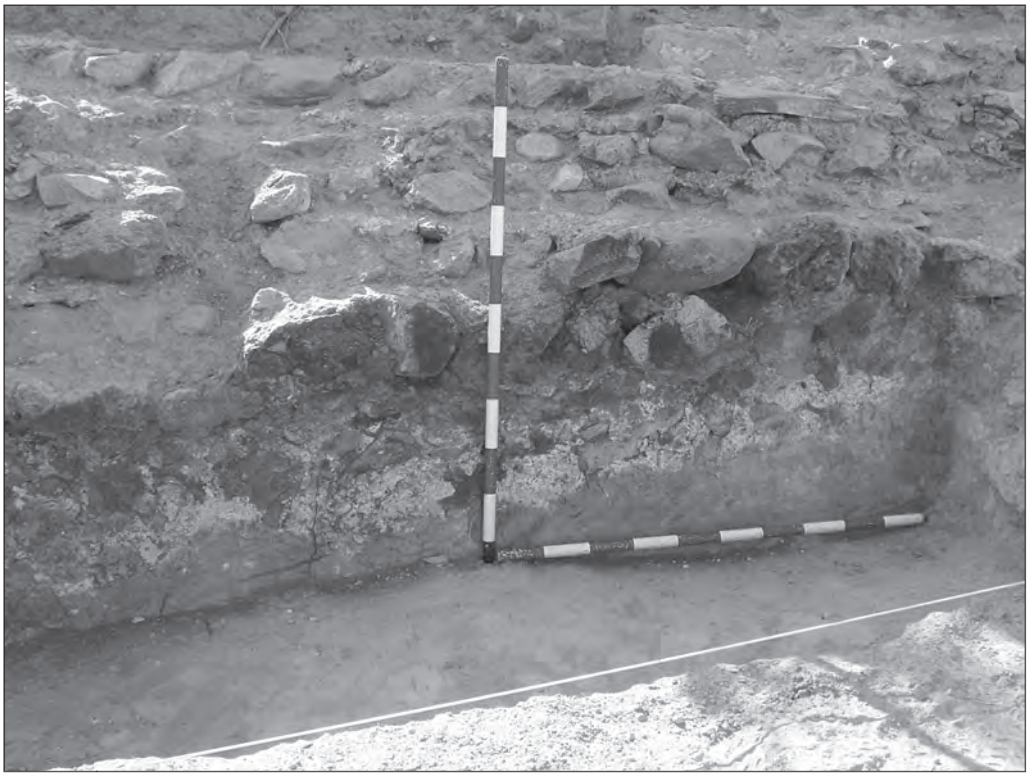


FIGURA 7. *Muralla lado Oeste, detalle del revoque de cal en el exterior de la muralla.*

se ha documentado la anchura de 1´08 o 1´10 m. al igual que en otros tramos, asi como la cimentación de la muralla que se realiza sobre la roca directamente y que estaba cubierta con un buen revoque de cal. A la torre situada en el ángulo norte, debía corresponder otra en el extremo opuesto en el que aparece, de forma muy precaria, el arranque de otra estructura cuadrangular de piedra, escasamente documentada en la primera excavación arqueológica y que parece estar muy destruida, en parte, por coincidir con la existencia de la entrada de la cueva de La Palmera, la cual parece incluirse dentro del perímetro amurallado.

En esta zona oeste es también la zona donde se conserva una mayor potencia estratigráfica de depósito arqueológico, y probablemente sin alteraciones, por lo que *a priori* es el lugar más idóneo para realizar una intervención arqueológica en el interior del recinto. Dada la monumentalidad de los restos arquitectónicos recuperados en esta primera fase, es aconsejable realizar una intervención de consolidación, por el continuo deterioro al que están sometidas las estructuras.

Los materiales cerámicos recuperados en estas primeras excavaciones muestran un horizonte cultural de abandono del asentamiento relacionado con una fase de características homogéneas

FIGURA 8. *Torre rectangular en el ángulo NW.*

con cerámicas realizadas a mano casi de modo general, desgrasantes muy gruesos, ausencia casi total de material vidriado y formas que podrían emmarcarse al final del mundo tardorromano y el llamado paleoandalusí o emiral. Nos estamos refiriendo a formas cerámicas que no presentan una variedad tipológica y entre las que destacamos las marmitas de bordes entrantes sin vidriar, jarras pequeñas pintadas al manganeso con trazos muy geométricos y otra serie de materiales que parecen destinados al consumo localizado del propio asentamiento. Otros materiales hallados de época ibérica y romana, incluyendo cerámicas comunes, pintadas, *terra sigillata,* sudgálica y claras tardías, junto a algún fragmento de africana —informe— (podría ser una D), entre otras, procedentes de las remociones antiguas de hoyos, excavados para la plantación de almendros y que, sin duda, nos permiten pensar en una ocupación casi permanente de este sector norte denominado Cerro de Las Paleras, cuyos niveles de ocupación deben ser confirmados por las excavaciones arqueológicas.

4. LAS CONSECUENCIAS TEÓRICAS Y PRÁCTICAS DE LA NUEVA SITUACIÓN

4.1. El enmascaramiento del cerro tras la destrucción, abandono de la ciudad y nuevos planteamientos

La fractura geológica que divide el Cerro del Castillo en dos zonas contribuye a plantear la ubicación de los asentamientos como lugares defensivos perfectamente delimitados para la temporalidad histórica en la que se sitúan. Parece claro que se buscan patrones de asentamientos diferentes y, el hecho, es de importancia clave en la historia del cerro.

Pero la mitad norte del cerro, Cerro de las Paleras, es mucho más elevada que la sur y, además, está dividida por una ruptura que separa la zona norte de posible ocupación tardoantigua del sector sur ocupado por la fortificación medieval islámica y cristiana. Todavía es muy complicado hablar detalladamente del yacimiento y sacar muchas conclusiones, ya que para empezar, de momento, la parte excavada es una fortificación cuadrangular, con apariencia de ser una construcción bizantina según las primeras estimaciones del profesor González Blanco. Los resultados de próximas excavaciones han de ofrecer las pautas de referencia cronológicas, posiblemente desconocidas hasta ahora, y que abrirían perspectivas nuevas a la historia del siglo VI.

No sabemos nada, por el momento, pero en otros yacimientos el proceso ha de verse como una progresiva despoblación de la ciudad de vieja raigambre romana con importantes fortificaciones tardías y un progresivo afianzamiento del nuevo núcleo impulsado por los nuevos pobladores, a los que se unirán los hispanorromanos que serían obligados, a partir del siglo X, por parte de los nuevos poderes dominantes, leáse la sociedad andalusí, que implica la posible destrucción de los antiguos asentamientos propiciando u obligando a sus habitantes a establecerse en la nueva zona urbana en torno a la nueva fortificación, por lo que lentamente la población cambió de ubicación: de Begastri la población fue trasladándose a Cehegín; del cerro de La Almagra, a Mula; del Tolmo a Hellín; etc. En Alhama no sabemos si hubo realmente un ataque musulmán a la población encastillada de nuestro yacimiento; no sabemos si poco a poco y voluntariamente ellos fueron bajando al llano e instalándose por primera vez, o de nuevo, en el actual casco antiguo de la población. Lo que si es cierto es que, a partir del siglo X, momento que habrá que precisar con los materiales arqueológicos, el cerro muestra su última ocupación abandonando el espacio urbano antiguo, cuyas murallas y muros comenzaron con un proceso de evolución niveladora para poco a poco, lentamente, las antiguas murallas dejarían de percibirse desafiantes en el cerro. El proceso nivelador fue largo, pero eficaz y ha sido difícil el que pudiéramos incluso detectar que los viejos muros pudieran descubrirse todavía hoy.

Pero, miradas las cosas desde otro punto de vista: ¿Cuándo y por qué desapareció la población tardoantigua de lo alto del Cerro de Las Paleras? ¿Cómo sería su planimetría y el perfil del asentamiento cuando estaba en todo su «esplendor»? Sin duda, esta aproximación inicial en plano ya está siendo completada con las excavaciones y seguro que va a sufrir modificaciones en su perspectiva, una vez que las excavaciones avancen. Eso, al menos, ha ocurrido en otros yacimientos. Las líneas de muralla que hoy se ven a nivel de superficie pueden manifestarse como de cierta entidad una vez que se delimiten y excaven los derrumbes de la zona. Las dimensiones del asentamiento no son demasiado grandes, pero es muy posible que la población ocupara en un primer momento la zona más elevada, acrópolis, y en los siglos siguientes se ampliara con otra línea de muralla que ampliaría notablemente el recinto de hábitat. De nuevo serán las excavaciones las que puedan aclararnos este problema y si ¿Hay algún edificio reli-

gioso en el recinto? ¿Cómo se organizaba el espacio existente? ¿Podremos algún día establecer una tipología de sus edificios? Son planteamientos iniciales de una historia que acabamos de comenzar y que intentaremos responder a través de las excavaciones sistemáticas.

4.2. La tipología de las ciudades

Gracias al avance que se ha ido produciendo en el conocimiento del urbanismo tardorromano en el Sureste y sobre todo en la Región de Murcia (Cerro de la Almagra en Mula, (González, Fernandez y Crespo, 2004), Llano del Olivar en Algezares, Cabezo de Roenas —*Begastri*— en Cehegín, (Gónzález Blanco, 1993) Cartagena, (Láiz y Ruiz, 1988), etc. y, en general en todo el occidente del Imperio, los planteamientos han ido cambiando poco a poco.

Hasta los años ochenta había ido creciendo nuestro conocimiento del urbanismo romano, pero sólo muy lentamente fuimos siendo conscientes de lo que había ocurrido a partir de la crisis del siglo III d. C., época de la llamada «anarquía militar»[8]. Se daba por supuesto que Cartagena había sido destruida y que de ella no habían quedado ni cenizas; de Lorca no se imaginaba donde podría haber estado situada y, del resto de los puntos urbanísticos de la región, sólo se conocía el nombre de Begastri, de cuya localización Fernández Guerra[9] había disertado muy elocuentemente, demostrando que había estado en Cehegín, en el Cabezo de Roenas; pero resultaba difícil de demostrar la existencia de una ciudad, en lo alto de un cabezo, en el que nadie era capaz de ver nada[10].

Fue justamente la excavación de Begastri, motivada por una «gota fría» de aquellos años finales de la década de los setenta, lo que dejó ver un lienzo de muralla en este importante yacimiento del Cabezo de Roenas, y motivó que comenzaran las excavaciones en este yacimiento. Con las excavaciones de Begastri se comenzó a descubrir la faz de la antigüedad tardía y, poco a poco, nuevos hallazgos completaron el mapa poblacional de este período con cierta escasez de información arqueológica; primero fue el castillo de Lorca, luego los hallazgos en Cartagena y la muralla bizantina; con Begastri ya eran tres los puntos fijos para reconstruir el mapa de la Murcia Tardoantigua; más tarde las excavaciones en El Puerto de Mazarrón dieron otra clave para el urbanismo de la época; el yacimiento de «El salto de la Novia» también ofreció importantes materiales; el Cerro de La Almagra continuó el proceso y el Tolmo de Minateda, en el límite actual de la Región de Murcia pero siempre dentro de la misma geografía o *Illici* (Elche) con murallas y materiales que evidencian la existencia en la Finca de La Alcudia de datos para este periodo tardoantiguo, en el que lentamente vamos comprendiendo que el urbanismo romano ha continuado con ligeras variaciones a lo largo de todos los siglos «oscuros» que, con los nuevos contextos materiales que se van hallando, van dejando de serlo[11].

---

8 Sobre la «historia» de la anarquía militar, puede consultarse BLÁZQUEZ, J. M., *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía militar y el Bajo Imperio*, Madrid 1964; sobre la dimensión arqueológica de la misma, sólo muy recientemente comienza a haber algunos trabajos dignos de nota, incluso algunas tesis doctorales.

9 FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Deitania y su cátedra episcopal Begastri*, Madrid 1976.

10 Es verdad que ya D. Martín de Ambel habló de que allí había habido una ciudad e incluso dio información de materiales sacados de aquel cabezo y que sugirió que debía ser la ciudad de Asso, que según las fuentes literarias estaba por aquí, pero no se veía como pudiera comprobarse tal afirmación en el estado de las cosas hasta el año 1979. Ver MARTIN DE AMBEL Y BERNAL (1995). *Antigüedades de la villa de Cehegín*. (Transcripcion y comentarios de José MOYA CUENTA), Murcia 1995.

11 GONZÁLEZ BLANCO, A (1996). *Urbanismo romano en la Región de Murcia*. Murcia, Universidad, 1996.

Ideas y concepciones no muy bien documentadas, pero apoyadas en casos concretos de arquitectura doméstica, posible disposición urbana de edificios públicos y religiosos, etc., van planteando poco a poco nuevas interpretaciones, dejando a un lado las ideas en las que se verificaban y nos hacían ver que la ciudad romana de época clásica era una ciudad en llano, sin murallas, con notables edificios públicos, etc. Se suponía que en algún periodo posterior tales ciudades habían sido abandonadas para dar origen a poblaciones medievales con castillos y/o ciudades encastilladas, pero no se podía avanzar en la investigación.

El «descubrimiento» por llamarlo de alguna manera, de los tipos de Begastri y de su amurallamiento feroz en el paso del período clásico al tardoantiguo; el del Cerro de la Almagra muy similar; el del Tolmo de Minateda, también similar; el del Salto de la Novia, todavía más llamativo, etc. en todos los cuales parecía haber continuidad desde la época ibérica, planteó numerosos problemas que todavía no están del todo resueltos, pero, y es lo que aquí nos interesa, nos fue abriendo a entender que nuestro cerro, posiblemente, tenía en su parte más elevada una población tardorromana con mayor o menor entidad urbana.

La continuidad del poblamiento tardorromano, fortificado en el yacimiento del Cerro del Castillo, sector de Las Paleras, ahora ya es algo evidente, marcando una perfecta continuidad entre el final del poblamiento en esta zona y los primeros indicios de hábitat medieval en torno al castillo islámico, constituyendo el embrión del actual casco urbano de Alhama de Murcia. Sería la entidad urbana que en los textos islámicos se menciona como alquería o como *iqlīm* bajo las denominaciones de *Laqwār*, *B.laqwār* o de *Hāmma Bilquār.*

4.3. La población tardoantigua del Cerro de Las Paleras. Aproximación teórica a la cultura material

Parece evidente que el agua, que había sido un elemento imprescindible hasta el siglo IV d. C., como eje de las termas romanas, se pueda convertir ahora en un instrumento de vida absolutamente escaso, y quizá sólo con el aprovechamiento del agua de la cercana fuente del Caño, ubicada al pie del yacimiento. La cultura clásica desde el siglo I d. C. que había sido una civilización del agua se podía haber convertido en una cultura de «secano». ¿Existe una población en el lugar en pleno apogeo de las termas, siglo I-III d. C.? Es una de las preguntas que habría que contestar una vez realizadas más excavaciones en el entorno. Para el período tardorromano es posible que tengamos que hacernos unos planteamientos iniciales con unos parámetros de modo de vida en la población del lugar:

A) Una manera de vivir al margen del agua, en una comunidad que tuvo el nombre tomado de sus manantiales, pero que ya no pudo volver a emplear el agua mas que como satisfacción de sus necesidades primarias. En el sector norte del Cerro del castillo se verían obligados a subirla a lo alto de su residencia a cántaros transportados por las personas o las bestias.
B) Una vida en tensión militar, con una administración que se va convirtiendo lenta o violentamente en militar.
C) Una vida condicionada por tal situación va perdiendo lenta o violentamente la escuela y la cultura letrada y literaria.
D) Se pierde el diálogo y la expresión verbal: los hombres se ponen de espaldas a la «ciudad» y domina la espiritualidad individual.

E) La cultura se hace «primitiva» y van dominando cada vez las experiencias primarias de los «juicios de Dios».

Será dificil entender nada del período islámico sin el conocimiento del período que le precedió. Es posible que la fortificación del sector sur, el castillo, se fortifique debido a la existencia de un grupo de población que vive en el antiguo emplazamiento de Las Paleras. Parece evidente que durante un tiempo, todavía sin determinar, ambos asentamientos convivieron.

Es lo más probable que la población tardoantigua terminara siendo absorbida lentamente por la ciudad que acabaría sobreviviendo. ¿Cómo fue tal absorción? ¿Qué vida llevaron los incorporados? ¿Se mantuvieron mozárabes? ¿Hasta qué punto se islamizó la población preexistente? Son los mismos problemas de todo el sureste peninsular y de toda la zona en la que se estableció y duró el poderío musulmán. Son problemas que habremos de ir afrontando en el avance de nuestra investigación y que de momento aquí y ahora, sólo podemos imaginarlos a raíz y entre las alegrías e ilusiones del «descubrimiento».

5. CONCLUSIONES

Los primeros trabajos que se han llevado a cabo en el Cerro de Las Paleras, nos permiten elaborar unas conclusiones provisionales que deben ser unas pautas modificadas y/o ampliadas en las futuras actuaciones en la zona.

1.- El hallazgo e identificación tipológica del yacimiento del Cerro de las Paleras, en el Cerro del Castillo aporta un nuevo testimonio en la investigación de la historia no solo de Alhama de Murcia, sino de la historia tardoantigua y medieval de la Región de Murcia

2.- La posibilidad de que la fortaleza del Cerro de las Paleras sea de origen bizantino como así lo cree el profesor González Blanco es un dato que habrá que tener muy en cuenta en el avance de la investigación, ya que puede corregir muchas ideas actualmente en el ambiente, matizándolas mucho.

3.- Muy especialmente se abren nuevas perspectivas al tema de la continuidad histórica, tanto en los temas de cultura inmaterial como en el aumento de nuestro patrimonio histórico con los hallazgos previsibles en el yacimiento recuperado.

4.- Se enriquece notablemente el panorama de la historia del urbanismo murciano en el período indicado

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO NAVARRO, Serafín (1990): *Libro de los castillos y fortalezas de la Región de Murcia*. Murcia.

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo (1889): *España, sus monumentos y artes – Su Naturaleza e Historia. Murcia y Albacete*. Barcelona.

BAÑOS SERRANO, José (1993a): Informe de la excavación realizada en el Ayuntamiento Viejo de Alhama de Murcia (Ag.-Sept. 1989). *Memorias de Arqueología*, 4. Murcia, p. 511 a 540.

BAÑOS SERRANO, José (1993b): El castillo de Alhama de Murcia y su poblamiento rural en la Edad Media. Datos para su estudio. *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*. Actas, tomo II. Alicante, p. 423 a 433.

BAÑOS SERRANO, José (1996): Los baños termales minero-medicinales de Alhama de Murcia. *Memorias de Arqueología*, 5. Murcia, p. 353 a 381.

BAÑOS SERRANO, J.; CHUMILLAS LÓPEZ, A.; RAMÍREZ ÁGUILA, J. A. (1997): El complejo termal de Alhama de Murcia. II campaña de excavaciones (1991-1992). *Memorias de Arqueología*, 6. Murcia, p. 177 a 204.

BAZZANA, André; CRESSIER, Patrice; GUICHARD, Pierre (1988): *Les châteaux ruraux d'Al-Andalus. Histoire et Archéologie des* husûn *du sud-est de l'Espagne*. Madrid.

EGELER, C. G.; KAMPSSCHUUR, W.; LANGENBERG, C. W.; MONTENAT, CH., PIGNATELLI, R.; RONDEEL, H. E. (1974): *Mapa y memoria explicativa de la hoja 933 (26-37) de Alcantarilla del Mapa Geológico Nacional a escala 1:50.000.* IGME. Madrid.

GONZÁLEZ SIMANCAS, Manuel (1997): *Catálogo monumental de España. Provincia de Murcia. 1905-07*. 2 t. Murcia.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino (1985): La historia del SE peninsular entre los siglos III-VIII d. C. (Fuentes Literarias, problemas y sugerencias*). Antigüedad y Cristianismo, II*. Murcia. P. 53-80.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino (1988): La población del SE en los siglos oscuros (IV-X). *Antigüedad y Cristianismo, V*. Murcia, p. 11-31.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino (1993): Begastri 1989. Nuevas aproximaciones a la historia de la Ciudad. *Memorias de Arqueología*, 4. Murcia, p. 205-210.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino y AMANTE SÁNCHEZ, Manuel (1989). Las vías romanas en la antigüedad tardía. *Caminos de la Región de Murcia*. Murcia, p. 121-137.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, FERNÁNDEZ MATALLANA, Francisco y CRESPO ROS Mª S. (2004). «El yacimiento del Cerro de la Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1997. Memorias de Arqueología, 12, p. 409-426.

GUTIÉRREZ LLORET, Sonia (1996). *La Cora de Tudmir. De la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid-Alicante.

GUTIÉRREZ LLORET, Sonia (1993). De la Civitas a la madina: destrucción y formación de la ciudad en el Sureste de al-Andalus. El debate arqueológico. *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*. Actas, tomo I. Alicante, p. 13-36.

LAIZ REVERTE, Mª D. Y RUIZ VALDERAS, E. (1988). Cerámicas de cocina de los siglos V-VII en Cartagena (C/ Orcel-D-Gil. *Antigüedad y Cristianismo, V*. Murcia, p. 265-302.

MARTÍNEZ DÍAZ, J. J.; HERNÁNDEZ ENRILE, J. L. (1991): Reactivación de la falla de Alhama de Murcia (sector de Lorca-Totana): cinemática y campos de esfuerzos desde el Messiniense hasta la actualidad. *Geogaceta*, 9, p. 38-42.

MERINO ÁLVAREZ, Abelardo (1915): *Geografía Histórica del territorio de la actual Provincia de Murcia desde la Reconquista por D. Jaime I de Aragón hasta la época presente*. Madrid. Segunda edición de la Academia Alfonso X el Sabio, 1978. Murcia.

MURCIA MUÑOZ, A. J., y GUILLERMO MARTÍNEZ, M. (2003). Cerámicas tardorromanas y altomedievales procedentes del Teatro Romano de Cartagena. En CABALLERO, L.; MATEOS, P., y RETUERCE, M. (eds.). Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica. Anejos de AespA, XXVIII, p. 169-223.

NAVARRO SUÁREZ, Francisco J. (1994): *Castillos de Murcia*. León.

ORTEGA ARAQUE, R.P.Fr. Pablo Manuel. *Descripción Chorographica del sitio que ocupa la Provincia Regular de Carthagena de mi P.S.Francisco*. Edición de ORTEGA LORCA, José (1959): *Edición crítica de la Descripción Chorographica del sitio que ocupa la Provincia Regular de Carthagena de mi P. S. Francisco. Del R.P.Fr Pablo Manuel Ortega*. Murcia.

LLOBREGAT CONESA, Enrique A. (1991). *De la ciudad visigótica a la ciudad islámica en el este peninsular.* La Ciudad Islámica. Ponencias y comunicaciones. Zaragoza.
RAMALLO ASENSIO, S.F., RUIZ VALDERAS, E. y BERROCAL CAPARRÓS, C. (1996). Contextos cerámicos de los siglos V-VII en Cartagena. *AespA, 69*, p. 135-190.
RAMÍREZ ÁGUILA, J. A.; BAÑOS SERRANO, J. (1997): La despoblación como fenómeno de frontera en el valle del Sangonera/Guadalentín (Murcia). Siglos XII-XIV. *Actas del Congreso: La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (siglos XIII-XVI)*. Almería, p. 373 a 380.
RAMÍREZ ÁGUILA, J. A. (1993). El camino medieval de Alicante a Lorca y sus antecedentes romanos. *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*. Actas, tomo III. Alicante, p. 997-1003.
SÁNCHEZ PRAVIA, José Antonio (1999): La torre del homenaje de la villa de Aledo. Realidad y ensueño. *Memorias de Arqueología* 9. Murcia, p. 401 a 414.
STRINATI, Pierre. (1953): Une grotte chaude prés d´Alhama de Murcia. *Speleon* IV, núm. 2. Oviedo, p. 95-104.
TORRES FONTES, J. (1987a): Alhama y su castillo en la Edad Media. *Homenaje a Justo García Morales*. Madrid, p. 853 a 874.
URUEÑA GÓMEZ, Mª. I. y RAMÍREZ ÁGUILA, J. A. (1995). El poblamiento romano en Alhama de Murcia (siglos I-II d.C.): las instalaciones anexas a las termas. *Poblamiento rural romano en el sureste de Hispania* (Actas de las Jornadas celebradas en Jumilla del 8 al 11 de noviembre de 1993); Universidad de Murcia, Ayuntamiento de Jumilla, p. 227-245.

FUENTES

IBN HAYYAN: *Kitāb Al-Muqtabis fī ta'rīj riŷal al-Andalus*. Ed. parcial del R.P.M. MARTÍNEZ ANTUÑA (1937): *Chronique du règne du calife umayyade `Abd Allah à Cordoue*. Crónica de la expedición omeya por tierras de Murcia hacia el año 896. París.
AL-IDRISI, Abū Abd-allā Mohamed: *Nuzhat al-Muštāq*. Ed. y trad. francesa de DOZY, R. y GOEJE, M.J. DE (1866): *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leiden (2ª edición en 1968), p. 239. Trad. española del 5º clima por SAAVEDRA, E. Madrid, 1981. Trad. parcial española por BLÁZQUEZ, A. Madrid, 1901.
AL-MARRĀKUSĪ, Abū Muhammad `Abd al-Wāhid: *Kitāb al-Mu`yib fî taljîs ajbār al-Magrib*. Trad. HUICI MIRANDA, Ambrosio (1955): *Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, vol. IV. Tetuán.
AL-QAZWĪNĪ: *Kitāb aŷa'ib al-magluqāt*. Ed. WÜSTENFELD, F. (1848): *Kosmographie*, II. Gotinga-Dieterische. Trad.: ROLDÁN CASTRO, Fátima (1992): El Oriente de Al-Andalus en el *Atar Bilād* de al-Qazwīnī, *Sharq Al-Andalus*, 9. Alicante, p. 29 a 46.
AL-`UDRI: Tarsī al-ajbār. Ed. de AL-AHWADI, Madrid, 1965. Traducción parcial al español de MOLINA LÓPEZ, EMILIO (1972): La Cora de Tudmīr según Al-`Udrī (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE peninsular. *Cuadernos de Historia del Islam*, 4. Granada.
VALLVÉ BERMEJO, Joaquín (1972): La división territorial en la España Musulmana (II). La Cora de Tudmīr (Murcia). *Al-Andalus*, vol. XXXVII, fasc. 1. Madrid-Granada, p. 145 a 189.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 101-112

BUSCANDO A URCI. UNA REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA Y UNA SUGERENCIA

José García Antón

RESUMEN

Se recogen las opiniones de los principales autores que se han ocupado de la localización de Urci y se clarifican con ello las posturas y las razones que subyacen a cada una. Optamos por la postura más seguida y más razonable y sugerimos una nueva hipótesis de localización.

ABSTRACT

This paper reviews the different hypothesis about the location of Urci attempeting to clarify the opinions of the main scholars and the arguments used by them. After a close examination of the question, we follow the most reasonable option and suggest a new hypothesis about its location.

1. INTRODUCCIÓN

Queremos volver sobre un tema, el del urbanismo antiguo, que no sólo está de moda, sino que sigue sin resolverse del todo, como es normal en temas arqueológicos. Y lo hacemos con gozo en el homenaje al Prof. González Blanco, con cuya amistad me honro y que tanto y con tanto rigor ha trabajado en la recuperación del mismo. Y lo hago en una cuestión que venimos replanteando no sé si con el éxito deseado, pero al menos con la constancia que da la lectura siempre repetida de las fuentes antiguas, que pueden ser mal interpretadas, pero que ahí están clamando por sus fueros.

2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Esta investigación tiene como fin la búsqueda del lugar en el se asentó la ibérica Urci, la que a través del tiempo fue romana, visigótica y musulmana y que según las fuentes tuvo la suficiente importancia para dar el nombre a uno de los tres «senos» de la costa ibérica del Mediterráneo a que hizo referencia Pomponio Mela en el s. I.

Hoy considerando la poca importancia histórica que tuvo Urci, pues de ella solamente son menciones las que hay, se ha dado por sentada su ubicación oficial en el lugar de Pechina en las inmediaciones de Almería, y así figura en los diversos mapas históricos publicados, siguiendo las opiniones que, en el primer tercio del pasado siglo, sostuvieron diversas autoridades, entre ellas el arqueólogo Schulten[1], el cual visitó las que consideró sus ruinas. Desde entonces ha pesado mucho la opinión de Schulten y la investigación no ha vuelto a revisarse en profundidad aunque vale la pena.

3. LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Es difícil superar la exposición que en su día hiciera el P. Enrique Flórez, sobre la localización de Urci, pero dado que después ha llovido mucho es imprescindible replantear el problema aunque sólo sea para repetir su doctrina, siquiera sea sintéticamente.

En resumen Flórez tras recoger y citar todas las fuentes antiguas que hablan de Urci, se ve obligado a concluir que la ciudad debe estar en Águilas o quizá, más probablemente, en Villaricos[2].

Recoge Flórez para explicarla y contradecirla, la opinión de que Urci estuviera en Pechina y parte de la primera de las razones que han hecho pensar en Pechina: el estudio de las vidas de los Varones Apostólicos y en concreto de san Indalecio, el cual, según el documento medieval de la Traslación del santo[3], estaría sepultado en Pechina[4].

Y entre los autores que se apoyan en cada una de las series de razones cita a favor de Urci en la zona de Águilas/Villaricos, a Morote[5], el autor de *Thesaurus Linguae Latinae*[6], Baudrand, Hardouin[7].

1 SCHULTEN, A., *Iberische Landeskunde. Geographie des antiken Spanien*, Strasbourg/Khel, Band 2, 1957.

2 FLÓREZ, E., *España Sagrada*, *Tratado XXVII: De la Iglesia Urcitana (incorporada hoy con Almería)*. Capítulo Primero «De la situación de la ciudad de Urci», Vol. 8 p. 212-21. Hemos de recordar que Flórez prestó especial atención a la geografía antigua peninsular y que en el vol. V dedicado a la provincia Carthaginense incluye un apéndice sobre el sistema de Ptolomeo (p. 385-401; y en vol. IX incluye un apéndice con las tablas de Ptolomeo sobre la Bética.

3 La Traslación de San Indalecio, escrita por el monje Ebretmo, en el siglo XI, donde se refiere haberse aparecido un venerable anciano a uno de los monjes que fueron a buscar las reliquias de San Indalecio, y le declaró ser custodio de aquel Templo de San Indalecio, su señor, y que quería irse con él a la tierra de los Monjes que venían en busca de su cuerpo. De este documento habla Flórez en las pp. 225ss de su tratado XVII.

4 He aquí el texto de Flórez (p. 216): «Las palabras de los Anales Toledanos son estas, según la edición de Berganza, p. 568: Mudaron el Cuerpo de S. Indalecio a la Ciudad (leo con D. Juan Bautista Pérez, de la ciudad) de los Moros, que avie nombre Urcitana, e la cabeza de Santiago Bispo, de San Juan de la Peña en el Monasterio. V Kal. Aprilis. Era MCXXII (que fue el año 1084). Pues debe leerse Era MCXXII como se halla en el ejemplar MS de D. Juan Bautista Pérez, y aun en la copia de Juan Vázquez de Mármol, de quien se valió Berganza, previno al margen Mármol, que por otra mano se había añadido al que le sirvió de original un centenario, de modo que resultaba de la Era 1122, en que se hizo la traslación, según diremos después».

5 *Antigüedades y Blasones de la ciudad de Lorca*, Murcia 1741, Fol. 43, 105.108 y 490.

6 Afirma que Urci hoy se llama Águilas.

7 Comentario al cap. 1 del libro 3 de Plinio, donde afirma que Urci era Almazarrón; dice: «*Urci qui Baeticae finis, idemque Tarraconenses initium*».

LÁMINA 1. *Mapa de carreteras, con indicación del poblado de Jaravia y del embarcadero de Terreros.*

A favor de Urci en Pechina a Orbaneja[8], Mendoza[9], Briz[10].

A favor de Urci en algún lugar «mediterráneo», es decir interior y no costero a Ferrari[11].

Y entre los que han omitido hablar de Urci, recuerda a Loaysa[12].

Tras de la nunca bien ponderada obra de Flórez los estudios han continuado. Ya casi a comienzos del siglo XX, F. CÁCERES PLA, Correspondiente de la Real Academia de la Historia volvió sobre el tema[13], concluyendo su exposición a favor de Villaricos, pero completando nuestro panorama con una riqueza que no imaginaríamos:

El canónigo Juan LOZANO, se inclina sin vacilación alguna por Águilas[14].

Miguel LAFUENTE ALCÁNTARA, en su *Historia de Granada* del año 1843, tras leer autores antiguos y modernos, y los manuscritos de Franco López y conociendo las opiniones de sus coetáneos Caballero, Cortés y López, y Fernández, concluye afirmando que Urci es hoy Villaricos. Tárrago y Mateos entiende que «las reducciones más exactas corresponden al puerto de Águilas».

El *Diccionario* de MADOZ, Tomo I, tercera edición, Madrid 1848, también sitúa Urci en Águilas.

Gervasio FOURNIER, presentó en 1874 una Memoria a la Real Academia de la Historia, con el título de *Acerca de la verdadera situación del pueblo de Urci*[15] inclinándose por Villaricos.

El magistrado ACERO ABAD sostuvo hacia 1880 una polémica sobre la verdadera situación de Urci con los Sres. DÍAZ CASSOU y TORNEL, que se publicó en *El Diario de Murcia* y *El Minero de Almagrera*, pero sin conseguir nada claro.

Carlos LASALDE, sostiene la localización en Águilas[16].

Antonio BLÁZQUEZ, tras un concienzudo estudio del *Itinerario Antonino* concluye que Urci debía estar cerca de Almería, aunque no en el Campo de las Dalias[17].

Aureliano FERNÁNDEZ-GUERRA, se inclinó por la tesis de la identificación con Pechina, aunque Gervasio Fournier asegura en el trabajo citado que llegó a convencerle de sus ideas.

Eduardo SAAVEDRA, *La geografía de Edrisi*, Madrid 1881[18], da por supuesto que Urci es Pechina (p. 29). Se había ocupado del tema en «La antigua Murgi y el límite occidental de la

8 PASCUAL Y ORBANEJA, Gabriel, *Vida de San Indalecio, y Almeria ilustrada en su antiguedad, origen, y grandeza ...:primera, segunda y tercera...* (1699); impresso en Almería por Antonio López Hidalgo a costa de Don Joseph de Orbaneja 1699 . Dice Cáceres Pla: «Orbaneja, que fundado en la autoridad de Ebretmo, monje cluniacense, de Francisco de Padilla, del doctor Pedro Guerra Lorca, del abad Briz, de Sánchez Portocarrero, de Juan Valero y del Concilio Toledano segundo quiere que sea Almería» (p. 586 del trabajo que citamos en nota 13).

9 MENDOZA, *Historia de los concilios*, cap. 10, sobre el concilio de Eliberi, donde asegura que el *sinus urcitanus* era el de Almería y no el de Cartagena.

10 BRIZ en su *Historia de San Juan de la Peña*, p. 578.

11 FERRARI, *Lexicon Geographicum*.

12 *Notas al concilio de Lugo*, al hacer el catálogo de las diócesis sufragáneas de Toledo, p. 147 ss., omite a Urci.

13 En «Almería-Urci», *Revista Contemporánea*, Tomo CXVI, cuaderno V, 15 de diciembre de 1899, p. 512-524; y 580-593.

14 LOZANO, Juan, *Bastitania y Contestania del reino de Murcia con los vestigios de sus ciudades subterráneas*, 1794, 3 vols. hay edición de la Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1980.

15 Publicada en Valladolid en 1880.

16 «Estudios sobre el pueblo bastitano», en *El Semanario Murciano*, 1880.

17 BLÁZQUEZ, A., «Las costas de España en la época romana», *Boletín de la Real Academia de la Historia* XXIV, 1894, 384-430 con un mapa.

18 Vuelto a publicar en la colección de *Textos Medievales* nº 37, Valencia 1974 con el nombre de IDRISI, *Geografía de España*.

Bética», *La Ilustración Española y Americana*, 1872. De lo mismo trató su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia y del mismo Saavedra se publicó una memoria póstuma por A. Blázquez en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo LXXXIII, Madrid, junio de 1923, p. 10-19.

Paulino QUIROS, dominico, profesor en el colegio de Cuevas de Almanzora, publicó en Madrid, en 1898 un trabajo con el título *Hallazgos de Villaricos, y luz que arrojan sobre nuestra geografía histórica al Sudeste del litoral Mediterráneo*, deduciendo que Villaricos es Baria.

Francisco Javier SIMONET, en su *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1897-1903, p. 662-663 también aceptó la identidad de Urci con Pechina.

BESNIER, M., *Lexique de Geographie Ancienne*, París 1914, p. 798, identifica Urci con Almería y el «sinus urcitanus» con el golfo de Almería.

Adolfo SCHULTEN, siguió las huellas de Emilio Hübner en el estudio de la historia antigua de Hispania, muy especialmente de su etapa romana. Compuso su Geografía, citada más arriba, y en ella parece identificar a Urci con Pechina[19]. La obra de Schulten ha sido reelaborada por Antonio TOVAR, *Iberische Landeskunde*, *Betica* 84 y *Tarraconense* 144-146. Tovar parece conocer la historiografía, sobre todo en este último pasaje; pero le pueden la autoridad de Schulten y Grosse en la *RE* sobre la base del Itinerario Antonino.

Los autores de historias de Almería suelen no enredarse en la cuestión y optar por la solución que más les favorece sin mucha crítica, tal puede ser el caso de GÓMEZ PEREIRA Y RUIZ DE VILLANUEVA, *Historia de la provincia de Almería*, tomo I, p. 54.

Leopoldo TORRES BALBÁS identifica Urci con Pechina y Almería apoyándose en el Itinerario Antonino: «Según el *It. Antonino*, la calzada de Cástulo a Málaga iba por el camino natural de todos los tiempos, el valle del río de Bayyana (hoy llamado de Almería ¿«Andarax»?) Las dos mansiones anteriores a Urgi eran Acci (Guadix) y Alba (Abla). Desde ésta a Urgi había 34 millas y 32 de Acci a Alba, distancias que conviene perfectamente a estos lugares, si suponemos que Urgi es Pechina[20].

Demetrio MANSILLA, en su entrada sobre «Geografía Eclesiástica»[21] de la Península Ibérica, vuelve a situar Urci en la línea de Flórez.

Finalicemos con la edición de la *Tabula Imperii Romani*, Hoja J-30, Valencia, p. 348, cuyos autores ni se han tomado la molestia de atender al problema y dan la localización que creen que es la más aceptada[22].

Félix PAREJA MUÑOZ, que en su interesante libro *Urci, la ciudad perdida en la historia*, Murcia, Colegio de Ingenieros de Caminos, 1991, estudia con pormenores toda la temática y se inclina por su localización en Tébar, cerca de Águilas.

---

19 Ver, además RE IX A, col. 999.

20 En «Almería islámica», *Al-Andalus* XXII, 1947, Fasc. II, p. 411-457. Desde luego no hay modo de situar ni Alba ni Urci para que tales medidas coincidan. Además es divertido leer a Torres Balbás, cuando afirma que «aunque ignorante en ciencia etimológica, no creo que sea hipótesis descabellada suponer que el topónimo Urs no es más que la adaptación al idioma árabe del latino Urci». Así se hacen argumentos para cualquier cosa.

21 ALDEA, Q. /VIVES,J./ MARÍN,T., *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972, vol. 2, p. 986.

22 Es el mismo caso que el librito de MIGUEL SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Tierra urcitana*. *Romanización y cristianización*, Almería, Ed. Cajal, 1988.

Conclusión de la historia de la investigación

La lectura de las referencias anteriores es deliciosa. Es evidente que hay tres elementos en juego: las citas de los geógrafos clásicos, que indican una localización hacia AGUILAS/VILLARICOS, la tradición eclesial que con la traslación de san Indalecio da pie a la identificación con PECHINA y el Itinerario Antonino que es ininteligible y que los autores manejan a su gusto.

Queda además el argumento de las monedas de Ourci encontradas en Águilas[23], que será luego una consideración complementaria, aunque muy importante

De momento constatamos que son inmensamente más numerosos los que identifican a Urci con algún punto de la costa entre Águilas y Villaricos que los defensores de las otras posiciones. Y entendemos que también de mucho más peso. No hemos querido insistir en la valoración de los distintos autores, porque pertenecen a diversas épocas y no se pueden medir al margen del tiempo y del espacio.

Es curioso que trabajos que entendemos que se presentan como serios, como es el caso de J. A. TAPIA GARRIDO[24] al hacer esta misma síntesis, la hace a título de inventario, sin prestarle la menor atención, ya que, por lo visto, para él la cosa es evidente y no vale la pena «perder el tiempo», pero lo malo es que lleva el agua a su molino anotando como partidarios de la identificación de Urci con Pechina a historiadores como Fournier, Quiros, Cáceres Pla, que pertenecen, como hemos visto, a la otra corriente interpretativa; y para hacer más fuerte su posición desvirtúa a otros como Masdeu y Ceán. Y tampoco le interesa ponderar la autoridad de los que cita a favor de su posición, cosa de alta importancia.

4. LAS FUENTES LITERARIAS QUE HABLAN DE URCI

A) Antiguas

Exponer las fuentes y a ser posible en su tenor literal es de gran importancia. No se puede hacer lo que hace Tapia: «*Tolomeo la menciona simplemente. Pomponio Mela se limita a decir: «Urci en el golfo que llaman urcitano». Plinio es confuso en sus citas, cuando trata de la divisoria entre la Citerior y la Ulterior, entre la Bética y la Tarraconense. Más vaga aún es la cita de Capella. Una inscripción latina encontrada en Barcelona y otra hallada en Valencia no dan luz alguna para dilucidar el problema*». Este proceder no es leer las fuentes, ni siquiera sentenciar las fuentes: es ejecutarlas.

---

23 El tema de las monedas de Urci lo han tratado algunos autores, entre ellos TOVAR, que cita a UNTERMANN, MLH I A 96 p. 324. PAREJA MUÑOZ, *op. cit.,* p. 92-98, precisa que ya Alois HEISS en su *Description Generale des Monnais Antiques de l'Espagne*, París 1870 recogía una moneda de Urci muy similar, si no igual, a la que presenta LAFUENTE ALCÁNTARA y que recoge CARO BAROJA en el vol. I, 3 de la historia de España que dirigió Menéndez Pidal, p. 706, nº 48 y 735, nº 92. Y concluye PAREJA MUÑOZ que son tres las monedas de Urci halladas en Águilas (p. 97). ¡Dato importantísimo!

24 *Breve historia de Almería*, Almería, Monte de Piedad de Almería y Caja de Ahorros de Almería, 1972, p. 21-22. Tapia tiene una obra más amplia, *Historia General de Almería y su provincia*, tomo II, Colonizaciones, Almería 1982, pero la escribió ya con ideas preconcebidas y predeterminado el resultado de su exposición, por sus primeras posiciones y porque hacen faltan nombres para escribir historia, que si no existen, se hacen aparecer con más o menos razones.

PLINIO, *Naturalis Historia*, l. III, cap. 1: «In eo prima Hispania terrarum est, ulterior appellata eadem Betica, *mox a fine (M)urgitano citerior eademque Tarraconensis ad Pyrenni iuga»*.

Este «Murgitano» de la edición de Detlefsen de 1904, reimpresa en Roma en 1972 por «L'Erma», es una conjetura del autor como confiesa en nota, ya que los manuscritos dan «urcitano».

PLINIO en el mismo libro un poco más adelante (III,19): «*Oppida orae proxima Vrci, adscriptumque Beticae Baria»*. Si hemos de entender el texto correctamente, parece claro que la ciudad adscripta a la Bética es Baria, no Urci. El tenor de ambos textos es que la Tarraconense empieza en Urci, ciudad marítima o muy cercana a la costa, y que Baria está adscripta a la Bética

En el s. II, POMPONIO MELA, *Chorographia*, II, 94, tras hablar de Cartagena y en dirección sur dice: «*in illius oris ignobilia sunt oppida et quorum mentio tantum ad ordinem pertinet, Urci in sinu quem Urcitanum vocant, extra Abdera, Suel, Ex, Maenoba, Malaca, Salduba, Lacippo, Barbesula. Fit deinde angustissimum pelagus*»; al mencionar los tres grandes senos del Mediterráneo, al tercero de ellos, de norte a sur lo denomina Urcitano.

Y aquí se ve el problema. ¿El *sinus urcitanus* es el golfo de Almería o es el golfo que forma la costa en Mazarrón/Águilas/Terreros, hoy también conocido como el golfo de Gata?

— Tolomeo da con exactitud sus coordenadas también, pero al haber una notable diferencia con las actuales, tan sólo podemos situarla en un amplio espacio a determinar en el sur de la actual provincia de Murcia, trabajo que realizó Pareja y del que se ocupa en *Urci la ciudad perdida*, tras lograr el paso de las coordenadas de la Geografía tolemaica a las de hoy.

B) Medievales

Tras los clásicos exponemos las fuentes medievales.

— La mención de sus obispos que asisten a varios Concilios Visigóticos. El primero es Cantonio que asiste al concilio de Elvira y que en las ediciones antiguas aparece como obispo corsicano o corsitano, pero es una errata debiendo leerse urcitano, como propone el códice Emilianense, o urgitano como Mendoza atribuye al códice Hispalense.

En tiempos godos aparece Marcelo, en el IV Concilio de Toledo, del año 633.

El mismo Marcelo aparece en el año 636 en el V concilio de Toledo.

En los concilios de Toledo VIII (año 653), IX (655) y X(656) aparece como representante de la diócesis de Urci, el presbítero Daniel.

En el concilio de Toledo XI (675) y en el XII (681), XIII (683) y XIV (684), el obispo de Urci es Palmacio.

En el concilio XV de Toledo (688) y en el XVI (693) firma como obispo de Urci Habito.

En el año 862 el *Apologético* del abad Samsón nos dice que era obispo de Urci Genesio, que formó parte de la junta que declaró inocente al mencionado abad[25].

— En un documento del año 778 al ocuparse de las sedes episcopales relacionándolas en sus provincias correspondientes, sitúa a Urci en la Cartaginense.

— En un documento en el que figuran las sillas episcopales de los años 778-779 (*Nomina civitatum ispanie sedes episcopalium* - García Villada, Z., *Paleografía española*, t. II Facsímil 19).

25 Sobre el abad Samson vuelve Flórez en el tratado 34, cap. 3, *España Sagrada*, vol. IX, p. 306-ss.

Hitación de Wamba s.Xl, que sitúa el obispado de Urci limítrofe con los de Cartagena: *Vrgi teneat de Gesta usque Carthagini, de Astri usque Micla*. Según la enumeración parecería limitar con Baza y con Elche. No sabemos si también con Begastri.

Las menciones que vienen después sobre todo y que comenzando por la ya citada la Relación del traslado de los restos de San Indalecio a San Juan de la Peña en la que se habla de que las reliquias de San Indalecio de Urci estaban en Pechina: *Mudaron el Cuerpo de S. Indalecio a la Ciudad (leo con D. Juan Bautista Pérez, de la ciudad) de los Moros, que avie nombre Urcitana, e la cabeza de Santiago Bispo, de San Juan de la Peña en el Monasterio. V Kal. Aprilis. Era MCXXII*[26].

Urci es la que da el nombre al último de los tres senos de la costa Mediterránea el cual identifican con el pequeño golfo de Almería aquellos que sitúan Urci en Pechina.

Más tarde figura en el Código Ovetense del 780. En los tiempos del Islam en la Crónica Mozárabe del siglo IX, la Albeldense s. X, y del mismo siglo la Emilianense, La Relación Arábiga de 1050, la Leonesa, el *Liber fidei* de Toledo, La *Crónica del Moro Rasis*, s. XlII, el Códice Compostelano, *Anales de la Corona de Aragón*.

Las fuentes cristianas no aclaran nada sobre la localización de Urci, excepto, naturalmente la traslación de San Indalecio que ha dado fundamento a la localización de Urci en Pechina.

Conclusión de la lectura de las fuentes

Las fuentes clásicas nos informan que Urci estaba en la Tarraconense, que era una ciudad marítima o cercana al mar. Y que estaba situada en el golfo urcitano.

La traslación de San Indalecio dice que se trajeron las reliquias de una ciudad que se llamaba urcitana, y que se identifica con Pechina.

Con estos datos tenemos extendido el puzzle que sirve de base a nuestras reflexiones. El golfo urcitano ¿es el golfo de Mazarrón o el de Almería? ¿Cómo puede Almería o sus cercanías inmediatas estar en la Tarraconense? ¿Ha habido más de un lugar llamado Urci? Creemos que con la reflexión sobre el contenido de las fuentes se ve por qué la mayor parte de los investigadores optaron por situar a Urci entre Águilas y Villaricos.

5. LA NUEVA «LECTURA» DE LAS FUENTES SOBRE EL TERRENO

La situación de la arqueología en toda la Península y muy especialmente en todo el levante peninsular ha cambiado mucho en los últimos veinte años. El estudio del urbanismo romano ha dado un avance de gigante al haberse «descubierto» los «tipos» de la arqueología tardoantigua. Ha sido un movimiento conjunto de toda la investigación peninsular, que lamentablemente no se ha reflejado suficientemente en la *Tabula Imperii Romani*, debido a que la redacción de la misma ha sido concomitante con la recuperación de la arqueología tardorromana.

Para la zona de Murcia el Dr. González Blanco ha dejado muy claro que el urbanismo es la línea que marca la continuidad entre el mundo romano y el mundo visigodo[27] y el mapa se sigue completando como es perceptible en el presente volumen.

26 Citamos según la transcripción de Flórez recogida más arriba en nota 4.

27 GONZÁLEZ BLANCO, A., *Urbanismo romano en Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995.

Y el mapa se ha ido enriqueciendo pero no por intuiciones o congruencias sino con yacimientos excavados, prospectados e identificados[28]. Ya hemos indicado que en Villaricos hizo el P. Quirós una buena recopilación de sus restos arqueológicos. Y es el caso que en la zona sur de la Región de Murcia, no sólo se han vuelto a poner sobre el tapete las ruinas romanas de Águilas, conocidas desde el siglo XVIII, pero olvidadas y vueltas a recuperar en los últimos veinticinco años; ha sido detectado el yacimiento verdaderamente importante de época tardorromana de «El puerto de Mazarrón»; también en la zona de Terreros hay una explotación romana de mineral de hierro de enorme importancia que ha de ser explicada y que hay que identificar.

Otro tanto ha ocurrido con la recuperación de las viejas noticias históricas: a mediados del s.XVIII, con motivo de los trabajos para levantar la nueva ciudad de Águilas se encontraron en las excavaciones gran número de hallazgos de todo tipo, lo que hizo pensar que se trataba del solar en el cual se ubicó una ciudad romana de una cierta importancia según testimoniaba la existencia de unas termas, cuya planta trazó un erudito —documento que ha llegado a nosotros—. Estos hallazgos hicieron pensar que era en Águilas, bajo la cual se encontraban los restos de la vieja ciudad de Urci. Esto desató la polémica entre los eruditos de aquellas fechas sobre cual fue la verdadera situación de la ciudad romana: Pechina en las inmediaciones de Almería o el solar sobre el que se levantaba el pueblo de Aguilas. Uno de ellos, el Padre Morote del convento de Lorca se convirtió en paladín del Águilas-Urci enfrentándose con las aseveraciones del Canónigo Orbaneja defensor de la de Urci-Pechina.

Con el paso del tiempo las ruinas encontradas en el lugar donde debía alzarse la nueva población de Águilas desaparecieron, sus materiales fueron utilizados como elementos básicos para las edificaciones de la nueva ciudad. Los sillares y ladrillos empleados con otros materiales para levantar los muros de las nuevas construcciones; las grandes losas fueron las aceras de las calles, las columnas marcharon a Lorca y otros lugares, figurando en interiores de varios edificios; las numerosas monedas pasaron a manos de eruditos y hoy forman parte de mas de una colección, otras fueron vendidas por aquellos que las encontraron, desconociéndose cuál fue su destino —posiblemente fueron los principios de alguna colección en Lorca— la mayoría de ellas dispersas puede considerarse imposible conocer donde se encuentren.

Y lo mismo se puede afirmar de la zona norte de la actual provincia de Granada: en la *Tabula* aparece un vacío total y sin embargo hay publicados varios yacimientos con entidad urbana indiscutible, que, sin embargo, ni se han excavado ni han sido suficientemente atendidos desde las Universidades.

Y si las fuentes de época clásica nos hablan de la localización de Urci en zona marítima, no podemos no atender la llamada. Y si encontramos una localización verosímil habrá que tenerla en cuenta hasta que nuevos hallazgos nos lleven a conclusiones más exactas.

La aparente contradicción de todas las fuentes de autores clásicos que son varias y el Itinerario Antonino no cabe duda de que es una cuestión a tener en cuenta, pero el Itinerario Antonino sólo nos da un nombre y los nombres se repiten. El nombre de Orce y el de Urci, no cabe duda de que son homónimos, del mismo modo que lo son el pueblo murciano de Ulea y la ciudad romana de VLIA, en Córdoba.

28 Podemos remitir al excelente trabajo del Prof. Geza ALFÖLDI, *Römische Städtewesen auf der neukastilischen Hocheben*, Heidelberg, 1987, sobre el urbanismo en la submeseta sur.

6. LA DESAPARICIÓN DE URCI

Flórez vuelve a dar en síntesis las claves: «En el siglo XI parece que no se mantenía la ciudad de Urci: pues al hablar el monje Ebretmo de la traslación del cuerpo de San Indalecio, no menciona más nombre de población que Paschena, en que juzgó haber estado la antigua ciudad de Urci: y si esta existiera entonces con tal nombre, no era posible que se hubiera ocultado a los monjes que se hallaban en aquella tierra en busca del cuerpo de San Indalecio; por tanto es señal, que en el año 1084 no se mantenía la ciudad urcitana, sino que fuese reducida a pequeñez, y con diverso nombre»[29].

7. CONCLUSIONES, SÍNTESIS Y SUGERENCIAS

1.- Tres han sido los planteamientos de la historia de la investigación sobre Urci: Flórez, Cáceres Pla y nosotros. Este estudio es apasionante por demás. Porque al final, tras las perspectivas adquiridas, los tres estamos de acuerdo en situar a Urci en la línea de costa que va de Águilas a Villaricos.

2.- Los datos de interés los encontramos en los clásicos, en especial Tolomeo que fija el lugar al marcar sus coordenadas. Su proximidad al mar la cita Plinio, y el dato de dar nombre a uno de los tres senos de la costa oriental de la Península. Pomponio Mela viene a dar idea de su importancia en las fechas en que escribe

3.- Así pues tenemos su localización aproximada, dada la desviación de los datos tolemaicos. Que se encuentra próxima al mar y que se trata de una ciudad importante situada en el fondo del golfo o seno de su nombre y que pertenece a la Tarraconense. Que tiene monedas con su ceca. En los siglos pasados fueron halladas varias.

4.- De la importancia de esta ciudad ni siquiera una sospecha. De su permanencia en el tiempo, los historiadores no suelen hablar, a pesar de que la documentación sí lo suministra. No digamos de su situación: han bastado unas opiniones a nuestro entender no justificadas para dar el problema por resuelto. Tan sólo uno de sus últimos investigadores, Pareja, tras un estudio detenido de la fuente tolemaica, se atrevió dar un espacio dentro del cual pudo alzarse la que llamó «La ciudad perdida».

5.- En cuanto a su situación en el tiempo: su origen es indeterminado, tan sólo puede decirse que es una ciudad ibérica y por lo tanto que surge en una fecha de los siglos de esa cultura entre el V y el II a. C.

6.- Su período de vida cabe situarlo entre el mundo ibérico y el s. XIII.

8. RESPONDIENDO A LAS OBJECIONES

A) Ya hemos indicado que el Itinerario Antonino no nos va a ocupar aquí porque el tema cuenta con documentos más claros y fehacientes.

B) Más nos importa el dato de la traslación de San Indalecio. La razón primordial que desde un principio hizo la identificación Pechina-Urci es que, en el S. XI los restos del Varón Apostólico Indalecio, fueron localizados en Pechina —bajo dominio islámico—. La *Crónica* cuenta que, al conocer la existencia de los mismos y el lugar en que reposaban, el Rey - envió

29 FLÓREZ, *España Sagrada*, Tomo VIII, p. 225.

al Caballero para que se hiciese con ellos y los llevase a San Juan de la Peña de donde fueron trasladados a Jaca, los que hoy descansan en una urna de plata situada en lateral del Altar Mayor de su Catedral. Es preciso hacer constar que las fuentes hablan tan sólo de Indalecio Obispo de Urci pero nada de la identificación del lugar con la ciudad en la que fue Obispo. En aquellos tiempos el lugar era un descampado en el que había una ermita donde se veneraban las dichas reliquias. Hasta aquí las fuentes son precisas en lo que concierne al traslado, estando debidamente documentadas. Otra cosa es lo referente a la veracidad de cuanto se refiere a los Varones Apostólicos tras la publicación sobre ellos del trabajo del Padre Vives, presbítero de la comunidad de Barcelona en los cuales demuestra ser sólo una leyenda los hechos de los mismos, incluso su propia realidad. Pero los restos de un Indalecio existen, mas después de un análisis, al ser el único nombre ibérico entre los siete, sacamos la conclusión de tratarse de un mártir y el lugar un *martyrium*.

En cualquier caso el texto referente a San Indalecio hoy ha perdido fuerza y la discusión se plantea entre los arqueólogos e historiadores sobre la base de fuentes laicas.

C) Finalmente, en este estado del estudio de las fuentes resulta decisiva la aportación de las monedas. Si las monedas aceptadas como de Urci han aparecido en Águilas, es que la ciudad no debía estar muy lejos.

9. NUESTRA SUGERENCIA

Nosotros teniendo en cuenta las fuentes de los clásicos y la historia de la investigación creemos poco discutible que Urci haya de localizarse en el arco que media ente Águilas y Villaricos.

Lo que sigue es una sugerencia para encontrar a Urci y las razones de su importancia tanto como para explicar su mención a un «golfo» mediterráneo. Al examinar la costa entre Baria y Cartago Nova, ateniéndonos a los meridianos tolemeicos, consideramos que el lugar mas idóneo para situar Urci es el poblado de Jaravia o sus inmediaciones rodeado de una sierra minera —la del Aguilón— en que hasta los años 60 del pasado sigo se explotaron sus abundantes yacimientos de hierro a la vista del mar y a unos diez kms. de este. Lo cual lleva a suponer Urci como importante ciudad minera dedicada a la explotación y comercialización de este mineral. Esta comarca fue en los comienzos de s. XX un centro minero del hierro con dieciséis concesiones; en los años cincuenta del pasado siglo se pusieron en explotación algunos de esos pozos, siendo frecuente en ellos hallazgos romanos. El lugar se puede considerar como aquel en que se ubicó la vieja ciudad ibérica. Con una serie de años de esplendor la sobreexplotación de los yacimientos y la aparición de otros más rentables condujeron a su desaparición allá por el s. XI.

La existencia en esa zona marítima del importantísimo yacimiento minero de la sierra de Almanzora nos impulsa a pensar en él como contexto para la localización de la ciudad. Este yacimiento, explotado desde el mundo ibérico y de manera muy importante en la época romana, como lo acreditan los innumerables restos hallados esporádicamente por toda la zona —y que dada su fácil salida al mar por la playa de Terreros a resguardo de los levantes, en la que, hoy todavía pueden verse las grande lajas, con las profundas huellas de los carros, de los inicios de un embarcadero que hasta mediados del siglo pasado figuraba en los planos 1:50.000 de la zona—. Más que probablemente nos encontrarnos ante lo que queda del lugar de salida del hierro de Urci, el que por su abundancia la hizo famosa hasta el punto de darle su nombre a uno de los tres amplios senos del Mediterráneo, y cuyo nombre llegó a desaparecer como lugar quedando sólo como la Sede de San Indalecio Varón Apostólico.

La memoria no se ha perdido del todo: trabajando con los tomos de un Expediente de Límites entre Lorca y Vera, uno de los testigos de la primera mencionó, como en tiempos, a ambos lados de la frontera —Playa de la Carolina— hubo dos ciudades, una cristiana, Aquila (identificada como la Águilas de hoy), la otra Uriqicanon (un sonido que se aproxima a Ourki, el sonido latino de la plabra Urci).

El lugar no ha sido estudiado de manera pormenorizada, pero entendemos que una investigación sistemática puede arrojar luz a un tema discutido y discutible, pero que tiene a su favor las mayores probabilidades. Aparecerán más monedas y probablemente la epigrafía que resuelva definitivamente el problema. Podemos esperar.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 113-132

EL *ATRIUM* PALEOCRISTIANO DE ALGEZARES (MURCIA)

Luis A. García Blánquez*

En primer lugar quiero expresar mi satisfacción de poder colaborar en esta obra destinada a rendir homenaje al profesor don Antonino González Blanco, al que como discípulo me place ofrecer, desde el campo de la arqueología, esta pequeña contribución al estudio de la edilicia paleocristiana de la Carthaginense.

RESUMEN

Este trabajo es un avance de los resultados obtenidos en la primera campaña de excavación efectuada en un sector próximo a la Basílica de Algezares (Murcia). La novedad más importante ha sido el descubrimiento de un nuevo complejo arquitectónico, de carácter áulico, que consta de una gran sala de representación con cabecera central cuadrada, sobreelevada respecto del resto de la estancia, precedida de un pórtico/corredor y un atrio porticado, en tres de sus lados, con un ámbito central de doble anchura que las naves laterales. Ambos espacios, situados a diferente nivel, se hallan articulados mediante una escalinata monumental que facilita el tránsito entre ellos y acentúa el efecto procesional. De otra parte, una prospección arqueológica[1] (20 Ha de superficie) ha permitido localizar nuevas fábricas[2] (con una longitud conservada que supera los 30 m) y comprobar que todas ellas, incluida la basílica, emplean materiales y técnicas constructivas similares. Estos hallazgos abren nuevas perspectivas y suponen un avance

* ArqueoTec. E-mail: luisgblan@telefonica.net

1 En la prospección se han combinado métodos de registro clásicos de carácter superficial y técnicas de investigación geofísica del terreno.

2 En adelante, estas estructuras indeterminadas se denominarán EDIFICIO 3, considerando en esta serie la Basílica de Algezares como EDIFICIO 1 y el inmueble que acabamos de exhumar como EDIFICIO 2.

sustancial respecto a la edilicia cristiana del entorno de la Basílica de Algezares, reforzando la hipótesis de la existencia de un contexto urbano en el cual la iglesia era, hasta ahora, su único vestigio conocido.

ABSTRACT

This work is an advance of the results obtained in the first excavation campaign carried out in an area near the Basílica of Algezares (Murcia). The most important novelty has been the discovery of a new architectural complex of palace character, which has a representation room with square central upper end, higher than the rest of the room, preceded by a portico/passage and an atrium with proch, at three of its sides, it has a central part twice as wide as the lateral naves. Both rooms, situated at a different level, are joined up by a nomumental flight of steps that makes movement between them easy and stresses th processional effect. On the other side, an archaelogical exploration (20 hectares of surface) has allowed to locate new factories (of a maintained length that overpasses 30 metres) and it has also permitted to check that all of them, included the basilica, use materials and similar constructive techniques. These findings open new perspectives and involve an important adavance regarding the christian construction of the surronundings of the Basílica of Algezares, reinforcing the hypothesis of the existence of an urban contex in which the church was, until now, its only known vestige.

El objetivo de este trabajo no es otro que ofrecer un avance de los resultados obtenidos en la primera campaña de excavación[3] efectuada en un sector próximo a la Basílica de Algezares (Murcia).

Se ha estudiado un área cercana a la Basílica, constatándose la existencia de un nuevo complejo arquitectónico, de carácter áulico. El edificio documentado consta de una gran sala de representación con cabecera central cuadrada, sobreelevada respecto del resto de la estancia, precedida de un pórtico/corredor y un atrio porticado, en tres de sus lados, con un espacio central de doble anchura que las naves laterales. Ambos espacios, situados a diferente nivel, se hallan articulados mediante una escalinata monumental que facilita el tránsito entre ellos y acentuaba el efecto procesional.

De otra parte, la prospección arqueológica de un ámbito mayor[4] (20 Ha) nos ha permitido localizar nuevas estructuras arquitectónicas (EDIFICIO 3[5], con una longitud conservada que supera los 30 m) y comprobar que todas ellas, incluida la basílica, emplean una fábrica y una técnica constructiva similar.

---

3 La intervención arqueológica ha tenido una duración de tres meses (enero-marzo de 2005) y se ha desarrollado de acuerdo al proyecto de CONSULTORÍA Y ASISTENCIA TÉCNICA PARA LA INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA EN EL PLAN PARCIAL DEL SECTOR ZB-Az3 de ALGEZARES (MURCIA), promovido por el Ayuntamiento de Murcia y coordinado por Carmen Martínez Salvador (arqueóloga municipal de Murcia). El equipo de investigación, bajo nuestra dirección, ha estado integrado por Elvira Navarro Santa-Cruz y Carmen Cerdá Mondéjar (arqueólogas).

4 En la prospección se han combinado métodos de registro clásicos de carácter superficial y técnicas de investigación geofísica del terreno.

5 En adelante estas estructuras indeterminadas se denominarán EDIFICIO 3, considerando en esta serie la Basílica de Algezares como EDIFICIO 1 y el inmueble que acabamos de exhumar como EDIFICIO 2.

Todo ello ha propiciado un avance sustancial y una nueva perspectiva acerca de edilicia cristiana del entorno de la Basílica de Algezares, que refuerza la hipótesis de la existencia de un contexto urbano en el cual la iglesia era, hasta ahora, su único vestigio conocido.

1. LOCALIZACIÓN

El lugar se halla 700 m al nordeste de la población de Algezares, en el primer grupo de casas que forman la entidad urbanística diseminada de Los Lages, situada en la margen derecha de la carretera MU-302, que conduce hacia Los Garres. Comprende la superficie de la propiedad de la familia Belmonte Martínez[6] que se extiende desde la propia Basílica de Algezares (oeste) hasta el conjunto de viviendas familiares (150 m al este) y desde la carretera MU-302, al norte, hasta los pies de la sierra al sur.

Las evidencias arqueológicas se encuentran en la parte baja de las estribaciones septentrionales del sector occidental de la Sierra de La Cresta del Gallo. La zona posee un relieve acusado en cuesta, con afloraciones de roca caliza en la parte más alta, con amplios mantos de costra calcárea de exudación sobre la que se han depositado derrubios de ladera y sedimentos aluviales en la base.

Desde el punto de vista histórico cabe señalar que se encuentra en una zona poblada de importantes y significativos yacimientos arqueológicos[7], encontrándose integrado en el denominado conjunto del Llano del Olivar[8], junto a la Basílica de Algezares de la cual dista unos 130 m.

2. DESCRIPCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS

Los restos documentados, conforman un edificio de planta rectangular[9] de 18,86 m de anchura por 53,42 m de longitud constatada aunque, si tenemos en cuenta que el edificio parece responder a una modulación precisa, es plausible pensar que la longitud total sería equivalente a tres veces la anchura del mismo (18,90 = 63 pies), es decir, 56,70 m.

El inmueble se organiza, siguiendo el declive del terreno (SO-NE), en dos niveles separados entre sí por dos muros de contención[10]. Así podemos distinguir tres tramos organizados en dos alturas: el nivel superior (sector A) se localiza un conjunto de estancias (primer tramo) delimitadas al norte por un posible corredor o pórtico (segundo tramo), probablemente abierto a un espacio inferior (sector B) descubierto (tercer tramo).

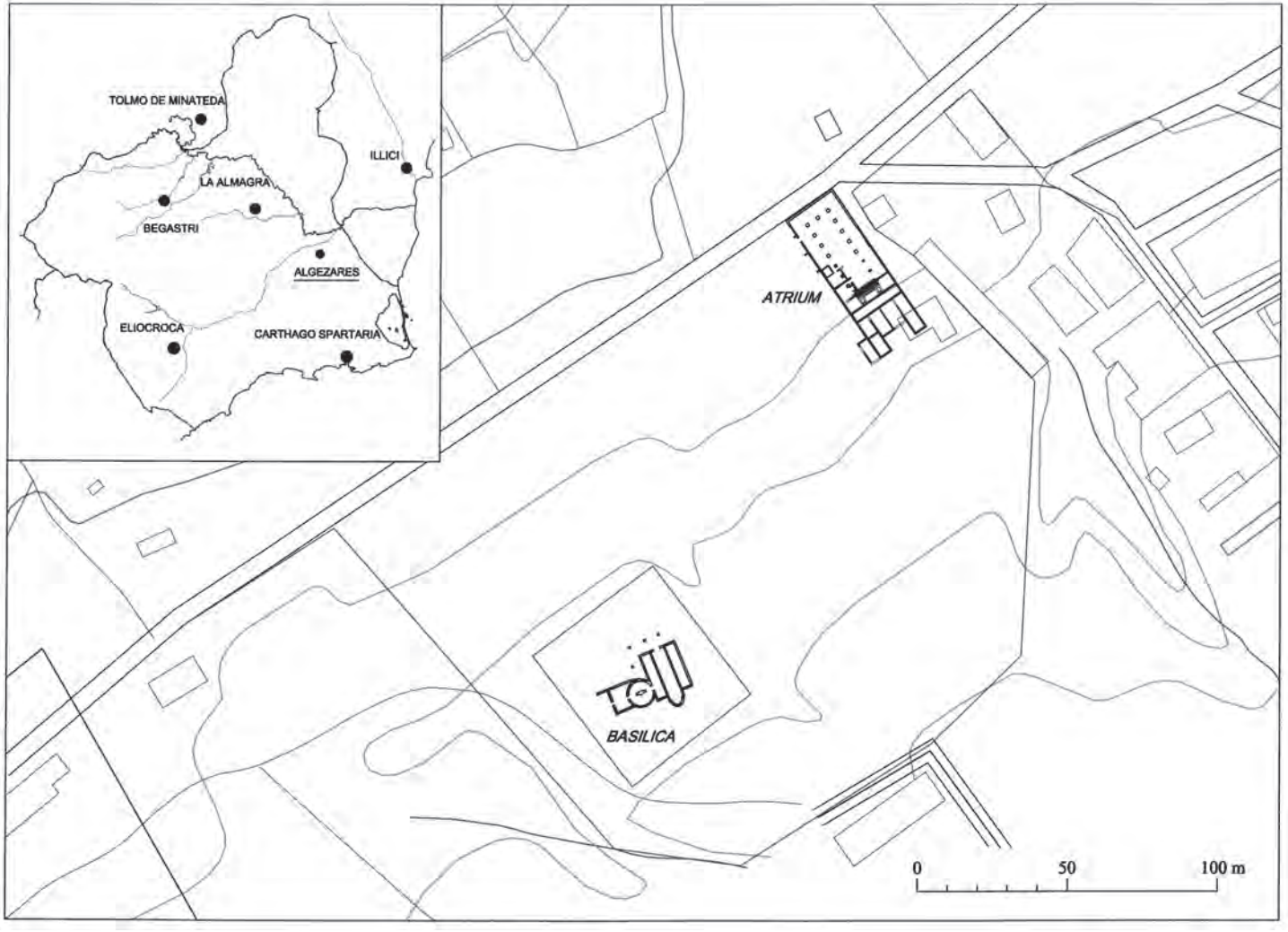
6 Agradecemos a la familia en su conjunto la colaboración prestada a lo largo de la campaña y, en especial, a don Francisco Belmonte a quien debemos agradecer la conservación y estudio de este edificio al poner en nuestro conocimiento su existencia.

7 El Castillo de Los Garres (MATILLA SÉIQUER, G. (1988): «El Castillo de los Garres. Una fortaleza tardía en la vega de Murcia» en *Antigüedad y Cristianismo,* V, pp. 353-403), Santa Catalina del Monte (MANZANO MARTÍNEZ, J., BERNAL PASCUAL, F.; CALABUIG JORDÁN, R., «El Castillo de Santa Catalina del Monte, Verdolay, Murcia: un hisn de época musulmana» *Verdolay* 3, pp. 107-124) o el Martyrium de la Alberca, una recopilación bibliográfica exhaustiva en GONZÁLEZ BLANCO, A., «Geografía del cristianismo en tierras murcianas» *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, UM, Murcia 1998, p. 72.

8 MERGELINA, C., «La Iglesia bizantina de Aljezares», *Archivo Español de Arqueología*, núm. 40, Madrid, 1940, pp. 5-32.

9 A la vista de las estructuras conservadas sería más propio hablar de un edificio inscribible en un rectángulo de esas dimensiones.

10 Consideramos que se trata de muros de contención y no de aterrazamiento, porque ambos muros transversales tenían la misma cota de coronación, y no se disponen escalonadamente como sería necesario en caso contrario.


TOLMO DE MINATEDA
ILLICI
LA ALMAGRA
BEGASTRI
ALGEZARES
ELIOCROCA
CARTHAGO SPARTARIA
ATRIUM
BASILICA
0
50
100 m

Los dos flancos[11] están definidos por sendos paramentos continuos, que recorren el edificio de norte a sur. Por el contrario, el extremo meridional, en su estado actual, presenta un frente articulado con un tramo central retranqueado hacia el norte respecto de los laterales. No obstante, teniendo en cuenta las características áulicas de este edificio no sería improbable que estuviera terminado con una cabecera cuadrada o, incluso, absidal.

2.1. Fase 1

El área A comprende un conjunto de estancias (sur) distribuidas de forma simétrica precedidas, al norte, por un pórtico o corredor.

Al sur del corredor se abre un aula de planta basilical de 17,60 m frente por 6,20 m de profundidad (medidas internas). Su lado meridional se encuentra compartimentado en tres tramos: el central (A-2/3) tiene 9,20 m de anchura y los laterales 3,55 (este) y 3.60 (oeste), respectivamente. El cuerpo central se prolonga hacia el sur, a modo de cabecera recta, 2,40 m respecto de los laterales, de los cuales se halla separado por la prolongación hacia el norte de los muros laterales rematados en forma de pilastra cuadrada, que definen, a su vez, sendos espacios simétricos que flanquean al central (A-15 y 5, respectivamente), en la parte septentrional.

De las salas que flanquean la estancia central, la oriental (A-15) forma un único ámbito con A-1, de 13,60 m de profundidad (N-S) por 3,55 m de ancho (E-O). En cambio su ala simétrica (oeste) se halla compartimentada por un muro central en dos estancias distintas (A-5, norte, y A-4, sur): al sur una habitación rectangular de 24,84 m^2 (6,90 m de profundidad por 3,60 m de anchura) se proyecta dos tercios de su longitud por detrás del muro de cierre de la nave central y, al norte, otra habitación de menor profundidad (6,14 m) abierta hacia el cuerpo central.

La unidad de este gran espacio quedaba acentuada por un pavimento uniforme hecho con *opus signinum* liso, que se extendía a modo de tapiz por todo el conjunto basilical[12]. Dentro de este ambiente destacaba el área ocupada por la cabecera, que mostraba su preeminencia por hallarse a mayor altura que el resto (26 cm) y por encontrarse enmarcada entre los muros de las estancias laterales.

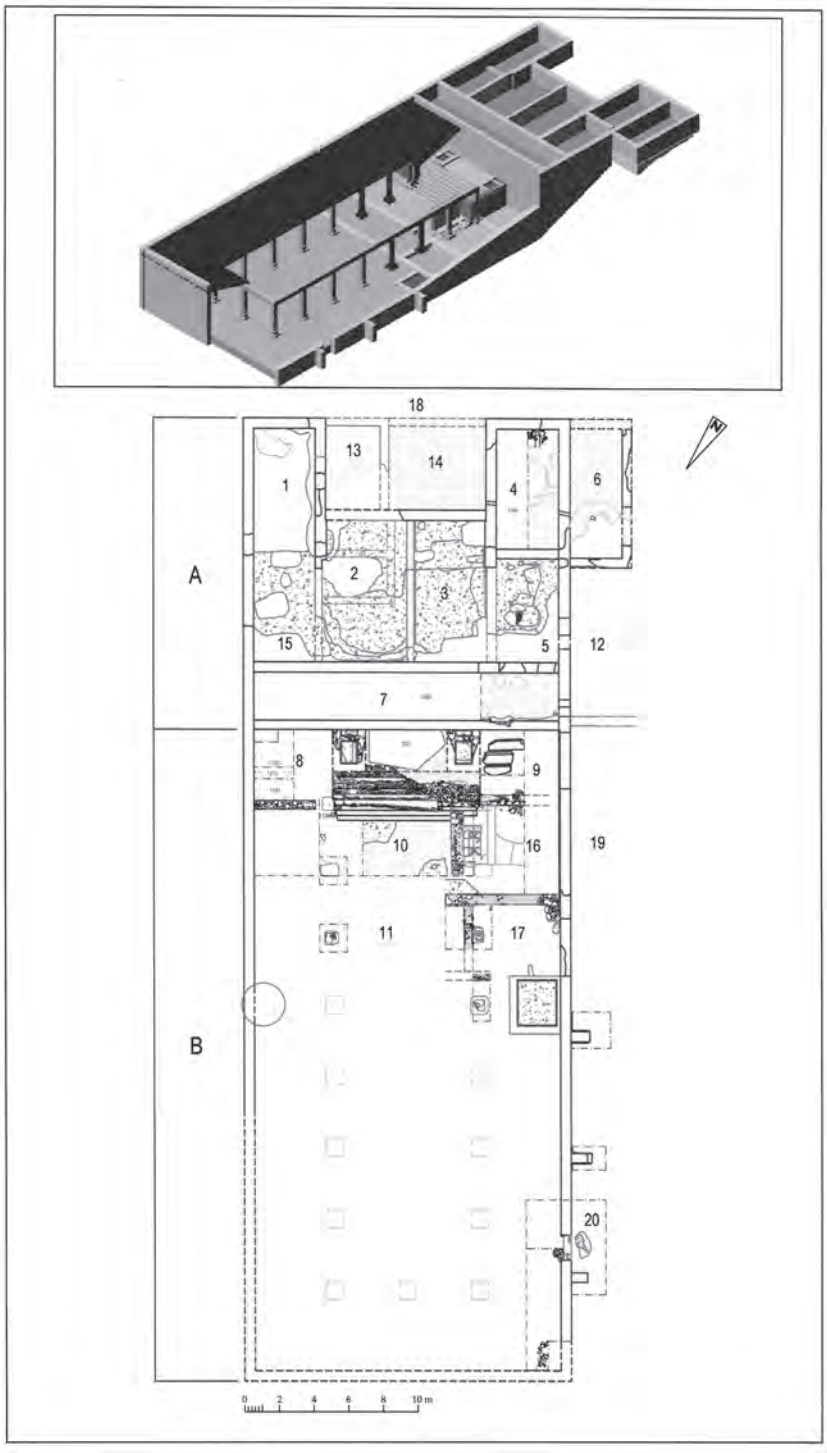
Las aulas que se proyectan hacia el sur, a los lados de la cabecera (A-1, este, y A-4, oeste), están bien definidas por sus paramentos perimetrales, aunque ambas sufrieron importantes alteraciones como consecuencia de su ocupación en época moderna (a finales del siglo XVI), ocasionando la pérdida de sus respectivos pavimentos y del muro norte de la oriental. El aula oriental (A-1), de planta rectangular, tendría unas dimensiones originarias de 7,45 x 3,55 m y una superficie de 26,5 m^2. El aula occidental (A-4) conserva todos sus paramentos, pero carece igualmente de cualquier indicio de pavimentación. Ausencia que, probablemente se debe también a su reocupación en época moderna[13].

Tampoco tenemos evidencias claras de la localización de sus respectivos accesos, aunque la organización espacial del conjunto nos induce a descartar que éstos se hallaran en los muros

11 En adelante, para simplificar la descripción de la orientación del edificio y sus partes asimilaremos su posición real a los puntos cardinales exactos de la siguiente manera: noroeste → norte, noreste → este, sureste → sur y suroeste → oeste.

12 Esta pavimentación se ha constatado debajo de uno de los muros que, en la fase posterior, compartimentaba la nave central en dos ámbitos. En el cuerpo oriental las repavimentaciones posteriores no nos permite reconocer su cota, mientras que en la oeste se mantiene a la vista.

13 La excavación de la mitad occidental del aula ha puesto al descubierto en el centro un silo/basurero (?) colmatado con piedras y abundante cerámica moderna.


18
13
14
1
4
6
A
2
3
15
5
12
7
8
9
10
16
19
11
17
B
20
0 2 4 6 8 10 m

exteriores. De los paramentos interiores que facilitarían la comunicación, tampoco ninguno de ellos muestra evidencias de su posible ubicación. Así la única vía de acceso plausible sería, pues, a través del único tramo de muro común que resta entre la cabecera de la nave central y el aula occidental. Y a pesar de que las evidencias son muy pobres, la relación altimétrica entre estos dos ámbitos —cabecera y aula occidental— vendría a confirmar esta hipotética comunicación[14]. Curiosamente, el flanco este de la cabecera, formado con el muro del aula oriental, presenta en esta misma zona un vano aparentemente moderno. Sin embargo, dada la simetría que guarda el edificio entre sus partes y la imposibilidad constatada de la existencia de una entrada desde las naves laterales, consideramos este itinerario de acceso como el más probable.

Al norte de este del conjunto se desarrolla, en toda la anchura del edificio, un pórtico o corredor de 17,60 m de ancho por 2,8 m de profundidad (medidas interiores), delimitado a norte y sur por sendos muros de contención, flanqueados por los correspondientes muros de cierre laterales. La antigua pavimentación del pórtico/corredor ha desaparecido y, aunque no es posible verificarlo por ahora, creemos que debía estar relacionada directamente con el de la sala de recepción. Probablemente ambos sectores estuvieron a la misma cota, pues los dos paramentos ofrecen una cota final, resultante de la restitución de sus partes ausentes[15], acorde con los niveles necesarios para situar sobre ellos la estructura completa de un pavimento de *opus signinum*[16] semejante al de la sala principal. Tampoco se pueden avanzar datos concluyentes acerca de la solución arquitectónica de este ámbito, situación de los vanos de acceso y de la posible existencia de un pórtico en la fachada principal.

El sector septentrional del edificio (área B) se conforma como un gran espacio de planta rectangular, de igual anchura que el tramo superior del inmueble (17,60 m) y una longitud atestiguada de 35,38 m, aunque es probable que el cierre septentrional se situara, tan solo, dos metros y medio más allá.

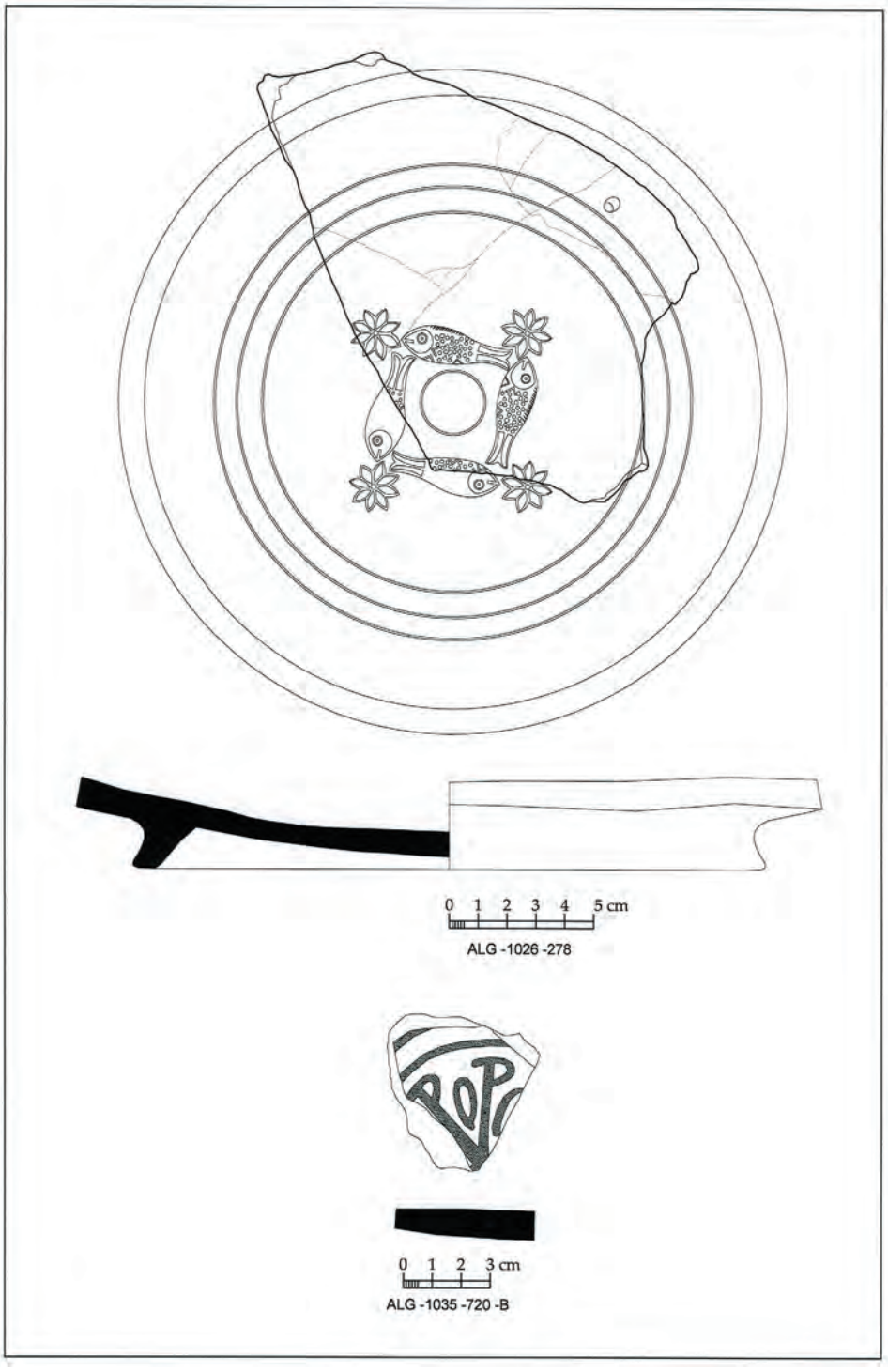
En esta zona las excavaciones en curso han puesto al descubierto una escalinata monumental, junto al pórtico/corredor superior, precedida de un atrio porticado que ocupa la mitad meridional de esta parte del inmueble, aunque no descartamos que éste alcanzase a todo el ámbito septentrional.

Este gran espacio rectangular porticado se articula con el corredor y la sala de recepción superior, a través de una escalinata de carácter monumental de 8,5 m de anchura por 5,35 m de profundidad. Estructuralmente se compone de dos paramentos laterales de mampostería entre los cuales se desarrolla un graderío (conservado) formado por diez peldaños o gradas (31 cm de huella por 28 cm de contrahuella) que, cubriendo todo el frente de la escalera y sin muros laterales de cierre, asciende hasta sendos conjuntos de piletas situadas a cada lado, en la parte alta del graderío. A partir de las cubetas, la escalera reduce su anchura, restringiéndose a la parte

14 La parte más alta de la cabecera se encuentra a unos 50/60 m por encima del nivel de suelo de las naves, de modo que la altura restante para alcanzar la superficie de un supuesto pavimento dentro del aula, se podría salvar con un sencillo escalón de 20 ó 25 cm de altura.

15 Los paramentos están construidos con una técnica característica, mampostería encofrada, mediante la cual la fábrica de se levanta por tongadas de 60 cm de altura (2 pies) terminándose la parte superior de cada una con una capa de argamasa de cal, puesta para regularizar la superficie de contacto con la superior.

16 En el caso del muro sur en los dos tercios orientales, los niveles conservados concuerdan con los pavimentos, mientras que en la parte restante, es necesario restituir un solo cuerpo de fábrica. Respecto del septentrional, faltan tres, cuyos bloques se hallan caídos hacia el norte. El derrumbe de este muro está formado por tres cajas de mampostería de cal de 60 cm de altura que, restituidos en su posición original dan la misma cota que tiene la base del pavimento de *opus signinum* de la sala de recepción.


0 1 2 3 4 5 cm
ALG -1026 -278
0 1 2 3 cm
ALG -1035 -720 -B

intermedia, continuando su desarrollo hasta el final junto al muro de contención. Cada grupo de piletas está compuesto por dos cubetas, de distinto tamaño, dispuestas en el sentido de la escalera y comunicadas entre sí mediante un caño de plomo[17]. Las estructuras hidráulicas están construidas con muretes de mampostería revocados por dentro con mortero hidráulico con cuarto de bocel en los encuentros horizontales y verticales para evitar filtraciones.

Al pie de la escalinata se desarrolla un atrio porticado, del cual tenemos constancia por el hallazgo de cinco zapatas localizadas *in situ*: tres zapatas situadas correlativamente en el pórtico este (de sur a norte, E1, E2 y E3[18]) y otras dos en el oeste (O3 y O4). Los dos pórticos organizan el espacio simétricamente, creando un ámbito central de 8,36 m de anchura y unas naves laterales de 4,62 m (este) y 4,68 (oeste) respectivamente.

El pórtico oriental está atestiguado por tres zapatas de piedra arenisca, dos irregulares (2ª y 3ª) y una con forma cúbica (1ª). La zapata E1 (75 cm de lado) presenta en la cara superior una leve huella circular de 35 cm de diámetro de la impronta de una posible basa o fuste de columna. A 3,84 m al norte de la anterior (distancia entre ejes) se halla la zapata E2, de forma irregular con tendencia rectangular (1,04 por 0,77 m). La zapata E3 se sitúa a 3,90 m al norte (distancia entre ejes), tiene forma irregular cuadrangular (78/79 cm de lado) y la cara superior conserva un encachado de argamasa y piedra menuda, de 5 cm de grosor, que dibuja una superficie cuadrada de 56 cm de lado.

Del pórtico occidental sólo se han documentado por ahora las zapatas correspondientes al tercer (O3) y cuarto puesto (O4). La primera tiene forma aparentemente cuadrada con 65 cm de lado. La cuarta zapata occidental es una pieza monolítica de piedra arenisca formada por un basamento cuadrado (1,05 m de lado), sobre el que hay tallado un plinto también cuadrado (65 cm de lado y 30 cm de altura).

En ninguna de las dos naves del pórtico hemos alcanzado los respectivos niveles de frecuentación del momento más antigua del atrio (fase 1). En el centro del atrio, delante de la escalinata, se ha llegado a documentar en un pequeño sector de excavación (B-10), lo que se puede considerar el nivel de base del edificio. Se trata de la superficie rocosa nivelada y regularizada sobre la quedan restos de un preparado de mortero de cal de unos 5-8 cm de espesor. Sin embargo, lo reducido de la superficie conservada y la ausencia de este en otras partes, no nos permite confirmarlo como tal, de momento.

El único acceso al inmueble se ha documentado en el muro de cierre occidental, a unos 5,4 m del hipotético muro de cierre norte. El vano, de 1,45 m de anchura por 0,45 m de anchura, presenta un umbral formado con dos bloques escuadrados de arenisca que muestran en su cara superior un orificio, diversos entalles y un notable desgaste en la parte central. Por fuera, se conserva una posible doble pavimentación, hecha con sendas lechadas de mortero de cal[19]. Las cotas del umbral y de los respectivos suelos, interno y externo, señalan la existencia de un desnivel moderado entre la parte meridional del atrio y la puerta occidental, que oscila entre 80 cm para el interior del vano y 60 cm en el exterior.

17 El conjunto de piletas occidental no conserva el caño de plomo.

18 Para distinguir cada zapata se ha creado una nomenclatura que hace referencia a su posición cardinal (E / O) y su número de orden comenzando desde la cabecera del edificio (sur).

19 Aunque guarda gran similitud con el posible pavimento localizado junto a la escalinata, no está del todo claro que esta doble capa sea auténticamente suelos superpuestos, pues tan solo se encuentran aquí, y tampoco tienen reflejo en la cara interna del muro de cierre occidental ni en los perfiles cercanos.

2.2. Fase 2

A pesar del limitado alcance de las excavaciones en curso, los indicios registrados en cada sector, parecen señalar todos en la misma dirección y cabe suponer, por tanto, una acción generalizada que afectó, en mayor o menor medida, a todo el inmueble. La nueva fase edilicia supuso la división de los antiguos grandes ámbitos en estancias menores, la transformación de los elementos articuladores (corredor, escalinata) y la probable creación de unidades domésticas de habitación dentro del inmueble. En definitiva se produjo una reorganización interna con importantes cambios de uso que trajo consigo la transformación funcional de los espacios, la merma de su monumentalidad y, por consiguiente, la pérdida de la cualidad, que sin duda anteriormente ostentaba, como edificio de representación.

El conjunto formado por la sala de recepción y las naves colaterales se vio compartimentado en cuatro ámbitos distintos, separados entre sí con tres muros construidos entre el corredor septentrional y los respectivos paramentos meridionales, superponiéndose todos ellos al antiguo pavimento de *opus signinum* que solaba la estancia.

El pórtico/corredor probablemente también sería objeto de alguna remodelación, a tenor de lo documentado en la sala contigua. La ausencia de vanos en los muros laterales de las nuevas salas meridionales, fundamentalmente A-3 y A-5, inducen a pensar que el pórtico pudo organizarse como una galería que daba acceso directo a estas dependencias, una función que por otra parte desempeñó en la etapa anterior, aunque en aquella ocasión probablemente de una manera centralizada.

En el atrio hemos podido documentar igualmente una remodelación profunda, similar y posiblemente coetánea a la del área superior (A). A grandes rasgos podemos avanzar que su tramo inicial y la gran escalinata fueron amortizados para reordenar el espacio, efectuándose un gran relleno para elevar el nivel de esta zona, quedando ocultos desde entonces los tres peldaños inferiores de la grada. Por encima de la nueva rasante la escalinata redujo sustancialmente su anchura, cambió su desarrollo y viró ligeramente su orientación frontal, al tiempo que en el ala occidental del atrio se crearon varias dependencias de carácter doméstico.

Los flancos de la escalera fueron empleados para sustentar los respectivos paramentos laterales de cierre de las habitaciones B-8 y B-9. De este modo la escalera se vio mermada en su anchura efectiva total, pasando de 8,5 a 6 m -0,8 m en la parte oriental y 1,7 m en la occidental. El espacio central resultante fue igualmente remodelado, rectificándose el perfil de los peldaños y la orientación de su frente. La nueva fábrica, realizada con poco esmero —a diferencia de la técnica observada en la primera fase— levantó, a base de pequeños mampuestos y un enlucido basto de color blanco-amarillento, varios peldaños irregulares (5/6) desviados respecto del frente original del graderío.

Junto a la parte occidental de la escalera se ha documentado un probable espacio doméstico integrado por dos habitaciones cuadrangulares (B-9/16) definidas por sendos muros[20] (E-O y N-S) que obliteran en su encuentro el cuarto, quinto y sexto peldaño de la escalera. Por el norte, paralelo al anterior corre otro muro, medianero de otra unidad de habitación, delimitando la

20 Exceptuando su muro norte, el resto de la habitación permanece bajo un derrumbe formado por el desplome de tres grandes trozos de paramento procedentes del muro de aterrazamiento septentrional y por un gran manto de materiales de construcción que cubren y sellan diversos niveles arqueológicos que, por su localización y conservación inalterada, son de gran importancia para determinar las últimas fases constructivas que se documentan en el inmueble

estancia septentrional de esta otra posible vivienda (B-16), donde se halla un gran hogar adosado a su paramento oriental. El fogón está construido con dos muretes de tierra (de 1,05 m de longitud y 34 cm de anchura), que dejan entre sí un espacio de 1,41 m de anchura solado con seis grandes trozos de ladrillo quemados.

Al norte, se desarrolla la otra probablemente unidad de habitación de la que se ha comenzado a documentar la estancia B-17, en la que se constata una actividad productiva familiar dedicada a la molturación de cereales. En el ángulo sudoccidental se conserva los restos de un pavimento irregular de mortero que presenta una protuberancia cónica con un orificio central, sobre la que se halla un molino de mano de unos 46 cm de diámetro.

La fábrica de los muros de esta fase es de tipo mixto combinando la mampostería irregular, la tierra y el empleo de materiales de construcción como fragmentos *opus signinum*, ladrillo y tégula. Por fuera suelen presentar un enfoscado basto de argamasa amarillenta, similar al que hallamos tanto en los revocos que rectifican los peldaños de la escalera como en los suelos de estas habitaciones[21].

2.3. Fase 3

La última etapa de ocupación del edificio romano, de la cual tenemos constancia por las patentes huellas arqueológicas dejadas como consecuencia de la reutilización y adaptación de las antiguas ruinas, aconteció ya en época moderna (fase 4), después de transcurrir varios siglos de absoluto abandono. En esta fase (3) de abandono el edificio romano, probablemente una vez expoliado y desmantelado de sus elementos constructivos más importantes, sufrió, a juzgar por la estratigrafía registrada, un largo período de exposición a la intemperie que propició la acumulación de sucesivas capas de arenas y gravas, conducidas allí por agentes naturales. Este arrastre natural selló la fase precedente y acarreó entre los sedimentos superficiales algunos materiales arqueológicos. La colmatación culminó con la caída del alto muro de contención que separaba la zona superior (sector A) de la inferior (sector B).

2.4. Fase 4

Finalmente, en las postrimerías del siglo XVI la zona fue de nuevo ocupada permaneciendo desde entonces habitada hasta nuestros días. En esta etapa el área habitada se restringió a las dependencias superiores (área A), cuyos restos arquitectónicos fueron empleados como vivienda, cuadra y almacenes, mientras que la parte inferior (área B) que debía encontrarse oculta no se actuó sobre ella.

3. APROXIMACIÓN CRONOLÓGICA

En primer lugar, creemos necesario señalar la provisionalidad de los datos cronológicos que ofrecemos, pues las excavaciones se encuentran en curso y el registro obtenido no permite adelantar, por el momento, datos concluyentes al respecto. Por otra parte, no hemos tenido la

21 Las características formales y las técnicas constructivas de estas unidades de habitación documentadas en la segunda fase de ocupación tiene como paralelo inmediato el denominado barrio bizantino del Teatro de Cartagena: RAMALLO ASENSIO, S., «Arquitectura doméstica en ámbitos urbanos entre los siglos V y VIII» en *Anejos de AEspA*, XXIII, 2000, pp. 367-384.

oportunidad de trabajar en contextos arqueológicos sellados, o mejor dicho, seguros y fiables, desde el punto de vista estratigráfico. Además, el conjunto de materiales registrado en las zonas seleccionadas para datar la evolución del yacimiento es, en muchas ocasiones, escaso y poco diagnóstico.

Con el objeto de determinar la fecha de fundación del inmueble se seleccionó el sector B-8, en el cual era viable, *a priori*, alcanzar la roca de base. Dentro de él se ha trabajado de forma escalonada llegando a niveles estériles en una pequeña zona (2,3 m por 0,7 m) junto al muro de cierre oriental. Los niveles más profundos, con materiales constructivos de deshecho que podríamos asociar al momento de construcción, no ofreció ningún material arqueológico diagnóstico, tan solo algunos galbos de cerámica común y un solo fragmento de T. S. Africana D, imposible de determinar su tipo. Por encima, un nivel que en cierto modo sella esta zona, aporta materiales igualmente inciertos —T. S. Africana D, formas H. 50 (350-400) y H. 61 A[22] (325-400/420)— que remontaría la datación, cuando menos, a un momento inicial del siglo V.

En B-10 el sedimento que se asienta directamente sobre la roca de base recortada y alisada que hubo de ser, junto con los restos de cal hallados, el nivel de frecuentación de su etapa de construcción, contiene material heterogéneo cuya cronología cabe encuadrar en el siglo V (H. 50 B, Vegas 21[23], K. XXXVI B).

Sobre este nivel se hallan dos capas que forman un posible relleno sobre el que se desarrollan los restos de un pavimento de argamasa de cal que inicialmente asociamos al primer momento de ocupación del edificio, cuyos materiales cerámicos, aún no siendo muy diagnósticos, ofrecen un contexto cronológico del siglo VI.

La datación de la fase 2 se ha rastreado en el sector B-10, una zona compleja desde el punto de vista estratigráfico, donde un conjunto de niveles de relleno colmatan intencionadamente este sector elevando su cota con el fin de asentar las nuevas construcciones que posteriormente amortizaron y compartimentaron el atrio. El registro cerámico obtenido en estos paquetes sedimentarios ofrece un abanico cronológico muy amplio, que va desde mediados del siglo V hasta finales del VI. Sin embargo, el nivel de relleno que amortiza el probable pavimento de la fase 1 ofrece una datación de primera mitad del siglo VI (H. 99 A).

La fase 3 de abandono queda constatada por un conjunto de paquetes sedimentarios que aportan una datación neta de finales del siglo VI (H. 80B/99, 99A) y comienzos del VII (H. 99 C y Gutiérrez M2.1.[24]). El techo que forma la parte superior de estos niveles está integrado por dos pequeños basureros cuya formación tuvo lugar en el curso del siglo VI (T.S. Clara D: H. 99A, 91C; y Late Roman C: H. 3F) y los años iniciales del VII (H. 104C).

Sobre este último estrato ya no se ha documentado ningún otro de ocupación. Después ya solo se formaron otros de génesis natural compuestos de arenas y gravas entre las que se depositaron, entre otros materiales, una cazuela tipo Cartagena 13 (primer cuarto del siglo VI-comienzos del VII) y un fragmento de cuenco en cerámica común asimilable al tipo Vegas 21.1 (590-625).

Tras su destrucción final el inmueble, a juzgar por la ausencia de evidencias arqueológicas medievales, quedó en el olvido y no fue ocupado de nuevo hasta el siglo XVI[25] (fase 4). El

22 HAYES, J. W., *Late Roman Pottery*. Londres, 1979 y ATLANTE, Atlante delle Forme Ceramiche I. *Cerámica Fine romana nel Bacino Mediterráneo (medio e tardo Imperio*). Roma, 1981.

23 VEGAS, M. *La cerámica común romana de mediterráneo occidental*. Barcelona 1973.

24 GUTIÉRREZ LLORET, S., *La Cora de Tudmir: de la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material. C.C.V.,* Madrid-Alicante, 1996.

25 Sólo tenemos evidencias de la reocupación moderna en el área A.

testimonio de este hecho nos lo ofrece una moneda de cobre de 4 maravedís fechada en 1598[26], hallada sobre la roca tallada del sector A-1. Su localización en un nivel formado como consecuencia de los trabajos de reexcavación para enrasar la base de esta habitación, confirma la datación obtenida con materiales cerámicos registrados sobre el suelo de barro de A-7 y en el pozo de A-4. En ambos casos las formas documentadas —jarritas pintadas al manganeso Arrixaca VI, ollas Arrixaca VIII, XXV y el cántaro/jarra Arrixaca XXX— ofrecen un contexto cronológico de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII[27].

4. HACIA UNA INTERPRETACIÓN

Desde que Cayetano de Mergelina relacionara la Basílica de Algezares con la ciudad de Begastri[28], los investigadores que se han ocupado directa o indirectamente de la iglesia, les ha llamado la atención la ausencia de evidencias arqueológicas que permitiera asociarla a un entorno urbano[29], realizándose desde entonces numerosas reflexiones y propuestas[30]. Por ello, desde una perspectiva científica, bajo la dirección de Sebastián Ramallo, en 1985 se iniciaron una serie de trabajos arqueológicos tendentes a retomar el estudio de tan singular edificio, partiendo para ello de la adquisición previa de un cuerpo de datos obtenidos de primera mano[31]. Estos trabajos dieron como resultado la planimetría arqueológica del estado de los restos arquitectónicos en aquel momento (1985) y una revisión destallada de los materiales cerámicos depositados en el Museo Arqueológico de Murcia. Una revisión anterior, de V. de Mergelina y M. C. Sánchez-Rojas, sobre algunos monumentos paleocristianos de Murcia[32], llamó la atención, siguiendo a

26 Anverso: HISPAN. REGNORUM.R [...] 1598. Reverso: FILIPPUS.D.G.OMNI[...]

27 MATILLA SÉIQUER, G., *Alfarería Popular en al Antigua Arrixaca de Murcia. Hallazgos de la plaza de San Agustín (ss. XV-XVII)*. Museo de Murcia. Bellas Artes. Murcia, 1992.

28 MERGELINA, C., *art. cit*, 31.

29 RAMALLO ASENSIO, S. (1986), «Aspectos arqueológicos y artísticos de la Alta Edad Media» en *Historia de Cartagena*, Vol. V, pp. 123-160. Ediciones Mediterráneo S.A., Murcia. p. 131.

30 Antonino González Blanco opina que «la iglesia forma parte de una gran villa que está sin excavar» (GONZÁLEZ BLANCO, A., *Historia de Murcia en las épocas: tardorromana, bizantina y visigoda*. Ed. DM-Universidad de Murcia 1992, p. 73). Sin embargo, Sebastián Ramallo no considera probable que la iglesia se fundara en una *villa* rústica y por el contrario aboga por la posible existencia de un poblamiento de tipo urbano a pesar de la escasez de vestigios que apoyan esta hipótesis (RAMALLO ASENSIO, S., «Informe preliminar de los trabajos realizados en la basílica paleocristiana de Algezares (Murcia)» en *Memorias de Arqueología, 2*, 1991, 298-307, p. 298). En este misma sentido se expresa Rafael González, aunque se inclina por la existencia de un «poblamiento disperso» en el valle próximo (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «La Basílica de Algezares» *Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia*, nº 1. 1997, p. 25). En cualquier caso, en la zona del Llano del Olivar hubo de existir un poblamiento anterior de tipo indeterminado, del cual procede algunas cerámicas altoimperiales —sigillata hispánica Drag. 18 y 15/17 (RAMALLO, S., *art. cit*. 304) y Drag. 27, hallado en nuestra prospección— que aparecen junto a los demás materiales cerámicos fechados entre los siglos IV-VI, que se relacionan con la vida de la basílica y, ahora, también con el *atrium*. En este apartado no entramos a considerar la asimilación de los restos arqueológicos de Algezares con la ciudad de *Elo*/*Eio*, a la cual se asocia la sede *Elotana*, mencionada por vez primera en el Sínodo de Gundemaro (610), donde firma el obispo Sinabilis y después, como sede episcopal, en los concilios VII (646) y XI (675) de Toledo.

31 RAMALLO, S., *art. cit*. 298.

32 Junto a estos monumentos, mausoleo de la Alberca y basílica de Algezares, hemos de mencionar el Casón de Jumilla que, en los últimos años también está siendo objeto de estudio por parte de J. M. Noguera Celdrán (NOGUERA CELDRÁN, J. M. (coordinador), Arquitectura de la Antigüedad Tardía en la obra de Cayetano de Mergelina. Universidad de Murcia, 1999; NOGUERA CELDRÁN, J. M., «El Casón de Jumilla: líneas de estudio para un estudio integral de investigación histórico-arqueológica de un mausoleo tardorromano» *Memorias de Arqueología*, 10 (1995), 2002 pp. 369-411; NOGUERA CELDRÁN, J. M., *El Casón de Jumilla (Murcia): arqueología de un mausoleo tardorromano*. Tabularium. Murcia, 2004).

Gómez-Moreno[33], sobre la cualidad episcopal[34] que esta iglesia pudo ostentar gracias a su baptisterio[35]. Posteriormente, y en relación con el estudio del poblamiento tardoantiguo del Castillo de los Garres, se llevó a cabo un nuevo intento por despejar esta incógnita, tratando de localizar alguna evidencia en el Llano del Olivar, obteniéndose resultados poco alentadores[36]. En este sentido Sonia Gutiérrez incide sobre el escaso rigor arqueológico de la propuesta de la existencia de un asentamiento del que no queda constancia material alguna y supedita reiteradamente su verificación a un estudio arqueológico riguroso[37]. Finalmente en 1997, se realizó una última campaña de prospección en el entorno inmediato de la basílica[38], detectándose en esta ocasión «posibles restos» en las terrazas de cultivo cercanas.

En este contexto histórico y arqueológico surge, a un centenar de metros al este de la basílica, un edificio de planta rectangular de 18 m de anchura por 56 m de longitud que, sin duda, formó con la iglesia un conjunto arquitectónico cristiano de carácter monumental. Ambos edificios, con orientación similar (cabecera al suroeste y pies al noreste), se encuentran ubicados en la misma unidad topográfica y geomorfológica, un emplazamiento elevado y destacado respecto del entorno, que se extiende ladera abajo hacia la vega.

Se trata de un edificio *ex novo*, de planta rectangular con una notable organización espacial longitudinal, acentuada, además, por su disposición en dos niveles comunicados entre sí por una gran escalera. La construcción se llevó a cabo, siguiendo un proyecto bien planificado, en una sola fase y por un solo maestro constructor. La uniformidad de la técnica constructiva y la homogeneidad de las fábricas así lo ponen de manifiesto[39]. Formalmente no nos cabe duda que nos encontramos ante un gran inmueble de época tardorromana, cuyo proyecto icnográfico fue concebido como exponente y representación de un determinado poder civil o eclesiástico[40].

---

33 GÓMEZ-MORENO, M., «Sugerencias Murcianas» en *Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-1962, 441-444, p. 443.

34 No es objeto de este trabajo entrar en el complejo análisis de estos temas recientemente tratados por otros autores. Una revisión conjunta de ambos temas con la propuesta de una nueva localización para la sede episcoplal en el Tolmo de Minateda, en GUTIÉRREZ, S., (coord.: OLCINA DOMÉNECH, M.H.; SOLER DÍAZ, J.A.), «La identificación de madinat Iyih y su relación con la sede episcopal elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas», *Scripta in honorem Enrique A. Llobregat Conesa*, Alicante, 2000. *Confer* entre otros muchos títulos: LLOBREGAT CONESA, E. *Teodomiro de Oriola: su vida y su obra*, 1973; GONZÁLEZ BLANCO, A. «La Iglesia Carthaginense» en MAS GARCÍA, J., *Historia de Cartagena* 1986, 160-191, POCKLINGTON, R., «El emplazamiento de Iyi(h)» *Sharq Al-Andalus*, 4 1987, pp.175-198; GUTIÉRREZ *op. cit*. 1996; POVEDA NAVARRO, A.M. «La Sede Episcopal Visigoda de Elo (Elda, Alicante), *Adellum* 2, 1988, pp. 20-28; Ídem La creación de la sede de Elo en la expansión toledana de fines del s. VI en el SE hispánico, *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*, 1991, pp. 611-626; MÁRQUEZ VILLORA, J.C., POVEDA NAVARRO, A.M., Espacio religioso y cultura material en Elo (ss IV-VII), V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispánica 2000, pp. 177-185.

35 MERGELINA CANO MANUEL, V.; SÁNCHEZ-ROJAS FENOLL, «Los monumentos paleocristianos de Murcia», *XVI Congreso Nacional de Arqueología, Cartagena-Murcia*, 1982, 53-65, p. 62.

36 MATILLA *art. cit*. 356.

37 En GUTIÉRREZ *op. cit*. 253 y GUTIÉRREZ LLORET, S. *art. cit*. 486, 492.

38 GARCÍA VIDAL, M., «Prospección arqueológica en el entorno de la basílica de Algezares (Murcia). Campaña de 1997» en *Memorias de Arqueología*, 12, 2004, 427-303.

39 Si bien el arquitecto que proyectó el edificio pudo ser foráneo, la técnica constructiva y la pobreza de los materiales empleados, parecen propios de un modo constructivo de carácter local adaptado al uso de elementos disponibles en la zona, fundamentalmente piedras y bloques careados de caliza gris y argamasa de cal.

40 Como decíamos antes carecemos de datos concluyentes (fuentes, epigrafía, etc.) para ofrecer una interpretación definitiva. No obstante, disponemos de un registro arqueológico estructural y material excelente, que nos permite avanzar una interpretación preliminar que en el futuro habrá de ser corroborada en el curso del avance de la investigación.

Para esto empleó un lenguaje arquitectónico de carácter áulico con los elementos que le son propios como el atrio y sala de ceremonias —un aula basilical de cabecera tripartita— todo ello con la disposición de un eje de tránsito estructurado de forma que incrementa el efecto procesional perseguido.

En este sentido la orientación del estudio de nuestro edificio en relación con la arquitectura paleocristiana puede ofrecer resultados novedosos si, cuando terminen los trabajos de excavación, se confirma su posible uso eclesiástico, no eucarístico, del inmueble. Sin embargo, y de antemano, tampoco descartamos la filiación civil del edificio, hallándonos pues ante el sector de representación de una residencia de carácter palatino.

No obstante, siguiendo los estudios realizados por Cristina Godoy y Francesc Tuset, en especial, el referido a la denominada arquitectura de poder[41], hemos identificado formalmente el inmueble que estamos excavando, con la fórmula arquitectónica conocida con el término latino *atrium*[42]. Estos autores, mediante el análisis del opúsculo anónimo *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (V.S.P.E.) y la contrastación de su significado con el expresado en la acepción contenida en las contemporáneas *Etimologias* de Isidoro de Sevilla, nos ofrecen una caracterización de los rasgos que le son inherentes, al menos en Mérida a mediados del siglo VI, a este tipo de edificios cristianos, con relación a su topografía, localización, forma de la planta, partes integrantes, funcionalidad y liturgia.

Somos conscientes, como refieren los citados autores, que las coordenadas espacio-temporales son las primeras a tener en cuenta a la hora de abordar el estudio arquitectónico y funcional de los inmuebles relacionados con la arquitectura cristiana y que, en nuestro caso concreto, las estamos trasgrediendo en todos los sentidos: ni nos hallamos en el entorno de *Emerita Augusta* —ni siquiera en la Lusitania—, ni la fundación de nuestro edificio concuerda aparentemente con la fecha a la que se refieren las V.S.P.E. (siglo VI). No obstante, el prototipo arquitectónico de carácter teórico, propuesto por los autores, y las estructuras halladas en Algezares, presentan tal grado de semejanza —incluso superior al modelo real propuesto por ellos —el complejo de la iglesia de Santa Cruz de Rusafa (Sergiopolis) en Siria[43] estudiado por T. Ulbert[44]— que no podemos dejar de ver en él, el precedente del supuesto modelo hispánico del *atrium*.

Sabemos pues que el *atrium* en Mérida, se encontraba intramuros de la ciudad[45], en un lugar tan preeminente de la misma que en su entorno también se hallaba la residencia del *dux*[46]. De este modo la vida religiosa en Mérida se organizaba alrededor de dos polos: el centro neurálgico administrativo dentro de la *urbs* (*atrium* y *palatium*) y el santuario de Santa Eulalia de Mérida en el *suburbium*, lugares próximos pero lo suficientemente alejados entre sí como para «per-

41 GODOY FERNÁNDEZ, C.-TUSET BERTRÁN, F. (1994) «El *Atrium* en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?» *AEspA*, 67, pp. 209-221. Este mismo artículo en GODOY FERNÁNDEZ, C., *Liturgia y Arqueología: Iglesias hispánicas (s. IV-VIII)*, Barcelona 1995, pp. 133-147. En adelante, las citas bibliográficas solo harán referencia a la obra más antigua.

42 Los autores tratan de delimitar el significado del término, gracias al sentido preciso que se expresa en las V.S.P.E., frente al sentido amplio y de carácter arquitectónico empleado de forma genérica en arqueología y arquitectura (GODOY-TUSET, *art. cit*., 210).

43 GODOY-TUSET, *art. cit*., 217.

44 ULBERT, T., *Resafa II. Die Basílica des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergopolis*. Mainz; Ídem (1988): «La Siria dal Tardoantico al Medioevo: aspetti e problemi di arqueología e storia dell'arte» *Corso di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina*. 1986, pp. 357-369.

45 GODOY-TUSET, *art. cit*., 210.

46 Ibidem 213.

mitir el despliegue y desplazamiento de la comitiva del obispo en las festividades ordinarias y solemnes como la de Pascua»[47]. Sin embargo, esta localización topográfica no concuerda con el emplazamiento de nuestros edificios, pues ambos parecen ocupar teóricamente un entorno urbano periférico[48]; posición topográfica que, por otra parte, lleva implícita algunos de los rasgos que configurarán en el futuro los nuevos emplazamientos de las áreas representativas del poder, tras el progresivo abandono de las antiguas áreas públicas[49]: ubicación estratégica, lugar sobresaliente topográficamente, jerarquización del espacio en terrazas, etc.

El milagroso hundimiento del edificio tras la salida del obispo Fidel (mediados del siglo VI) y la posterior descripción de su reconstrucción (ampliación en longitud, anchura y altura), nos permite reconocer que el *atrium* tenía planta de forma ortogonal (cuadrada o rectangular). A pesar que las referencias no son muy explícitas, se ha podido identificar por dentro, además del atrio porticado propiamente dicho, la existencia de una parte cubierta y puertas de acceso[50]. Vemos pues que los restos arquitectónicos excavados en Algezares responden a las características estructurales y la organización interna descrita referida a Mérida. De otra parte, la alusión al colapso del antiguo *atrium* nos parece una referencia de cronología relativa de suma importancia. La ruina como consecuencia de la vetustez del edificio nos permite retrotraer la probable fecha de su erección a un momento anterior, quizás finales del siglo V o principios del VI, período en el que las manifestaciones arquitectónicas cristianas comienzan a hacerse más palpables en Mérida, dando lugar a la modelación de un nuevo paisaje urbano que terminaría por configurar la topografía cristiana de las ciudades[51]. Este hecho supondría un acercamiento temporal y, ¿por qué no? estructural, entre el modelo «real» de Algezares y el prototipo teórico de Mérida. Esto supondría la posible existencia de una arquitectura cristiana inicial con arquetipos comunes reconocibles en algunas provincias de Hispania, a pesar de la diversidad y el gran número de peculiaridades que caracteriza a la edilicia cristiana hispánica[52] posterior.

El análisis de Godoy y Tuset acerca de la funcionalidad de los espacios mediante la identificación de las actividades que se desarrollaban en el interior del *atrium* y la disposición de los personajes que participaron en ellas, es igualmente ilustrativo. Según las V.S.P.E., la utilización más frecuente del *atrium* es la de sala de recepción, en la cual el obispo solía presidir las ceremonias desde un lugar preeminente y elevado[53]. En su seno también tuvieron lugar actos de carácter judicial, con presencia de jueces civiles actuando como mediadores, como ocurrió en

47 Ibidem 211.

48 No obstante, según C. GODOY y F. TUSET, en las V.S.P.E. cabría interpretar una remota posibilidad sobre la existencia de un edificio análogo situado en las cercanías del santuario de Eulalia (Ídem 214).

49 OLMO ENCISO, L. (1987): «Los conjuntos palatinos en el contexto de la topografía urbana altomedieval de la Península Ibérica» *II Congreso de Arqueología Medieval* Vol II, Madrid, 1987, p. 351.

50 GODOY-TUSET, *art. cit.*, 211.

51 MATEOS CRUZ, P., «Arquitectura y urbanismo en las ciudades de la actual Extremadura en época Tardoantigua», en MATEOS CRUZ, P. Y CABALLERO ZOREDA, L. (editores), «Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval» *Anejos AEspA*, XXIX. 2003, 231-252, p. 235.

52 Los modelos arquitectónicos que sirvieron inicialmente para la creación de una edilicia cristiana en el orbe romano proceden de la arquitectura civil de carácter áulico. Los nuevos arquetipos surgieron del necesario alejamiento de los modelos arquitectónicos templarios de la religión pagana y la obligada dignificación de los nuevos escenarios de culto de la fe cristiana, abrazada incluso por el propio emperador. Por esta razón los inmuebles cristianos antiguos muestran, como es nuestro caso, elementos propios de la arquitectura áulica o de representación, suelen ser el resultado de proyectos icnográficos bien modulados, ejecutados de modo unitario con fábricas de buena factura. KRAUTHEIMER, R, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Ed. Cátedra, 1992.

53 GODOY-TUSET, *art. cit.*, 211.

el caso de la disputa eclesiástica suscitada entre el obispo católico Masona y el arriano Sunna[54]. Y finalmente se identifica también el carácter público del edificio, donde se llevaba a cabo el reparto de bienes de primera necesidad entre los pobres[55]. Por último, en la fuente se identifica el propio *atrium* como residencia del obispo (*episcopium*), aunque otra posible lectura permitiría interpretar que desde él se podía acceder a ella[56].

Para el caso de Algezares el proceso interpretativo sobre la funcionalidad de los espacios cuenta, además de las clarificadoras fuentes emeritenses, con un importante conjunto estructuras arqueológicas. No obstante, en esta ocasión sólo podemos identificar el ámbito físico y su teórica posible función, pero no las actividades que llegaron a realizarse en ellas. Como hemos señalado más arriba, el edificio está organizado en dos grandes ámbitos, uno al sur, cubierto, integrado por un espacio de planta basilical y cabecera tripartita, que cumpliría la función de gran salón de ceremonias, y otro, al norte, descubierto, formado por un patio rectangular con tres de sus lados porticados que podemos identificar con un atrio propiamente dicho.

En el ámbito meridional, la cabecera cuadrada de la sala de audiencias (A-2/3) está flanqueada por sendas aulas (A-1 y 4), de las cuales, la occidental, tiene adosada por el oeste otra sala (A-6) de dimensiones parecidas. Aunque actualmente consideramos prematuro proponer qué función tuvieron estos espacios[57], no se nos escapa que la organización tripartita de estos ámbitos tiene carácter áulico, expresión de una fórmula de representación de la denominada *arquitectura del poder*, que en este contexto puede llegar a tener una especial relevancia[58].

En el atrio se ha localizado la única puerta de acceso reconocida hasta ahora en el edificio[59]. Este hallazgo es especialmente significativo, porque su orientación hacia la basílica de Algezares, da sentido a las procesiones ceremoniales que solía realizar el obispo acompañado de los clérigos entre el *atrium* y la iglesia, como se refiere en las V.S.P.E. con motivo de la milagrosa catástrofe acaecida tras la salida del obispo Fidel cuado se dirigía a celebrar la eucaristía, probablemente en el santuario de Santa Eulalia[60].

El atrio es un elemento de la arquitectura civil propia de las grandes mansiones y de los complejos palaciales que, como ya hemos mencionado, fue incorporado en una etapa temprana (siglo IV y V) a la arquitectura cristiana, encontrándose asociado a las iglesias paleocristianas de esta época como la Iglesia de la Natividad (Belén), la basílica de Tréveris, la antigua iglesia de San Pedro de Roma o el Santo Sepulcro de Jerusalén.

Además de los aspectos puramente formales que lo definen, hemos de añadir que el registro arqueológico de la fase fundacional carece de elementos y materiales de naturaleza doméstica, lo que viene a ratificar, desde el punto de vista arqueológico, el carácter exclusivamente representativo y no residencial[61].

54 Ibidem 212.

55 Ibidem 213.

56 Ibidem 212.

57 El estado de conservación de estas salas es muy precario y actualmente se encuentran en proceso de excavación. Por ello no estamos en condiciones de hacer aún ninguna interpretación concreta.

58 Esta organización también se encuentra según C. GODOY en el denominado *SECRETARIUM* (GODOY, C., «El escenario arquitectónico de la ubicación de los concilios hipanovisigodos» en *Liturgia y Arqueología: Iglesias hispánicas (s. IV-VIII)* 1995, pp. 120-132.

59 Se ha reconocido todo el perímetro del edificio salvo el cierre septentrional del atrio. No descartamos hallar en esta zona alguna puerta de mayor entidad.

60 GODOY-TUSET, *art. cit.*, 211.

61 Una vez más hemos de advertir de la provisionalidad de las hipótesis interpretativas de nuestra exposición, teniendo en consideración que, aproximadamente, la mitad septentrional del inmueble no ha sido todavía excavada.

En este sentido, de nuevo, las consideraciones de Godoy y Tuset acerca del carácter no residencial del *atrium*, son acordes con nuestro registro arqueológico y arquitectónico[62], pues a ninguna de las dependencias estudiadas hasta ahora de la fase 1 se le puede atribuir esta función. Sólo hay una zona en la parte oriental del muro de cierre del edificio donde, posiblemente, hay algunas estancias adosadas por fuera al inmueble (no excavadas aún), que podrían haber cumplido este cometido, desarrollándose de forma anexa, quizás, el sector residencial, es decir, las habitaciones privadas (*episcopium*/*palatium*).

Respecto del carácter eclesiástico que hemos atribuido a nuestro edificio, inicialmente, hemos de señalar que carecemos de cualquier dato fehaciente que lo avale, salvo la existencia de algunos fragmentos de cerámica de origen africano (Terra Sigillata Clara D) decorados con motivos de claro sentido cristiano[63]. Nos referimos a una fuente Hayes 104 A con decoración impresa en el fondo, que muestra un motivo cuadrado hecho con cuatro peces formando los lados y otras tantas flores octopétalas en los vértices[64]. Encima de una de las rosetas presenta una perforación, que nos induce a pensar que probablemente esta pieza era suspendida intencionadamente para mostrar mejor su emblema.

Otro fragmento de fondo de terra sigillata Africana Clara D, probablemente también una forma H. 104, presenta una decoración espatulada[65] que representa una pequeña parte del llamado monograma de Constantino o crismón triunfante[66].

En cualquier caso, sea de naturaleza civil o eclesiástica, el atrio y el aula de recepción, que integran el edificio de Algezares, señalan de forma inequívoca el carácter áulico del inmueble, como correspondía probablemente a la dignidad representada en él.

Así, *atrium* y *basilica* formaban parte, a nuestro juicio, de un conjunto monumental de nueva planta, resultado de un proyecto icnográfico ambicioso cuyo alcance y extensión, está aún por determinar. La similitud de determinados aspectos formales como su ubicación topográfica, la orientación, las técnicas constructivas, los tipos de fábricas empleados, etc. dan sentido a esta hipótesis inicial.

Lugar de culto y espacio de representación ocupan un espacio periférico[67] y elevado, cuyos rasgos topográficos otorgan a la zona cierta preeminencia sobre el entorno (¿acrópolis?). Otro rasgo común a ambos edificios es su orientación, con la cabecera al sureste y pies hacia el noroeste, y la disposición de sus fachadas hacia la vega, aunque en el caso del *atrium* este extremo no se ha podido verificar, si bien su organización interna así parece indicarlo. Pero el aspecto

62 GODOY-TUSET, *art. cit.*, 216.

63 Los dos fragmentos hallados se han localizado en los sedimentos superficiales, depositados inmediatamente por encima de los niveles de destrucción.

64 Tres acanaladuras enmarcan la decoración estampada asignable al estilo E (II) de Hayes.

65 Los motivos espatulados de simbología cristiana (estilo E II de Hayes) como los crismones se constatan en las sigillatas africanas en la primera mitad del siglo VI, SERRANO RAMOS, E. «Cerámicas africanas» pp. 225-303, p. 260, en ROCA ROUMENS, M., FERNÁNDEZ GARCÍA, M.I., (Coords.) *Introducción al estudio de la cerámica romana*, Málaga. En el siglo VI también se documentan motivos vegetales AQUILUÉ ABADÍAS, X., «Estado actual de la investigación de la Terra Sigillata Africana en la península Ibérica en los siglos VI-VII» en CABALLERO, L., MATEOS, P., RETUERCE, M., «Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica. Ruptura y continuidad» *Anejos AEspA*, XXVIII. 2003, 11-20.

66 El monograma constantiniano se compone de dos letra griegas, X(ji) y R(ro), cruzadas que constituyen las primeras letras del nombre griego Xristòs (Cristo).

67 Consideramos esta zona como periférica porque que constituye el límite meridional a partir del cual, remontando la ladera, no hay evidencias de ocupación. Por el contrario si hallamos restos arqueológicos hacia el norte que denotan el desarrollo del poblamiento, pendiente abajo.

que más llama la atención es la similitud de la técnica constructiva y las fábricas documentadas tanto en el *atrium*, como las observadas en las estructuras que se conservan de la basílica: muros construidos en cajas o tongadas de 60 cm de altura, progresiva reducción de la anchura de la obra en función de su elevación, empleo de grandes bloques de piedra gris y argamasa de cal en la mampostería y el uso frecuente del mortero de Signia como pavimento. Además, estas técnicas han de hacerse extensivas al resto del yacimiento prospectado, pues también han sido identificadas en otros paramentos recientemente descubiertos en el entorno (EDIFICIO 3), situados a 150 m al NO de la iglesia, fuera del ámbito espacial y topográfico que no ocupa[68].

La uniformidad aparente de las fábricas de los distintos edificios documentados en Algezares y su distribución espacial viene a reforzar arqueológicamente la idea de fundación de un probable complejo eclesiástico, y si se confirma la extensión de los restos arqueológicos detectados con métodos geofísicos, incluso de un núcleo urbano de considerables dimensiones.

Respecto de la datación del *atrium*, sólo podemos avanzar datos que, en cualquier caso, no se consideran concluyentes. Ya hemos señalado anteriormente las dificultades encontradas en el curso de la excavación, fundamentalmente la ausencia de secuencias estratigráficas fiables desde el punto de vista arqueológico. No obstante el contexto cerámico registrado sitúa cronológicamente la vida del inmueble en el siglo VI, siendo abandonado al final de esta centuria o quizás en las primeras décadas de la siguiente. Su fundación queda aún difusa pues si bien hemos documentado un buen lote de materiales de finales del siglo IV-comienzos del V, éstos aparecen junto a otros de la segunda mitad del siglo V. En cualquier caso, el marco cronológico obtenido concuerda con el conjunto de materiales depositados en el Museo Arqueológico de Murcia, procedente de la Basílica de Algezares. Este lote, estudiado por Sebastián Ramallo (1991, 301), se fecha entre los siglos IV-VI, en relación fundamentalmente por las sigillatas claras D, entre la que hallamos gran similitud de tipos (H 103 A, 99 A, 91 C, 87 A, 108 ?, etc.).

68 Para verificar ésta resulta imprescindible realizar analíticas comparativas de la argamasa y los morteros de cada uno de los edificios existentes en Algezares.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 133-157

EL NOMBRE Y EL ORIGEN DE MURCIA: LA POSIBLE IMPRONTA CRISTIANA EN LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD

Francisco Javier Fernández Nieto*
José Antonio Molina Gómez**

RESUMEN

En esta aportación al Homenaje que se dedica al Prof. A. González planteamos la posibilidad de que el nombre de la actual ciudad de Murcia responda a una antigua denominación cristiana, y de que buena parte de sus primitivos pobladores fuesen descendientes de hispanos educados en el cristianismo. El mirto, que daría origen al actual topónimo, es una planta con numerosas connotaciones religiosas desde época pagana (relacionadas con la fertilidad y la regeneración) y aparece a menudo ligada a las tumbas de los héroes; más tarde, en época cristiana, se sitúa en estrecha relación con los santuarios y memorias de los mártires. De todo ello se realiza un detenido estudio. La tesis mantenida es que el *martyrium* de La Alberca (junto con las instalaciones de Los Algezares), que se halla muy próximo a Murcia, habría constituido un importante centro habitado; sería, en concreto, un gran santuario articulado en torno a la memoria de un mártir. El *martyrium* habría sido justamente el lugar donde tomó forma el topónimo Myrtea/Murtea/Murcia. Durante la dominación árabe, a comienzos del s. IX, la población del santuario y sus inmediaciones pudo verse obligada a desalojar aquel lugar en el transcurso de una serie de discordias civiles, llevando consigo el topónimo *murtea* hasta el cercano lugar del valle donde fue fundada Murcia. Se recuerdan otros paralelos de traslado de poblaciones y de topónimo.

* Universidad de Valencia.
** Universidad de Murcia.

ABSTRACT

In this contribution to the *festschrift* dedicated to professor A. González, we suggest that the name of the actual city of Murcia possibly comes from a primitive Christian denomination as a great deal of its first inhabitants were descendants of Hispanians who received a Christian education. The myrtle, from which the current place name originates, is a plant with many religious connotations since pagan times in relationship to fertility and regeneration) and appears often linked to heroes graves. Later, in Christian times, it had a close relationship to sanctuaries and martyr memories. A detailed study is made of this subject. This thesis affirms that the Alberca *martyrium,* very close to the city of Murcia (together with the installations in Algezares), would constitute a very important settlement; it could be specifically a great sanctuary articullated around a martyr memory. The *Martyrium* would be just the site where the place name *Myrtea*/*Murtea*/*Murcia* was formed. At the beginning of the 9th century, under Arabian rule, the sanctuary's population would have been forced to evacuate the place due to a series of civil struggles, taking with them the place name *Murtea* to the nearby valley where Murcia was founded. Other parallels of population and place name removals are taken into account.

> «Yo recordaba nebulosamente aquel antiguo jardín donde los mirtos seculares dibujaban los cuatro escudos del fundador en torno de una fuente abandonada... Las flores empezaban a marchitarse en las versallescas canastillas recamadas de mirto, y exhalaban ese aroma indeciso que tiene la melancolía de los recuerdos. En el fondo del laberinto murmuraba la fuente rodeada de cipreses, y el murmullo del agua parecía difundir por el jardín un sueño pacífico de vejez, de recogimiento y de abandono...»
>
> Ramón Mª del Valle Inclán, *Sonata de otoño*.

A Antonino González, con el aroma aflictivo que la melancolía de los recuerdos transmite a la tarea universitaria.

1. LAS INVESTIGACIONES PREVIAS SOBRE EL NOMBRE DE MURCIA

La aparición de la ciudad de Murcia en la historia se remonta a la primera mitad del siglo IX, cuando Abd al Rahman II aparentemente 'funda' la ciudad en el año 825/6 para convertirla en la capital de la *cora* de Tudmir. La región se estaba viendo azotada por las discordias civiles desde el año 822/3 entre las tribus rivales de los yemeníes y los mudaríes cuyo control escapaba al poder del emir[1]. La 'fundación' de la ciudad representa por tanto un intento de terminar con la situación de inestabilidad, no obstante lo cual la guerra no acabó sino en 828/9. Una vez 'fundada' Murcia, debía ser destruida la ciudad de Eio (probablemente localizada en las cercanías de

1 MONTANER GASPAR REMIRO, *Historia de la Murcia Musulmana*, Zaragoza, 1905 (reed. Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1980), 53-69.

Algezares), una de las siete ciudades mencionadas en el pacto que antaño Teodomiro suscribió con los musulmanes[2], y —según el escritor marroquí del siglo XIII Ibn-Idari— el lugar donde se habría originado la guerra civil[3]. Posiblemente Eio era también la ciudad que ostentaba la capitalidad provincial sobre la *cora* antes de que Murcia viniera a sustituirla en sus funciones. Sin embargo, a la luz de la documentación disponible se ha dicho que tal 'fundación' parece haberse hecho sobre un lugar preexistente y que el topónimo Murcia sería anterior a la dominación árabe en España[4]. La historia de la investigación sobre el nombre de Murcia es larga y no está exenta de complejidad. Las hipótesis se han sucedido desde el siglo XVII y se dividen en dos grandes bloques: las teorías que propugnan un origen árabe del topónimo, y las que defienden un origen latino del término[5]. Las hipótesis a favor del origen árabe vinculan el topónimo *Mursiya* (siempre sin artículo) con la raíz *rsy*, que aludiría a un lugar fijo, inmóvil, anclado, traducido como fondeadero o embarcadero. El origen árabe fue planteado ya por el canónigo Lozano en 1794 y defendido por Asín Palacios en 1940[6]. Pero la procedencia árabe del nombre Murcia es rechazada hoy día por la mayoría de la investigación. Como recuerda Pocklington[7], se plantean principalmente cuatro objeciones: 1) las fuentes árabes dicen que Abd al Rahman II llamó a la ciudad *Tudmir*, pero que la población continuó denominándola *Murcia*, como antes. 2) Aunque *Mursiya* tiene la raíz *mrs*, esta forma nunca aparece en los diccionarios. 3) Se ha comprobado que el topónimo Murcia también aparece en regiones de la geografía de la Península Ibérica donde la huella musulmana fue muy leve o ni siquiera existió 4) y más importante, (*Al*) *Mursiya,* que se traduciría como *el fondeadero*, nunca aparece como tal, es decir, con el artículo, sino desprovisto de él, lo cual pone en duda su origen árabe, pues en árabe los topónimos derivados de nombres sencillos siempre llevan el artículo delante[8]. La hipótesis del origen árabe ha sido abandonada paulatinamente por la mayoría de la investigación.

Frente a tales argumentos, el origen romano del topónimo Murcia parece lo más probable. Sin embargo, los defensores de la hipótesis preárabe no se muestran unánimes y la historia de la investigación está jalonada de interpretaciones muy diferentes. En 1621 el licenciado Cascales propuso ver en Murcia un lugar dedicado al culto de la *Venus Murcia*[9]. De menor interés y hoy día prácticamente desacreditadas son por una parte la teoría de Miguel Cortés López cuando, en 1836, quiso ver bajo el nombre de Murcia un antiguo muro de contención de las aguas del río Segura construido por los cartagineses y llamado *Murus Tader*, de donde derivaría el nombre de Murcia; y por otra parte, la identificación de Murcia con la antigua *Murgis*[10]. Estas hipótesis iniciales se han

2 J. GARCÍA ANTÓN, «Sobre los orígenes de Todmir», *Antigüedad y Cristianismo*. 2 (1985), 369-383.

3 Citado por R. POCKLINGTON, *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, 1990, 10-14; sobre Eio, también 143-144.

4 M. GÓMEZ MORENO, «Sugerencias murcianas», en *Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-1962, 441-444; A. CARMONA GONZÁLEZ, «Murcia, ¿una fundación árabe?», *Miscelánea Medieval Murciana* 11 (1984), 9-65.

5 POCKLINGTON, *op.cit*., 21-38.

6 J. LOZANO, *Bastitania y Contestania del reino de Murcia*, Murcia, 1794, § XVI, pág. 113; M. ASÍN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid/Granada, 1940, 123-124; *cf.* POCKLINGTON, *op.cit*., 22-25.

7 POCKLINGTON, *op.cit*., 25-32.

8 POCKLINGTON, *op.cit*., 27, n. 13.

9 F. CASCALES, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia*, Murcia, 1621, Discurso I, fol. 5; *cf.* Pocklington, *op.cit*., 23.

10 POCKLINGTON, *op.cit*., 22 ss.

revelado falsas. En primer lugar, no se conoce ningún lugar de culto para la *Venus Murcia* fuera de Roma; todo hace pensar que el único lugar donde era venerada fue la Urbe, y no hay ninguna prueba epigráfica ni arqueológica que hable del culto a Venus en Murcia. Es cierto que en 1843 se mencionó un relieve perteneciente a un ara romana decorada con lo que parecía una imagen de Venus llevando una «rama de murta»; sin embargo, y según el licenciado Cascales, que ya había visto el mismo monumento en el siglo XVII, tal relieve habría sido en realidad llevado a Murcia desde Cartagena y ni siquiera representaría la imagen de Venus, sino de Atenea con una rama de olivo. La hipótesis de un culto dedicado a la *Venus Murcia* no resulta por tanto plenamente fiable pese a la similitud del topónimo[11]. Por otra parte, ni las teorías del compuesto *Murus Tader*, ni la identificación de Murcia con *Murgis* resisten un examen serio, y ambas posibilidades plantean dificultades filológicas e históricas insalvables; el caso de *Murgis* sería si cabe más insostenible, pues la antigua ciudad se localiza en realidad en Punta de Salinas (provincia de Almería)[12].

En 1951 se hizo el primer intento absolutamente riguroso para explicar el topónimo Murcia. Fue Menéndez Pidal quien demostró la existencia de otras Murcias en la Península Ibérica, que siempre estaban en relación con ambientes húmedos y pantanosos. Propuso explicar el topónimo recurriendo a una originaria *(Aqua) Murcida*, que traducía como «agua perezosa», y ello sería testimonio de la preexistencia de Murcia como un lugar pantanoso de escasa relevancia[13].

Pero el empuje decisivo a la investigación llegó de la mano de A. González Blanco cuando propuso, en 1981, al igual que hizo Menéndez Pidal, relacionar el topónimo Murcia con el agua y los lugares frondosos, rechazando también la hipótesis de la *Venus Murcia*[14]. Sin embargo, abandona la hipótesis de Menéndez Pidal sobre *(Aqua) Murcida* y su interpretación como *Agua Perezosa*, que sería un topónimo altamente inusual (*Agua Muerta* sí sería frecuente, pero no se conoce ningún *Agua Perezosa*); en su lugar propone remontarse al adjetivo romance **murcio/a*, relacionado desde luego con el término *myrteus*/*murteus*, con el significado de «lugar de mirtos» o sencillamente «lugar frondoso»[15]. Además mencionó la existencia de numerosas Murcias en La Rioja, tierra de escasa o nula huella musulmana (Huerta Murcia, Huerta de Murcia, Fuente de los Espinares de Murcia, Valdemurcia, Fuente Murcia).

---

11 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias de España. Nuevos datos para la significación del topónimo Murcia», *Murgetana* 61 (1981), 5-10; *cf.* POCKLINGTON, *op.cit*., 28, n.14.

12 POCKLINGTON, *op.cit*., 27; pese a la inverosimilitud del *Murus Tader*, éste no dejó de tener cierta importancia en la historiografía local para argumentar que en la época en que Cartago Nova seguía siendo una ciudad de relevancia, Murcia no pasaba de ser un lugar «ignorado de los tiempos y de la historia» (son palabras del cronista cartagenero M. GONZÁLEZ Y HUARQUES, *Debates históricos sobre el obispado de Cartagena, su catedralidad y otros asuntos*, Cartagena, 1881, 34-36; *cf.* J. A. MOLINA GÓMEZ, «La utilización de argumentos históricos a fines del siglo XIX en la polémica sobre la capitalidad civil entre Murcia y Cartagena», *Alquipir* 7 (1997), 87-102, esp. 90-91; todavía el *Murus Tader* es mencionado como algo posible, aunque incierto, por GASPAR REMIRO, *op. cit*., 68-69.

13 Lo cual encajaría con el escenario propuesto por GASPAR REMIRO, *op.cit*., 68, que imagina Murcia como un lugar de escasa entidad en los momentos previos a su 'fundación'; *cf.* R. MENÉNDEZ PIDAL, «Murcia y Mortera, dos topónimos hidrográficos», en ID., *Estudios de Lingüística*, Madrid, 1970, 75-76; POCKLINGTON, *op. cit*. 23; también A. MONTENEGRO DUQUE interpreta *Murcia* como hidrónimo: «Toponimia Latina», en M. ALVAR ET AL., *Enciclopedia Lingüística Hispánica* I, Madrid, 1960, 501-530, en concreto p. 517.

14 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias…», 5-10; ID., «El nombre de Murcia. Nuevas perspectivas para su estudio», en F. FLÓREZ ARROYUELO, *Murcia Musulmana*, Murcia, 1989, 75-84; ID., *Urbanismo romano en la Región de Murcia*, Murcia, 1996, p. 158; ID., *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia, 1998, 72-74.

15 POCKLINGTON, *op.cit*., 24-25, n.11; 29.

Para Pocklington la teoría de González Blanco es la más rigurosa desde el punto de vista semántico y fonético[16]. Apoyándose en él, propone como algo muy posible un topónimo originario *Murtea* (que en castellano da Murcia sin problemas) como lugar donde abundan los mirtos, o murtal. Este topónimo estaría compuesto a partir del latín *murta*, a su vez tomado del griego *myrtos*, y se le habría añadido el sufijo átono adjetival *–ea*, que a veces se emplea para construir sustantivos colectivos de nombres de plantas. Pero según Pocklington existiría todavía otra posibilidad, a saber, que Murcia fuese en origen un antropónimo[17]. El nombre romano *Murtius* (*Murcius*, *Mursius*) es un antropónimo ya atestiguado en el norte de Francia. Murcia sería, entonces, la *villa Murcia* o *villa de Murcius* (que no presentaría dificultades fonéticas para acabar dando *Murcia*), como una forma de denominar la villa a partir del nombre del propietario. Sin embargo, esta interpretación de Pocklington es poco probable, pues un análisis más pormenorizado de la evolución de los antropónimos latinos en relación con una *villa* o *fundus* nos revela que en ningún caso el resultado hubiera sido una *villa Murcia*, sino que indefectiblemente y en función de los ejemplos conocidos se le habría añadido el sufijo *–anus*, o *–ana* al nombre, resultando por tanto un *fundus Murtianus* o una *villa Murtiana*[18].

Ciertamente tanto el rico entorno arqueológico en que se ubica Murcia, tan abundante en yacimientos romanos (como La Alberca, Algezares y Los Garres, que son romanos tardíos), como la presencia de cerámica preárabe dentro de la ciudad,[19] ha animado a pensar en el origen romano del topónimo Murcia sin que nada impida que pueda remontarse a época altoimperial. Ahora bien, sobre el nombre de Murcia el propio González Blanco piensa que se trataría de un auténtico topónimo romano antiguo, y que además «muy probablemente tiene *connotaciones paganas*», por lo que «es difícil que pueda provenir de la Antigüedad Tardía»[20]. El esfuerzo de la investigación, especialmente la contribución del profesor González Blanco, ha orientado el análisis histórico hacia una mejor interpretación del topónimo Murcia y abre una vía en la que vamos a profundizar acto seguido.

2. MURCIA Y MIRTO

Así pues, según hemos señalado, existe una extendida disposición a admitir como verosímiles estos dos extremos: 1º) El nombre «Murcia» debe responder a una construcción de origen romano que pervivió desde la Antigüedad hasta la fundación árabe de aquella ciudad, quedando definitivamente adscrito a la nueva población como denominación propia. 2º) El nombre tiene que ver con el término latino que designa al mirto; Murcia sería un derivado de la voz *myrtea* /*murtea*, y es posible que ya durante la misma antigüedad se hubiese producido, tempranamente, esa evolución hasta la forma *Murcia*. Sin embargo, ninguna de estas dos conjeturas sirve para dar respuesta a la pregunta esencial que debe formularse el historiador, y que no es otra sino ésta: ¿por qué se eligió concretamente esa denominación?, o bien, por decirlo de distinto modo, ¿cuál pudo ser la razón de que el nombre Murcia quedase vinculado a ese lugar en concreto?

16 POCKLINGTON, *op.cit*., 32-33.

17 POCKLINGTON, *op.cit*., 33, recapitulación en pp. 34-36.

18 Cf. M. DOLÇ, «Antroponimia Latina», pp. 389-419, esp. 399-400, y A. MONTENEGRO DUQUE, «Toponimia Latina», 501-530, esp. 519-520 y 526-527, ambos trabajos integrados en ALVAR ET AL., *Enciclopedia*…I; los ejemplos que el propio Pocklington aporta son «derivados mediante sufijo», *vid*. p. 34, n. 30.

19 GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia*…, 71, n. 255.

20 GONZÁLEZ BLANCO, *Urbanismo romano…,* 158.

Hasta ahora, el intento de explicación más completo sobre dicho proceso lo encarnan las investigaciones de nuestro homenajeado, el Prof. Antonino González Blanco, cuando supuso que en el espacio donde más tarde se alzaría la ciudad de Murcia se detecta un auténtico topónimo romano antiguo, y que además «muy probablemente tiene *connotaciones paganas*», por lo que «es difícil que pueda provenir de la Antigüedad Tardía»[21]; estas connotaciones paganas no pueden por menos que recordar a la primitiva hipótesis de Cascales arriba comentada sobre el culto a *Venus Myrtea*, lo cual sería causa de la perduración de aquella *epíklesis* divina y produciría su transformación en la palabra Murcia. Sin embargo, el propio González Blanco pone de manifiesto la dificultad que plantea esta hipótesis y prefiere explicar el topónimo Murcia como lugar de mirtos o lugar frondoso: «La difusión del adjetivo *murcia* por el Imperio Romano o bien se hizo en unión con el culto a la diosa Murcia, cosa nada probable ya que no está atestiguado su culto, que sepamos, fuera del lugar indicado de la ciudad de Roma, o bien, lo que parece más verosímil en función de su significación original griega, es decir, para indicar primariamente *lugar de mirtos* y quizás, derivadamente, *lugar apto, por su abundancia de aguas, a que crezcan mirtos*, o simplemente *lugar frondoso*»[22].

Y sucede que, con independencia del hecho de que no se conoce ni hay rastros de un culto a Venus en el área de la ciudad, para aportar consistencia a esta idea no basta con imaginar que la diosa romana recibía veneración en la zona, sino que deberíamos suponer que aquella devoción estrictamente romana se hallaba arraigada con tal intensidad, que la advocación divina había prestado su entidad a un topónimo concreto, el cual determinaba la presencia de algún centro sagrado importante. Y, en segundo término, no basta con que un lugar presente de forma natural abundancia de una determinada planta para que el nombre de aquélla se constituya en elemento toponímico, sino que por regla general se suma también la circunstancia de que esa planta se encuentra ligada, en cada caso concreto, a una forma de aprovechamiento por las personas que lo han frecuentado (planta y sacralidad, planta y economía, planta y fecundidad del terreno, etc.). Pero un topónimo también puede haber sido transferido de un sitio a otro. Intentaremos pues, pese al silencio de las fuentes al respecto, rastrear otra razón por la que el fundador árabe podría haber impuesto aquel nombre ajeno —pero representativo para los anteriores ocupantes del territorio— a la nueva ciudad. Es justo reconocer que fueron las hipótesis de Antonino González las que nos estimularon a plantearnos una serie de reflexiones que, partiendo del significado del mirto y persiguiendo la respuesta al cómo y al porqué se habría resuelto adoptar semejante nombre para la nueva población levantada junto al Segura, nos ha conducido a los resultados que hoy reciben luz pública. Procederemos primero a analizar el sentido y simbolismos del mirto en el mundo antiguo, fijando sus principales rasgos, y desarrollaremos acto seguido nuestra propuesta sobre el origen, consolidación y transferencia del hagiotopónimo Murcia para denominar la ciudad fundada en el año 825 de nuestra era.

1. *El mirto*. Es bien conocida la costumbre de los pueblos antiguos, desde Oriente al Mediterráneo, de venerar ciertos árboles y plantas movidos por la creencia de que en su interior reside algún tipo de fuerza o espíritu. A esta clase de plantas perteneció siempre el mirto, y el espíritu arbóreo que lo ocupaba fue tenido como particularmente activo[23]. Como escribió Seyrig, si para los tracios la hiedra era la hoja inmortal, porque estaba verde cuando el resto parecía

21 GONZÁLEZ BLANCO, *Urbanismo romano…*, 158.

22 GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias…», p. 9.

23 Véase F. J. M. De WAELE, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Gent, 1927, 154 s.

morir, ese papel lo ocupan en otras culturas otras plantas, como el muérdago entre los celtas, el pino y la encina en Asia Menor, y en ciertos sitios el mirto y el olivo; solían considerarlos como maestros de la vida universal, y a ellos se dirigían para obtener la renovación de las personas. Estimaban que su capacidad de no morir derivaría del poder de estos entes sobre las fuerzas de la muerte, un poder de tipo «apotropeo»[24]. Esa forma de pensar, combinada con las propiedades naturales que atesora este vegetal (bayas, esencias olorosas, hoja perenne)[25], provocó que en torno al mirto se consolidase finalmente una rica simbología, que la planta quedase adscrita a varios ámbitos y que contase con una extensa funcionalidad, puesto que estuvo asociada a la fertilidad y al sacrificio (como mecanismo propiciatorio), a la iniciación en los misterios religiosos, y a la vida de ultratumba (mundo ctónico y funerario, inmortalidad). Ya en el antiguo Oriente las coronas de mirto eran muy estimadas como ofrendas en el culto a Istar en Babilonia, diosa que, entre otros sobrenombres, recibía también el de Hadassa (mirto)[26]. Entre los persas la corona de mirto era símbolo de alegría, y cuando alguien quería ofrecer un sacrificio llevaba en la tiara una corona, generalmente de mirto (Heród. I 132, 1). Antes de cruzar el Helesponto, los persas quemaron sobre el puente de barcas sustancias aromáticas y recubrieron el camino con ramas de mirto (Heród. VII 54, 1). Cuando la noticia de la toma de Atenas llegó a Susa, la gente expresó su alegría quemando sustancias aromáticas y cubriendo las calles con mirto (Heród. VIII 99, 1). En aquellos sacrificios en que se hallaban presentes los magos, los persas colocaban la carne de las víctimas sobre ramas de mirto y laurel[27]. Pero el mirto estaba además en relación con la muerte y la sepultura, puesto que era utilizado en las coronas mortuorias. Entre los judíos se había introducido el uso del mirto durante las fiestas ya en tiempos de Nehemías[28], y los mandeos que ocuparon parte de Asia Menor en el s. VIII a. C. utilizaban las ramas para realizar coronas mortuorias[29].

---

24 H. SEYRIG, «Quatre cultes de Thasos», *BCH* 51 (1927), 209 s. (=H. SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1985, 558 s.).

25 Este vegetal (mirto o arrayán) se halla tanto en estado salvaje como en formas cultivadas; su fruto (los llamados murtones) es comestible. La hoja está siempre verde y contiene unas glándulas transparentes, que son muy aromáticas; si se frotan estas pequeñas bolsitas, que contienen un aceite etéreo, éste queda libre y se produce un agradable olor. Conserva en las ramas fruto del año anterior, pero también produce fruto en las ramas nuevas (Teofr., *H.P.* I 14, 1). La corteza, las hojas, las flores y las bayas del mirto desprenden un fragante aceite que desde la Antigüedad constituyó un solicitado perfume. Este aroma se creía que provocaba la adivinación, es decir, el trance profético, y era símbolo de pureza, belleza y amor. Su atractivo y su hábitat, junto a manantiales y corrientes de agua, no sólo lo elevaron a la condición de motivo poético, sino que impulsaron la idea de relacionarlo con la fertilidad dentro del pensamiento religioso y médico. Las ninfas del mirto eran tenidas por profetisas.*Vid*., en líneas generales, K. KOCH, *Die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands*, Stuttgart, 1879, 155 s.; V. HEHN, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa*, Berlin, 1911, 223-240; A. STEIER, RE XVI 1 (1933), cols. 1172 s., *s.v*. Myrtos; M. Blench, *Studien zum Kranz bei den Griechen* (RGVV 38), Berlin, 1982, 57; H. Baumann, *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur*, München, 1999, 51-55.

26 E. HAHN, en M. Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte* VIII, Berlin, 1927, p. 329, *s. v*. Myrte; STEIER, *loc. cit*., col. 1179; H. H. J. BROUWER, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult* (EPRO 110), Leiden, 1989, 338, n.123.

27 Estrab. XV 3, 13-15 (C 733); sobre este uso del mirto en la tradición irania *vid*. A. de JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997, 139.

28 Se utiliza para la construcción de las cabañas usadas durante la fiesta (Nehem. 8, 15).

29 HAHN, *loc. cit*.; STEIER, *loc. cit*.; BROUWER, *op. cit*., 338.

En Grecia la planta estuvo siempre ligada a Afrodita como uno de los frutos pertenecientes a la diosa, ya que reflejaba la imagen complementaria de la renovación vegetal y del renacimiento humano[30]. Era también considerada, por tanto, como un elemento que procuraba purificación, multiplicación y fecundidad[31]. Resulta bien conocido que en la ceremonia del matrimonio las parejas griegas llevaban guirnaldas de mirto por su conexión con Afrodita y la fertilidad. Según el *aition* griego, la estrecha relación entre la diosa y el mirto obedecería al hecho de que cuando Afrodita nació en la superficie del mar, tuvo que proteger su desnudez de la mirada de los sátiros ocultándose detrás de una rama de mirto (Ovid., *Fastos* IV 139-143); luego sería lavada, ungida y ricamente vestida por las Cárites[32], antes de ser admitida entre los olímpicos. Por eso explica Pausanias (VI 27, 7) que en el santuario de las Cárites en Élide, una de ellas sostiene en la mano una rosa y otra «una pequeña rama de mirto…, porque la rosa y el mirto están consagrados a Afrodita y están conectados con la leyenda de Adonis, y las Cárites son las diosas que más relacionadas están con Afrodita». En Temno (Élide) había una imagen de Afrodita hecha de mirto verde que, según la tradición, habría ofrendado Pélope para propiciarse a la diosa y pedirle que le concediese una feliz unión con Hipodamía (Pausan. V 13, 7). El nombre del mirto también se utilizaba, por su consagración a Afrodita, para referirse bien al clítoris, bien al sexo de la mujer[33]. En una estatera de plata del s. IV a. C. (370-360) acuñada por la ciudad cilicia de Nagido figura Afrodita en el momento de ser coronada por Eros con una corona de mirto[34]. En el culto samio a la diosa Hera estaba prohibido el uso del mirto, precisamente porque se trataba de la planta consagrada a Afrodita[35]. De esta conexión con Afrodita deriva asimismo su doble y contraria naturaleza —aspecto común a muchas drogas—, que le prestaría el carácter de afrodisíaco y simultáneamente de defensa frente al ímpetu del apetito amoroso (κώλυμα ὁρμῆς ἀφροδισίου)[36]. Con ramas de mirto se tejían en el Ática las coronas de los recién casados (Aristófanes, *Av*. 160 s.).

En Roma se hallaba prohibida la introducción del mirto en el templo de Bona Dea (Macr., *Sat*. I 12, 25), es decir, el uso de la planta en las ceremonias sacras. Dicha prescripción respondía, según una parte de la tradición, al hecho de que habiendo abusado Bona Dea del vino en cierta ocasión, habría sido flagelada por Fauno hasta la muerte con ramas de esta planta; pero según otras versiones, habría sido castigada con el mirto por haberse resistido a mantener relaciones carnales con Fausto (Macr., *Sat*. I 12, 24). También los varones estaban excluidos de estos cultos, y a los adoradores de Bona se les exigía la observancia de la castidad durante la fiesta. Estamos sin duda ante un rito que no representaba estrictamente la figura del ente femenino martirizado y muerto con el mirto —martirio útil cuya simbólica reiteración promovería la fuerza benéfica de la fecundidad—, sino más bien la asociación del mirto con la castidad ritual, y este valor habría sido paulatinamente suplantado por la relación del mirto con la fecundidad (porque el mirto se

30 C. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana, XIII), Roma, 1974, p. 159; BLECH, *op. cit*., 250-253.

31 Estas mismas funciones fueron transferidas a la Venus romana; *vid*. R. SCHILLING, *La réligion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*[2], París, 1982, 393 s.

32 Se trata del mismo ritual, propio de Pafos, que ya describe Homero (*Od*. VIII 362-366).

33 M. DETIENNE, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los olores*, Madrid 1983, 139.

34 H. BAUMANN, *Pflanzenbilder auf griechischen Münzen*, München 2000, 42 s.

35 *Vid*. H. J. KIENAST, «Zum heiligen Baum der Hera aus Samos», *MDAI(A)* 106 (1991), 71-80.

36 *Vid*. Eliano, *HA* IX 26; E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (RGVV, 6), Gießen, 1910, 139. Precisamente en el culto a la diosa cretense Dictinna, que se equiparaba a Afrodita, se evitaba tocar el mirto (Calímaco, *Himnos* 3, 201-203.

hallaba consagrado a Venus). El motivo de la castidad es tan indispensable en esta fiesta, que cabe apreciarlo como el componente original; la *verberatio* con el mirto posee un significado de purificación y es precisamente su efecto purificador lo que implica que nuestra planta alcanzase también el rango de símbolo de castidad. Sólo desde el momento en que se consideró que el mirto pertenecía propiamente a Venus como diosa del amor y de la fecundidad es cuando se impondría el tabú de la planta en el culto de Bona Dea[37].

Recordemos, finalmente, que el mirto estuvo asociado a todo tipo de sacrificios, pues por su valor de conexión con la fertilidad se suponía que estimulaba la generosidad divina, propiciando los frutos solicitados por el oferente. Sacerdotes y fieles solían llevar coronas de mirto en los actos de culto[38], y esto constituía una tradición tan estable que se nos ha conservado la noticia de que los habitantes de Panticapeo, ciudad emplazada en el Quersoneso Táurico, trataron de aclimatar la planta denodadamente para atender a las necesidades religiosas, aunque no lo lograron[39]. Las cuentas del santuario de Delos mencionan los gastos realizados en ramas de laurel y de mirto para el servicio de los altares[40].

La relación del mirto con algunos rituales iniciáticos resulta también manifiesta. La planta aparece en numerosas escenas eleusinias y en los relieves funerarios de los μύσται. El manojo de ramas de mirto, atado en el centro con hilos de lana, es característico del culto de Eleusis y constituye el atributo de los fieles iniciados en los misterios. Con este hacecillo en la mano se acercaban al santuario y desfilaban en las solemnes procesiones detrás del daduco, portador de la antorcha[41]. Además, todos los iniciados que se hallaban presentes en los misterios de Deméter tenían que llevar obligatoriamente una corona de mirto[42]. Como se suponía que en el Hades crecían grandes bosques de mirtos, para hacer más llevadera la estancia de los muertos[43], se ha pensado que las coronas de mirto que llevan los iniciados en los misterios de Eleusis deben de significar que serían bien aceptados tras la muerte en los mirteos del Elíseo[44]. La rama del mirto era, pues, para los iniciados en Eleusis, el símbolo de la inmortalidad[45].

Pero el mirto formaría parte asimismo de otras celebraciones iniciáticas, de forma que su presencia no es extraña en las prácticas concertadas para determinados santuarios de Deméter. Mirtoessa, ninfa arcadia cuyo nombre significa llena de mirto, aparecía representada en una mesa de ofrendas situada en el recinto sagrado de las Grandes Diosas (Deméter y Core) en Megalópolis, y dentro de las fiestas debía cumplir una función que se nos escapa como nodriza *kourotrophos* de Zeus[46]. En los misterios de Deméter y Despoina establecidos en Licosura se

37 *Vid*. FEHRLE, *op. cit*, 240 s.; I. CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Incunabula Graeca, Vol. XXX), Roma, 1968, 35; BROUWER, *op. cit*., 336-339.

38 *Vid*. STEIER, *loc. cit*., 1172 s.; BLECH, *op. cit*., 318-322. Egisto se pone una corona de mirto para sacrificar: Eurip., *Elec*. 777-786. En diversos pasajes refleja Aristófanes la participación del mirto en los sacrificios (*Vesp*. 861; *Pax* 1154; *Thesm*. 37).

39 Teofr., *HP* IV 5, 3; véase HEHN, *op. cit*., 229 s.

40 W. DEONNA, *La vie privée des Déliens* (École Française d'Athènes. Travaux et mémoires, Fasc. VII), Paris, 1948, p. 95.

41 *Cf.* M. L. CREMER, «Das Reliefbild der Stele des Phokritos», *EA* 9 (1987), 117 s.

42 BLECH, *op. cit*., 252 s.

43 Aristóf., *Ran*. 154-157; Istro, *FGrHist* 334 F 29.

44 CHIRASSI, *op. cit*., 23.

45 H. SEYRIG, «Le rameau mystique», *AJA* 48 (1944), 23 s. (=H. SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1985, 164 s.).

46 Pausan. VIII 31, 4; *vid*. M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (École Française d'Athènes. Études Péloponnésiennes, IX), Paris, 1985, 227; 246.

prescribía para quienes se iniciaran el uso del mirto en los sacrificios a las diosas[47]. El mirto era también característico entre los μύσται de Dioniso. Yaco con la corona de mirto era la divinidad que presidía los cortejos báquicos (Aristóf., *Ran*. 324-336), pues bajo esta advocación se halla el nombre solemne con que Baco era aclamado en los misterios de Eleusis; Yaco era considerado hijo de Zeus y Deméter y era distinguido del tebano Baco, hijo de Zeus y de Sémele, pero acabaron fundiéndose en una misma persona. A causa de esta conexión con Baco se atribuía al mirto una influencia para contener la embriaguez. Tampoco carece de interés el caso de Mírtila, profetisa del santuario de Dodona, de la que se cuenta que fue cocida en una caldera (Zenob. II 84); según Chirassi, esta forma de morir podría reflejar una acción litúrgica ligada a la preparación de un producto en el que el mirto encerraba el valor de planta sacra; y puesto que el cocimiento era un medio de renovación y renacimiento, un rito de paso, quizá en Dodona se habría conocido un ritual iniciático que incorporaba el clásico tema de la muerte/renacimiento[48]. Como indica un epigrama de Teodoridas, todo iniciado deseaba que en su sepultura fuese ofrendado el mirto[49].

Por último, hay que reseñar los aspectos ctónicos y funerarios que son transferidos a la planta y que conducen a varias derivaciones. Tanto por su efecto purificador como por la creencia, anteriormente mencionada, de que el mirto *semper virens* procuraba la renovación del cuerpo y tenía poder sobre las fuerzas de la muerte, hojas y ramas de mirto solían acompañar a los difuntos en la sepultura. Los pitagóricos eran colocados en la tumba envueltos en hojas de olivo, de álamo negro y de mirto (Plinio, *NH* XXXV 160). Los arrayanes se imaginaban también propios de Hermes en su condición de acompañante de las almas hasta el Hades (Filóstrato, *VA* V 15). El mirto se hacía servir para confeccionar las guirnaldas y coronas destinadas al mundo funerario (στέφη νεκρῶν)[50]. No podemos dejar de mencionar la magnífica corona de oro, imitando una guirnalda, encontrada en la tumba de Filipo II. Constituye un excepcional trabajo de orfebrería, que entrelaza dos ramas de mirto cubiertas de hojas (80) y flores (112); se hallaba en el suelo de la antecámara, junto a un sarcófago[51]. Todos los años la ciudad de Platea ofrecía una sacrificio funerario por los soldados griegos caídos en la batalla contra los persas; se formaba una procesión al amanecer, en la que iban una serie de carros llenos de ramas de mirto y de coronas, que se empleaban tanto para cubrir la cabeza de los oferentes como para decorar las estelas funerarias[52]. Es normal, por tanto, que fuesen también de mirto las coronas entrelazadas para premiar a los vencedores de los juegos fúnebres instituidos para conmemorar a personas ilustres o a héroes, como era el caso de las que se entregaban en los concursos tebanos celebrados en honor de Heracles en el gimnasio de Yolao[53], o las concedidas a los vencedores en la fiesta establecida por Argos en honor de Hera, fiesta que poseía en parte un carácter guerrero

47 SOKOLOWSKI, *LSCG* 68, 13-14; *cf*. JOST, *op. cit*., 329 s.

48 CHIRASSI, *op. cit*., 23-29; *cf*. J. PLEY, *RE* XVI 1, col. 1151, *s.v*. Myrtila.

49 AP VII 406; sobre todo ello véase E. MAAS, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895, 115-117.

50 Alcestis pone coronas de mirto en los altares antes de morir (Eurip., *Alc*. 170-172), y Hércules asiste al duelo por Alcestis con una corona de mirto (Eurip., *Alc*. 759); *vid*. también Teofr., *HP* V 8, 3; Plinio, *NH* XV 119; Schol. Aristófanes *Ran*. 330. Sobre el mirto en el culto a los muertos, *vid*. BLENCH, *op. cit*., 94 y 97.

51 M. ANDRONICOS, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Atenas 1994, p. 191, lám.154.

52 Plut., *Arístid*. 21, 3; *cf*. W. BURKERT, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,* Berkeley-Los Angeles-London, 1983, 56 s.

53 Schol. Pínd. *Istm*. IV 117.

y funerario (conmemoración de los caídos)[54]. El mismo sentido posee la guirnalda de mirto que luce Eneas con ocasión de los juegos celebrados en honor de Anquises (Virg., *En*. V 72). Y si una ley sagrada de Cirene del siglo II a. C. prohíbe introducir el mirto en el santuario de Zeus Hiperforeo, dicho precepto se explica precisamente en razón de la cualidad funeraria de la planta[55]. Plinio (XVI 234) escribe que Escipión Africano había plantado un mirto en su finca de Literno y que aún vivía en aquellos tiempos; debajo del árbol existía una gruta en la que se creía que un dragón guardaba a sus manes. Mirto y representación de la muerte se dan aquí nuevamente la mano.

De su carácter ctónico y purificador ante la muerte derívase otra atribución. En efecto, por su vinculación con la esfera subterránea el mirto figura asimismo ligado a la acción de la mántica, como apuntan no sólo la historia de la profetisa Mírtila anteriormente mencionada, sino también el hecho de que el santuario de Delfos contase con un jardín de laureles y mirtos consagrado a Apolo[56]. En virtud de esta dimensión profética el mirto se convierte en ocasiones en el factor que contribuye a facilitar la fundación de un sitio o el nacimiento de una empresa, pues de él se vale la divinidad como oráculo que guía a los hombres. Una tradición relativa a Eneas (Paus. III 22, 11-12) señala que, cuando huía hacia Italia, el héroe troyano levantó dos ciudades en el golfo de Beas; mas fue expulsado de allí y tuvo que buscar otro lugar para vivir. Recibió entonces un oráculo, según el cual Ártemis les mostraría dónde instalarse. Así pues, cuando desembarcaron en tierra se les apareció una liebre y la tuvieron por su guía del camino. Y al ocultarse el animal en un mirto, fundaron donde estaba el arbusto una ciudad, y todavía veneran aquel mirto y llaman a Ártemis Soteira (Salvadora). Y aunque el relato no alude expresamente a Afrodita, resulta incuestionable que la mediación de la liebre, animal propio de esta diosa, y su escondite en el mirto, planta también típica de Afrodita, añaden un plus de significado a su estructura interna (operación mántica+indicio de próspera fertilidad para la fundación). Veamos otro ejemplo: Evélpides y Aristetero son representados en las *Aves* (42-45) de Aristófanes llevando consigo un canastillo, una olla y unas ramas de mirto cuando salen en búsqueda de un lugar tranquilo en el que establecerse y pasar sin preocupaciones su existencia. Es claro que tales objetos tienen como destino la realización de un futuro sacrificio de acción de gracias, pero consagrado a los dioses que previamente deberán suministrarles aquellas pistas que, a modo de oráculo, les conduzcan a adquirir una nueva morada.

El mismo valor augural o profético cabe descubrir en la noticia de Plinio (NH XV 120-121) sobre los dos mirtos sagrados que crecían en Roma delante del santuario de Quirino, llamado el uno patricio, y el otro plebeyo. Durante mucho tiempo, el mirto patricio fue el más hermoso y lleno de vigor, y mientras el senado se mantuvo floreciente, llegó a ser enorme; en cambio el mirto plebeyo era macilento y achaparrado. Pero cuando el plebeyo adquirió excelencia y el patricio empezó a amarillear, la autoridad de los senadores se debilitó y paulatinamente aquel

54 Schol. Pínd. *Ol*. VII 152 c; *vid*. P. STENGEL, RE VIII 1, cols. 416 s., *s.v*. Heraia (3); BLECH, *op. cit*., 140. Lo mismo cabe aplicar a las coronas concedidas por los eleos en ciertas competiciones (Mírsilo, *FGrHist* 477 F4).

55 G. PUGLIESE CARRATELLI, «Legge sacra di Cirene», *PP* 15 (1960), 294-297 (J. y L. ROBERT, *Bull. Épigr*. 1963, 30); A. LARONDE, *Cyrène et la Lybie hellénistique. Libykai Historiai de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris, 1987, 425.

56 Euríp., *Ion* 112-120; sobre la ubicación del jardín *vid*. F. COURBY, *La terrasse du temple* (Fouilles de Delphes II), Paris, 1927, 183 ss. Sobre aroma del mirto y trance profético *vid. supra,* nota 25.

árbol portentoso quedó marchito y estéril[57]. Recordemos que la creencia en que la vida de un individuo o de un grupo humano puede estar asociada a un árbol constituye una estructura fija en la percepción de la realidad por parte de las sociedades antiguas, y se halla aún presente en el folklore de numerosas regiones europeas. El desarrollo, reverdecimiento o vigor, así como la enfermedad, muerte o caída de un árbol, especialmente si éste se encuentra en un recinto sagrado o ha crecido paralelamente al nacimiento de una comunidad, familia o individuo, era considerado como un anuncio augural positivo o negativo, a causa de la extendida creencia en la unidad mágica que regía el destino de ambas entidades[58]. Existe también un papiro mágico que vincula la planta con el augurio de los sueños: «Escribe en una placa de cinc y después de rodear la placa con ramos de mirto, ponla en el brasero. Quema incienso y lleva la placa alrededor del humo mientras recitas: «Señores, dioses, decidme el futuro de tal asunto en esta noche, en las horas venideras. Lo necesito absolutamente, os lo suplico yo, vuestro esclavo y por vosotros entronizado». Después pon la placa debajo de la almohada y duérmete, sin dar respuesta a nadie, después de purificarte durante tres días»[59].

Conviene añadir que, a consecuencia de sus presuntas virtudes de purificación en contextos funerarios, se había pensado que el mirto desempeñaba también esta función en el rito romano de la *ovatio*, considerado un triunfo menor. En la ceremonia del triunfo curul la corona de laurel era signo de la victoria, pero se supuso además que expresaba el poder de purificar al general y a los soldados de la sangre que habían derramado; la analogía condujo a postular que ambas cualidades serían compartidas por la corona de mirto en el desfile triunfal celebrado en forma y título de ovación[60]. Sin embargo, la verdadera función de ambos tipos de coronas fue la de incrementar y preservar la fuerza y el poder demostrados en batalla por el general, para que su persona continuase siendo fuente de prosperidad y bendición para la ciudad y sus habitantes[61]. El mirto entronca por tanto, en este rito, con la primitiva esfera de la multiplicación y la fertilidad.

2. *Heroon* (ἡρῷον) *y mirto*. Árboles y otros vegetales en general se hallaban plantados en las tumbas de los héroes y de las heroínas y representaban uno de los componentes distintivos del lugar, hasta el punto de que bastantes noticias sobre aquellos antiguos recintos sagrados tan sólo destacan esa circunstancia concreta. Valga la siguiente nómina[62].

En el *heroon* de Ayax situado en la Tróade crecía la roja flor del jacinto, en cuyos pétalos se leían las dos primeras letras del nombre del héroe; también los habitantes de Salamina contaban algo similar sobre el sepulcro de Ayax, como recuerda Pausanias (I 35, 4: «cuando Ayax murió nació entonces en la tierra su flor por primera vez; es blanca rosada, más pequeña que el lirio,

57 *Vid*. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte,* II. *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*[2], Berlin, 1905, 25, ; J.-C. RICHARD, «Pline et les myrtes du temple de Quirinus: à propos de Pline, *N.H*., 15, 120-121», *Latomus* 45 (1986), 783-796.

58 M. REQUENA, *El emperador predestinado*. *Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001, 14-18.

59 *PGM* VII 740-750 (trad. de J. L. CALVO MARTÍNEZ y M. D. SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de magia en papiros griegos* [Bibliot. Clásica Gredos 105], Madrid, 1987, 229 s.).

60 HEHN, *op*. *cit*., 228; BROUWER, *op*. *cit*., 337. En la *ovatio* el triunfador no lleva una corona de laurel, sino de mirto: Plin., *NH* XV 125; Plut., *Marc*. 22, 2; Aulo Gelio V 6, 21.

61 H. S. VERSNEL, *Triumphus*. *An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970, 377-380.

62 La mayoría de estos ejemplos están relacionados en la obra de F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, II (RGVV, 5, 2), Gießen, 1912, 523 s.; *vid*. asimismo pp. 412 s. (sobre la tipología del *heroon*).

tanto la flor como las hojas; sobre ella hay unas letras como sobre el jacinto»). En el Bósforo, en la tumba de Amico, rey de los bebrices, crecía el laurel de la locura, pues quien cogía una rama perdía la razón. Pausanias (IX 25, 1) se refiere al granado que arraigaba en la tumba de Meneceo, cerca de la puerta Neista de la ciudad de Tebas. Y el sepulcro del héroe ateniense Anagiro sobresalía por su bosquecillo, como también destacaba el bosque sagrado que los argivos habían dedicado a su héroe y mítico rey, Argos (Heród. VI 75; 78-80; Paus. III 4, 1).

Para nuestro ulterior tejido argumental resultará más ilustrativo, sin embargo, aquel conjunto de casos donde comprobamos que el mirto preside la tumba del héroe. Polidoro, hijo de Príamo, estaba enterrado en la desembocadura del Hebro, y cuando Eneas llega casualmente hasta el altozano donde se hallaba su túmulo, encuentra sobre el mismo los brotes de un cornejo y un mirto erizado de espesas ramas (Virg., *En*. III 22 s.). Electra se queja de que el sepulcro de Agamenón esté abandonado y de que nadie haya depositado allí ramas de mirto; y en cuanto alguien puede cumplir con este deber, vemos que han dejado sobre la tumba las ramas de este arbusto (Eurip., *Elect*. 323 s.; 512). Se decía que en la tumba de Elpenor, infeliz compañero de Ulises que estaba sepultado en el promontorio Circeo de Italia, crecían los mirtos usados para las coronas fúnebres; e incluso el propio mirto, según la tradición, habría germinado por vez primera desde el cuerpo del héroe (Teofr., *HP* V 8, 3; Plinio, *NH* XV 118)[63]. Hubo una amazona, de nombre Mirina o Mirsina (mirto), heroína anatólica recordada en la Ilíada (II 814), cuya tumba todavía en el siglo I d. C. seguía siendo objeto de veneración[64]. En la fiesta ritual de las Helocias (Creta, Corinto) se transportaba una gran corona de mirto que simbolizaba los huesos de la heroína Helótide en su condición de ser muerto representado por el mirto[65]. No lejos del estadio de la ciudad de Trecén estaba la tumba de Fedra, que no distaba mucho del sepulcro de Hipólito; este último era un túmulo cercano a un mirto muy singular, pues se decía que tenía las hojas agujereadas por todas partes. Según la tradición, aquel mirto era normal al principio, pero Fedra, desesperada por su amor a Hipólito, se dedicó a estropear las hojas con el alfiler que llevaba en sus cabellos (Paus. I 22, 2; II 32, 3-4).

3. *Mirto y martyria*. Así como las llamadas tumbas de los héroes contenían pequeños jardines o bosques que participaban de la naturaleza sacra del lugar, con el desarrollo del cristianismo se aprecia que determinados lugares donde se sitúan las sepulturas de los mártires ofrecen una disposición similar, compartiendo la escenografía vegetal. Por señalar un ejemplo, en el lugar donde San Terapón sufrió su martirio (Sardes) surgió, de la tierra regada con su sangre, una gran encina, que estaba siempre verde y vivía aún siglos más tarde; de este árbol se creía que curaba todas las enfermedades[66]. Pero también hemos conservado varias noticias que se integran más directamente en nuestra argumentación, pues nos permiten descubrir la presencia del mirto como elemento sustancial de tales recintos.

Alli donde se enterró al mártir Traseas había crecido un mirto después de la *depositio* del cuerpo (*Vit. Polic*. 20), aunque según el sinaxario del 6 de febrero, el mirto no habría crecido sobre la de Traseas, sino sobre la de Bucolo, el predecesor de Policarpo[67].

---

63 *Cf*. HEHN, *op. cit*, 227; CHIRASSI, *op. cit*., 18.

64 Estrab. XII 8, 6 (C 573); XIII 3, 6 (C 623); Hesiquio, *s. v*. Μυρσίνη; CHIRASSI, *op. cit*., 19.

65 HEHN, *op. cit*., 224; CHIRASSI, *op. cit*., 31; BLECH, *op. cit*., 78.

66 *Synax. eccl. CP*, p. 711; *cf*. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*3 (Subsidia Hagiographica, 18 a), Bruxelles, 1927, 42 s.

67 *Synax. eccl. CP*, p. 446; *cf*. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, 57 s.

Pero la descripción más precisa atañe al santuario de Santa Tecla en Seleucia. El lugar contaba con una iglesia-basílica, que tenía anejo un monasterio para las vírgenes consagradas al servicio de Tecla. Pero dentro del propio recinto existía una gruta y un bosque de mirtos, donde nacía una fuente; allí, según la tradición popular, Tecla pasaba la mayor parte de su tiempo, pues le gustaba abandonar el templo para encerrarse en ese retiro. El nombre de esta zona no era otro sino el de Μυρσεών, Μυρσινών o Μυρσινεών (bosque de mirtos), y ésta es la denominación que acaba por imponerse para designar a todo el conjunto martirial, puesto que la gruta y el bosque fue el lugar donde Tecla habría pasado una parte de su vida terrenal y sobre este enclave se levantó luego su *martyrium* definitivo[68]. Así se pone en evidencia, como señala Dagron, el lazo orgánico que existe entre iglesia martirial, por una parte, y bosque y gruta del Μυρσεών por otro, los cuales se convierten en sagrados mediante el contagio transferido por la sepultura. Pausicaco, un barquero que recobró la vista gracias a un milagro de la santa, fue al bosque directamente y se encerró en él para implorar a Tecla su curación a grandes gritos, y otras veces se nos dice que los fieles nunca dejaban de ir al bosquecillo, al mismo tiempo que a la iglesia, porque piensan que es allí donde Tecla vive[69].

Este mismo topónimo se conservaba vigente, en época bizantina, para designar un monasterio. A comienzos del siglo XIII existía en el Latro —el antiguo monte Latmo, junto a Mileto— un monasterio del Μυρσινών (μονὴ τοῦ Μυρσινῶνος), que se hallaba situado bajo la jurisdicción del archimandrita del Latro; el lugar se conoce hoy con el nombre turco de Mersinet. El caso nos sirve para verificar cómo el mirto se eleva a topónimo del conjunto religioso, seguramente porque la presencia de este arbusto había sacralizado ya aquel punto antes de la instalación de los cristianos[70].

Hay sin duda poderosas razones para que quienes resolvían dónde debía construirse el *martyrium* eligiesen, si era factible, la cercanía de un bosque de mirtos, y hasta podría afirmarse que se trataba de la formación vegetal más indicada para ambientar la veneración en la tumba del santo. En efecto, ya hemos señalado que la fragancia propia del mirto es uno de sus caracteres más acusados y constituyó un factor determinante para considerarla una planta sagrada, pues su aroma actuaba como nexo de unión con lo sobrenatural. Por otra parte, entre los cristianos arraigó muy pronto la creencia de que los cuerpos de los mártires desprendían un aroma especial, propio de la santidad, de forma que en todo el ámbito de su sepultura podía captarse ese perfume, que era concebido como un símbolo del júbilo por la unión nupcial del mártir con Dios. Se ha dicho que la fragancia funcionó de forma similar a un martirologio, pues si éste se diseña para esparcir un mensaje sobre el carácter, méritos y veracidad de las circunstancias que inspiraron un sacrificio de entrega de la vida por amor divino, la fragancia que emana de la tumba del mártir se presume como una prueba firme de divinidad y causa ese efecto inmediato en quienes la perciben[71]. Por eso

68 H. DELEHAYE, «Les recueils antiques de miracles des saints», *Analec. Bolland.* 43 (1925), 54 s.; G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire* (Subsidia hagiographica, 62), Bruxelles, 1978, 51-53; 67 s.

69 Milagro 23 (Dagron): Pausicaco alcanzó no el templo, sino el emplazamiento que está un poco más lejos, delante del templo; se le llama bosque de mirtos, se cree y se dice que la virgen residía allí las más de las veces. Milagro 36 (Dagron): los que van al templo, corren también a esta gruta como un apartamento y habitación en cuyo interior se encuentra la virgen; se dice, en efecto, que pasa allí la mayor parte del tiempo, tanto ama la quietud y soledad.

70 *Vid.* R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris, 1975, 239.

71 B. KÖTTING, «Wohlgeruch der Heiligkeit», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9), Münster, 1982, 168-175; S. EVANS, «The Scent of a Martyr», *Numen* 49 (2002), 193-211.

la fijación del mirto en estos lugares era altamente recomendable y tenía mucha más importancia que su presencia en las tumbas paganas de los héroes, puesto que contribuía abiertamente a realizar un objetivo complementario de autentificación y prestigio. El Μυρσινών de Tecla era considerado, junto con el altar de la iglesia, como el segundo tálamo de la santa, y allí se podía rezar con absoluto sosiego y obtener mediante la oración lo que se pedía a la mártir[72].

3. EL *MARTYRIUM* DE LA ALBERCA: ¿AISLAMIENTO O PERTENENCIA A UN CONJUNTO?

Numerosos indicios apuntan a favor de un poblamiento romano en la huerta de Murcia y en las proximidades inmediatas de la ciudad por lo menos desde época tardía, tales como la fortificación tardorromana de los Garres, la cercana basílica de Algezares, con baptisterio anejo del siglo VI, y sobre todo el *martyrium* de La Alberca, al sur de la actual Murcia y a escasos cinco kilómetros de ella.

El martyrium de La Alberca. Este *martyrium* es un soberbio monumento funerario romano de primera mitad del siglo IV d.C., situado concretamente en el antiguo *Llano de la Mora*, hoy día Calle de la Paz[73]. El monumento y su entorno, un yacimiento romano con mosaicos, fueron saqueados y sufrieron graves destrozos a finales del siglo XIX. Hasta los años cuarenta del siglo XX no se llevó a cabo la primera investigación verdaderamente arqueológica, realizada por C. de Mergelina[74], concentrada sobre todo en el *martyrium*, abandonando el resto de la destruida necrópolis. Mergelina pensó inicialmente que el *martyrium* era una iglesia bizantina, pero desconocía los paralelos arquitectónicos tan estrechos que compartía el mausoleo de La Alberca con otros edificios del siglo IV perfectamente documentados. Fue H. Schlunk quien fechó el gran mausoleo en un momento temprano del siglo IV[75], y para ello se basó en un estudio de la tipología del monumento, que lo hacía comparable con ciertas construcciones martiriales de planta rectangular. Además, el estudio de los materiales y las técnicas constructivas animaban a pensar en un edificio de planta martirial perteneciente a la primera mitad del siglo IV levantado sobre el solar de una villa romana. La mejor reconstrucción planimétrica, acompañada de un estudio tipológico, se publicó en 1971 a cargo de Th. Hauschild[76].

El mausoleo de La Alberca comparte los rasgos típicos de otros ejemplos bien conocidos, como son los de Pecs y Marusinac, *martyria* paleocristianos del siglo IV de planta rectangular y ábside en uno de sus lados menores[77]. Un somero examen del *martyrium* de Marusinac basta para percatarse de las similitudes con el monumento de La Alberca. El mausoleo de Marusinac también es de planta rectangular y tuvo dos pisos, con una única entrada en el piso superior,

72 DAGRON, *op. cit*., 53.

73 J. A. MOLINA GÓMEZ, *El martyrium de La Alberca* (Cuadernos de la Asociación de Patrimonio siglo XXI), Murcia, 2004, con bibliografía.

74 C. de MERGELINA, «El sepulcro de la Alberca», *Crónica del* III *Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, 283-293.

75 H. SCHLUNK, «El arte de la época Paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el 'martyrium' de La Alberca», *Crónica del* III *Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, 335-379.

76 Th. HAUSCHILD, «Das Martyrium von La Alberca (prov. Murcia). Planaufnahme 1970 und Rekonstruktionsversuch», *MM* 12 (1971), 170-194.

77 R. EGGER, «Das Mausoleum von Marusinac und seine Herkunft», *Bulletin. de L'Institut Archéologique Bulgare* 10 (1936), 221-227.

al que se accedía por una escalera; desde allí se bajaba por otra escalera a la cripta, que estaba preparada para recibir dos sarcófagos. El edificio fue levantado a instancias privadas de una mujer llamada Asclepia lo más tarde en el 313 en honor de San Anastasio, martirizado en el 304. Tanto el *martyrium* de Marusinac como el de Pecs, en Hungría, y el mausoleo de La Alberca tienen en común «no sólo el aspecto exterior, donde en vez de un templo con columnas tenemos muros lisos reforzados por contrafuertes, que descansan sobre un gran basamento que rodea todo el edificio, sino la disposición de la cripta con sus tumbas o sarcófagos, y el ábside que estaba separado del recinto sepulcral propiamente dicho por medio de un muro»[78].

El *martyrium* de La Alberca (de 12, 35 m. de largo y 7,60 de ancho) orienta su ábside al W, conserva en perfecto estado la cripta sobre la que arrancaba una bóveda. En su interior se disponían cuatro tumbas en dirección N-S que fueron construidas con grandes bloques de caliza; el recinto absidial está separado de la cripta por un muro. El mausoleo tuvo con seguridad un segundo piso que no hemos conservado (pero se deduce por lo masivo de los muros y la existencia de pilares de refuerzo). En definitiva, se trata sin duda del mismo tipo arquitectónico de los *martyria* representados en un tejido de seda procedente de Egipto, en donde se aprecian construcciones de dos pisos con una escalera que conduce al piso superior; son calificados expresamente de *martyria* y van acompañados además por el nombre del mártir cuya memoria se honra[79]. Estos edificios son claramente lisos y sin decoración.

La forma arquitectónica a la que pertenece el *martyrium* de La Alberca plantea interesantes cuestiones, tanto sobre la continuidad del tipo de edificio en la edad media española[80], como sobre la procedencia de modelos orientales antiguos[81]. Por otra parte, el *martyrium* es el monumento paleocristiano más importante de la región de Murcia, pues se remonta a la primera mitad del siglo IV. Es por tanto un claro indicio de una temprana cristianización, y su planta martirial permite pensar en el culto a las reliquias y la veneración de los santos. Aun cuando hubiera sido un edificio para el culto privado, la presencia de un culto martirial apunta a una dimensión más amplia y desde luego pública y popular, sujeta probablemente a peregrinaciones de los fieles para venerar eventualmente la memoria del mártir cuyo cuerpo pudiera haber albergado el mausoleo, por lo que incluso podríamos estar ante un santuario de peregrinaje, aunque ignoramos su rango. El lugar conoció claramente una estimación religiosa, como se deduce de los sepulcros dispuestos alrededor del edificio. Pero no sólo las pequeñas sepulturas *ad sanctos* animan a pensar que nos encontramos ante un santuario, sino que también debemos tener en cuenta los elementos decorativos y arquitectónicos (antefijas, fustes de colum-

78 SCHLUNK, *loc. cit.*, p. 348.

79 Ch. DIEHL, *Manuel de l'art byzantin*, París, 1925, vol. 1, 85, f. 28; SCHLUNK, *loc. cit.*, 347, n.77; HAUSCHILD, *loc. cit.*, Tafel 58c; asimismo A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique II. Iconographie*, Paris, 1946, pl. XIX-2.

80 H. SCHLUNK, «La arquitectura española del tiempo de la monarquía asturiana», *Investigación y Progreso* 1940, 169-174; ID., «El arte asturiano en el reinado de Alfonso II», *Ars Hispaniae II. Arte Visigodo*, Madrid, 1947. La Cámara Santa de Oviedo, levantada bajo el reinado de Alfonso el Casto (792-842), es un edificio de dos naves superpuestas de la misma anchura y pertenece a un modelo compuesto de dos estancias estrechas abovedadas, que tiene como referente las construcciones funerarias de planta rectangular del Bajo Imperio Romano. En particular, esta estructura fue relacionada por Schlunk con la construcción martirial descubierta en Marusinac; *cf.* E. DYGGVE, «Das Mausoleum von Marusinac und sein Fortleben», *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare* 10 (1936), 228-237.

81 SCHLUNK, «La arquitectura española…», en especial 173-174. El autor plantea el entronque de este sistema arquitectónico con la tradición persa, y lo relaciona directamente con la iglesia sasánida de Quars bint el Quadi; también el *martyrium* de Marusinac tendría influencias mesopotámico-sasánidas, según EGGER, *loc. cit.*, 221-227.

nas aproximadamente dos siglos posteriores) encontrados en los alrededores del *martyrium*, y que evidentemente no forman parte del mausoleo mismo, pero sí podrían haber formado parte integrante de un edificio de mayores dimensiones muy cercano al mausoleo, probablemente una basílica. Y aquí es donde de nuevo el paralelo con el ejemplo mejor conocido de Marusinac resulta sugerente, pues junto al *martyrium* del siglo IV levantaron una basílica en el V, dando lugar a un complejo religioso de mayor entidad. Examinando este paralelo, puede estimarse como altamente probable que los capiteles decorados tardoantiguos hallados en las cercanías del *martyrium* de La Alberca formarían parte de la decoración arquitectónica de un edificio religioso en relación con el sepulcro, quizá una basílica levantada a fines del siglo VI.

Pero lejos de ser un elemento aislado, la necrópolis donde se ubica el *martyrium* se inserta en un entorno arqueológico con una presencia no pequeña del cristianismo primitivo.

El entorno arqueológico inmediato al que pertenece el martyrium. En efecto, son muchos los datos que atestiguan la existencia en las cercanías de La Alberca de un entorno arqueológico rico, con una presencia destacable de tempranos elementos cristianos. La localidad vecina a La Alberca, Algezares, contiene una *basílica paleocristiana* en el paraje del Llano del Olivar[82]. La planta de esta iglesia es aún visible, lo mismo que su baptisterio anejo; el templo se fecha en el siglo VI, y parece que la iglesia formaría parte de una gran villa aún sin excavar a los pies del castillo de los Garres, que es una fortaleza también de la Antigüedad tardía. Estas poblaciones jalonan la cañada real de Torreagüera que confluye en la carretera N-301, coincidente con la vía romana que une Cartagena con Alcantarilla[83]. El conjunto es lo suficientemente importante como para pensar que la zona pudo haber albergado la ciudad de Eio, todavía no bien identificada[84]. Precisamente del Llano del Olivar proceden asimismo cinco lucernas cristianas, que son testimonio de la presencia de una comunidad de fieles en la zona en el siglo VI[85]. Allí también se ha recogido un plato de *sigillata* clara, al menos, decorado con una cruz[86].

Los testimonios históricos y toponímicos, así como la documentación, permiten pensar en la zona de *Verdolay*[87] y *Algezares* como el centro cultural del lugar, pues ya no sólo contamos

82 Excavada y publicada por C. de MERGELINA, «La iglesia bizantina de Algezares», *AEArq* 40 (1940), 5-32; nueva planimetría por S. RAMALLO ASENSIO, «Informe preliminar de los trabajos realizados en la basílica paleocristiana de Algezares (Murcia)», *Memorias de Arqueología* 1985-1986, Murcia 1991, 298-307; un trabajo actualizado ofrece R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *La Basílica de Algezares* (Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia, 1), Murcia 1997; bibliografía completa en A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas*..., 73, n. 263.

83 G. RABAL SAURA, «La vía romana Cartagena-Alcantarilla por el puerto de la Cadena», en A. GONZÁLEZ BLANCO (coord.), *Vías romanas del Sureste. Actas del symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de octubre de 1986*, Murcia, 1988, 49-51.

84 G. MATILLA SÉIQUER, I. PELEGRÍN GARCÍA, «El Cerro de la Almagra y Villaricos. Sobre el poblamiento urbano y su entorno en los siglos de la Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 281-302; G. MATILLA SÉIQUER, *El castillo de los Garres* (Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia, 3), Murcia, 1997; A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia, 1998, 73.

85 M. AMANTE SÁNCHEZ, «Lucernas en T.S. Africana de la Región de Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 158-160; ID., «Representaciones iconográficas en lucernas romanas de la Región de Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* 5 (1989), 213-254.

86 R. MÉNDEZ ORTIZ, S. RAMALLO ASENSIO, «Cerámicas tardías (ss. IV-VII) de Cartago Nova y su entorno», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 232-280.

87 En Santa Catalina del Monte, ladera norte del Castillo de Verdolay, se han hallado lucernas con decoración cristiana, que una vez más son indicio de la presencia del cristianismo: AMANTE SÁNCHEZ, «Representaciones iconográficas…», 213-254.

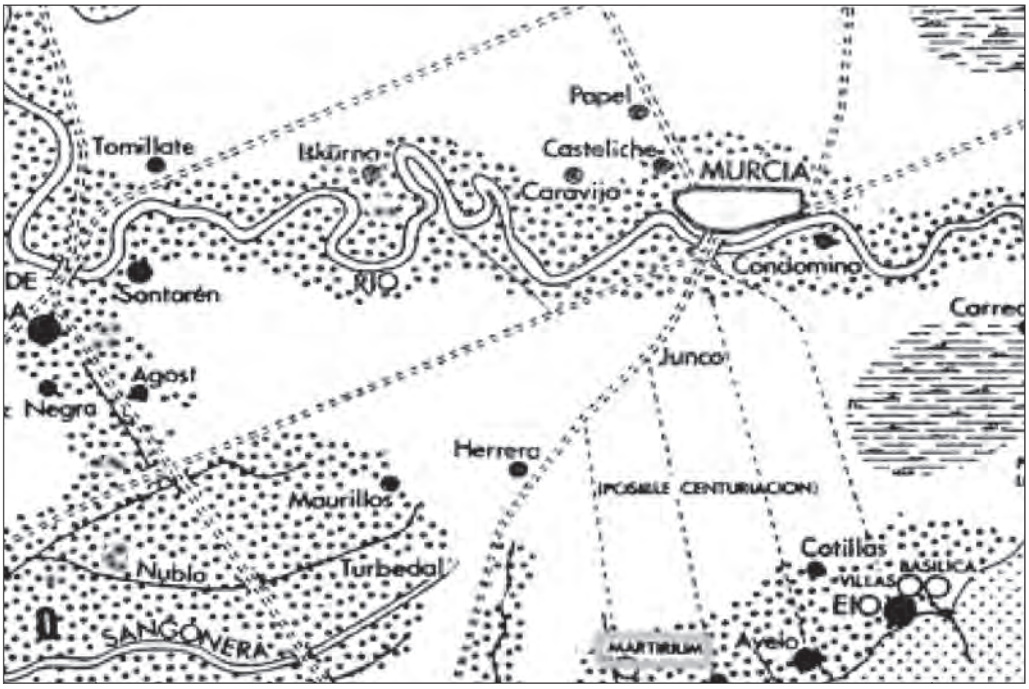


FIGURA 1: *Vega de Murcia hacia el siglo IX y localización del* martyrium
(Fuente: Pocklington, *Estudios toponímicos*)

con el *martyrium* del siglo IV y la basílica del VI a muy poca distancia entre sí, sino también hay que valorar la existencia de importantes yacimientos ibéricos y tardorromanos, además de una posible centuriación; incluso la existencia del topónimo *Ayuelo* constituye otro indicio más a favor de que en esta zona se ubicaría la ciudad de Eio, cuya destrucción por orden de Abd el Rahman II se encuentra en relación con la 'fundación' de Murcia[88].

Finalmente, hay que tener en cuenta la presencia de unos cercanos eremitorios al sur de la ciudad (los eremitorios de la Luz y de la Fuensanta[89]). Hay en efecto una tradición monacal y eremítica, que si bien puede documentarse sólo relativamente tarde, a partir del siglo XV, no es menos cierto que todavía se halla sin estudiar en profundidad. No se puede negar tajantemente

88 *Cf.* R. POCKLINGTON, «El emplazamiento de Iyi(h)», *Sharq al –Andalus* 4 (1987), 175-198; ID., *Estudios toponímicos*..., 37. Otra visión sobre la ubicación de Eio en A. YELO TEMPLADO, «La ciudad episcopal de Ello», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras* 37, 1-2 (1980), 3-12; ID., «Crisis religiosa subyacente en la campaña de Tudmir», *Scripta Fulgentina*, 6/1, nº 11 (1996), 121-124.

89 *Cf.* J. FUENTES Y PONTE, *España Mariana. Provincia de Murcia*, *parte cuarta*, Lérida, 1883 (repr. Murcia, 2005), p. 43 sobre la Fuensanta; p. 73 sobre la Luz; también J. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Los hermanos de la Luz*, Murcia, 1958, 28-35; como subraya GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas…*, 71, n.258: «Toda la cordillera Sur de la ciudad de Murcia tiene un gran interés arqueológico. La historia del primitivo cristianismo en la zona está por escribir».

que estos eremitorios no hubiesen tenido precedentes mozárabes, visigodos e hispanorromanos, dada no ya la cercanía, sino la pura vecindad de los mismos con esos notables exponentes de la arquitectura cristiano-romana que son el *martyrium* de La Alberca y la basílica de Algezares. De hecho resulta muy sugerente, aunque no se desentraña a primera vista, el dato aportado por Fuentes y Ponte el año 1883 en su *España Mariana*,[90] según el cual los orígenes eremíticos de la Luz se podrían fijar en torno al siglo IX. Fuentes y Ponte menciona, por desgracia sin citar la fuente, una información a la que en principio no concede fiabilidad, en virtud de la cual «el primer cenobita que se retiró a esta localidad fue un tal Higinio, después de hacer vida penitente en San Ginés de la Xara». Como no otorga gran crédito a las informaciones, continúa diciendo que «las suposiciones gratuitas del viaje de Higinio desde Portugal, su desembarco en Cartagena, su penitente vida allí con San Ginés y su viaje a la Sierra hoy de la Fuensanta, estableciéndose en ella y *bajando los domingos a oír misa al inmediato pueblo de la Alberca*, son suposiciones no muy discretas y que con reservas deben acogerse…; creemos prudente suspender todo juicio sobre este asunto, como lo de bajar a oír misa a aquel pueblo, puesto que éste no existió hasta después de la invasión sarracena y su mismo nombre lo manifiesta». Sin embargo, a Fuentes y Ponte no se le ocurrió relacionar la mención a La Alberca como lugar donde se podía oír misa en el siglo IX con las ruinas del *martyrium* y del yacimiento romano donde se sitúa, que eran muy anteriores a la dominación musulmana, ruinas de cuya existencia ya se tenía noticia en 1832. Fue precisamente el propio Fuentes y Ponte quien años más tarde, en 1894, dio las primeras noticias sobre los restos arqueológicos de El Llano[91]. Por otra parte, no deja de ser ilustrativa la mención al monasterio de San Ginés de la Jara en la historia de Higinio, pues se trata de un importante centro monástico mozárabe bien documentado cuyo origen podría llegar a la Antigüedad Tardía[92]. Si el mencionado Higinio hubiera decidido de verdad abandonar San Ginés e instalarse en la Fuensanta, o hubiera sido requerido a ello por otras personas que lo llamaron, cabría asegurar que en este último lugar se registraba una actividad eremítica cuya razón de ser podría encontrarse justamente en el *martyrium* de La Alberca, o cuando menos estar estrechamente relacionada con éste, como luego señalaremos.

4. ATISBOS E HIPÓTESIS DE RECONSTRUCCIÓN

«Una idea anticipada es necesaria en todo raciocinio empírico», escribió Claude Bernard. No podemos por ahora saber cómo comenzó la historia del martirio de La Alberca, cuyo entorno contaba, como veremos, con mirtos y con una fuente, pero trataremos de mostrar que la conexión martirio/mirto/Murcia como idea directriz tiene entidad como para resultar fecunda. Es muy probable que aquel lugar donde se emplazó el martirio gozase con anterioridad de la condición de tierra sagrada, ya fuese desde época prerromana, ya guardando relación con alguna forma de culto romano (por ejemplo, Fauno, Venus, Diana). Es cosa averiguada que en el 351 el

90 FUENTES Y PONTE, *op cit*., 73-74.

91 *Cf*. MERGELINA, «El sepulcro…», 290-293.

92 *Cf*. E. VALERA, «Historia de San Ginés de la Jara (manuscrito del siglo XV)», *Murgetana* 16, (1961), 77-117; R. POCKLINGTON, «Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara», en VVAA, *Historia de Cartagena* VI, Murcia, 1986, 229-352; ID., *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia 1990, 140; GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas …*, 258-259; B. SOLER HUERTAS, A. EGEA VIVANCOS, A. GONZÁLEZ BLANCO, «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas históricas-arqueológicas», *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Cartagena 2000, 621.

césar Galo ordenó transportar a Dafne, que era un centro de idolatría y de relajación, el cuerpo del mártir Babilas, e hizo levantar una iglesia cerca del templo de Apolo. Para acallar al célebre oráculo egipcio de Menutis, cercano a Canopo, que atraía gran concurso humano, San Cirilo de Alejandría transportó solemnemente hasta allí los cuerpos de los santos mártires. En la Galia existía un gran lago sobre el monte Helario donde los paganos celebraban una gran fiesta, que duraba cuatro días; arrojaban ofrendas al lago y realizaban libaciones y sacrificios. El obispo de Javols hizo construir sobre el borde del lago una iglesia en honor de San Hilario y colocó en ella reliquias del santo, logrando que la fiesta fuese abandonada y las ofrendas fuesen llevadas a la basílica (Greg. Turon., *In glor. confess*. II)[93].

En cualquier caso, lo cierto es que este importante *martyrium* de La Alberca se desarrolló con fuerza entre los siglos IV y VI d. C. y a su alrededor encontramos, como hemos visto, un buen número de instalaciones seguramente articuladas a partir del mismo. Si un grupo de los *martyria* conocidos no superó las dimensiones de un modesto oratorio, hubo algunos que fueron basílicas y otros, finalmente, que alcanzaron la categoría de grandes santuarios con sus distintas piezas dispersas en los contornos de la tumba[94]. Las llamadas Märtyrer-Kapelle nada tienen que ver originalmente con el edificio de una iglesia, pues no eran sino una construcción que crecía lentamente junto a la tumba del mártir —la mayoría surgen fuera de las ciudades— y que en principio servía de modo exclusivo para la fiesta de conmemoración del mártir. Se formaron según el modelo judío de los emplazamientos de oración (οἴκοι εὐκτήριοι). Capillas martiriales e iglesias estuvieron totalmente separadas durante un tiempo, e incluso la idea de que la iglesia pudiese contener una sepultura fue directamente rechazada[95]. Y como sobre la gran mayoría de las vidas de los mártires las iglesias locales no habían conservado ningún relato autorizado, muchísimos cultos se desarrollaron silenciosamente en torno a las tumbas, sin más tradiciones que el nombre del mártir, su título y el aniversario de su muerte; esto era sin duda suficiente para las personas más instruidas, y en esta línea influyó la defensa del culto a los mártires frente a los reproches de idolatría que provenían de los paganos, tal como aparece nítidamente formulada por Teodoreto: «Los templos de vuestros dioses están tan completamente destruidos, que no han dejado rastro; ni siquiera los contemporáneos saben cómo estaban hechos los altares. Sus materiales han servido para los santuarios de los mártires. Pues nuestro Maestro ha introducido sus muertos a la vista y presencia de todos en el lugar de vuestros dioses, y ha atribuido a los suyos los honores que se les rendían. En lugar de las Pandia, de las Diasia, de las Dionisia y de otras solemnidades, celebramos la fiesta de Pedro, de Pablo, de Tomás, de Sergio, de Marcelo, de Leoncio, de Antonino, de Mauricio y de otros mártires, y en lugar de las antiguas procesiones con sus ritos obscenos,

93 Sobre estos ejemplos véase DELEHAYE, *Les légendes*..., 160 s.; ID., *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia hagiographica, 20), Bruxelles, 1933, 121, así como 362-371 sobre el culto a los mártires propios en Hispania.

94 P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche 7* (Studi e testi 49), Roma, 1928, 126-128; 146-153.

95 A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[4], Leipzig, 1924, 617. Es muy claro al respecto (ausencia de iglesia, existencia a lo sumo de un altar) el siguiente pasaje de san Agustín (*Ciudad de Dios,* VIII 27,1): «Sin embargo, nosotros no establecemos para los mismos mártires ni templos, ni sacerdocios, ni solemnidades, ni sacrificios, porque no se trata de ellos mismos, sino de su Dios, nuestro Dios. Honramos ciertamente sus memorias como de santos hombres de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte de sus cuerpos para dar a conocer la verdadera religión... ¿Quién, en efecto, de los fieles, estando el sacerdote ante el altar, aun el levantado sobre el cuerpo de algún santo mártir para honor y culto de Dios, quién le oyó nunca decir en sus preces "te ofrezco este sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano"? Ante sus monumentos, es a Dios a quien se ofrece, Dios que los hizo hombres y mártires y los asoció a sus santos ángeles en el honor celestial».

celebramos castas reuniones, sin borracheras, ni danzas, ni risas, sino con cánticos religiosos, con discursos piadosos y con rezos acompañados de conmovedoras lágrimas»[96].

Pero el vulgo no aceptaría esta situación durante mucho tiempo, y pese a estos discursos galeatos, no exentos de retórica y de tópicos, la realidad ofrece una imagen bastante diferente. Una vez acabadas las persecuciones y producida la conversión de las masas, la disciplina se relajó; algunos martirios fueron frecuentados no sólo durante la celebración festiva del titular (o titulares), sino que se adoptaron viejas costumbres populares, como la de realizar allí banquetes funerarios. San Agustín (*Conf.* VI 2, 2) cuenta cómo su madre tuvo que obedecer en Milán las órdenes de San Ambrosio y renunciar a la costumbre africana de presentar *ad memorias sanctorum* una ofrenda de gachas, de pan y de vino. Y es que, como advierte Marrou, «los cristianos de África no se contentaban con depositar sus ofrendas en las tumbas veneradas; comían y bebían, a veces sin medida, y estos banquetes degeneraban en riñas y en orgías; y así, las fiestas de los mártires se impregnaban de un carácter bien profano (¡se bailaba toda la noche, en la basílica de San Cipriano de Cartago, en el aniversario de su martirio!). Uno de los primeros actos de la vida sacerdotal de San Agustín fue el intento de desarraigar tales abusos... Sus textos evocan principalmente el escándalo que consistía en transformar cementerios, *memoriae* o basílicas en salas de festines y de borracheras. Y algunas veces Agustín es preciso: en el manifiesto que dirige al primado de África, Aurelio, se ve inducido a certificar que estas comidas y borracheras se producen no sólo los días de la fiesta de los mártires, sino también los días ordinarios»[97].

Por estas y otras razones coyunturales, numerosos *martyria* conocieron un importante auge como centros religiosos de reunión y a ellos se acostumbraba a acudir en peregrinación durante determinadas fechas, a veces en varias ocasiones al año. Tales tradiciones gozaron pronto de prosperidad en la parte oriental del Mediterráneo. Junto a los fieles, los mercaderes frecuentaban también estos lugares santos, pues las fiestas iban generalmente acompañadas de ferias que atraían a quienes querían compaginar el comercio con la devoción. Es sabido que los mercaderes fueron activos transportistas de reliquias y que contribuyeron con eficacia a la difusión de los cultos; también los navegantes que hacían escala en los puertos próximos a los santuarios difundían luego sus excelencias, como muestran los ejemplos de santa Tecla en Seleucia, de San Leoncio en Trípoli, de San Nicolás en Mira y de San Focas en Sínope[98]. Finalmente, cabe recordar que estos lugares habían concentrado una cifra importante de obreros y artesanos durante los años de construcción de todo el conjunto, aunque estos trabajadores se encuentran siempre, en menor número, en los principales santuarios, porque su laboriosidad se precisaba para mantener servicios e instalaciones y producir artículos de venta.

Basta una selección de los santuarios estudiados por Maraval para ratificar la suma de elementos que se asocian al ámbito de los *martyria*. Los más simples disponían, al menos, de una hospedería, pero también los hay con hospedería más un monasterio anejo[99]. En varias ocasiones sólo se nos indica que sobre la tumba del mártir se elevan grandes santuarios[100]. Que

96 Teodoreto de Ciro, *Therapeut. hellen. affect.* VIII 68-69 (SC 57); *vid.* DELEHAYE, *Les origines du culte...*, 413.

97 H. I. MARROU, «Survivances païennes dans les rites funeraires donatistes», en *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Coll. Latomus, vol. II), Bruxelles, 1950, 196-201.

98 P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, 130 s.

99 MARAVAL, *op. cit.*, 299; 333 s.; 340; 375; 403.

100 MARAVAL, *op. cit.*, 367.

tales afirmaciones no son gratuitas lo demuestran los conjuntos martiriales más notables, sobre los cuales se nos han transmitido claras descripciones. En Menutis el martirio de Ciro y Juan ofrecía al visitante iglesia y pórticos, un baptisterio, una fuente, baños termales, así como otras dependencias del santuario con habitaciones para el personal de servicio, tabernas y panadería. A su vez, el martirio de San Menas tuvo hospedería, un convento, casas y habitaciones, palacios, horno cerámico y dependencias para una pequeña guarnición militar; incluso se mejoró el camino de Alejandría a San Menas estableciendo hospederías, puntos de aprovisionamiento y zonas de descanso[101]. El conjunto de Tecla en Seleucia, que ya hemos mencionado a propósito del mirto, destacaba por su basílica de tres naves, la gruta, la fuente y el bosque de mirtos, pero también por la iglesia martirial, los conventos, las cisternas y los baños[102]. Justiniano quiso convertir el santuario de los mártires Cosme y Damián de Feremma en una ciudad próspera, por lo que financió la construcción de un acueducto, de una muralla y otros edificios. No menos instructivo es el caso de San Teodoro en Eucaita (Asia Menor), cerca de Amasis. La tumba del mártir era un magnífico edificio, decorado interiormente con escenas de su pasión y exteriormente con esculturas de animales; había hospedería y monasterio, y en tiempos del emperador Anastasio el caserío fue elevado al rango de ciudad, a la que se rodeó con una muralla; la ciudad pasó a ser además sede episcopal[103].

La instalación de anacoretas en algunos *martyria* tuvo que ser un hecho no infrecuente, a juzgar por este interesante pasaje de la vida de Teodoro de Siceón: «cuando tenía la edad de catorce años resolvió por sí mismo renunciar completamente a su familia y pasar su vida en el *martyrium*... Como su madre y las mujeres que estaban con ella ignoraban aún que su bienaventurado género de vida no admitía ni cambio ni ruptura de ningún tipo, debido a su edad todavía tierna le traían panes candeales y pedazos de pollo guisado y asado. Él lo aceptaba todo para darles ánimo y para que su ayuno quedase en secreto; sin embargo, no hacía ningún uso de la comida, sino que, cuando se habían marchado, salía del *martyrium*, echaba todos los manjares sobre una piedra y volvía a entrar luego; eran los pájaros y las bestias los que se los comían. Y si alguno pasaba por allí, cogía los manjares de encima de la piedra. En cuanto al alimento de este niño, provenía de las ofrendas hechas al *martyrium*; y si algún día sucedía que faltaban, se contentaba con pan seco... Hizo un agujero en el *martyrium* y se abrió allí bajo tierra una oscura cueva, debajo del altar del santuario... Llegado el día de la Epifanía, celebró la fiesta; luego entró en la cueva subterránea, donde observó una vida de silencio hasta el día de Ramos»[104]. Y aunque ciertos rasgos de esta historia sean, como demanda el género, casi fantásticos, el relato contiene algunos datos que lo sitúan dentro de la tradición ordinaria sobre la vida en soledad y su prestigio.

Pues bien, el martirio de La Alberca pudo dar lugar asimismo al nacimiento de un interesante conjunto de instalaciones, que conectarían este monumento con la inmediata zona de Algezares. Además de los restos que aquí se conservan, ya conocidos y señalados, recientemente acaba de documentarse en un sector próximo a la basílica de Algezares —dista de ella unos 130 metros— la existencia de un *atrium*, porticado por tres lados, que presenta una amplia sala central y dos

101 MARAVAL, *op. cit.*, 317-321.

102 MARAVAL, *op. cit.*, 356 s.

103 MARAVAL, *op. cit.*, 347 s.; 376.

104 *Vit. Theod.* 15-16, edit. por A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykeon. I. Texte grec. II. Traduction, commentaire et appendice* (Subsidia hagiographica, 48), Bruxelles, 1970. Teodoro vivió en el s. VII.

naves. Según sus excavadores, pertenecería a un probable complejo eclesiástico y no poseería carácter residencial; la vida de este edificio se fija en los siglos V y VI[105]. Si todos los restos de Algezares se hallasen en relación, lo que resulta verosímil, con el núcleo del *martyrium*, encontrándose esparcidos por un radio de unos dos kilómetros, tal como sucede en los martirios del otro lado del Mediterráneo, nos situaríamos ante uno de esos grandes centros martiriales que se habían distinguido por la creación de basílicas, pórticos, monasterios, hospederías, baños, y otras construcciones para servicios. Por alguna razón que ignoramos, aquella tumba generó un desarrollo especial y tuvo que atraer peregrinaciones desde las principales ciudades de los alrededores, y particularmente desde Cartagena[106]. La historia de Higinio (que, no lo olvidemos, llega desde Portugal y desembarca en Cartagena) indica que ya entonces acudieron también anacoretas para instalarse en la zona.

Cabe sospechar que la dominación bizantina en esta parte de la Península afianzase definitivamente todo el santuario y que éste incluso fuese objeto de atención por parte del poder imperial[107]. En este sentido, no debemos perder de vista la constante actividad de Bizancio durante el siglo VI en el norte de África, trasladando reliquias en numerosos lugares y procediendo a la *depositio* de los restos de santos y mártires[108]. Desde luego, el martirio de La Alberca debió hallarse bajo jurisdicción bizantina hasta época, al menos, del rey visigodo Sisebuto, pues es muy probable que este territorio fuese ocupado hacia el 625 por su sucesor, Suintila[109].

El entorno de aquel conjunto martirial Alberca/Algezares, al pie de la sierra, contaba con una fuente (la Fuensanta) y con parcelas de mirtos, tal vez un gran bosquecillo, formando una estructura semejante a algunos de los martirios más destacados de Oriente. La propia advocación Virgen de la Fuensanta, cuyo culto está atestiguado por la documentación escrita desde 1429 y que hasta el siglo XVII tuvo sólo importancia local entre los vecinos de Algezares y La Alberca, apartada en su pequeña Tebaida (como llamaban a los eremitorios), así como las procesiones anuales a la fuente en la celebración festiva, sugieren que el manantial de agua ya caracterizó la naturaleza sagrada de aquel punto desde época muy antigua, y pudo ser uno de los motivos de instalación del martirio y causa de crecimiento y atracción de peregrinos. El otro motivo tuvo que ser el mirto, sobre cuya presencia en estas faldas de la sierra y su empleo en los ritos posteriores tenemos un dato, al menos, que procede del siglo XVII: «al pasar por cerca del Reguerón se hicieron encontradizos otros dos coristas capuchinos y sustituyeron a los seglares a las andas. Cuando los del convento calcularon que la procesión se aproximaba comenzaron a repicar, y prevenido el atrio con *murtas* y aneas, salió toda la comunidad a recibirla con capa y cruz. Esto ya anochecido»[110].

---

105 Véase en este mismo libro homenaje al Prof. González Blanco la aportación de L. A. GARCÍA BLÁNQUEZ, «El *atrium* paleocristiano de Algezares (Murcia)».

106 Si la Cueva Negra de Fortuna fue capaz de atraer a visitantes ebusitanos, que llegaron por Cartagena, con mayor razón un martirio de tales características, quizá el único en la Península, debió ejercer un gran aliciente para los cristianos de la Hispania oriental.

107 Recuérdense las medidas adoptadas por algunos emperadores (Justiniano, Anastasio) para favorecer a los *martyria* que antes mencionamos, las cuales serían el reflejo de una larga preocupación por asegurar sus objetivos religiosos y sociales. Esta política habría alcanzado también a las posesiones bizantinas en el Mediterráneo occidental.

108 J. DURLIAT, «La lettre L dans les inscripctions byzantines d'Afrique», *Byzantion* 49 (1979), 162 s., que recoge quince casos.

109 Véase M. VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea,* (Memorias del Seminario de Historia Antigua, IV), Alcalá de Henares, 1993, 296-310.

110 FUENTES Y PONTE, *op. cit*., 49.

Ya hemos visto que, como manifestación de una cualidad inherente a la santidad del lugar y de la persona venerada, el valor concedido al mirto dentro de los recintos martiriales desembocaba en la creación de un topónimo basado sobre la raíz del nombre, que en griego produjo formas como Μυρσεών, Μυρσινών, Μυρσινεών, y que en latín serían *Murta*/*Myrta*, o bien *Murtea*/*Myrtea* (se sobreentiende el concepto *silva*), es decir, el bosque de mirto de características especiales por cuanto no se trata de arbustos comunes, sino de mirtos propios del santuario del mártir, mirtos por tanto sagrados y que constituyen la señal más prístina y representativa de lo sobrenatural en el espacio físico sobre el que se alza el santuario. Que este proceso de formación nominal cristalizó en otras zonas de la península ibérica se pone de relieve a partir del nombre que recibieron dos monasterios algo separados también de la costa, pero situados en zonas que conocieron una larga romanización: el monasterio de la Murta, cerca de Alcira (Valencia), y el monasterio de la Murtra, no lejos de Badalona (la antigua *Baetulo*). Ambos desaparecieron con el tiempo. Pero respecto a su origen, no sería extraño que estos dos centros espirituales fuesen continuidad de un antiguo santuario, tal vez cristianizado en la Antigüedad tardía, cuyo principal rasgo consistía precisamente en la función atribuida al mirto dentro del complejo sagrado, hasta el punto de convertirse en el nombre que identificó al lugar[111].

La fuente ligada al *martyrium* de La Alberca ha quedado señalada con el topónimo Fuensanta. Pero si la denominación *Murtea* o *Myrtea* aplicada a la zona martirial había obtenido tanto o mayor arraigo, dada la importancia del mirto en el lugar, es normal que hubiera sido escogida por la población (y peregrinos) para aplicarla como nombre propio para ese santuario que formaban, en La Alberca y Algezares, el martirio, la basílica, otras instalaciones y los eremitorios. No hay ninguna documentación que nos permita seguir su historia entre los siglos VII y IX, y por ahora el único rastro posible sería, a nuestro entender, el del supuesto nombre. A la llegada de los árabes es probable que el lugar contase con un núcleo estable de población, e incluso podía haber tenido un obispo (recuérdese el caso de Eucaita). Pero las fuentes árabes sobre la fundación de Murcia se refieren a las discordias y enfrentamientos civiles que se habían producido en el territorio, protagonizados por yemeníes y mudaríes, y no sería improbable que los habitantes del santuario se hubiesen visto obligados a tomar partido, de modo que al terminar la contienda las autoridades se encargarían de trasladar hasta el valle.

La ciudad de Murcia constituiría, pues, una nueva ciudad creada en su mayor parte a toda la población de la *murtea* por desplazamiento forzoso de los miembros de un lugar habitado preexistente, que con ellos traerían su antiguo y propio nombre; no serían otros sino la población que ocupaba el *martyrium* (*la murtea*). Esta reconstrucción daría por tanto plena explicación al topónimo no árabe del lugar, es decir, a las circunstancias concretas por las que se impuso una denominación romana tan expresiva, que aún se hallaba viva en el s. IX, y supondría admitir

111 En el caso del monasterio jerónimo de la Murta (Alcira), sabemos que desde 1358 hubo en aquel valle anacoretas, y se documentan once ermitas. Fray Juan Morera, que profesó en la Murta, afirma que, según una tradición local, el valle pudo estar ininterrumpidamente habitado por eremitas, y que San Donato, fundador y abad del famoso monasterio servitano, se halla enterrado allí: *vid*. J. CAMPÓN GONZALVO, *Monasterio de Santa María de la Murta, Alzira: su fundación*, Tesis de licenciatura inédita, Valencia, 1983, 110-112. Aunque en rigor se desconoce el emplazamiento de aquel famoso monasterio servitano, creado con monjes llegados de África, existe una tendencia general a situarlo dentro de la diócesis ercavicense, incluso en las cercanías de la propia Ercavica (*cf*. R. BARROSO, J. MORÍN, «El monasterio servitano: auge y caída de un cenobio visigodo», *Codex Aquilarensis* 19 (2003), 9-25). La noticia de Morera carece de apoyo histórico documental, pero es probable reflejo de los recuerdos conservados sobre los más antiguos anacoretas (¿desde la Antigüedad tardía?) en el valle de la Murta.

que el grupo más numeroso de personas que dieron inicio a la historia de Murcia fueron los romano/visigodos de la falda de la sierra, y en concreto todos los que aún ocupaban la zona de La Alberca/Algezares. Esta medida deberíamos considerarla sin más como una forma de persecución contra los cristianos. Es bien sabido que precisamente en estas mismas fechas, coetáneas de san Eulogio de Córdoba (nacido hacia el 800), los sacerdotes de la iglesia cordobesa de San Zoilo educaron sin trabas al joven Eulogio y que el abad Speraindeo gobernó el monasterio de Santa Clara, cerca de la ciudad califal, en perfecta armonía con el poder. Sólo a finales del reinado de Abd-al Rahmán II se promueve un cambio de actitud y hacia el año 850 empezaron los martirios y decapitaciones. Así pues, en las fechas de la fundación de Murcia se mantenía la tolerancia religiosa en los territorios bajo dominio cordobés; el traslado de la población representaría sin duda una mera opción política necesaria para solucionar satisfactoriamente el pasado enfrentamiento entre yemeníes y mudaríes, en el que la población de *la murtea* habría estado implicada.

Por otra parte, la decisión de trasladar a una población preexistente para realizar una fundación cuenta con paralelos en la historia musulmana de la Península. Sin necesidad de alejarnos demasiado de la zona, cabe señalar que el origen de Elx (Elche) se ha explicado recientemente como resultado del traslado de la población de la antigua Ilici, que residía en la partida de la Alcudia, y del mismo modo que pudo suceder en el proceso de Murcia, mientras que el nombre antiguo se traslada a la nueva fundación, el nombre de «las ruinas» del lugar abandonado es reemplazado por un topónimo árabe (Alcudia, Alberca, Algezares)[112]. Conocemos además una serie de traslados anteriores al siglo X que testimonian el abandono de un emplazamiento antiguo y muestran cómo sus habitantes procedieron a instalarse en una nueva población con nombre árabe (*Ossonoba*/Faro; *Baelo*/Tarifa; *Begastri*/Cehegín; *Bilbilis*/Calatayud), pero en ciertos casos el nombre romano se mantuvo y fue utilizado, después que se adaptó a la forma árabe, como topónimo del nuevo lugar (*Lucentum*/Alacant; *Castra Caecilia*/Cáceres).

En suma, la fundación de la ciudad de Murcia significaría el abandono casi absoluto del conjunto martirial; quizá perduró tímidamente la vida eremítica, con los altibajos propios de una época no propicia para los cristianos, tal como transcurrió en otros lugares bajo domino árabe. La multiplicación de los trabajos arqueológicos en los dominios del viejo santuario del mirto es probable que logren ayudarnos, en un futuro, a despejar algunas de las incógnitas que envuelven la historia de aquellas circunstancias que hemos perseguido reconstruir[113].

---

112 Agradecemos vivamente a la profesora Carmen Barceló, catedrática de Filología Árabe de la Universidad de Valencia, sus valiosas informaciones sobre los ejemplos que aquí registramos; la profesora Barceló tiene en prensa un trabajo sobre el caso de Elx, que aparecerá en breve en la revista del Museo Arqueológico de Alicante.

113 Sobre la celebridad de que gozó santa Tecla en los siglos iniciales del cristianismo, puesto que calificada como el primer mártir cristiano y situada a la altura de los apóstoles (por su vinculación a san Pablo), véase S. REINACH, *Cultes, mythes et religion*, Paris, 1912, 229-251 (=*Cultes, mythes...,* Paris, 1996, 903-918). Desde Asia Menor su influencia alcanzó pronto Italia y la Península Ibérica, llegando en concreto a la capital de la Tarraconense; de hecho, es la patrona de Tarragona y titular de la iglesia catedral matropolitana. Como en la antigua Tarraco se ha detectado la presencia de cristianos de procedencia oriental, en concreto de Tarso en Cilicia, la patria de Pablo (G. ALFÖLDY, *RE Suppl*. XV, cols. 639 y 641, *s.v.* Tarraco), cabe la posibilidad de que trajeran consigo alguna reliquia de la santa de Iconio. ¿Sería demasiado inverosímil suponer que tal vez alguna otra reliquia de Tecla arribase a Cartagena y acabara dando origen al *martyrium* de La Alberca (existencia previa de mirtos y fuente, que hacían de aquel punto el lugar idóneo para reproducir el bosque del martirio original)?

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 159-184

LA RECUPERACIÓN DE LOS BALNEARIOS DURANTE EL BAJO IMPERIO*

GONZALO MATILLA SÉIQUER
Universidad de Murcia

RESUMEN

El artículo plantea la conexión entre los balnearios y los modelos urbanos durante el Alto y el Bajo Imperio romano. Hay un declive de las instalaciones termales paralelo al declive de las ciudades y una recuperación parcial de los balnearios que atañe a las zonas medicinales y excluye las recreativas.

ABSTRACT

In this article a study is made of the connection between the thermal spas and the urban models during the Roman Empire and Late Roman Empire. There is a decline in the thermal installations parallel with the decline of the cities, but later there is a partial recuperation of the health spas but not of the recreational ones.

1. INTRODUCCIÓN

La investigación en torno al mundo balneario en el sureste

En los últimos años se han excavado los balnearios más importantes de Murcia y alguno de los asentamientos urbanos y suburbanos asociados a estos. Es el caso de Alhama de Murcia,

* Proyecto «Excavaciones en el Balneario Romano de Fortuna», 01750/ARQ/05, Financiado por la Fundación Séneca.

donde tras la demolición del antiguo Hotel de los Baños en 1972, se inicio un largo proceso de recuperación de las antiguas instalaciones termales que ha culminado felizmente[1] y en el que tuvieron que realizarse varias intervenciones arqueológicas[2], aunque limitadas por la existencia de restos modernos que era necesario conservar.

En los Baños de Mula, aunque no se han excavado directamente, si se ha realizado un estudio acerca de los mismos[3] y se ha intervenido arqueológicamente en la antigua ciudad romana de Mula[4] (el despoblado conocido como Cerro de la Almagra), inmediata a los baños. También se ha hecho en la villa romana de los Villaricos[5], situada en el entorno inmediato.

En el Balneario de Archena, una serie de intervenciones efectuadas en el interior de la galería termal, en el segundo sótano del Hotel Termas, aunque muy limitadas por la existencia de las instalaciones balnearias modernas que están en uso, han permitido un acercamiento a uno de los complejos más importantes del Sureste. Recientemente una excavación a gran escala (aproximadamente 3.000 m^2) justificada por las obras de construcción de una aparcamiento subterráneo y que todavía está en curso, ha enriquecido el panorama acerca del funcionamiento de las instalaciones periféricas de los balnearios en época romana.

Por último, en Fortuna, en un área próxima al moderno balneario, los trabajos sistemáticos que se llevan a cabo desde comienzo de la década de los 90[6], han puesto al descubierto el nacimiento monumentalizado en época romana junto a una pequeña hospedería, además de las canteras que se utilizaron para la construcción de los edificios. Los sucesivos balnearios, en especial los de los siglos XI-XIII, XV-XVII y XVIII-XIX, también se encuentran en el área excavada y en todos los casos reaprovechan parte de las infraestructuras de época romana.

Los datos cruzados de todas estas instalaciones termales confirman su construcción y/o monumentalización entre finales de la República Romana y los comienzos de la dinastía Julio-Claudia, con una fase álgida de uso que abarca todo el siglo I d. C., llegando en algunos casos hasta la época de los Antoninos.

La asociación de los balnearios a ciudades romanas (Carthago Nova, Ilici), vías de comunicación (la vía a Complutum, la vía a Andalucía o la vía que sigue el Valle del Segura aguas abajo hasta entroncar con la costera) y ciudades o poblados indígenas (Cabecico del Tío Pío, Castillejo de los Baños, Castillico de las Peñas, Lorca, etc.) hace que los podamos considerar como un elemento clave en la política de romanización y control de los territorios interiores[7]. Las grandes inversiones que se hacen en el cambio de era sólo se explican si se realizan desde las ciudades romanas y se considera el medio aparentemente rural en el que suelen nacer las aguas termales como un territorio suburbano. Esto significa la exportación de modos políticos, sociales y económicos al mundo indígena.

1 Con un proyecto de restauración de los arquitectos Alberto Ibero Solana y Jesús López López y con la supervisión arqueológica de José Baños Serrano.

2 Bajo la dirección de D. José Baños Serrano, Director del Museo de Alhama.

3 GONZÁLEZ CASTAÑO, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Aproximación a la Historia de los Baños de Mula*, Mula, 1996.

4 Excavaciones dirigidas por el Dr. Rafael González Fernández

5 Comenzada su excavación en el año 1985 bajo la dirección de D. Manuel Lechuga Galindo, continúa en la actualidad codirigida por el Dr. Rafael González Fernández.

6 Las excavaciones arqueológicas en el yacimiento «Baños romanos de Fortuna» (Fortuna-Murcia)» se vienen llevando a cabo desde 1991, primero bajo la dirección del Dr. Antonino González Blanco, después bajo la del Dr. Rafael González Fernández y en la actualidad bajo la del Dr. Gonzalo Matilla Séiquer, todos del Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia.

7 GONZÁLEZ BLANCO, A., *Urbanismo romano en la Región de Murcia*, Murcia 1996, 141-142.

FIGURA 1: *Localización de los yacimientos citados en el texto.*

Por lo tanto balnearios y ciudades van a estar tan íntimamente unidos que lo que ocurre en unos es extrapolable a las otras y viceversa. Los momentos de auge urbano implican la prosperidad de los lugares con aguas termo-medicinales, mientras que los problemas sociales, económicos, políticos o ideológicos de las ciudades se van a repetir en los balnearios. Está fuera de toda duda que las aguas termales se han utilizado en todas las épocas por los habitantes de las zonas inmediatas. Otra cosa bien diferente es su uso por personas que viven en lugares relativamente alejados. Los testimonios arqueológicos permiten establecer en qué momento ha existido un mayor desarrollo de los establecimientos termales y el tipo de uso que se ha hecho de ellos en cada momento.

Cultos prerromanos y balnearios: La Cueva Negra

La medicina romana no era partidaria de las aguas termales[8]. Galeno y Celso desaconsejan las aguas calientes. Tampoco Hipócrates es partidario de las mismas. Lo mismo ocurre con la mayoría de los tratadistas de los que nos ha llegado información. Sin embargo el uso contradice

8 CELSO, *De medicina*; Corpus Hipocraticum, De los aires, las aguas y lugares; A este respecto se puede consultar PÉREX AGORRETA, M. J. (Ed.), *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas,* Madrid 1997, en especial los artículos de la sección de «Terapéutica del Agua en el Mundo Romano».

la teoría. Las inversiones para construir balnearios son muy grandes y sólo se justifican por el volumen de negocio o por intereses políticos merced a la afluencia masiva de gentes.

No queda más remedio que considerar los balnearios como centros curativos no médicos. Si no curan la ciencia y el médico han de hacerlo la divinidad y los sacerdotes. La conexión de establecimientos termales con santuarios o la propia existencia de un santuario en una surgencia termal es un punto de partida necesario. Los tres centros termales excavados en Murcia eran santuarios. En Fortuna un templo enmarca el manantial, en Archena una inscripción votiva junto a la surgencia lo indica y en Alhama la hornacina que hay en la sala abovedada en la que estaba el nacimiento sólo se explica para colocar la imagen de una divinidad. En ninguno de estos lugares existe una evidencia directa de su sacralidad durante la época prerromana aunque sí hay indicios que lo sugieren, como la cercanía de ciudades o poblados ibéricos y la presencia de cerámicas. Como mínimo había uso por parte de la población indígena. En otros lugares sí están atestiguados santuarios ibéricos junto a fuentes termales como Cástulo (Jaén), Torreparedones (Córdoba) o el Cerro de los Santos (Albacete)[9]. Tuvo que ser un fenómeno generalizado el uso religioso de estos sitios por la población autóctona y su posterior transformación fisonómica a partir de la llegada de los romanos, hasta el punto de que en época julio-claudia se había perdido cualquier rasgo físico que remitiera a tiempos anteriores. Lo que no cambió fue la consideración religiosa, pese a que se produjo una latinización de las divinidades indígenas fruto de un necesario proceso de sincretismo.

En Fortuna, en el mismo monte en el que está la surgencia termal se encuentra la Cueva Negra. Este topónimo denomina a un conjunto de abrigos abiertos al sur en cuyo interior brota una fuente natural de agua. Verdadero referente religioso y cultural de Fortuna hasta la actualidad, tiene un importantísimo conjunto de textos latinos escritos en sus paredes. El nombre de Cueva Negra no es casual; buena parte de la pared del abrigo es de color negro, en parte por la utilización de pintura, en parte por la acción de hongos y líquenes. La pintura fue aplicada sobre la superficie de la Cueva ya en época romana, y sobre ella escribieron los textos en rojo; esto nos lleva a admitir que hace 2000 años se conocía el abrigo como *Cova Nigra*. Dos hechos parecen indicar que la Cueva Negra era un santuario religioso ya en época ibérica y que los romanos no hacen más que continuar una tradición anterior, adoptándola a sus usos y costumbres. En este sentido, la equidistancia de los dos yacimientos ibéricos, Castillico de los Baños y Castillejo de las Peñas, y la cercanía de estos dos enclaves ibéricos respecto de la Cueva, podría ser un dato que confirmara este planteamiento. Hay que añadir también que en los *tituli picti* estudiados hasta el momento, se ha querido ver la existencia de grafías iberizantes. Durante los siglos I y II d. C. Cueva y Balneario de Fortuna forma una sola unidad religiosa.

La *Damnatio Memoriae* en la Cueva Negra

Cuando comenzaron los trabajos en la Cueva Negra el Dr. González Blanco planteó que la *damnatio memoriae* de Teodosio contra el paganismo a fines del siglo IV afectó a los cultos en la Cueva Negra y que la ley de Honorio de 415 por la cual se expropian los bienes de todas las corporaciones religiosas paganas terminó definitivamente con ellos. Recientemente se ha podido

9 GARCÍA GELABERT, M. P. y BLÁZQUEZ, J. M., El culto a las aguas en la Hispania Prerromana, *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas,* Madrid 1997, 105-115.

comprobar que la teoría que planteaba la ocultación de los textos de la cueva con pintura negra era cierta. Así que sabemos positivamente que los *tituli* estaban cubiertos por una capa grasa y orgánica.

¿Afectó la *Damnatio Memoriae* al Balneario de Fortuna y al resto de balnearios que he considerado centros religiosos?

2. EL BALNEARIO DE FORTUNA

Se ha excavado en dos áreas diferenciadas. La primera es una pequeña hospedería que se construye en el siglo I d. C. sobre una zona de acampada anterior y que perdura como hospedería o como habitaciones del servicio hasta finales del siglo II d. C. La segunda es un templo tallado en la roca en su cabecera, estando construido el resto en sillería (en algunos casos ciclópea). La edificación enmarca el nacimiento de agua caliente y la piscina (también tallada) en la que estas vertían. Desde el exterior se accedía directamente a un vestíbulo del que partía un deambulatorio que rodeando la piscina, llegaba hasta la cabecera tripartita, continuando en torno de la piscina hasta el vestíbulo de salida.

El manantial ha tenido agua hasta principios del siglo XIX, por lo que aparte de la propia obra romana, la secuencia material era de época moderna y contemporánea; no obstante los materiales romanos, aunque descontextualizados, ofrecían la misma secuencia cronológica que los de la hospedería. Todo parecía indicar que la instalación se abandonaba a finales del siglo II d. C.

Sin embargo, en la campaña de excavaciones de 2004 una serie de hallazgos numismáticos contradecían la cronología. Hasta ese momento solo se habían encontrado 2 fragmentos de cerámica del siglo III d. C. y otros 2 del IV d. C., así como un *nummus*, muy mal conservado que podría atribuirse a Constancio II.

Tanto los cuatro fragmentos cerámicos como la moneda, aunque indicaban que la fuente termal se visitaba, no eran suficientes para plantear ni un ritmo de visitas ni la frecuencia de estas y mucho menos para plantear la existencia de una ocupación permanente.

La ampliación de los hallazgos numismáticos posteriores al siglo II cambió el panorama: tres ases de mediados del siglo III, dos antoninianos de Claudio II y un AE3 de Constantino I. Demasiada moneda para plantear sólo ocasionales visitas al balneario. Estas debían ser frecuentes, y sí resulta evidente que desde finales del siglo II no se hacen reparaciones en los Baños, no lo es menos que su carácter sacro todavía hacía que fueran muy frecuentados a pesar del abandono de las infraestructuras y la dificultad por consiguiente de alojamiento y manutención.

En 2005 aparecieron más monedas de los siglos III y IV. El estado de conservación es pésimo, pero se pueden distinguir un as del III, dos antoninianos de Claudio II y un AE3 del IV. Esto confirmaba los datos anteriores, pero no aclaraba mucho más.

Lo realmente interesante fue la exhumación de un nivel de destrucción de finales del siglo IV o principios del V en los laterales del templo, entre los vestíbulos y el pasillo perimetral. Hasta ese momento los trabajos se habían centrado en la parte central del edificio y en los niveles modernos del deambulatorio. Pero como la zona central es en la que está el nacimiento, la piscina y el canal de desagüe, y el agua se ha estado usando hasta el siglo XIX en ese mismo lugar, lo que existiera de épocas anteriores, a excepción de la arquitectura, había desaparecido por completo. Además había una serie de derrumbes arquitectónicos que estaban mal interpretados, entre ellos dos arcos caídos. Hasta el 2005 se creyó que el templo romano había estado en pie hasta el siglo XVII, época en que se verifica una transformación del lugar.

FIGURA 2: *Vista aérea del área sacra del Balneario de Fortuna.*

FIGURA 3: *AE 3 de Constantino acuñado en Siscia.*

FIGURA 4: *Nivel de destrucción de finales del siglo IV.*

El siglo IV

Los datos que existen hasta ahora son los siguientes:

- Se hacen reformas en el edificio, algunas estructurales tanto desde el punto de vista arquitectónico como del funcional:
  - La primera consiste en la ampliación de un canal de salida de pluviales que en origen tenia 20 cm. de ancho y que discurría entre el muro de la capilla norte, (en el ángulo noroeste del edificio) y el muro perimetral. Con la reestructuración la canalización alcanza la anchura de 1 metro, por lo que un tramo de 5'5 m. de muro perimetral tiene que reconstruirse 0'80 m. desplazado de su ubicación original. El nuevo muro estará construido de mampostería trabada con cal y el canal estará recubierto de *opus signinum*, de composición y color diferente al del canal original.
  - La segunda, en cierta medida condicionada por el desplazamiento del muro, es la construcción de una protección hidráulica pegada al muro de mampostería por el exterior. Se trata de una media caña de *opus signinum* de medio metro de altura y 40 cm. de grosor en su base. Es posible que las que protegían el resto del edificio se reparasen también en este momento.
  - La tercera es la construcción de una pileta rectangular de mampostería revocada al interior con *opus signinum* y con un desagüe de cerámica en la base de uno de sus tramos largos y una media caña en el entronque de los alzados con el suelo. Se sitúa en el ángulo que forma el vestíbulo sur con el deambulatorio, estrechando la comunicación entre uno y otro. Tiene unas dimensiones de 2 m. por 0'55 m.
  - La cuarta es la edificación de lo que podría ser un apoditerio. Se trata de una habitación de mampostería con un pavimento de *signinum* y un banco corrido, también de mampostería, junto a una de sus paredes. Muy incompleta a causa de la excavación de fosas y del robo de piedras, tiene una anchura de 2'46 m, de los cuales 0'46 m. corresponden al banco. La longitud está entre los 4'5 m. y los 9'5, en función de que se considere o no un tramo de muro continuo pero algo retranqueado. Está situada en el exterior del templo, adosado a la entrada del vestíbulo meridional. Los materiales aparecidos en el interior corresponden al siglo IV.
  - Por último, en el vestíbulo meridional, entre la habitación anterior y la pileta, aparece un suelo de *signinum* muy deteriorado, sobre éste un conjunto de grandes cuencos de *sigillata* clara D (abundan las formas 91 y 99 de Hayes) y mucho vidrio. Cubriéndolo todo hay un nivel de incendio compuesto por al menos 11 estratos finos que en conjunto llegan a tener entre los 40 y los 50 cm. Esos estratos son de tres colores, negro, blanco y marrón, sucediéndose en este orden. Se trata de una techumbre incendiada en la que el negro corresponde a vigas o ramas relativamente consistentes que formaban el armazón de techo, el blanco a la combustión casi completa de ramas finas y matorrales que formaban una tupida maraña sobre las vigas y el marrón a capas de tierra que compactaban y aglutinaban los matorrales. Esta sucesión de capas se repetía hasta cuatro veces, siendo el resultado final una cubierta aislante e impenetrable a la lluvia. Sobre este incendio hay grandes sillares caídos del muro perimetral.

FIGURA 5: *Canal ampliado en el siglo IV, nuevo muro de mampostería y recubrimiento hidráulico.*

FIGURA 6: *Pileta construida de mampostería en el siglo IV.*

FIGURA 7: *Apoditerio del siglo IV.*

- Aparece por primera vez desde que comenzaron las excavaciones un contexto de bienes muebles que indica la presencia permanente en el balneario. Hay que destacar que casi todo el material encontrado hasta el momento lo ha sido en el vestíbulo incendiado y que todo es más o menos «especial», no existiendo hasta el momento ni cerámica común ni de cocina.
- Reutilizada como piedra en un muro del siglo XVII apareció un ara fragmentada pero de buena calidad respecto al trabajo de cantería. En ella se conservaban restos de una inscripción[10] realizada por una mano tosca y no acostumbrada a trabajar la piedra. Todo indica que ara e inscripción pertenecen a dos momentos distintos. El epígrafe podría ser del siglo IV: Texto: Línea 1. Sólo caben 4 letras: + M(arci) F(ilius) [S(oluit)], Línea 2. Sólo caben 4 letras: L(ibens) [A(nimo) o M(erito)].
- Hasta ahora han aparecido dos fragmentos de escultura de mármol. Uno es un fragmento del pelo de una cabeza y está realizado en mármol de Paros. Se encontró en un contexto del siglo XVII como escombro. El otro podría ser la base de una estatua o de una pilastra. Tiene rodeándolo y en oblicuo una moldura cilíndrica en altorrelieve que podría ser el fragmento de una serpiente. Se halló formando parte de un murete del

10 MATILLA SÉIQUER, G. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Inscripción sobre un ara de los Baños Romanos de Fortuna», *Antigüedad y Cristianismo* XX, 2003 (ed. 2006), 567-574

FIGURA 8: *Fragmento escultórico reutilizado en el siglo IV.*

siglo IV en el interior del vestíbulo incendiado, por lo que durante esa época la pieza escultórica o arquitectónica a la que pertenecía ya se había destruido.

- Los arcos del pórtico que antecedía a la cabecera tripartita y los del pasillo perimetral caen sobre el nivel de incendio del siglo IV. Lo mismo ocurre con parte del muro perimetral.
- Mientras que en el templo se manifiesta una cierta recuperación, la hospedería continua abandonada, no volviendo a ser ocupada nunca.
- Sobre el templo, en la ladera donde están las canteras, hay varios muros de mampostería construidos directamente sobre roca que podrían ser de esta época.

La secuencia del Balneario de Fortuna entre el siglo I y el siglo V

Coincidiendo con el auge de las ciudades, en especial con el de Carthago Nova se construye un complejo en el que hay una serie de edificaciones directamente relacionadas con las aguas que tienen funciones médico-religiosas o lúdicas. Asociadas a ellas se generan infraestructuras

hosteleras. Durante esta época las gentes fluyen en masa a los baños, como delata la piscina de grandes dimensiones ubicada en el centro del templo. Y no es la única motivación la médica o la religiosa, pues los baños han de convertirse en un foco de atracción social, como ocurre con tantos lugares que reciben a muchas personas de fuera. De hecho, muchos deben ir sólo por la atracción lúdico-termal. Al auge del balneario ayuda que se encuentra en una vía que ataja considerablemente el camino entre la vía a *Complutum* y la que se dirige a la costa.

Al esplendor de las instalaciones termales hay que unir el del verdadero santuario: La Cueva Negra. Si desde antes de la llegada de los romanos era un lugar sagrado relacionado con ritos de transito y con el culto a la tierra y a las aguas, durante los siglos I y II d. C. se convierte en un verdadero santuario oracular que era consultado por aquellos que viajaban a los baños. Alguno de los versos escritos en la cueva remite directamente a la actividad del balneario, bien curativa, bien lúdica.

El siglo II supondrá el paulatino descenso de visitantes. Será al mismo ritmo que las actividades urbanas van decreciendo y las ciudades comienzan a aletargarse. Pero el declive será muy lento. Sin embargo a finales del siglo II o comienzos del III, la crisis política y social se une a la económica y el establecimiento dejará de funcionar ante la ausencia de visitantes. Se abandona en este momento la hospedería y la mayoría de infraestructuras hosteleras y se deja de costear el mantenimiento de los edificios termales. Todo se abandona.

Durante el siglo III la población indígena del lugar continúa haciendo uso de las aguas, llegando de forma esporádica algún visitante, bien porque el referente religioso del lugar sigue estando muy presente o porque se hace uso de la vía secundaria que ataja la distancia entre las que transcurren junto al cauce del Segura, o por ambas cosas a la vez. De ello dan fe las monedas de la época encontradas, que posiblemente fueron arrojadas como ofrenda a las aguas y la ausencia de cerámicas. En cualquier caso el balneario ha dejado de comportarse como suburbano para ser un núcleo rural.

La recuperación que en el siglo IV se produce en todos los órdenes de la vida y la nueva vitalidad que adquieren las ciudades (aunque en nada comparable con la de los siglos I y II d. C.), provoca una nueva ocupación permanente de los baños. Se recuperan parte de las edificaciones abandonadas y se vuelve a invertir en ellas, pero el complejo termal nunca volverá a ser lo que era. Las zonas destinadas a actividades de tipo lúdico y social o relacionadas directamente con estas, permanecen abandonadas. Así, mientras que el templo que enmarcaba el nacimiento, a fin de cuentas la parte central y fundamental de las instalaciones, vuelve a tener uso, la hospedería, a pesar de su inmediatez con la surgencia, permanece en ruinas.

El templo no solo se remoza, sino que se añaden elementos que no existían y que responden a necesidades nuevas. Cuando se construyó en el siglo I d. C., la cabecera estaba cubierta por sendas bóvedas de sillería en las capillas laterales y por una semicúpula en la central. La solución de la cubierta exterior consistió en un tejado a dos aguas en cada una de las capillas. Para evacuar las aguas pluviales se situó un canal de 30 cm. de ancho en la parte posterior de la cabecera que con pendiente hacia el norte, evacuaba el agua siguiendo el perímetro de la capilla norte. En el siglo IV el tramo de canal que se ceñía al lateral de esta capilla se amplia en anchura, lo que indica, al margen de otras consideraciones, que las cubiertas de la cabecera estaban todavía en buen estado.

Al margen de las reformas realizadas para el mantenimiento del edificio, lo más significativo es la inclusión de elementos nuevos. El primero de ellos es un apoditerio inmediato a la puerta de acceso. No se sabe que parte del templo hacía de vestuario durante los siglos I y II, o si acaso éste estaba en una zona inmediata pero fuera. Es posible que la reducción de las instalaciones forzara

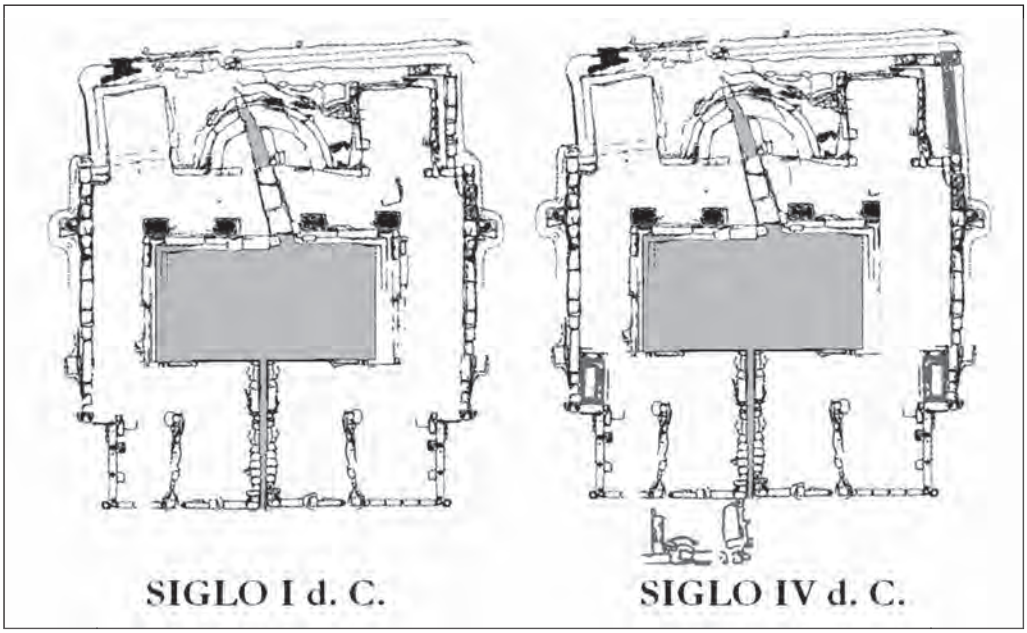


FIGURA 2: *El Balneario de Fortuna en el siglo I d.C. y el IV d.C.*

la anexión de esta habitación, que delata como mínimo un cambio en los usos de los espacios. Del vestuario se accedía a lo que en el siglo I a. C. era un vestíbulo cercado pero abierto en su parte superior. Ahora, en el IV, ese lugar se techa con una cubierta vegetal, técnicamente sencilla y poco costosa en cuanto a lo económico. Volvemos a constatar un cambio en el uso de los espacios. La aparición en esa habitación de abundantes cuencos de *sigillata* clara D, la relaciona directamente con el uso de las aguas, máxime si tenemos en cuenta que en su unión con el pasillo deambulatorio se construye una pileta, lugar en el que se podrían llenar esos cuencos.

La vida transcurre en el balneario durante todo el siglo IV. Los rituales han cambiado. Las gentes ya no hacen uso lúdico de los baños y todo se centra en el aspecto médico-religioso de las aguas. De momento es imposible saber si las creencias superficiales han cambiado. Sí lo han hecho las profundas, pero podemos estar todavía frente a un santuario pagano. El único dato para plantear un cambio en los cultos es la aparición del fragmento de escultura reutilizado en el antiguo vestíbulo. En efecto se trata de un indicio, pero no es determinante. A finales del siglo V asistimos al saqueo, incendio y destrucción del balneario. ¿Se trata de la verdadera *Damnatio memoriae* o es simplemente una acción delictiva? Es difícil saberlo porque a causa de la reutilización en épocas posteriores de los sillares del templo, pocos son los que se encuentran directamente caídos sobre los rescoldos del incendio. La certeza es que esta destrucción afecta a los dos arcos que se conservan en la actualidad caídos *in situ* y al muro perimetral del extremo meridional del edificio.

Parece que tras la destrucción el lugar se sigue frecuentando, pues aunque fuera de contexto, tenemos dos piezas de datación visigoda: una contera de puñal y un pequeño divisor de cobre. Con esto tenemos cierta continuidad documentada en el lugar desde la destrucción de las últimas instalaciones hasta el siglo XI, en que de nuevo se ocupa el lugar de forma estable.

3. EL BALNEARIO DE ARCHENA

Prácticamente la única referencia al Balneario de Archena en época romana eran dos lápidas: la de los duoviros, en la que se hace referencia a la reconstrucción de los baños[11] y una, perdida en la actualidad, conmemorativa de la construcción de las termas[12], aunque Lozano Santa hace una reseña somera[13] y González Simancas recoge algunos restos[14].

Una disertación decimonónica refiere el hallazgo «*en el mismo parage donde hoy están los Baños, se encontró un pavimento embaldosado con losas labradas; una escalera cubierta, que daría comunicación a las habitaciones…columnas de diversa magnitud, cuyos trozos hoy subsisten al principio de las escaleras, uno sirve de pilar a la pila de la Ermita, y otros, algunos muy disformes, quedaron enterrados por fundamento de la obra nueva en los cimientos del cuarto baxo nº 24, todos de piedra blanca, que no se halla igual en los contornos*»[15].

Excavaciones en las termas

La galería termal es con diferencia es el lugar más interesante del Balneario pues la surgencia tuvo que motivar que las primeras instalaciones romanas se situaran allí. Ahora bien, es evidente la dificultad que entraña realizar excavaciones arqueológicas en el interior de un edificio. A estas hay que añadir la aparición de agua a más de 50º de temperatura en el momento en que se profundiza un poco y la necesidad de trabajar con bombas que jamás consiguen eliminar completamente el agua caliente. En 2001 con motivo de unas obras en la galería termal se halló una columna orden toscano realizada en travertino, muy próxima al nacimiento del agua. En 2003 comenzaron en la zona de las termas las excavaciones científicas.

Las puntuales intervenciones realizadas han permitido generar una primera imagen de cómo era y como funcionaban las termas de época romana. Se ha excavado en tres lugares:

1. La intersección de la galería termal con el pasillo de comunicación con el Hotel Levante, donde destaca una puerta de 1’20 m. de anchura y 3 m. de altura conservada que da paso a un pasillo del que se han exhumado cerca de 5 m. Dicha puerta tiene una reparación en la que se coloca como umbral un fragmento de fuste de columna de travertino blanco. Además de la entrada destaca la aparición de una basa de columna de caliza negra y orden toscano, una *tegula* con el sello del alfarero en el que se lee MARI y unos gruesos estratos de arena que delatan una gran inundación. Los materiales delatan una secuencia cronológica del siglo I d.C. al que sucede el siglo XVIII-XIX. Destacan las dos monedas aparecidas, que son de la ceca de Carthago Nova.

11 Recogida por LÓPEZ DE AYALA, I., *Termas de Archena, o Poema Phisico de los Baños Calientes de la Villa de Archena en el Reino de Murcia*, Murcia 1777: «*Hallase esta inscripción en una piedra durísima, especie de pedernal, casi negra, i toscamente labrada, que se sacó como veinte años hà del baño de los hombres, i al presente sirve de apoyo ò asiento junto à la puerta de la casa mas capaz que alli hai, que mira al rio, i domina los baños*». CIL II, 3541; ILER 2043.

12 CIL II 3542; ILER 2046.

13 LOZANO SANTA, J. (1794). *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*, reimpresión Academia Alfonso X el Sabio, Vol. 1, Murcia 1980, 88-92.

14 GONZÁLEZ SIMANCAS, M., Catálogo monumental de la provincia de Murcia, 1905, Manuscrito del Instituto Diego Velázquez (C.S.I.C.)

15 BREIX, J. *Disertación histórica, física, analística, medicinal, moral y metódica de las aguas termo-potables de la villa de Archena, Reyno de Murcia*, Cartagena 1801, 6.

2. El centro de la galería termal, en el vestíbulo que antecede la sala donde está el nacimiento, donde se encontró en una capa de fango y agua caliente una columna completa con dos secciones de fuste, una de travertino blanco y otra de caliza y un capitel de orden toscano. No se recuperaron materiales muebles.
3. La zona inmediata al nacimiento, entre éste y las escaleras de comunicación con el Hotel León. Aquí destaca un muro de mampostería en la misma línea que la puerta de entrada a la estufa actual y un pavimento de losas de caliza (una de las cuales tiene 1 m. por 2 m.), que podría formar parte del que hace 200 años describió Breix. Sobre este suelo se halló parte de otra columna, varios sillares reutilizados con grapas de plomo en «Y» y una inscripción realizada en un sillar exento adosado al muro en la que se hacen votos por la salud (*pro salute*) de *Mucia*.

N[G o C]ELUS + + + + PR[O]
SAL(lute) MVCIAE MVSA
MAGNA V(otum) S(oluit) L(ibens) M(erito)

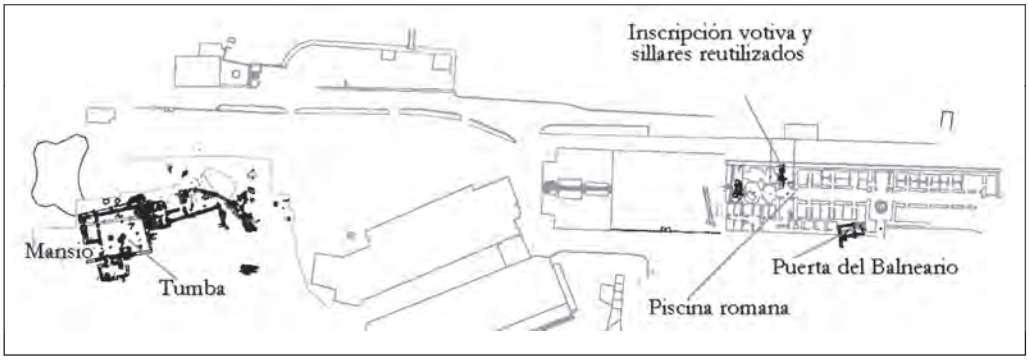


FIGURA 10: *Balneario de Archena. En negro las zonas excavadas.*

Excavaciones en los huertos y piscinas

Aguas arriba del nacimiento termal hay una zona de huertos que ha estado desocupada hasta el siglo XIX, en que se construye una posada con un patio de carruajes y el XX, en cuya segunda mitad se construye la primera piscina del complejo termal (en la actualidad hay dos más). Las obras de un aparcamiento subterráneo en ese lugar, alejado 200 metros al norte de la surgencia justificaron una excavación que de forma ininterrumpida se ha desarrollado desde agosto de 2005 hasta el momento presente.

De los resultados de la excavación por el momento destaca la recuperación de la topografía original que desde el monte que ciñe el balneario se dirige al río. Esta topografía consiste en

una pendiente de margas muy inclinada en la parte superior y algo mas suavizada en las zonas inferiores, donde crestas, lomas y vaguadas permitieron la ubicación de instalaciones romanas. Entre los restos estructurales cabe destacar:

- Un **horno** ovalado para cocer teja y ladrillo semiexcavado y semiconstruido en la parte baja de una de las laderas de margas. Se pueden distinguir tres fases. La primera es la de construcción del horno de dos cámaras. De esa fase se han recuperado entre los adobes un fragmento de cerámica ibérica y otro de barniz negro pseudocampaniense. En la segunda desaparece la cámara inferior y el horno se usa como calera. La tercera es la de amortización del mismo y uso como vertedero. Entre los materiales del vertedero destacan cerámicas itálicas, de paredes finas, de cáscara de huevo, rojo pompeyano y dos monedas de *Carthago Nova* una de Augusto y otra de Tiberio. Puesto que la amortización del horno se produce en el primer cuarto del siglo I d. C., habría que situar su construcción, como mínimo, a mediados del siglo I a. C.
- Una ***Mansio***. A una cota superior, pues en lugar de estar en ladera, aprovecha una de las vaguadas que hay en la parte alta de las margas. Se trata de una construcción que presenta como elementos reconocibles un patio cuadrado de 169 m^2, y una habitación de servicio, abierta al patio, de 7 x 3 m. El patio, al que se accede por una puerta de carruajes de 2,5 m. de anchura y de la que se conservan los quicios, presenta dos alturas condicionadas por la cota de las margas naturales y que se salvan mediante un aterrazamiento y una rampa. Este patio limita al NO con la habitación mencionada y la puerta, al NE con un muro de mampostería de 2 m. de altura protegido del río en la zona exterior por un malecón. Al SE otro muro de cierre del patio al que se abren dos habitaciones que a su vez comunican con mas habitaciones y espacios de uso publico y al SO limita con otro muro de mampostería en que hay una puerta que mediante una rampa da acceso a una habitación de 6 x 7 m. que se encuentra en una loma a dos metros de altura respecto a la entrada de carruajes y que parece responder a un uso industrial y previo a la construcción de la *mansio*. Destaca la existencia en el extremo oriental del patio de un estrato compuesto por restos de pavimentos y enlucidos, estos últimos presentan pinturas y corresponden, junto a los suelos a un segundo piso. Los materiales sitúan la cronología de la instalación entre Augusto y Claudio y el abandono de la misma entre la época de Nerón y los flavios. Tras el abandono se produce la caída de los muros de adobe de la segunda planta y de parte de la primera y que con posterioridad se produce una riada de enormes proporciones que sella los derrumbes con una capa de grava y arena que mientras en la cotas más altas no sobrepasa los 40 cm., en las más bajas supera los 2 m.
- Una **Tumba** Tardorromana. Excavada en las arenas de la gran riada, consiste en una caja de piedra de medio tamaño construida contra tierra. Sus dimensiones exteriores son de 2 m. por 1,10 m. y las interiores de 1,70 por 0,70 m. Y la altura de 1 m. El fondo de la tumba está formado por cama de cal y grava, mientras que la cubierta estaba consistía en cuatro grandes piedras irregulares y alargadas trabadas y selladas por cal. En su interior se halló el esqueleto de una mujer de entre 20 y 30 años, en posición decúbito supino, y con la cabeza orientada al oeste. No hay nada de ajuar. Destaca una importante alteración *post mortem* en el lado izquierdo del esqueleto, provocada por la irrupción de agua en la tumba durante una de las riadas. Cronológicamente y por tipología hay que situar el

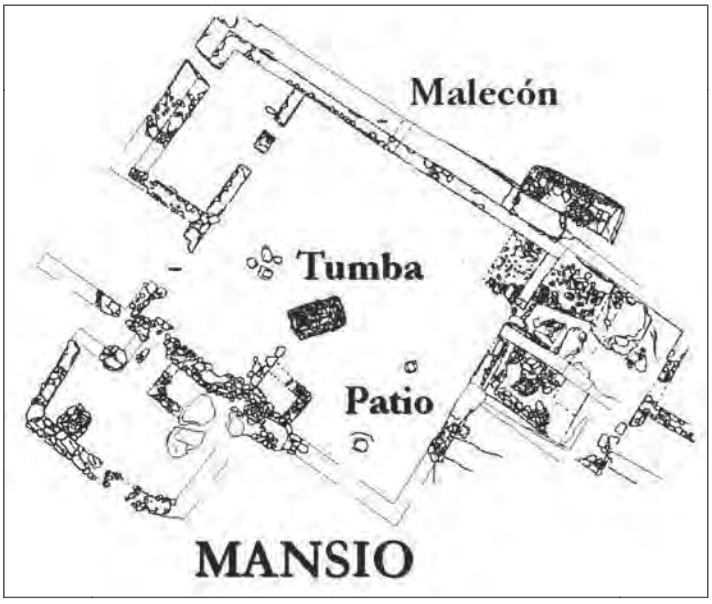


FIGURA 11: *Archena. Mansio.*

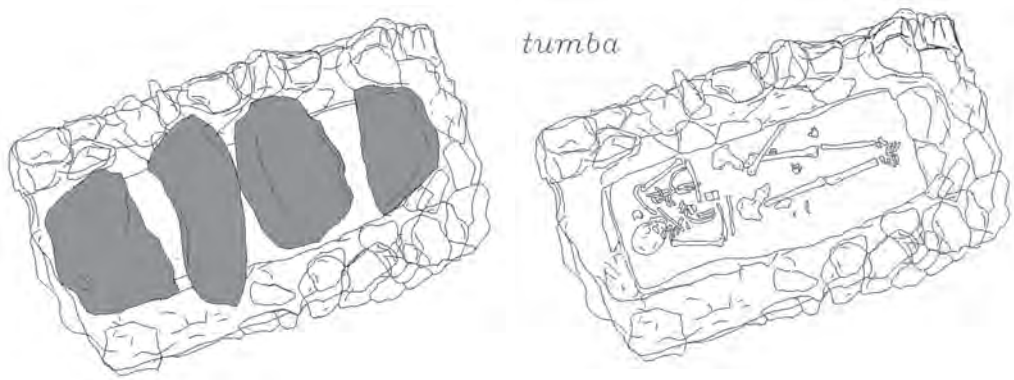


FIGURA 12: *Tumba tardorromana del Balneario de Archena.*

enterramiento entre los siglos IV y V d. C.[16]. Es muy interesante porque documenta por primera vez el uso del manantial en esta época. Lo realmente importante de esta tumba es que delata que una comunidad hispano-romana del siglo IV estaba instalada en el entorno del balneario.

16 Responde a la misma tipología que se encuentra en esta época en Cartagena. Cf. MADRID BALANZA, M. J. y CELDRÁN BELTRÁN, E., «La necrópolis oriental de Cartago Spartaria: tipología y ajuares», *Bizancio en Cartago Spartaria, aspectos de la vida cotidiana*, Cartagena 2005, 31-39.

El Balneario territorio sagrado

Hay que destacar que el Balneario ha sido desde la antigüedad y es en la actualidad *territorio sagrado* para la población de Archena. En él se encuentra la ermita de la Virgen de la Salud, patrona del municipio. Si por cuestiones políticas y económicas se puede entender un cambio en el núcleo de población o en la sede de los órganos rectores que en época ibérica estaba en el *Cabecico del Tío Pío*, en la romana en el Balneario y desde la reconquista en el actual núcleo urbano de Archena, no ocurre lo mismo con los centros religiosos. No es el de Archena un caso único. Muchos de los santuarios extraurbanos remontan su sacralidad a época prerromana y delatan la continuidad de las poblaciones desde esa época y los santuarios no se trasladan porque en ellos, en algún momento se manifestó la divinidad, sin importar cual fuera la creencia imperante en ese momento. Si la divinidad se manifestó en el Balneario (y la evidencia de que lo hizo es la existencia de las aguas termales que se entendían como fenómeno religioso, no como efecto de la geología), en éste tenía que permanecer. Y si permanece allí es porque entre las poblaciones de las diferentes épocas (incluyendo el dominio musulmán) no ha existido ruptura. Archena es un continuo cultural como mínimo desde los íberos hasta nuestros días.

La secuencia del Balneario de Archena entre el siglo I y el siglo V

Al contrario que en el caso de Fortuna, el nacimiento termal de Archena está en una comarca densamente poblada desde la antigüedad, con abundantes recursos naturales, entre los que destaca el agua. Además se encuentra en una de las principales vías de comunicación del sureste. Esto justifica el uso de las aguas desde la prehistoria. Desde luego, en época ibérica no puede existir duda de la utilización de la surgencia, pues la presencia a menos de un kilómetro del Cabecico del Tío Pío, una de las mayores ciudades íberas del Valle del Segura, así lo indica. Los materiales iberos encontrados corresponde a una fase muy tardía, pero el lugar, como ocurre en Fortuna con la Cueva Negra, debería tener un carácter sacro al menos desde el siglo V a. C.

Tras la conquista romana de Carthago Nova el interés por dominar una zona con una alta demografía, rica en recursos y bien situada respecto a las vías de comunicación, tuvo que ser inmediato. La presencia de aguas termo-medicinales fue un aliciente más. No sabemos que hicieron los romanos hasta finales del siglo I a. C., excepto que algunos estaban allí y otros iban de forma masiva desde la capital, Carthago Nova. Pero en esa época realizaron una serie de fuertes inversiones, mucho mayores que las realizadas en Fortuna, que tuvieron como resultado la monumentalización del nacimiento, con la construcción de un templo, y la creación de una serie de infraestructuras dedicadas tanto al uso médico-religioso como al lúdico-social.

La ubicación del nacimiento casi a cota de río y lo estrecho del lugar para las instalaciones, limitado por el cauce del Segura y por montes de inclinadas pendientes coronados por un inestable y grueso estrato de travertino, provocó como mínimo una gran destrucción del complejo, de cuya reconstrucción dan fe los duoviros.

Las monedas de Carthago Nova, que representan más del 80 % de las encontradas, así como las estancias de la *mansio* decoradas con pinturas, nos indican tanto la procedencia como la extracción social de los principales clientes. De esta manera no es de extrañar que con el declive económico de la ciudad portuaria el volumen de negocio decreciera hasta el punto de abandonar a finales del siglo I d. C. la *mansio* y durante el siglo II d. C. el resto de las instalaciones.

Del siglo III no sabemos nada, pero debió ocurrir lo mismo que en Fortuna. Los únicos datos que existen de la recuperación en el IV es la presencia de la tumba, que hace obligatoria la existencia de una población estable, (lo extraño es que no se hayan encontrado más), el muro realizado con sillares reutilizados sobre el pavimento de losas y la inscripción votiva, que por estar realizada en un sillar parece que utiliza un material ya amortizado. La recuperación de instalaciones solo se intuye en el nacimiento termal, por lo que las zonas lúdicas han de permanecer abandonadas. Por otra parte no existe señal alguna de una destrucción semejante a la ocurrida en Fortuna, a no ser que se puedan interpretar de esta forma los fragmentos de columna de los que habla Breix. También es cierto que en el siglo XIX el nuevo auge del Balneario de Archena trae consigo la remoción completa de las termas y un vaciado de todos los niveles existentes entre el siglo II y el XIX. Por otra parte en Fortuna hicieron falta más de diez campañas de excavaciones para encontrar niveles claros del siglo IV. Es el problema del uso continuo de los lugares con nacimientos termales.

4. EL BALNEARIO DE ALHAMA

En época medieval las fuentes mencionan Alhama como Laqwār, B.laqwār o Hāmma Bilquār[17], con lo que tenemos el único topónimo latino con referencia directa a balnearios que se ha conservado. En el caso de Archena solo es conocido por la lápida de la reconstrucción del lugar, mientras que en Alhama su uso llega hasta época islámica y puede explicarse por la continuidad que representa del «Cerro de las Paleras».

Alhama también está en una vía de comunicación importante, la de penetración en Andalucía Oriental a través del Valle del Guadalentín, siendo su ubicación buena respecto a Carthago Nova y la Bahía de Mazarrón. Es normal que los romanos se ocuparan de sus aguas termales con la misma diligencia que en los casos anteriores.

El lugar en que se ubican los baños está al pie del Castillo e integrado en el casco urbano de la ciudad. A esto hay que añadir que el uso de las aguas ha sido continuo hasta después de la Guerra Civil y que entre 1846 y 1848, emulando las nuevas obras de Archena se construye un moderno hotel-balneario en el mismo solar de los baños. De esta forma la combinación de centro urbano, en uso continuo y reformado ha borrado la mayoría de las huellas de las construcciones romanas. Aunque las excavaciones realizadas por D. José Baños en su interior no han podido dejar al descubierto lo que tuvo que ser un complejo de primera magnitud, los nuevos datos aportados son fundamentales para completar el panorama Balneario del entorno de Carthago Nova.

Los baños y las termas

La parte central de todo el complejo está ocupada por dos grandes salas cubiertas por bóveda de medio cañón en la que todavía se conservan restos de *signinum*. Las dimensiones conservadas son de 5,50 x 13 m. en la occidental y de 11 x 3,10 m. en la oriental, que tiene en la pared de su cabecera una hornacina. Cada una de estas estancias cubriría una gran piscina en la que se vertería el agua termal. Asociadas a ambas hay una serie de instalaciones termales normales y corrientes en un entorno urbano, en las que se distinguen salas calientes con sus respectivos hipocaustos, templadas y frías.

17 Entre otros autores lo hacen IBN HAYYAN, AL-'UDRĪ, y AL-MARRĀKUSĪ.

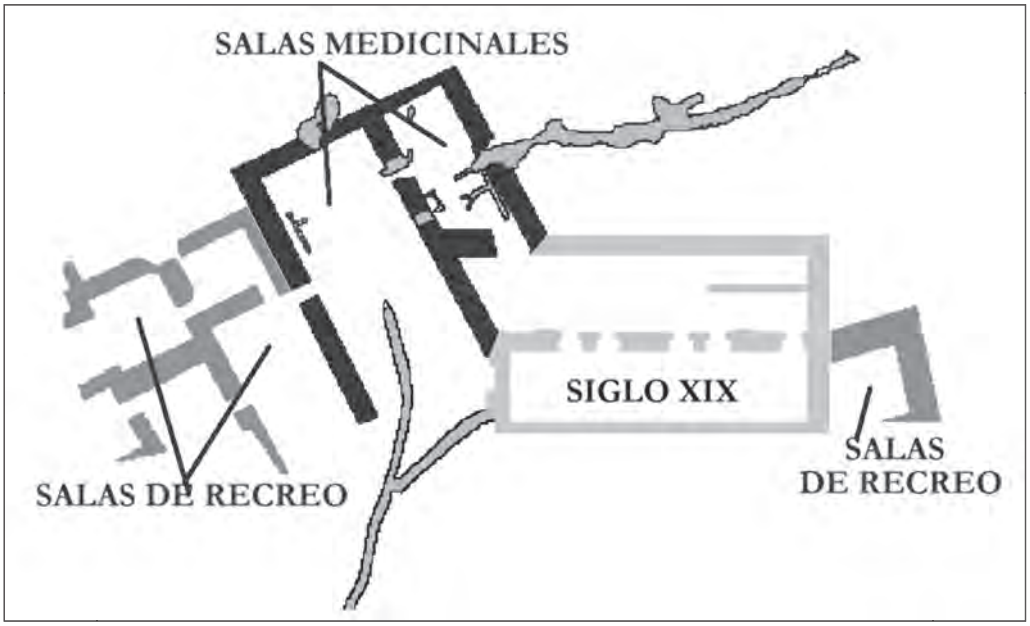


FIGURA 13: *Planta del complejo de Alhama según J. Baños Serrano.*

De esta forma «en el conjunto termal de Alhama de Murcia se combinan los dos tipos de baño, minero–medicinal y de recreo, representado el primero por dos salas abovedadas de carácter monumental, en excelente estado de conservación, y el segundo por el conjunto de estancias que siguen el esquema típico republicano con la sucesión alineada de los ambientes característicos del mundo romano (*frigidarium, tepidarium* y *caldarium*). En ambos baños se ha podido documentar la existencia de dos sectores en direcciones opuestas, oriental y occidental, destinados al baño masculino y femenino. En los baños medicinales esta diferenciación se mantendrá vigente hasta época moderna»[18].

Se propone que la monumentalización fue en época de Augusto con continuidad hasta el siglo IV. Las instalaciones anejas tienen diferentes secuencias, mientras que la oriental está funcionando sólo durante los siglos I y II d. C., la occidental tiene una remodelación a mediados del III d. C. con el abandono de dos salas que se transforman en habitaciones auxiliares y la construcción de otras dos con su piscina; estas estarían en funcionamiento hasta principios del siglo IV d. C., en que se abandona la parte lúdico-social y sólo queda la medicinal en funcionamiento.

La secuencia del Balneario de Alhama entre el siglo I y el siglo IV

El poblamiento del entorno y las cerámicas ibéricas encontradas en las excavaciones indican el uso de las aguas antes de la llegada de los romanos e incluso coexistiendo con ellos. Cabe

18 BAÑOS SERRANO, J., CHUMILLAS LÓPEZ, A. y RAMÍREZ ÁGUILA, J. A., «Las termas romanas de Alhama de Murcia», *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas,* Madrid 1997, 337.

FIGURA 14: *Vista de la Almagra y de los Baños Romanos desde la carretera de acceso a los Baños Nuevos. Mula.*

dentro de lo posible que se practicaran ritos relacionados con la fertilidad a tenor de un vaso ibérico con decoración fálica pintada y aplicada. Pero es en la misma época que en Fortuna y Archena cuando se hacen las grandes inversiones y no sólo se monumentalizan los nacimientos, con menos espectacularidad que en los otros dos balnearios, sino que se construye un gran complejo termal de carácter lúdico.

Todo ha de estar funcionando hasta finales del segundo. En el tercero parte de las instalaciones de recreo se abandonan y a mediados de este siglo otras son transformadas. Puede que estemos frente a obras de mantenimiento, pero puede que las antiguas infraestructuras lúdicas se adapten al uso religioso-medicinal, aunque esta posibilidad tiene en su contra el abandono en el siglo IV, momento en que sólo quedará en funcionamiento el balneario médico.

No se han constatado niveles de destrucción. A excepción de las dos salas medicinales, el resto de las instalaciones se abandona antes de que tenga lugar la destrucción que afecta a Fortuna a finales del siglo IV o principios del V.

De momento Alhama es el único balneario de la zona en el que se han documentado inversiones y obras de mantenimiento durante el siglo III. Puede tener que ver con su situación respecto al tejido viario a no ser que nuevas excavaciones en Archena y Fortuna arrojen luz respecto a este período.

5. EXCAVACIONES EN LA ALMAGRA. TESTIMONIOS DE LOS BAÑOS

No es mucho lo que hoy se puede decir acerca del balneario o de los baños romanos de Mula. Sabemos que estaban ubicados en lugar diferente al actual, en una de las laderas del Cerro de la Almagra, altura fácilmente defendible donde se encontraba la ciudad romana y visigoda de Mula antes de su traslado al emplazamiento actual en época medieval.

Las prospecciones de superficie no permiten reconocer ni la forma ni la entidad y solo aportan el dato cronológico de su apogeo entre los siglos I y II d. C. Ahora bien, se trata de los únicos baños que tenemos inmediatos a una ciudad de entidad durante las fases tardorromana y visigoda. Y si el auge de la Mula tardía es tal que sus habitantes pueden permitirse el lujo de importar sarcófagos escultóricos de Roma, es muy difícil admitir que ese auge no repercutiera directamente en los baños, que en este caso no son suburbanos, sino urbanos.

Las excavaciones que ha realizado (y esperamos que pueda seguir haciéndolo en el futuro) el Dr. Rafael González Fernández, muestran una ciudad espléndida, pero nos hace falta saber como se vivía en una urbe de interior entre los siglos IV y VI, cómo habían cambiado las costumbres o por el contrario, qué costumbres se mantenían. Saber hasta que punto el cristianismo había transformado a los habitantes de Mula y su entorno y como había afectado a los baños.

6. EPÍLOGO

Efectivamente los balnearios tienen varias fases que con mayor o menor intensidad se distinguen en todos:

1. Existe un lugar en el que manan aguas calientes en el que se dan cultos prerromanos que a partir de comienzos del siglo II a. C. comienza a ser frecuentado por ciudadanos itálicos o romanos y a sufrir una primera transformación con la sincretización de los cultos tradicionales y los aportados por los conquistadores. (Ocurre en Alhama, Archena, Fortuna y posiblemente en Mula).
2. La estabilidad política en la región, sobre todo a partir de César, el enraizamiento de romanos e itálicos, la romanización como mínimo de las élites indígenas y el nuevo tipo de mundo urbano que se afianza, provocan la implantación de modelos romanos en las tierras de interior. El mejor sitio para ello son los baños termales. Asistimos en este momento a un proceso de monumentalización, que no es sino la combinación de una fuerte inversión económica (con fuertes connotaciones políticas) con una romanización agresiva (que no agresora) (Ocurre en Alhama, Archena, Fortuna y posiblemente en Mula)
3. Los mismos motivos que provocan las monumentalizaciones, cuando desaparecen, fuerzan el abandono. Es lo que ocurre según los balnearios entre mediados del II y del III d. C. (En Archena hay zonas abandonadas a principios del II, el Fortuna a finales, en Alhama a mediados del II y del III)
4. El resurgimiento de las ciudades junto con el apogeo del mundo rural va a suponer un renacer en los Balnearios médico-religiosos. Las zonas recreativas permanecen en ruinas a la vez que en el entorno rural las grandes villas tienen buenas instalaciones termales.
5. Existe una destrucción intencionada de los Balnearios (sólo documentada en Fortuna).

7. BIBLIOGRAFÍA

AMANTE SÁNCHEZ, M. y LECHUGA GALINDO, M., «Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia», *Numisma* XXXII, Madrid 1982, 9-20.

APARICIO, J., «El culto en cuevas en la Región de Valencia», *Revista de la Universidad Complutense* XXV, 1976, Homenaje a A. García y Bellido, I, 9-30.

ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G. y EGEA VIVANCOS, A., «Stipes balnea. Ofrendas monetales en los Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia)», *III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua,* Osuna (Sevilla), 27 de febrero al 2 de marzo de 2003, Moneta Qua Scripta, Anejos de AEspA XXXIII, 2004.

BAÑOS SERRANO, J., «Los baños termales minero-medicinales de Alhama de Murcia», *Memorias de Arqueología* 5, Murcia 1991, 353-381.

BAÑOS SERRANO, J. y BERNABÉ, GUILLAMÓN, M., «Excavaciones arqueológicas en el casco antiguo de Alhama de Murcia», *Revista de Arqueología* 157, Madrid 1994, 60-61.

BAÑOS SERRANO, J., «Los baños Termominerales de Alhama de Murcia. Un complejo termal-medicinal y recreativo» *Anales de Prehistoria y Arqueología* 10, Murcia.

BAÑOS SERRANO, J., CHUMILLAS LÓPEZ, A. y RAMÍREZ ÁGUILA, J. A., «El complejo termal de Alhama de Murcia. II campaña de excavaciones (1991-1992)», *Memorias de Arqueología* 6, Murcia 1997, 177-204.

BAÑOS SERRANO, J., CHUMILLAS LÓPEZ, A. y RAMÍREZ ÁGUILA, J. A., «Las termas romanas de Alhama de Murcia», *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas,* Madrid 1997, 329-337.

BREIX, J. *Disertación histórica, física, analística, medicinal, moral y metódica de las aguas termo-potables de la villa de Archena, Reyno de Murcia*, Cartagena 1801

CASTILLO Y ESPINOSA, J M., *Memoria sobre las aguas minerales de la Villa de Alhama de Murcia*, Murcia 1845.

CASTILLO Y ESPINOSA, J M., *Memoria acerca de las aguas y baños Termo-minero-medicinales de Alhama de Murcia*, Murcia 1848.

CHEVALIER, R. (ed.), «Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines», Actes du Colloque 28-30 Septembre 1990, *Caesarodunum*, XXVI, Tours-Turín 1992.

CONDE GUERRI, E., «Fragmento de sarcófago paleocristiano, con iconografía petrina, encontrado en La Almagra», *AntigCrist* XIV, Murcia 1997, 643-657.

DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y Religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*, Monografías de Ilu, 1, Madrid 1998

EGEA VIVANCOS, A., MATILLA SÉIQUER, G. y GALLARDO CARRILLO, J., «El Santuario romano de las Aguas en Fortuna (El Balneario de Carthago Nova)», *Mastia* 1, 2002, 179-190.

EGEA VIVANCOS, A., ARIAS FERRER, L., MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., «El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)», *XXVII Congreso Nacional de Arqueología,* Huesca, 6-8 de mayo de 2003, Bolskan, 20, 2003, 131-140.

GARCÍA GELABERT, M. P. y BLAZQUEZ, J. M., «El culto a las aguas en la Hispania Prerromana», *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas,* Madrid 1997, 105-115.

GARCÍA HERRERO, G., SÁNCHEZ FERRA, A. y JORDÁN MONTES, J. F., *La memoria de Caprés*, *Revista Murciana de Antropología* 4, Murcia 1997.

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., MAYER OLIVÉ y M., STYLOW, A. U. (Eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvili Picti. Un santuario de época romana*, *Antig Crist* IV, Murcia 1987.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y otros, «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* V, 1992, 421-454.
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.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS (eds.), El Balneario Romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia), *AntigCrist* XIII, Murcia 1996.
GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., RAHTZ, PH., WATTS, L., «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del Balneario Romano», *AntigCrist* XIII, Murcia, 1996, 153-178;
GONZÁLEZ BLANCO, A., *Urbanismo romano en la Región de Murcia*, Murcia 1996
GONZÁLEZ BLANCO, A. y 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*, Madrid 1997, 319-328.
GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992», *Memorias de Arqueología*, 7 (1992), Murcia 1998, 189-198.
GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993», *Memorias de Arqueología*, 8 (1993), Murcia 1999, 249-256.
GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995», *Memorias de Arqueología,* 10 (1995), Murcia 2002, 227-239.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., (Eds.), La cultura latina en la Cueva Negra, *AntigCrist* XX (2003) Murcia, 2006.
GONZÁLEZ CASTAÑO, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Aproximación a la Historia de los Baños de Mula*, Mula, 1996.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., RICO SÁNCHEZ, Mª. T., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., CRESPO ROS, Mª S. y AMANTE SÁNCHEZ, M., «Placas de cinturón y jarro votivo visigodo del cerro de La Almagra (Mula, Murcia)», *AntigCrist* XI, Murcia 1994, 295-305.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., MATILLA SÉIQUER, G., FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «La recuperación arqueológica del Balneario Romano de Fortuna», *AntigCrist* XIII, Murcia, 1996, 179-220.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ MATALLANA, F, y CRESPO ROS, Mª. S., «Novedades del yacimiento de La Almagra (Mula, Murcia)», *XXIV C.N.A.* de Cartagena, vol. 4, Cartagena 1997, 239-244.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y FERNÁNDEZ MATALLANA, F., «Prospección y trabajos arqueológicos en el yacimiento del Cerro de La Almagra (Mula, Murcia)», *Memorias de Arqueología* 11, 2002, Murcia, 331-338.
GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ MATALLANA, F. y CRESPO ROS, M., «La cerámica tardía realizada a mano hallada en superficie en el Cerro de La Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1996», *AntigCrist* XIV, 1997, 619-641.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ MATALLANA, F. y CRESPO ROS, Mª.S., «El yacimiento del Cerro de La Almagra (Mula, Murcia). Campaña de 1997», *Memorias de Arqueología* 12, 2004, 409-426.

GONZALEZ SIMANCAS, M., Catalogo Monumental de la provincia de Murcia, Madrid 1905, Manuscrito del Instituto Diego Velázquez (C.S.I.C.)

HAYES, J.W., *Late Roman Pottery*, Londres 1972.

LAÍZ REVERTE, Mª. D. y RUIZ VALDERAS, E., «Cerámicas de cocina de los siglos V-VII en Cartagena (c/ Orcel-D. Gil)», *AntigCrist* V, Murcia, 1988, 265-302.

LECHUGA GALINDO, M., «Hallazgos monetales en el yacimiento romanos de Baños de Fortuna», *AntigCrist* XIII (1996), Murcia 1999, 221-224.

LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Fortuna*, Murcia 2002.

LILLO CARPIO, M. y LISON HERNÁNDEZ, L., *Los aprovechamientos termales en Archena*, Murcia 2003.

LÓPEZ DE AYALA, I., *Termas de Archena, o Poema Phisico de los Baños Calientes de la Villa de Archena en el Reino de Murcia*, Murcia 1777.

LOZANO SANTA, J. (1794). *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*, reimpresión Academia Alfonso X el Sabio, Vol. 1, Murcia 1980.

MADRID BALANZA, M. J. y CELDRÁN BELTRÁN, E., «La necrópolis oriental de Cartago Spartaria: tipología y ajuares», *Bizancio en Cartago Spartaria, aspectos de la vida cotidiana*, Cartagena 2005, 31-39.

MATILLA SÉIQUER, G., «El Cerro de La Almagra y Villaricos. Sobre poblamiento urbano y su entorno en los siglos de la Antigüedad Tardía», *AntigCrist II: Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir*, Murcia 1985, 281-302.

MATILLA SÉIQUER, G., «Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna», *AntigCrist* IV, Murcia 1987, 109-132.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J. Y EGEA VIVANCOS, A., «Intervención arqueológica en el Balneario romano de Fortuna (Campaña de diciembre de 1999)», *AntigCrist* XVI, 1999, 369-376.

MATILLA SÉIQUER, G. y ARIAS FERRER, L., «Circulación monetaria en el sureste peninsular. El caso de los Baños Romanos de Fortuna (Murcia)», *XIII Congreso internacional de Numismática*, Madrid Septiembre 2003 e.p.

MATILLA SÉIQUER, G., EGEA VIVANCOS, A. y GALLARDO CARRILLO, J., «La Sacralidad de las Aguas. El caso de los santuarios romanos de Fortuna (Murcia), *Aqua Romana. Técnica humana y Fuerza Divina*, Barcelona 2004, 162-167.

MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., EGEA VIVANCOS, A. y ARIAS FERRER, L, «La planificación arquitectónica en el Balneario Romano de Fortuna», *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de Occidente*, Murcia 2004, 543-552.

MATILLA SÉIQUER, G, «Baños Romanos de Fortuna. Historia, Estado de la Cuestión y Perspectivas de Futuro», *Arqueomurcia* 2, Murcia 2005.

MATILLA SÉIQUER, G. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Inscripción sobre un ara de los Baños Romanos de Fortuna», *AntigCrist* XX, 2003 (ed. 2006), 567-574.

MATILLA SÉIQUER, G. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., «Una inscripción votiva de los Baños Romanos de Archena», *AntigCrist* XX, 2003 (ed. 2006), 559-566.

MATILLA SÉIQUER, G., «Fortuna del Bajo imperio a época visigoda», *AntigCrist* XX, 2003 (ed. 2006), 597-604.
MAYER, M., «La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *L´Africa romana*, Atti del VII Convegno di studio (Sassari, dicembre 1989), Sassari 1990, 695-702.
MAYER, M., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli Picti*», *AntigCrist* XIII (1996), Murcia 1999, 407-422.
MORA G., «Las termas romanas en España,» *Archivo Español de Arqueología* 54, 1981, 37-90.
RATHZ, Ph., WATTS, L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Prospección de la zona en los antiguos Baños de Fortuna», *Memorias de Arqueología*, 4 (1989), Murcia 1995, 152-154.
RAHTZ, Ph., WATTS, L., AMANTE SÁNCHEZ, M., y GONZÁLEZ BLANCO, A., «Excavaciones arqueológicas en Fortuna. Diciembre 1990», *Memorias de Arqueología*, 5 (1990), Murcia 1996, 383-391.
SCHEID, J., «Sanctuaires et thermes sous l´empire», *Les Thermes Romains*, Actes de la table ronde organisée par l´École française de Rome (Rome, 11-12 novembre 1988), Roma, 1991, 205-214.
STYLOW, A. U., «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?», *Religio Deorum* (Eds. M. Mayer y J. Gómez Pallarés), *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1989), Sabadell 1992, 449-460.
TORRES FONTES, J.: «Fortuna en los siglos XIII y XIV», *Murgetana* XXVIII, 1968, 81-102.
URUEÑA GÓMEZ. Mª. I. y RAMÍREZ ÁGUILA, J. A., «El poblamiento romano en Alhama de Murcia (siglos I-II d.C.): las instalaciones anexas a las termas», *Poblamiento rural romano en el sureste de Hispania* (Actas de las Jornadas celebradas en Jumilla del 8 al 11 de noviembre de 1993), Murcia, 1995, 227-245.
VELÁZQUEZ, I. y ESPIGARES, A., «Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra», *AntigCrist* XIII 1996, 453-475.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 185-199

LAS CIUDADES VASCONAS SEGÚN LAS FUENTES LITERARIAS Y SU EVOLUCIÓN EN LA TARDOANTIGÜEDAD

José Luis Ramírez Sádaba
Universidad de Cantabria

RESUMEN

Este artículo estudia la ubicación de las ciudades vasconas y las características étnicas de la población que las habitó, mediante el análisis de la onomástica personal y de la toponimia. Se incide especialmente en la propuesta de ubicación de cuatro ciudades no identificadas: *Ergavica* (o *Thabuca*), *Curnonitum, Nemanturista* y *Bituris*, según los datos proporcionados por la epigrafía y por la arqueología. Finalmente se describe brevemente su evolución en la tardoantigüedad.

ABSTRACT

This paper studies the situation of basque cities and the ethnic characteristics of the people that lived there, analysing the personal onomastic and the names of the places. The main purpose is to place four cities not yet identified, using epigraphic and archaeological sources: *Ergavica* (o *Thabuca*), *Curnonitum, Nemanturista* and *Bituris*. Finally the evolution of all the basque cities in the later Roman Empire is described.

1. EL CONOCIMIENTO DE LOS VASCONES[1]. Y SU TERRITORIO

Salustio, Livio y Estrabón son los primeros autores que mencionan expresamente a los vascones, pero Salustio no da ninguna referencia concreta sobre el espacio que ocupan y los

1 La prosodia latina indica que la penúltima sílaba era breve, por lo que los romanos pronunciaban «váscones», acentuación que ha pervivido en algunos topónimos acuñados en época medieval (en la provincia de Asturias existe Báscones; en la de Palencia Báscones de Ebro, Báscones de Ojeda, Báscones de Zaldivia; en la de Burgos Báscones

otros dos la dan de forma incompleta. Livio se refiere al territorio meridional comprendido entre Calahorra y Varea-Viana[2]. El más explícito es Estrabón por el que conocemos tres ciudades (actuales Calahorra, Pamplona y Oyarzun-Irún) y la existencia de una calzada que unía Irún con Tarragona atravesando el territorio vascón[3]. Los textos aluden a las operaciones desarrolladas durante la guerra sertoriana entre los años 76-74 a. C., en las que los vascones se mostraron bastante activos, pero la calzada se construyó después.

Las noticias son más abundantes en los siglos I-III d. C., pero la nómina más completa se conoce gracias a Ptolomeo, que la redactó en el siglo II d.C[4]. Las demás fuentes nos ayudan a conocer otros aspectos, pero no son tan sistemáticas porque sólo recogen las ciudades que interesan para sus respectivos objetivos (Plinio las que considera más notables y los Itinerarios aquellas situadas en las vías más importantes[5]). Estas circunstancias producen lagunas informativas que impiden, en algunos casos, conocer la ubicación exacta de algunas ciudades. Veamos en el cuadro siguiente las fuentes de que disponemos:

Alauona	**Andelo**	**Araceli**	**Bituris**	**Calagurris**	**Cara**	**Cascantum**	**Curnonium**	**Ergavica**	**Gracchuris**
				Livio		Livio			Livio
				Estrabón					
	Plinio	Plinio		Plinio	Plinio	Plinio			Plinio
Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo		Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo
Itineraria		Itineraria		Itineraria	Itineraria	Itineraria			Itineraria

Iacca	**Iluberi**	**Iturissa**	**Muskaria**	**Nemanturista**	**Oiasso**	**Pompelo**		**Segia**	**Tarraca**
Livio									
Estrabón					Estrabón	Estrabón			
Plinio	Plinio				Plinio	Plinio		Plinio	Plinio
Ptolomeo		Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo	Ptolomeo		Ptolomeo	Ptolomeo
Itineraria					Itineraria	Itineraria		Itineraria	Itineraria

de Zamanzas, Villabáscones y Villabáscones de Bezana.). Pero en la actualidad está convencionalmente admitida la pronunciación paroxítona, que es la que utilizaremos en este artículo.

2 El actual barrio logroñés de Varea es el continuador de la *Vareia* de época romana, pero los estudiosos tienen la convicción de que la ciudad berona (denominada *Uarakos* en las emisiones monetales) estaba en otro lugar, seguramente en la yacimiento de «La Custodia» (Viana, Navarra). Cf. ESPINOSA 1994, 116-117.

3 Sall. Hist. II, 93; *Tum romanus exercitus frumenti gratia remotus in vascones*. Año 75 a.C.

Livio, Periocha lib. 91: *Sertorius .... exercitum duxit. Profectus inde in Bursaonum et Cascantinorum et Gracchuritanorum fines ...ad Calagurrim Nassicam ...venit. ...Ipse profectus, per Vasconum agrum ducto exercitu, in confinio Beronum posuit castra. Postero die ...ad Vareiam ...venit*. Año 76 a.C.

Estr. III.4.10; «Sertorio ... hizo su última guerra en *Calagurris*, ciudad de los vascones. Por esta región cruza la vía que conduce de *Tárraco* a los últimos vascones que están junto al Océano, con *Pompelona* y *Oiassuna*, esta última en la costa del Océano. La vía llega hasta la frontera misma entre Aquitania e Iberia». Principado de Augusto.

4 Ptolomeo, II.6.3-9 describe así la costa norte; «Y el costado septentrional sobre el que se halla el Océano llamado Cantábrico, se describe así; Más allá del promontorio *Nerio* hay otro promontorio en el que están las aras de Sestio; ... De los vascones, la ciudad de *Oiasso*»; Y el interior, II.6.66: «A continuación de estos [los Várdulos] los vascones y las ciudades interiores; *Iturissa, Pompailon, Bituris, Andelos, Nemanturista, Kurnonion, Iakka, Grakouris, Calagorina, Kaskonton, Ergavica, Tarraga, Muskaria, Setia, Alauona*».

5 Plinio, III.4.24: *Civium romanorum ...Calagurritani qui Nasici cognominantur;Latinorum veterum Cascantenses, Ergavicenses, Graccurritanos...; foederatos Tarracenses; stipendiarios Andelonenses, Aracelitanos, Carenses, Iluberitanos, Iacetanos, Pompelonenses, Segienses*.

Las conclusiones más significativas son:

1) A la nómina de Ptolomeo se añaden tres nombres más: *Alantone, Cara* e *Iluberi*. El primero puede corresponder a una *mansio* sin categoría de ciudad, y por eso no la registra el geógrafo alejandrino. Plinio menciona las otras dos como ciudades estipendiarias, siendo extraña su ausencia en Ptolomeo, especialmente la de *Cara* cuya importancia viene avalada por sus documentos epigráficos (p.e. la flaminica *Postumia Nepotiana* era *carensis*) y por el hallazgo de siete miliarios, algunos de los cuales inician el cómputo de millas desde esta misma ciudad[6].

2) *Curnonium* y *Ergavica* se conocen también por fuentes epigráficas y numismáticas respectivamente, lo que confirma su existencia. Pero las monedas de *Ergavica* pertenecen a la ciudad celtíbera, por lo que la ciudad vascona sólo se documenta en Ptolomeo[7].

3) *Bituris, Muskaria* y *Nemanturista* se conocen únicamente por Ptolomeo, lo que imposibilita su identificación, como veremos después.

4) Sin embargo las demás están identificadas de manera segura o muy probable. Algunas porque han tenido continuidad y su nombre se ha conservado, aunque modificado en función de la evolución fonética producida por la lengua dominante (romance o vascuence). Es el caso de Alagón, Andión, Arakil, Calahorra, [Santa]Cara, Cascante, Jaca, Oyarzun, Pamplona y Ejea (< *Segia*). Otras, porque su emplazamiento y los restos arqueológicos permiten identificarlas dentro de un entorno reducido, como *Gracchuris* (= Alfaro), *Iturissa* (= Espinal) y *Tarraca* (= Sádaba-Uncastillo)[8].

5) Lamentablemente las tablas ptolemaicas no son útiles por los errores intrínsecos con que las confeccionó su autor, por lo que las ciudades conocidas únicamente por esta fuente requieren un tratamiento específico (Mapa 1)[9]. De ahí las cautelas con que han se levantado mapas de la Vasconia romana. Si se analizan los dos más recientes y significativos (Mapas 2 y 3)[10], se verá que ambos autores han eludido ubicar *Bituris, Curnonium, Ergavica, Muskaria* y *Nemanturista* (cuya única fuente literaria es Ptolomeo, como ya hemos dicho), y que Pérez de Laborda elude también ubicar *Tarraca*[11]. Pero los dos concuerdan en el espacio atribuido a los vascones. En

---

Para las ciudades mencionadas en los Itinerarios cf. K. Miller, *Itineraria Romana,* 1964: p. 152, *Iacca*; pp. 167-68, mapa; Via 25 (pp. 170-171:, *Araceli,Alantone, Pompelone, Iturissa, Summo Pyreneo*.

Via 25d (p. 174); *Calagurris, Graccuris, Cascanto, Balsionem, Allobone*.

Via 25e (pp. 172 y 174); *Caesaraugusta, Seglam, Terracha, Carta, Pompelone, Alantone, Ossaron*.

6 Para la flaminica cf. *CIL* II, 4242. Para los miliarios cf. LOSTAL 1992, números 33, 34, 85, 104, 135, 144 y 167; de ellos los cuatro primeros comienzan a contar las millas desde *Cara*. No se han podido hacer excavaciones sistemáticas en el núcleo urbano, pero las que se han hecho han revelado parte de la estructura urbana, que pueden verse in situ (casas y una calle pavimentada). Cf. MEZQUÍRIZ 1975, 83-109.

7 Ptolomeo registra dos *Ergavicas*: una celtibérica (2.6.57) y otra vascona (2.6.66). A la primera corresponden las monedas ibéricas y se ubica en Cañaveruelas, Cuenca (cf. TOVAR, 1989, C-104). La segunda es más desconocida y problemática. En gran parte su ubicación viene condicionada a su «posible identidad « con la *mansio Erguti* citada en el Ravenate (Cf. TOVAR 1989, C-476).

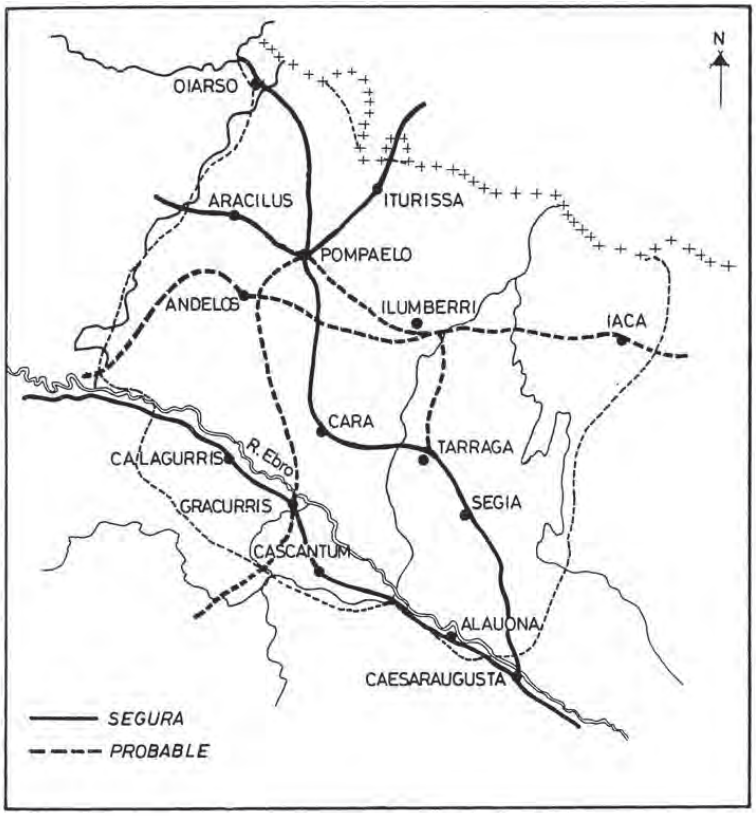
8 Para las razones para su ubicación remitimos a PERÉX AGORRETA, 1986, pp. 153-154, 172-175 y 228-231 respectivamente.

9 Si rectificamos la orientación de los Pirineos, veremos que *Oiasso, Iturissa* y *Iacca* están en una línea paralela bastante ajustada a la realidad. Pero las ciudades meridionales están más desplazadas. Obsérvese que *Gracchuris* está al norte de *Calagurris* y en el mismo meridiano que *Cascantum*, posición inexacta (Cf. Alfaro, Calahorra y Cascante). Más distorsionada aún resulta la posición de *Segia y Tarraca* (= Ejea de los Caballeros y un espacio entre Sádaba-Uncastillo), si las ponemos en relación con el trío anterior.

10 PERÉX 1986, 241 y PÉREZ DE LABORDA 2003, 111.

11 Tampoco ubica *Araceli* e *Iluberi* (conocidas por Plinio). Por el contrario incluye la visigótica *Ologicum*.

14º
15º
16º
17º
18º
19º
20º
21º
47º
46º
45º
44º
43º
42º
41º
40º
39º
CANTABRICUS OCEANUS
GALLIA
MARE BALLIARICUM
PYRENAEI CURVATURA MEDIA PARS
ORASSO PROMONTORIUM PYRENAEI
ORASSO OPPIDUM
MENOSCA
ATURIS FL. OSTIA
LUGDUNUM COLONIA
TARRACONENSIS
1 CALAICI LUCENSES
2 CALAICI BRACARI
3 ASTURES
4 VACCAEI
5 CANTABRI
6 AUTRIGONES
7 MURBOGI
8 PELENDONES
9 BERONES
10 AREVACAE
11 CELTIBERI
12 LOBETANI
13 CARPETANI
14 ORETANI
15 BASTETANI
BAETICA
1 TURDETANI
2 TURDULI
TARRACO
CARTHAGO VETUS
GADES
TURIS FL. OSTIA
PALLANTIAE FL. OSTIA
SUCRONIS FL. OSTIA
IBERI FLUVI OSTIA
TENEBRIUS PORTUS
TENEBRIUM PROMONTORIUM
BALLIARIDES INSULAE DUAE
BAETULON
RUBRICATI FL. OSTIA
LUNARIUM PROMONTORIUM
SAMBRICAE FL. OSTIA
CLODIANI FL. OSTIA
PARVUM VENERIS PROMONTORIUM
RHODE OPPIDUM
EMPORIAE
DECIANA
IUNCARIA
IULIA LIBICA
BERGUSIA
BERGIDUM
AQUAE CALIDAE
SEGOBRIGA
CAESARAUGUSTA
TARRAGA
ILERDA
OSCA
CELSA
ERAGA
BAECULA
SEGEDUNUM
BURTINA
LESA
BESERA
EGOSA
OSICERDA
ACCI
ILURCO
ILLIBERIS
GALLICA FLAVIA
ASCHIS
UCUBIS
SETELSIS
TELOBIS
BACASIS
RUBRICATA
ILERDA
ORGIA
BILBILIS
BERNABE
CARTHAGO VETUS
CENESUS
EBORA
BISCARGIS
TESSUR
ANABIS
CIANA
COSSETANI
SUBUR
BARCINO
THEAVA
ADEBA
DAMANIA
ILIARRULIA
LEONICA
SIGARRA
OMICERDA
DERTOSA
ETOSSESA
LABSERA
DIANIUM
SOSTA SIVE LINIA
BAGUNTUM
VALENTIA
SAETABICULA
PALMA
POLLENTIA
MAGO
IAMNA
MAIOR
MINOR
BIVE
CIMBERIAE
SUCRONENSIS PORTUS
ILICITANUS PORTUS
ARSI
BELIA
SEGOBRIGA
CONTREBIA
LEUCADA
AHAE
PONTES
TURBULA
MENLANIA
BIS
ILLA
ITURISSA
POMPAELO
ANDELOS
VELIA
SEGONTIA PARAESCA
TRITIUM TURDOBICUM
TALLUM
TRABUCA
VARIA
SECUVIA
MURGAIN
CONCTITUDO
BELSINUM
TURIASSO
ALAVONA
TULLONIUM
ALBA
TULLICA
OEBALA
SUESTASIUM
DEVAE FL. OSTIA
RIVAE FL. OSTIA
OBRIGA
OBIA
LUGO
VARIA
CUNONIUM
VELLIA
SEGONTIA PARAESCA
GRACCURIS
VARCANTUM
CALAGORRIS
TARRAGA
MURGAIN
MEDIA VETTIA
CONCTITUDO
TURRI
ALAVONA
GALLICA FLAVIA
HERTOSGRIGA
ORGIA
BILBILIS
CAESARAUGUSTA
BERNABE
ATTACUM
EBORA
MONS
SEGOBRIGA
CONTREBIA
LEUCADA
DAMANIA
ILIARRULIA
LEONICA
SIGARRA
AHAE
OMICERDA
PONTES
ETOSSESA
TURBULA
MENLANIA
VALENTIA
BAGUNTUM
SAETABICULA
SUCRONIS FL. OSTIA
ILICITANUS PORTUS
PALLANTIAE FL. OSTIA
TURIS FL. OSTIA
DERTOSA
LABSERA
SOSTA SIVE LINIA
DIANIUM
TENEBRIUM PROMONTORIUM
TENEBRIUS PORTUS
IBERI FLUVI OSTIA
ILERDA
BURTINA
SEGEDUNUM
BAECULA
AUSA
OSCA
ERAGA
CELSA
SUCCOSA
BERGIDUM
AQUAE CALIDAE
SEGOBRIGA
CAESARAUGUSTA
TARRAGA
ILERDA
ORGIA
BILBILIS
BERNABE
CARTHAGO VETUS
CENESUS
EBORA
BISCARGIS
TESSUR
ANABIS
CIANA
COSSETANI
SUBUR
BARCINO
THEAVA
ADEBA
TARRACO
DAMANIA
ILIARRULIA
LEONICA
SIGARRA
OMICERDA
DERTOSA
ETOSSESA
LABSERA
DIANIUM
SOSTA SIVE LINIA
BAGUNTUM
VALENTIA
SAETABICULA
SUCRONIS FL. OSTIA
PALLANTIAE FL. OSTIA
TURIS FL. OSTIA
PALMA
POLLENTIA
MAGO
IAMNA
MAIOR
MINOR
BIVE
CIMBERIAE
TENEBRIUM PROMONTORIUM
TENEBRIUS PORTUS
IBERI FLUVI OSTIA
BALLIARIDES INSULAE DUAE
BAETULON
RUBRICATI FL. OSTIA
LUNARIUM PROMONTORIUM
SAMBRICAE FL. OSTIA
CLODIANI FL. OSTIA
PARVUM VENERIS PROMONTORIUM
RHODE OPPIDUM
EMPORIAE
DECIANA
IUNCARIA
IULIA LIBICA
BERGUSIA
PIRENAEI CURVATURA MEDIA PARS
ORASSO OPPIDUM
MENOSCA
ATURIS FL. OSTIA
LUGDUNUM COLONIA
RUSCINO
PYRENAEI MONS
EQUUIS MONS
ITURISSA
POMPAELO
ANDELOS
VELIA
SEGONTIA PARAESCA
TRITIUM TURDOBICUM
TALLUM
TRABUCA
VARCANTUM
CALAGORRIS
VARIA
SECUVIA
MURGAIN
CONCTITUDO
BELSINUM
TURIASSO
ALAVONA
TULLONIUM
ALBA
TULLICA
OEBALA
SUESTASIUM
DEVAE FL. OSTIA
RIVAE FL. OSTIA
OBRIGA
OBIA
LUGO
VARIA
CUNONIUM
VELLIA
SEGONTIA PARAESCA
GRACCURIS

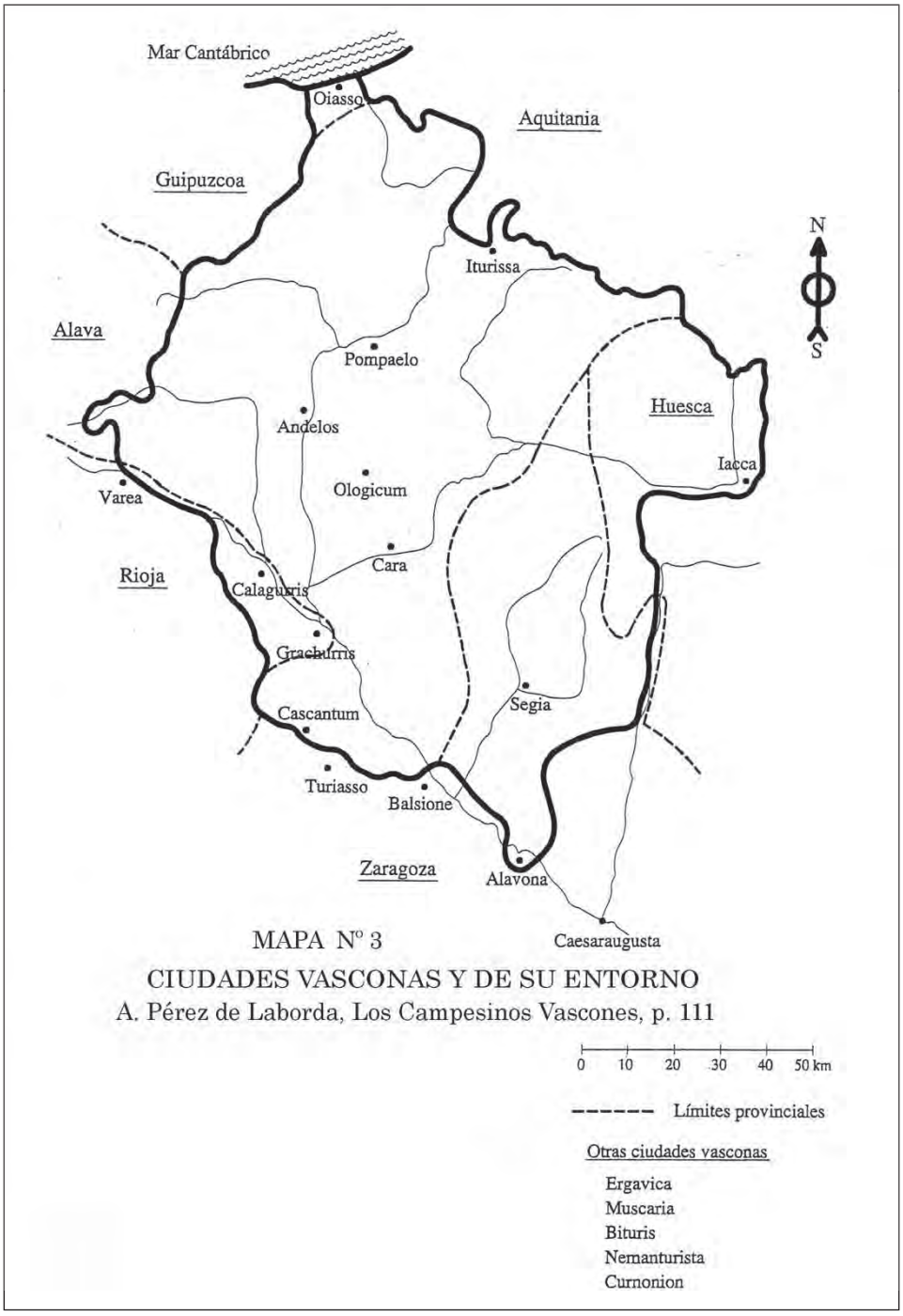


MAPA Nº 2. *Vías seguras y probables que atravesaban el territorio de los vascones. Peréx, Los Vascones, 241.*

nuestra opinión es bastante verosímil la identificación de *Araceli* y *Tarraca*, porque los Itinerarios son una fuente primaria que acredita su ubicación en algún punto próximo al que les atribuye Peréx[12]. Una explicación más justificada requiere *Iluberi*.

La semejanza formal entre *Iluberi*/Lumbier, la existencia de restos romanos en el casco urbano de la actual villa navarra y la abundancia de otros restos en sus proximidades han servido para ubicar aquí la ciudad de los *iluberitanos*. Efectivamente, la importancia de *villas* (Liédena, Sangüesa) y la abundancia de testimonios epigráficos constatan que en la Cuenca de

12 *Araceli* distaba 24 millas de *Pompelo*, es decir unos 40 km. Huarte Arakil, presunta ubicación de *Araceli*, está a 30 km. Indiscutiblemente ignoramos dónde estaba el núcleo urbano o administrativo. Si estuvo en las cercanías de Etxarri-Aranatz, por donde también pasa el Arakil, coincidiría con las 24 millas del Itinerario. Pero entre las dos poblaciones actuales puede situarse con bastante verosimilitud la antigua *Araceli* (PERÉX 1986, 87-90). De la misma manera, *Tarraca*, sita entre *Segia* y *Cara* tiene que corresponder necesariamente a las ruinas de «Los Bañales» (Uncastillo-Sádaba), lugar de paso natural que comunica las «Cinco Villas» con el Valle del Aragón (PERÉX 1986, 228-232).



MAPA Nº 3. *Ciudades vascones y de su entorno. A. Pérez de Laborda, Los Campesinos Vascones, p. 111.*

Lumbier habitó algún pueblo de cierta importancia, probablemente los *Iluberitani* que dejaron su testimonio onomástico en la actual Lumbier[13].

Quedan pendientes de identificación las cinco ciudades primeramente mencionadas. Hoy puede ubicarse *Curnonium* con bastante exactitud. La ciudad existió porque conocemos un *curnoniensis* (CIL XIII, 621), y los resultados de las últimas investigaciones han llevado a ARMENDÁRIZ a situarla en la villa navarra de Los Arcos[14].

Pero para las otras cuatro sólo podemos proponer hipótesis de trabajo. Las ubicaciones efectuadas hasta ahora lo han sido siempre tomando referencias absolutamente inseguras.

Ejemplifiquémoslo con *Bituris*. Tradicionalmente se sitúa en Vidaurreta sin más motivo que la «presunta» similitud fónica. Schulten la identificó con la *mansio Beturri* del Ravenate, sin que sepamos en realidad el trazado de esta vía[15]. Y recientemente CANTO, sin razonar ninguno de los dos argumentos propone Vidaurreta o Cirauqui[16]. Para las identificaciones que tradicionalmente se han propuesto para *Ergavica*, *Muscaria* y *Nemanturista* remitimos a Peréx[17].

Siendo éste el nivel actual de nuestros conocimientos, proponemos metodológicamente el siguiente procedimiento para una «posible ubicación de las ciudades desconocidas»:

— Toda ciudad romana e hispano-romana disponía de un *territorium* que se administraba desde el núcleo urbano o desde un centro administrativo.

— Es habitual que esta estructura haya dejado restos epigráficos y arqueológicos, que se extiendan en torno a dicho núcleo.

— Cada ciudad tenía un área de influencia, cuyo fundamento radica en su posición estratégica y en su riqueza económica. Esto es particularmente claro en la ribera del Ebro, donde tenemos tres ciudades perfectamente localizadas, cada una a la orilla de un río y relativamente cercanas entre si (*Calagurris* en el Cidacos, *Gracchuris* en el Alhama y *Cascantum* en el Queiles).

Si aplicamos este principio a las ciudades claramente identificadas, observaremos que los *Aracelitani* controlaban el Arakil, los *Iacetanos* el alto Aragón, los *Carenses* el bajo Aragón, los

---

13 Lumbier es derivación de un topónimo terminado en -berri (como Javier lo es de Echaberri), y el elemento **ili*/*ilum*/*ilur* está bien atestiguado en la onomástica aquitana (GORROCHATEGUI 1984, 332-340). Para su identificación, restos y epigrafía, cf. PERÉX 1986, 167-172. Recientemente se han exhumado nuevos restos en el casco urbano, según información personal del arqueólogo, Mikel RAMOS (en prensa), responsable de la excavación. Para las *villas* del término de Sangüesa, cf. LABEAGA 1987, 7-106.

14 Tradicionalmente se han propuesto varias identificaciones tomando apoyo lingüístico en topónimos de cierta semejanza (PERÉX 1986, 147). Recientemente CANTO propuso ubicarla en Tafalla, basándose en una inscripción que haría referencia a un *Curnoniensis*, pero ni su lectura es la correcta, ni la mención a un *curnoniensis* sería fundamento suficiente para tal identificación (cf. CANTO 1998, 80-81 y 1999, 348). Recentísimamente ARMENDÁRIZ la ubica en «el actual casco urbano y solar del antiguo castillo de Los Arcos» con pruebas concluyentes (2006, 102-103).

15 Cf. PERÉX 1986, 90-91.

16 CANTO 1999, 347. En realidad no puede asumirse ninguna de las «nuevas» propuestas que hace esta autora. Cuando utiliza la toponimia como base de sus argumentos no razona ni la fonética ni la etimología, sea romance o vascuence. En el caso que nos ocupa difícilmente podríamos explicar Vidaurreta de *Bituris*. Pero más evidente es su desplazamiento de *Iturissa* desde Espinal a Iterrizokoa (cerca del Alto de Velate), porque «conserva algún parecido toponímico» (CANTO 1999, 346-47). Es sabido que el «simple parecido» no tiene ningún valor ni en lingüística ni en onomástica, si éste no se fundamenta en sólidas razones etimológicas. Y, sin embargo, por este «parecido toponímico», prescinde del trazado del *Itinerarium Antonini* (recogido en nota 5) y de los hallazgos arqueológicos realizados por PERÉX en Espinal (1990, 375), y por PERÉX-UNZU (1991-92, 446-447). Habida cuenta del poco fundamento con que Canto maneja la lingüística evitaremos citarla cuando nos refiramos a las demás ciudades.

17 PERÉX 1986, 149, 179-180 y 180 respectivamente.

MAPA Nº 4. *Ciudades vasconas y de su entorno.*

Pompelonenses el Arga medio y los *Andelonenses* el Arga medio-bajo; *Tarracenses y Segienses* se repartían las cinco villas aragonesas; y, en fin, *Oiassonenses* e *Iturissenses* controlaban los puertos (marítimo y pirenaico respectivamente).

Y generalmente hay bastante documentación epigráfica y arqueológica de todos ellos, aunque ni siempre sea uniforme ni igualmente rica o representativa.

Sin embargo observamos ciertas lagunas significativas. Hay abundante epigrafía tanto en el alto valle del Ega, como en el Ega medio (área de Los Arcos hasta Arellano); igualmente rica es la documentación de la Navarra media oriental (Lerga-Aibar); otro tanto ocurre en el espacio comprendido entre la Cuenca de Lumbier y el Aragón medio. En otras palabras: hay indicios para pensar que pudo haber al menos cuatro ciudades, una en cada una de las áreas mencionadas. ¿Qué ciudades podrían ser? Si analizamos el siguiente (Mapa nº 4), podremos hacer las reflexiones siguientes.

Hemos dicho ya que *Curnonium* puede ubicarse en Los Arcos casi con absoluta seguridad. Pero ¿qué ciudad hubo en el alto Ega? ¿Pudo ser *Ergavica*? Ptolomeo la sitúa al sur de *Calagurris,* lo que dificulta ubicarla en la cabecera de dicho río. Incluso hay datos para pensar que el alto Ega era territorio várdulo, porque la onomástica personal documentada en este espacio es totalmente indoeuropea[18]. Por tanto, se puede sugerir que ahí estaría *Thabuca,* que ciertamente es más septentrional que *Vareia* y está al oeste de la línea *Calagurris-Curnonium* (cf. mapa nº 1).

En la Cuenca de Lumbier encajarían bien los *Iluberitani*, a pesar del silencio de Ptolomeo. Y ¿qué ciudad situamos en la zona media oriental? Aquí la población es onomásticamente vascónica, y, por tanto, habría que buscar una ciudad con étimo vascón. ¿sería *Bituris* o *Nemanturista*? Según el mapa ptolemaico, parece que ambas poblaciones estarían al norte de *Pompelo*, pero también estaban al este, de manera que no sería totalmente improbable que fuera el asiento de alguna de las dos. A priori parece que *Nemanturista* está más cerca de *Iacca*, por lo que sería más adecuado pensar en *Bituris*. Pero también es cierto que Ptolomeo sitúa *Nemanturista* casi en el mismo paralelo que *Andelos*, lo que corresponde a la Navarra media oriental. Es decir, que tampoco sería improbable pensar que *Nemanturista* pudo estar en Eslava[19] y *Bituris* en la Cuenca de Lumbier, es decir, que fuera la ciudad de los *Iluberitani*.

Y, por último; ¿correspondería *Muskaria* a la zona de Tudela? Existe un topónimo, Mosquera, despoblado sito entre Tudela y Fontellas, donde se han encontrado restos arqueológicos de época romana[20].

Evidentemente hay indicios para justificar la existencia de varias ciudades cuyos nombres concretos desconocemos, pero que pueden ser los que transmite Ptolomeo, aunque ahora mismo no podamos ubicarlas con absoluta certeza.

---

18 Cf. RAMÍREZ 2002, 23 y 29-30 y nota 9.

19 Sobre *Nemanturista* hizo PERÉX unas reflexiones similares a las nuestras, proponiendo ubicarla quizá en Sos del Rey Católico (Zaragoza). Cf. 1986, 180, nota 3 y mapa en página 256. Efectivamente Sos tiene casi la misma latitud que Eslava y también está bien documentada epigráficamente (especialmente con miliarios; FATÁS-MARTÍN BUENO 1977, NÚMEROS 41-46), pero forma unidad geográfica con Sangüesa y nos parece que el núcleo Lumbier-Sangüesa-Sos debía pertenecer a una misma ciudad, probablemente la de los *Iluberitani*.

20 Por eso algunos autores han identificado *Muskaria* con Mosquera, pero también hay estudiosos que proponen otras ubicaciones. Cf. el estado de la cuestión en PERÉX 1986, 179-180.

2. CARACTERÍSTICAS ÉTNICAS DE LA POBLACIÓN DE LAS CIUDADES VASCONAS

Si nos preguntamos qué tipo de población habitaba en las ciudades vasconas, puede parecer una pregunta retórica porque lógicamente serían vascones. Se sabe que lengua y raza no siempre coinciden, pero, además, conocemos a los indígenas ya en pleno imperio romano, es decir, bajo su facies romanizada, de manera que, aunque utilicemos una fuente primaria como la epigrafía, los autóctonos se manifiestan ya dentro de un ambiente romano[21]. Una rápida ojeada sobre las ciudades mejor documentadas ofrece este balance:

Calagurris = plenamente romanizada

Pompelo = poca documentación: en el núcleo urbano población romanizada: en el *territorium* escasa con representación vasco-ibérica.

Alto Valle del Ega = indoeuropea en fase de romanización

Navarra Media Oriental = vascona y romanizada

Andelo: indígena en fase de romanización con onomástica ibérica e indoeuropea (aunque los teónimos parecen de filiación éuskara).

El cuadro es clarificador por si mismo. Las dos ciudades que más desarrollo tendrán en el futuro muestran un panorama plenamente integrado en el sistema superior y dominante. Los extremos oriental y occidental, de cuyas ciudades ignoramos el nombre, son antagónicos lingüísticamente, y *Andelo*, equidistante de ambos, ofrece un ambiente híbrido. Parece como si el Alto Valle del Ega fuera várdulo y no vascón[22], mientras hacia oriente las influencias ibéricas se hacen más notorias. Es una situación lingüística perfectamente entendida y explicada por Gorrochategui (2002, 90-92), que vamos a desarrollar siquiera sea sucintamente.

De *Calagurris* no podemos obtener más información lingüística que la que proporciona el topónimo (lo que trataremos en el punto siguiente). Toda su población porta onomástica y estructura romana incluso la que tiene oficios industriales[23]. En *Pompelo* también predomina la población romanizada, pero en Izcue (que seguramente fue *territorium pompelonense*) se documenta *Valerius/a Badan,* hijo o hija de *Abisunso* y devoto de *Itsacurrinne*, una divinidad indígena de clara resonancia vasca[24]. Aunque sólo sea una muestra se trata de individuos vascones, es decir, los autóctonos que habitaban este espacio.

El alto Valle del Ega es paradigmático por su uniformidad: casi toda su población porta una onomástica indoeuropea. Si son *peregrini* suelen hacerlo mediante la estructura indígena, es decir, sin filiación (*Doiterus Ambati)* y si se han romanizado dejan visible su autoctonía (p.e., *M. Iunius Paternus Cantabri filius,* o *Minicia Aunia Segonti f.*)[25].

En la Navarra media oriental los habitantes suelen estar bastante romanizados, pero incluso en Eslava *Araca Marcella* porta un *nomen* de étimo indoeuropeo. En Lerga, en cambio, la onomástica es vascónica (*Ummesahar, Narhungesi, Abisunhari*), este último con el mismo componente que

21 No es indicativo *M. Fabius Quintilianus*, cuyo nombre y formación es plenamente romana.

22 Recientemente tabulé toda la población hispano-romana de la provincia de Navarra y separé explícitamente la de este rincón suroccidental por su probable pertenencia a los várdulos (RAMÍREZ 2002, 22 y nota 9). He podido comprobar que lo mismo piensa ARMENDÁRIZ, 2006, 91.

23 Cf. ESPINOSA 1984, 96-106 y GONZÁLEZ BLANCO ET ALII 1996, 49-64.

24 Hemos hecho recientemente el análisis de la sociedad vascona, y a él remitimos (RAMÍREZ 2002, 21-53). Para el exvoto de Izcue, cf. VELAZA 1998, 205-206.

25 Cf. la relación completa en RAMÍREZ 2002, 23-24 y 29-30).

el ya mencionado *Abisunso*. Y en Ujué los *Coelii Telesphoros, Festa y Telesinus* hacen un exvoto a *Lacubegi*, que puede ser una divinidad tanto vascona como ibérica, según Gorrochategui[26].

Andelo debió ser plurilingüe (GORROCHATEGUI 2002, 92) y es el ejemplo más paradigmático si nuestra propuesta sobre el *territorium andelonense* es correcta, porque los *nomina* son latinos (*Aemillius, Calpurnius, Cornelius, Domitius,* etc), pero hay *cognomina* latinos (*Carus, Crista, Firmus*, etc), indígenas romanizados *(Flavus, Paternus, Maternus*), indígenas indoeuropeos (*Calaetus, Equesus, Ambatus*), indígenas ibéricos (*Ordunets, Urchatetel, Agirsenio*) y divinidades vascónicas (*Loxa, Larra* o *Larrahi, Errensa*)[27]. Todo indicaría que en el corazón del territorio vascón se habían instalado gentes procedentes de los territorios vecinos (tanto indoeuropeos como ibéricos), superpuestas a los autóctonos, de los que emergen algunos nombres personales y los teónimos.

En este panorama resulta imposible saber si todos los vascones hablaban *vasconice* o si la mezcla reflejada en sus antropónimos era consecuencia de una población heterogénea. Los testimonios lingüísticos más conservadores suelen ser la teonimia y la toponimia. Hemos visto varias divinidades característicamente vascónicas, pero alguna como *Peremusta* (IRMNa, nº 29) parece indoeuropea por sus elementos fonéticos y morfológicos («p» inicial y sufijo —st—).

3. EL SUSTRATO TOPONÍMICO

Aunque en la toponimia parece detectarse cierta heterogeneidad, los étimos indoeuropeos son más discutibles y menos numerosos[28]. Tomemos *Calagurris* como ejemplo. Como ya razonó Velaza, en las monedas se lee *Kalakorikos*, palabra que contiene un sufijo derivativo *-ko* y una desinencia *—s—*, formación propia de los celtíberos. *Kalakorikos*, por tanto, está escrito en lengua celtibérica, puesto que a ella pertenecen sus elementos morfológicos.

Pero el lexema, *Calagorri*, no puede explicarse por el celtibérico. Parece compuesto por dos elementos, el segundo de los cuales (*gorri*) se documenta en nombres aquitanos e ibéricos. Para el primero las cosas son más complicadas, pero se puede reconocer un elemento *cala (quizá variante de *cara) claramente no céltico, quizá paleoeuropeo, pero también explicable como ibérico o vasco-aquitano[29].

Podemos asumir el sesudo razonamiento de Velaza:

> «No es imposible que en el antiguo solar de Calahorra hubiera presencia no indoeuropea, que perduró en el nombre de la ciudad; que después pasara a dominio de los celtíberos, quienes acuñaron moneda en época sertoriana adaptando este topónimo al paradigma de su lengua; y que, finalmente, la ciudad fuera adscrita, tras las victorias militares romanas sobre los celtíberos, a los Vascones»[30].

26 La relación en RAMÍREZ 2002, 24, 30 y 32; para *Lacubegi* Gorrochategui 2002, 91.

27 Un análisis completo en RAMÍREZ 1998.

28 Para un estudio de la etimología de las ciudades ptolemaicas, cf. GARCÍA ALONSO, 2003 (p. 160 para *Oiasso* y 387-397 para las demás). Concluye atribuyendo etimología cética segura únicamente a *Curnonium, Segia y Alavona*, mientras que considera no indoeuropeas *Iturissa, [Pompa]elo, Andelos, [Gracch]uris y Calagurris*.Dos años después GORROCHATEGUI (2005, 161-162) contempla siete ciudades con posible etimología céltica, pero, como para cuatro de ellas pueden ofrecerse otras alternativas, solamente le parecen claramente célticas *Curnonium, Ergavica y Segia*.

29 Cf. el estado de la cuestión y la explicación del topónimo en VELAZA 1998, 9-17.

30 VELAZA 1998, 17.

También se puede pensar que los celtíberos dominaron la ciudad, sin que por eso perdiera su referente étnico, puesto que del relato de Livio parece inferirse que *Calagurris* era vascona en época sertoriana.

Filiación vasca o vasco-ibero-aquitana, tienen *Oiasso, Iturissa, Andelo, Iluberi,* y las híbridas *[Pomp]elo* y *[Grach]uris*. Las etimologías son bastante transparentes en los primeros casos (oiar 'bosque', iturri 'fuente'); en los segundos, el elemento **ilu* está en relación con el ibérico **ili*, del que **elo (Andelo, Pompelo)* es seguramente una variante. A su vez *–beri* puede ser una incorrección ortográfica (por *–berri*), y *–uri* una variante de *uli/ili.

Parecen indoeuropeas *Araceli-tani, Ergavica* y *Curnonium*. El nombre de los primeros parece tener relación con el cántabro *Aracelium*/*Aracillum*, y los cántabros cuando aparecen en la historia están plenamente indoeuropeizados. *Ergavica* tiene su par en Celtiberia, por lo que no cabe duda de su indoeuropeidad.

Cara, Cascantum y *Segia* reposan sobre etimologías discutibles. *Cara* se ha puesto en relación con los *Car-istoi* y con antropónimos como *Carus*, pero podría relacionarse con la raíz prerromana **kario*/*cara*[31]. De hecho Villar se expresa con prudencia sobre la posible indoeuropeidad de la raiz *Kar(r), e incluso sobre la relación positivo/superlativo presumible para *Cara*/*Caristi*[32]. Tampoco es claro *Cascantum*, aunque la forma ibérica *Caiscata* se asemeje a *Bel-aisca*. Las necesarias cautelas se hacen más evidentes en *Segia*. Parece tener relación con topónimos de la serie *Segi-sama, Segovia* y con antropónimos como *Segius, Segilus*, todos indoeuropeos. Pero precisamente los *segienses* constituyen el grupo más numeroso de los indígenas de la *Turma Salluitana*, que son casi todos ibéricos, excepto *Elandus* que puede ser céltico (GORROCHATEGUI 2002, 81). Según eso tendríamos aquí un caso inverso: un topónimo indoeuropeo con una población ibérica. Y de ahí la discrepancia sobre su filiación lingüística: tanto Palomar Lapesa como Almagro Gorbea-Lorrio la consideran indoeuropea, pero Untermann, Albertos y Villar se muestran más cautos[33].

Las demás ciudades vasconas tienen una etimología dudosa. Únicamente *Muskaria* parece de claro origen latino. De *Alavona, Tarraca, Iacca, Bituris Nemanturista,* es difícil decir algo seguro, especialmente de las dos últimas, cuyo nombre se ha transmitido con variantes y sólo conocemos por Ptolomeo (cf. GARCÍA ALONSO, 2003, 388-89 y GORROCHATEGUI, 2005, 161-162).

Ante este estado actual de nuestros conocimientos creemos que lo más prudente es suscribir las palabras de Gorrochategui (2002, 92):

> «La visión tradicional siempre ha defendido la antigüedad de la lengua vascona como autóctona de la zona, y tanto la iberización como la celtización como dos fenómenos que tienen lugar en períodos cercanos a la protohistoria. Parece que la cultura material apoya una tal interpretación. En cuanto a la onomástica hay unos cuantos detalles que se explican bien dentro de ese marco».

31 Cf. HUBSCHMID 1960, 39 y DAUZAT 1960, 97-98, para quienes esta raíz significa 'roca, piedra'.

32 De hecho VILLAR se expresa así (2000, 306): «No es mi propósito reducir a una unidad etimológica todo topónimo que comienza por el segmento Car-». Y más adelante (p. 403) dice: «El trío de topónimos *Cara*/*Carisa*/*Carista* recuerda la gradación positivo/comparativo/superlativo. Pero sólo cabe decir que lo recuerda».

33 Cf. PALOMAR LAPESA 1957, 57 y ALMAGRO GORBEA-LORRIO 1987, mapa 3, p. 118. Por el contrario UNTERMANN (1961, 19-20) cree que *Segia* no responde al modelo indoeuropeo, sino que su semejanza formal con *Segida, Segovia* se debe a la casual semejanza de la primera sílaba. ALBERTOS en su comentario a los antropónimos derivados de *segh elude mencionar *Segia* (1966, 201-203) y lo mismo hace VILLAR (2000, Índices).

Con este criterio hay que pensar que la zona comprendida entre *Cara* y *Segia* tiene más rasgos ibéricos que indoeuropeos. Por el contrario, las ciudades etimológicamente indoeuropeas estaban en el oeste, colindando con territorio várdulo (*Aracelitani*, y *Ergavicenses*)*;* o, en todo caso, estos últimos tenían su ciudad en el sur, confinando con los celtíberos. No se olvide que el étnico Vascones también se ha explicado como un nombre de características indoeuropeas (TOVAR 1989, 49).

4. EVOLUCIÓN DE LAS CIUDADES EN LA TARDOANTIGÜEDAD Y EN ÉPOCA VISIGÓTICA

A partir del siglo IV d. C. la documentación literaria es más escasa. Las *villas*, abundantes y ricas, indican prosperidad, pero las pocas noticias de que disponemos presentan un cuadro muy distinto entre el norte y el sur del territorio. Para el norte Ausonio y Paulino de Nola describen a unos vascones salvajes, que conservan sus virtudes prístinas y que viven en los bosques. Ciertamente no sabemos nada de *Araceli, Iturissa*, ni de la posible *Iluberi*. Mientras tanto en el sur las incursiones de los bagaudas y los asuntos relativos al obispo Silvano constatan la vitalidad de *Calagurris* y *Cascantum*[34], y la pervivencia de las estructuras económico-sociales romanas. En el centro es evidente que perduraron *Andelo, Cara* y *Segia*, pero carecemos prácticamente de referencias.

Sin embargo, es igualmente evidente que sólo dos adquirieron un rango de «capital»: *Pompelo* en el norte y *Calagurris* en el sur. Son las únicas cuyos mártires conocemos (aunque la figura de San Fermín esté envuelta en la leyenda), las únicas que tuvieron obispo y las que tuvieron una importancia estratégica en época visigótica[35].

En este último período los vascones se muestran particularmente activos realizando incursiones a ambos lados de los Pirineos, pero la única ciudad septentrional que mencionan las fuentes, y que ha proporcionado restos visigóticos es Pamplona. Consecuencia de la inestabilidad mencionada es la fundación de *Ologicum* (Olite). A su vez Calahorra era el obispado más interior de la metrópolis tarraconense[36] y seguía teniendo indudable importancia estratégica, según se comprueba en la campaña de Wamba contra el rebelde Paulo[37].

La invasión árabe consolidó la diferencia entre el norte y el sur. Mientras el sur, profundamente romanizado permaneció varios siglos bajo control árabe, el norte se independizó enseguida en torno al núcleo de Pamplona conservando rasgos vascónicos, entre ellos la lengua.

34 Cf. Una síntesis con la bibliografía correspondiente en RAMÍREZ 2002, 37-38.

35 Para Pamplona cf. la síntesis de RAMÍREZ 2002, 38-39 y para Calahorra ESPINOSA 1984, 311-322.

36 Con motivo de la querella contra el obispo calagurritano Silvano, en el texto remitido al papa Hilario el metropolitano tarraconense Ascanio se expresa así: *Sylvanus quidam Episcopus Calagurrae, in ultima parte nostrae provinciae constitutus...»* (FLÓREZ 1770, 192-196). La expresión «*in ultima parte provinciae nostrae»* da a entender que ya no había más obispados en la provincia al oeste de Calahorra. Más adelante aparece el de *Auca* (= Oca), pero en este momento, 463-465 d. C., era la diócesis más occidental de la provincia tarraconense.

37 Véase un buen resumen de la campaña en ORLANDIS (1987, 238-241, con mapa en p. 239).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTOS 1966 = L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Madrid.

ALMAGRO GORBEA-LORRIO 1987 = M. Almagro Gorbea y A. Lorrio, «La expansión céltica en la Península Ibérica: una aproximación cartográfica», en *I Simposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza, pp. 105-122.

ARMENDÁRIZ 2006 = J. Armendáriz Martija, «Bases arqueológicas para la localización de la ciudad vascona de *Curnonion* en Los Arcos (Navarra)», presentado en el Congreso sobre «La Romanización», celebrado en Vitoria-Gasteiz, 2000, publicado en TAN, Nº 19, 85-108.

CANTO 1999 = A. Mª. Canto, «una nueva imagen de Ptolomeo: hipótesis de ubicación de ciudades vasconas», en F. Villar y F. Beltrán Edd, *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana,* Salamanca, pp. 339-357.

DAUZAT 1960 = A. Dauzat, *La toponymie française*, Paris. Reimpr. 1971.

ESPINOSA 1984 = U. Espinosa Ruiz, *Calagurris Iulia*, Logroño.

ESPINOSA 1994 = U. Espinosa Ruiz, «Ordenación Territorial», en *Historia de la Ciudad de Logroño*, Logroño, Capítulo II.3, 115-146.

FATÁS - MARTÍN BUENO 1977 = G. Fatás y M. Martín Bueno, *Epigrafía Romana de Zaragoza y su provincia*, Zaragoza.

FLÓREZ 1770 = E. Flórez, *España Sagrada*, Tomo XXV, Madrid.

GARCÍA ALONSO 2003 = J. L. García Alonso, *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo*, Vitoria-Gasteiz.

GONZÁLEZ BLANCO ET ALII 1996 = «El alfar de 'La Maja' adquiere dimensiones insospechadas. Campaña de Julio de 1995», *Estrato*, 7, pp. 49-64.

GORROCHATEGUI 1984 = J. Gorrochategui, *Estudio sobre la onomástica indígena de Aquitania*, Bilbao.

GORROCHATEGUI 2002 = J. Gorrochategui, «Las lenguas de los Pirineos en la antigüedad», *Els substrats de la llengua catalana: una visió actual*, Treballs de la Societat Catalana de Llengua y Literatura, 1, Barcelona.

GORROCHATEGUI 2005 = J. Gorrochategui, «Establishment and análisis of Celtic toponyms in Aquitania and the Pyrenees», *New approaches to Celtic place-names in Ptolemy's Geography*, J. de Hoz - E. R. Luján - P. Sims-Williams (eds.), Madrid, 153-172.

HUBSCHMID 1960 = J. Hubschmid, «Lenguas no. i. e.: Testimonios románicos» *E. L. H.*, *Tomo I: Antecedentes; Onomástica*, Madrid.

IRMNa = C. Castillo, J. Gómez Pantoja y Mª. D. Mauleón, *Inscripciones Romanas del Museo de Navarra*, Pamplona.

LABEAGA 1987 = J. C. Labeaga Mendiola, «Carta arqueológica del término municipal de Sangüesa (Navarra)», *TAN*, 6, pp. 7-106.

MEZQUÍRIZ 1975 = Mª. A. Mezquíriz, «Primera campaña de excavaciones en Santacara», *PV*, 138-139, pp. 83-109.

MILLER 1964 = K. Miller, *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand Tabula Peutingeriana*, Roma.

ORLANDIS 1987 = J. Orlandis, *Historia de España. Época Visigoda (409-711)*, Madrid.

PALOMAR LAPESA 1957 = M. Palomar Lapesa, *La onomástica personal prelatina de la antigua Lusitania. Estudio lingüístico*, Salamanca.

PERÉX 1986 = Mª. J. Peréx Agorreta, *Los Vascones*, Pamplona.
PERÉX 1986 = Mª. J. Peréx Agorreta «Emplazamiento de Iturissa, mansio en la vía de Astorga a Burdeos», *Simposio. La red viaria en la Hispania romana*, Zaragoza, pp. 373-384.
PERÉX-UNZU 1991-92 = Mª. J. Peréx Agorreta y M. Unzu Urmeneta, «Resumen de las campañas de 1989-90. Una nueva necrópolis de incineración en el término de Espinal», *TAN*, 11, 446-447.
PÉREZ DE LABORDA 2003 = A. Pérez de Laborda, *Los campesinos vascones*, San Sebastián.
RAMÍREZ 1998 = J. L. Ramírez Sádaba, «La romanización de los vascones. El paradigma de los Andelonenses», *III Congreso General de Historia de Navarra*, Pamplona, Área I, Ponencia II, pp. 1-17.
RAMÍREZ 2002 = J. L. Ramírez Sádaba, «Navarra: los colectivos sociales en la antigüedad», *V Congreso de Historia de Navarra. Grupos sociales en Navarra: relaciones y derechos a lo largo de la historia*, Pamplona, Vol. III, pp. 21-53.
RAMOS (en prensa) = M. Ramos Aguirre, «Excavaciones en la ciudad romana de Illumberris (Lumbier, Navarra), *XXVI Congreso Nacional de* Arqueología, Zaragoza 2001.
TOVAR 1989 = A. Tovar, *Iberische Landeskunde. Las tribus y las ciudades de la antigua Hispania. Tomo 3. Tarraconensis*, Baden-Baden.
UNTERMANN 1961 = J. Untermann, *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*, Wiesbaden.
VELAZA 1998 = J. Velaza, «CALAGORRI: cuestiones en torno al nombre antiguo de Calahorra», *Kalakorikos* 3, 1998, pp. 9-17.
VILLAR 2000 = F. Villar Liébana, *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana*, Salamanca.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 203-209

LA IMAGEN DE LA PUERTA SUR (PUERTA PRINCIPAL) DE BEGASTRI

LORENZO ALFIERI

RESUMEN

Pretendemos reflexionar sobre la forma que debió tener la puerta principal de Begastri en el mundo de la Antigüedad Tardía. Hasta ahora la arqueología ha suministrado pocos datos, pero son suficientes como para obligarnos a aceptar que debió ser una puerta normal según era habitual en las ciudades fortificadas romanas, modelo que paso prácticamente intacto a la Edad Media.

ABSTRACT

The purpose of our investigation has been the form of the mail door of Begastri during Late Antiquity. The archaeological excavations haven't supplied much data up to now, but there is enough information to lead us to think that it adheres to the usual design found in the fortified roman towns. This type came unchanged into the Middle Ages.

1. EL LAMENTABLE ESTADO DE DESTRUCCIÓN A QUE LLEGÓ LA CIUDAD DE BEGASTRI

Por obra de la destrucción árabe primero; luego por haberse convertido el cerro en cantera para las construcciones más notables de Cehegín, más tarde las obras del trazado de la línea férrea de vía estrecha entre Murcia y Caravaca, que cortaron el cabezo en dos partes destruyendo casi por completo toda la vertiente sur, y finalmente porque la antigua ciudad, ya reducida a ruinas, se convirtió en campo de cultivo en el que para criar árboles hubo que cavar notablemente toda la superficie y crear en torno a los troncos, pilas de tierra removida, toda la superficie de la acrópolis quedó reducida a restos muy difícilmente identificables en la mayor parte de los casos.

Hasta tal punto llegó la pulverización de la arquitectura de la ciudad que costó mucho trabajo identificar el punto que queremos presentar hoy aquí como la «puerta principal» de la ciudad[1].

2. NUESTRA PRETENSIÓN

No es nuestra intención dedicarnos aquí a discusiones arqueológicas sobre problemas de excavaciones, pues no hemos sido responsables de su realización, sino que partiendo de los resultados y conclusiones de los investigadores pretendemos únicamente reconstruir la imagen aproximada que debió ofrecer la puerta de la ciudad en sus momentos más brillantes de urbanismo tardoantiguo.

Estamos convencidos de que la restauración arqueológica no debe cometer errores bien conocidos y constatados por la investigación temática en yacimientos cuya reconstrucción ha sido una manipulación y falsificación de la realidad; pero estamos convencidos de que antes de acometer cualquier restauración es menester trabajar documental e imaginativamente en la definición de la imagen que la realidad debió presentar. Nuestra presenta aportación la hacemos como colaboración y servicio a la discusión de un eventual proyecto futuro de restauración.

3. LAS PUERTAS DE LAS CIUDADES ROMANAS

Es un tema muy estudiado y apenas discutido en teoría. Las múltiples puertas de ciudades romanas conservadas han permitido estudios sistemáticos y convincentes sobre el tema[2] y se

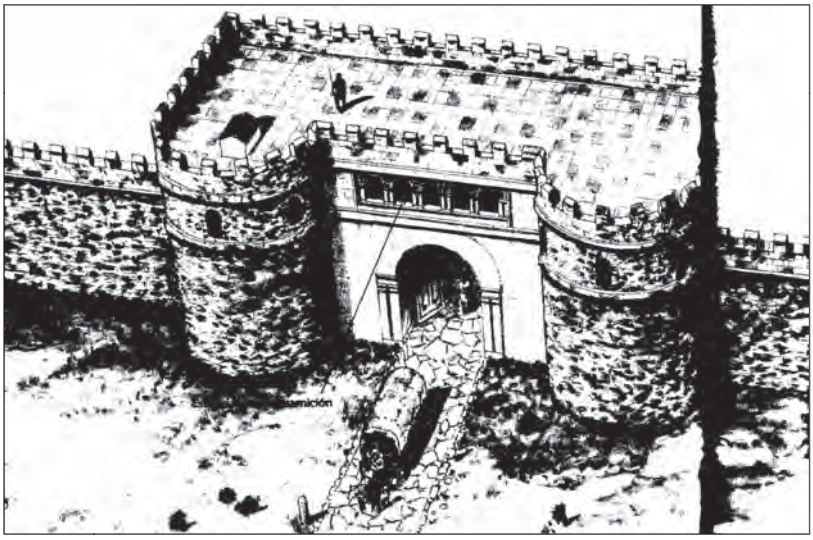


FIGURA 1

1 Fue lenta esta identificación y tras llegar a una conclusión que parece indiscutible sigue siendo difícil razonarla de modo que elimine toda duda al respecto. Hemos tenido acceso a toda la documentación de los diarios de excavaciones sobre el tema que nos ocupa por lo que agradecemos al Dr. González Blanco su generosidad en hacernos partícipes de tal información. Puede consultarse: GONZÁLEZ BLANCO, A. y MOLINA GÓMEZ, J. A., «Historia de la excavación de Begastri», *Alquipir*, XII, 2002-2004, p. 21 en el apartado «AÑO 1990».

2 JONSON, S., *Late Roman Fortifications*, Londres 1983, con numerosas ilustraciones y abundante bibliografía hasta la fecha de publicación

ha llegado a una visión que podríamos llamar «tópica», como puede constatarse en las revistas de divulgación[3] y reproducimos a modo de referencia:

Por lo cual es este el modelo del que hemos de partir a la hora de recomponer la imagen de la puerta principal de Begastri.

4. ALGUNOS EJEMPLOS DE PUERTAS DE LA EDAD MEDIA HISPANA QUE ESTÁN DENTRO DE ESTA TRADICIÓN

4.1. Ronda

Queremos recordar sólo dos, aunque hay donde elegir. Veamos como es la puerta medieval de Ronda y lo vamos a ver sólo presentando su imagen, como muestra de una tradición que sigue viva en la Edad Media tanto cristiana como musulmana y que a modo de arroyo nos conduce a su fuente, que es la tipología romana.

FIGURA 2. *Puerta medieval de Ronda (Málaga).*

3 Ver F. AZNAR, «Cinco defensas que hicieron historia», *Geo. Una nueva visión del mundo*, nº 238, 2006, p. 76-77.

4.2. Cáceres

FIGURA 3. *Cáceres*.

5. LA PUERTA PRINCIPAL DE BEGASTRI

Hay que partir de un hecho y es que la topografía y los niveles del yacimiento debieron cambiar mucho del estado de la ciudad antes de su destrucción a los desniveles que presenta en la actualidad. La destrucción de las murallas realizada violentamente en tiempos del dominio árabe debió dejar todo trastornado. Cuando en la situación ya de población residual se mantuvo el camino de ascenso no debieron quitar los niveles de destrucción creados en la catástrofe. De todas formas tuvo que tener un camino ascendente ya que el nivel de la calle al que había que llegar debía ser el que actualmente todavía se constata. Pero la puerta sin duda estaba a nivel de la entrada inferior de la puerta y es de suponer que con el avance de las excavaciones se pueda obtener información más precisa.

Que tuvo techo y estancias superiores se pudo comprobar al menos de manera suficiente ya que se pudieron rescatar algunas ánforas insertadas en yeso en los alrededores de la misma, como prueba de que los cobertizos y techumbres del monumento deliberadamente se hicieron intentado que resultaran ligeros de peso, es decir con técnicas de construcción conocidas en la Antigüedad Clásica.

Con todo ello la imagen de la puerta principal por su cara exterior sería aproximadamente así:

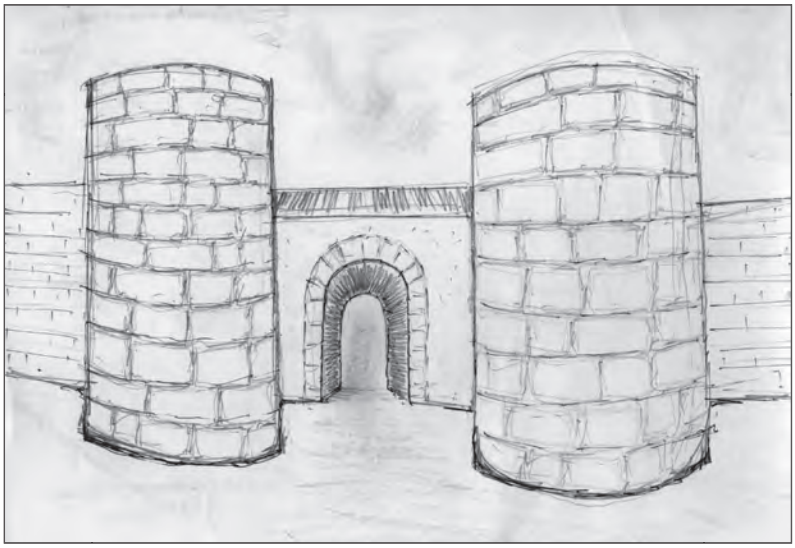


FIGURA 4. *Reconstrucción*.

Por el interior debía ser similar, pero sin torres, que es el tipo que aparece en la puerta de Ronda

FIGURA 5. *Ronda*.

que para Begastri podemos representarla así:

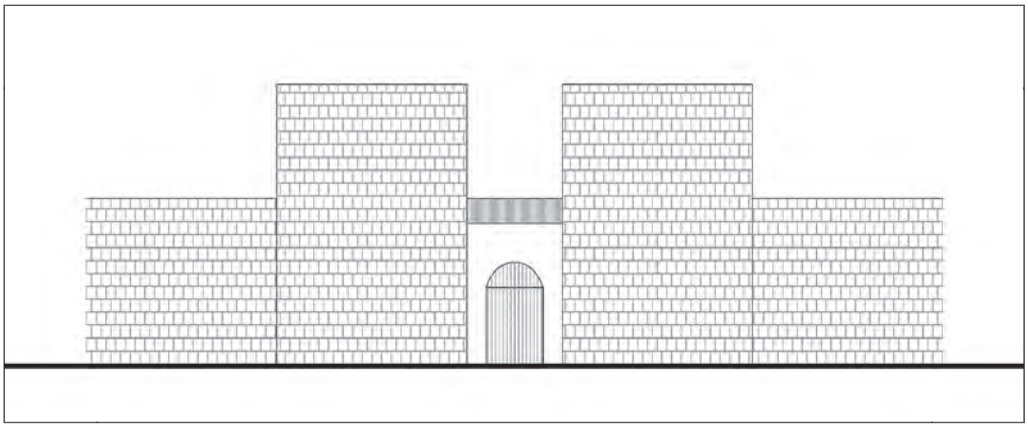


FIGURA 6. *Reconstrucción/Alzado*.

Pero además y al igual que la puerta de Cáceres, tal y como ha sido estudiada, la puerta debió tener unas estructuras y funciones defensivas que dejaron reflejo en las dependencias arquitectónicas y muy especialmente en el interior de las torrres y el piso superior, por lo que su planta debió ser algo así:

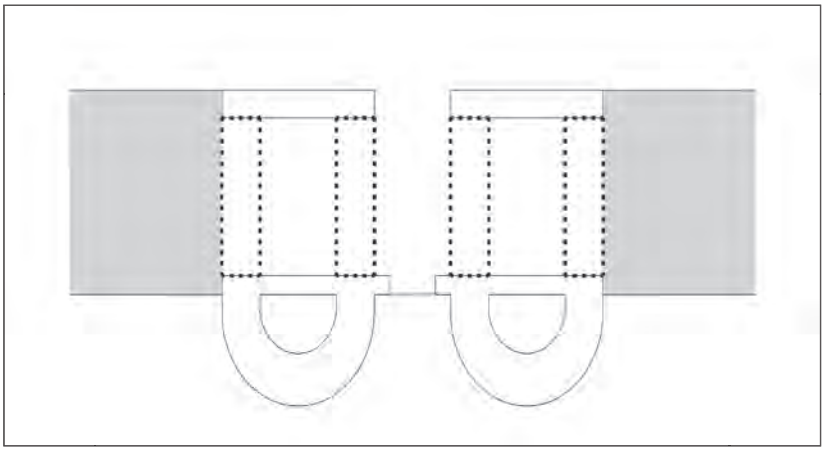


FIGURA 7. *Reconstrucción/Planta*.

La parte alta de la puerta pudo ser como la imagen divulgativa que hemos presentado más arriba, pudo estar almenada o no. Debió tener en cualquier caso un paso de ronda y seguramente tuvo también algunas estancias con municiones u otros elementos defensivos. No podemos trazar el modo de cubrición porque debió estar en consonancia con la forma que dieran los constructores de la muralla a todo el resto.

6. ALGUNAS REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS FINALES

La construcción de la vía férrea fue absolutamente nefasta para la historia del yacimiento. Destruyó precisamente lo que quedaba en la falda de la cara sur del monte, y entre otras cosas las piedras que los cehegineros no se habían llevado al pueblo para sus construcciones. La zona de la puerta principal resultó particularmente afectada, por estar situada allí y quedar prácticamente colgada sobre la fosa excavada para el ferrocarril.

Estas notas y sugerencias que hemos hecho son y deben seguir siendo objeto de discusión y comparación con tros recintos amurallados, ya que es posible que nunca alcancemos certeza de qué imagen ofrecía la ciudad de Begastri en el período de la Antigüedad Tardía, pero sin duda no era algo insólito y debió seguir el esquema dominante en la arquitectura militar de la época.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 211-249

EL TESORILLO ISLÁMICO DE BEGASTRI

CAROLINA DOMÉNECH BELDA
Universidad de Alicante

RESUMEN

En el transcurso de unos trabajos arqueológicos en el yacimiento de Begastri (Cehegín, Murcia) fue exhumado un conjunto metálico de época islámica que se hallaba en el interior de una vasija cerámica. El tesorillo, datado en el siglo XI, contenía algunas piezas de orfebrería y 237 monedas de plata, muchas de ellas fragmentadas en trozos de pequeño tamaño. La mayor parte de este numerario es norteafricano, acuñado por la dinastía fatimí, rival de los Omeyas de al-Andalus, siendo este conjunto de Begastri, por el momento, la mayor ocultación de plata fatimí hallada en el šarq al-Andalus.

ABSTRACT

During the excavations in the archaeological site of Besgastri (Cehegín, Murcia) some metallic remains were discovered inside a ceramic vessel. This small treasure, dated to the 11 th century, consists of a few pieces of jewelry and 237 silver coins, many of these being small fragmented pieces. Most of the coins are North African, produced by the Fatimids, the enemy dynasty of the Spanish Umayyads. This archaeological find from Begastri is at the moment the biggest hidden Fatimid silver hoard found in Sarq al-Andalus.

Durante la campaña de excavaciones arqueológicas realizada en el año 2005 en el yacimiento conocido como Begastri (Cabezo Roenas, Cehegín), fue exhumada una vasija cerámica que contenía un conjunto metálico de época islámica formado por 237 monedas de plata, muchas de ellas fragmentadas, un colgante de oro, 8 cuentas de bronce, una de nácar y un trozo de

concha. El hallazgo se localizó en la parte alta de la ciudad, en un lugar cercano al muro de una de las estructuras existentes junto a un camino interior, y próximo a una entrada situada en el lado norte que une la acrópolis con la ciudad inferior, formando un paso secundario situado en el lado opuesto de la entrada principal que se encuentra al sur. Desgraciadamente la contextualización del hallazgo no aporta mucha información ya que parece ser que la tierra que lo cubría formaba un estrato revuelto por las prolongadas roturaciones agrícolas que ha sufrido el cerro a lo largo del tiempo[1].

Los trabajos realizados en el yacimiento han permitido conocer mejor una ciudad que tiene constatados sus orígenes en la Edad del Hierro, estuvo habitada en época ibérica y tras la conquista romana pasó a obtener la categoría de municipio[2]. En época visigoda la encontramos como sede episcopal y su importancia en los últimos años de dominio visigodo queda patente cuando en el 713 es mencionada en las capitulaciones firmadas entre Teodomiro de Orihuela y ʻAbd al-ʻAzīz hijo de Musà, más conocidas como Pacto de Tudmīr[3].

Tras el citado pacto, tenemos pocos datos de la ciudad bajo dominio islámico. Las fuentes escritas que la mencionan son escasas. La más antigua, cercana en el tiempo a la fecha de la ocultación del conjunto, es de al-ʻUḏrī quien listando los distritos agrícolas de la cora de Tudmīr menciona un «*iqlīm* de *ŷabal Buqaṣra al-Qalʻa*» y también un «*iqlīm* de otro *Buqṣra*»[4]. Tras esta confusa mención de dos Bigastro, hay que esperar al siglo XIII para poder encontrar otra referencia: en los diccionarios biográficos de Ibn al-Abbār y de Ibn Baškuwāl se recoge un personaje que era y dirigía la oración en «*Bqsr, un distrito de Murcia*» y que fue llamado a Lorca en el año 1209 para presidir los funerales de cierta personalidad en esa ciudad. Esta noticia es importante porque nos permite constatar la continuidad del topónimo en esa fecha tan tardía y en un momento en que ya esta atestiguado el nuevo lugar de *as-Sinhāŷyin* del que derivaría el actual Cehegín. Ello podría estar indicando la existencia de dos núcleos habitados diferentes: el antiguo Bigastro heredero de la importante ciudad tardoantigua ahora convertida en un pequeño núcleo residual, y el nuevo asentamiento en el solar del actual Cehegín[5].

1 El hallazgo fue exhumado en la U.E. 100124 del sector L-46. Esta información, y todas las referidas a los trabajos arqueológicos en el yacimiento de Begastri, se las debemos a su director Antonino González Blanco, a quien agradezco la posibilidad y las facilidades dadas para realizar este trabajo, y al equipo que trabaja en el yacimiento, especialmente a José Javier Martínez por atender pacientemente todas mis cuestiones.

2 La evolución histórica de la ciudad ha sido objeto de numerosas publicaciones a las que remitimos. Entre ellas cabe destacar «Begastri. Imagen y problemas de su historia» correspondiente a un número monográfico de *Antigüedad y Cristianismo* I del que se hizo una reedición en 1994 en la que se recoge toda la bibliografía generada a esta esa fecha; también el nº 12 de la revista *Alquipir* está dedicado monográficamente a esta ciudad. La progresión de los trabajos arqueológicos en el yacimiento pueden seguirse en las diferentes informes anuales publicados en *Memorias de Arqueología. Excavaciones y prospecciones de la Región de Murcia* por la Conserjería de Educación y Cultura.

3 De las distintas versiones conservadas de este documento figura en todas salvo en la de al-ʻUḏrī, que menciona Ilš en su lugar. Actualmente la identificación de *Bqṣrh* con Begastri está admitida y apoyada por argumentos toponímicos, epigráficos y arqueológicos.

4 Véase E. MOLINA, 1972, 73. Este autor identifica el primer topónimo con la antigua ciudad de Begastri, mientras que el segundo correspondería, según él, a Bigastro en Alicante o a Bogarra en Albacete.

5 A. CARMONA (1990, 26) proponía dos hipótesis: la primera que Begastri no hubiese sido destruida ni abandonada, y la segunda, que consideraba más probable, que el nombre hubiera pasado a la nueva población. Sin embargo, el topónimo de está nueva población no derivaría del *Begastrum* romano sino de *Sanhāŷa*, un nombre de un grupo tribal beréber que, asentado por motivos militares en el actual Cehegín, acabaría por provocar un desplazamiento del centro urbano desde la antigua ciudad de Begastri (GUICHARD, 1985, 57). El distrito de *as-Sinhāŷiyīn* o *as-Sanhāŷiyīn* es mencionado por al-Bakrī en el siglo XI, Ibn Gālib en el XII y posteriormente por al-Dimašqi en el siglo XIV (Carmona, 1990, 27).

Los datos arqueológicos evidencian un desinterés por el mantenimiento de las murallas que fueron perdiendo su capa de yeso acumulada ahora en forma de depósito a los pies del muro, continuada por una destrucción ex profeso de las murallas que rodeaban la acrópolis para la que se ha supuesto como probable la fecha del 896 en relación con el fin de la rebelión de Daysam de Lorca[6]. Es posible que, a partir de entonces, quedara en el yacimiento una población residual ya que se han constatado diferentes reutilizaciones de algunos espacios de la ciudad, toda vez que otros asentamientos van surgiendo en lugares cercanos. Es el caso de Alquipir situado en el inicio del antiguo acueducto romano que llevaba el agua a la ciudad de Begastri, o el ḥiṣn Cehegín probablemente habitado ya en momentos anteriores. Tras la conquista cristiana Begastri sirvió de cantera para las nuevas construcciones emprendidas por los nuevos pobladores y se supone ya abandonada[7].

La falta de una estratigrafía fiable en los niveles superiores del yacimiento dificulta en gran medida el poder establecer el momento en que la ciudad deja de estar habitada. Pero los restos arqueológicos hallados en estratos relativamente profundos, ha obligado a admitir la pervivencia de la ciudad bajo el dominio musulmán con una cierta población residual por lo menos hasta el siglo XII y puede que hasta la conquista cristiana (González Blanco 1994, 19; Sánchez-Carrasco y Rabadán, 1984). Aunque no se han podido documentar niveles de uso islámicos, en el yacimiento aparecen fragmentos cerámicos adscribibles a este periodo junto a otros materiales revueltos posiblemente por las importantes roturaciones para trabajos agrícolas que ha sufrido el yacimiento a lo largo de los años. Entre estos materiales se pueden identificar cerámicas emirales[8], algunos fragmentos de cerámica esgrafiada recogidos excepcionalmente en la cima del cerro, y otros que se encuadrarían en un marco cronológico que va desde el siglo X al XIII[9]. Aunque estos materiales cerámicos de época islámica recuperados en el yacimiento son escasos, sus formas están relacionadas con ambientes domésticos (marmitas, candiles, jarras, jarritas) y por tanto son indicio de algún tipo de ocupación humana en el cerro, aunque por el momento no se pueda precisar su entidad.

De la vasija que contenía el tesorillo sólo se conserva el tercio inferior que corresponde a una base plana y a parte del cuerpo, con un diámetro máximo de 13 cm. Su pasta es de color rosácea de consistencia porosa y feldespato como desengrasante. Presenta al exterior un alisado fino y en el interior restos de un vidriado melado muy degradado. Se trata de una forma cerrada realizada a torno y destinada al servicio de mesa que por sus características bien podría ser una redoma[10].

LAS MONEDAS DEL HALLAZGO

Hasta la aparición del tesorillo, las monedas exhumadas en Begastri en el transcurso de excavaciones y sondeos eran escasas. Los trabajos de M. Lechuga (1984 y 2005) han dado a conocer un total de doce ejemplares que se datan entre el siglo I d.C. y el siglo IV d.C. De ellos, ocho

6 Siguiendo la opinión de A. YELO. Véase GONZÁLEZ BLANCO et alii, 1998-1999, p. 142.

7 Véase A. GONZÁLEZ 1997 y A. GONZÁLEZ et alii 1998-99.

8 S. GUTIÉRREZ LLORET (1996, 235, fig. 98) publica algunas cerámicas de Begastri con paralelos entre los materiales del los siglos VIII y IX.

9 Según SÁNCHEZ-CARRASCO y RABADÁN 1984, 199, siguiendo la opinión de J. Navarro Palazón.

10 Según los datos que figuran en la ficha inventario de la pieza proporcionada por el equipo de investigación a quien agradecemos la información.

se sitúan en el arco cronológico que va desde mediados del siglo III d.C. a mediados del siglo IV d.C., no existiendo ningún material numismático posterior a esta fecha hasta la aparición del depósito de época islámica que nos ocupa.

Las circunstancias en que se encontró el hallazgo que estudiamos, en el transcurso de los trabajos arqueológicos que se vienen realizando de forma sistemática en Begastri, han permitido estudiar el tesorillo en su integridad, al tratarse de un conjunto cerrado que no ha sufrido ningún tipo de dispersión. La presencia de elementos no monetales, el número total de piezas, los porcentajes de fragmentación de las mismas, el número de monedas foráneas y la restante información que aquí presentamos reflejan la realidad de la ocultación sin los impedimentos que se dan en otros casos en los que no existe la certeza de conocer la totalidad del conjunto y que obligan a utilizar los datos obtenidos con cierta prudencia. Este tipo de inconvenientes no los tenemos en el hallazgo de Begastri del que conocemos exactamente su composición (cuadro 1).

El conjunto monetal se compone de un total de 237 piezas entre monedas enteras y fragmentos, de las que 208 son emisiones de la dinastía fatimí establecida en el norte de África y rival de los Omeyas, el resto corresponden a piezas acuñadas bajo la órbita de los Omeyas de al-Andalus. Todo el conjunto se encuadra cronológicamente en el primer tercio del siglo XI, momento en el que se produjeron fuertes enfrentamientos y luchas internas por el poder que dieron al traste con el estado califal y que se conoce con el término de *fitna*[11]. Sólo un fragmento escapa a la cronología del conjunto: un dirham del emirato que, aunque conserva algo menos de un cuarto de pieza, permite leer parte de la fecha por lo que lo podemos situar en el siglo III de la hégira que en el computo cristiano abarca el siglo IX y principios del X, esto es, el periodo de los emires omeyas a partir de Al-Ḥakam I.

Cuadro 1
COMPOSICIÓN GENERAL DEL HALLAZGO

Fatimíes	208	87,76 %
Omeyas	29	12,24 %
TOTAL	*237*	*100 %*

Del total del conjunto, tan solo pueden considerarse enteras 40 piezas, todas fatimíes, pero incluso en varias de ellas se aprecian recortes de metal en sus bordes. El resto son fragmentos de diversos tamaños que van desde los que superan el gramo y medio de peso hasta los que apenas alcanzan 0,02 gramos, con un claro predomino de los fragmentos de pequeñas dimensiones como demuestra el hecho de que más del 82% no alcance siquiera el medio gramo (gráf. 1). Ello se debe en parte a que se trata de monedas fatimíes correspondientes a divisores de dirham, que ya de por sí tienen un módulo reducido estando enteras, y que al ser partidas en trozos dan lugar a fragmentos muy pequeños. Es el caso de unas pequeñísimas monedas que corresponden a la dieciseisava parte del dirham fatimí y que presentan un diámetro en los ejemplares enteros que en ocasiones no llega a alcanzar los 10 mm. Estos pequeños divisores al ser partidos dan lugar a diminutos fragmentos de moneda. La mayor parte de estos

11 Una reflexión sobre las connotaciones de este vocablo en árabe puede verse en E. MANZANO, 2006, 473.

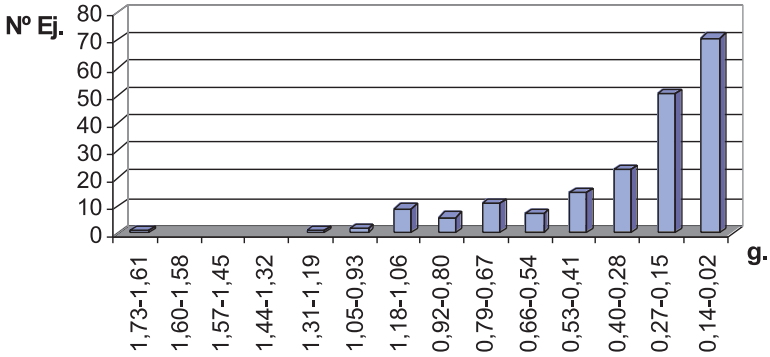


GRÁFICO 1: *Peso de los fragmentos de moneda de Begastri.*

fragmentos son informes siendo muy pocos los que pueden identificarse visualmente con una fracción concreta como una mitad o la cuarta parte de la pieza.

Aunque las alteraciones más frecuentes en las monedas del tesorillo de Begastri son las fragmentaciones y los recortes, también encontramos algunas perforaciones en concreto en tres piezas: un pequeño fragmento de fracción de diciseisava parte de dirham del califa al-Ḥākim donde puede observarse una perforación que ha quedado partida por la fragmentación (lám. I, 11); una incisión alargada realizada de forma tosca en un semidirham de al-Ẓāhir (lám. I, 28), y un fragmento de dirham omeya que presenta un agujero (lám VI, 222). Las alteraciones, fragmentaciones, perforaciones y recortes, afectan por igual a todo el conjunto numismático sin que puedan observarse diferencias ni por dinastías ni por califas y condicionarían, junto con la irregularidad de las formas de los fragmentos, la circulación de estas piezas, obligando a utilizarlas al peso, lo que explicaría la presencia de piezas sin acuñar y fragmentos diminutos no aptos para circular nominalmente pero sí para ser usados en transacciones al peso.

El numerario fatimí

Las monedas norteafricanas acuñadas por la dinastía fatimí forman el grueso del conjunto en un porcentaje que supera el 87%. El escaso número de ejemplares enteros frente a la gran cantidad de fragmentos, muchos de ellos de pequeño tamaño, unido al alto número de piezas frustras (45 ejemplares), ha condicionado el que muchas no se hayan podido adscribir a las emisiones de un califa concreto. Sin embargo, todas las identificadas fueron acuñadas bajo el gobierno de dos califas: al-Ḥākim (386 - 411 H. / 996 -1021 J.C) al que se han atribuido un total de 17 ejemplares y, sobre todo, al-Ẓāhir (411 - 427 H. / 1021 - 1036 J.C.) a cuyas emisiones corresponden con certeza 89 piezas y posiblemente alguno de los fragmentos de los que no se puede conocer la emisión a la que pertenecen, ya sea por lo diminuto de su tamaño, por tratarse de una pieza frustra o por ambas cosas a la vez (cuadro 2). El conjunto de este numerario se sitúa en un ámbito cronológico bastante reducido y circunscrito a grandes rasgos al primer tercio del siglo XI, ya que todas las piezas que se han podido identificar fueron acuñadas entre los años 386 - 427 H./ 996 - 1036 J.C. en el norte de África. Desconocemos los talleres en que se acuñaron, tan sólo en una pieza parece leerse parte del nombre de la ceca que podría *ser al-*

Manṣūriya, en el actual Túnez, zona donde se sitúan los talleres de los que salieron la mayor parte del numerario de plata que encontramos en los hallazgos peninsulares.

Cuadro 2
LAS MONEDAS FATIMÍES POR CALIFAS

GOBERNANTE	Nº EJ.	%
AL-ḤĀKIM	17	8,18
AL-ẒĀHIR	89	42,79
SIN IDENTIFICAR	57	27,40
FRUSTRAS	45	21,63
TOTAL	***208***	***100***

Las monedas de al-Ḥākim presentan todas la misma leyenda central: en una de sus caras el nombre del califa y sus títulos en tres líneas, y en la otra la profesión de fe šī'í distribuida en dos renglones. Solamente en tres piezas se aprecian restos de una leyenda circular de carácter religioso, el resto carecen de ella[12] pero en cualquier caso, en ninguna pieza se menciona ni la ceca ni la fecha de acuñación, por lo que las tenemos que situar de forma general entre los años de gobierno de este califa: 386 - 411 H./ 996 - 1021 J.C.

El grupo de monedas del califa al-Ẓāhir forma el grueso del conjunto. Corresponden todas ellas a dos tipos pero a diferentes especies monetarias. El tipo más numeroso es el que presenta dos líneas de de leyendas centrales en cada una de las áreas: en una figura el nombre y los títulos del califa y en la otra la profesión de fe šī'í, todo ello rodeado por dos líneas de leyendas circulares que en el caso de Begastri se conservan muy parcialmente y en un número muy reducido de ejemplares. Este tipo está tomado de las monedas de oro acuñadas entre los años 412 - 419 H. / 1021-1028 en las cecas de Miṣr, al-Manṣūrīya y Ṣūr y sabemos que es utilizado también para la plata posiblemente durante el mismo periodo de tiempo[13]. El segundo tipo se diferencia del anterior por carecer de leyendas marginales y presentar el nombre del califa precedido del título de imām formando una tercera línea[14].

En el numerario fatimí, un mismo tipo monetal es utilizado indistintamente para diferentes especies monetarias, de manera que en muchos casos el dirham unidad presenta las mismas leyendas que sus divisores de medios y cuartos de dirham. Ello obliga a establecer la correspondencia de las piezas con una especie monetaria determinada a partir del peso de las monedas, pero como con frecuencia éstas presentan alteraciones importantes como recortes y sobre todo fragmentaciones informes, en ocasiones resulta complicado adscribir una pieza a una especie monetaria concreta obligándonos a ser muy prudentes en este aspecto. Sólo en el caso de aquellos ejemplares que se conservan enteros podemos establecer con más fiabilidad la especie monetaria con la que tratamos

12 Las que presentan leyenda circular corresponden al tipo Lavoix 210, el resto al nº 215 del mismo catálogo.

13 Se conocen 3 dirhames: uno acuñado en Miṣr probablemente en el año 416 H. / 1025-6 J.C. y los otros dos con la ceca borrada. El primero es el dirham conservado con el nº 1076 que se conserva en la Khedivial Library de El Cairo y que hemos utilizado como referencia bibliográfica; los otros dos ejemplares se encuentran actualmente en la American Numismatic Society de Nueva York (nº 257 y 258). Sus pesos son de 3,87 g., 2,74 y 2,05 g respectivamente, por lo que no se trata de divisores sino de dirhames unidad.

14 Se trata del tipo Lavoix 254.

I.A. MONEDAS FATIMÍES

LÁMINA I

AL-ḤĀKIM

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

ESCALA 1:1

basándonos en unos valores teóricos de referencia. Dichos valores los hemos establecido a partir de unos ponderales monetarios para dirhames del califa al-Ẓāhir que por suerte se han conservado: se trata de ponderales para la unidad de plata que presentan un peso de 2,96 gramos. A partir de ellos hemos establecido la siguiente correlación teórica[15] (cuadro 3):

Cuadro 3
PESOS TEÓRICOS PARA LA PLATA Y SUS DIVISORES EN TIEMPOS DE AL-ẒĀHIR

1 dirham	2,96 g.
½	1,48 g.
¼	0,74 g.
$^1/_8$	0,37 g.
$^1/_{16}$	0,18 g.
$^1/_{32}$	0,09 g.

A partir de estos valores de referencia podemos afirmar que el numerario fatimí del hallazgo de Begastri está formado por divisores, no existe ningún dirham unidad, siendo el valor más alto detectado el de los semidirhames, como ocurre con frecuencia en otros hallazgos peninsulares[16], incluso parece ser que era el valor más frecuente entre el circulante del propio territorio fatimí en el norte de África a lo largo de todo el periodo (Balog, 1972, 146). Le siguen los cuartos de dirham que, aunque presentes en menos cantidad, son también abundantes y que junto con los anteriores suponen el 80 % de todas las monedas enteras (gráf. 2).

Los valores más pequeños están presentes en menor medida pero entre ellos cabe distinguir un lote de veintiseis piezas, entre enteras y fragmentos, que corresponden a un pequeño divisor de la dieciseisava parte del dirham conocido como *jarnūbah* o *jarrūbah*. De las diecisiete piezas del califa al-Ḥākim que forman parte del conjunto diez son *jarrūbahs*. Estos divisores, los únicos de los que parecen tener un nombre específico, están acuñados en cospeles muy finos, lo que unido a sus reducidas dimensiones da lugar a pesos extremadamente bajos que en nuestro caso van desde los 0,22 a apenas 0,13 gramos en las piezas enteras[17]. Es más, existen 3 ejemplares, también enteros que más bien corresponden por su peso a una mitad de estas *jarrūbahs*, es decir, lo que sería un treintavo de dirham (Lám. II, 45, 46 y lám. IV, 156). A pesar de que las *jarrūbahs* presentan un reducido tamaño que en la mayoría de los casos apenas alcanza los 10 mm de diámetro, sólo siete se han conservado enteras, el resto de estas moneditas han sido también divididas en pedazos informes o fragmentos de medio o un cuarto de pieza. Es el caso de dos fragmentos de media moneda acuñados a nombre de al-Ẓāhir (lám. III, 103 y 104) y de dos en forma de cuarto de pieza (lám. III, 105 y 106), cuyas pequeñas dimensiones ponen en cuestión su manejabilidad como circulante.

15 No se conocen ponderales para la plata acuñada por al-Ḥākim pero suponemos que no variarían demasiado, por lo que hemos utilizado como referencia estos mismos valores para el pequeño lote de monedas de dicho califa.

16 Por citar el ejemplo más cercano mencionaremos el hallazgo de Lorca donde las siete monedas fatimíes que contiene corresponden a divisores de mitades y cuartos de dirham. Véase BOFARULL, 1985, 187.

17 P. Balog considera que el peso teórico de estos divisores de un dieciseisavo de dirham es de 0,195 g. y que las desviaciones de dicho valor serían debidas a las dificultades técnicas y de manufactura (BALOG, 1972, 146-149).

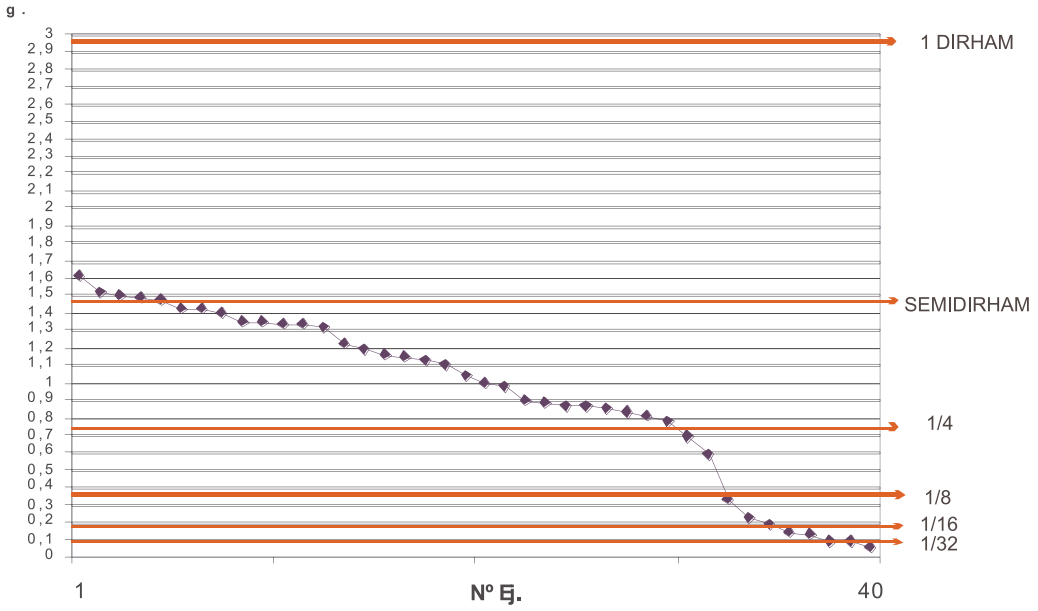


GRÁFICO 2: *Pesos de las monedas enteras del hallazgo.*

Gran parte de los fragmentos fatimíes se acercan también al peso teórico de estas *jarrūbahs* ya que el predominio de los de pequeño tamaño en el depósito ocultado en Begastri es manifiesto: conforme disminuyen de tamaño van aumentando en cantidad de tal manera que porcentualmente los más abundantes son los más pequeños dándose la circunstancia de que más del 68% no llegan a 0,30 gramos (gráf. 3). Si consideramos que las monedas fragmentadas suponen el 80% de todo el numerario fatimí de Begastri es fácil apreciar el papel preponderante de las pequeñas fracciones en el conjunto.

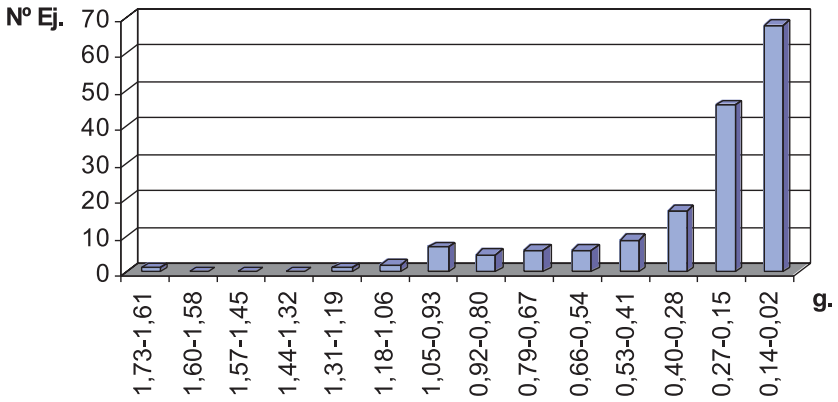


GRÁFICO 3: *Peso de los fragmentos fatimíes*

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

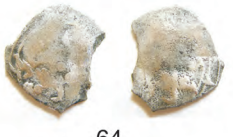
59

60

61

62

63


64

65

66

ESCALA 1:1

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

ESCALA 1:1

Otro aspecto a destacar en las monedas fatimíes que estudiamos es el de una serie de puntos o signos presentes en el campo de las piezas. En el caso de al-Ḥākim, gran parte de los ejemplares estudiados presentan puntos sobre o entre las líneas de las leyendas, fundamentalmente en la parte superior de la profesión de fe šī'í. En las emisiones de al-Ẓāhir también aparecen con frecuencia puntos, que ahora se sitúan mayoritariamente entre las dos líneas de leyenda central, pero además encontramos numerosas piezas con motivos diversos en la otra área. Cuando éstos aparecen el área opuesta carece de puntos y solo en dos piezas los encontramos en ambas áreas, aunque la fragmentación de las piezas puede ocultar más casos. Los motivos que acompañan al nombre y títulos del califa son más variados: además de los puntos hemos identificado una especie de coma que encontramos tanto en la parte superior del campo como en la inferior y que es el motivo más abundante; un signo que podría interpretarse como las letras «ḥr» que aparece invariablemente en la parte inferior derecha del campo; una especie de uve que figura en la misma posición que el anterior, y algún otro motivo que por el estado de conservación de la pieza no se puede identificar. Estos signos, mucho más simples y sencillos que los ornamentos que encontramos en las monedas omeyas, pueden ser interpretados como simples adornos y por el momento no estamos en condiciones de saber si podrían ser marcas indicativas de determinados aspectos de una emisión.

Las monedas omeyas

Todas las monedas omeyas presentes en el conjunto son fragmentos, no existiendo ninguna pieza entera. Estos fragmentos son de diferentes tamaños y aunque visiblemente más grandes que los del numerario fatimí, en ningún caso llegan a la mitad de la pieza. Solamente dos alcanzan un gramo de peso, siendo los más grandes los que se aproximan a un cuarto de moneda, y así, van disminuyendo hasta encontrarnos con pequeños recortes de orla que apenas pesan 0,10 g.

Las dimensiones de estos fragmentos de monedas hace que en muchos casos nos quedemos sin saber que califa las acuñó aunque la factura de las piezas permite sospechar que fueron emitidas en un espacio de tiempo bastante limitado. Todos los fragmentos que conservan parte de la leyenda marginal del anverso, que es donde figura la fecha, corresponden a principios del siglo XI, no habiendo ninguno de ellos que sea anterior al año mil. Por califas, se han podido reconocer 6 fragmentos acuñados a nombre de Hišām II, de los que al menos tres se pueden situar entre el primer decenio del siglo XI. Otra pieza corresponde al año 404 H./ 1013-1014 J.C., cuando el califa oficial era por segunda vez Sulaymān al-Musta'in, aunque también en ese mismo año acuñaron moneda ciertos personajes no muy bien conocidos pero de los que tenemos evidencia numismática[18]. El último fragmento de dirham que podemos adscribir a un califa es de tiempos de Alī ibn Ḥammūd, sucesor del anterior, quien solo acuñó como califa con el título de al-Nāṣir entre los años 407 y 408 H./ 1016-1017 J.C., y, por tanto, esa es la datación de esta pieza que se convierte así en la más tardía de todas las fechadas de este grupo. Del resto de fragmentos no se puede precisar ni a que califa pertenecen ni su cronología, pero su aspecto formal parece sugerir que no deben alejarse mucho en el tiempo.

18 A. Vives los denominó «príncipes independientes» mientras que para A. Prieto eran «personajes desconocidos» que acuñan moneda durante la revolución de Córdoba. Todos acuñaron a nombre de Sulaymān. Véase VIVES 1893, 110 y ss., PRIETO 1926, 157-ss. y más recientemente CANTO e IBRAHIM, 2004, 258-260.

Aunque la mayor parte de estas monedas debieron acuñarse en al-Andalus, no debemos descartar la posibilidad de que alguna moneda omeya saliera de un taller norteafricano dado el origen de la mayor parte de las piezas de todo el conjunto, de hecho en más de un fragmento del tesorillo se observan adornos y motivos decorativos típicamente norteafricanos. Es el caso de un pequeño fragmento que corresponde a una fracción de dirham, posiblemente un octavo, que presenta una factura fatimí pero que se trata de una acuñación omeya a nombre del califa Hišām II (lám. VI, 215). Estas pequeñas monedas, de las que se conocen varios ejemplares, aunque no mencionan ceca alguna, se han venido considerando de origen norteafricano, como se desprende de su aspecto más próximo a las emisiones fatimíes, y debieron salir de alguna de las cecas que acuñaban en el Magreb para este califa.

Por tanto, podemos decir que estamos ante un hallazgo formado por materiales procedentes del norte de África y llegados a la Península Ibérica en algún momento del siglo XI. Finalmente mencionaremos dos fragmentos que parecen sin acuñar ya que no se aprecia leyenda alguna pero cuyo considerable grosor nos lleva a situarlos en la órbita omeya.

LAS PIEZAS ORNAMENTALES

En el hallazgo que estudiamos junto a las monedas se ocultaron algunos objetos de valor. El más llamativo es un pequeño colgante de oro de 15 mm de longitud y 8,4 mm en su parte más ancha (lám. VI, II.1). Aunque está aplastado por dos de sus lados, parece que debió tener forma oblonga, redondeada en la parte inferior y ligeramente apuntada en la superior lo que le da un ligero aspecto de lágrima. Está formado por dos láminas finas que forman cada una la mitad de la pieza y que se unen en el centro, unión que se ha abierto ligeramente en la parte inferior debido al aplastamiento sufrido por la pieza y que no afecta a las cuidadas perforaciones que presenta a ambos lados que debieron servir para pasar algún elemento de suspensión. En línea con los dos orificios, en cada cara de la pieza, en la parte inferior presenta una decoración realizada en filigrana de cuatro espirales colocadas unas junto a otras formando un cuadrifolio.

Con el colgante aparecieron también ocho piezas de bronce en forma de casquetes semiesféricos y con una perforación en la parte superior (lám. VI, II, 2). Dos de ellas parecen unidas por la acción de la corrosión y en algún caso han perdido la forma original. Su diámetro máximo es de 5,9 mm en las que están poco deformadas siendo su altura más variable, entre 1,8 y 4,5 mm. en función del estado de conservación. Se trata de cuentas que formarían parte de la misma pieza, y aunque no parecen tener relación con el colgante descrito anteriormente, tampoco se puede descartar que pertenecieran al mismo objeto. Igual sucede con una pequeña cuenta de nácar de apenas 3,4 mm de altura y 3 mm de grosor que apareció en el conjunto. Finalmente un fragmento de concha informe y ligeramente curvado de 1,9 x 1,2 mm que, de no ser una intrusión, sería junto a la cuenta de nácar, los dos únicos objetos no metálicos de la ocultación, pero que, sin duda, debieron ser considerados como objetos de valor dignos de ser escondidos para preservarlos.

No es extraño que en una ocultación aparezcan junto a las monedas joyas u otros objetos valiosos, normalmente metálicos, dado que las ocultaciones se hacen con la intención de proteger y poner a buen recaudo todos aquellos objetos que son considerados de valor, especialmente en momentos de peligro. Para el periodo que tratamos, se conocen cinco conjuntos formados por joyas y material numismático[19], todos ellos hallados en el área andaluza, a excepción de

19 No incluimos aquí los conjuntos en los que junto a las monedas aparecen objetos que no son considerados joyas, como ocurre en el caso de las vasijas metálicas, y tampoco aquéllos en los que no aparece material numismático.

CALIFA SIN DETERMINAR

107

108

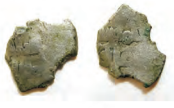
109

110

111

112

113



114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

ESCALA 1:1

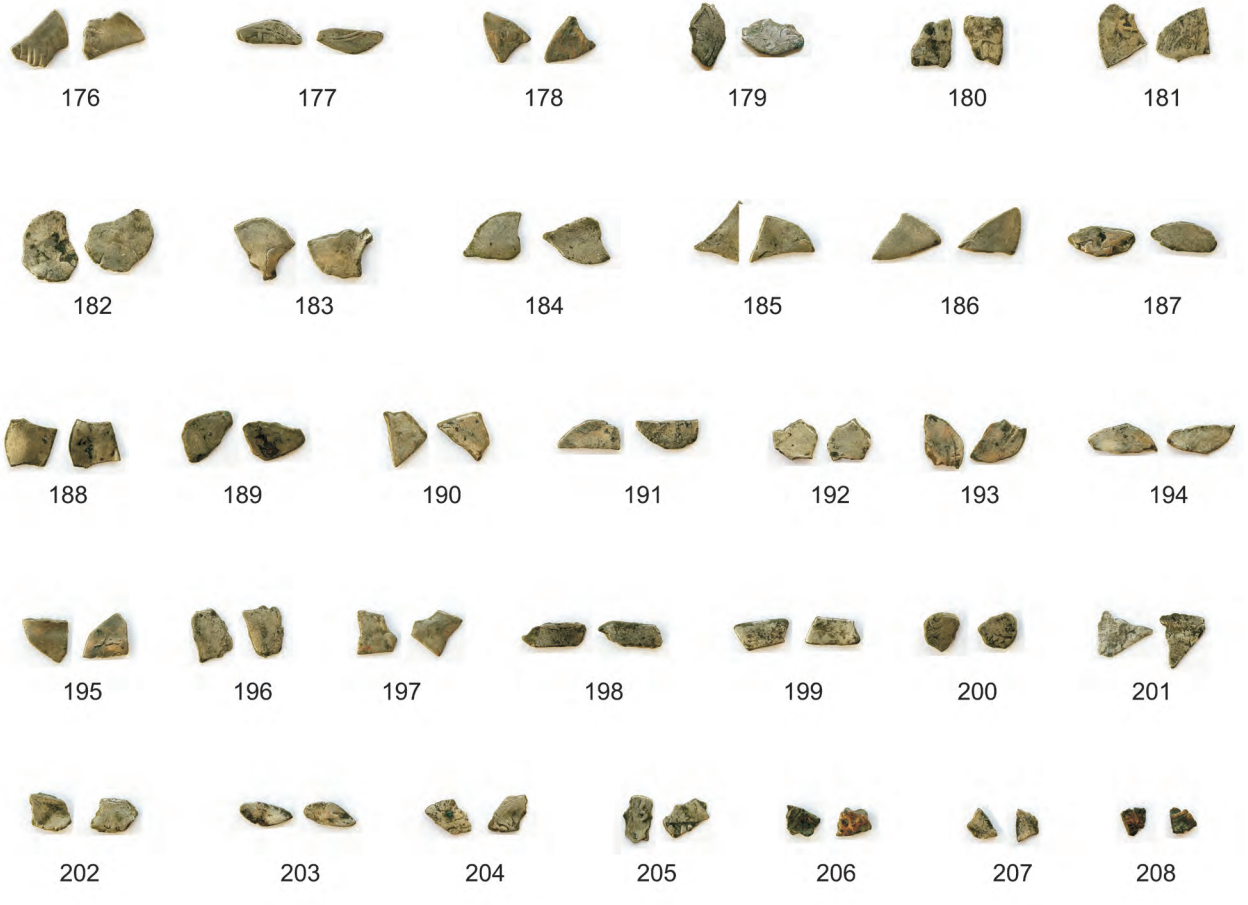
LÁMINA V

157 158 159 160 161 162 163

FRUSTRAS

164 165 166 167 168 169

170 171 172 173 174 175


176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208

ESCALA 1:1

un conjunto procedente de Lorca datado por la moneda más reciente en el año 400 H./1009 J.C.[20]. Son el del Cortijo de la Mora en Lucena que contenía más de 1500 monedas, un par de pendientes de oro, brazaletes y anillos de plata baja y varios recipientes de cerámica y metal (Marcos y Vicent, 1992, 209); el de Loja en Granada compuesto por una pareja de brazaletes, un fragmento de collar, veinticuatro brácteas y seis dirhames uno de ellos del califa fatimí al-Mu'izz (Gómez Moreno 1951, 338 y Mateu Llopis, 1956, 192); y los dos tesoros hallados en Alcalá la Real, en Jaén: el de Charilla oculto, como el Begastri, en la parte inferior de un recipiente, en este caso un arcaduz y datado a mediados del siglo X y del que formaban parte además de cuatro monedas perforadas, 24 piezas de oro y setenta más de materiales como plata, perlas o pasta vítrea (Zozaya, 1995, 149 y Chicharro, 2001, 221); y el de Ermita Nueva cuya ocultación debió producirse a principios del siglo XI en relación con el sitio de Córdoba por parte de los beréberes de Sulaymān al-Musta'in y que contiene dos pendientes de oro, bracteas y discos del mismo metal, tres pulseras, cuatro anillos y diversas piedras y perlas de río para engarzar. Entre las monedas se encontraron dos fatimíes del califa al-Ḥākim (Canto, 2001, 227). Como se ha visto, estos conjuntos mixtos del área andaluza se componen de varias joyas de oro y plata, alguna de ellas completas y numerosos elementos de orfebrería. Frente a ellos, el conjunto de Begastri es mucho más modesto y refleja sin duda un ambiente más pobre que hace que se atesoren fragmentos ínfimos de monedas, piezas de adorno deformadas o un trozo de concha.

CONSIDERACIONES CRONOLÓGICAS: EL TESORRILLO Y SU ÉPOCA

El material numismático del conjunto de Begastri está formado exclusivamente por monedas acuñadas en el primer tercio del siglo XI. Las piezas norteafricanas corresponden todas ellas a emisiones realizadas bajo el gobierno de dos califas: Al-Ḥākim (386 - 411 H. / 996-1021 J.C) y al-Ẓahir (411-427 H. / 1021-1036 J.C.), no existiendo ninguna moneda acuñada a nombre del siguiente gobernante, al-Mustanṣir. Por ello podemos afirmar que las piezas salieron de los talleres norteafricanos entre el año 996 y el 1036 de nuestra era. Las monedas omeyas se pueden situar en ese mismo periodo cronológico, cuando en al-Andalus tiene lugar la *fitna* o guerra civil que acabará con el califato de Córdoba. La inexistencia en el conjunto de moneda taifa, que empieza a ser acuñada de forma regular a partir de los años treinta de la centuria, parece sugerir que la fecha de ocultación debe estar bastante próxima a la fecha de acuñación de las piezas, es decir, hacia finales de ese primer tercio del siglo XI, antes de que el numerario taifa haga acto de presencia. La numerosa fragmentación que presenta el conjunto no tiene porque significar que ha pasado mucho tiempo desde el momento de la acuñación hasta el de la ocultación como se ha venido demostrando en otros hallazgos[21].

Por otro lado hay que tener en cuenta que el primer tercio del siglo XI es una época de gran inestabilidad política ya que transcurre desde el desmoronamiento del aparato califal cordobés hasta que en las diferentes áreas de al-Andalus se consolidan los gobiernos indepen-

20 Se trata de un hallazgo que se conserva desde 1870 en el Victoria and Albert Museum de Londres. Véase M. GÓMEZ MORENO, 1951, 338; BORRÁS 1995, 40; y también HARO, 2004, 121.

21 El estudio contextualizado del numerario de los niveles emirales del Tolmo de Minateda en Hellín ha permitido comprobar como en algunos casos la práctica de fragmentar las monedas, al menos en el siglo IX, se realiza en momentos muy próximos a la fecha de acuñación de la pieza. Véase C. DOMÉNECH y S. GUTIÉRREZ, en prensa.

dientes que conocemos como reinos de taifas. A partir del año 399 H./ 1009 J.C. los califas se sucedieron con una rapidez vertiginosa, con gobiernos que en algunos casos llegaron a durar pocos meses y donde las luchas por el poder de los distintos pretendientes al trono alcanzaron cotas insospechadas. En esta situación los califas cordobeses, que bastante tenían con evitar ser destronados por otro pretendiente, apenas controlaban la ciudad de Córdoba y sus alrededores, mientras que en el resto de al-Andalus los gobernadores y miembros de importantes linajes ejercían el control cada vez con mayor independencia. Esta circunstancia desembocó en la fragmentación del territorio andalusí que acabó dividiéndose en estados independientes.

Si en esos momentos al-Andalus se hallaba inmerso en un proceso imparable de fragmentación, la zona sureste sufría además sus propios avatares: en julio del año 1013 J.C. empezaron a producirse una serie de terremotos que sabemos afectaron especialmente a Orihuela y Murcia y que no cesaron hasta un año después[22]. La situación política no era tampoco muy halagüeña: por esas mismas fechas Jayrān, un eslavo muy vinculado con la administración ā'mirí huido de Córdoba, se había hecho con el gobierno de Orihuela y Murcia, bajo el poder de los beréberes desde que empezara la guerra civil[23]. Jayrān, en un intento de legitimar el poder, ofrecería Murcia y Orihuela a un nieto de Almanzor llamado Muḥammad ibn 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, titulado al-Mu'taṣim. Pero la relación entre ambos pronto se deterioró y Jayrān se estableció en Almería en el año 412 H./ 1021 J.C. para, un año más tarde, el 9 de junio de 1022 expulsar a al-Mu'taṣim de Murcia y luego de Orihuela (Viguera, 1994, 57).

Estas circunstancias tienen un claro reflejo a nivel arqueológico y concretamente numismático: conocemos gran cantidad de tesorillos que fueron ocultados a principios del siglo XI en numerosos lugares de al-Andalus y en especial en el sureste. El conjunto de Begastri sin duda es un buen ejemplo aunque con una particularidad: el estar formado mayoritariamente por numerario fatimí.

LA CUESTIÓN FATIMI

Uno de los hechos que marcó la política de los califas omeyas fue su rivalidad con los fatimíes del norte de África. Esta dinastía se asentó aprincipios del siglo X en Ifrīqiya, en lo que actualmente es Túnez, con el apoyo de las tribus beréberes de los Kutāma y los Sinhāŷa y pronto extendió sus soberanía sobre gran parte del Zagreb y algunas importantes islas del Mediterráneo como Sicilia y Malta (Mujtar, 2001, 302). En el año 969 J.C lograron conquistar Egipto donde trasladaron la corte construyendo una ciudad palatina a la que llamaron *al-Qāhira* (la triunfante).

Los fatimíes también pusieron sus ojos en al-Andalus y desplegaron un gran aparato de propaganda šī'í y una red de espías que recorrieron la península recopilando información. Un espía célebre fue Ibn Hawqal quien recorrió al-Andalus como un comerciante y dejó escrita una importante información. Ya en tiempos del emir 'Abd Allāh está documentada la presencia en al-Andalus de misioneros šī'íes. Del rebelde Ibn Ḥafṣūn se dice que, en su

22 La noticia la recoge el almeriense al-'Udrī de Aḥmad ibn 'Umar. Véase E. MOLINA, 1972, 69.

23 Según el texto de al-'Udrī, Jayrān ocupó Orihuela y Murcia, imponiéndose sobre los beréberes que, «*cuando la fitna se extendió por al-Andalus, se alzaron victoriosos en la cora de Tudmīr*» (MOLINA. 1972, 87). Un relato detallado de los acontecimientos puede seguirse en el trabajo de M.J. VIGUERA 1994.

I.B. MONEDAS OMEYAS

209

210

211

212

213

214

215

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

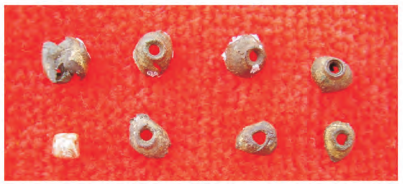
237

II. ELEMENTOS ORNAMENTALES

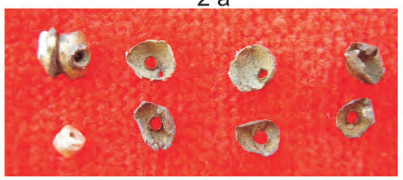
1 a

1 b

1 c



2 a



2 b

3 a

3 b

ESCALA 1:1

oposición a los Omeyas, entró en contacto con los fatimíes, llegando a recibir a dos de estos misioneros que le obsequiaron con «vestidos de honor» (Fierro, 2001, 171). La adopción del título califal por parte de ʻAbd al-Raḥmān III estuvo motivada en gran parte por el nombramiento del fatimí al-Mahdī como califa en el norte de África. La construcción de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrāʼ es reflejo de la creación de al-Qāhira en un intento de contrarrestar la influencia del califato fatimí no solo a nivel militar y político sino también simbólico. El ataque de la escuadra fatimí al puerto de Almería en el año 955 J.C. provocó una intensificación del conflicto y de la propaganda antifatimí y persecución de su doctrina por parte de los Omeyas. El último caso conocido de un propagandista šīʻí en la península es de tiempos de al-Hakam II, con posterioridad a mediados del siglo X no tenemos noticias de penetración fatimí en al-Andalus a excepción del testimonio de las monedas y algunos otros objetos materiales.

La presencia de moneda fatimí de los siglos X y XI es relativamente frecuente en los hallazgos peninsulares de esas centurias. Dicha presencia es especialmente notable en dos grandes áreas: por un lado la zona oriental y las islas Baleares y de otro el valle del Guadalquivir. Sin embargo, existen diferencias notables entre una y otra área. Mientras que en la zona andaluza la llegada de moneda fatimí disminuye considerablemente a partir del gobierno de al-Ẓāhir (411 - 427 H. /1021-1036 J.C.), llegando incluso a desaparecer por completo la moneda de plata, en el šarq al-Andalus, el flujo fatimí se mantiene alto durante el gobierno de este califa, no solo en las emisiones áureas, sino también en las de plata que siguen llegando sin ningún problema. Es precisamente en esta zona oriental de la península donde encontramos las monedas fatimíes más antiguas, lo que induce a pensar que estas costas debieron ser el punto de entrada de este flujo monetario a la península, ya que es aquí donde encontramos tanto los ejemplares más antiguos como los más tardíos, es decir, donde primero aparece la moneda de la dinastía fatimí y donde más tarda en desaparecer[24].

Es también en esta área oriental donde los porcentajes de moneda fatimí en los hallazgos de plata son más altos: mientras que en el valle del Guadalquivir la plata fatimí no supera el 10% del total de monedas de los conjuntos, en la zona mediterránea se supera normalmente esta cifra, alcanzando el 48 % en el caso del conjunto de Font de Beca o el 83% en el de Elche. En esta línea se sitúa el conjunto de Begastri con un 88 % de moneda fatimí, solo superado por el hallazgo de Migjorn Gran en Menorca[25]. Estos porcentajes tan elevados evidencian en algunos casos un cambio de tendencia respecto al área andaluza: ya no se trata de depósitos de monedas andalusíes con algunos ejemplares fatimíes sino de ocultaciones de moneda mayoritariamente fatimí donde aparecen algunas piezas andalusíes. Este es el caso del conjunto que estudiamos, donde incluso algunas monedas omeyas parecen haber sido acuñadas en el norte de África.

El origen norteafricano de la mayor parte de las piezas de la ocultación, hacen de este conjunto un hallazgo peculiar pero no único. Conocemos en zonas más o menos próximas, otras ocultaciones del siglo XI con presencia de moneda fatimí. Es el caso de un pequeño conjunto hallado en el castillo de Lorca en 1984 y compuesto en origen por 27 monedas de las que 7 eran fatimíes: una fracción de dirham a nombre de al-Ḥākim y 6 de al-Ẓāhir del mismo

24 Este tema está ampliamente tratado en C. DOMÉNECH, 2005.

25 Hay que tener en cuenta que este conjunto no se conserva y se conoce parcialmente por descripciones antiguas reestudiadas recientemente (MOLL, 1997).

tipo que las del conjunto que estudiamos (Bofarull, 1985). También un hallazgo recientemente publicado procedente de Río Alcalde, en Vélez Blanco, presenta 12 monedas fatimíes de un total de 190, con la particularidad de que una de ellas es de oro: un cuarto de dinar del califa al-Mustanṣir acuñado en Sicilia en el año 428 H/ 1036-1037 J.C. que es la más tardía de las fatimíes (Fontenla, 2005). Ambos conjuntos están formados básicamente por monedas taifas, por lo que debieron ocultarse en un momento algo posterior al conjunto que estudiamos. Más cercano cronológicamente, en cuanto a fecha de ocultación se refiere, estarían el de Tiján formado por 377 piezas, mayoritariamente fragmentos y con 115 ejemplares fatimíes (Fontenla, 1998), el conocido como Sierra de Cazorla con igual número de monedas que el de Begastri pero con solo 8 ejemplares fatimíes (Pellicer, 1982), el de Almoradí con un 15% de piezas fatimíes (Doménech, 1991), el hallado en el casco urbano de la ciudad de Elche, mayoritariamente fatimí (Doménech, 1993) y un conjunto inédito conservado en el Museo Arqueológico de Caravaca formado por 41 fragmentos de dirham califales cordobeses fechados entre el 394 y el 412 H. / 1003 - 1022 J.C. en época de la *fitna* y que contenía un anillo recubierto de plata pero ninguna pieza fatimí (Fontenla, 2005). Finalmente mencionaremos un conjunto aparecido en las proximidades del castillo de Quípar, muy próximo geográficamente al asentamiento de Begastri pero alejado en el tiempo, ya que se trata de 200 monedas almohades datadas en los siglos XII y XIII (Lillo y Melgarés, 1983) y que por lo tanto no podemos poner en relación con el conjunto de Begastri.

El tesorillo islámico de Begastri es por el momento la mayor ocultación de plata fatimí hallada en el šarq al-Andalus, y hay que destacar el hecho de que al ser un conjunto cerrado exhumado en el transcurso de unas excavaciones arqueológicas, no existen dudas respecto a su composición. La presencia de este numerario, acuñado por una dinastía rival a la de los Omeyas de al-Andalus, no es, como se ha visto, un fenómeno inusual, se conoce desde antiguo y se le ha intentado dar diferentes explicaciones. Algunos, como A. Bofarull al estudiar el hallazgo de Lorca, acuden a un hecho concreto: el envío de un barco cargado de trigo por parte del rey taifa de Denia Muŷāhid en el año 1055 J.C. en respuesta a la ayuda pedida por el califa de Egipto para paliar la sequía que acaeció entre los años 1023 y 1026 de nuestra era, y que provocó que, en agradecimiento, el califa fatimí enviara un navío cargado de regalos[26], que explicaría la presencia de este numerario. Para otros la causa sería más general: el numerario norteafricano llegaría a la península como botín de guerra obtenido por las tropas cordobesas en los diversos enfrentamientos librados en ese territorio contra los aliados de los fatimíes[27]. Aunque no parece prudente descartar ninguna hipótesis, ninguna de ellas por sí sola puede explicar el fenómeno: ni el pago en agradecimiento al envío de víveres al rey de Denia explica las grandes cantidades de oro y plata fatimí especialmente del área andaluza, ni las luchas de las tropas califales en el siglo X en el Magreb explicarían la llegada a al-Andalus de numeroso numerario acuñado durante la primera mitad del siglo XI[28]. Habrá que buscar por tanto otra explicación. Tal vez la demanda constante de plata por parte de al-Andalus sugerida por B.

26 Entre estos regalos figuraría un lote de candelabros de bronce fatimíes hallado en Denia. Véase R. AZUAR 1992-3, 43 y 1998.

27 Véase PÉREZ-SINDREU 1997, 55, siguiendo la opinión de Sáenz-Díez.

28 De hecho tanto en el área andaluza como en la zona oriental de la península el grueso de numerario fatimí se sitúa cronológicamente en esta centuria, siendo el monetario del siglo X bastante más escaso y seguramente traído durante el siglo XI. Sobre estas cuestiones véase C. DOMÉNECH, 2005.

Moll (1997, 43) fuera una causa más directa aunque dejaría sin explicar la llegada de oro. En este sentido es importante tener en cuenta la dispersión y la cronología de los hallazgos. En la actualidad el estudio de los conjuntos conocidos indica claramente que el flujo de numerario fatimí es un fenómeno que debió producirse a partir de la revolución cordobesa y sobre todo en época de los reinos de taifas[29] que, necesitados de grandes sumas de dinero para hacer frente a los gastos de la corte y a aquellos otros derivados de las luchas fronterizas, eran mucho menos escrupulosos a la hora de aceptar cualquier tipo de metal acuñado aunque no fuera por sus propios talleres. La mayor parte de moneda fatimí que encontramos en la Península Ibérica llegó cuando el califato de los Omeyas había desaparecido o estaba en trance de hacerlo y por tanto habían pasado los tiempos en que los califas andalusíes utilizaban todas sus armas para frenar el avance de la influencia fatimí.

Los inicios del siglo XI fueron especialmente propicios para la llegada de numerario foráneo ya que las emisiones califales regulares habían desparecido y los incipientes reinos de taifas aún no se habían atrevido a asumir una prerrogativa de poder tan significativa como es la emisión de moneda, salvo en algunos casos esporádicos. El primer tercio de la centuria vivió por tanto un vacío a nivel emisor que pudo favorecer la entrada de circulante desde el otro lado del Mediterráneo[30].

En este ambiente de inestabilidad y cambio alguien guardó en el interior de una vasija una serie de objetos de orfebrería y numismáticos que ocultó en la antigua ciudad de Begastri, objetos que aunque estaban deteriorados y presentaban numerosas alteraciones, debían ser considerados de valor. Con este panorama la moneda foránea no debió tener ningún problema para ser usada máxime en un lugar donde se había asentado la tribu beréber de los Sanhāŷa, tradicional aliada de los fatimíes en el norte de África.

CATÁLOGO

Abreviaturas utilizadas en el catálogo:
DIN.: Dinastía
ESP.M: Especie monetaria
E/F: Hace referencia a si la pieza está entera o fragmentada
P.: peso en gramos
MOD.: Módulo máximo conservado en milímetros
GR.: grosor máximo y mínimo en milímetros
PC.: posición de los cuños
ADORNO I y II: signos en el área I y II de la pieza
OBS.: Observaciones
REF.: Referencia bibliográfica

29 Véase C. DOMÉNECH 2005, en especial la figura 6.

30 Es en este mismo momento cuando se documenta en distintos puntos la presencia de producciones cerámicas de loza dorada fatimí cuyos contextos de aparición dan una cronología de la primera mitad del siglo XI (Azuar, 1998).

CATÁLOGO

Nº	DIN.	GOBERNANTE	ESP.M	E / F	P	MÓD	GR.	PC	ADORNO I	ADORNO II	AÑO	OBS	REF.
1	FA	AL-ḤĀKIM	1/2	E	0,98	15,2	0,7	6		2 puntos	996 - 1021 J.C.		LAV.210
2	FA	AL-ḤĀKIM	1/2	E	0,86	13,4	0,7-1,1	6		punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV.210
3	FA	AL-ḤĀKIM		E	0,33	12.4	0.4	3			996 - 1021 J.C.		LAV.210
4	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	E	0,14	10,3	0,2-0,3	10		Punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
5	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	E	0,22	9,4	0,2-0,4	9		Punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
6	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,16	10,5	0,3	2		Punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
7	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F 1/2	0,16	9,8	0,2-0,3	5			996 - 1021 J.C.		LAV. 215
8	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,17	10,2	0,3-0,4	6		Punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
9	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,09	9,2	0,3	6			996 - 1021 J.C.		LAV. 215
10	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,07	8,8	0,2-0,3	9		Punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
11	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,1	8,5	0,3	1			996 - 1021 J.C.	P1	LAV. 215
12	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,07	7	0,4-0,5	2	Punt sup		996 - 1021 J.C.		LAV. 215
13	FA	AL-ḤĀKIM	1/16	F	0,09	8,3	0,3-0,4	12			996 - 1021 J.C.		LAV. 215
14	FA	AL-ḤĀKIM		F	0,21	11,8	0,3	6		punt sup	996 - 1021 J.C.		LAV. 215
15	FA	AL-ḤĀKIM	1/2	F	0,56	11	1,0-1,1	8		punt ent lín	996 - 1021 J.C.		LAV.210/215
16	FA	AL-ḤĀKIM		F	0,16	8,3	0,6-0,7	9			996 - 1021 J.C.		
17	FA	AL-ḤĀKIM		F1/4	0,12	9,4	0,3	10		punt sup	996 - 1021 J.C.		
18	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,52	17,8	0,5-0,8	11	coma inf		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
19	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,42	17,4	0,7-0,8	2			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
20	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,48	16,4	0,8-1,1	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
21	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,47	19	0,7-1,0	12	jr		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
22	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,5	17,2	0,7-1,1	12		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
23	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,4	17,1	0,6	8	coma inf		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
24	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,35	17	0,6-0,9	10	X		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
25	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,34	17,3	0,6-0,8	9		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076

26	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,42	17,7	0,6-1,1	1	jr		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
27	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,35	16	0,8-1,0	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
28	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,31	16	07-1,0	8			1021 - 1036 J.C.	P 1	KH. 1076
29	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,19	16,3	07,0,9	9			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
30	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,22	16,7	0,6-0,8	6		2 puntos	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
31	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,15	16,1	0,5-0,8	7			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
32	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,16	16,3	0,5-0,9	2		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
33	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,04	17,2	0,5-0,7	4			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
34	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	E	1,1	16,3	0,6-0,8	1			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
35	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	1,12	15	0,5-1,3	2	jr		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076 var.
36	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	1	14,5	0,6-0,9	X			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
37	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,89	14,7	0,6	5		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076 var.
38	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,88	13,6	0,6-0,9	4			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
39	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,86	13,4	0,6-0,8	6	coma sup	punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076 var.
40	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,77	14,3	0,4-0,7	9	coma sup		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
41	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,83	14,6	0,5-0,9	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
42	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,81	15	0,5-0,8	1	punt ent lín	punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076 var.
43	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,69	13,7	0,6-0,8	6			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
44	FA	AL-ẒĀHIR	1/4	E	0,58	12,8	0,5-0,8	12			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
45	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	E	0,08	8,5	0,2-0,3	12			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 var.
46	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	E	0,08	7,3	0,3	2			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 var.
47	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,73	18,4	0,9-1,1	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
48	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,25	17,5	0,6-0,9	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
49	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,05	17,5	0,5-0,6	9			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
50	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,1	16,9	0,7-0,9	10			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
51	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,08	15,3	0,7-1,0	9			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
52	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,02	16,6	0,6-0,8	7			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076

53	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,04	17,2	0,6-0,8	12	jr		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
54	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	0,96	14,2	0,9-1,1	10	punt ent lín		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
55	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	0,96	13	0,6-1,1	11			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
56	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1	14,3	0,6-1,1	12			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
57	FA	AL-ẒĀHIR	1/2	F	1,01	15	0,7-0,8	6	coma sup		1021 - 1036 J.C.		KH.1076
58	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,88	15,9	0,6-0,9	1			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
59	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,87	14,5	0,6-0,8	6		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH.1076 var.
60	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,84	11,8	0,7-1,2	1		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH.1076
61	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,83	11,5	0,9-1,2	5			1021 - 1036 J.C.		KH.1076 var.
62	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,76	16,2	0,4-0,7	3			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
63	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,75	15	0,6-0,7	9	uve		1021 - 1036 J.C.		KH.1076 var.
64	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,74	14,9	0,5-0,7	6	punt ent lín		1021 - 1036 J.C.		KH.1076
65	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,81	13,5	0,5-1,2	11			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
66	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,73	14,9	0,5-0,8	9			1021 - 1036 J.C.		KH.1076
67	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,69	14,7	0,6-0,8	4	jr		1021 - 1036 J.C.		KH.1076
68	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,66	12,3	0,5-0,9	2			1021 - 1036 J.C.		KH.1076 var.
69	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,58	13,6	0,5-0,8	10	coma inf		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
70	FA	AL-ẒĀHIR		F 1/2	0,6	14,1	0,7	5	coma		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
71	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,55	14,6	0,-0,6	3			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
72	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,59	13,5	0,4-0,8	3		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
73	FA	AL-ẒĀHIR		F 1/2	0,46	15,3	0,3	12			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
74	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,52	13,1	0,5	2			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
75	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,52	11,6	0,7-0,9	3		punt ent lín	1021 - 1036 J.C.		
76	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,46	12	0,4-0,7	6			1021 - 1036 J.C.		
77	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,46	12,7	0,5-0,6	9	coma inf		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
78	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,48	11,1	0,5-0,7				1021 - 1036 J.C.		
79	FA	AL-ẒĀHIR		F 1/4	0,43	12	0,6-1,0	8			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076

80	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,38	11,9	0,5-0,7	4	coma sup		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
81	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,39	13,2	0,4-0,7	7			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
82	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,42	11,4	0,5-0,6	11			1021 - 1036 J.C.		
83	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,35	11,1	0,3-0,6	7			1021 - 1036 J.C.		
84	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,25	11	0,3	5			1021 - 1036 J.C.		
85	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,28	9,8	0,5-0,7				1021 - 1036 J.C.		
86	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,2	10,5	0,6	3			1021 - 1036 J.C.		
87	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,39	10,1	0,6-0,7	6			1021 - 1036 J.C.		
88	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,36	11,2	0,7	9			1021 - 1036 J.C.		
89	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,36	10,1	0,6-0,7	12			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
90	FA	AL-ẒĀHIR		F1/2	0,34	10,5	0,6-0,7	1	coma inf		1021 - 1036 J.C.		
91	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,23	10,9	0,5-06	9	coma sup		1021 - 1036 J.C.		
92	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,21	9,4	0,5	10			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
93	FA	AL-ẒĀHIR		F1/4	0,2	7,9	0,6-0,7	9			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
94	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,16	12,4	0,6	8			1021 - 1036 J.C.		
95	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,19	8,4	0,6-0,8	6			1021 - 1036 J.C.		
96	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,22	9,4	0,6-0,7				1021 - 1036 J.C.		
97	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,2	10,1	0,3	1			1021 - 1036 J.C.		
98	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,19	12,3	0,3	7			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 var.
99	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,11	12,7	0,4		coma sup		1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
100	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,11	7,2	0,5-0,7				1021 - 1036 J.C.		
101	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,09	10	0,35	10			1021 - 1036 J.C.		
102	FA	AL-ẒĀHIR		F	0,18	8,6	0,4-0,5	9			1021 - 1036 J.C.		KH. 1076
103	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	F1/2	0,05	8	0,2-0,3	4			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 ¿var.?
104	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	F1/2	0,03	7,2	0,1-0,2	10			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 var.
105	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	F1/4	0,03	6,5	0,2-0,3	12			1021 - 1036 J.C.		LAV.254 var.
106	FA	AL-ẒĀHIR	1/16	F1/4	0,05	7,6	0,3	6			1021 - 1036 J.C.		

107	FA	X	1/2	E	1,61	16,5	0,8-1,3	3					
108	FA	X	1/2	E	1,34	15,8	0,7-0,9	9					
109	FA	X	1/4	E	0,85	15,1	0,5-0,7	1					
110	FA	X		F1/2	0,76	14,9	0,7-1,0	X					
111	FA	X		F	0,5	12,2	0,5-0,9					al-Manṣūriyya	
112	FA	X		F	0,33	10,5	0,6-0,8	4					
113	FA	X		F	0,37	11,5	0,5-0,6	9					
114	FA	X		F	0,38	10,1	0,5-0,6	11					
115	FA	X		F	0,39	11,5	0,8-0,9	11					
116	FA	X	1/4	F1/2	0,36	12,1	0,7-0,8	12					
117	FA	X		F	0,32	12,2	0,6-0,8	3					
118	FA	X		F	0,33	11	0,5	2		punt sup			
119	FA	X		F	0,27	10,3	0,5	10	punt ent lín	punt ent lín			
120	FA	X		F1/2	0,22	11,5	0,3						
121	FA	X		F	0,17	14,8	0,4						
122	FA	X	1/16	F	0,13	13,4	0,3-05						
123	FA	X		F	0,16	6,7	0,5	6					
124	FA	X		F	0,2	10,7	0,5	10					
125	FA	X		F	0,2	8,2	0,5-0,6						
126	FA	X		F	0,21	9,8	0,6-0,8						
127	FA	X		F	0,25	11	0,5-0,7						
128	FA	X		F1/4	0,15	9.1	0.3	1		punt sup			
129	FA	X		F	0,19	7,5	0,6						
130	FA	X		F	0,22	9,1	0,6						
131	FA	X		F	0,1	6,3	0,4-0,5						
132	FA	X		F1/4	0,09	9,7	0,25	9					LAV.210 / 253
133	FA	X		F1/4	0,09	10,5	0,25	3		punt sup			

134	FA	X		F	0,12	14,2	0,3	12					
135	FA	X		F	0,11	11,3	0,5						
136	FA	X		F	0,11	6,5	0,5	5					
137	FA	X		F	0,07	9,5	0,2	4					
138	FA	X		F	0,12	9,4	0,3						
139	FA	X		F	0,11	8,4	0,3-0,5						
140	FA	X		F	0,12	11,9	0,2	9					
141	FA	X		F	0,14	9,1	0,2-0,3	9					
142	FA	X		F	0,08	8,1	0,2-0,5	1					def. acuñac
143	FA	X		F	0,11	7,4	0,4-0,6						
144	FA	X		F	0,07	7,4	0,3						
145	FA	X		F	0,09	5,5	0,5-0,7						
146	FA	X		F	0,07	9,9	0,2	12		punt sup			
147	FA	X		F	0,1	6,4	0,4	6					
148	FA	X		F1/4	0,07	7,6	0,2	6		punt sup			LAV.210 / 253
149	FA	X		F	0,07	6,9	0,3-0,4	6					
150	FA	X		F	0,08	6,7	0,2-0,3	2					
151	FA	X		F	0,06	6,3	0,3-0,4						
152	FA	X		F	0,09	7,7	0,2-0,3	8					
153	FA	X		F	0,09	7,7	0,3-0,5						
154	FA	X		F	0,09	8,2	0,2	7					
155	FA	X	1/16	E	0,18	8,8	0,3-0,4	1					
156	FA	X	1/16	E	0,05	6,4	0,2						
157	FA	X	1/16	F1/2	0,1	10,2	0,3-0,4	11					
158	FA	X	1/16	F	0,08	7	0,5	10					
159	FA	X	1/16	F	0,07	6,6	0,3	10		Punt sup			
160	FA	X	1/16	F1/4	0,05	6,4	0,3	9		Punt sup			

161	FA	X	1/16	F	0,06	7,6	0,2	6		Punt sup			
162	FA	X	1/16	F	0,04	7,6	0,1	12					
163	FA	X	1/16	F	0,04	7,3	0,2	12					
164	FA	X		E	0,17	9,2	0,5						frustra
165	FA	X		F	0,34	8,7	0,5-1,1						frustra
166	FA	X		F	0,33	11,7	0,7-0,8						frustra
167	FA	X		F	0,17	11,2	0,5						frustra
168	FA	X		F	0,27	10,1	0,6						frustra
169	FA	X		F	0,18	9,4	0,6						frustra
170	FA	X		F	0,16	8,9	0,5						frustra
171	FA	X		F	0,2	11,3	0,3-0,5						frustra
172	FA	X		F	0,15	12,4	0,3-0,4						frustra
173	FA	X		F	0,15	7,5	0,8-1,0						frustra
174	FA	X		F	0,14	8,3	0,6-0,7						frustra
175	FA	X		F	0,08	7,8	0,4-0,5	8					frustra
176	FA	X		F	0,17	8,2	0,5						frustra
177	FA	X		F	0,1	9,1	0,4-0,5						frustra
178	FA	X		F	0,1	7,2	0,5						frustra
179	FA	X		F	0,16	8,5	0,6-0,8						frustra
180	FA	X		F	0,12	6,8	0,5	12					frustra
181	FA	X		F	0,08	8,9	0,3						frustra
182	FA	X		F	0,16	9,7	0,3-0,5						frustra
183	FA	X		F	0,23	8,6	0,6-0,7						frustra
184	FA	X		F	0,14	9,6	0,3-0,5						frustra
185	FA	X		F	0,17	8,7	0,6-0,7						frustra
186	FA	X		F	0,19	9,8	0,6						frustra
187	FA	X		F	0,15	9,2	0,6-0,7						frustra

188	FA	X		F	0,16	6,6	0,4						frustra
189	FA	X		F	0,15	8,6	0,5						frustra
190	FA	X		F	0,17	7,7	0,7-0,8						frustra
191	FA	X		F	0,14	8,6	0,6						frustra
192	FA	X		F	0,14	6,5	0,6-0,8						frustra
193	FA	X		F	0,12	8,8	0,4-0,5						frustra
194	FA	X		F	0,11	9,8	0,5						frustra
195	FA	X		F	0,12	7,8	0,5						frustra
196	FA	X		F	0,11	7,1	0,4-0,5						frustra
197	FA	X		F	0,09	7,3	0,4-0,5						frustra
198	FA	X		F	0,11	8,9	0,5						frustra
199	FA	X		F	0,12	7,6	0,5						frustra
200	FA	X		F	0,15	5,3	1						frustra
201	FA	X		F	0,09	7,7	0,3						frustra
202	FA	X		F	0,11	6,8	0,5-0,7						frustra
203	FA	X		F	0,05	7,4	0,3-0,4						frustra
204	FA	X		F	0,08	6,9	0,5-0,6						frustra
205	FA	X		F	0,06	6,4	0,4						frustra
206	FA	X		F	0,05	5	0,5-0,6						frustra
207	FA	X		F	0,04	4,5	0,5						frustra
208	FA	X		F	0,02	3,9	0,2-0,6						frustra
209	OM	EMIR	Dirham	F	0,47	14,4	0,3-0,5	2			2xx / S.IX		
210	OM	HIŠĀM II	Dirham	F	1,02	17,1	0,6	4			396 /1005-1006		M.332 m
211	OM	HIŠĀM II	Dirham	F	0,76	15	0,7-0,8	11			393-7 /1002-1007		
212	OM	HIŠĀM II	Dirham	F	0,72	14,1	0,7	3					
213	OM	HIŠĀM II	Dirham	F	0,35	10,1	0,7	12			391 / 1000-1001 ?	FEZ ?	M.321 d ?
214	OM	HIŠĀM II	Dirham	F	0,2	9,9	0,5	8					

215	OM	HIŠĀM II	Octavo	F	0,1	7,5	0,2-0,3						
216	OM	SULAYMĀN / ?	Dirham	F	0,58	13,1	0,9-1,0				404 / 1013-1014		
217	OM	ʻALĪ IBN ḤAMMŪD	Dirham	F	0,99	18,4	0,8-1	7			407-408 / 1016-1017	A.A.	
218	OM	X	Dirham	F	0,86	14,9	0,5-0,8	9					
219	OM	X	Dirham	F	0,72	13,1	0,8-1,0						
220	OM	X	Dirham	F	0,72	12,8	0,9-1,1						
221	OM	X	Dirham	F	0,5	10,6	0,7-0,8						
222	OM	X	Dirham	F	0,48	10,9	0,6-0,7	10					
223	OM	X	Dirham	F	0,53	12,6	0,6-0,8						
224	OM	X	Dirham	F	0,42	11,1	0,7	10				A.A.	
225	OM	X	Dirham	F	0,36	10,6	0,9	3					
226	OM	X	Dirham	F	0,37	11,8	0,5-0,6				4xx / 1009- ss.		
227	OM	X	Dirham	F	0,33	10,7	1						
228	OM	X	Dirham	F	0,28	10,5	0,7				415 /1024-1025		
229	OM	X	Dirham	F	0,28	9,5	0,7-1,2						
230	OM	X	Dirham	F	0,23	12,4	0,5-0,6						
231	OM	X	Dirham	F	0,2	9,5	0,4						
232	OM	X	Dirham	F	0,15	9,8	0,5						
233	OM	X	Dirham	F	0,21	9,1	0,6-0,7						
234	OM	X	Dirham	F	0,1	6,5	0,5						
235	OM	X	Dirham	F	0,12	5,9	0,5-0,7						
236	OM			F	0,68	10,7	1,6-1,7						
237	OM			F	0,48	12,3	1,3						

BIBLIOGRAFÍA

AZUAR RUIZ, R. 1992/93: «La taifa de denia en el comercio mediterráneo del siglo XI», *Anales de Historia Medieval de la Universidad de Alicante* 9, 39-53.

AZUAR RUIZ, R. 1998: «Al-Andalus y el comercio mediterráneo del siglo XI, según la dispersión y distribución de las producciones cerámicas» La Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos XI y XII *Codex Aquilensis* 13, 51-78.

BALOG, P. 1961: «History of the dirhem in Egypt from the fatimid cinquest until the collapse of the mamluk empire 358-922 H./968-1517 D.» *Revue Numismatique* III, 109-149.

BALOG, P. 1972: «A hoard of 1/16th dirham fractions of the fātimid caliph al-Hākim bi-amr illāh (386-411 H. = 996 -1020 A.D.) in the Vatican Coin Collection» *Rivista italiana di Numismatica e Scienze Affini*, XX, 145-151.

BOFARULL I COMENGE, A. 1985: «Una troballa de monedes àrabs a Lorca» *Acta Numismática* 15, 183-189.

BORRÁS GUALÍS, G. 1995: «España. Crisol de tres culturas, lo islámico, lo judío, lo cristiano» en *Historia del Arte Español*, vol. III, Barcelona.

CANTO GARCÍA, A. 2001: «Tesoro de «Ermita Nueva» (Alcalá la Real)» *El Esplendor de los Omeyas cordobeses*, Granada, 227-228.

CANTO GARCIA, A. 2002: «Moneda foránea en al-Andalus» *Actas del X Congreso Nacional de Numismática* 1998, Albacete, 107-128.

CANTO GARCÍA, A. Y IBRAHIM, T. 1997: *Moneda andalusí en La Alhambra*, Sevilla.

CANTO GARCÍA, A. Y IBRAHIM, T. 2004: *Moneda andalusí. La colección del Museo casa de la Moneda*, Madrid.

CARMONA GONZÁLEZ, A. 1990: «Recorrido por la geografía histórica de la Murcia islámica» en *Guía Islámica de la región de Murcia*, Colección Ibn al-'Arabī, Murcia.

CASTEJÓN, R. 1926: «La orfebrería del Califato de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba* IV, 308.

CHICHARRO CHICHARRO, J.L. 2001: «El tesoro de Charilla» *El Esplendor de los Omeyas cordobeses*, Granada, 221-222.

DACHRAOUI, T. 1981: *Le califat fatimi du Magreb 296-362/909-973*, Túnez.

DOMÉNECH BELDA, C. 1991: *El hallazgo de dirhames califales de Almoradí (Alacant)*, Valencia.

DOMÉNECH BELDA, C. 2002: «El numerario fatimí en el šarq al-Andalus» *Actas del X Congreso Nacional de Numismática* 1998, Albacete, 481-490.

DOMÉNECH BELDA, C. 2003: *Dinares, dirhames y feluses. Circulación monetaria islámica en el País Valenciano*, Alicante.

DOMÉNECH BELDA, C. 2004: «La moneda fatimí y su relación con al-Andalus», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'* 5, 339-354.

DOMÉNECH BELDA, C. y GUTIÉRREZ LLORET, S. (en prensa): Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de Madīnat Iyyuh (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete).

FIERRO BELLO, I. 2001: «Espacio sunní y espacio šī"í" *El Esplendor de los Omeyas Cordobeses*, Granada, 168-177.

FONTENLA BALLESTA, S. 1998: «Un tesorillo de plata medieval del Tiján (Turre, Almería)», *Axarquía* 3, 77-81.

FONTENLA BALLESTA, S. 2005: «Un tesorillo de monedas de época de taifas procedente de Río Alcalde (Velez Blanco, Almería)», *Alberca* 3, 135-146.
GARCÍA ANTÓN, J. 1985: «Sobre los orígenes de Tudmir», *Antigüedad y Cristianismo* II, 369-383.
GASPAR Y REMIRO, M. 1925*: Historia de la Murcia musulmana*, Zaragoza (Reed. 1980, Murcia Academia de Alfonso X el Sabio).
GÓMEZ MORENO, M. 1951: «Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe», *Ars Hispaniae* vol. 3, Madrid.
GÓMEZ ORTIN, F. 1984: «Después de Begastri: El misterioso Alquipir desvelado (Identificada una ciudad árabe en Cehegín)» *Antigüedad y Cristianismo I*, (2ª ed. 1994), 201-204.
GONZÁLEZ BLANCO, A. 1992: «La invasión árabe ¿continuidad o ruptura?», XXXIX Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina, Ravenna, 371-385.
GONZÁLEZ BLANCO, A. 1993: «Begastri 1989. Nuevas aproximaciones a la historia de la ciudad», *Memorias de Arqueología 4 (1989; I Jornadas de Arqueología Regional, marzo 1990)*, Murcia, 205-210.
GONZÁLEZ BLANCO, A. 1994: «Begastri. Presentación de la segunda edición» *Antigüedad y Cristianismo I*, Murcia, 9-20.
GONZÁLEZ BLANCO, A.1997: «Begastri en los cronicones apócrifos», *Alquipir* VII, 1997,13-25.
GONZÁLEZ BLANCO, A. 1998: «Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda», ICE Universidad, Murcia.
GONZÁLEZ BLANCO, A., LILLO, P., RAMALLO, S. y YELO, A. 1983: «La ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín, Murcia). Dos primeras campañas de aproximación al yacimiento» *XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena, 1981)* Zaragoza 1983, 1011-1022.
GÓNZALEZ BLANCO, A. ET ALII, 1998-1999: «Begastri bajo el dominio árabe. Las etapas de destrucción de la ciudad» *Alquipir* 8-9, 140-147.
GONZÁLEZ BLANCO, A. Y MOLINA GÓMEZ, J.A. 2005: «Historia de la excavación de Begastri 1980-2003» *Alquipir* 12, 2002-2204, 12-39.
GUICHARD, P. 1985: «El islam alicantino», *Historia de la Provincia de Alicante*, t. III, 57-167.
GUICHARD, P. 1999: «Omeyyades et fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980)» *L'Egypte fatimide. Son art et son histoire*, París, 55-68.
GUTIÉRREZ LLORET, S. 1996: *La cora de Tudmīr de la antiguedad tardía al mundo islámico. Doblamiento y cultura material*, Alicante-Madrid.
HALM, H. 1998: «L'Histoire d'une brillante dynastie» *Trésors Fatimides du Caire*, París, 44-51.
HARO GUTIÉRREZ, A.B. 2004: «Conjunto de Charilla. Un nuevo estudio» *Arqueología y Territorio Medieval* 11.1, Jaén, 115-123.
HAZARD, H.W., 1952: *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, New York.
JENKINS, M. y KEENE, M. 1982: *Islamic Jewelry in the Metropolitan Museum of Art*, New York.
LANE-POOLE, S. 1875-1890: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London.
LANE-POOLE, S. 1897: *Catalogue of the collection of Arabic coins preserved in the Khedivial Library at Cairo*, Cairo.

LAVOIX, H.1896: *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale. Égypte et Syrie*, París.
LECHUGA GALINDO, M. 1984: «Hallazgos numismáticos en Begastri» *Antigüedad y Cristianismo* I, (2ª ed. 1994), 155-160.
LECHUGA GALINDO, M. 2005: «Begastri. Las monedas.» *Alquipir* 12, 2002-2204, 95-96.
LILLO CARPIO, P.A. y MELGARES GUERRRERO, J.A. 1983: «El tesorillo de dirhemes almohades de Cehegín (Murcia)», *Miscelánea Medieval Murciana*, Universidad de Murcia, 10-18.
MANZANO MORENO, E. 2006: *Gobernadores, emires y califas*, Madrid.
MARCOS POUS, A. y VICENT ZARAGOZA, A.M. 1992: «Los tesorillos de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico de Córdoba» *III Jarique de Numismática Hispano-árabe* (Madrid 1990), Madrid, 183-218.
MARTÍNEZ CAVERO, P. 1984: «Estratigrafía y cronología arqueológica de Begastri» *Antigüedad y Cristianismo* I, (2ª ed. 1994), 89-92.
MARTÍNEZ SÁNCHEZ, S. y MOYA CUENCA, J. 1991: «Aproximación al estudio de la estratigrafía de Begastri» *Antigüedad y Cristianismo VIII*, 543-550.
MATEU I LLOPIS, F. 1956: «Hallazgos Numismáticos Musulmanes X» *Al-Andalus* XXI, fasc.1, 191-197.
MEDINA GÓMEZ, A. 1992: *Monedas hispano-musulmanas. Manual de lectura y clasificación*, Toledo.
MERINO ÁLVAREZ, A., *Geografía Histórica de la Provincia de Murcia*, Madrid 1915.
MILES, G.C. 1951: *Fatimid Coins*, The American Numismatic Society, New York.
MILES, G.C. 1950: *The Coinage of Umayyads of Spain*, New York.
MITCHELL BROWN, H. 1984: «Early silver coinage of the Fatimids» *Revista Italiana di Numismatica e scinze affini* LXXXVI, 61-73.
MOLINA LÓPEZ, E. 1972: *La cora de Tudmir según Al-Udri*, Granada.
MOLL I MERCADAL, B. 1997: «Revisió d'una vella troballa: el tresoret fatimita d'es Migjorn Gran (Menorca)», *Acta Numismática* 27, 43-52.
MUJTĀR AL 'ABBĀDĪ, A. 2001: «Los Fātimíes en Túnez y Egipto» *El Esplendor de los Omeyas Cordobeses*, Granada, 302-309.
PEÑALVER AROCA, F. 1984: «La carta arqueológica de Cehegín» *Antigüedad y Cristianismo I*, (2ª ed.1994), 21-26.
PÉREZ-SINDREU, F. de P. 1997: «Tesorillo de moneda islámica en Los Rosales – Tocina (Sevilla)», *Acta Numismática* 27, 53-66.
SÁNCHEZ CARRASCO RODRÍGUEZ, M. Y RABADÁN DELMÁS, A. 1984: «El fin de Begastri», *Antigüedad y Cristianismo I,* (2ª ed. 1994), 197-200.
VIGUERA MOLINS, M.J. 1985: «Los Fāṭimíes de Ifrīqiya en el kitāb al-·ulla de Ibn al-Abbār de Valencia» *Sharq Al-Andalus* 2, 29-37.
VIGUERA MOLINS, M.J. 1994: «Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI» *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, vol. VIII.1, Madrid.
WASSERTEIN, D.J. 1994: «An unrecognized orad of Fāṭimid silver from al-Andalus and a phantom caliph» *Al-Qantara* XV, 245-252.
YELO TEMPLADO, A. 1988: «La campaña de Tudmir» *Antigüedad y Cristianismo*, vol. V, 613-617.
ZOZAYA STABEL-HANSEN, J. 1995: «El tesoro de Charilla», *El zoco, vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, 149, Barcelona.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 251-259

ESTUDIO GEOFÍSICO EN BEGASTRI. RESULTADOS PRELIMINARES

M. Carmen Hernández Lucendo
Departamento de Física de la Tierra I. Facultad de CC. Físicas. UCM.

RESUMEN

Los métodos geofísicos de prospección constituyen una herramienta para la exploración del subsuelo. Su aplicación en los estudios de yacimientos arqueológicos resultan de gran utilidad por ser técnicas rápidas y no destructivas. Se presentan aquí los resultados, aún preliminares, de los estudios magnético y eléctrico realizados en Begastri con el fin de obtener un mayor conocimiento de la zona no excavada y ayudar en el planteamiento de futuras excavaciones.

ABSTRACT

Geophysical methods are now well-established as tool for subsoil exploration. They can be very useful to an archaeologist because are rapid, non-destructive, and do not disturb the exploration site. A geophysicl survey is carrying out at Begastri's archaeological site to help in establishing efficient excavation plans. Three methods are used: magnetic, electrical resistivity and ground-penetratiing radar. Preliminary results are shown.

INTRODUCCIÓN

La Prospección Geofísica se suele definir como un conjunto de técnicas físico-matemáticas encaminadas al conocimiento del subsuelo utilizando observaciones de magnitudes físicas realizadas, en general, en la superficie del terreno.

El objetivo fundamental del método geofísico es la localización de estructuras relacionadas con recursos naturales como minería, petróleo, agua subterránea, gas, etc pero, en el último cuarto del siglo XX se han generalizado las aplicaciones a estudios a poca profundidad relacionados con la ingeniería civil, el medio ambiente y *la arqueología*, con la *ventaja* de ser técnicas rápidas, económicas, fiables y *no destructivas*. La aportación fundamental a los estudios arqueológicos está orientada a la localización de estructuras de interés arqueológico en planta y en profundidad, pudiéndose posteriormente dirigir los esfuerzos de la excavación a las zonas más fértiles y descartando las regiones estériles (Hernández, 1992).

Esta rama de la Física se ocupa de la localización y estudio de los cuerpos delimitados por el contraste de alguna de sus propiedades físicas (resistividad eléctrica, susceptibilidad magnética, densidad, permeabilidad eléctrica, etc.) con las del medio circundante. *Sólo en los casos en que exista esta diferencia en alguna propiedad física, y que se manifieste en una magnitud observable, será aplicable el método geofísico capaz de detectarla*. Si el contraste se presenta en más de una propiedad será posible combinar la aplicación de varios métodos, siendo los más utilizados en estudios arqueológicos los eléctricos en corriente continua y por campos variables, magnético y geo-radar (Telford *et al*. 1990).

A continuación se presenta un resumen de estos métodos mostrando sus posibilidades y limitaciones y los resultados preliminares del estudio realizado en Begastri.

1. ZONA DE ESTUDIO: CARACTERÍSTICAS Y OBJETIVOS DEL ESTUDIO

Prospectar en el yacimiento de Begastri fue el resultado de una colaboración durante años con el equipo excavador, con algunos de cuyos miembros ya habíamos trabajado anteriormente[1]. Se nos pidió ayuda en un momento ya avanzado de la excavación y porque en la mitad occidental del cabezo, la configuración del terreno presentaba algunas características bastante distintas de la mitad oriental.

La mitad oriental ofrecía un urbanismo típico de las ciudades medievales situadas en cabezos elípticos [Viana (NA), La Guardia (VI), Briones (LR). Orvieto (Italia), etc.]. Pero en la mitad física del cabezo la roca natural de ofitas afloraba a la superficie y no se veía muy bien si las calles iban a continuar hasta el otro extremo del cerro y era importante tener alguna referencia para entender el conjunto y dirigir la investigación arqueológica.

Por otra parte en el extremo occidental de la acrópolis se veía el final de la cara norte de la muralla y parecía no haber habido nunca muralla que cerrara por completo la elipse del cerro. Ellos nos permitía preguntarnos si no habría existido en aquel lugar un cambio total de urbanismo por ejemplo suponiendo que podría haber existido allí un edificio ya antiguo ya nuevo que pudiera haber hecho las veces del punto central de la fortificación, a modo de un castillo o algo parecido.

Resultaba de gran interés para plantear y llevar a cabo el trabajo algún punto de referencia que muy probablemente podía obtenerse con métodos de teledetección.

El problema que se nos presenta es complicado debido a la gran cantidad de muros, compuestos de piedras de areniscas, calizas, etc, que se habían encontrado sobre las ofitas (que presentan una alta susceptibilidad magnética), a las numerosas acumulaciones de estas piedras y a la topografía de la zona, que presenta zonas llanas y bruscas pendientes.

1 Por ejemplo, «A magnetic survey over La Maja, an archaeological site in northern Spain», en Archaeometry 37, 1 (1995).

La zona de estudio se presenta en el plano de la figura 1.

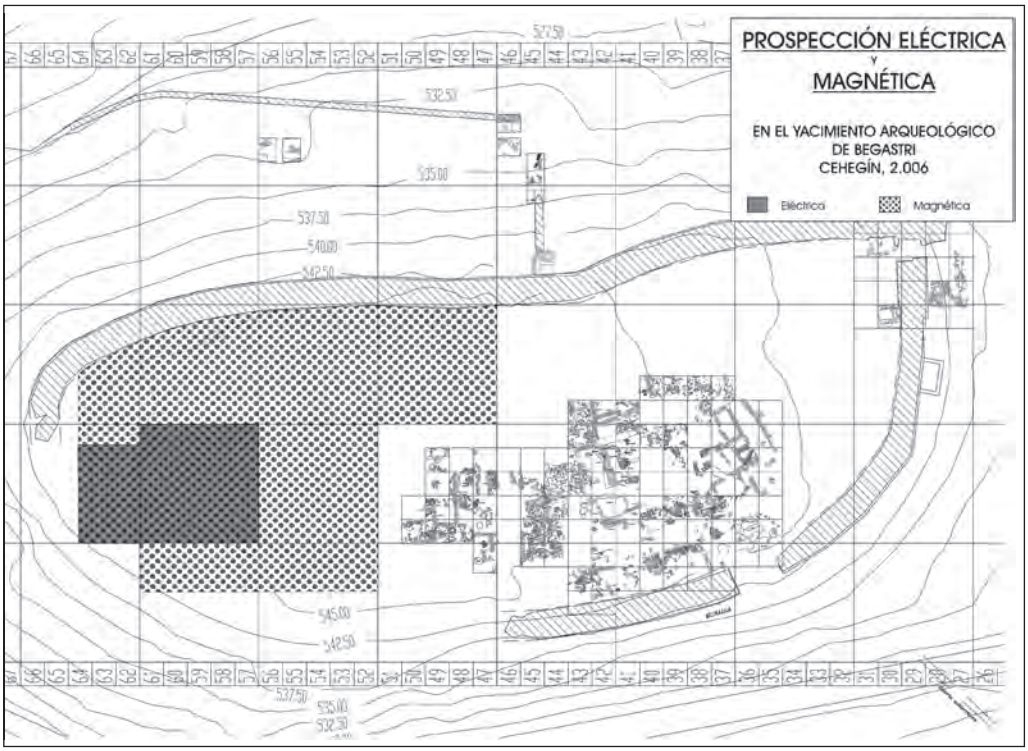


FIGURA 1. *Zona de estudio; El área grande ha sido estudiada con el método magnético y la pequeña, incluida en la mayor, mediante calicateo eléctrico.*

El objetivo que buscamos es encontrar alineaciones de anomalías que puedan tener sentido arqueológico.

A continuación se presentan los métodos empleados.

2. MÉTODOS GEOFÍSICOS EMPLEADOS

2.1. Método magnético

La Tierra posee un campo magnético natural, cuya intensidad en latitudes medias es del orden de 45000 nanoteslas (45000nT, $1nT=10^{-9}$ Teslas). *Este campo se ve modificado localmente por la presencia de cuerpos con diferente susceptibilidad y remanencia magnética que el medio que los rodea*. Los cambios en magnetización son muy marcados cuando son provocados por hornos, debido a los procesos físicos y químicos que tienen lugar en las fases de calentamiento y enfriamiento, y pueden llegar a serlo debido también

a la presencia de materia orgánica. Los diferentes materiales utilizados en la construcción de asentamientos presentan también estos contrastes. Dicho de otro modo: la aparición de anomalías magnéticas, máximos y mínimos de intensidad del campo geomagnético, debe asociarse a la presencia de estos contrastes de magnetización. Al ser las estructuras arqueológicas de pequeño tamaño provocarán anomalías débiles pero este problema se atenúa por encontrarse a poca profundidad.

Una característica del campo geomagnético es su variación temporal no despreciable a lo largo del día, haciéndose necesaria una corrección de las medidas para reducirlas a un instante común y así los cambios en las lecturas se deberán entonces sólo al efecto del subsuelo. Existen varios métodos para realizar esta corrección, como son la utilización de una estación base (fija) con registro continuo o el uso de gradiómetros. Estos son aparatos con dos sensores, situados en la misma vertical por medio de un báculo, que leen casi simultáneamente. La diferencia de lecturas no está afectada por la variación temporal.

Los aparatos de medida de la intensidad de campo magnético, magnetómetros, son de empleo rápido y sencillo, y tienen la ventaja de dar la lectura directamente en nanoteslas. El magnetómetro de protones que se ha usado en el estudio que nos ocupa, SCINTREX MP-3, presenta una alta sensibilidad (mayor de 1nT), necesaria para la correcta definición de las anomalías.

Debido a la pequeña intensidad del campo geomagnético (más pequeño que la de uno de esos imanes con los que jugábamos cuando éramos niños o que esos que se usan para sujetar notas en la nevera) y a la sensibilidad del magnetómetro, las medidas no deben estar localizadas cerca de objetos que contengan materiales magnéticos (vallas, etc). Especialmente, el operador del instrumento no deberá portar objetos que puedan perturbar las lecturas (reloj, llaves, hebillas, etc.).

La presencia de pequeños trozos de escoria podría generar anomalías de muy pequeña extensión espacial que sería posible eliminar mediante el tratamiento posterior de los datos. También se puede eliminar mediante este tratamiento posterior el efecto «regional» de la topografía del subsuelo.

La metodología del trabajo de campo consiste en dividir el terreno en cuadrículas de, por ejemplo, 30 m x 30 m, trazar perfiles cada metro y realizar en ellos observaciones cada metro. Estos datos, una vez corregidos por la variación temporal y filtrados convenientemente, son representados gráficamente e interpretados.

En este caso las mallas han sido de 20 m x 20 m. La presencia de ofitas, de alta susceptibilidad magnética, puede dificultar la interpretación de los datos. Se optó por utilizar el método magnético porque la presencia de muros, o la ausencia de ofitas, si presentaba alineaciones claras no podría confundirse con el efecto del relieve de ofitas, que debe ser menos regular.

Los datos de campo total han sido corregidos para eliminar la variación temporal utilizando los datos del Observatorio de El Ebro. En la figura 2 se muestra esta variación para los días 24 y 25 de septiembre de 2005. La línea horizontal a la altura de 44750nT indica el periodo de lectura en campo.

El mapa de anomalías magnéticas (en nanoteslas y ya eliminada la variación temporal) referidas al campo medio en la zona se presenta en la figura 3.

Se pueden observar algunos alineamientos que se presentan en la figura 4. Para mayor facilidad para la comparación, se muestran una a continuación de la otra.

El sentido arqueológico, si lo tiene, se discutirá con el equipo de arqueólogos.

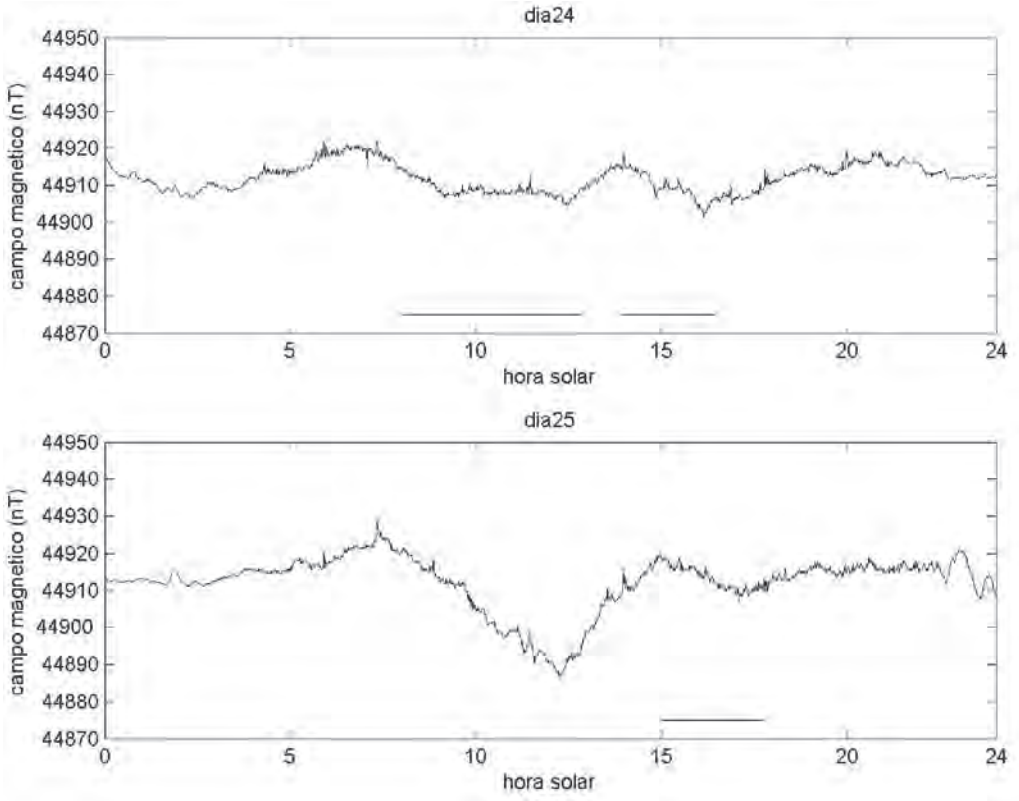


FIGURA 2. *Variación diurna en el Observatorio de El Ebro (24 y 25 de septiembre de 2005).*

2.2. Geo-radar

La técnica del geo-radar se basa en la emisión, y posterior recepción de las reflexiones generadas en las discontinuidades, de impulsos electromagnéticos de muy corta duración (1-10 nanosegundos, 1nanosegundo $=10^{-9}$segundos) en la banda de frecuencias de VHF-UHF (habitualmente centrados entre 60MHz y 2,5GHz, 1MHz=10^6Hz, 1GHz=10^9Hz). Cuando mediante una antena emisora se generan dichos impulsos, éstos, en su trayectoria a través del subsuelo pueden encontrarse con un cambio de sustrato o algún tipo de objeto enterrado sucediendo que parte de la energía se refleja mientras el resto sigue su camino. Disponiendo de una antena receptora en la superficie del terreno es posible detectar estas reflexiones, y con ellas generar una serie de registros espacio-tiempo (a mayor tiempo transcurrido mayor será la profundidad a que se encuentra el reflector). Al ir desplazando las antenas sobre la superficie se van registrando el conjunto de reflexiones producidas, con lo que se obtiene una imagen bidimensional de la historia de reflexiones bajo la línea de desplazamiento de la antena. *La resolución de este método es muy alta pero la penetración, sin embargo, está limitada por la atenuación de la señal y ésta depende fundamentalmente del material que conforme el suelo y de su contenido en agua.*

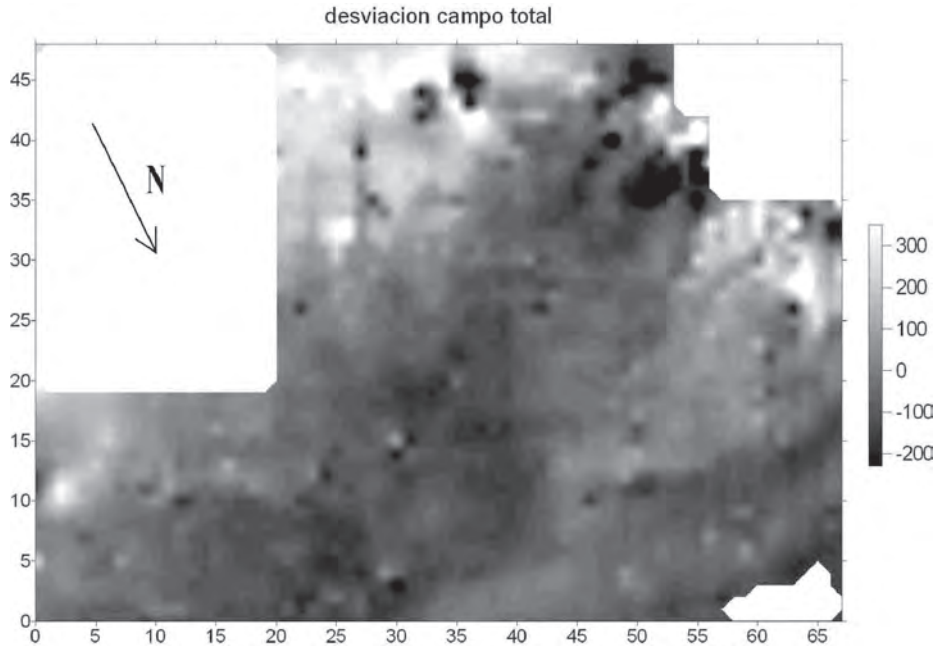


FIGURA 3. *Mapa de anomalías magnéticas referidas al campo medio en la zona.*

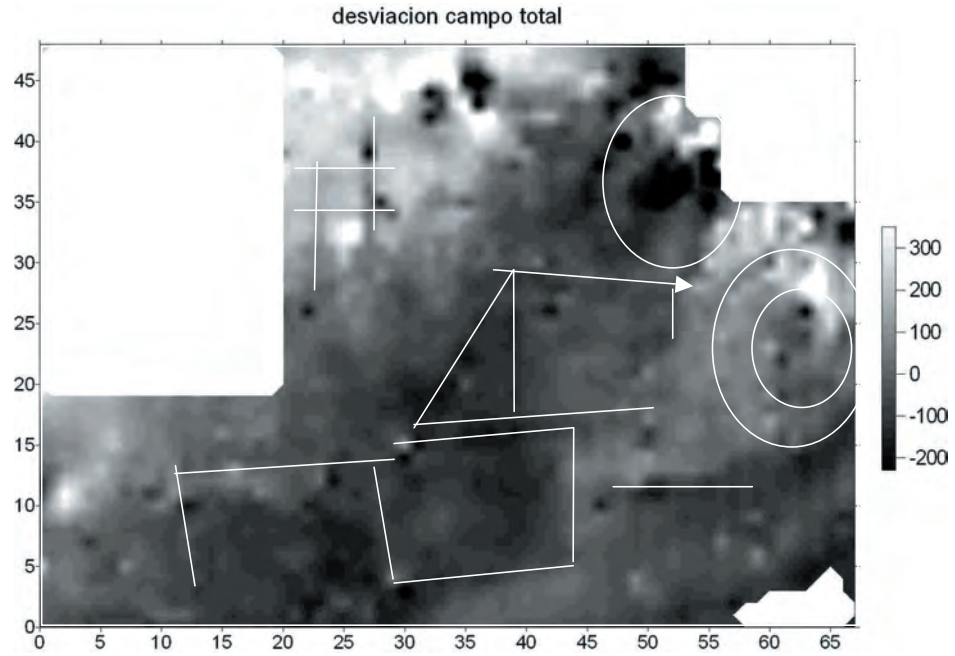


FIGURA 4. *Algunas de las alineaciones observadas.*

Las antenas más utilizadas en estudios arqueológicos son las de 900 y 500MHz y en Begastri se utilizó la de 900MHz del sistema Zond12 de Radar Systems, Inc.

La metodología del trabajo de campo es similar a la seguida en el método magnético: se divide el terreno en mallas y se realizan perfiles continuos, separados 1m, en cada malla.

Cada perfil es filtrado y representado para su interpretación.

Tanto el trabajo de campo como la interpretación son más sencillos si el terreno es plano, sin piedras que hagan saltar y oscilar la antena en su desplazamiento. La situación en Begastri no es la más favorable, tanto por la topografía como por las piedras existentes en la superficie. Por esta razón sólo se efectuaron algunos perfiles como el que se muestra en la figura 5. En esta figura el eje horizontal representa las distancia recorrida a lo largo del perfil, 9 metros, y el eje vertical el tiempo de recorrido de la señal desde que es emitida, se refleja en el obstáculo y vuelve a la superficie para ser registrada (está ligada con la profundidad a través de la velocidad) Puede observarse, a una profundidad de 17ns y la posición 5.2m, el ápice de una hipérbola que debe corresponder al efecto de un muro.

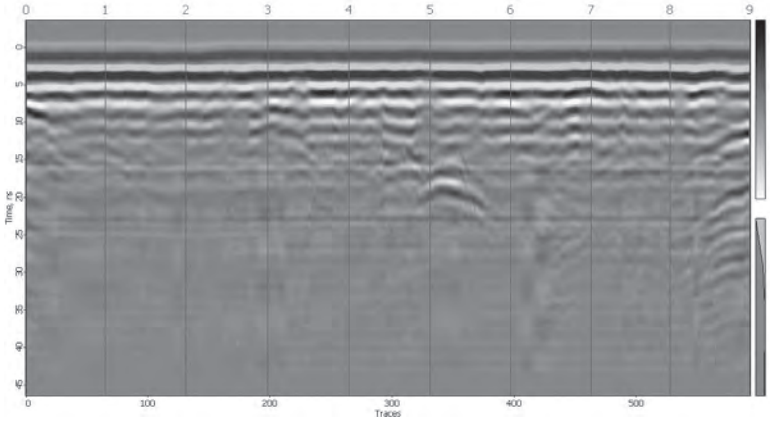


FIGURA 5. *Ejemplo de perfil de geo-radar obtenido.*

2.3. Método de calicateo eléctrico

El método eléctrico en corriente continua pretende detectar *cambios en la resistividad eléctrica*. Si los cambios se producen el la vertical (contactos verticales o subverticales) se utiliza la modalidad de calicateo; si las superficies de discontinuidad son horizontales (modelo de estratificación horizontal) se utiliza el sondeo eléctrico.

Para el estudio eléctrico, para detectar la presencia de muros, se ha utilizado la modalidad de calicateo con el dispositivo Wenner (figura 6). Este está formado por dos circuitos eléctricos independientes, uno de emisión (formado por batería, amperímetro GEOTRON, dos electrodos A y B y cables de conexión) y otro de recepción (constituido por voltímetro GEOTRON, dos electrodos M y N y cables de conexión). Los electrodos AMNB *se clavan en el suelo* (deben hacer buen contacto, por lo que la presencia de piedras es desaconsejable), a lo lago de un perfil y por este orden, con una separación, *a*, entre ellos. Se efectúa una medida y se desplaza todo el

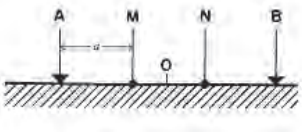


FIGURA 6. *Esquema del dispositivo Wenner.*

dispositivo un metro a lo largo del perfil para realizar la siguiente medida. Se cubre así todo el perfil elegido y después se realizan, del mismo modo, los perfiles paralelos hasta cubrir la malla. La distancia *a* depende de la profundidad a que se encuentren las estructuras. La detección de éstas es más segura si la profundidad es más pequeña.

Por el circuito de emisión se hace pasar una intensidad I que se mide en el amperímetro. La diferencia de potencial ΔV que se mide en el circuito de recepción depende de las resistividades eléctricas presentes en el subsuelo y de las distancias entre los electrodos y corresponde a la respuesta del terreno cuando se le excita haciendo circular la corriente I.

Con los valores observados se puede calcular la resistividad aparente (en Ω-m), en función de la posición del dispositivo a lo largo del perfil. Esta es la magnitud que sirve de base a la interpretación. Viene definida por:

$$\rho_a = 2\pi\, a * \frac{\Delta V}{I}$$

Los valores de resistividad aparente se representan gráficamente en función de la distancia del centro del dispositivo al origen del perfil. También se puede realizar una representación conjunta de todos los perfiles de malla y obtener una superficie de resistividades aparentes.

A continuación se presenta (figura 7) el mapa obtenido, con a=1m, realizando los perfiles en la dirección SSO-NNE.

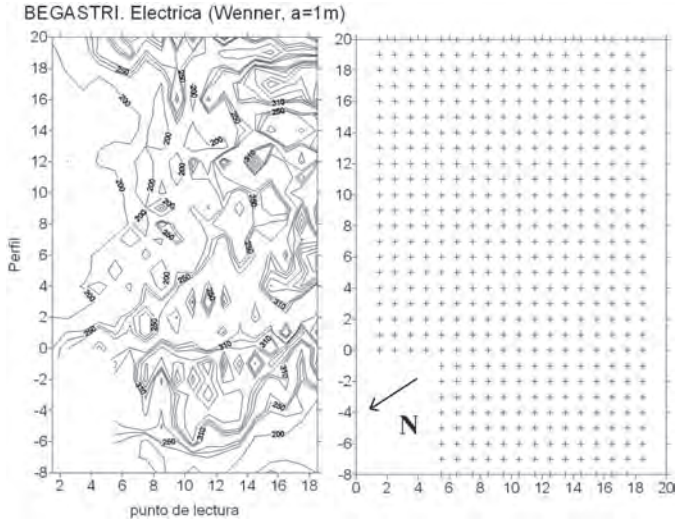


FIGURA 7. *Mapa obtenido mediante el estudio eléctrico. En el último se muestran los puntos de medida.*

Pueden observarse la correspondencia con la elipse obtenida en el estudio geomagnético en la zona más occidental.

3. CONCLUSIONES

Se han utilizado tres métodos geofísicos en Begastri. El método magnético ha permitido localizar zonas con alineamientos que pueden ser de interés arqueológico y que están pendientes de valoración. El geo-radar se ha mostrado capaz de registrar el efecto de los muros, aunque la cantidad de piedras sueltas y la topografía de la zona lo haga recomendable para salvar ambigüedades en estudios puntuales. El método de calicateo eléctrico se ha utilizado en la zona con menos topografía. Se ha observado una alineación que coincide con la elipse obtenida por el método magnético en la región más occidental.

Esperamos que este estudio, con los resultados de la excavación en alguna de las zonas, ayude a la valoración total del yacimiento.

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Dr. Antonino González Blanco, con quién ha sido un placer trabajar, y aprender, siempre. A todo el equipo excavador por la colaboración y ayuda prestada en todo momento. A los alumnos de CC. Físicas de la UCM, D. Rubén Ruiz, D. Ángel Tijera y D. Javier González que colaboraron en el trabajo de campo. A la Fundación Séneca que ha financiado este estudio.

BIBLIOGRAFÍA

HERNÁNDEZ, M.C. (1992), «La Prospección Geofísica», *Jornadas sobre Teledetección y Geofísica aplicadas a la Arqueología*, Madrid, Ministerio de Cultura.

TELFORD, W.M., GELDART, L.P., SHERIFF, R.E. (1990), *Applied Geophysics*, Cambridge University Press.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 261-268

CAMPAÑA ARQUEOLÓGICA DE BEGASTRI (2006)

José A. Molina Gómez
José Javier Martínez García

RESUMEN

En este artículo describimos la intención y procedimiento de las excavaciones arqueológicas en Begastri durante el año 2006, el muro de la ciudad que rodea la acrópolis no continúa en el lado oriental del cerro, donde al parecer nunca existió muralla alguna.

ABSTRACT

In this article we describe the aims of and the procedures followed during the archaeological excavations in Begastri during the year 2006. The city wall around the acropolis doesn't continue on the east side of the hill, where it appears that it never had existed on that side.

1. LOCALIZACIÓN DE LA CIUDAD DE BEGASTRI: EL CERRO DE ROENAS (CEHEGÍN)

La localización y características geomorfológicas del cerro de Roenas, yacimiento arqueológico donde se localiza Begastri, han sido sobradamente enunciadas y repetidas en las memorias periódicas de excavación y publicaciones sobre el tema, por lo que aquí ofrecemos sólo una sucinta información estrictamente necesaria[1]. El cerro donde se ubica la ciudad tardorromana de Begastri está a 548,5 metros de altitud en su cima y a 529 metros en la base con unas coordenadas de 38º 05' 11'' de latitud norte y 1º 55' 00'' de longitud oeste (según el mapa topográfico nacional, escala 1: 50000, hoja nº 911). Dicho cerro está situado en la margen derecha del río Quípar, a

1 El lector interesado hallará una información concreta en LÓPEZ BERMÚDEZ, F., «Begastri», *Antigüedad y Cristianismo* I, Murcia, 1988, 1994², 27-29.

unos 2,5 kilómetros de la ciudad de Cehegín entre la carretera que la une a la pedanía del Escobar y el trazado abandonado del ferrocarril del ferrocarril Murcia-Caravaca (punto kilométrico 70.2), convertido hoy día en vía verde. Desde el punto de vista geológico, los materiales que constituyen el cerro son ofitas, rocas ígneas que afloran en medio extensas machas de margas de tonos vináceos, verdoso y amarillentos con yesos del Keuper (Triásico).

2. BREVE HISTORIA RAZONADA DE LA INVESTIGACIÓN, PRECEDENTES PARA EXPLICAR CÓMO LLEGAMOS AL PUNTO QUE NOS OCUPA

No es nuestra intención ofrecer aquí, como en las memorias al uso, una información acumulativa de los trabajos en y sobre Begastri previos al nuestro de 2006. Pero sí pretendemos dar una imagen razonada de los trabajos realizados sobre la acrópolis que culminaron con la identificación de los restos de muralla conservada y documentaron su ausencia absoluta en el extremo occidental del cerro sin poder aportar una explicación satisfactoria a este hecho. Si bien es cierto que fue ya en 1878 Aureliano Fernández Guerra quien se atrevió a localizar la ciudad de Begastri en las inmediaciones de Cehegín basándose en la documentación epigráfica[2], los trabajos arqueológicos sistemáticos no empezaron hasta la década de los ochenta del siglo XX, hace veinticinco años, dirigidos por el profesor A. González Blanco, quien procedió a la excavación y restauración del yacimiento[3].

La imagen de la acrópolis amurallada no empezó a conseguirse sino hasta 1980 cuando se procedió a realizar una prospección del terreno partiendo de los planos disponibles en el Ayuntamiento de Cehegín. El mismo año se realizó la planimetría completa del Cabezo Roenas gracias a una campaña financiada por el INEM, con lo que se pudo cuadricular el cerro y realizar su planimetría; a lo cual se le añadió la realización de fotografía aérea y el planteamiento digital del yacimiento para incluir topográficamente los hallazgos realizados y localizándolos en cuadrículas de 4 X 4 m. Los trabajos arqueológicos se orientaron desde el principio a tratar de captar las grandes líneas de la construcción de la ciudad: establecer su perímetro, sus puertas y la potencia conservada de las murallas. En 1984 se había definido con bastante solvencia el perímetro amurallado de la acrópolis de la ciudad, sin embargo se planteó entonces una cuestión a la que se ha tratado de dar respuesta en esta última campaña de 2006: la muralla acababa al llegar al lado oeste del cabezo en su parta más alta, allí daba la impresión de que la muralla nunca había existido. La explicación a este hecho quedó en suspenso dando prioridad a otros trabajos de excavación, restauración y consolidación, ya que desde los últimos años se ha procedido a un «barrido sistemático» de la superficie de la acrópolis para captar la planta del último período urbano de la ciudad, es decir, a excavar en área abierta el espacio protegido por las murallas de Begastri, recurriendo a una excavación en horizontal y por estratos con el fin de acometer primero las huellas materiales correspondientes al último período de la ciudad. Pero en esta última campaña se ha querido excavar en la parte occidental de la acrópolis para tratar de esclarecer por qué razón no ha habido nunca muralla en esa parte de la acrópolis.

2 FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Deitania y su cátedra episcopal de Begastri*, Madrid 1879, donde se publicó el ara de Begastri en la que se menciona a la *respublica Begastresium*, y que permite identificar de manera casi indudable la ciudad de Begastri, que pasó a de ser un nombre perdido en la geografía antigua española a ser una ciudad localizada en la realidad.

3 GONZÁLEZ BLANCO, A. (ed.), *Begastri. Imagen y problemas de su historia. Antigüedad y Cristianismo* I, Murcia 1994; Id., A. «Historia de la excavación de Begastri 1980-2003», en GONZÁLEZ BLANCO, A. & MOLINA GÓMEZ, J. A., *Alquipir* XII. *Revista de Historia*, Murcia 2002-2004, 12-39.

FIGURA 1

3. ACTUACIONES ARQUEOLÓGICAS DURANTE LA CAMPAÑA DE 2006

La campaña de excavación ordinaria se desarrolló en la segunda quincena del mes de septiembre de 2006 contando con la colaboración desinteresada tanto de estudiantes como de licenciados procedentes de Murcia, Valencia, Madrid, e incluso de fuera de España (Alemania), fue realizada bajo la dirección del catedrático de Historia Antigua profesor Dr. Antonino González Blanco, financiada por la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia y apoyada por el Excelentísimo Ayuntamiento de Cehegín. La metodología empleada en esta campaña fue la habitual en estos casos como consta en las memorias de excavación preceptivas, con un sistema de registro de campo y sistema de registro estratigráfico basado en el método Harris, así como un sistema de registro constructivo, que ha sido detalladamente expuesta año tras año en las memorias de excavación, por lo que no nos vamos a detener aquí en aspectos metodológicos de detalle[4]. Al mismo tiempo se emplearon métodos de teledetección a cargo de la profesora Mª Carmen Hernández, que se explican en este mismo volumen.

4 Metodología adaptada y desarrollada por los arqueólogos J. Gallardo Carillo, F. Ramos Martínez, C. María López y José Javier Martínez.

Como hemos dicho, desde 1984 ha quedado establecido con bastante grado de fiabilidad el perímetro amurallado de la acrópolis que fortifica el cerro Roenas. Sin embargo, los resultados habían sido poco esclarecedores en el lado occidental, donde la muralla desaparecía. Precisamente por ello, nuestros trabajos se concentraron en la zona occidental del cerro. El área elegida para proceder con la excavación arqueológica responde principalmente a los sectores O/P/Q/R 60-63, desde los que se divisa el valle del Quípar.

Nuestra hipótesis de partida era que probablemente existiera un gran edificio público de cierta entidad, junto con la especial topografía de terreno en esa zona, hubiera hecho innecesaria la construcción de la muralla en el lado Oeste. La sucesión estratigráfica comenzó como viene siendo habitual estos años, se impuso al principio una labor de desmonte de la cubierta vegetal para proceder a plantar las cuadrículas y rebajar el primer estrato con el que nos encontramos, se trata de un estrato de tierra de labor, superficial, (U.E. 100.000), formando principalmente por piedras sueltas de tamaño pequeño y mediano, tierra húmeda marrón con abundantes raíces; los materiales arqueológicos asociados a este estrato son muy variopintos y van de la cerámica moderna a la de tradición ibérica, romana y tardorromana. Es en esta unidad estratigráfica donde aparecieron una serie de círculos de piedras dispuestos sin trabazón entre sí, que interpretamos sin duda como círculos modernos para plantar árboles.

Bajo este estrato se constató un nivel de tierra más compacta y de color claro (UE 100.142), completamente diferente del nivel superficial anteriormente descrito, y que se extendía por las áreas O 65-64, O 82 y Ñ 62, se trataba de un estrato de tierra compacta de color beige, en la que se documentó la presencia de piedras dispersas de tamaño pequeño y mediano. El horizonte material al que se asoció este nivel fértil presentaba los típicos elementos cerámicos de ímbrices, tégulas y cerámica común romana, así como diversos fragmentos de *terra sigillata*.

Conforme avanzaba la excavación aparecieron una serie de estructuras de piedra, a veces simples acumulaciones, en otras ocasiones muros en dirección E-O mejor definidos aunque en mal estado. Entre los primeros hay que mencionar las UU EE 100.152, 100.153 y 100.154 presentes en el área Q 60-61, que no parecen a simple vistas más que meras presencias acumulativas de piedras de diverso tamaño y sin orientación alguna. Asimismo merece la pena destacar acumulaciones de piedra de mayor entidad, verdaderos derrumbes de estructuras construidas, como es el caso de la U.E. 100.158, localizado en corte de P 61 y que estaba formando por piedras de tamaño pequeño y mediano, algunas de ellas muestran signos claros de haber sido trabajadas y haber pertenecido por tanto a un complejo constructivo. Pero por otra parte, y como decimos, sí aparecieron muros mejor definidos de orientación NO-SE y que planteaban la posibilidad, pese a un estado de conservación muy deteriorado, de que se trataran de estructuras asociadas a un edificio público de gran tamaño, cuya existencia hubiera explicado la ausencia del complejo defensivo que se extiende por toda la acrópolis con la significativa excepción del lado oeste. Entre estos muros documentados en el área de excavación se encuentra la U.E. 100.146 (fig. 1), localizado en el corte O-64, que destaca por la presencia de piedra de sillería de mejor calidad que el resto. Estos muros, pese a su estado, pueden pertenecer, y así se ha planteado, a algún tipo de edificio público, pues parecen delimitar un espacio relativamente amplio. Si este edificio era un posible teatro y todas estas estructuras construidas constituyen un tipo de infraestructura previa a una hipotética *orchestra*, o bien son estructuras asociadas a otro tipo de edificio, es algo que habrá que confirmar o descartar en posteriores actuaciones. Un hecho probablemente digno de tener en cuenta sea que entre los restos del material construido en los muros había piezas de buena sillería, cosa que haría pensar en la presencia de edificios de cierta monumentalidad en las cercanías.

4. CONCLUSIONES

La muralla de la acrópolis de Begastri representa una de las manifestaciones más representativas de las ciudades fortificadas de la Antigüedad Tardía peninsular, y en Murcia es el ejemplo más importante de la Región junto con el yacimiento de La Almagra (Mula), de ahí la importancia clave en explicar la razón o razones por las cuales la muralla parecía no haber sido construida nunca en el lado occidental. Es de esperar que una ciudad como Begastri continúe aportando una cantidad considerable de información relativa al urbanismo visigodo. La más que considerable entidad de sus murallas y el inequívoco carácter monumental de su entrada en codo del lado oriental hacen de Begastri un punto de referencia crucial para la arqueología y la arquitectura de la España romana tardía. Sin embargo, las conclusiones de la campaña de 2006 sólo pueden ser provisionales y han de quedar forzosamente abiertas. Los elementos constructivos aparecidos durante la campaña se encontraban en muy mal estado. La presencia de estructuras constructivas y el espacio relativamente amplio que parecen encerrar parece avalar la hipótesis de que algún tipo de estructura, complejo o edificio, explicarían la inexistencia de las murallas en aquel lugar.

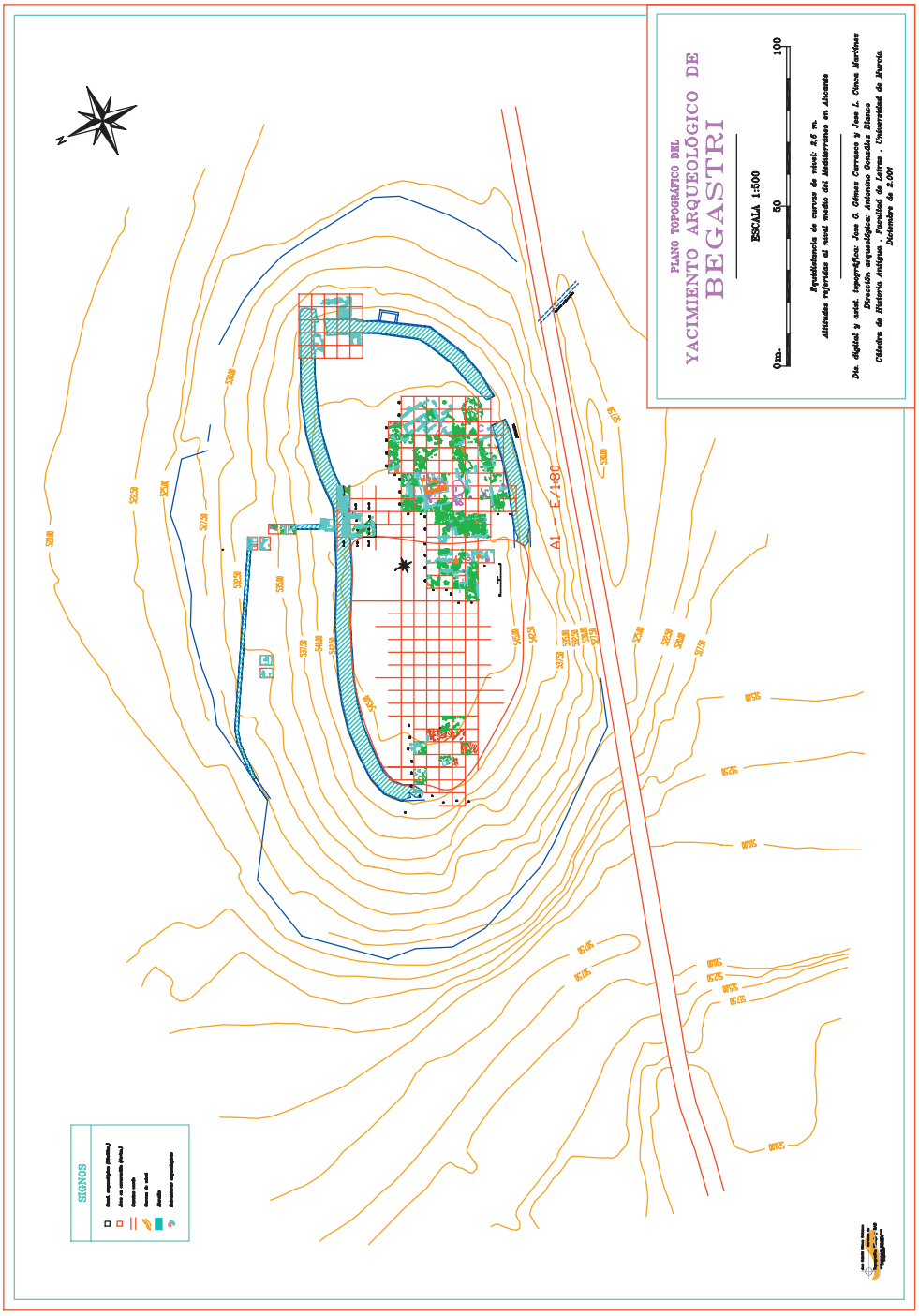


FIGURA 2. *Plano General del yacimiento.*

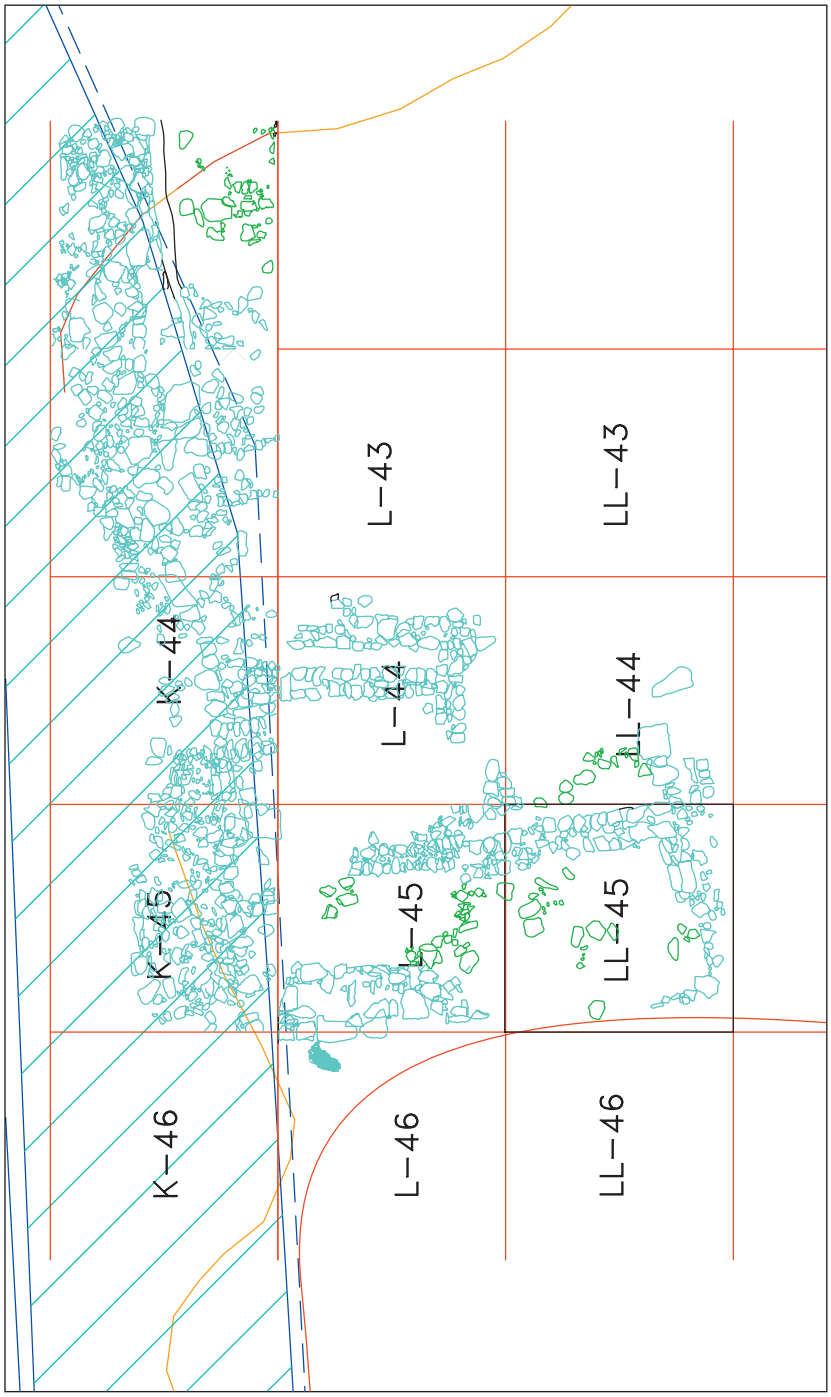


FIGURA 3. *Área de excavación en 2005.*

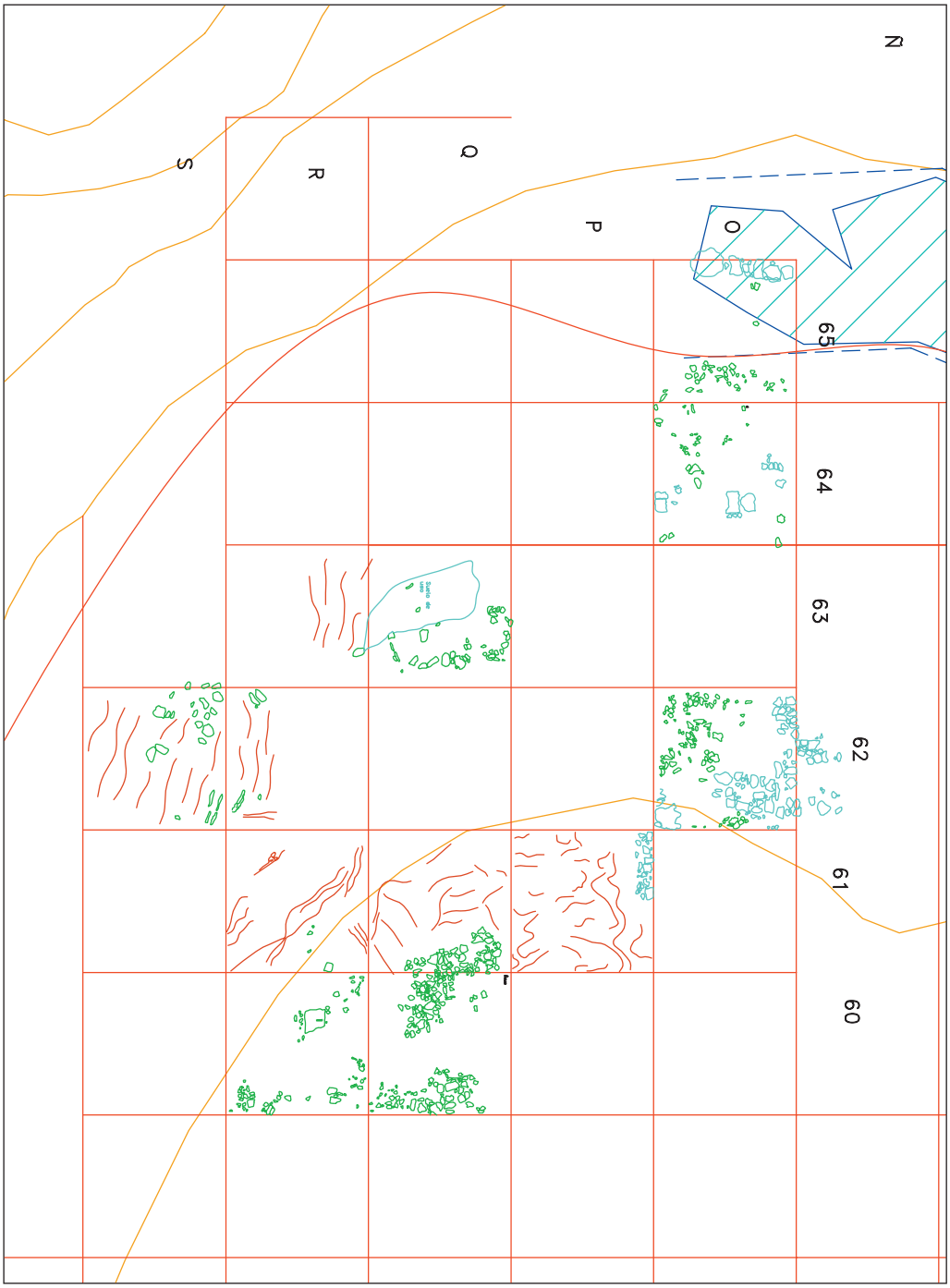


FIGURA 4. *Área de excavación en 2006.*

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 269-273

BEGASTRI: LA INTERPRETACIÓN TRAS LA CAMPAÑA DE EXCAVACIONES DEL 2006

J. A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

Se presenta en este trabajo una reflexión sobre la campaña arqueológica de 2006 en la ciudad tardorromana de Begastri, que se concentró en el extremo occidental del cerro, para tratar de explicar por qué según todos los indicios la muralla que rodea la acrópolis precisamente al llegar a aquel lugar desaparece.

ABSTRACT

The aim of this article is to review the results of the archaeological excavations carried out during 2006 in the Late Roman town of Begastri. These were focused primarily on the eastern side of the hill in order to explain why the city wall around the acropolis seems to disappear at this point. The reason for this could have been due to the existence of a large public building, maybe a theatre, on this side.

1. EL PUNTO DE PARTIDA

Tras el descubrimiento en la campaña del 2005 de la puerta de la cara norte y el hallazgo en esa campaña del tesoro de monedas árabes cuyo estudio presentamos en este mismo volumen, y la realización durante el mismo período de trabajo de una serie de prospecciones magnéticas y eléctricas en la parte occidental de la acrópolis del cerro de Begastri, con resultados que prometían ser interesantes, decidimos hacer en este año de 2006 un trabajo de contraste con los datos de las susodichas prospecciones.

Elegimos excavar la parte extrema occidental del cerro porque desde prácticamente el comienzo de las excavaciones en Begastri teníamos planteado el posible interés de ese espacio, como pasamos a explicar.

2. INDICIOS DE UN POSIBLE TEATRO

Cuando hacia 1984 conseguimos poder definir el recinto amurallado de la acrópolis de Begastri había un enigma que no conseguíamos entender[1]. La muralla de la cara norte entraba unos metros en la cara oeste, pero se acababa, de tal manera que en la parte más alta del cabezo, en esta cara oeste no parecía haber habido nunca muralla alguna de las características que el recinto presenta en el resto de la cincunvalación del cerro.

Verdad era que allí, por razón de la excavación del cerro justo en esa cara, probablemente para dar entrada a una cueva por la que bajaría por agua al río[2], la zona no necesitaba de unos fuertes muros; pero de todas formas había que admitir, que si todo el cerro se había rodeado de fuertes murallas, la cara oeste no podía ser una excepción y al menos algún muro debía haber allí.

Una posible solución era imaginar que entre los dos puntos de referencia a los que llegan las murallas pudo haber un muro de un edificio fortaleza que hubiera allí. Tal edificio podría haber sido un castillo, pero por la configuración del terreno, con su superficie descendente hacía pensar más bien en un teatro que pudo haber existido en época clásica y del que en el siglo III d. C, se arrancaron todos los materiales para construir las murallas dejando el muro de la escena para que sirviera de muralla en aquella zona que no necesitaría soportar eventuales asaltos con arietes o similares dado el carácter y estructura de la cara oeste.

La hipótesis de la existencia de un teatro no era absurda. En tiempos clásicos en los municipios romanos había que suponerlo y explicaría la anomalía de la carencia de muralla en esta parte de la ciudad.

El problema es que un teatro tiene entidad como para que no haga falta imaginarlo, sino que hay que pensar que si existió debiera poderse comprobar.

3. LAS PROSPECCIONES DE LA TELEDETECCIÓN

Durante la campaña del 2005 la Dra. Mª Carmen Hernández había prospectado con radar y magnetismo todo el tercio occidental de la parte alta del Cabezo de Roenas y había llegado a entrever con los datos a su alcance que daba la impresión de que el planteamiento urbanístico parecía cambiar en esta parte del yacimiento. El tema no era evidente, ya que este cerro compuesto fundamentalmente de ofitas de mineral de hierro hace muy difícil la prospección magnética y el resultado no era claro.

Entendiendo que valía la pena comprobar si la hipótesis de la existencia de un gran edificio en ese extremo occidental podía demostrarse nos pusimos de acuerdo con la Dra. Hernández

1 Agradecemos al Dr. González Blanco el habernos permitido disponer de las memorias de excavación manuscritas y de memorias igualmente aún sin publicar gracias a las cuales hemos podido contar con la información a que aquí hacemos alusión.

2 No sabemos todavía la cronología de tal destrucción de esa parte del cabezo, ni si esa cueva es antigua o puede haber sido excavada más tarde; pero admitimos que tal gruta estuviera en uso ya en la Antigüedad Tardía, porque si en aquellos siglos la cara oeste del cerro hubiera sido más asequible, nuestro argumento sería mucho más concluyente y evidente: se hubieran construido murallas como en el resto de los bordes del cabezo.

para volver en el año 2006 sobre el tema: ella haciendo teledetección eléctrica en la zona que más nos interesaba y nosotros sometiendo a excavación esa misma zona para comparar los resultados de la prospección con los de la excavación. Y así lo hemos hecho

4. LOS RESULTADOS DE LA EXCAVACIÓN QUE PARECÍAN CONFIRMAR LA EXISTENCIA DEL TEATRO

En función de lo dicho, nuestros trabajos se concentraron en la zona Oeste del cerro, concretamente en las áreas de excavación O/P/Q/R 60-63, desde la que se domina un extenso valle, con la hipótesis de partida enunciada, según la cual la presencia de algún tipo de estructura monumental de carácter público, probablemente un teatro, cerraría el espacio occidental del cerro en el que no aparecía la muralla. Tras rebajar el estrato superficial (U.E. 100000), formado por tierra de labor, piedras sueltas, tierra húmeda y que es común a toda la superficie del yacimiento, encontramos abundancia de piedras sueltas, algunas de ellas formando círculos modernos, para plantar árboles. Tras lo cual no tardó en aparecer el nivel fértil con los típicos elementos asociados como son fragmentos cerámicos de ímbrices, tégulas y de cerámica común romana, así como fragmentos de T.S. Además se constató un nuevo nivel de tierra (UE 100142) de tierra más compacta, y color más claro, un estrato arqueológico claramente distinto de la mera tierra de labor. En área de excavación apareció un muro (UE 100156) de sillería, de notable entidad, paralelo a la cara interior de la muralla de la cara oeste, que muy bien podría ser interpretado como el muro que definía el comienzo del graderío por el lado norte.

Aparecieron igualmente otros probables largos muros en dirección E/O o de muy cercana orientación, que podían ser interpretados como muros para establecer las infraestructuras sobre las que construir el graderío, por lo que finalmente la posible *orchestra* cabía en el esquema de espacios identificados ya que quedaba justo en la parte occidental más extrema del cabezo un espacio más bajo y de aspecto claramente semicircular. Hay que mencionar que entre los restos desmontados de los muros había fragmentos de buena sillería y hasta restos de una cornisa, cosa que denota un componente monumental que quizá la ciudad sólo conociera en época altoimperial.

5. LA COMPARACIÓN CON LOS «DATOS» SUMINISTRADOS POR LA TELEDETECCIÓN

Si se atiende a las imágenes que ofrece el trabajo de la Dra. Hernández[3] se comprueba que las aparentes «figuras» que se manifiestan en los datos captados por los instrumentos a primera vista podrían compaginarse con algunas de las líneas que podrían haber quedado de la existencia del teatro, pero cuando intentamos superponerlos con la imagen de los restos constatados en la excavación resulta que nada encaja.

6. LAS ASINCRONÍAS ESPACIALES

Hay que empezar constatando que los restos arquitectónicos conservados son mínimos. Tras de la prospección eléctrica y magnética podíamos imaginar muchas cosas, pero al ir a compro-

3 Ver más arriba en pp. 279-287.

barlas descubriendo los restos la primera sorpresa fue constatar 1) que la potencia de los restos de construcción recuperados era mínima; 2) que las señales dibujadas sobre el plano habían sido producidas por esos restos; 3) que en consecuencia tales señales respondían a lo conservado y que no daban ninguna información sobre lo que pudo existir, pero que ya no existe. La reflexión consiguiente era inevitable: la teledetección había que leerla como negativos que para positivar necesitaban de una complección en la que lo existente era una parte mínima cuyo conjunto había que reconstruir con la topografía y con la imaginación.

7. VUELTA A LOS PUNTOS DE PARTIDA

Si las imágenes obtenidas en las mediciones magnéticas, eléctricas y de radar no nos daban más que puntos de una figura indeterminada, se impone volver a los puntos marcados en el plano:

1) La *no existencia de muralla* en lo que debió tener un muro, en la cara oeste del cabezo

2) El *perfecto trazado de la cara interior de la muralla* en la parte norte de esa misma cara oeste y la línea regular y recta de de esa cara interior

3) El *muro paralelo a esa cara interio*r a la que nos estamos refiriendo, cuya entidad y estado de conservación indica que fue parte de una estructura importante

4) El muro dirección O/E perpendicular a este muro de sillería paralelo a la cara interior de la muralla. Este muro potenciaría el desnivel del terreno y pudo servir de elemento de la construcción de lo que hubiera sobre él.

5) Otro muro entre paralelo y convergente con el anterior, cuya caja de fundación es visible desde el punto al que llegó la muralla de la parte este de la cara oeste; y cuya dirección hacia el este pudo servir de complemento al anterior y de infraestructura para la construcción del conjunto que tratamos de definir.

6) El vacío del semicírculo cuyo centro estaría en el centro de esa zona sin muralla y que es perfectamente compaginable con los restos de construcción detectados por la teledetección y recuperados por la excavación

7) La fundamentación constructiva de todo el subsuelo de este semicírculo

8) La impresión clara de que toda la zona excavada, a juzgar por los restos encontrados *debió formar parte de un conjunto único*, de un gran edificio

8. LA RECONSTRUCCIÓN IMAGINARIA Y ARMÓNICA DE LO HALLADO

Si aceptamos que todos los restos formaron en su día parte de un edificio, la única imagen compaginable con los restos, o al menos la más verosímil en el estado actual de la investigación sigue siendo la de un teatro. No muy grande, pero de una entidad suficiente para una ciudad que en la época altoimperial a la que nos estamos refiriendo debió ser pequeña, abierta, no amurallada y que aprovecharía la configuración del terreno para colocar allí ese punto de referencia del urbanismo que debió ser el teatro.

9. CUÁL DEBIÓ SER LA HISTORIA POSTERIOR DEL SOLAR

Cuando en el último tercio del siglo III d. C. el municipio romano de Begastri ya en período de desintegración y de metamorfosis hacia la ciudad tardoantigua, se amuralla, emplea para

tamaña misión todos los materiales existentes sobre el cabezo. Y sin duda todas las piedras de los edificios públicos y muy especialmente de edificios que ya no tenían función alguna, como puede ser el teatro.

Probablemente la pared de cerramiento del mismo por la parte de la *orchestra* fuera respetada por juzgarla de entidad suficiente para servir de fortificación en aquel punto de la muralla.

El solar que quedó tuvo que ser empleado como lugar de habitación dada la necesidad de espacio urbano en el interior de las murallas. Pero en la excavación de la campaña del 2006 apenas si hemos encontrado restos que nos permitan identificar la funcionalidad de las eventuales construcciones que en esta zona pudo haber. Justamente en la parte excavada, que es la zona en la que menos estratigrafía se puede constatar por estar las rocas de ofitas en superficie, no quedan restos sino más bien «líneas» de restos, pero con continuación discutible. Seguramente las piedras que se emplearon para construir mientras las murallas estaban en pie fueron sustituidas por barro en adobes o en encofrado. Y ya cuando las murallas fueron destruidas el cerro quedó con alguna población residual y probablemente solo se utilizarían los edificios mejor reconstruibles y más dignos, quedando esta parte del cerro abandonada, por ser más inhóspita y peligrosa para hombres y animales.

10. LAS EXPECTATIVAS DE FUTURO

Los resultados de la campaña no han sido todo lo positivos que esperábamos y hubiéramos deseado, pero hemos conseguido notable información y sobre todo la experiencia de comparar los resultados de una prospección por los procedimientos más avanzados, la constatación de lo que con tales procedimientos se mide y el problema de la interpretación de los mismos desde el punto de vista de la arqueología positiva que se hace sobre el mismo campo.

Pero la experiencia no ha hecho más que empezar. Se han teledetectado las zonas indicadas, pero sólo se han excavado las partes más descarnadas del yacimiento. El diálogo de métodos no ha hecho más que empezar. La zona que linda con la cara norte del cabezo tiene una mucho mayor potencia arqueológica y es más que probable que cuando se excave en esas cuadrículas haya materiales de mucho mayor relieve para comparar. Y algo parecido se puede decir de las cuadrículas lindantes con la cara sur. La construcción de las murallas que constituyeron la acrópolis hizo que los estratos se hayan acumulado en los bordes del cabezo siendo la zona central la más descarnada y por lo mismo arqueológicamente más pobre. Lo mismo hay que decir de la zona que ocupa el borde del centro de la cara oeste. No nos hemos acercado a ella, por varias razones, pero la más importante es que estamos procurando conservar todo lo posible las estructuras del cabezo para que sea posible volver a replantear continuamente todos los problemas hasta ahora detectados. Así hicimos con el tema de la posible basílica[4] y así hacemos ahora con esta zona en la que quizá pudo haber existido un teatro en el período de municipio romano del yacimiento; pero que dejamos planteado para seguir nuestra revisión con la información que podamos obtener en ulteriores avances de la excavación.

4 GONZÁLEZ BLANCO, A., MOLINA GÓMEZ, J. A. y FERNÁNDEZ MATALLANA, Fco., «El estado de la cuestión sobre la probable basílica de Begastri», *Alquipir* 8-9, 1998-1999, 148-156.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 275-279

INSCRIPCIÓN INÉDITA DE BEGASTRI: INFORME PROVISIONAL

ISABEL VELÁZQUEZ SORIANO
Universidad Complutense

RESUMEN

Se presenta en este trabajo un breve informe sobre un bloque de piedra que contiene restos de inscripciones, hallado en el foso de la denominada «cripta» de Begastri. Se trata de una primera aproximación a la lectura de los textos y a su posible función y datación.

ABSTRACT

This paper presents a short report about a stone block that contains epigraphic remains. It was found inside the pit of the so-called `cript of Begastri. This is a first attempt in order to read the texts and to explain its function and date.

* * *

Sirva este brevísimo informe para dar cuenta de una inscripción aparecida en las excavaciones de Begastri, cuya dificultad de lectura es pareja a su enorme interés.

Como quiera que en el presente volumen se ha decidido ofrecer una información detallada del curso de las investigaciones sobre los materiales de este importante yacimiento arqueológico, el Prof. González Blanco me ha solicitado que viera la inscripción para, al menos de momento, apuntar alguna consideración sobre las posibilidades de lectura que ofrece y que la pieza no quedase silenciada en este momento.

Aunque habrá que volver sobre ella detenidamente y con tiempo, quisiera perfilar aquí aquello que me ha sido posible leer —con más o menos seguridad—, en el escaso tiempo que he podido dedicarle.

No es éste, pues, un trabajo convencional, documentado con paralelos formales ni textuales, ni siquiera un estudio interno profundo, sino unos sencillos apuntes primeros que sólo pretenden dar a conocer esta pieza y ofrecerla al lector interesado. Por ello ruego a ese amable lector que anteponga el interés de la pieza al resultado mismo del trabajo realizado sobre ella.

Se trata de una piedra arenisca fracturada en el lado izquierdo, cuya forma completa debía ser un bloque rectangular que ahora presenta forma trapezoidal debido a la fractura. Sus medidas aproximadas son de 70 cm de largo x 50 cm de alto x 10 cm de ancho.

Al parecer, se encontró en el foso de un edificio que se conoce como «cripta», junto al muro. Por sus dimensiones y forma podría haber formado parte de los sillares del muro del edificio mismo.

Si se tratase de una parte de un muro o fragmento de pared visto, podríamos pensar que estamos ante diferentes grafitos grabados en él, ya que los restos de escritura que se conservan, con independencia de su dificultad de lectura y diverso estado de conservación, ofrecen a simple vista una impresión de tratarse de textos diferentes o independientes unos de otros, tanto por la disposición sobre la superficie, ocupando zonas diversas de la misma, como por su *ordinatio* y forma de las letras.

En mi opinión pueden detectarse, al menos, tres conjuntos distintos, incluso un cuarto, cuya ejecución resulta si no sospechosa, si sorprendente y completamente diferente de las otras.

En primer lugar, comencemos por el texto más visible e importante, dado el estado de conservación.

Se han ejecutado tres líneas de escritura en la zona derecha de la piedra. La primera línea, que comienza con I, está a una distancia de 12 cm. del margen superior y la última letra de esa misma línea, una A, se separa del borde derecho unos 6 cm. El campo epigráfico de las tres líneas, ocupa 17 x 21 cms.

Debo comentar que esta superficie, quizá como en pocas otras, la variación de luz, la orientación de la misma, incluso la posición que el lector adopta delante de la piedra hace que la percepción de los trazos varíe considerablemente, y otro tanto ocurre con las fotografías realizadas, hasta el punto de creer que se lee una letra concreta y, desde otro ángulo, leerse otra distinta y, en apariencia, bien formada, no simplemente semejante a otra.

Por tanto, y con todas las prevenciones posibles, creo haber alcanzado a leer lo siguiente:

INFE · RA
PROFI · CI
VITA (tal vez VITAM, con nexo de AM por estar embutida una en otra)

Los puntos marcados en las dos primeras líneas no indican con precisión signos de interpunción, aunque lo parecen, sino ciertas marcas en la piedra que se asemejan a ellos y que, en todo caso, distancian un tanto las letras precedente y siguiente si se comparan con las demás.

Por otra parte, la I final de la segunda línea, en función de la iluminación, parece, desde algunos ángulos, que pudiera haber sido continuada desde el final con un trazo semicurvo, con arranque en el remate de la letra y hacia arriba, por lo que podría parecer una D a medio trazar. Sin embargo, creo que hay que descartarla, primero porque no siempre se alcanza a ver; segun-

do, porque de existir el trazo, sería más superficial que el vertical que constituye la I, mucho más profundo y seguro; y tercero y más importante, porque sería un trazo cuyo arranque parte del remate final del trazo vertical y no de su zona superior y porque no se habría terminado de ejecutar quedando sin cerrar ni escribir completamente la supuesta D.

En esta misma línea y palabra, que he transcrito como PROFI · CI, ocurre algo similar con la primera I. Dependiendo de la iluminación y orientación, podría pensarse en una E con los travesaños horizontales algo inclinados hacia arriba, trazando ángulos agudos con respecto al trazo vertical. Habría que leer, entonces, PROFECI. Reconozco que la lectura es tentadora, porque quedaría una expresión lapidaria plena de sentido y muy interesante, aunque no he encontrado paralelos en las rápidas búsquedas realizadas[1]. Pero qué duda cabe que interpretar este texto como *Infera*. *Profeci uita* (¡Infiernos. He sacado partido a la vida!) es, no ya sugestivo, sino, permítaseme, precioso.

Y, a pesar de que no me atrevo a defender PROFECI, frente al más seguro PROFICI, creo que ése puede ser el sentido, aproximadamente, de este pequeño texto. Como grafito anónimo escrito en un muro, es más que viable. Una confusión *profici* por *profeci*, aunque desde un punto de vista fonético no es defendible o esperable, sí puede serlo como una ultracorrección gráfica. En cualquier caso, creo que está muy próximo a la realidad.

En cuanto a la palabra VITA, también de difícil lectura, debo indicar que está realizada en un cuerpo de letra mayor que las otras dos líneas. Mientras que la altura media de INFERA y PROFICI es de unos 4 cm de alto, la V y la A de VITA alcanzan fácilmente los 5 cm. Sin embargo, me parece que debe defenderse la unidad de texto y sentido de las tres líneas. La A de VITA está trazada, al igual que la de INFERA con travesaño angular, con el vértice hacia abajo. Sin embargo en esta A de VITA dicho travesaño se ha ejecutado rebasando ampliamente los trazos del cuerpo de la letra, en especial por la izquierda, formando ambos, cuerpo de la letra y travesaño, casi dos ángulos contrapuestos y cruzados, como dos *lambdas*, una recta y otra invertida sobre ella. Es ésta la razón de que pueda parecer más que una A un nexo de AM. Sin embargo, si leemos, como creo, VITA, entendido como ablativo dependiente de *proficio*, la frase adquiere pleno sentido, sin necesidad de justificar otro error, en este caso morfológico. En efecto, *proficio* se construye con ablativo. No obstante, no habría sido de extrañar en un texto tardío, un uso de acusativo en esta expresión y una confusión de ambos casos, pero creo que no es necesario, pues me parece que puede defenderse la lectura VITA.

Esto nos lleva a otra consideración, la cronología posible del (que considero un) grafito. A simple vista puede parecer tosco y descuidado; esto y la forma de las letras A, de inclinación levógira y con la forma del travesaño angular antes comentada, podría hacernos pensar en una cronología tardía, de época visigoda plena; sin embargo la forma de las R, incluso de las F, con ser menos precisas y, sobre todo los remates de la E y la forma O de PROFICI, que podría decirse ejecutada con compás, por su perfección, invitan a pensar en una cronología anterior. No me atrevo a dar una fecha aproximada, pero, aunque de época tardoantigua, quizá haya que pensar en que bien podría haber sido escrito en los siglos IV o V, dicho, de nuevo, con todas las prevenciones posibles.

---

1 Tanto en las bases de datos del Archivo Epigráfico de Hispania como en las de Manfred Clauss y otras. Quiero dar aquí las gracias al Dr. Joaquín Gómez-Pantoja que me ha ayudado en las búsquedas, debido a la premura de tiempo. Asimismo me ha hecho comentarios y observaciones, discutiendo conmigo mis hipótesis, a la luz del juego de fotografías que le he mostrado.

Sí merece, en cambio, señalarse que el autor de esta inscripción se ha esmerado un tanto en su ejecución, ha buscado un cierto encuadramiento, con la primera línea algo más extendida en su longitud que las otras, empezando más a la izquierda que las segunda y tercera y, es posible, que el mayor tamaño de las letras de la última sea para equilibrar o compensar el menor número de aquéllas frente a las de las palabras que se han escrito en las dos primeras líneas.

Además de este texto que es, como he comentado, el más importante, por la evidente y simple razón de ser el único que conserva las palabras completas y presenta un contenido inteligible, existen otros dos residuales en el lado opuesto, a la izquierda del bloque.

A la altura de la tercera línea del texto ya comentado se conservan dos letras, NA, estando la primera cortada en su primer astil por la fractura de la piedra. Entre la letra A y la palabra VITA de la inscripción arriba citada hay aproximadamente 17 cm. Resulta llamativo que el formato de estas dos letras es considerablemente mayor que el de las de la inscripción anterior, aunque es de similar ejecución, como puede apreciarse sobre todo por el trazado de las *aes* de una y otra. Ambas letras, NA, tienen una altura aproximada de 7'5 cms. y una anchura de 5 cms. La incisión es profunda y debe destacarse que no están a la misma altura, sino inclinadas hacia abajo, en relación con los límites de la superficie, existiendo una diferencia de unos 2 cms. entre el extremo superior del astil derecho la N y el vértice superior de la A. En su estado actual ocupan un campo epigráfico de 12 cms de ancho x 8 cms. de alto.

Nada puede aventurarse sobre el contenido que podría haber tenido esta inscripción, pero, como he comentado, sí parece ser un texto distinto del anterior, independiente y ocupando otra zona del bloque de piedra, razón por la cual me inclino a pensar que se trata de grafitos diversos inscritos en la misma.

Otro tanto ocurre con un tercer texto, situado encima de éste. Se trata de, al menos, tres líneas de escritura muy deteriorada, no legible más que en alguna letra y que constituyen, a mi modo de ver, otra inscripción distinta. Se halla trazada en la zona superior del bloque, cerca del borde, a la izquierda, aunque sin llegar al margen de la piedra, a unos 4 cms. por debajo del mismo. Comienza aproximadamente a unos 17 cms. del margen izquierdo y el inicio de las líneas viene a coincidir con el espacio que hay entre las letras N y A de la inscripción antes citada y a unos 6 cms. por encima de ellas.

Los restos de letras de la inscripción que ahora nos ocupa quedan a unos 7 cms. de distancia de la primera inscripción comentada, quedando la última línea aproximadamente a la mitad del cuerpo de las letras de la palabra INFERA de esa primera inscripción.

No acierto a leer con claridad esos restos de escritura. Creo que se distinguen restos de:

C A E (o L) C (o L) O
N V
V

No me gustaría forzar la lectura, pero quizá en la primera línea pudiera adivinarse un CAE-LO. Con todo, sí debo señalar que la supuesta O, caso de serlo, estaría trazada con una base recta que se redondea por ambos lados hacia arriba. Ejecución absolutamente tosca —si es que no se trata de deterioro de la pieza que hoy nos ofrece ese aspecto—, si se compara con la O redonda y perfecta del PROFICI (o PROFECI) de la primera inscripción.

Posiblemente, disponiendo de más tiempo pueda avanzarse en la lectura de este texto, aunque su deterioro es notable. En cualquier caso, sí puede afirmarse que el tipo de letra es muy similar

en tamaño y forma al de la primera inscripción, y que, de nuevo, su disposición con respecto a los otros dos viene a corroborar la hipótesis de que se trata de otro texto diferente, otro grafito trazado en este bloque de piedra.

Sea cual sea el contenido de estos textos, sobre los que habrá que volver detenidamente, me parece importante documentarlos y dejar planteada la hipótesis de que se trata de tres grafitos muy próximos entre sí pero independientes, de una cronología similar que no podemos, de momento, afinar demasiado pero que pueden moverse en el entorno de los siglos IV o V.

Nada hay que nos haga sospechar que se trata de grafitos de contenido cristiano o pagano, pero la cronología y el contexto arqueológico invitan a pensar en un ambiente cristiano, aunque lo que nos haya quedado aquí sean textos anónimos y espontáneos a los que no necesariamente tienen que asomar invocaciones religiosas, sino simples manifestaciones de quienes los escribieron y eso que, de poder leerse en la primera *Infera*. *Profeci uita*, ya supone una manifestación viva y espontánea de alguien que expresa una valoración sobre su propia existencia.

No debo dejar de mencionar que hacia el borde superior izquierdo pudo haber otras letras esgrafiadas más hacia el margen, pero el deterioro de la superficie impide mayores precisiones. Otro tanto cabe decir del margen inferior, tanto debajo de la primera inscripción, como de las letras NA de la segunda. En cambio, sí me interesa señalar que a la izquierda del último texto referido, ya casi en el margen izquierdo se ven otra letra A y una suerte de dibujo a modo de pequeño rombo del que pende una línea vertical, casi como una cometa; ambos de trazado mucho más fino y superficial que los textos que he considerado, con una incisión leve. La forma de la A es estrecha y muy alargada, con los trazos rectos y ejecutada sin vértice superior, sino con una pequeña línea recta, casi paralela a la que constituye su travesaño central. Mi impresión —porque no es otra cosa— es que tanto esta letra como el pequeño dibujo en forma de cometa son de ejecución muy distinta, seguramente moderna y, en todo caso, completamente ajenos a los textos que he comentado.

Como habrá observado el lector, si ha sido capaz de llegar a estas líneas últimas del presente informe, apenas nada seguro puedo decir; simplemente he transmitido unas impresiones obtenidas de estar enfrentándome un rato a esta piedra y, si me permite la expresión coloquial, de momento la piedra me va ganando en este enfrentamiento. No sé si algún día podré —o, a buen seguro, otros mejores que yo podrán— desentrañar el contenido de sus textos y la valoración de los mismos. Pero quede, al menos, este informe como muestra de la relevancia de este bloque inscrito que debe analizarse en el contexto de las excavaciones de Begastri. Y quede también ¿por qué no confesarlo? como humilde muestra de que no siempre podemos atinar, sin que por ello nos invada el desaliento. Habrá que volver y habrá que seguir intentándolo.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 283-294

LA INSCRIPCIÓN MÉTRICA DEL OBISPO SEFRONIUS DE SEGOBRIGA (*IHC* 165 + 398; *ICERV* 276). UNA REVISIÓN CRONOLÓGICA

JUAN MANUEL ABASCAL PALAZÓN
Universidad de Alicante

ROSARIO CEBRIÁN
Universidad de Valencia

RESUMEN

Según un nuevo manuscrito de la *Real Academia de la Historia*, la inscripción funeraria del obispo Sefronius de Segobriga no puede datarse en el año 550 d.C. sino en el 600. De este modo, no hay evidencias documentales del episcopado segobrigense anteriores al año 589 d.C. y Proculus sería el más antiguo obispo conocido.

ABSTRACT

A new manuscript in the *Real Academia de la Historia* (Madrid) the funerary inscription of the Bishop Sefronius of Segobriga cannot be dated to the year 550 A.C but rather the year 600. There is no documentary evidence dated before 589 and therefore Proculus is the earliest known bishop of segobriga.

Con estas páginas queremos contribuir al homenaje al Prof. Antonino González Blanco, a quien tanto debemos, y que durante muchos años ha compaginado su ejemplar magisterio con el apoyo a cuantos nos hemos acercado a él en busca de consejo y ayuda. La Universidad española y todos nosotros tenemos una deuda de gratitud con él que en nada pagamos con esta modesta contribución.

A finales del siglo VI Segobriga era cabeza de un obispado visigodo y, seguramente, la basílica que hasta hoy caracteriza esa etapa de la ciudad llevaba en pie varias décadas, si no un siglo[1].

Los obispos segobrigenses están documentados en los concilios toledanos durante más de un siglo (589-693 d.C.), aunque el núcleo episcopal pudo continuar existiendo nominalmente incluso hasta después de la presencia árabe: baste recordar que en la vecina Ercavica, el último de sus obispos, Sebastián, fue expulsado el año 866 y se refugió en León, siendo nombrado obispo de Orense.

A la época visigoda, además de la basílica, pertenece parte de una extensa necrópolis que ocupa el llano situado entre este edificio y el antiguo Museo; en este espacio se ordenan de norte a sur, es decir, desde la zona más alejada de la ciudad hacia sus cercanías, las tumbas de los siglos IV a IX d.C., incluyendo un buen número de sepulturas formadas con materiales romanos reaprovechados y que han proporcionado ajuares visigodos[2]. A este respecto, merece citarse la presencia en una parte de las tumbas de la zona septentrional de monedas en buen estado de conservación de finales del siglo IV d.C.[3], lo que vendría a indicar que también la zona de enterramientos de la basílica e incluso un primitivo mausoleo podrían remontarse a fechas más tempranas de las que habitualmente manejamos.

Al formarse en Uclés el dominio bereber de al-Fath ben Musa ben Din-Num, que se sublevó contra el emirato de Córdoba el 775 de la era, Segobriga quedó convertida en una torre circundada de su foso, dependiente a partir de entonces del castillo de Uclés, situado a sólo 10 km. A partir del siglo XII, por circunstancias históricas que no vienen ahora al caso, los titulares de la diócesis de Albarracín-Segorbe pasaron a considerarse sucesores de la sede segobrigense.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA SEGOBRIGA VISIGODA

Segobriga entró en los estudios arqueológicos de la Hispania visigoda a finales del siglo XVIII; los primeros descubrimientos conocidos en la zona de la llamada «basílica visigoda» extramuros datan de 1760 y las excavaciones promovidas desde el monasterio santiaguista de Uclés se realizaron en 1789 y 1790[4]. Ya en 1769 el padre Enrique Flórez

---

1 Una versión *in extenso* de estas notas y de los descubrimientos de 1789-1790 aparecerá publicada próximamente bajo el título de «Segobriga visigoda», parte de cuyas conclusiones avanzamos. Estas páginas se han escrito en el marco del proyecto BHA2003-04593 financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y fondos FEDER.

2 M. ALMAGRO BASCH, *La necrópolis hispano - visigoda de Segobriga, Saelices (Cuenca). Excavaciones Arqueológicas en España* 84. Madrid 1975; W. EBEL-ZEPEZAUER, *Studien zur Archäologie der Westgoten vom 5.-7. Jh. n. Chr*. Mainz 2000, 276-278.

3 J.M. ABASCAL – R. CEBRIÁN – D. RUIZ – S. PIDAL, «Tumbas singulares de la necrópolis tardo-romana de Segobriga (Saelices, Cuenca)», en *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburstag am 20 Juni 2004 gewidmet* [*Antigüedad y Cristianismo* 21]. Murcia 2004, 415-433.

4 Los manuscritos de Juan Antonio Fernández, todos inéditos, que se citan en este trabajo, han sido recogidos en J.M. ABASCAL – R. CEBRIÁN, *Catálogo de manuscritos de la Real Academia de la Historia 1. Manuscritos sobre Antigüedades*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2006, 204-209. A efectos de su cita en las páginas que siguen se han descrito de la siguiente manera:

Fernández 1789a: *Acta de la invención de las reliquias de Nigrino y Sefronio obispos, en la excavación de Cabeza el Griego, en 14 de diciembre de 1789*. Uclés, 14 de diciembre de 1789. Manuscritos RAH-11-8109-4a y RAH-11-8167 (copias en RAH-9-7953-1/11 y RAH-9-7953-1/12) de la Real Academia de la Historia.

Fernández 1789b: *Copia puntual de las inscripciones grabadas en las dos lápidas que cubrían los sepulcros de los santos obispos, manifestados en la tarde del día 14 del presente mes de diciembre de 1789 en la excavación que se está haciendo en el término llamado Cabeza el Griego*. Manuscrito 9-7953-1/52 de la Real Academia de la Historia.

se había ocupado de ordenar la lista de los obispos segobrigenses[5], pero sólo los hallazgos de las sepulturas de los obispos Nigrino y Sefronio relanzarían los estudios sobre la sede episcopal con una amplia y nutrida bibliografía en la que no faltaron los debates sobre el nombre antiguo de la ciudad[6].

Las excavaciones de 1789-1790 pusieron al descubierto la planta de la basílica[7] caracterizada por la presencia de los sepulcros episcopales, en cuyo alrededor se encontraron diversas sepulturas; en los trabajos se recuperaron además un buen número de elementos decorativos entre los que se encuentran restos de pilastras, columnas, placas decoradas, fragmentos de cancel, etc. Este edificio no parece una basílica episcopal propiamente dicha, sino más bien un

---

Fernández 1790a: *Noticia de la excavación hecha en el territorio que llaman Cabeza del Griego, y sus descubrimientos, copiados, y explicados por Don Juan Antonio Fernández. Año de 1790*. Manuscrito 9-5597-1 de la Real Academia de la Historia. Madrid.

Fernández 1790b: *Breve noticia de la excavación hecha en Cabeza del Griego y de sus descubrimientos, copiados y explicados por ..., año 1790*. Manuscrito 11-8109-4b de la Real Academia de la Historia.

Fernández 1790c: *Breve noticia de la excavación hecha en Cabeza de Griego y de cuanto en ella se ha descubierto*. Manuscrito 11-8109-4f de la Real Academia de la Historia.

Fernández 1790d: Diario de las excavaciones en *Segobriga* en octubre-diciembre 1789 y enero 1790 [sin título]. Manuscrito 11-8109-4k de la Real Academia de la Historia.

5 E. FLÓREZ, *España Sagrada*, vol. 8. Madrid, 1769, 110-116.

6 El tema está ampliamente tratado en M. ALMAGRO BASCH, *Segobriga I. Los textos de la antigüedad sobre Segobriga y las discusiones acerca de la situación geográfica de aquella ciudad. Excavaciones Arqueológicas en España* 123. Madrid 1983, donde se recoge el elenco de obras, el análisis de los diferentes puntos de vista y la secuencia de las excavaciones. Este libro es básico para cualquier aproximación a los estudios sobre la ciudad.

7 J. CAPISTRANO DE MOYA, *Noticia de las excavaciones de Cabeza del Griego*, Alcalá de Henares 1792; J. Cornide, «Noticia de las antigüedades de Cabeza del Griego reconocidas de orden de la Real Academia de la Historia por su académico de número Don Josef Cornide», en *Memorias de la Real Academia de la Historia* 3, Madrid 1799, 71-244; J. DE D. DE LA RADA – F. FITA, «Excursión arqueológica a las ruinas de Cabeza del Griego», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 15, 1889, 107-151; E. CAMPS, «El arte hispano-visigodo», en *Historia de España dirigida por Menéndez Pidal*, vol. 3. Madrid 1940, 436 ss y 493; H. SCHLUNK, «Esculturas visigodas de Segobriga (Cabeza del Griego)», *Archivo Español de Arqueología* 18, n.º 61, 1945, 305-319; R. PUERTAS, «Notas sobre la Iglesia de Cabeza del Griego, Cuenca», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid* 33, 1967, 49-80; P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV - VI*; Madrid - Valladolid 1967, 93-97; L.A. GARCÍA MORENO, «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía», *Archivo Español de Arqueología* 50-51, 1977-78, 311-321; T. ULBERT, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel*, Berlin 1978, 128; H. SCHLUNK – TH. HAUSCHILD, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz 1978, 43 (Abb. 21) y 52 s.; L. CABALLERO, «Algunas observaciones sobre la arquitectura de época de transición (Cabeza del Griego) y visigoda», en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Toledo 1981, 71 ss.; M. MAYER, «L'església de Cabeza del Griego segons un manuscrit inédit de la Biblioteca universitária de Barcelona», en *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica*, Barcelona 1982, 211-228; G. ALFÖLDY, *Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für die Romanisierung*, Heidelberg 1987, 85, nota 282; L. CABALLERO, «Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del tema», en *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo 1989, vol. 1, 122-127; M.ª A. ALONSO SÁNCHEZ, «Arqueología paleocristiana y visigoda», en *Veinte años de arqueología en España. Homenaje a D. Emeterio Cuadrado Díaz. Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 30-31, 1991, 283; Ebel-Zepezauer 2000 (*op. cit.* en nota 2), 276-278; L. CABALLERO, «Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica», en J. SANTOS - R. TEJA (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania (Revisiones de Historia Antigua, III)*. Vitoria 2000, 101-102; M. Sotomayor, «Sobre la arqueología cristiana en Hispania«, en L. GARCÍA MORENO *et alii* (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la antigüedad tardía. Alcalá de Henares, 13 al 16 de octubre de 1998*, Alcalá de Henares 2003, 98; P. Ubric, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada 2004, 166.

martyrium extramuros en el centro de una necrópolis con inhumación *ad sanctos* de algunos obispos[8]; de hecho, casi dos siglos después, en 1971-1972, M. Almagro Basch llevaría a cabo la excavación de la extensa necrópolis visigoda situada al sur de la basílica[9], lo que confirmó plenamente que todo este espacio tuvo uso funerario durante varias centurias, alcanzando la época islámica; los trabajos de limpieza de la basílica en 1981 proporcionaron también un importante volumen de materiales decorados cuyo estudio ha sido realizado en fecha reciente[10]. Aún en 2000 y 2001 tuvimos oportunidad de excavar una parte del espacio funerario situado entre la basílica y la zona estudiada por Almagro Basch, obteniendo como resultado una ampliación del arco temporal de inhumación, que parece iniciarse ya a finales del siglo IV a juzgar por los testimonios numismáticos y los ajuares recuperados[11]; no es descartable, de hecho, que el edificio fuera originariamente el mausoleo de los obispos ya citados y que sólo en una segunda fase surgiera la basílica, empleando ese *martyrium* como cabecera[12]. Los elementos decorativos recuperados en el siglo XIX por Juan de Dios de la Rada y Fidel Fita llevaron a Schlunk a considerar que el edificio debió tener una primera fase quizá del V[13], aunque habría sufrido modificaciones que llegarían hasta los siglos VII-IX[14]. Las excavaciones que se vienen realizando este año 2006 en el edificio tienen por objeto aclarar en lo posible todos estos extremos (Figura 1).

Por los datos de Juan Antonio Fernández sabemos que ya en 1760 se habían realizado algunos descubrimientos casuales en el lugar, incluyendo algunos fragmentos de la inscripción métrica del obispo Sefronius (*IHC* 165 + 398; *ICERV* 276)[15] que le fueron enseñados a Tavira en la tarde del 17 de octubre de 1789 (Fernández, 1790a: fol. 22) por conservarse en la vecina localidad de Saelices (Cuenca), a cuyo término pertenecen las ruinas de Segobriga[16].

---

8 P. UBRIC 2004 (*op. cit*. en nota 7), 166; Sotomayor 2003 (*op. cit*. en nota 7), 98.

9 M. ALMAGRO BASCH 1975 (*op. cit*. en nota 2).

10 S. GUTIÉRREZ LLORET – J. SARABIA, «El problema de la escultura decorativa visigoda en el sudeste a la luz del Tolmo de Minateda: distribución, tipologías funcionales y talleres» (2006; en prensa).

11 J.M. ABASCAL *et alii*, 2004 (*op. cit*. en nota 3).

12 L. CABALLERO 1981 y 2000, 101 (*op. cit*. en nota 7).

13 H. SCHLUNK 1945 (*op. cit*.en nota 7), 314.

14 L. CABALLERO (*op. cit*. en nota 7), 101.

15 Las abreviaturas epigráficas citadas en estas páginas son las siguientes: *IHC* = E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlin 1871 (reed. 1975); *ICERV* = J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (= *ICERV*). Barcelona 1969; *ICLV* = E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. *Pars* 1, Berlín 1925; *Pars* 2, Berlín 1927; *Pars* 3, Berlín 1931 (= Berlín 1961); *Pars* 4 *suppl*. (ed. J. Moreau y M.I. Marrou), Dublín 1967 (= Berlín 1985).

16 Detalle de las referencias bibliográficas de estos trabajos en M. ALMAGRO BASCH 1983 (*op. cit*. en nota 6), 86 ss. Sobre las actividades arqueológicas de finales del siglo XVIII, *cf*. M. ALMAGRO-GORBEA – J. MAIER, «La Real Academia de la Historia y la Arqueología española en el siglo XVIII», en J. BELTRÁN FORTES *et alii* (eds.), *Iluminismo e Ilustración. Le antichità e i loro protagonisti in Spagna e in Italia nel XVII secolo*. Roma 2003, 20, con algunos de los documentos generados por los trabajos y guardados en la Real Academia de la Historia.

FIGURA 1. *Vista general la basílica de Segobriga durante las excavaciones en septiembre de 2006.*

LAS INSCRIPCIONES DE ÉPOCA VISIGODA

Las inscripciones visigodas recuperadas en el siglo XVIII en Segobriga son seis:

1. Inscripción funeraria métrica del obispo Sefronius (*IHC* 165 + 398; *ICERV* 276)[17].

2. Laudas de los obispos Nigrinus y Sefronius (*IHC* 166; *ICERV* 264a-b).

Se trata de dos laudas que cubrían ambos sepulcros, colocadas de forma contigua y escritas sólo en dos líneas de la parte superior[18]. Fueron descubiertas el 14 de diciembre de 1789[19] y hoy se encuentran perdidas. El texto decía:

17 *Vid. infra y cf.* M. ALMAGRO BASCH, «La inscripción segobricense del obispo Sefronio», en *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años (Anejos de Cuadernos de Historia de España)*, Buenos Aires 1983, vol. 1, 291-316.

18 Sobre la inscripción, *cf.* M. ALMAGRO BASCH, *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas* (*Excavaciones Arqueológicas en España* 127), Madrid 1984, 404-410, n.º C-2, con el resto de la bibliografía y toda la tradición historiográfica.

19 J.A. FERNÁNDEZ, 1789a, 1789b, 1790b (*vid.* nota 4).

+ Hic sunt sepulcra sanctorum
+ I(---) D(---) Nigrinus episc(opus), Sefronius episc(opus)

3. La inscripción del obispo Caonius (*IHC* 167; *ICERV* 264c).

La única noticia de este prelado son dos fragmentos de inscripción contiguos de una lápida de mayor tamaño. Fue descubierta en la basílica visigoda el 14 de diciembre de 1789 en las excavaciones de Antonio Tavira y Juan Antonio Fernández; en el informe de éste último aparecen dibujados en varias ocasiones[20]. En el texto sólo puede leerse: *Caonius episc(opus)*. (Figura 2).

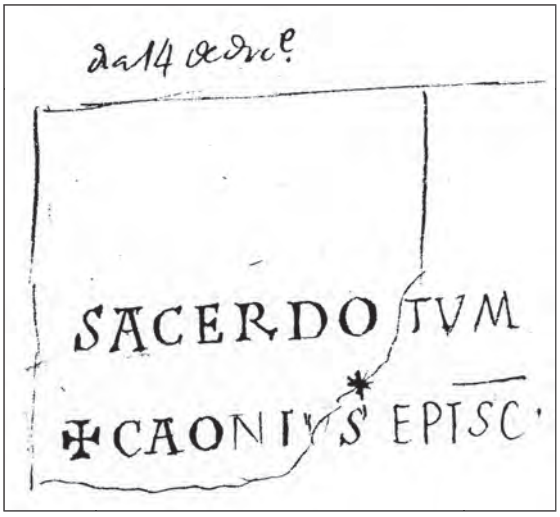


FIGURA 2. *Fragmentos de la inscripción IHC 167 según el dibujo realizado el día del hallazgo (Diario de excavaciones de Juan Antonio Fernández, 1790d, RAH-11-8109-4k).*

4. Inscripción funeraria anónima (*IHC* 168).

Uno de los descubrimientos mejor localizados de las excavaciones de 1789 en la basílica de Segobriga es un sarcófago sobre dos patas, adosado al lado norte del ábside del edificio. En su costado exterior, es decir, el que miraba hacia el sur, presentaba una inscripción seguramente grabada en una cartela y no en toda su superficie como supuso Cornide; el texto fue construido en dos columnas, reservándose la derecha para la mención de la fecha de defunción del difunto, en la que falta la era consular hispana, y que sólo dice: *sub die idus (hedera) novembr(es)* (i.e. 13 de noviembre).

El diario de las excavaciones de 1789[21] indica que el hallazgo se produjo el 12 de diciembre de 1789, al tiempo que transcribe el texto y explica la forma del sarcófago y su ubicación en el ábside (Figura 3).

20 J.A. FERNÁNDEZ, 1790b y 1790d (*vid*. nota 4); RAH-11-8109-4b; RAH-11-8109-4k, fol. 12r.; RAH-9-7953-1/39. Sobre la inscripción, *cf*. M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op. cit*. en nota 18), 404-410, n.º C-2.

21 J.A. FERNÁNDEZ 1790d (*vid*. nota 4. RAH-11-8109-4k, fol. 3r). *Cf*. también J.A. Fernández 1790b (*vid*. nota 4. RAH-9-7953-1/39. Sobre la inscripción, *cf*. M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op. cit*. en nota 18), 410-413, n.º C-3.

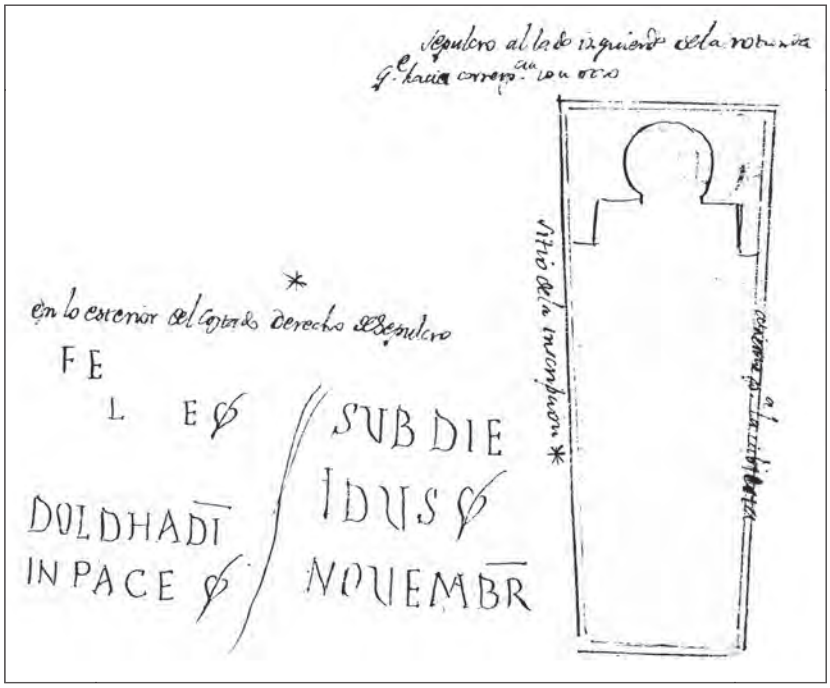


FIGURA 3. *Sarcófago con la inscripción IHC 168 descubierto en el ábside de la basílica visigoda de Segobriga el día 12 de diciembre de 1789 (Diario de excavaciones de Juan Antonio Fernández, 1790d, RAH-11-8109-4k).*

5. Guía de cancel con inscripción (*IHC* 169).

Entre las piezas descubiertas en la excavación de 1789-1790 se encuentra un bloque con ranuras laterales seguramente preparadas para recibir el lateral de los canceles de la basílica. Presenta inscripciones de difícil interpretación en sus caras frontal y superior, aparentemente distintas; en la superior se lee un texto cristiano, no funerario, en el que se reconoce el nombre personal *(H)onoratus*, sin que podamos identificar si se trata de un diácono o un obispo; en la frontal, lo recogido por quienes vieron la pieza permite reconocer la voz *eclesia*, pero no dar sentido al texto[22]. (Figura 4)

6. Inscripción de naturaleza desconocida (*IHC* 170).

Un fragmento rectangular dibujado por Juan Antonio Fernández contiene dos líneas de texto aparentemente completamente legibles pero que carecen de sentido; ninguno de los editores del texto ha dado razón del contenido, que debió ser mal leído por quienes vieron la pieza antes de perderse[23].

22 J.A. FERNÁNDEZ 1790b (*vid*. nota 4); RAH-9-7953-1/39. Sobre la inscripción, *cf*. M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op. cit*. en nota 18), 413-416, n.º C-4.

23 RAH-9-7953-1/39. Sobre la inscripción, *cf*. M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op. cit*. en nota 18), 417-418, n.º C-5.

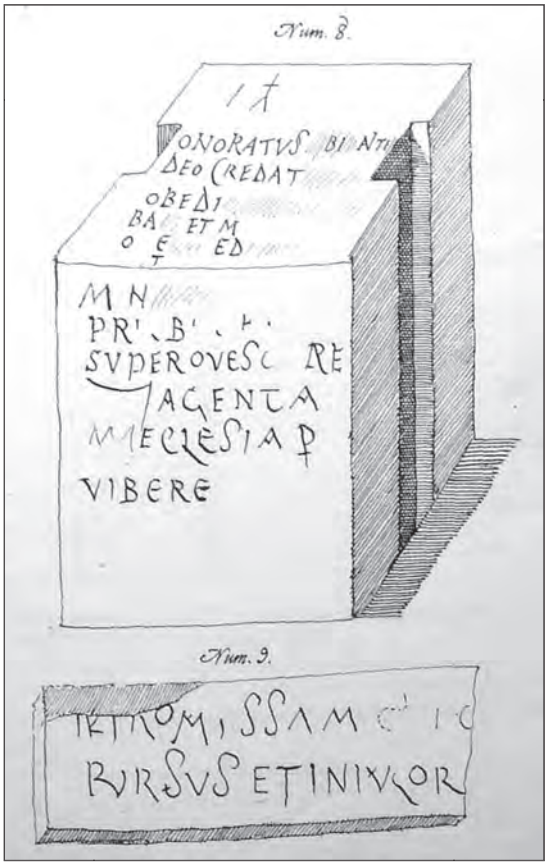


FIGURA 4. *Bloque con inscripción y posibles guías para canceles copiado por Palomares (RAH-9-5939) sobre bocetos de Fernández.*

LA INSCRIPCIÓN MÉTRICA DEL OBISPO SEFRONIUS (*IHC* 165 + 398; *ICERV* 276). UNA REVISIÓN CRONOLÓGICA

La lauda sepulcral de Sefronius ha sido y es el elemento determinante para la datación del conjunto arqueológico de la basílica visigoda, donde se produjeron hallazgos casuales en 1760 y donde se excavó sistemáticamente entre 1789 y 1790. Una parte de los fragmentos se halló en una fecha imprecisa de 1760; el resto apareció en las excavaciones el 4 de enero de 1790; de aquel día data un dibujo de Juan Antonio Fernández conservado en la Real Academia de la Historia[24] en el que se esboza ya la lápida a excepción del fragmento que contenía la primera parte de la numeración de la era consular hispana[25], que sólo sería conocido un tiempo después, aunque había sido descubierto en 1760. Restituída casi al completo con los fragmentos conocidos, la lauda contiene

24 RAH-11-8109-4j y 4k; copia en RAH-9-7953-1/51. *Vid.* nota 4.

25 J.M. ABASCAL, «La era consular hispana y el final de la práctica epigráfica pagana», *Lucentum*, 19-20, 2000-2001 [aparecido en 2002], 269-292.

un texto métrico referido a la muerte de Sefronius, datado en su parte final con una mención de era consular hispana, con fuertes similitudes con otro texto toledano del mismo tipo[26].

Desde el hallazgo de tres de los fragmentos en 1790 la inscripción ha sido objeto de múltiples comentarios, tanto por parte de aquellos primeros excavadores como por editores posteriores, aunque son menos las ediciones completas en las que aparecen todas las piezas y es posible dar sentido al texto[27].

Mientras en Saelices tenían lugar las excavaciones, es decir, en 1789 y 1790, el párroco de Azañón (Guadalajara), Francisco Fuero, descubrió por casualidad en un pajar de la localidad de Montalbo los fragmentos hallados en 1760, entre los que se encontraba la pieza con la cronología[28]. Fuero copió aquellos objetos en un papel, indicando el lugar en que se encontraban y en qué circunstancias los había visto, pero no publicó esas notas. Sin embargo, su manuscrito cayó en manos de Jacome Capistrano de Moya, párroco de la Fuente de Pedro Naharro (Cuenca), quien en 1802 publicó el texto completo de la inscripción de Sefronius dando a conocer ya la datación en el año 550 de nuestra era[29]. Desde la edición de la obra de Capistrano se dispone, por tanto, de una versión completa del texto[30].

Según todos los editores desde Hübner, en la inscripción aparece como fecha de defunción de Sefronius el 16 de junio de la era 588, es decir, del año 550 d.C. Tal opinión es resultado de aceptar la lectura que Capistrano de Moya hizo del manuscrito de Francisco Fuero, algo que, como veremos, no es del todo posible.

Desde Capistrano, el texto fue pasando de obra en obra sin alteraciones, dando por sentada aquella lectura. Sin embargo, el manuscrito de Fuero, la única persona que vio físicamente la pieza, fue unido en algún momento imprecisable del siglo XIX a los documentos guardados en la Real Academia de la Historia bajo el epígrafe de *Fondos para la continuación de la España Sagrada*, la obra que hizo célebre al padre Enrique Flórez. No sabemos cómo llegó hasta allí ni quien lo recuperó; es posible incluso que se lo regalara a Flórez alguien del entorno de Capistrano. Lo cierto es que el papel ha pasado desapercibido durante casi dos siglos hasta su reciente descubrimiento en la Academia.

---

26 H. GIMENO – I. VELÁZQUEZ, «Et charta nobis titulos reddidit...», en *Excavando papeles. Indagaciones arqueológicas en los archivos españoles*, Guadalajara 2004, 198-211.

27 Fragmentos aislados sin el que incluye la fecha: J.A. FERNÁNDEZ, *Diario de las excavaciones*, 1789 (inédito: RAH-11-8109-4k, fol. 12v. y 43. *Vid.* nota 4); J. CAPISTRANO DE MOYA, *Apéndice y demostración del día y año de la muerte del Sefronio obispo Santo de Segobriga*, Alcalá de Henares 1795, 6 (reproducidos en M. ALMAGRO BASCH 1984 [*op. cit.* en nota 18], 393, fig. 4). Versión de conjunto sin la pieza referida a la fecha: J.A. FERNÁNDEZ, ms. inédito RAH-11-8109-4j (*vid.* nota 4); *id.*, dibujo inédito en RAH-9-7953-1/51, de enero de 1790: *lápida sepulcral de alabastro hallada en el sitio de la excavación de Cabeza el Griego; los fragmentos 1, 2, y 3 el año 1760; y los tres restantes el día 4 del mes de enero de 1790*; J. CORNIDE 1799 (*op. cit.* en nota 7), 177 ss., tab. 4, 2. Fragmentos, incluyendo el de la fecha: F. Fuero, ms. inédito RAH-9-7567-I-13: *Trozos de unas lápidas sepulcrales halladas recientemente en cabeza del Griego junto a Saelices, y hoy existen en la villa de Montalbo en casa del Licenciado Don Josef Illescas, Abogado de los Reales Consejos y alcalde mayor de dicha villa* (El manuscrito aparece citado en J. CAPISTRANO DE MOYA 1795, 3-4). Versión completa pero con error en el numeral: J. CAPISTRANO DE MOYA, *Confutación de los señores Abate Hervás, sobre supuesta intrusión del Obispo de Cuenca en pueblos de la Orden de Santiago, P(adr)e Maestro Risco i Abate Masdeu sobre el verdadero sitio de Segobriga*, Cuenca 1802, 123 (reproducidos en M. ALMAGRO BASCH 1984 [*op. cit.* en nota 18], 393, fig. 4); M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op. cit.* en nota 18), 392-404, con ilustraciones de ediciones anteriores.

28 J. CAPISTRANO DE MOYA 1795 (*op. cit.* en nota 27), 3-4.

29 J. CAPISTRANO DE MOYA 1802 (*op. cit.* en nota 27), 123.

30 Así en A. FERNÁNDEZ-GUERRA, «Una Tésera celtíbera. Datos sobre las ciudades celtibéricas de Ergávica, Munda, Cértima y Contrebia», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 1, 1877, 138, del que dependen *IHC* 398 y el resto de las ediciones posteriores.

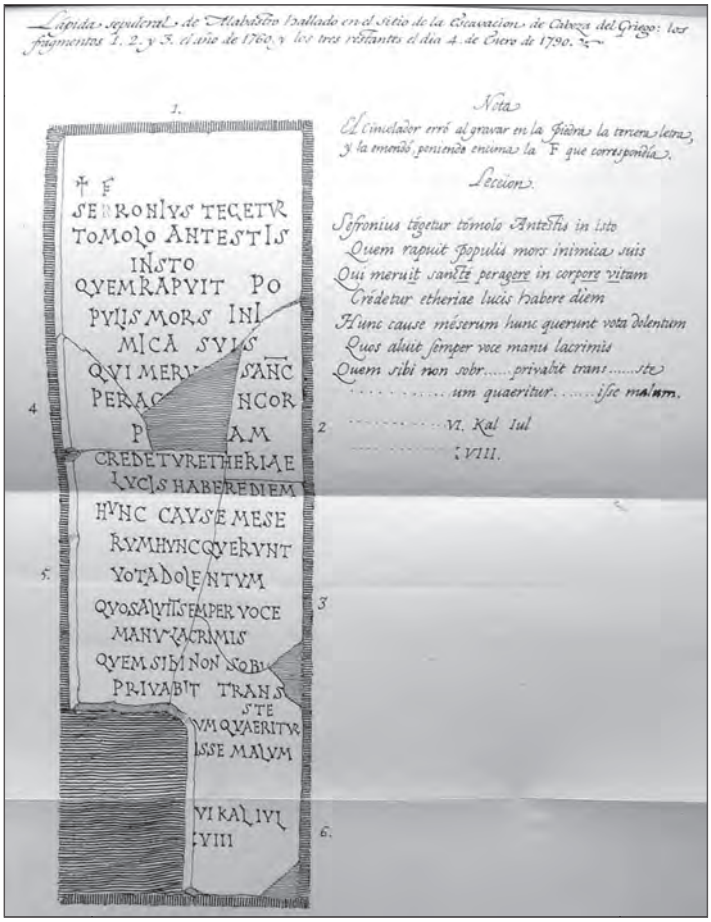


FIGURA 5. *Lauda funeraria con texto métrico del obispo Sefronius copiada por Palomares (RAH-9-5939) sobre boceto de Fernández a falta del fragmento con parte de la datación.*

El citado manuscrito atribuible a Fuero[31] dice en su encabezamiento: *Trozos de unas lápidas sepulcrales halladas recientemente en cabeza del Griego junto a Saelices, y hoy existen en la villa de Montalbo en casa del Licenciado Don Josef Illescas, Abogado de los Reales Consejos y alcalde mayor de dicha villa*... Entre ellos se encuentra el ángulo inferior izquierdo de la lauda métrica de Sefronius (*IHC* 165 + *supp*. 398) en donde no dice *era DLXXX* sino *era DCXXX*, lo que al juntarlo con el fragmento derecho permite reconocer la *era DCXXXVIII*, es decir el año 600 d.C. y no el 550 d.C. como se creía hasta ahora[32] (Figura 6). En realidad,

31 F. FUERO, ms. RAH-9-7567-I-13.

32 E. HÜBNER *IHC* 165 + *supp*. 398; E. DIEHL *ILCV* 1093; J. VIVES *ICERV* 276; M. ALMAGRO BASCH 1984 (*op*. *cit*. en nota 18), 392 ss., nº C-1; *id*., 1983 (*op*. *cit*. en nota 17), 291-316; *cfr*. P. DE PALOL, 1967 (*op*. *cit*. en nota 7), 93; H. SCHLUNK – TH. HAUSCHILD (*op*. *cit*. en nota 7), 24. Sólo los editores anteriores a Hübner conocieron los fragmentos de la lauda, que se encuentran hoy perdidos.

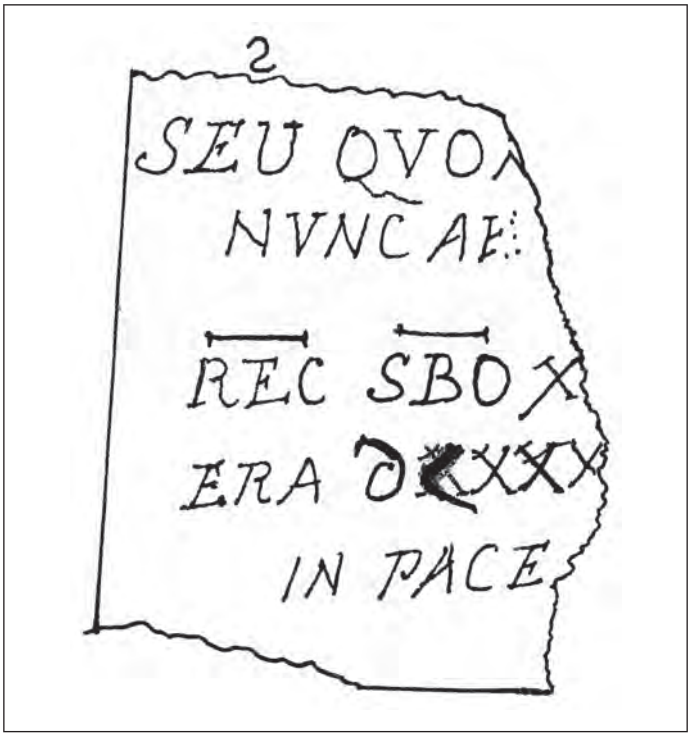


FIGURA 6. *Manuscrito atribuible a Francisco Fuero (RAH-9-7567-I-13) con la observación personal de la datación sobre uno de los fragmentos de la inscripción sepulcral de Sefronius.*

el autor del texto omitió en la primera versión la letra C, añadiéndola después sin demasiado cuidado pero de forma claramente legible.

Esta nueva datación del epígrafe que refiere la muerte del obispo Sefronius permite insertar su posesión de la mitra entre los obispos Proculus y Porcarius, que conocemos por las actas de los concilios toledanos, pero no antes de ellos. Es decir, en estos momentos, no hay evidencias documentales del episcopado segobrigense anteriores al año 589 d.C.

LOS OBISPOS DE SEGOBRIGA

La relación de los obispos y diáconos segobrigenses asistentes a los concilios toledanos incluye ocho personajes que vivieron en el período comprendido entre los años 589 y 693. A esa nómina hay que sumar a Nigrinus y Sefronius, que por aparecer citados en este orden en *IHC* 166 debemos suponer también en ese orden temporal.

Según la revisión de la cronología de *IHC* 165 que hemos expuesto más arriba, Sefronius debería situarse entre Proculus y Porcarius por haber fallecido el año 600; esto significa que entre Proculus y Sefronius debió ocupar la sede Nigrinus, si este último no lo hizo incluso antes de Proculus.

1. Proculus (589 d.C.). Asistió el año 589 d.C. al III Concilio de Toledo, en el que Recaredo abjuró del arrianismo. Su firma aparece en el puesto 23, delante de otros 38 obispos, lo que podría indicar que gobernaba la diócesis desde hacía bastante tiempo[33].

2 (?). Nigrinus

3. Sefronius († 600 d.C.)

4. Porcarius (610 d.C.). Asistió el año 610 d.C. al Concilio convocado por Gundemaro, en el que se acordó convertir a la iglesia de Toledo en metropolitana de toda la provincia Cartaginense, firmando en undécimo lugar[34].

5. Antonius (*ca*. 633-638 d.C.). Asistió el año 633 d.C. al IV Concilio de Toledo, firmando en el puesto 46 y por delante de únicamente 16 obispos. En los concilios V (636 d.C.) y VI (638 d.C.) estuvo representado por un diácono de nombre Pedro, quien en las actas del 638 d.C. dice ser conocido también como Wamba (*Wamba Diaconus, qui et Petrus, Ecclesiae Segobricensis, agens vicem Antonii Episcopi*)[35].

6. Floridius (653 d.C.). Asistió como obispo de Segobriga al VIII Concilio de Toledo (653 d.C.), firmando en el puesto n.º 15 de entre los 52 asistentes[36].

7. Eusicius (*ca*. 655-656 d.C.). Estuvo presente en los concilios IX (655 d.C.) y X (656 d.C.) de Toledo, firmando en los lugares 13 y 14 respectivamente. Flórez (España Sagrada, tomo III, tratado XXIII, 97-117) supone que debió morir hacia 673 [37].

8. Memorius (*ca*. 675-681 d.C.). Asistió a los concilios XI (675 d.C.) y XII (681 d.C.) de Toledo como obispo de Segobriga; mientras en el primero de ellos firmó en antepenúltimo lugar, quizá por su reciente nombramiento, en el del año 681 firmó en el puesto décimo[38].

9. Olipa (*ca*. 683-684 d.C.). En noviembre del año 683 d.C. asistió al XIII Concilio de Toledo y volvió a hacerlo en el XIV el año 684 d.C. En ambas ocasiones firmó en antepenúltimo lugar[39].

10. Anterius (*ca*. 688-693). Estuvo presente en los concilios XV (688 d.C.) y XVI (693 d.C.) de Toledo; en el primero ocupó el puesto 47 en el orden de firma, mientras que en el segundo lo hizo en el 23[40].

Así pues, con el decimosexto Concilio de Toledo terminan las noticias documentales sobre el obispado de Segobriga, aunque aún será mencionado en las listas posteriores de sedes episcopales que sólo representan una tradición eclesiástica. En dichas listas los obispados se citan en un orden (Valentia, Valeria, Segobriga, Ercavica, Complutum) que coincide con el de la Hitación de Wamba, ya del siglo XII. En ese documento, los límites que se citan de la sede segobrigense son, Tarabella, con la diócesis de Valeria, por el Este; Obviam o Ovia, con Ercavica, por el Norte, y Toga o Toza y Breca, por el Sur y Oeste.

33 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 110-111.
34 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 111-112.
35 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 112-113.
36 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 113.
37 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 113-114.
38 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 114-115.
39 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 115.
40 E. FLÓREZ, 1769 (*op. cit*. en nota 5), 115-116.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 295-307

LA TOPOGRAFÍA MÍSTICA DE LOS SANTOS LUGARES EN LA VERSIÓN DE PAULA (San Jerónimo*, Epist.* 46, 58, 108)

Elena Conde Guerri
Universidad de Murcia

RESUMEN

En el testimonio de Paula y de otras mujeres vinculadas al «Ateneo» de San Jerónimo, e incluso en el del propio exegeta [Jerónimo], la mención y la detallada contemplación de los Lugares más significativos como cuna del cristianismo histórico, son peculiares. No se persigue esencialmente la finalidad de una descripción arqueológica, como fuente para el arte paleocristiano, ni tampoco la constatación de la metamorfosis de una sociedad que, en los últimos años del siglo IV, era ya consciente de la repercusión de las Peregrinaciones. Aunque el contenido de las Epístolas mencionadas podría asimilarse en líneas generales, a una *odoiporía*, no es esa la intención de remitentes y destinatarios, a mi parecer. La realidad del hecho histórico y la concreción del tópos, son superadas conscientemente por las vivencias apasionadas y la contemplación mística que ven estos escenarios como una iconografía viva de la salvación. Por otra parte, la hábil percepción que San Jerónimo tenía del rol que podían desempeñar los cristianos aristócratas y cultos en este momento histórico, le impulsó a aconsejarles, o bien no, el viaje a Tierra Santa en función del sexo, condición familiar o capacidades de cada cual.

ABSTRACT

In testimonies of Paula and other women belonging to Saint Jerome's *«Athenaeum»*, even in testimonies of the exegete himself (Jerome), every mention or detailed contemplation of the most meaningful places as cradle of the historical Christianity are peculiar. They don't aspire to

make an essentially archaeological description as source of the paleo-Christian art, nor confirm the change of a society which at the end of the 4th century was already aware of the impact caused by the pilgrimages. Though contents of the mentioned letters could be assimilated to one *odoiporia*, in my opinion it is the aim neither of sender nor of recipients. The reality of the historical facts, and the typical accuracy for the *topoi* are deliberately overcome by passionate experience and mystical contemplation, that consider these places as a vivid iconography of the Salvation. On the other hand, Saint Jerome's lucid perception of the role Christian and educated aristocrats could play in that historical moment persuade him to advise or reject a pilgrimage to Holy Land depending on sex, family conditions or abilities in every case.

Al igual que en el mundo contemporáneo determinadas aspiraciones o deseos se convierten poco a poco en necesidades, ocurría lo mismo en la Antigüedad. Todas las necesidades no son, obviamente, perentorias o vitales, pero pueden mutarse en imperativas a requerimiento de los estímulos, intereses o creencias de los individuos que integran toda sociedad. En este aspecto, en las últimas décadas del siglo IV del Imperio —cuando los emperadores ya habían regulado los mecanismos oportunos y la sociedad transitaba en general adecuada a la doctrina y a las jerarquías de lo que se ha llamado *la consolidación del cristianismo histórico*— surgió en determinados cristianos la necesidad del viaje a Tierra Santa. Al microcosmos donde Jesucristo había culminado su vida terrena, tras la enseñanza de la buena nueva, con las experiencias de su crucifixión y de su propia resurrección. Esto es importante, pues el acto volitivo del viajero en potencia se sustentaba intrínsecamente en la fe. El viaje no era un simple traslado, ni un periplo a la aventura estimulado por las peripecias implícitas a las sorpresas o a la ampliación de conocimientos geográficos, arqueológicos o históricos. Éstos, no se despreciaban pero quedaban subordinados al objetivo primordial del viaje cuyo destino no era tampoco un destino cualquiera. Pisar los Santos Lugares, por los motivos expresados, fue el móvil de las llamadas peregrinaciones a Tierra Santa. El itinerario vivido era, a la vez, *didaché*, *ambrosía* y *empeiría* transmisible posteriormente a los hermanos en la fe, que no habían podido emprenderlo por otros motivos, e incluso a los no cristianos.

Mis palabras introductorias tan sólo persiguen centrar el argumento particular que vendrá después, la experiencia intransferible que de estos Lugares tuvo Paula, en unión de su hija Eustoquia, cuando en las dos últimas décadas del siglo IV la Palestina cristocéntrica era muy difícil de comprender sin la presencia permanente de Jerónimo. El argumento que, por otra parte, es casi inagotable y ha merecido una bibliografía amplísima a la que no siempre es posible acceder de modo directo por motivos obvios, sugiere otras dos premisas: en primer lugar, un repaso a conceptos básicos como periodo *tardoantiguo* / *altomedieval*, donde la simbiosis de la herencia clásica con las nuevas formas compone un conjunto tan rico cuanto complejo que no deja de ser tan sólo una edad «creazione della nostra mente», aunque con un valor meramente instrumental y nunca ocioso.[1] En segundo lugar, la evidencia de que en esta peculiar etapa histórica, el mencionado viaje estaba reservado en principio a unos pocos elegidos, a unos cuantos bautizados de linaje aristocrático, educados en la rica herencia del humanismo grecorromano y preferentemente vinculados a las cancillerías imperiales o, en

1 E. SESTAN, «Tardo antico e Alto medievale: difficoltà di una periodizzazione», *Settimane di Studio sull'Alto Medieoevo*. IX, 1961. Spoleto, 1962, pp. 15-37.

caso de ser eclesiásticos, presbíteros influyentes u obispos de sedes-piloto. La mayoría gozaban de un ingente patrimonio pero con la misma naturalidad que lo heredaron, lo entregaron también generosamente a la comunidad para subvenir necesidades o bien se convirtieron en los primeros mecenas promotores de hospicios y xenodoquios. Paulino de Nola puede ser un ejemplo proverbial. Las mujeres no estaban excluidas de tal peregrinación, en principio, pues muchas se adaptaban al cliché común que combinaba nobleza e instrucción con riqueza y generosidad cristiana. No obstante, se admitían unos requisitos tópicos: matronas que viviesen en continencia conyugal y con hijos adultos, que no requiriesen ya su absoluta dedicación, o, preferiblemente, viudas cuyo estado civil les había eximido de todo vínculo y concedido el regalo de un tiempo libre que podían dedicar al reino de Dios en la tierra, según evidencian los cánones de muchos Concilios de la Iglesia primitiva. Estimo que estas ideas resultan básicas para la lectura de este artículo, al igual que soy consciente de que nada descubro a los estudiosos habituales de la materia, si bien resulta gratificante comprobar hasta qué punto las últimas publicaciones al respecto siguen las huellas de aquellas precedentes que son sensibles al paso del tiempo —esencialmente, por el avance de la ciencia arqueológica *in situ*— pero no al deterioro de su calidad intrínseca.[2]

En este peculiar paisaje cultural e institucional, algunas de las mujeres nobles vinculadas al *pequeño Ateneo* que Jerónimo de Estridón dirigía en el Aventino, favorecidas por las circunstancias personales anteriormente mencionadas, decidieron emprender el peregrinaje a Tierra Santa. La aristócrata Paula, ya viuda, en unión de Eustoquia, una de sus cinco hijos, fue la pionera. Debió de llegar a Palestina hacia principios del 385, considerando que en esta tierra había vivido veinte años hasta su muerte en el 404, a decir de Jerónimo en el epitafio a su Elogio Fúnebre (*epist*. 108, 34). Para Paula, cristiana hasta el ápice de los preceptos evangélicos y mujer también entusiasta, ir y residir en Tierra Santa para seguir una vida cenobítica se convirtió, sin duda, en una necesidad en un momento puntual de su existencia y como tal debió de solicitar el consejo de Jerónimo que estaba ya en Palestina por las mismas fechas, casi con seguridad, al haber muerto el Papa Dámaso y no mantener la misma empatía con su sucesor Siricio. Lo que no sabemos exactamente es si partió con el absoluto beneplácito de aquél, por lo que se expondrá más adelante.[3] Sea como fuere la posición de su padre espiritual, Paula y su hija se asentaron en Tierra Santa, pues *mensuram caritas non habet* (*epist*. 46,1) y siguiendo tal lema de que «el amor no conoce medida», creían su deber seguir a pie juntillas el primer mandato

2 *Pellegrinaggi e luoghi di culto dall'antichità all'alto Medioevo*. AA.VV. (Terza Settimana di Studi tardo antichi e romano barbarici. Monte Sant'Angelo, ottobre 2000). Università de Bari, 2000. La citada Universidad italiana tiene el mérito de publicar periódicamente estas Jornadas de Estudio, incluyéndolas en la colección *Vetera christianorum*. En la presente, especialistas como DI BERARDINO, CAPASSO, GROSSI, MAZZINI, SMOLAK o SINISCALCO, por citar sólo algunos, vuelven a reactivar problemas e hipótesis sugerentes sobre el tema. J. Elsner – I. Rutherford, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford, 2005, constatan en esta publicación, resultado del Coloquio de la Universidad de Reading en el 2000, que la peregrinación como tal no es una innovación del cristianismo. Entre griegos y romanos fue «múltiple, variada y altamente diferenciada». El cristianismo cambió el móvil logrando metamorfosear el hecho.

3 Las cartas del santo, cortesano y asceta a la vez, filólogo, políglota y secretario afectísimo del Papa Dámaso, más de cien, constituyen un acervo de información interdisciplinar donde también habla el corazón y no de forma velada, precisamente. Las mencionadas en el título de mi colaboración, más otras subsidiarias, son vitales para este argumento y las que he analizado con detenimiento. He seguido la edición crítica de *Les Belles Léttres*, trad. y com. por J. LABOURT. Paris, 1958-1963. Para la voz *Jerónimo, Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Dirigido por A. DI BERARDINO. Trad. esp., Salamanca, 1983. (Sígueme), pp. 1143-47, sintetizadas por J. GRIBOMONT, con la pertinente selección bibliográfica en que siguen siendo básicas las obras de F. CAVALLERA y J. D. KELLY.

de Dios a Abraham *exi de terra tua* (*Gén*. 12,1). La carta 46, escrita por ambas mujeres,[4] iba dirigida a su amiga Marcela, entonces en Roma, incitándola a que se reuniese con ellas cuanto antes. La destinataria nunca lo hizo aunque aquéllas la requerían también como a su *magistra*, la que *quasi gallina congregasti sub alas pullos tuos*. Probablemente, asuntos trascendentes requerían su permanencia en Roma tutelando el germen de lo que en aquel cenáculo privilegiado se había sembrado.

Así pues, al filo del 393, cuando ya llevaban unos cuantos años en Palestina, madre e hija son capaces de redactar una guía corográfica lo suficientemente completa como para orientar a un viajero inexperto, pero tal finalidad está muy lejos de su intención. Su celo consiste en trazar un itinerario espiritual donde cada lugar concreto transmita al peregrino la profunda carga semiótica de la fe implícita a lugares, escenas e incluso objetos, de la fe y la esperanza que se sustentan en los *tópoi* benditos por el contacto táctil y directo con el Señor. Su llegada había sido vaticinada por protagonistas que le habían precedido en similar geografía y, obviamente, no debían eludirse. Pero, por igual motivo, la mención de los lugares, paisajes o ciudades que configuran el mapa esencial del Antiguo Testamento, como el preludio de la escenografía de la salvación, se expone literariamente de modo desordenado, no responde a un itinerario geográfico lógico regido por los puntos estacionales de las calzadas romanas, por ejemplo, o bien por el imperativo de la historia que reguló diacrónicamente los hechos. Y ellas lo saben y se excusan ante Marcela. Una etiqueta general define a Palestina, *terra montuosa et in sublimi sita* (p. 2), al igual que «carente de las delicias del siglo pero con las mayores delicias espirituales» y así queda identificada en su fisonomía general. Sin embargo, dentro del territorio concreto, que en determinados comentarios ellas extienden hasta Mesopotamia, el río Kébar —lugar de la visión profética de Ezequiel—, Senaar —presunto emplazamiento de la torre de Babel— o Salem, en su caso, como dominio del rey y también sacerdote Melquisedec, e incluso Egipto, y otros datos del Libro de los Reyes y de los Libros Proféticos, o incluso del Cantar de los Cantares,[5] interfieren entre si hilvanados no por la historia real sino por la vehemencia de los sentimientos que retrotraen simbólicamente hechos e instituciones propias del Nuevo Testamento encajándolos en las realidades y ambientes del Antiguo, incluso antes de la elección de Abraham como se ha visto, para constatar que «se habían cumplido las Escrituras». Las cultas mujeres advierten a Marcela, igualmente instruida: *Tacita forsitan mente reprehendas cur non sequamur ordinem Scripturarum* (p. 3), insistiendo de nuevo «que manda el corazón». Un corazón asentado locativa y espiritualmente en Belén, lugar de residencia de Paula y Eustoquia en su cenobio. En Belén empezó todo, se hizo carne la historia de la salvación —aunque el verdadero inicio se gestó en Nazareth, en el episodio de la Anunciación— pero las relatoras no comienzan su evangélico itinerario espiritual en Belén sino en Jerusalén.

4 FEDER atribuye su redacción al propio Jerónimo, pero me permito disentir ante la evidencia de una sensibilidad genuinamente femenina en la visión de lo real. Respecto a los términos citados en lengua griega y en hebrea, aunque esporádicamente, no veo problema ya que Paula conocía bien dichas lenguas, así como estaba versada en Sagrada Escritura bajo las enseñanzas de Jerónimo.

5 Como argumento extrínseco al tema elegido, no he analizado las menciones a los topónimos o hechos pertinentes a los libros del *AT*, ni la exégesis a pasajes del Apocalipsis, citados con cierta frecuencia, entre los que destaca el de «la Jerusalén celestial». El punto 6 y ss. concentran la descripción topográfica, arquitectónica y artística de dicha ciudad en *Apoc*. 16-18, y su racionalización por las autoras de esta carta, que concluyen, ante lo «absurdo» de ciertas proporciones y medidas ajenas a toda urbanística real, *cum ergo haec non possint carnaliter accipi*, *spiritaliter intellegenda sunt singula*.

Creo que esta elección es importante. En los puntos 3-9 de la epístola se hace una peculiar recreación de la ciudad, *urbs,* comenzando por un análisis semántico-parlante de su nombre que, dividido en tres partes como manifestación de la Trinidad, significaría «visión de paz». La paz, sin embargo, no siempre fue consustancial a tal ciudad, sino al contrario, y todas sus peripecias bélicas, desde la estirpe de David hasta su destrucción a manos de los romanos, bien descrita por Flavio Josefo, *vernaculus scriptor,* se definen como un *totum mysterium vernaculum* cuya paradoja escapa a toda interpretación lógica. «Aunque, en otro tiempo, el Señor amó las puertas de Jerusalén más a que a todas las tiendas de Jacob», El mismo profetizó su ruina y su caída, justificada por Paula y Eustoquia en razón del pecado de sus habitantes, no de la ciudad en si misma. Este pueblo tenía que ser castigado y el Templo destruido para que las antiguas víctimas figurativas fuesen suprimidas y el lugar se mutase en uno mucho más excelso, *augustior*, como jamás lo había sido. La sustitución se había producido tras la presencia terrena del Señor en ella y donde «los judíos veneraban antes el *Santa Sanctorum*, el arca de la Alianza y la vara de Aarón, veneran ahora el Santo Sepulcro». Se llega, así pues, en esta gradación a la mención del epicentro topográfico que justifica y sustenta toda la fe cristiana: la Anástasis. ¿*Nonne tibi venerabilius videtur sepulchrum Domini*?, preguntan a Marcela. Marcela, sin duda, asentiría pero, en caso de no tener referencias o descripciones puntuales del ambiente y de su arquitectura por otros medios, cosa que particularmente ignoro, no podría saciar su curiosidad artística y arqueológica ni siquiera excitar imaginativamente su piedad. Sus amigas no describen el monumento en si mismo, promovido por el emperador Constantino a instancias de su madre Helena, cuya *consacratio* solemne había tenido lugar en los idus de septiembre del 335, aunque su proceso constructivo arrancó del 326, y que a final de este siglo IV se había enriquecido ornamentalmente gracias también a la generosidad de los peregrinos.[6] Los sentidos corporales, en este caso la vista como primera vía para la comprensión o recreación arquitectónica, es voluntariamente anulada ante la experiencia mística sustentada casi en lo suprasensorial. Las mujeres ven con la mirada interior: *quod quotienscumque ingredimur, totiens iacere in sindone cernimus Salvatorem, et paululum ibidem commorantes rursum videmus angelum sedere ad pedes eius, et ad caput sudarium convolutum*. Su imaginación está reproduciendo y reviviendo a Mateo 27,60 y a Juan 20,7. La escenografía del misterio se concentra en elementos muy concretos, típicos a mi modo de ver del universo femenino, como es el sudario, y en detalles, «el ángel sentado a sus pies», y esto se renueva iterativamente, «cuantas veces entran en el Sepulcro, de nuevo gozan con dicha visión». La gloria futura de tal sepulcro ya había sido vaticinada incluso antes de que José de Arimatea, su poseedor, ni sospechase la identidad del que iba a reposar allá. Esta descripción, por decirlo de nuevo, mística, no anula completamente la utilización de otros sentidos corporales al servicio de la veneración del tópos, como es el del tacto o, incluso, el gusto, según Jerónimo referirá en la carta 108, más conocida como *Epitaphium Sanctae Paulae* al que aludiré más adelante. Da la sensación, con todo, de que el pensamiento lógico de ambas mujeres

6 R. KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Trad. esp., Madrid, 1984 (Cátedra). *Anástasis* y *Gólgota,* p. 69 ss. donde el investigador refiere tanto a las fuentes originales, Eusebio de Cesarea, *Vit.Const*., etc., como a los principales estudiosos de la materia entre los que destacaría las eximias figuras vinculadas a las Escuelas italiana y francesa, de cuya investigación la comunidad científica será siempre deudora y cuyos nombres no deseo ahora detallar para que el afecto, por discípula y conocimiento personal, no me haga incurrir en alguna preferencia involuntaria. Respecto a las contribuciones de los peregrinos en este sentido, *vid*. las Actas del *X Congrès International d'Epigraphie Grecque et Latine*. (Nimes, octobre de 1992). M. CHRISTOL - O. MASSON, edits. Paris, 1997, esencialmente, los artículos sobre «Evergetismo y Epigrafía en el Occidente cristiano», *passim*.

—fuese o no en mayor o menor grado *educado* por Jerónimo— se movía entre la contradicción que supone lo sensorial apoyado en la fe, que es un don y una gracia, y lo sensorial basado en la utilización de los cinco sentidos corporales que demostraban palpablemente las desventuras y destrucciones sufridas por la ciudad Santa. La explicación no es tan simple, en mi opinión. Hay cosas que, evidentemente, la mera arqueología y urbanística de Jerusalén sólo confiaban a la evidencia empírica de los sentidos corporales, sin más, pero la fe, que evidentemente es una experiencia personal, daba un paso más, casi metahistórico, concediendo a estas cultísimas mujeres la solución de la paradoja justificando la identidad privilegiada de la ciudad como lugar real, por haber sido el escenario físico de la muerte y resurrección del Señor. Y tal realidad de fe anulaba otros argumentos o etiquetas aplicados a Jerusalén con posterioridad a la pasión del Señor. La ciudad era llamada *scelerata* y *detestabilis locus* (p. 8 ss.) por algunas voces. No entro ahora en hipotetizar sobre la identidad de tal portavoz, que no se desvela en la carta, pero Paula soluciona tal contradicción argumentando airosamente: «llaman maldita a la tierra que ha bebido la sangre del Señor. ¿De qué modo, pues, consideran benditos los lugares en que Pedro y Pablo, generales del ejército cristiano, derramaron su sangre por Cristo?. Si gloriosa es la *confessio* de siervos y de hombres, ¿cómo no ha de serlo todavía más la gloriosa *confessio* del Señor y Dios? Veneramos los sepulcros de los mártires allá donde se encuentren, volviendo los ojos a sus santas cenizas/restos, y, si está permitido, las tocamos con nuestros labios.» Y sigue: *et monumentum in quo conditus est, quidam aestimant neglegendum?*. Deducción muy propia de la sensibilidad femenina que impregna todo este interesante fragmento. Se besan —táctil, sensorial— las tumbas y las reliquias de los mártires conforme a veneración. ¿Cómo es posible que alguien piense que el propio monumento fúnebre donde fue sepultado el Señor —el primer mártir, si se recuerda, en la consideración de algunos Padres de la Iglesia— pueda ser descuidado?. Conceptos propios ya de la arqueología cristiana, como *confessio*, bien conocidos por los especialistas, no se mencionan por su valor monumental intrínseco sino por su simbolismo.

La sacralización del tópos del Santo Sepulcro / Anástasis se confía, in extremis, no sólo al misterio de la fe sustentada en la palabra del propio Cristo sino también a la evidencia de lo taumatúrgico, como *signa* fuertemente sensorial, algo bastante ligado a la emotividad femenina, ya que Paula y Eustoquia testifican que «si no creemos por nosotros mismos, creamos al menos en el diablo y sus ángeles, pues cada vez que ante aquel Sepulcro se les expulsa de los cuerpos de los poseídos, rugen y se estremecen como si estuvieran ante el tribunal de Cristo». La conclusión final que eleva a la Anástasis y a Jerusalén como lugar preferente de Tierra Santa es que «Pablo se apresuró a ir a Jerusalén para celebrar Pentecostés» (*cf. Act.*XXI,13-16). En Jerusalén, el Señor resucitado hizo la promesa del Paráclito, e infundido en dicha ciudad, desde aquí surgió una nueva etapa, con la fortaleza para la expansión de la Palabra. No obstante, en la carta no se describe ambiental ni arquitectónicamente el presunto Cenáculo, pues ésta no era la finalidad de la epístola. Por lógica y por la cultura implícita a quienes estaban residiendo en estos Lugares santos, las remitentes no podían ignorar otro escenario que, en el tiempo, fue anterior al de Pentecostés. Y, sin embargo, lo citan como de pasada e invirtiendo la cronología, quizá porque para su universo místico Pentecostés y su liturgia implícita tenía una lectura preferente. El lugar de la Ascensión o de la despedida, se ve como el comienzo de una polivalente dinamización de la fe cristiana. El itinerario terreno del Señor culmina definitivamente *ab ascensu Domini.... usque ad praesentem diem*, pues desde el lugar de la Ascensión hasta el momento vivido, en presente, «muchos obispos, mártires, expertos en doctrina eclesiástica, y otros, llegaron hasta Jerusalén considerando que ellos no tendrían la debida piedad, ni la ciencia ni, como se dice, el máximo de

virtudes, a no ser que adorasen a Cristo en aquellos mismos lugares en los que, por vez primera, el Evangelio había resplandecido desde el patíbulo» (p. 9). El momento álgido de las peregrinaciones era ya una realidad, en mi opinión, aunque otros estudiosos hablan de «fase incipiente».[7] Los lugares donde el Señor vivió, resucitó, ascendió al cielo y había predicado la buena nueva, se ofrecen por Paula, casi *se venden*, con el entusiasmo de quien presenta la familiaridad con ellos como garantía de piedad, *religio*, pero también de *virtus* y de s*cientia*, triple objetivo a conseguir que da una idea bastante exacta de los ideales cristianos y de la profunda formación humanística y doctrinal que se exigían estas mujeres, aunque hubiesen elegido el retiro ascético. Su forma de vida, casi silente, no implicaba una fosilización en los progresos adquiridos sino todo lo contrario. En palabras del citado Parente, se demuestra «la prospettiva di un cristiano colto della fine del IV sécolo che applica agli stessi luoghi che visita quella doppia valenza, reale e spirituale, letterale ed allegorica, che i cristiani riconoscevano nella Scrittura». Por eso llamaban con afecto perentorio a Marcela, para que se uniera con ellas en esta maravillosa experiencia de vida que, nunca mejor dicho, transcurría en el escenario de los orígenes.

Los orígenes no podían desvincularse de Belén, obviamente, cuya contemplación peculiar se expone a partir del punto 11 de la misma carta. La Anástasis la ha precedido en el relato porque, conviniendo con San Pablo (I *Cor*. 15) «así todos revivirán en Cristo». Pero es, sin duda, en la mención de Belén donde la sensibilidad de ambas mujeres se desborda «pues no encontrarían palabras para describir a Marcela la *spelunca Salvatoris*». Aunque «en la mencionada ciudad, *urbs*, hay tantos lugares de oración que no podrían recorrerse en un solo día», la gruta de esta *villula Christi et Mariae* tiene preferencia. Es tan enorme la trascendencia del misterio acaecido allí y tan tiernos y exquisitos los detalles que «es preferible venerarlo con el silencio que con un torpe discurso». La fuerza de la palabra estorba, por consiguiente, y la verdadera semántica se une en este caso al valor del recogimiento y al proceso de una introspección mística. La actitud contemplativa es aprovechada igualmente para contraponer la extrema humildad de este tópos con las riquezas constructivas y ornamentales promovidas en el avance de lo que yo llamo las arquitecturas «oficiales» paleocristianas. Estimo que tal contraste no implica una crítica negativa sino un fin didascálico. Paula y su hija sabían mejor que nadie, por sus orígenes aristocráticos y su inmenso patrimonio, que la edilicia cristiana para dar gloria a Dios exigía también grandes dispendios. No obstante, cerciorarse de que *ecce, in hoc parvo terrae foramine caelorum conditor natus est,* y que aquí «envuelto en pañales fue visto por los pastores, indicado por la estrella, adorado por los Magos», resultaba una antítesis bastante fuerte en comparación con los *latae porticus, aurata laquearia, postes auratos* y *ad instar palatii opibus privatorum extructae*

7 F. PARENTE, «La conoscenza della Terra Santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle Crociate», *Popoli e paesi nella Cultura Altomedievale*. Settimane di Studio..., *cit*., XXIX, 1983. Spoleto, 1984, pp. 231-316. Contribución fundamental sobre el tema en que el autor remonta a la bibliografía de especialistas como E.K. VOGEL, L. LE GRAND, E. BURGER, H. LECLERCQ, J. WILKINSON, D.E. HUNT, A. HARNACK, WARD-PERKINS, que son siempre precisos. En opinión de Parente, el preludio que posibilitó las peregrinaciones posteriores se debe a Macario, obispo de Jerusalén, cuando en el verano del 325, al regresar del concilio de Nicea, comenzó la demolición del Capitolio de la llamada todavía Elia Capitolina (Eusebio de Cesarea, *Vit.Const*. III, 25-28). No hay que olvidar que la política llevada a cabo por los emperadores cristianos desde la mitad del siglo IV, con el asesoramiento de los grandes intelectuales cristianos del momento, pongamos a Ambrosio de Milán como ejemplo, favoreció la consolidación de las redes sustentantes de la doctrina por cualquier medio. El objetivo de los Santos Lugares también era un instrumento, aunque no siempre los emperadores tuviesen la preparación intelectual o exegética para discernir con objetividad los textos «canónicos» en que sustentaban su poder legítimo. A. ALBA LÓPEZ, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d.C*. Madrid, 2006 (Signifer, 18).

basilicae. Las autoras, acomodan términos de la arquitectura civil a la religiosa, pero tampoco se detienen en describir la basílica de la Natividad, de por si elegante y majestuosa. Tampoco creo que abominasen de los evergetas cristianos, ya que ellas mismas y miembros de su familia la habían practicado.[8] La discreción absoluta que preside esta epístola en lo referente a lo que yo llamo *el cosmos temporal*, será rota por el propio San Jerónimo en su carta 108 dedicada, como se dijo, a desvelar detalles de la personalidad y vida de Paula y sacarla del anonimato, poniendo al Señor como testigo de que nada se ha dejado al vacuo panegírico sino que los méritos cristianos de la difunta, probados, van a mayor gloria de Dios.

Belén, en otro orden de cosas, presentaba otras ventajas. La de ser una ciudad aún pequeña y recogida frente a la gran urbe, Jerusalén, en la que «la propia *magnitudo urbis* exigía ver y ser visto; saludar y ser saludado; alabar y criticar; con peligro de caer en la soberbia si no se atendía a los visitantes, y en la distracción si eran atendidos, a riesgo de no gozar ya del silencio. (p. 12 ss.). Paula y Eustoquia están definiendo a Jerusalén como una ciudad completamente cosmopolita y definiéndose a ellas mismas como protagonistas de una vida monacal, intrínsecamente contemplativa, que precisa del silencio y del estudio. Por ello, las «personas que, como guías, acompañan a los peregrinos entre las lenguas murmurantes de los servidores», el ajetreo, el recinto que acoge a gentes de muy diversas etnias y costumbres tan sólo unidas por el vínculo de la fe —*vox quidem dissona sed una religio*, dice Paula— hubiesen sido un obstáculo a su regla.[9] Belén, por el contrario, se dibuja como un escenario bucólico, nunca mejor dicho, un lugar atrayente en el que «todo es silencio excepto el rumor de los salmos». La descripción que ambas mujeres, presumiblemente, hacen de esta *villula* es igualmente la de un tópos místico y sensorial, no edilicio ni locativo. Los distintos profesionales, cuyos oficios se adecuaban a un ecosistema lógicamente agropecuario, simultaneaban aquéllos con el rezo alborozado de los salmos. «El que araba, cantaba el aleluya sujetando la esteva; el sembrador, sudando, se aferraba a los salmos y el viticultor, al ritmo de herir la vid con la curva hoz, salmodiaba siguiendo al rey David.» Existe un transfondo lírico en todo esto que delata la formación de Jerónimo en la literatura latina y su pasión por ella que, sin duda, inculcó a su pequeño círculo de discípulas, capaces de comprender incluso los textos sagrados en lengua trilingüe. Pero lo realmente importante, a mi criterio, es que en estos momentos de finales del siglo IV, las comunidades monásticas de Palestina habían sido capaces de establecer unas normas litúrgicas conocedoras

8 Para la basílica de la Natividad, R. KRAUTHEIMER, *cit*., p. 67 ss. La renuncia a los propios bienes como corte definitivo con la vida anterior y el comienzo de una *renovatio* interior, no era infrecuente. La propia nuera de Paula, Leta, se dedicó tras enviudar a embellecer Roma con edificios dedicados a necesidades caritativas, costeados por sus innumerables limosnas, como mímesis del ejemplo de Paula en Tierra Santa. (*Epist*. 108, 26). Igual conducta siguió el aristócrata Pammaquio, casado con su hija Paulina. La incógnita, ya planteada hace años por los estudios de N. DUVAL, J. FONTAINE, CH. y L. PIETRI y otros, reside en indagar hasta qué punto el refugio en la vida monástica se hacía por determinadas desilusiones «temporales» donde las aspiraciones no se habían cumplido, o por verdadero espíritu ascético. J.Mª BLÁZQUEZ, «Las posesiones de Melania la Joven», *Historiam pictura refert*. Miscellanea in Ononore di P.A. Recio Veganzones. Città del Vaticano, 1994. pp. 67-80 (Studi di Antichità Cristiana pubblicati a cura del PIAC. LI.).

9 En el punto 10, se especifican las procedencias de los peregrinos o, en su caso, residentes, comprobándose que están representadas todas las provincias romanas donde el cristianismo antiguo arraigó con fuerza y se consolidó en las respectivas diócesis como prototipos de testimonios martiriales, conversiones, aristocracias laicas y eremitismo, en cada caso. También surgieron heterodoxias, como es sabido, pero esto parece ser tangencial para las redactoras de la misiva. Galia, Britannia, Armenia, Persia, India, Ponto, Capadocia, Celesiria, Mesopotamia y Egipto configuran esta lista. Extraña, en principio, que no aparezca especificada Hispania, considerando que Egeria —o quien fuese realmente quien utilizó éste o parecido nombre— podía ser un prototipo de sus peregrinaciones, pero probablemente Hispania se veía unida a la Prefectura de las Galias en la corografía administrativa bajoimperial.

del *AT* sin despreciar aquel tesoro de la *humanitas* clásica que les había sido legado, racionalizándolo, difundiéndolo y sabiéndolo seleccionar o cribar, en cada caso. Por ello, H.I. Marrou hablaba de un *monachisme sauvant et civilisateur*.[10]

Ante el panorama expresado, Paula y Eustoquia urgían epistolarmente a Marcela a que se reuniese cuanto antes con ellas en Palestina, anhelando «la noticia de que su amiga estaba ya llegando a dicho litoral». Esta tierra bendita reunía, como se ha visto, todo cuanto un alma cristiana ansiosa de perfección y de meditación en la Pasión y Resurrección de Cristo podía desear. En consecuencia, y con hábil sentido de la oportunidad, ambas mujeres amplían el circuito de la maravillosa corografía espiritual del territorio a otros lugares extrínsecos, en su caso, a la presencia física del Señor pero que implicaban el preludio del cumplimiento de la Promesa. Y lo hacen en los últimos fragmentos de su epístola, cuando ya se había puesto de manifiesto que los *loci* esencialmente teocéntricos y cristológicos eran la Anástasis y la Natividad, Jerusalén y Belén y viceversa. Pero había otros lugares santos diseminados en el tiempo histórico de los hechos acaecidos y en el tiempo místico de la historia de la salvación. En el texto (p. 14-16), ambos tiempos se funden en uno solo que es el presente histórico de la gracia que sigue actuando. Por ello, aparecen mezclados sin orden cronológico preciso el Jordán, el pueblecito natal de Lázaro, los Lugares santos propios de los Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, con sus respectivas *tres ilustres esposas* —atención, que Agar no es mencionada en absoluto—, junto con el manantial donde Felipe bautizó al eunuco, o Samaría «alimentada por escuadrones de profetas» y donde se podía venerar simultáneamente a Juan el Bautista, a Eliseo y a Abdías. El monte Olivete, el sepulcro del que Lázaro fue devuelto a la vida, Nazareth, denominada como «la flor de Galilea», se hermanan a Caná y al Tabor, desde donde se partirá hasta «el mar de Genesaret en que se contemplará, *videbimus*, a unos cinco mil hombres saciados con cinco o siete panes». De cualquier modo, las paradas del itinerario suelen responder a la división administrativa tripartita, tradicional, de la Palestina romana, si se ha observado y, en su caso, las últimas secuencias mencionadas son más lógicas, pues el circuito místico se desplaza por Galilea. Nada escapa a la particular versión de Paula en el relato. Todo se mezcla, o bien sigue un orden dentro de un apasionado desorden que se propone arrastrar a esta vida de perfección y a este cosmos a Marcela, a la que ellas siempre habían considerado también como *su madre espiritual* ya que, en ausencia de San Jerónimo, siempre había sido la encargada de tutelar en Roma la vida monástica y el estudio en tan peculiar cenobio femenino, del que también formaba parte su madre Albina. La posterior mención a Naim, al torrente Endor donde fue vencido Sísara, el general cananeo (*Juec.,* 4) —añadiría que, para la percepción femenina, no tanto por Barac sino por la inspirada gestión de Débora y por la valiente astucia de Yael— y a Betel, «donde se han erigido ya algunas comunidades como señal de la victoria del Señor», fatiga el itinerario espiritual de madre e hija que, cansadas, *ad nostram speluncam redierimus*. En dicha gruta, las mujeres darán rienda suelta a una comunión de liturgia viva: *canemus iugiter, crebro flebimus, indesinenter orabimus et vulneratae iaculo Salvatoris in commune dicemus ¡inveni quem quaesivit anima mea. Tenebo eum et non dimittam illum!* La bellísima alusión final al Cantar de los Cantares (3,4) da una idea de la exquisitez femenina, del mundo interior de Paula y Eustoquia para quienes, en mi opinión, los Santos Lugares son esencialmente recintos de meditación, adoración y contemplación donde la cosmovisión escatológica se impone sobre la percepción de la realidad urbanística y arqueológico-artística. Aunque habían mencionado con

10 «La place du Haut Moyen Âge dans l'histoire du christianisme», *La Bibbia nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio..., *cit*., X, 1962. Spoleto, 1963, pp. 595-630, p. 621.

bastante detalle Jerusalén, Belén, donde ellas residían, se destaca como el epicentro y el punto de partida de la peregrinación no tanto física cuanto espiritual, y a Belén se retorna al final del camino como en una especie de anaciclosis espiritual que a nadie está vedada.

Hasta aquí, la peculiar y sensitiva descripción de los Santos Lugares en la mencionada carta 46 que, a mi juicio, debe su núcleo básico a la inspiración femenina. Este testimonio puede contrastarse, obviamente, con otros de otras epístolas de Jerónimo cuyos destinatarios eran bien diferentes de Marcela. En una sociedad bajoimperial cosmopolita donde, tras la división provincial y administración dioclecianeas, cada diócesis era consciente de su idiosincrasia, está claro que aquéllas donde el cristianismo institucional había arraigado con más fuerza propulsaban, o al menos no frenaban, los peregrinajes a Tierra Santa[11]. Nunca como en la segunda mitad del siglo IV del Imperio, en las décadas de los Valentinianos y de Teodosio, había florecido quizá un grupo tan excelso y preparado de intelectuales cristianos con cargos de responsabilidad. Eran ellos, así pues, los impulsores o no de los estímulos que podían convenir a las comunidades o *ecclesiae*, pero no siempre su didascalía era idéntica. Dependía, en gran parte, de la identidad o circunstancias peronales de los receptores. En su carta 58, dirigida a su amigo Paulino a comienzos del 395, cuando el acomodado patricio galo había decidido rehuir el mundo, vender sus propiedades y consagrarse a la vida religiosa, Jerónimo responde a muchos de sus interrogantes. ¿Quién mejor que el asceta y filólogo afincado ya en Tierra Santa, que había abandonado *la corte papal*, para aconsejarle sobre sus deseos de emprender también dicho viaje? Está claro que la idea que tenía Paulino de la perfección cristiana comprendía también el viaje a los Santos Lugares. Pero Jerónimo, aun con bastante tacto, se lo desaconsejará. No es imprescindible visitar esta Tierra para crecer en la santidad pues «lo que es verdaderamente de alabar, consiste en vivir allí en espíritu *et crucis igitur et resurrectionis loca his prosunt qui portant crucem suam et cum Christo resurgunt cotidie*.» (p. 3). La topografía real, los recintos arquitectónicos y sagrados, son absorbidos por la actitud de quien es capaz de cargar con Cristo su cruz cotidiana y resucitar cada día, con independencia del lugar donde resida. Antonio el eremita y muchos otros monjes de Egipto, Mesopotamia, Capadocia y Armenia nunca habían visto Jerusalén y, sin embargo, *patet illis paradisi ianua*. El propio Hilarión, que era oriundo de Palestina y allí vivía, «tan sólo vio Jerusalén en un único día para no dar la sensación que pasaba de los lugares Santos, ya que estaba muy próximo, pero no puso mayor empeño en repetir la visita *para no dar la impresión de que encerraba a Dios en un lugar único*». Aunque, tras estos consejos, algún estudioso ha intuido desavenencias entre Jerónimo y Juan, obispo de la Ciudad tres veces santa, —cualquier visitante de élite adepto a Jerónimo podría complicar la situación— particularmente, observo cómo el de Estridón valora la fe en Cristo y el seguimiento de su doctrina por encima del tópos aunque se trate, en este caso, de una geografía sacralizada. Por otra parte, Jerusalén es presentada por Jerónimo como una ciudad incómoda para vivir, con los gravámenes implícitos a una población numerosísima y heterogénea e, incluso, plena de inmoralidades ligadas a las profesiones de cómicos y prostitutas, vigentes, y a los rescoldos de paganismo en aquellos ambientes en que todavía pervivía el aroma secular de las pretéritas divinidades paganas, como Júpiter o Venus, cuyos cultos habían presidido antaño los lugares del Gólgota y de la Resurrección (p. 4). Incluso, la adorada y recogida Belén, *nunc*

11 A. RECIO VEGANZONES, «Prudenzio *poeta peregrinus* e promotore di pellegrinaggi», *Peregrinatio. Pilgerreise und Pilgerziel*. Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. (Bonn-Köln, september 1991). Münster, 1995. Teil 2, pp. 1139-1159. D. MOTTA, «Movetur urbs sedibus suis... Uno sguardo alle città d'Italia Fra IV e VI secolo d.C.», *Les cités de l'Italie tardo-antique* (IV-VI siècle). *Institutions, Économie, Société, Culture et Religion*. M. GHILARDI-Ch. GODDARD-P. PORENA. Roma, 2006. (*EFR*). pp. 325-343.

nostram, «rebotaba el eco no sólo del vagido de Cristo pequeñito, sino del llanto de Adonis», que allá había tenido un santuario[12]. Tales argumentos disuasorios son endebles, logicamente, y más si se recuerda la personalidad y la procedencia social de Paulino y de su esposa Terasia habituados a los viajes y al ambiente aúlico, en cierto modo. Pero Jerónimo no se detiene. Se apoya en el cosmopolitismo antiguo, de esencia estoica, y lo eleva a categoría: un cristiano no puede atreverse a encerrar en un pequeño lugar de la tierra toda la omnipotencia de Dios que no cabe ni en el cielo. Dios, Jesucristo, son universales. «Los verdaderos adoradores no están en Jerusalén ni en el monte Garizim (*Jn.,* 4, 21) sino que cada uno de los creyentes es ponderado no por el lugar donde habite, sino por los méritos de su fe». Y si, como está demostrado, *caelum et terram pertransibunt, utique transibunt omnia quae terrena sunt... et crucis igitur et resurrectionis loca*. (p. 3). Sólo la Jerusalén celestial, la que otorga la verdadera ciudadanía, en un concepto muy agustiniano, es la que perdurará.

Jerónimo, que había animado vivamente a su amigo Desiderio a personarse en Tierra Santa (*epist*. 47) e, incluso, no pierde la esperanza de recibir al panonio Castriciano, que era ciego, (*epist*. 68) no lo hace ahora con Paulino. Desiderio, con el que compartía escritos y crítica literaria, ya había sido reclamado también por Paula y Jerónimo le ruega, a título personal, que «les conceda el regalo de su presencia y, aunque eventualmente no le agradase la compañía de ellos, adorase el lugar donde se asentaron los pies del Señor y viese los vestigios más recientes de su natividad, cruz y pasión» (p. 2). La actitud de Jerónimo y sus consejos, son recios, lejos de la sensibilidad femenina de Paula y su hija quienes reconocían sin pudor *flere* en el Sepulcro del Señor y *osculari*, besuquear, el *lignum crucis*. Él insiste en el *adorare*. Es una razón sustancial, desde luego, para que un cristiano emprenda el viaje y pienso que Jerónimo es tan sincero y honesto en lo que aconseja cuanto sagaz. Sin duda, le interesaba charlar con el *eloquentissimus* Desiderio y suscitar in situ argumentos exegéticos sobre las Escrituras y los Lugares Santos de los que, con conocimiento de causa, no estarían excluidas ni Paula ni Eustoquia. De igual modo, el ejercicio de su caridad no podía matar la ilusión del ciego Castriciano en sus propósitos, aunque tuviera que sufrir un aventurado periplo desde el Adriático. Pero su posición frente a Paulino intuía otras metas que llegaron a cumplirse, probablemente por otros factores complementarios a sus consejos. Le decía Jerónimo (*idem* 58, 5) que «según los estados o profesiones de cada cual, se presentaban las opciones a imitar». El debía ir madurando su decisión de vida pero lentamente, ya que el vínculo que le unía a su santa esposa no podía romperse, ni mucho menos ser cambiado de golpe. Había distribuido sus numerosos bienes y haciendas entre los pobres, como paso principal en el cumplimiento del gran precepto evangélico. Podría aspirar, en el momento oportuno, a ser *monachus,* pero si aspira a ser *presbyter* y luego a *episcopus*, lo cual implica dignidad pero no menos esfuerzo, le conmina: *vive in urbibus et castellis et aliorum salutem fac lucrum animae tuae*. Hermosísima exhortación de su mentor y amigo. Paulino llegó a ser obispo de Nola en el 410 y en tal ciudad de Campania, muy cerca, exactamente en Cimitile, erigió un monumental complejo arquitectónico para honrar la memoria de San Félix que, con el tiempo, fue también centro de peregrinaciones. No fue en Tierra Santa, pero la difusión de tal mímesis en el *orbis christianus antiquus*, vinculada a la eficacia, santidad y autoridad de su obispo, dio un fruto más perdurable[13].

12 Esta epístola es riquísima en documentación arqueológica pertinente a la metamorfosis edilicia experimentada desde la «Elia Capitolina hasta casi la Jerusalén de Teodosio».

13 *L'Évêque dans la Cité du IV au V siècle. Image et Autorité*. Roma, 1998 (*EFDR*). De sumo interés en el tema, resultado del Coloquio celebrado en Roma en enero de 1995, en conmemoración del XVI Centenario de la ordenación episcopal de Agustín de Hipona.

En este itinerario epistolar, centrado esencialmente en la carta de Paula y Eustoquia y su consideración de los Santos Lugares, he querido contrastar siquiera linealmente, como se ha visto, algunas opiniones de Jerónimo en otras cartas significativas sobre el mismo argumento, así como la oportunidad de sus consejos o su cosmovisión. A mi juicio, las reflexiones, las exhortaciones, los móviles que justifican la conveniencia del viaje o de la peregrinación, sea transitorio, sea para establecerse, se han evidenciado diferentes en la comparación. Es lícito pensar que el argumento sería casi inabarcable si se hubiesen considerado muchas más epístolas —afloran en ellas aspectos eclesiásticos, doctrinales, litúrgicos, artístico-arqueológicos, prosopográficos, *de realia*, etc.— pero la elegida, conforme al sujeto monográfico implícito a la mayoría de los Homenajes de la índole del que nos ocupa, evidencia la especial visión de un mundo femenino pleno de sensibilidad que, con la misma fe y preparación doctrinal que el varón, en este caso, es capaz de trasmitir el sentimiento religioso con un *páthos* casi táctil. Jerónimo había sido, indiscutiblemente, un gran hombre de fe, pero también un hombre duro, exigente, apasionado y a la vez penitente, poco dado a las manifestaciones literarias nacidas de la emotividad, quizá en razón de las peculiares peripecias de su vida. En su *Elogio fúnebre de Paula*, la aparente severidad se desmorona. La hija espiritual y la alumna inteligente y aventajada —cuya capacidad intelectual encajaba en la *percepción asexuada del género complementario* defendida por Jerónimo, como ha analizado P. Brown— se ha ido para siempre, cumplidos ya los cincuenta y seis años, cuando él frisa los setenta. Es la paradoja de la vida, que no respeta las secuencias biológicas. El epílogo, constituye el epitafio compuesto literariamente por Jerónimo en honor de la difunta, calco estilístico de los Damasianos —en los que cabe presumir la influencia de Jerónimo y viceversa— y preciso en su datación: el 26 de enero del 404, la bienaventurada Paula se durmió en el Señor y fue inhumada dos días después junto a la Gruta de Belén. Si alguna vez Jerónimo quiso expresarse literariamente con el corazón, sin pudor, lo hace en esta composición, de más de cuarenta páginas. Constituye por si misma, aunque ligada al género panegírico, un verdadero documento que glosa toda una vida y, por ello, documenta aspectos de los veinte años de Paula en Tierra Santa que corroboran y, es más, amplían sensorialmente lo que ella misma había manifestado en la epístola 46. Se sabe quizá más de su profunda afección a Belén y a las ciudades de la redención por las palabras de un Jerónimo ya anciano y conmovido, que por ella misma. El espacio concedido no permite aquí glosarlo completo. Pero, complexivamente, frases y descripciones vuelven a ratificar los profundos arcanos de la difunta que sólo perseguía, con su fe, transitar por los lugares pisados por el Señor hasta decir *advena sum et peregrina sicut omnes patres mei*. *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (p. 1). Aunque la epístola es rica en otros datos tangenciales,[14] éstos son los aspectos que, para concluir, quisiera destacar. El apasionamiento místico de Paula le llevó «en el Gólgota a postrarse ante la cruz y adorarla *quasi pendentem Dominum* ***cerneret*** y está claro que en su imaginación sensorial lo veía *realmente* allí delante, colgado. Y entrando en el sepulcro de la Resurrección, besaba la piedra que el ángel había removido de la puerta del sepulcro. Y, como sedienta de ansiadas aguas, lamía con los labios de la fe el propio lugar donde había yacido el cuerpo del Señor, *ipsum locum fide ore* ***lambebat***, derramando muchas lágrimas sin parar.» (p. 9 ss.). Estimo que no puede haber nada más sensorial que *lamer*, como acto de permanente fidelidad de la amo-

14 Por ejemplo, en los puntos 7-9 especifica Jerónimo con todo detalle los tópoi en los que a lo largo de su itinerario se detuvo Paula hasta llegar a Jerusalén desde que salió de Roma y arribó primero a la Isla Pontina. Se recrea su vinculación a algún hecho enfático del *AT*, en su caso, y aunque él mismo advierte que no es su intención componer una *odoiporía*, practicamente lo consigue.

rosa veneración femenina que limpia con su saliva, a la vez que lame con su lengua, la lápida de la *depositio* o reliquia amada. Es este el exacto mensaje que transmite la semántica, aunque pueda suavizarse en el intento, innecesario, de sublimar el cometido de los cinco sentidos susceptibles de pecado, pero sin los cuales nuestro universo de percepción de toda la hermosura de la creación y de nuestras propias capacidades estaría mutilado y finito, en inspiradas palabras de Agustín de Hipona a lo largo de todas sus *Confesiones*[15]. En su segunda parada, la Paula peregrina llegó a la ciudad de Belén y, tras detenerse antes junto a la tumba de Raquel, entró en el *specum Salvatoris*, en el *diversorium Virginis* y en el *stabulum* en que el buey y el asno reconocieron a su Señor, estableciéndose así la identidad diversificadora de cada lugar, en un afán detallista muy femenino. Jerónimo narra cómo, oyéndola él con sus propios oídos, aquélla «juraba, *iurabat,* que*, fidei oculos*, había visto perfectamente al Niño envuelto en pañales lloriqueando con los primeros vagidos; a los Magos que adoraban a Dios; a la estrella refulgente encima; a la madre, Virgen; al nutricio diligente (José); a los pastores que llegaban de noche para ver a la Palabra que se había hecho /cumplido; y también veía a los niñitos muertos; al cruel Herodes; a José y María huyendo a Egipto». Paula, mezclando su alegría a sus lágrimas ante tal somatización, decía emocionada: *salve Bethlem, domus panis, in qua natus est ille panis qui de caelo descendit*. *Salve Ephrata*, *regio uberrima, atque karpóphoros, cuius fertilitas Deus est*. Paula, por boca y pluma de Jerónimo, traza aquí una verdadera homilética descriptiva, en un itinerario de secuencias casi belenísticas que configuran una iconografía de la salvación extraordinariamente atractiva y comprensible, como la plástica de un frontal de un sarcófago paleocristiano historiado, y que, sin dejar de ser bíblica y textual, resulta especialmente cercana para todo bautizado y cristiano y, en general, para cualquier hombre sensible de buena voluntad. Su enumeración literaria confirmaría de nuevo la peculiar topografía mística de Paula pues, si se observa, las escenas o los hechos no siguen un estricto orden temporal ya que los pastores, según los Sinópticos, precedieron a los Magos y toda la historia había arrancado en el tiempo real de «la Palabra hecha carne», es decir de la Anunciación / Encarnación.

En esta Belén ubérrima Paula reposó para siempre. Su peregrinaje terreno había concluido. En dicho Epitafio, Jerónimo, transido por la pena de la separación, casi estuvo a punto de sustituir la esperanza cristiana por el refugio taciturno de inspiración estoica, pero se contuvo y siguió glosando en cristiano: «Si la fe de Cristo no nos empujase hacia el cielo, igual sería nuestra condición que la de las bestias y jumentos. Adiós, Paula, ayuda con tus oraciones los últimos días de este anciano que te venera, pues tu fe y tus obras te unen profundamente a Cristo».

15 E. CONDE GUERRI, «Los sentidos salvíficos: María como oyente en las fuentes patrísticas de los primeros siglos», *Carthaginensia*, (Revista de Estudios e Investigación del *ITM, O.F.M.*), XX, nº 37-38, 2004, pp. 35-56.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 309-322

LA IGLESIA TARDOANTIGUA DE PARPALINAS (PIPAONA DE OCÓN, LA RIOJA), CAMPAÑA ARQUEOLÓGICA DE 2005

URBANO ESPINOSA RUIZ
Universidad de La Rioja

RESUMEN

En este trabajo se identifica el yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja) con el topónimo *Parpalines* citado por la *Vita Aemiliani* (de Braulio de Zaragoza). Se describen los resultados de la primera campaña de excavaciones arqueológicas realizadas durante 2005 en la necrópolis de Parpalinas, donde ha aparecido una iglesia que se data en los siglos VI y VII. Se trata de una contribución significativa para un mejor conocimiento de los cambios históricos que se producen en el valle medio del Ebro durante esos siglos.

ABSTRACT

In this paper is proposed to identify the archaeologic site of Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja) with the toponym *Parpalines* alluded by Braulius of Saragossa (*Vita Aemiliani)*. There are described the results of the first campaign of archaeological excavations realized during 2005 in Parpalinas's necropolis, where there has appeared a church that is dated in the VIth and VIIth century. That is a relevant contribution for a better knowledge of the historical changes that take place in the rural areas of the Middle Ebro Valley during these centuries.

En las proximidades de Pipaona de Ocón (Valle de Ocón, La Rioja) se halla el topónimo Parpalinas, donde existe un yacimiento arqueológico cuyos vestigios superficiales testimonian

una ocupación desde los ss. I/II d.C. hasta la plena Edad Media[1]. El enclave se localiza junto al camino que une las localidades de Pipaona y Los Molinos con Corera (Fig. 1). Es un asentamiento a pie de monte, desde el que se domina un amplio paisaje de tierras casi llanas que, en suave pendiente, se prolongan hasta el mismo Ebro. Se trata de tierras idóneas para el cultivo con amplias posibilidades de irrigación en la Antigüedad por los numerosos arroyos y fuentes existentes en la ladera septentrional de Sierra la Hez[2].

Parpalinas se ubica en un punto casi equidistante de Calagurris (Calahorra) hacia el Este y de Vareia (Varea, Logroño) hacia el Oeste, por mencionar dos referencias urbanas conocidas. A sólo 5/6 km. al norte del yacimiento discurre la calzada Caesaraugusta-Virovesca. Durante el Bajo Imperio se conocen en la comarca otros asentamientos rústicos, pero parece claro que Parpalinas alcanzó una clara posición jerárquica respecto a todos ellos hacia los siglos VI y VII.

1. LAS FUENTES LITERARIAS

En el documento más antiguo tenemos la forma *Parpalines*; se trata de la *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Zaragoza, donde se narra el desplazamiento de San Millán de la Cogolla al lugar, a requerimiento del *senator Honorius*; la *Vita* fue redactada hacia el año 639/640 d.C., unos 66 años después de la muerte del presbítero Emiliano (c. 574) con información directa de sus propios discípulos[3]. El viaje de San Millán a Parpalines, de cuya historicidad básica no puede dudarse, se datería en torno a mediados del s. VI, o poco después, y su relato ofrece importantes datos de tipo socio-cultural sobre los ss. VI y VII, que han sido estudiados en los últimos tiempos[4].

De la información de Braulio deriva la mención *Parpalinensis* que en 1067 aparece en el marfil de la arqueta de San Millán al narrar la escena del milagro[5], o la mención a *Parpalinas* de principios del s. XIII en la *Vida de San Millán* de Gonzalo de Berceo[6].

El *Parpalines* de la Antigüedad Tardía debió continuar como enclave vivo durante el dominio musulmán, pues el topónimo mantuvo su vigencia posterior, de tal manera que en el primer cuarto del s. X vuelve a reaparecer en la documentación escrita, aunque transformado en *Parparinas*/

---

1 Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación *«¿Siglos de transición? comunidades locales y dinámicas de poder en el alto Ebro (ss. IV-VII d.C.)»*, financiado por el MCYT (BHA2003-04875).

2 Se encuentra entre las cotas 600/625 m. de altitud; coordenadas cartográficas: X 564650 – Y 686475, Hoja 242 (15-20), escala 1:10000, cartografía de la Comunidad Autónoma de La Rioja.

3 Ediciones de la *Vita Emiliani*, J.P. MIGNE, *PL* 80, París 1850, p. 699-714; L. VÁZQUEZ DE PARGA, Madrid 1943, y I. CAZZANIGA, «La vita di Emiliano scritta da Braulione vescovo di Zaragoza: edicione critica», en *Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n.s., fasc. III, 1954, 7-44. La proximidad temporal entre la puesta por escrito de la *Vita* y los hechos de Emiliano es explicitada por el propio Braulio: *«Insignia miraculorum ... Emiliani presbyteri nostris fere temporibus gesta»* (VSE 4). En efecto, Citonato, Sofronio, Geroncio y Potamia, discípulos de Emiliano, fueron los informantes de Braulio; aún vivían al menos Citonato y Geroncio cuando el autor terminó la *Vita*.

4 U. ESPINOSA, «El enclave Parpalines de la *Vita Sancti Aemiliani*; espacio rural y aristocracia en época visigoda», *Iberia* 6, 2003, 79-109. Sobre la *Vita* y el contexto socioeconómico, S. CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y 'hombre santo' en la Hispania visigoda: la 'Vita Aemiliani' de Braulio de Zaragoza*, Logroño 1998; id., *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda: La 'Vita Aemiliani' y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño 1999.

5 M. GÓMEZ MORENO, *El arte románico español*, Madrid 1934, 25-26.

6 GONZALO DE BERCEO, *Vida de San Millán*, 181 ss. (Edic. B. Dutton, op.cit. 1984 (2ª edic.); también B. DUTTON et alii, *op.cit*. 1992, p. 173 ss. Para el relato del milagro de Parpalines, la única fuente de Gonzalo de Berceo es la Vita Sancti Emiliani de Braulio: F.J. GRANDE, *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, Logroño 2000, p. 85 ss.

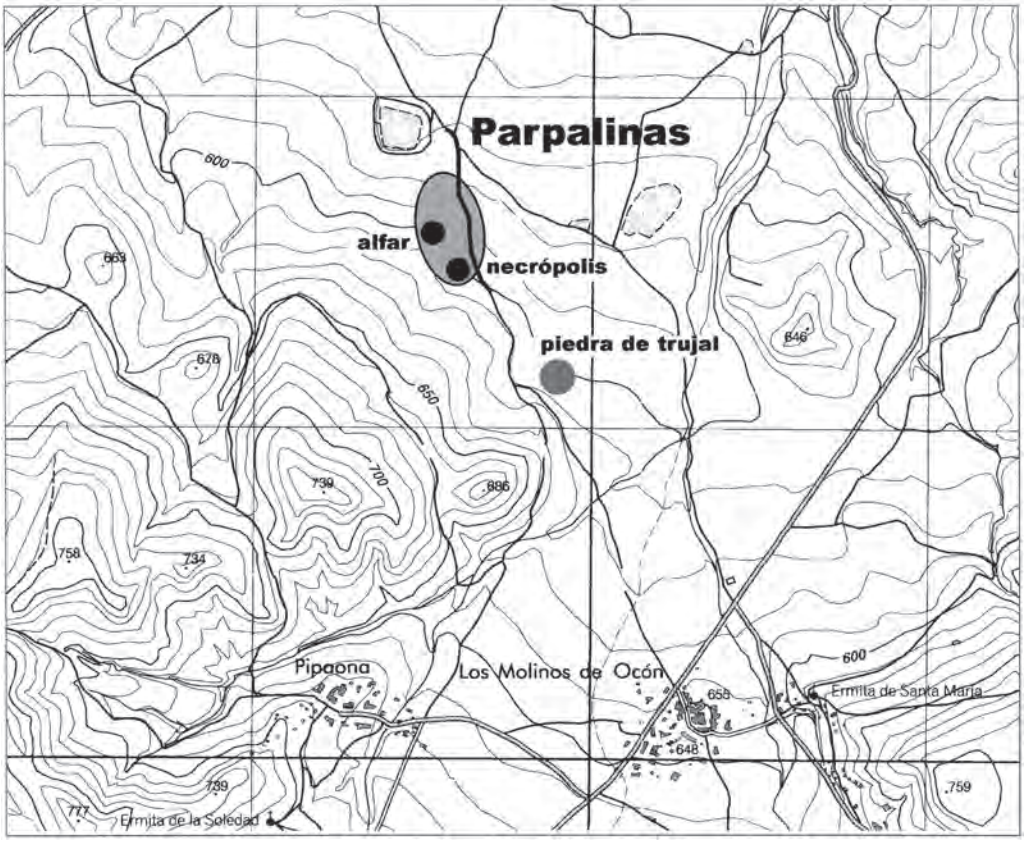


FIGURA 1. *Localización de Parpalinas en el Valle de Ocón.*

Parpalinas. En 920 se le cita en el libro Becerro de San Millán (fol. 50 vto.); el rey D. García de Navarra y su madre Dª Toda donaron al monasterio emilianense el enclave de Buenga, «*in Parparinense*»; los límites señalados para Buenga permiten ubicarlo cerca de Corera[7] y hemos de recordar que a 2 km. de esa localidad se halla el yacimiento que nos ocupa. En 1074 Sancho el de Peñalén dona a Valvanera el *«monasteriolum»* de San Saturnino en Ocón (todavía sin localizar) y también el diezmo de la labranza de Ocón, *'qui est in Parparinas'*. En 1185 el obispo Rodrigo de Calahorra y el prior de Albelda, Guillermo, donan a unos particulares una tierra *«qui est in illo termino de Ocone in Sancta María de Parparinas»* para que la planten de viña[8].

La secuencia documental permite con claridad localizar Parpalinas en el área de Ocón, hecho del que se hacen eco algunos autores modernos[9]. No cabe duda en cuanto a identificar el Par-

7 M. OVEJAS, «Toponimia de las obras de Berceo», *Berceo* 41, 1956, p. 450.

8 En E. SÁINZ RIPA, *Colección diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño, tomo I: 924-1399*, Logroño 1981, p. 41, doc. 19.

9 A título de ejemplo, J. GARCÍA PRADO, «La Villa y Tierras de Ocón», *Berceo* 31, 1954, p. 203 s.; A. PÉREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía de Nuestra Sra. de Valvanera*, Gijón 1971, p. 81.

palines del s. VI y el Parpalinas de las fuentes medievales con el yacimiento arqueológico que se halla en el término Parparinas/Parpalinas de la localidad de Pipaona de Ocón, al que hemos aludido arriba; la extensión del hábitat y la importancia de los vestigios materiales lo avalan. Incluso con toda verosimilitud el actual topónimo Pipaona deriva del antiguo Parpalines.

2. PRECEDENTES ARQUEOLÓGICOS

En principio, las referencias literarias mencionadas, en particular el relato de Braulio sobre el presbítero Emiliano en Paralinas, refuerzan el interés del yacimiento oconense para poder avanzar en un mayor conocimiento del periodo que denominamos «Siglos Oscuros» y respecto al cual todavía hoy poseemos en el Ebro medio más interrogantes que respuestas seguras.

El área de Parpalinas con indicios arqueológicos superficiales tiene una disposición marcadamente alargada a uno y otro lado del tradicional camino de Pipaona y Los Molinos a Corera (unos 350 m. de largo por 150/200 m. de ancho aproximadamente)[10]. Por tanto, ocupa una superficie aproximada a las 6/7 Has. La íntima conexión existente entre restos arqueológicos y camino actual, permite sospechar que éste podría tener un origen antiguo, pues parece que es él quien vertebra un asentamiento desarrollado en longitud.

a) El área cementerial

Al ampliar los caminos rurales en la década de los años 70 del s. XX aparecieron importantes vestigios de la necrópolis. Todavía hoy en el corte del camino de Pipaona a Corera se conserva una cista funeraria formada por lajas, saqueada desde hace años, que conserva intactas tres cuartas partes aproximadamente de su estructura. Noticias verbales hablan de otras inhumacionses similares en el entorno inmediato. Muy significativos fueron los hallazgos de sarcófagos, con muy escasa fortuna en cuanto a su conservación. Se conocen fragmentos de tres tapas distintas, una de sección curva[11], otra a doble vertiente y una tercera a 2 vertientes con parte superior plana. Se han recuperado también varios fragmentos pertenecientes a un cuerpo de sarcófago con decoración geométrica, que probablemente formaba conjunto con la primera de las tres tapas citadas.

b) Hábitat e instalaciones artesanales

Al norte y noroeste de la necrópolis se extiende el resto del hábitat parpalinense. Las prospecciones de superficie han permitido identificar zonas funcionalmente diferenciadas. Por ejemplo, en un área ya más próxima a las tierras llanas se concentran importantes vestigios de lo que debió ser una *domus* con arquitectura noble, a tenor de la presencia de sillares, de restos de columnas, evidencias de *opus spicatum*, *pilae* de *hypocaustum*, etc.

En un punto intermedio entre esta *domus* y la necrópolis existió una *figlina* con producciones variadas de cerámica de cocina y mesa, que en general remiten desde el punto de vista cronoló-

10 Una primera aproximación a los mismos en P. PASCUAL, «Sobre un fragmento de sarcófago depositado en el Museo Municipal de Calahorra», *Kalakorikos* 2, 1997, p. 293-300.

11 Al respecto, P. PASCUAL, *op.cit.* 1997, 293-300; U. ESPINOSA, *op.cit*. 2003, p. 93 s. y figs. 8-9.

gico a una fase tardoantigua; debía contar con más de un horno, pues se constata que también producía piezas para la construcción (*lateres*, *tegulae*, *imbrices*)[12].

A unos 150 m. al sureste de la zona cementerial se descubrió hace pocos años un contrapeso de prensa vinaria u olearia. Es un bloque rectangular en arenisca (102 x 62 x 36 cm.), al que se han practicado acanaladuras para ser acoplado a un mástil vertical atornillado; pertenece a una prensa de palanca, cuyo modelo conocemos bien desde el Bajo Imperio y que tuvo una larga pervivencia hasta hace pocas generaciones. Finalmente, un sestercio de Adriano (119-135), diversos hallazgos de TSH tritiense lisa y decorada, barros comunes y de almacenaje (*dolia*), cerámicas bajoimperiales y tardoantiguas de diversas tipología y otros materiales testimonian la existencia en Parpalinas de un hábitat importante que desarrolló su existencia, como decíamos arriba, al menos desde los ss. I/II d.C. hasta la Edad Media. En el estado actual de las investigaciones no podemos asegurar si durante tan amplio arco cronológico el enclave sufrió periodos de abandono, ni menos aún sospechar las características del asentamiento en cada una de las diversas etapas por las que sin duda hubo de pasar.

3. EXCAVACIÓN ARQUEOLÓGICA EN EL ÁREA CEMENTERIAL (CAMPAÑA 2005)

Con los precedentes antes reseñados, durante el año 2005 se ha llevado a cabo en Parpalinas una primera campaña de excavaciones arqueológicas, centrada en la parcela núm 26 (políg. catastral 2 de Ocón) y que corresponde a una parte, quizá la principal, de la antigua necrópolis. En ella no se han llevado a cabo remociones modernas de tierra, salvo el alcance del arado en las tareas agrícolas. La parcela tiene forma triangular, con el vértice al sur, pues ocupa el ángulo formado por la confluencia de dos caminos rurales (Fig. 2), justamente donde aparecieron en la década de los años 70 del s. XX, y en fechas posteriores, los hallazgos funerarios arriba mencionados. Tiene unas dimensiones máximas de 44 m. en el eje E-O y de 46 en el eje N-S, con una superficie total algo inferior a los 1000 m^2. En el límite oriental de la parcela, junto al camino rural, afloraba parte de un muro antiguo, que luego se designó como UE 09G.002.

La cuadriculación, de 4 x 4 m., se orientó al norte magnético. En una primera fase de la intervención se procedió a comprobar ciertas magnitudes del yacimiento mediante diversas catas o sondeos (cuadros 09F, 08G, 07G y 06I). En la segunda fase se fue ampliando el espacio de trabajo a medida que los hallazgos lo iban determinando. El sistema de registro de datos ha sido el Matrix Harris, con la definición de unidades estratigráficas y el uso de fichas correspondientes a cada unidad.

4. EL SECTOR I

En este sector se han localizado los restos de dos edificaciones: una de planta rectangular con ábside al Este en forma de herradura y otra también rectangular, más pequeña y de cronología plenomedieval, que reaprovechó materiales de los muros de la anterior y a la que se superponía (Fig. 3).

12 U. ESPINOSA, *op. cit.* 2003, p. 95 s.

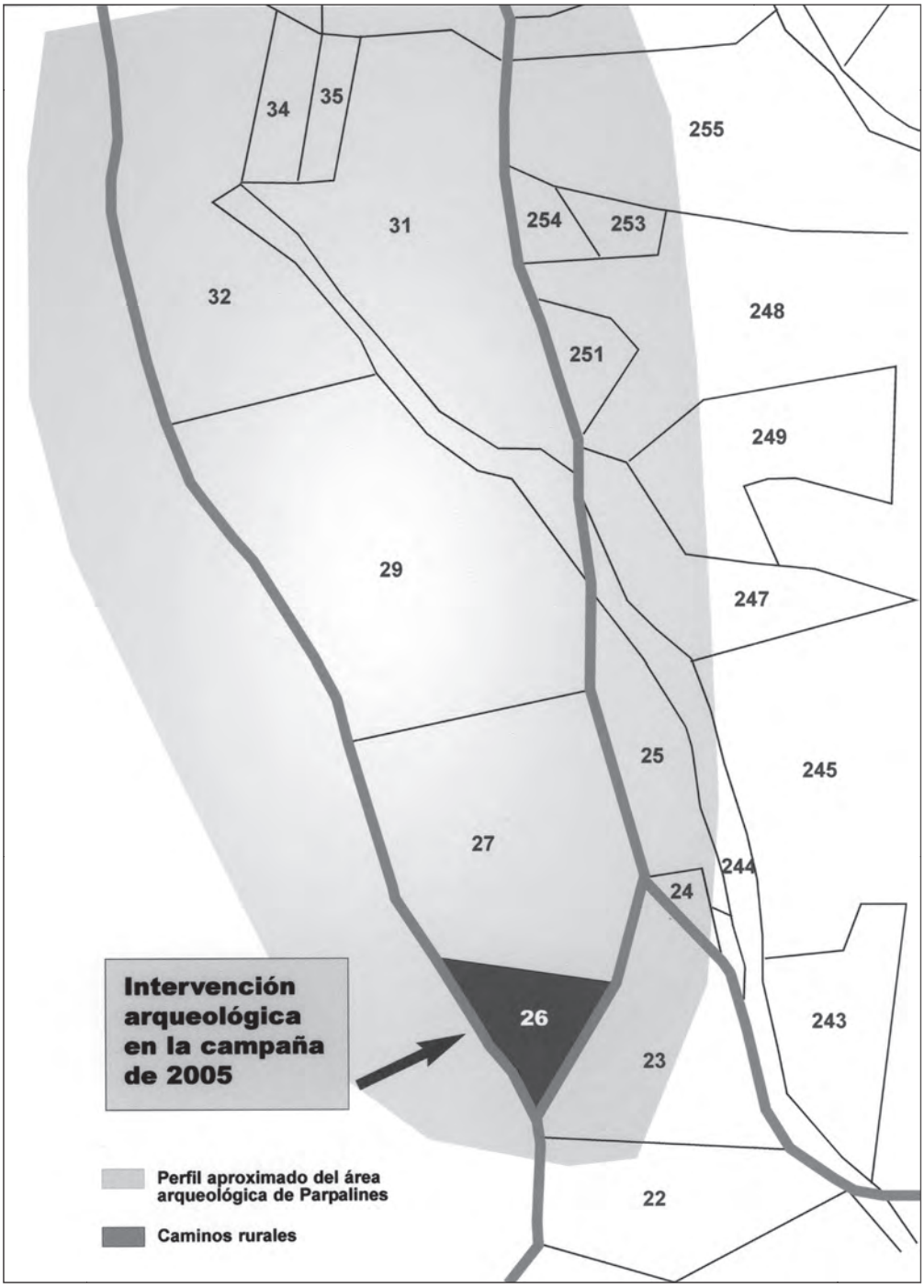


FIGURA 2. *Parcelario catrastral y señalización del área arqueológica de Parpalinas.*

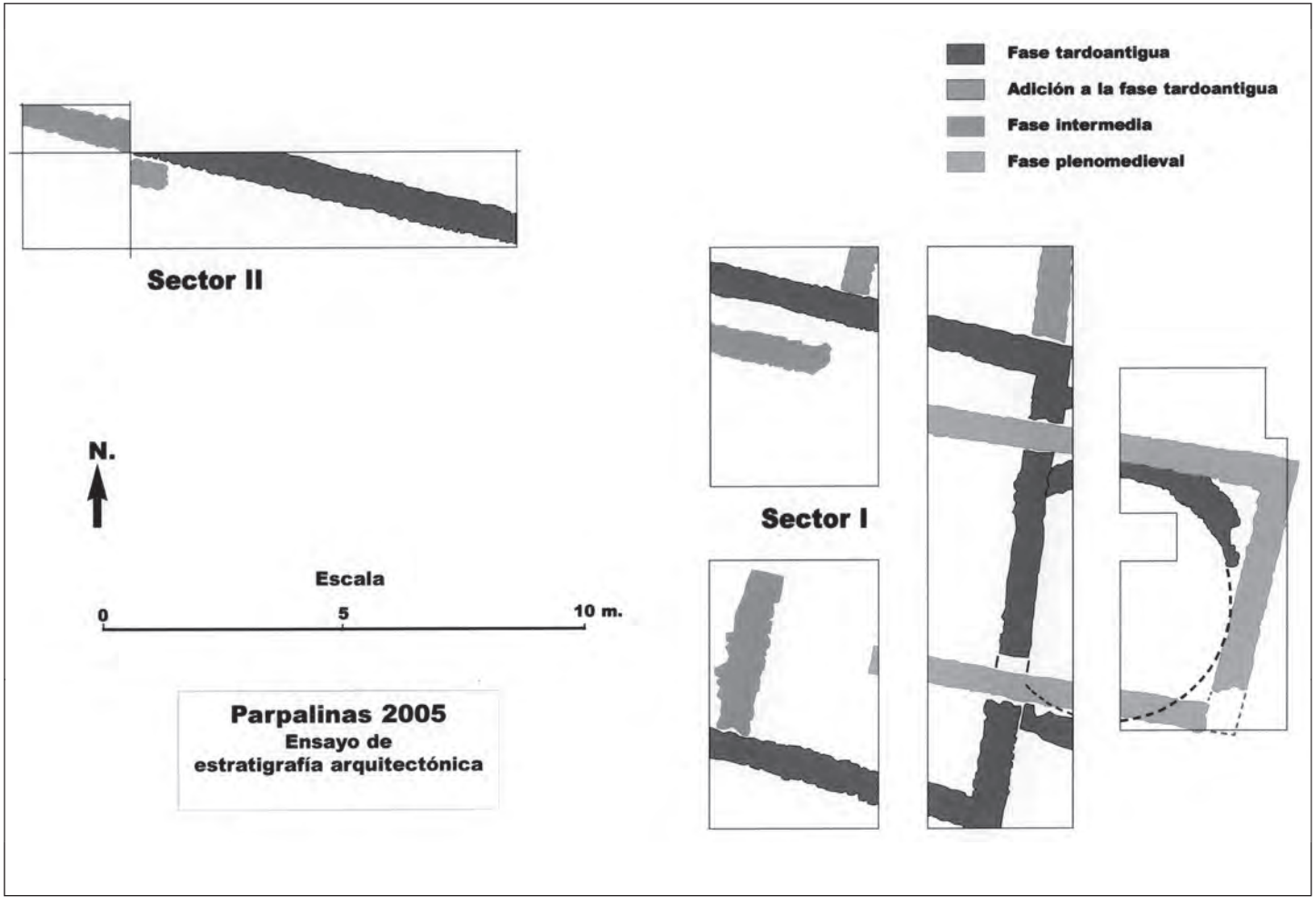


FIGURA 3. *Iglesia con ábside de herradura y edificio plenomedieval superpuesto.*

a) Edificación medieval

Lo primero que apareció fue una edificación de planta rectangular cuyos restos se conservaban inmediatamente debajo del nivel superficial de cultivo. Se halla en los cuadros 08F, 09F, 10F, 08G y 09G. Al parecer solamente dispone de tres lados, con apertura hacia el occidente. Las paredes son de mampuesto con piedra del lugar alternándose con bloques areniscos de reutilización; la meridional parece reforzada por un posible banco corrido. Las UEs asociables han dado abundante presencia de teja tipo medieval, aunque mezclada con fragmentos de tradición romana; igualmente los escasos restos de vajilla recuperados remiten a cronologías pleno o bajomedievales.

Esta edificación amortizó otra anterior con ábside de herradura, que describiremos seguidamente, y de la que obtuvo los materiales constructivos. En ese proceso de obtención de piedra se depositó un dinero de vellón castellano sobre uno de los muros que se estaban desmantelando; es emisión de 1259 del infante don Enrique, acuñada cuando disputó el trono a su hermano Alfonso X[13]. El hallazgo proporciona un *términus post quem* para el último desmantelamiento de los muros inferiores, y de ahí la cronología propuesta para la construcción que se superpone a la de ábside en herradura. En cuanto a su función no pueden avanzarse muchas precisiones. Probablemente careció de significación religiosa o funeraria. En las UEs relacionadas se detecta la presencia de pequeñas vasijas, algunas barnizadas en colores marrones, verdes o blancos, que podrían estar indicando un uso civil como vivienda de carácter rústico.

b) Edificio religioso con ábside de herradura

Bajo la estructura anterior apareció otra de desarrollo longitudinal Este-Oeste y con ábside ultrapsado y ubicado al oriente; este último en precario estado de conservación achacable a la obra medieval, quien también sería causante de la destrucción parcial de dos inhumaciones junto al lado norte del ábside. Por la tipología de la planta descubierta se trataría de un edificio con función religiosa, habida cuenta de su inserción en el centro de un área cementerial. El sector excavado en 2005 ha descubierto principalmente la mitad oriental del templo (cuadros 07E, 08E, 08F, 09F, 08G, 09G. 10F, 07H y 08H).

Los muros son de mampuesto a base de piedra local sin trabajar; en principio no se utiliza la cal; desconocemos si las paredes pudieron elevarse en algún punto con sillarejos de arenisca. La fábrica muestra proporciones de notable tamaño, ya que sólo la anchura de la nave mide 10,20 metros. En el estado actual de los trabajos arqueológicos se desconoce el punto de acceso y, sobre todo, el cierre occidental de la iglesia, pese a que se realizó un seguimiento de su muro norte en el área denominada Sector II (04E y 05E).

El acceso al ábside se remarca con una alineación de sillarejos. Sólo se conserva una parte de la estructura absidada, pues el resto fue eliminado por la construcción medieval (Fig. 3). La herradura tendría un diámetro exterior aproximado de 6,38 m. e interior de 5 metros, teniendo en cuenta que la conservación parcial de la planta y cierta irregularidad de ejecución no permiten mediciones totalmente exactas; el arco del ábside se prolonga hasta una *ratio* de 1,66 respecto a la longitud del radio.

13 F. ÁLVAREZ BURGOS, *Catálogo de la moneda medieval castellano-leonesa (siglos XI al XV)*, Madrid 1998, p. III.71, núms. 290 a 292.

En 08G.007, nada más acceder al ábside a la izquierda, se encontró una olla embutida en el suelo con restos de ceniza en su interior. Apareció protegida por piedras laterales y debía tener como tapadera algún ladrillo o laja de piedra a ras de suelo. Destaca su borde plano en forma de visera saliente, cuello cónico, panza más bien troncocónica que globular, base cóncava-plana, paredes muy delgadas y dos asas apoyadas en los hombros. Barro de color gris parduzco con fuerte presencia de cuarzo y micas, elaboración a torno rápido y cocción reductora; al exterior acanaladuras horizontales. En principio parece clara la intencionalidad ritual de disponer una vasija a ras de suelo y en la parte más significativa de un edificio religioso, como es el ábside, pero dejamos por el momento esta cuestión.

c) Estancias adosadas al exterior norte

Al exterior del lado norte de la nave se adosaron en un momento impreciso varias estancias, cuyas características no han podido ser desveladas en la campaña de 2005. Los muros no están trabados con el de la nave y en ellos aparece como novedad el uso de la cal, todo lo cual indica una cronología posterior a la propia obra inicial del templo; en esas estancias se han identificado dos niveles diferenciados de suelos. Es necesaria la continuidad aquí de los trabajos en campañas posteriores.

Las tejas de tradición romana son los únicos elementos de cubrición que registran las UEs de este sector y lo mismo ocurre en los niveles profundos relacionables con la iglesia absidada. Bien es verdad que esas *tegulae* muestran gran variedad en los tipos de barro utilizado, no hay homogeneidad técnica en la elaboración, en muchos casos es clara la tosquedad de ejecución y los rebordes laterales muestran perfiles muy variados; todo ello parece apuntar a momentos bastante evolucionados dentro de la Antigüedad Tardía, quizá ya en contacto con la generalización del sistema de tejas que denominamos de tipo árabe.

d) Otras estructuras

Dentro del cuadro 07G, en lo que podría considerarse interior de la nave y arrancando de su lado sur, aparece un muro (07G.003) en dirección norte, cuya función no es posible precisar hasta que futuras campañas proporcionen una perspectiva más amplia. Algo similar ocurre en el cuadro 07F con un tramo de muro este-oeste, paralelo al cierre norte de la nave y junto al cual apareció una inhumación.

5. EL SECTOR II

El denominado Sector II corresponde a la prolongación hacia poniente del muro norte de la iglesia. El motivo de intervenir en este punto se debió a intentar detectar el cierre occidental de la misma, teniendo en cuenta un posible trazado de la planta según la *ratio aurea*. El resultado no fue positivo y da la sensación de que el muro norte se prolonga hasta el camino contiguo. Ahora bien, el último tramo parece un añadido, porque cambia sensiblemente el tipo de aparejo con piedras de mayor tamaño. Junto al interior del largo muro Este-Oeste se encontró una especie de plataforma formada por piedras y cal (una única hilada conservada), cuya función tal vez fuera la de apoyar un pilar de madera.

Las unidades estratigráficas identificadas en este sector están relacionadas y pertenecen a un mismo nivel; no se aprecian grandes cambios en la coloración de la tierra, en los materiales, o en los derrumbes.

6. EL SECTOR III

El denominado Sector III corresponde a los cuadros 06I y 06J, en los que se iniciaron sondeos para localizar y estudiar enterramientos de la posible necrópolis. Al lado, en el camino occidental de la parcela 26 habían aparecido restos de tumbas; por eso resultaba lógico pensar que estas catas darían resultados positivos, como así fue en la 06I. En ninguna de las dos han aparecido estructuras arquitectónicas.

En la cata 06I se localizaron dos inhumaciones; una de un adulto y otra, a su lado izquierdo, de un infante; ambas sin lajas protectoras y sin vestigios de posible protección con ataúd; tampoco tenían ajuar alguno, hecho que es común al resto de los enterramientos detectados en Parpalinas durante la campaña del 2005.

7. VALORACIONES CRONOLÓGICAS

Durante la campaña arqueológica del 2005 se han obtenido diversas evidencias de cronología relativa y muy pocas de cronología absoluta. Avanzamos aquí algunas consideraciones preliminares, derivadas directamente del trabajo de campo y del registro de materiales, si bien la cuestión requiere de estudio más reposado.

a) Edificio plenomedieval

En 09F existe una clara estratigrafía arquitectónica. El edificio más superficial amortiza la edificación absidada inferior. En 09F.008 y en 09F.009 se habían practicado en origen dos inhumaciones junto al ábside de herradura, pero fueron parcialmente destruidas al cavar la zanja para cimentar el muro plenomedieval; en particular la inhumación 09F.008 sólo conservaba aquellos huesos que quedaron fuera de la línea de cimentación. Por otro lado, y como se dijo arriba, el edificio más reciente ha destruido una parte significativa del ábside del más antiguo.

La evidencia cronológica más precisa la ofrece la moneda del infante don Enrique del 1259; ha sido hallada en 08F.009 sobre los restos del muro de esa UE en los niveles correspondientes a la amortización última de la iglesia. La moneda se depositó en ese punto durante el proceso de extracción de piedra para su reutilización, verosímilmente, en la construcción del edificio rectangular más reciente, que por ello datamos desde la segunda mitad del s. XIII en adelante.

b) Cronología de la iglesia de Parpalinas

La moneda de don Enrique indicaría al mismo tiempo que a mediados del s. XIII la iglesia con ábside de herradura se encontraba en franca ruina, probablemente tras generaciones de abandono y sin que podamos precisar cuándo exactamente dejó de ser un espacio activo de culto.

Por otro lado, la pequeña ollita de dos asas localizada en el suelo del ábside y con cenizas en su interior puede proporcionar también cierta orientación cronológica aunque no sea muy precisa. En principio no parece producción local, pues en el contexto del alfar de Parpalinas arriba citado,

que se halla a unos 100 m. al noroeste del punto de hallazgo de la olla, no aparecen producciones similares a ésta. Lo más parecido que han dado los hallazgos superficiales relacionados con ese alfar ha sido algún pequeño fragmento de cerámica con acanaladuras horizontales, paredes más gruesas que la olla, también como ésta con presencia de mica y cuarzo, pero con pastas grises más bien claras, que contrastan con el color parduzco oscuro de la olla.

En Contrebia Leukade (Aguilar del Río Alhama, La Rioja) y Corella (Navarra) conocemos algunas variantes de la olla de Parpalinas, de paredes finas, bordes vueltos y acanaladuras horizontales desde los hombros, pero en todos los casos sin asas[14]; se datan a partir de la primera mitad del s. IX, siendo más evolucionadas las piezas con bordes vueltos en visera. En Zaragoza y Tudela se registran varios ejemplares de olla también sin asas, pero caracterizadas por las molduras horizontales desde el arranque de los hombros hasta casi la parte inferior de la panza. Se considera que a finales del s. VIII las ollas de pared fina y torno rápido comienzan a predominar; son ollas con bordes vueltos, labios bífidos o lisos[15]. Los ejemplares citados carecen de asas.

Hallamos los paralelos tipológicos más estrechos para la olla de Parpalinas en el País Vasco (Álava y Vizcaya) y también, aunque más alejados territorialmente, en el Trampal (Cáceres). Parecida al ejemplar de Parpalinas, aunque sin estrías horizontales, es una olla de Los Castros de Lastra (Caranca, Alava); no tiene el labio vuelto en visera y sus paredes son algo más gruesas, pero el perfil y la posición de las dos asas recuerdan mucho al ejemplar riojano[16]. Otra pieza tipológicamente igual se documenta en Santo Tomás de Mendraka (Elorrio, Vizcaya). Cercano al poblado y necrópolis altomedieval de Los Castros de Lastra se halla la iglesia de San Román de Tobillas (Álava) donde se conoce una olla similar a la de Los Castros de Lastra, datada en los ss. VIII y IX, pero con asas que arrancan desde el labio y no desde los hombros[17]. Los hallazgos de Lastra y Mendraka se incluyen en los conjuntos cerámicos que los editores sitúan bajo el significativo epígrafe de «En torno al año mil», una amplia horquilla temporal entre los siglos IX y XI. La necrópolis de Mendraka se data entre los siglos IX y XII. En los Castros de Lastra la olla citada corresponde a la necrópolis altomedieval, que se data también entre los siglos IX al XII. Aunque los dos ejemplares de Castros de Lastra y Mendraka no tienen estrías horizontales, sin embargo esa decoración no es rara en ollas sin asas de ambos yacimientos.

Más lejos de nuestro ámbito territorial hemos de recordar también una pieza del monasterio prerrománico de El Trampal (Cáceres), donde aparecen cerámicas de enterramiento similares a las de uso doméstico. Aquí documentamos una olla de notable parecido a la de Parpalinas, con pared algo más gruesa y labio exvasado pero no en cinta como en el ejemplar riojano[18]. Pertenece al «primer escalón cronológico (IIB)», que los editores consideran en todo caso postvisigodo.

14 J.A. HERNÁNDEZ VERA, et al. «Cerámicas hispanovisigodas y de tradición en el Valle Medio del Ebro», en *Cerámicas tardorromananas y altomedievales en la Península Ibérica; ruptura y continuidad, Anejos de AEspA* XXVIII, 2003, p. 319, fig. 10.

15 J.A. HERNÁNDEZ VERA, *et al., op.cit*. 2003, p. 318, fig. 10.

16 A. AZCÁRATE *et al*. «Materiales y contextos cerámicos de los siglos VI al X en el País Vasco», en *Cerámicas tardorromananas y altomedievales en la Península Ibérica; ruptura y continuidad, Anejos de AEspA* XXVIII, 2003, fig. 23, 'olla 16', p. 354 s.

17 A. AZCÁRATE *et al., op.cit*. 2003, p. 346, olla 7 (fig. 20 de p. 348), pequeña olla (110 mm. de diámetro máximo).

18 L. CABALLERO, M. RETUERCE y F. SÁEZ, «Las cerámicas del primer momento de Santa María de Melque (Toledo), construcción, uso y destrucción; comparación con las de Santa Lucía del Trampal y El Gatillo (Cáceres)», en *Cerámicas tardorromananas y altomedievales en la Península Ibérica; ruptura y continuidad, Anejos de AEspA* XXVIII, 2003, fig. 5, forma F04B/E; comentarios p. 230 ss.

El segundo momento ofrecería ya toda la cerámica de contexto emiral. La forma F04B también está presente en Melque, dentro de la fase IC, correspondiente a la destrucción del monasterio y que ha dado un amplio cuadro de tipos cerámicos; se data esa fase en el s. IX. Aquí la olla del subtipo F04B representa el 42,9 % de la Forma F y el 13,1 % del total: se refiere a una olla globular con delgadas paredes y borde bífido de sección variada, aspecto este del borde que lo aproxima a nuestro ejemplar de Pipaona[19]. En los ejemplares del Trampal y de Melque no parece que haya estrías horizontales, sino más bien superficies lisas.

Como comentario de síntesis, pendiente aún un estudio más detenido, tendríamos que situar la olla de Parpalinas en los siglos IX al X a tenor de los paralelos que hemos referenciado. También es cierto que esos paralelos no siempre son exactos, habida cuenta que las producciones de la época se caracterizan por una gran riqueza de variantes a nivel regional como reinterpretaciones locales de modelos básicos. No estamos ya en el contexto de producciones estandarizadas de época clásica.

De cara al objetivo de datar la iglesia descubierta en Parpalinas, es preciso tener en cuenta que la olla de doble asa incrustada en el suelo del ábside, de confirmarse la cronología propuesta, fecharía ciertamente tiempos en los que el templo se hallaba en uso hacia los siglos IX y X, pero no necesariamente el momento de su construcción. La olla pudo haberse depositado ahí mucho después de la primera actividad litúrgica en él. Sin embargo, el hecho de que la iglesia de Parpalinas fuera centro activo de culto en las centurias citadas, abre la sugerente posibilidad de identificarla con la «*Sancta María de Parparinas»* de la que se nos habla en 1185 cuando el obispo Rodrigo de Calahorra y el prior de San Martín de Albelda, Guillermo, donaron a unos particulares una tierra en Ocón[20]. En ese caso, el templo descubierto en la campaña del 2005 se hallaría bajo la advocación de María.

Pero las consideraciones anteriores no nos centran todavía en la cuestión de la posible fecha de construcción de esa iglesia. La campaña arqueológica de 2005 en Parpalinas, inicialmente de limitado alcance, no ha aportado datos concluyentes al respecto. En unidades estratigráficas relacionables con la arquitectura de Parpalinas han aparecido *tegulae* de tradición romana, aunque por el tipo de pastas, grosores y rebordes laterales parecen muy tardías; pero también han aparecido algunas tejas curvas, menos gruesas y con pastas menos tamizadas pertenecientes al modelo medieval posterior.

La tipología del ábside en herradura ofrece por sí sola pocas precisiones, habida cuenta que la cuestión se halla en franca revisión. Tradicionalmente se habían datado los arcos peninsulares en herradura de modo amplio a lo largo de la época hispanovisigoda[21]. En los últimos años se ha puesto en duda tal cronología, para encajarla preferentemente en el contexto de la expansión de lo mozárabe[22]; la cuestión se mantiene aún en niveles de discusión académica. Creemos que es excesivamente restrictivo limitar el arco de herradura sólo a ambientes mozárabes. De hecho,

19 L. CABALLERO *et alii, op. cit*. 2003, 249 s.

20 Cfr. *supra*, nota 8.

21 L. CABALLERO «La forma en herradura hasta el s. VIII y los arcos de herradura de la iglesia visigoda de Santa María de Melque (Toledo)», AEspA 50-51, 1977/78, 323-364, si bien este autor ha revisado más recientemente esa cronología. Ver también E. CERRILLO, Arqueología de los centros de culto en las iglesias de época paleocristiana y visigoda, *Cuad. Arq. Univ. Navarra* 2, 1994, 261-282; M. Cruz VILLALÓN y E. CERRILLO, Iconografía arquitectónica desde la Antigüedad Tardía a época visigoda: arco, ábside y venera», *Anas* I, 1998, 187-203.

22 Por ejemplo, esta revisión en L. CABALLERO y C. ESCRIBANO (eds.), Arqueología de la arquitectura: el método arqueológico aplicado al proceso de estudio y de intervención en edificios históricos: Valladolid 1996, 187 p.; L. CABALLERO y F. SÁEZ LARA, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres): arqueología y arquitectura*, Mérida 1999, 399 p.

en Hispania se conoce ese tipo de arco ya en inscripciones del s. II y se generaliza en el periodo visigodo; es de uso general en la arquitectura mozárabe, cierto, pero el arco de herradura no es privativo de ella[23]. Por otro lado, en nuestro caso de Parpalinas estamos hablando de un ábside y no de arco; de hecho, la práctica de construir ábsides ultrapsados no tendría por qué haberse ajustado a los mismos ciclos temporales que el recurso a los arcos de herradura.

Si apuntamos hacia época preislámica para fijar la fecha de construcción de la iglesia de Parpalinas con ábside de herradura, entonces todo cuadraría bastante mejor con diversas evidencias contextuales muy precisas, tanto arqueológicas como literarias. En el entorno inmediato de nuestra iglesia se descubrieron varios sarcófagos y otros enterramientos en los años 70 del s. XX, como habíamos apuntado. Uno de esos sarcófagos, conservado fragmentariamente, muestra una decoración geométrica cuya cronología apunta con claridad a los siglos VI y VII[24].

La *Vita Sancti Aemiliani* prueba que en Parpalinas había un templo por lo menos desde mediados del s. VI. Cuando el presbítero Emiliano llegó allí, dice la *Vita*, dispuso un ayuno de tres días, reunió junto a sí a todos los colegas presbíteros (*collegit ad se illic habitantium ordinem presbiterorum)* y ante su presencia exorcizó la casa de Honorio según el ritual canónico[25]. El relato de Braulio evidencia un ambiente plenamente cristiano en el área parpalinense, al parecer consolidado tras generaciones de experiencia bajo el nuevo credo[26]. Mas por lo que ahora nos concierne, vemos que la *Vita* está hablando indirectamente de la existencia de un templo en Parpalinas, probablemente del tipo de iglesias propias, donde serviría habitualmente aquel *ordo presbiterorum*.

Así, pues, a mediados del s. VI aparecen íntimamente relacionadas en Parpalinas iglesia local y familia aristocrática, de la que conocemos a uno de sus miembros, Honorio. A su vez parece razonable relacionar a esa familia con los sarcófagos hallados hace unos decenios y también pensar que ella eligiera para depositarlos el ambiente sagrado del propio templo que patrocinaba. Pues bien, recordemos que tales piezas de suntuosidad funeraria aparecieron junto a la iglesia descubierta en la campaña del 2005, por lo que, cerrando el círculo de relaciones, dicha iglesia podría muy verosímilmente identificarse con la que en el s. VI existía en Parpalinas cuando llegó hasta el lugar el presbítero Emiliano.

8. CONCLUSIONES

La primera campaña arqueológica realizada en la necrópolis de Parpalinas durante el 2005 ha puesto de manifiesto un interesante elenco de cuestiones. En principio es preciso destacar el carácter periférico de esa necrópolis respecto al resto del asentamiento, siguiendo en ese aspecto una cierta continuidad de los modelos y prácticas de la antigüedad romana. De hecho, en el registro arqueológico del yacimiento es dominante la tradición hispanorromana con una larga perduración en el tiempo de muchos de sus elementos caracterizadores.

23 Paralelos en ventanas con arco de herradura, entre los ss. X y XI, J.L. CORRAL, Restos arquitectónicos mozárabes en Alcalá de Moncayo (Zaragoza)», *Turiaso* 2, 1981, 143-172, 146 ss., láms. III y IV, con ref. a los ejemplares conocidos.

24 P. PASCUAL, *op. cit.* 1997, 294 ss. con dibujo de J. L. Cinca y fotografía de José Gandará, que registra el sarcófago completo en el momento de su descubrimiento; un fragmento de la tapa se halla en el Museo Municipal de Calahorra; U. ESPINOSA, *op.cit.* 2003, p. 92 ss., figs. 8 y 9.

25 VSE 24.

26 Sobre testimonios de cristianización en el entorno parpalinense desde el s. V, U. ESPINOSA, *op. cit*. 2003, p. 101 ss.

Como punto de partida constatábamos que las fuentes literarias parecían indicar que Parpalinas había jugado un cierto papel descollante durante la Antigüedad Tardía en las áreas rurales del Ebro medio, sospecha que se ha confirmado al descubrirse los restos de una iglesia con ábside de herradura. Respecto a su datación, nos hemos inclinado más por situarla en un contexto tardoantiguo que mozárabe, pues consideramos que son muy fuertes las relaciones contextuales con referencias bien datadas en los siglos VI y VII. Mas para avanzar con seguridad en la cuestión habrá que esperar a la continuación de los trabajos de campo. Estudios ulteriores han de determinar su origen, su inserción en un contexto preciso arqueológico y su función de carácter religioso amplio o específicamente funerario. Por el momento es una hipótesis plausible el que la iglesia de Parpalinas pueda corresponder a la que en el s. VI atendía el *ordo presbiterorum* del lugar.

Poco más podemos añadir por el momento. La primera campaña arqueológica en Parpalinas se había planteado inicialmente con objetivos limitados a poder consignar unas primeras referencias o magnitudes histórico-arqueológicas del área cementerial de la antigua *Parpalines*; de ahí que un número considerable de cuestiones deba resolverse en actuaciones futuras y que el presente trabajo tenga carácter de estudio preliminar.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 323-385

GRAFITOS Y MARCAS DE ALFARERO DE PUEBLA DE D. FADRIQUE (GRANADA)

JESÚS FERNÁNDEZ PALMEIRO*
DANIEL SERRANO VÁREZ**

RESUMEN

Hacemos un estudio de sellos de alfarero y grafitos sobre cerámicas y *pondus* procedentes de distintos yacimientos de Puebla de D. Fadrique (Granada). Ante la importancia de algunos de los asentamientos romanos del municipio, nos planteamos la posibilidad de su identificación con alguna de las ciudades romanas que citan las fuentes clásicas para la zona, que aún no han sido localizadas.

ABSTRACT

A study is carried out about potter stamps and graphite upon pottery and *pondus* of the Roman times found at different sites of Puebla de D. Fadrique in Granada.

Taking sito accaint the importance of many of the local Roman sites, we suggest that they could be identified with any of the Roman cities quoted in the classic sources on the area, which are not been located yet.

Con este trabajo queremos sumarnos al homenaje al Dr. D. Antonino González Blanco, agradeciéndole su ánimo, colaboración, apoyo y magisterio en nuestras investigaciones.

* C/ Mayor 74, 3º, Alcantarilla (30820).
** C/ Cartagena 29, bajo A, Alcantarilla (30820).

En este artículo hacemos un estudio de los grafitos y marcas de alfarero sobre cerámica recogidos, en prospecciones superficiales, en distintos puntos del término municipal de Puebla. El conocimiento de los sellos en sigillatas, proporciona una valiosa información sobre las relaciones comerciales de esta zona de los altiplanos granadinos con los centros de producción itálicos, sudgálicos e hispánicos. Esto aportaría nuevos datos que reforzarían la idea de la importancia de Puebla, ya expuesta en muchos de nuestros trabajos y en otras investigaciones[1]. También la gran cantidad de grafitos latinos y la perfección en la ejecución de sus trazos parecen indicar un dominio de la escritura, que manifestaría la intensidad de la romanización en Puebla.

Los yacimientos de los que proceden los materiales los hemos situado sobre el mapa de la figura 1, asignándoles un número. De cada uno de ellos haremos una pequeña descripción de sus características.

MOLATA DE CASAS VIEJAS (Nº 1)

Es un extenso poblado que se ubicó en la cima de un cerro alargado y amesetado con importantes defensas naturales al norte y al oeste. También se ocuparon los bancales que hay al pie de sus laderas este y sureste, donde se encuentra la fuente que serviría de suministro al asentamiento.

Se han encontrado vestigios de la Edad del Bronce, ibéricos, romanos y medievales. En la cumbre hay material romano de época republicana (cerámicas campanienses y ánforas grecoitálicas), mientras que en las zonas bajas van desde los inicios del imperio hasta la fase tardorromana.

1 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Fragmentos de tégulas, ímbrices y ladrillos con restos epigráficos procedentes de Bugéjar», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 625-652; «Un importante yacimiento ibero-romano en la cortijada de El Duque», *Verdolay* 5, 1993, 89-107; «Villa romana de Puebla de don Fadrique», *Antigüedad y Cristianismo* XI, 1994, 315-325; «Un conjunto de villas romanas del Campo de Puebla de don Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 541-575; «Togado tardorrepublicano procedente de la cortijada de El Duque (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XVII, 2000, 277-290; «Materiales tardorromanos con epigrafía y simbología cristiana procedentes de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XIX, 2002, 345-374; «El yacimiento de Casa Moya (Puebla de D. Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XX, 2003, 475-537; ADROHER, A. Mª., LÓPEZ, A., LÓPEZ, R., MORALES, E., FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Poblamiento y explotación del territorio en las intrabéticas septentrionales. Campaña de prospección de 1995 en Puebla de don Fadrique, Granada», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1995 II, 1999, 47-54; ADROHER, A. Mª., LÓPEZ, A., SALVADOR, J. A., CABALLERO, A. y BRAVO, F. J., «Impacto romano sobre la ocupación del territorio del Campo de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Cudas* 1, 2000, 159-185; ADROHER, A. Mª., LÓPEZ, A., BRAO, F. J., CABALLERO, A., FERNÁNDEZ, J., SALVADOR, J. A. y SERRANO, D., «Campaña de prospección arqueológica superficial en los llanos de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1997 II, 2001, 86-97; ADROHER, A. Mª., LÓPEZ, A., CABALLERO, A., SALVADOR, S. A., BRAVO, A. D., BRAO, F. J., FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Campaña de prospección arqueológica superficial al norte de Almaciles», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2000 II, 2003, 24-32; LÓPEZ, A., ADROHER, A. Mª, SALVADOR, J. A., CABALLERO, A., BRAVO, A. D., BRAO, F. J., FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Campaña de prospección arqueológica superficial en los llanos de La Puebla, zona de Toscana Vieja (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2000 II, 2003, 33-39.

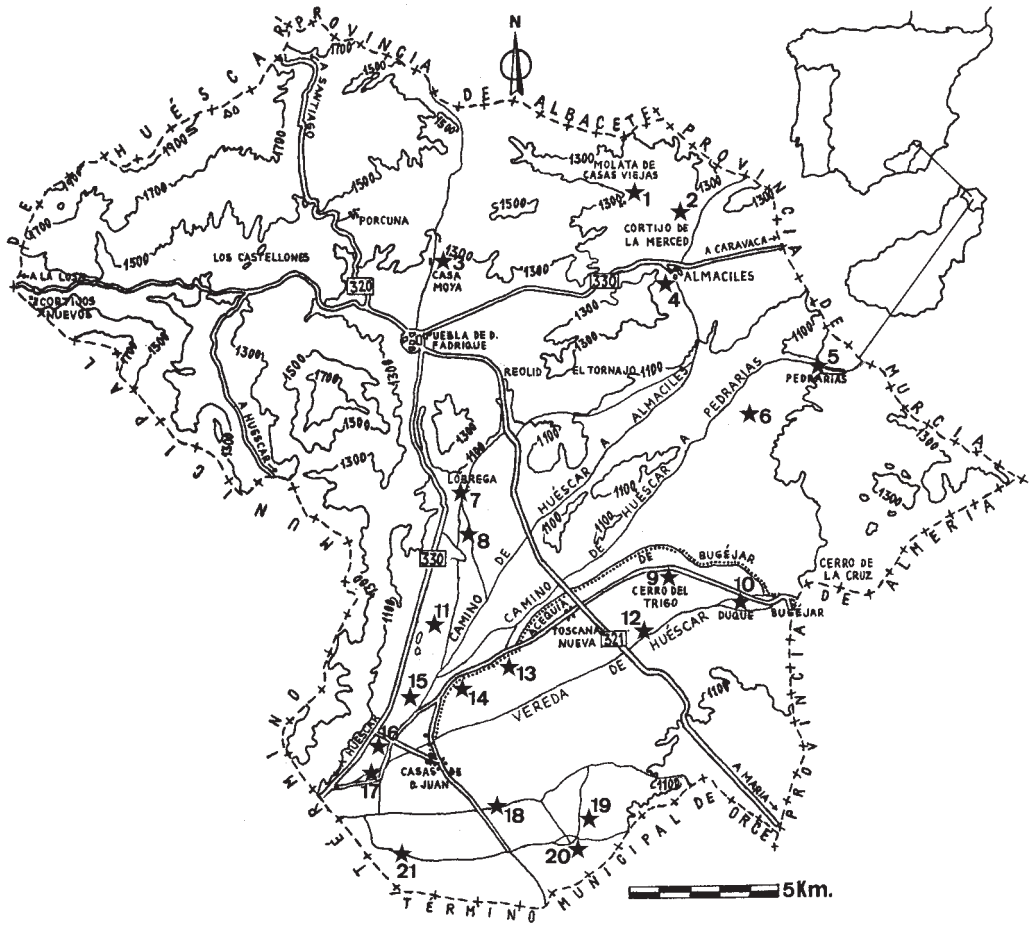


FIGURA 1. *Situación de los yacimientos de los que proceden los materiales.*

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica

— Fragmento de base con restos de la marca del alfarero, en cartela rectangular estrechada en las esquinas, en la que sólo se ve el comienzo OF. En el anillo de la base lleva grafiteada una «L» (fig. 2, nº 3).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base que en su superficie exterior lleva grafiteada una «X» y una «R» (fig. 2, nº 1).

— Fragmento de base que en su superficie interior aparece grafiteado un motivo en espiga (fig. 2, nº 2).

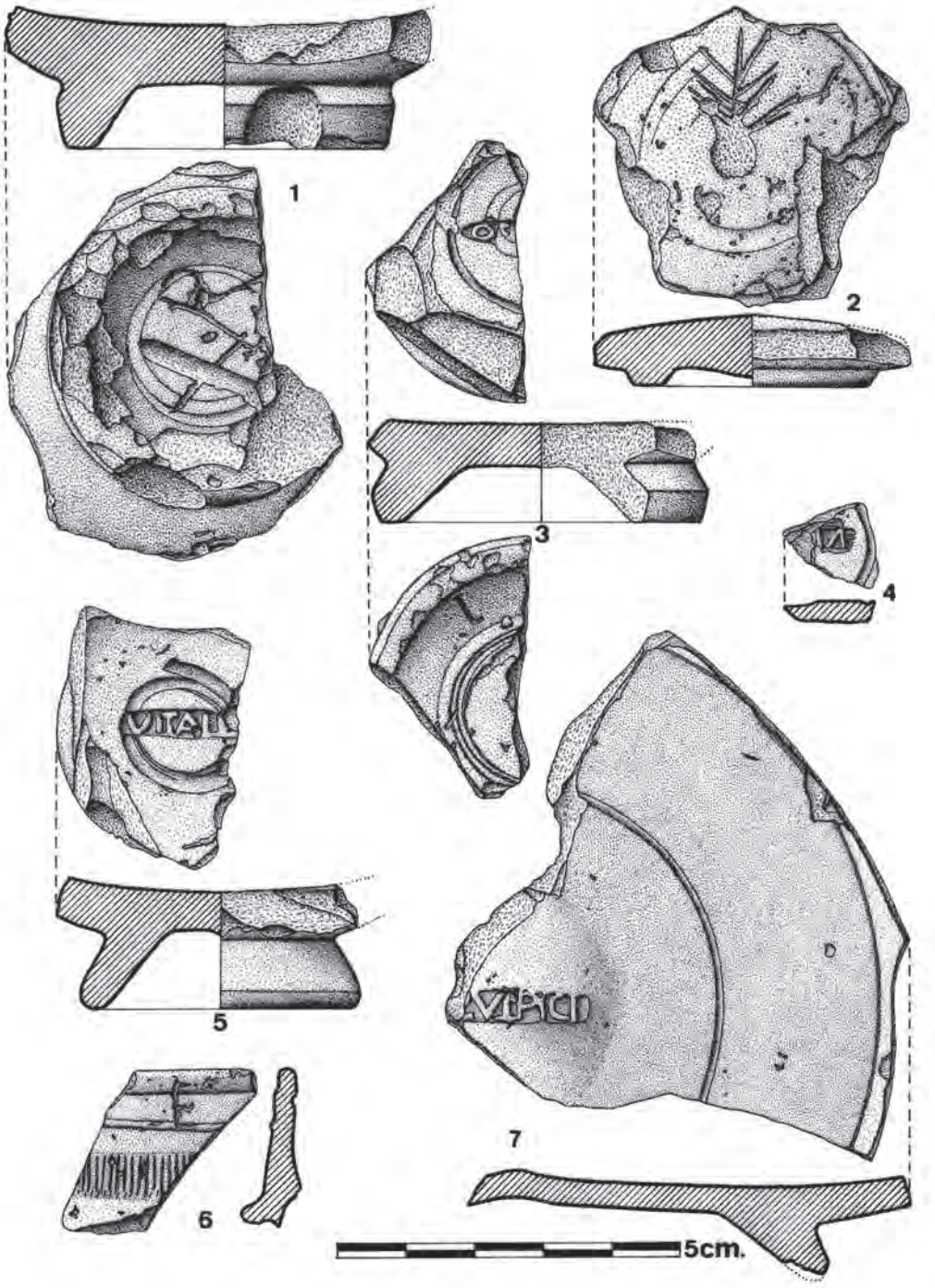


FIGURA 2. *Molata de Casas Viejas: 1 a 3: Almaciles 4 a 7.*

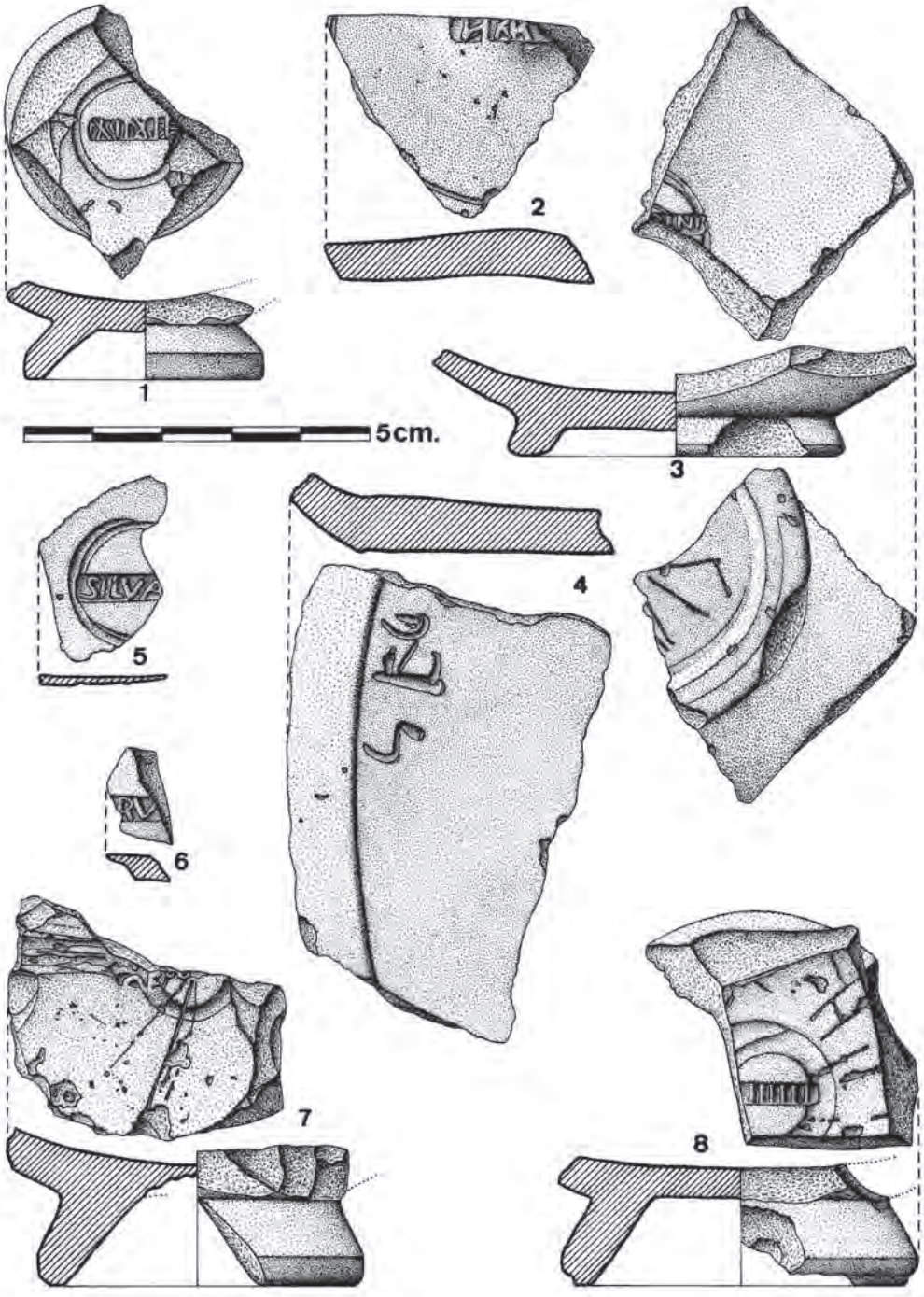


FIGURA 3. *Almaciles: 1; Pedrarias: 2 a 8.*

CORTIJO DE LA MERCED (Nº 2)

Es un asentamiento de mediana extensión. Ocupa la parte baja de una ladera montañosa y las tierras contiguas, dedicadas al cultivo de almendros y cereales de secano. Cerca del yacimiento, junto al camino a Cañada de la Cruz (Moratalla, Murcia), hay una pequeña fuente.

Se han recogido materiales de época ibérica y de todo el periodo romano.

MATERIALES

Terra sigillata itálica.

— Cartela con la marca, *in planta pedis*, del alfarero CRESTVS, de Pisa / Lyon, que trabajó del 10 a. C. al 30 d. C.[2] (fig. 4. nº 4)

Terra sigillata sudgálica.

— Cartela oblonga con tres trazos verticales, seguidos de uno en forma de «V» o de «A», según la posición en que se lea. Es semejante a uno de los recogidos por Hermet como «Nébuleuses irréductibles»[3] (Fig. 4, nº 2).

— Fragmento de base con restos de cartela, rectangular con bordes curvados, del alfarero L. TERTIVS SECVNDVS, de Montans, que trabajó entre Flavio y Trajano[4] (fig. 4, nº 3).

— Marca de alfarero en cartela rectangular con bordes curvados, que creemos corresponde a SECVNDVS, aunque también podría pertenecer a IVCUNDVS. Los dos de La Graufesenque, el primero de época Claudio a Vespasiano y el segundo de Claudio a Flavio. Oswald cita también el alfarero NICVNDVS, sin hacer referencia al lugar de producción[5] (fig. 4, nº 6).

— Fragmento de base con una «P» y una «C» grafiteadas (fig. 4, nº 5).

Terra sigillata hispánica.

— Marca de alfarero, en cartela rectangular de bordes redondeados, que no hemos podido identificar dada la defectuosa impresión. Tan solo se lee el comienzo del sello OF, seguido de una «C» y otras letras entre las que parece identificarse una «S» (fig. 4, nº 7).

— Fragmento de borde con dos líneas grafiteadas (fig. 4, nº 1).

CASA MOYA (nº 3)

Ocupa unos bancales dedicados al cultivo de almendros, situados en la parte baja de una ladera de los montes del Rastrillo de La Jordana, junto al camino a Burruezo y al barranco de Casa Moya. Cerca se encuentra la fuente de la Jordana, que serviría de suministro a las poblaciones que se asentaron en el yacimiento.

En otra zona, junto a los actuales cortijos, hay una balsa. Su lado este se construyó con grandes bloques de arenisca escuadrados, formando una especie de presa que pudo tener un origen romano.

2 OXÉ, A., COMFORT, H., *Corpus vasorum arretinorum*, second edition, Bonn, 2000, 204, nº 698.

3 HERMET, F., *La Graufenque,* Marseille, 1979, lám. 113, nº 3.

4 OSWALD, F., *Index of potters stamps on terra sigillata «Samian Ware»,* Margidunum, 1931, 290.

5 HERMET, F., *op. cit.*, 205, nº 155, lám. 112 (para SECVNDVS); 203, nº 68, lám. 111 (para IVCVNDVS); Oswald, F., *op. cit.,* 119 (para NICVNDVS).

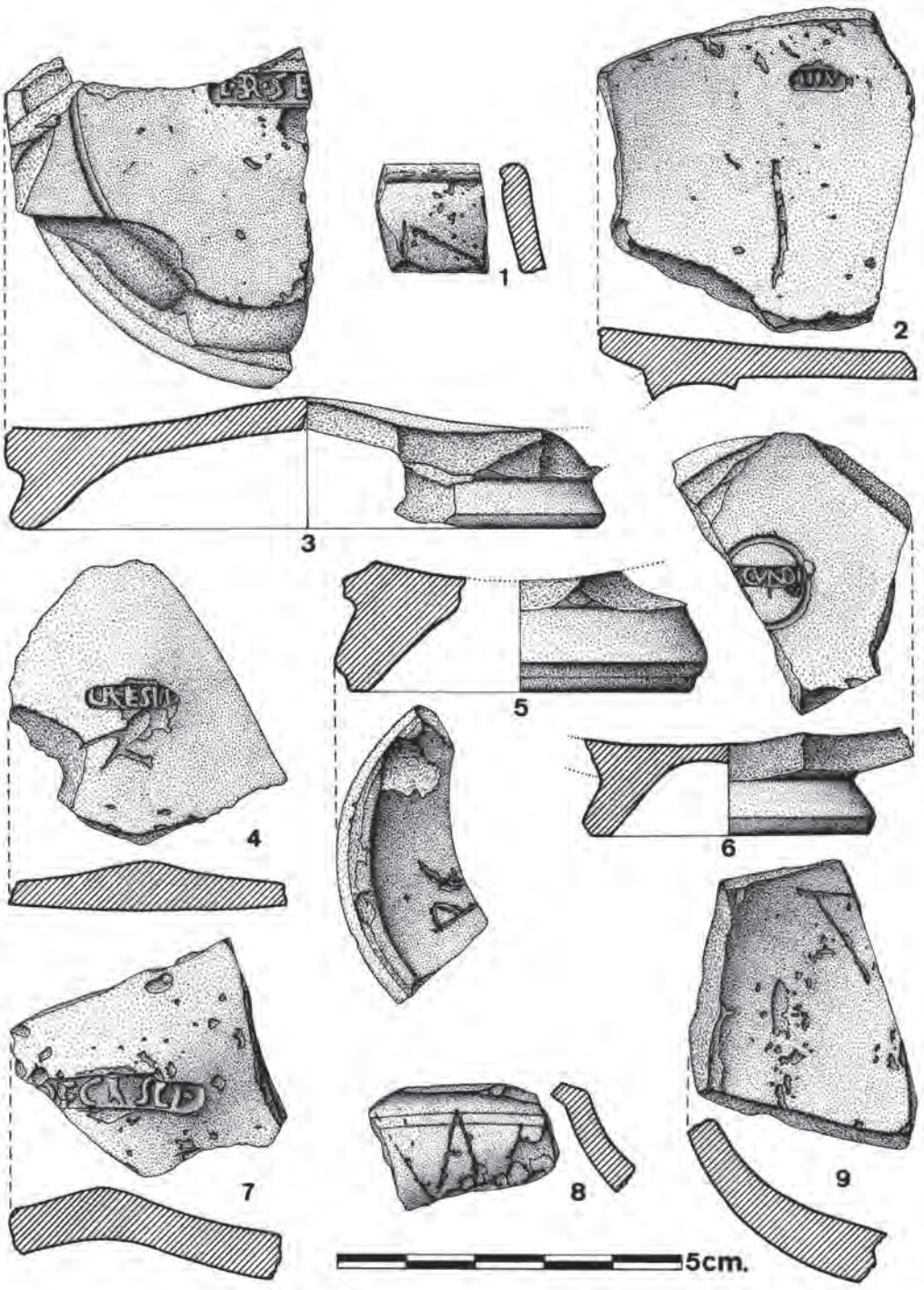


FIGURA 4. *Cortijo de la Merced: 1 a 7: Casa Moya: 8 y 9.*

Hay vestigios de época eneolítica, ibérica, romana (en todas sus fases) y medieval.

MATERIALES

Terra sigillata itálica.

— Fragmento de base con la marca, *in planta pedis,* del alfarero CN. ATEIVS EVHODVS, de Pisa, de cronología 5 a.C. a 40 d.C.[6] (fig. 5, nº 3).

— Fragmento de base con parte de cartela rectangular en la que se lee una «H» y que correspondería a HERTORIVS, de Arezzo, de cronología aproximada del 30 a. C. al 10 d. C.[7] (fig. 33, nº 6).

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base con la marca, en cartela rectagular con bordes redondeados, de alfarero VINIVS o VINNIVS, del sur de La Galia, de época Flavia[8]. En la parte externa de la base lleva grafiteado un motivo espigado (fig. 5, nº 1).

— Fragmento de base con marca de alfarero que corresponde a MURRANVS, de La Graufesenque, del periodo Claudio - Vespasiano[9]. En la superficie exterior de la base lleva grafiteados un signo que podría ser una «I» y otros en los que leemos QINA o DINA (fig. 5, nº 2).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular con bordes redondeados, que creemos corresponde a L. TERTIVS SECVNDVS, de Montans, de cronología Flavio a Trajano[10] (fig. 5, nº 7).

— Fragmento de base, con cartela rectangular de bordes redondeados, en la que aparece la marca del alfarero BASSVS, de La Graufesenque, de época Tiberio a Vespasiano[11] (fig. 5, nº 9).

— Fragmento de base en el que se conserva el final de una cartela, rectangular con bordes redondeados, en la que se lee IEV (fig. 6, nº 2).

— Fragmento de base con restos de cartela que podía corresponder a CN. AEVS SENO, del sur de la Galia, que estuvo activo de Claudio a Vespasiano[12] (fig. 6, nº 3).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular del alfarero AQUITANVS, de la Graufesenque, de época Tiberio – Nerón[13] (fig. 6, nº 4).

— Fragmento de base, con cartela rectangular de bordes curvados, en la que tan solo se distinguen una «O» y lo que podían ser restos de una «F» (fig. 7, nº 5).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular con bordes redondeados. Si la terminación fuese «VI», podía corresponder a varios alfareros. Si fuese el comienzo por «IN», pertenecería a INGENVVS, de La Graufesenque, del periodo Tiberio – Nerón[14] (fig. 8, nº 9).

---

6 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit*., 218, nº 787-32.
7 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit.,* 245, nº 932.
8 OSWALD, F., *op. cit.,* 337.
9 OSWALD, F., *op. cit.,* 213.
10 OSWALD, F., *op. cit.,* 290.
11 HERMET, F., *op. cit.,* 201, nº 16, lám. 110.
12 OSWALD, F., *op. cit.,* 293.
13 HERMET, F., *op. cit.,* 201, nº 11, lám. 110.
14 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 67, lám. 111.

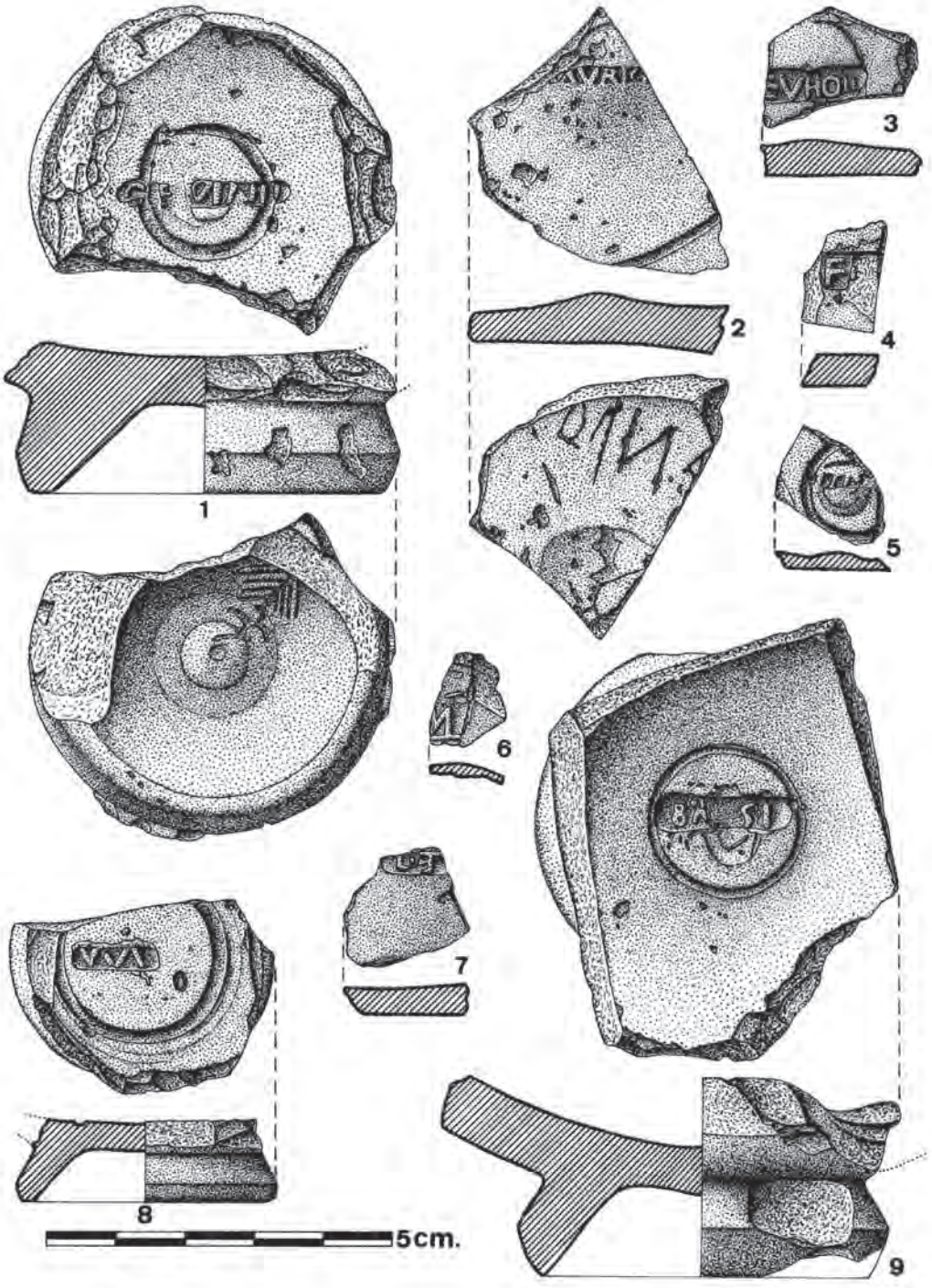


FIGURA 5. *Casa Moya*.

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular de bordes redondeados. Lleva signos casi ilegibles, que podían ser dos trazos verticales (fig. 6, nº 8).

— Fragmento de una Drag. 27. Lleva un grafito que bien podía ser una línea en zig-zag o una «M» y una «A» enlazadas (fig. 4, nº 8).

— Un fragmento de pared que en su superficie interna lleva lo que creemos es el grafito de una «A» (fig. 7, nº 4).

— Fragmento con una «X» grafiteada (fig. 8, nº 1).

— Fragmento con motivo espigado (fig. 8, nº 5).

Terra sigillata hispánica

— Fragmento de base con restos de cartela en la que sólo se aprecia una «F» (fig. 5, nº 4).

— Fragmento de base con sello ilegible (fig. 5, nº 5).

— Posible cartela rectangular doble. En la parte superior no se ve ningún signo y en la inferior sólo el último, que es una «M». Sellos con la terminación en «M» encontramos en las marcas de alfarero del taller de Andújar[15] (fig. 5, nº 6).

— Base con cartela rectangular de bordes redondeados en la que aparecen signos bien marcados, que no hemos podido identificar con un alfarero determinado; tiene la particularidad de que se puede leer igual en las dos posiciones. A la derecha, algo más abajo de la cartela, lleva un signo impreso, similar a una «I», que creemos fue hecho adrede y al mismo tiempo que el sello, ya que está barnizado (fig. 5, nº 8).

— Fragmento de Drag. 27 en el que la rotura impide la lectura del sello. Lleva cartela rectangular con bordes redondeados (fig. 6, nº 1).

— Fragmento de base con restos de cartela en la que hay un signo inidentificable (fig. 6, nº 5).

— Fragmento de Drag. 27 con un sello de alfarero en cartela rectangular. Los dos primeros signos son «OF», otro es una «E» o «F» y el último «O», «C» o «S» (fig. 7, nº 1).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular en la que sólo se aprecia una «T». En la parte izquierda aparece un trazo inclinado oblicuo que se une a la parte inferior de la «T» (fig. 8, nº 10).

— Fragmento de una Drag. 27 con tres signos grafiteados. El primero podía corresponder a una «D» o una «O»; el segundo es una «T» o una «X» (con los dos trazos muy desiguales); el tercero, incompleto por la rotura, va unido al trazo largo del signo anterior (fig. 6, nº 6).

— Dos fragmentos de Drag. 27. Uno de ellos lleva un grafito que podía ser una «A» (fig. 6, nº 7) y el otro un signo inidentificable (fig. 7, nº 3).

— Fragmento de base que en su superficie exterior lleva signos. Los interpretamos como «CP» (fig. 7, nº 2).

— Fragmento de base que en su superficie exterior lleva cuatro trazos verticales en forma de «I», seguidos de una «S», otra «I» y un trazo vertical incompleto (fig. 7, nº 6).

— Fragmento de base en cuyo interior aparece un grafito en el que se puede leer claramente el comienzo ORC, seguido de lo que sería una «A» o «N», que podían ir incluso enlazadas. Finalmente se aprecian los restos de un trazo vertical (fig. 7, nº 7).

15 ROCA, M., «El control de producción de Terra Sigillata Hispánica de Andújar», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional,* 1983, 159-164; MAYET, F., *Les cerámiques sigillees hispaniques,* París, 1984.

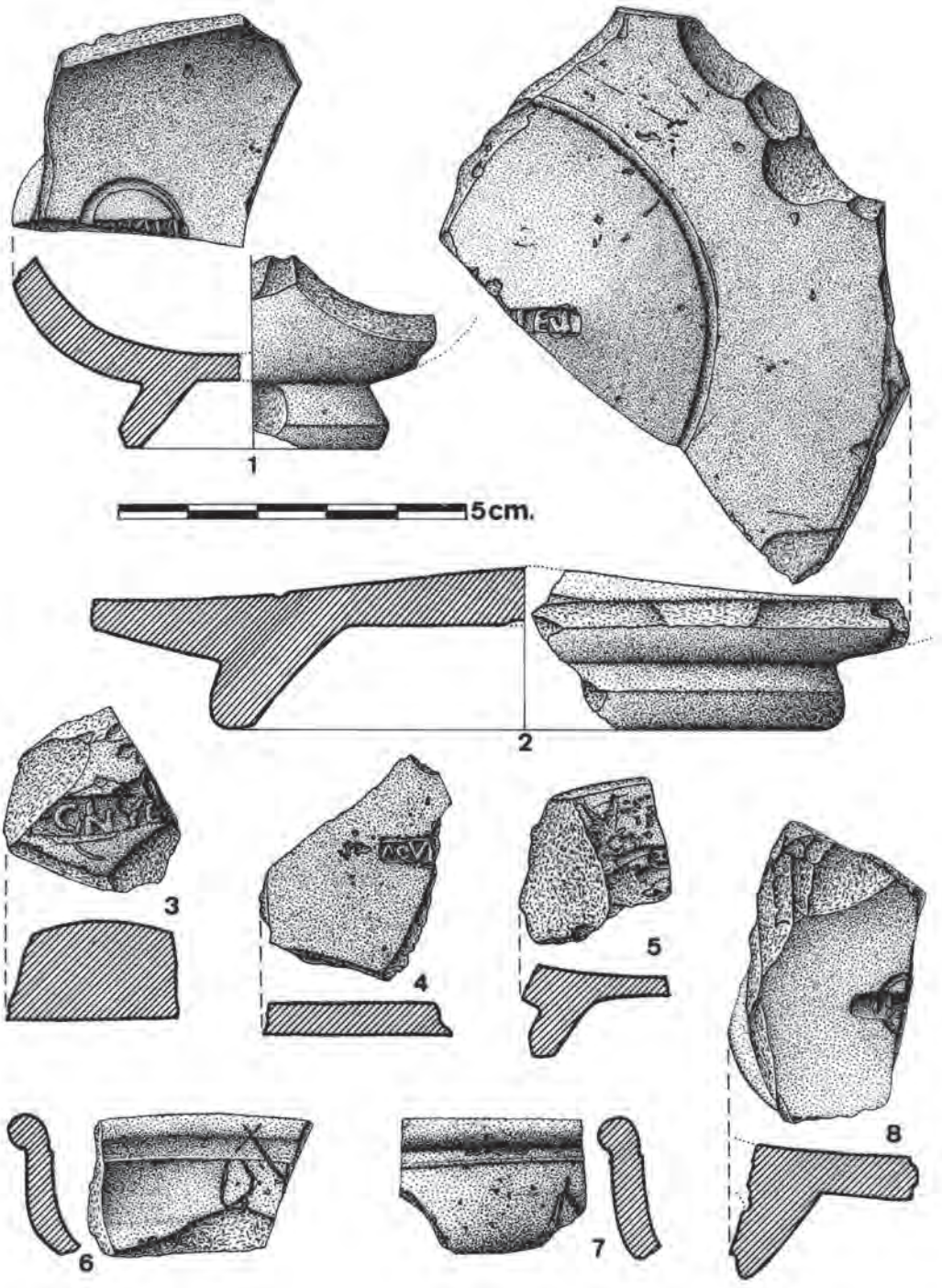


FIGURA 6. *Casa Moya*.

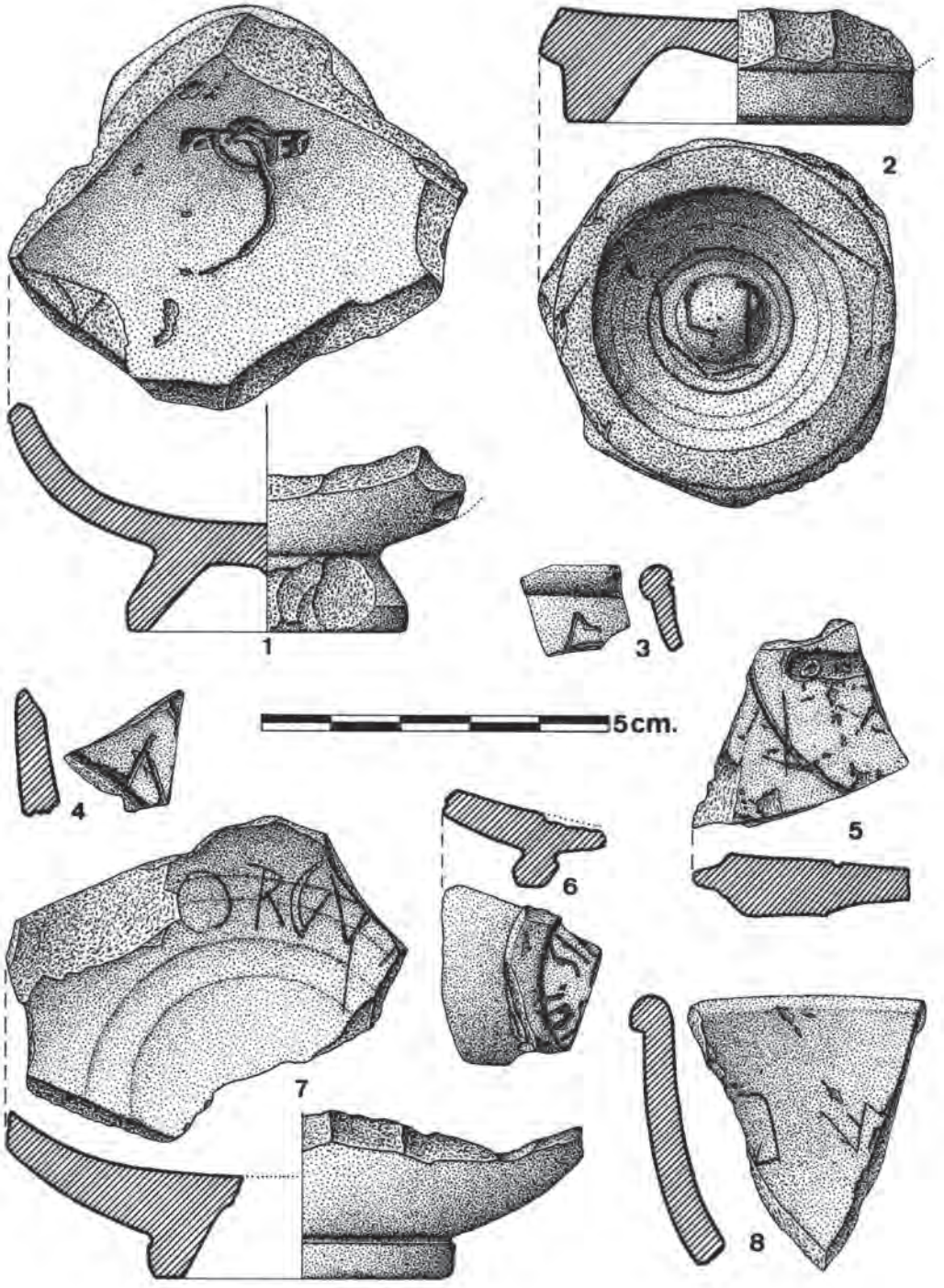


FIGURA 7. *Casa Moya*.

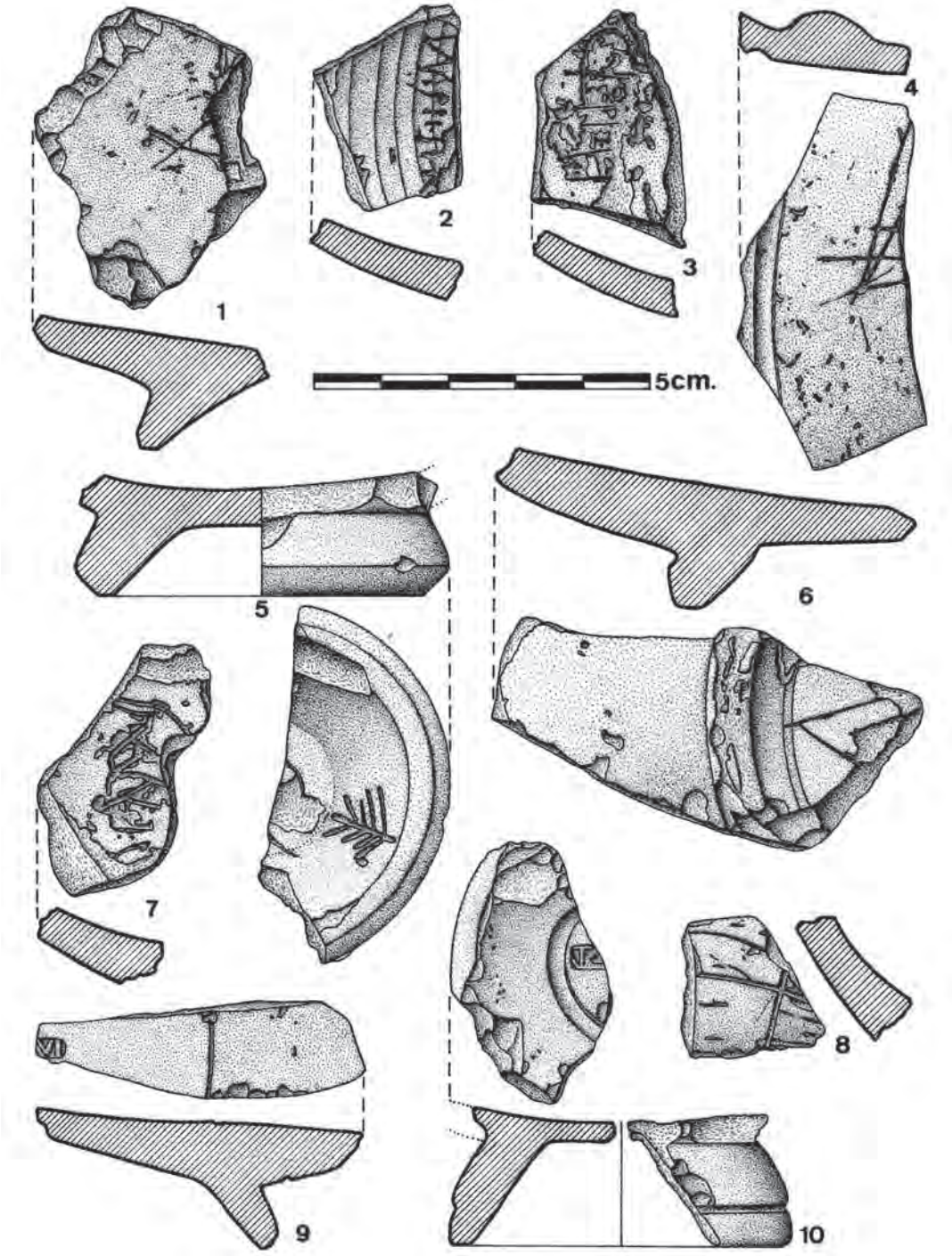


FIGURA 8. *Casa Moya*.

— Fragmento de una Drag.18. A la izquierda hay un signo que no identificamos y a la derecha aparecen dos ligados incompletos de los que sólo reconocemos el primero, que es una «A» (fig. 7, nº 8).

— Fragmento de pared que en su parte interior presenta un grafito con varias letras. Los primeros trazos podían ser una «M» o una «N» que fuesen enlazadas con una «A». A continuación apàrece PIIS ( ) R (fig. 8, nº 2).

— Fragmento de pared que en su superficie interior lleva varios signos que podían ser un numeral. En un sentido podía interpretarse como CIIIII y en otro como IIIID. Si los dos primeros trazos verticales fuesen de una H y los otros dos una «E» podía leerse HED (fig. 8, nº 3).

— Fragmento de Drag. 15/17 que lleva unos trazos grafiteados que interpretamos como una marca de propiedad (fig. 8, nº 4).

— Dos fragmentos que llevan grafiteados lo que creemos sería una A. Uno de ellos es de base (fig. 8, nº 6) y el otro de pared (fig. 4, nº 9).

— Fragmento de pared que en su superficie interior presenta un grafito en el que se ve, de abajo a arriba, un signo incompleto inclinado, que podía pertenecer a una «A», «M» o «N»; a continuación una «P» o una «F», una «A», una «X», otra «A» y dos trazos de difícil interpretación que podrían ser «IS» (fig. 8, nº 7).

— Fragmento que lleva grafiteadas dos líneas que se cruzan (fig. 8, nº 8).

— Fragmento de Drag. 18 que lleva grafiteados tres signos que interpretamos como «IAT» (fig. 33, nº 7).

ALMACILES (nº 4)

El asentamiento está en la parte alta de la ladera en la que se ubica la población actual, junto a una antigua era, en el lugar conocido como Escuelas Viejas.

La parte del yacimiento que se aprecia es de poca extensión (un pequeño bancal de almendros), aunque cabe la posibilidad de que continuase bajo las casas modernas.

Hay materiales eneolíticos, ibéricos y romanos (altoimperiales).

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de marca, *in planta pedis,* en la que aparece el final. Se aprecia un signo incompleto que podía ser parte de una «A», «M» o «N» y otro que sería una «A» (fig. 2, nº 4).

— Marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, del alfarero VITALIS, de La Graufesenque, del periodo Claudio – Domiciano[16] (fig. 2, nº 5).

— Sello, en cartela rectangular con bordes redondeados, que corresponde al alfarero SVLPICIVS, de La Graufesenque, del periodo Vespasiano a Trajano[17] (fig. 2, nº 7).

— Marca completa, en cartela rectangular con bordes redondeados, que posiblemente presente doble impresión. Se aprecia una «X» y dos trazos verticales, que se repiten de nuevo a continuación. Puede ser una marca de las denominadas «Nébuleuses irréductibles» de Hermet.

16 HERMET, F., *op. cit.,* 206, nº 179, lám. 113.

17 HERMET, F., *op. cit.,* 206, nº 164, lám. 113.

También hemos encontrado marcas hispánicas que nos recuerdan este sello, ya que aparecen dos líneas verticales seguidas de una «X»[18] (fig. 3, nº 1).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de pared de la forma Drag. 24/25 que lleva grafiteada una «E» (fig. 2, nº 6).

PEDRARIAS (nº 5)

Es un yacimiento de considerable extensión. Se encuentra en una zona llana, junto a las primeras formaciones de la Sierra de la Zarza y muy cerca del límite con Murcia.

Al pie de un cerro, situado al sur de los actuales cortijos, se encuentra una cueva en la que nace una fuente. Cerrando una depresión que hay en este punto, se construyó una pequeña presa, que podía ser de época romana, formada con grandes bloques escuadrados de piedra arenisca.

En un terreno de cultivo, próximo a la pequeña huerta de la cortijada y a la balsa donde se recogen las aguas de la fuente, han aparecido grandes bloques escuadrados de piedra arenisca con canalillos y cazoletas. Creemos que son de época romana y serían indicios del desarrollo de algún tipo de actividad industrial.

Se han recogido materiales prehistóricos, ibéricos y romanos (en todas sus fases).

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base con restos de marca de alfarero en cartela rectangular con bordes redondeados. El primer signo podía ser una «H» y el segundo y tercero, con muchas dudas, una «X» y una «R». No hemos podido identificar a qué alfarero correspondería (fig. 3, nº 2).

— Fragmento de base que conserva el final de una cartela, rectangular con extremos bífidos, en la que se lee claramente «INI». Hay varios alfareros que terminan así, pero por la forma de la cartela y los restos del trazo que conserva junto a la rotura, nos hace inclinarnos porque corresponda al alfarero SABINVS, de La Graufesenque, del periodo Nerón – Domiciano o a ALBINVS, también de La Graufesenque, del periodo Tiberio - Vespasiano[19]. En la parte exterior de la base hay un grafito en el que aparece una «S», una «I» y dos trazos rectos incompletos (fig. 3, nº 3).

— Esquirla de base que conserva casi completa la marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, del alfarero SILVANVS, de La Graufesenque, de época Claudio – Vespasiano[20] (fig. 3, nº 5).

— Pequeño fragmento de base con dos letras bien marcadas que corresponden a una «R» y una «V». Dado que no sabemos si sería el comienzo o la parte central, no nos atrevemos a atribuírselo a un alfarero determinado (fig. 3, nº 6).

— Fragmento de base en el que se aprecia el comienzo de la cartela «OF» y restos de otras letras inidentificables. En parte de la superficie aparecen largas líneas rectas incisas, que cree-

18 HERMET, F., *op. cit.,* lám. 113.

19 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 145, lám. 112 (para SABINSI) y 201, nº 3, lám. 110 (para ALBINVS).

20 HERMET. F., *op. cit.,* 206, nº 162, lám. 112.

mos podían deberse al uso de un instrumento cortante al rozar sobre el barniz, pero no parecen formar parte de un grafito (fig. 3, nº 7).

— Marca de alfarero en la que se aprecian seis líneas verticales. Es semejante a las recogidas por Hermet como «Nébouleuses irréductibles»[21]. Junto al sello aparece parte de un grafito en el que se identifican una «H» y una «I», junto a restos de otros trazos verticales (fig. 3, nº 8).

Barniz rojo pompeyano.

— Fragmento de base de fuente. En el exterior se aprecian tres signos que se realizaron cuando aún estaba la arcilla tierna. Creemos que el primero sería una «S». A continuación aparece lo que podía ser una «E» pero que también podríamos interpretar como «L» o «K». El último creemos sería una «G» (fig. 3, nº 4). El primer signo nos recuerda a las letras «L» o «N» en alfabeto fenicio-púnico.

LOMA DE FÉLIX (nº 6)

Se situó en una depresión del terreno cercana al camino que une los cortijos de La Loma de Félix con los de Las Lomas de Abajo, a unos 600 metros del primero.

La dispersión de los restos indicaría que posiblemente la villa tendría más de un edificio.

Su cronología iría de los siglos I a III d. C.

MATERIALES

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base que lleva grafiteadas varias letras leyéndose «COR», seguido de dos trazos rectos incompletos (fig. 30, nº 5).

LÓBREGA (nº 7)

El yacimiento, de considerable extensión (posiblemente más de 20 ha.), ocupa la llanura que va desde los cortijos hasta la carretera de Huéscar.

Junto a las actuales eras, abundan los muros de construcciones romanas. La zona es conocida como los Villares de Lóbrega, topónimo que estaría relacionado con la existencia de restos arqueológicos. En otros puntos, más alejados, aparecen montículos que señalan la presencia de antiguas edificaciones. Hemos podido ver algún silo y la gente del lugar nos ha indicado que son muy abundantes.

También en el sitio donde se ubicó la necrópolis ibérica, separado del anterior por la rambla de La Hoya del Espino, se han encontrado vestigios romanos.

El suministro de agua del yacimiento pudo hacerse con la rambla del Prado que pasa junto al asentamiento.

Se han recogido materiales prehistóricos, ibéricos, romanos (en todas sus fases) y medievales.

21 HERMET, F., *op. cit.,* lám. 113, nº 5.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Marca, en cartela oblonga, que corresponde al alfarero CABITANVS, del Sur de La Galia, del periodo Claudio – Nerón[22]. En la superficie externa lleva un grafito irreconocible en el que se aprecian dos trazos, uno recto largo al que se une otro corto casi perpendicular (fig. 9, nº 1).

— Marca, en cartela rectangular con los bordes redondeados, del alfarero PATRICIVS, de La Graufesenque, que produjo entre Claudio y Vespasiano[23] (fig. 9, nº 2).

— Marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, del alfarero MASCLVS, de La Graufesenque, del periodo Claudio - Vespasiano[24] (fig. 9, nº 3).

— Marca que creemos, con dudas, podía pertenecer al alfarero CELSVS, de La Graufesenque, de época Claudio - Vespasiano[25] (fig. 9, nº 4).

— Marca, en cartela rectangular con bordes redondeados, del alfarero FRONTINVS, de La Graufesenque, que estuvo activo de Nerón a Trajano[26] (fig. 9, nº 5).

— Fragmento de pared que lleva grafiteadas las letras «G», «F», «A» y «C», estas dos últimas ligadas (fig. 10, nº 1).

Terra sigillata hispánica.

— Marca de alfarero, *in tábula ansata,* en la que se lee el comienzo de la cartela EX. OF., que es propio de las sigillatas hispánicas (fig. 10, nº 5).

— Fragmento de borde con dos trazos que forman una «X» (fig. 10, nº 2).

— Fragmento de pared que, en la superficie exterior, lleva dos trazos que parecen converger perpendicularmente y que podrían ser una «L». En la interior lleva otros dos que formarían una «V» o una «A» (fig. 10, nº 3).

LOS ÁLAMOS (nº 8)

La villa se ubicó en una zona llana dedicada al cultivo de cereales de secano, próxima al camino que va de Lóbrega al cortijo de Los Álamos. En las lindes y bancales hay amontonamientos de piedras de las antiguas construcciones. Su disposición parece indicar que tendría más de un edificio.

Su cronología iría del siglo I al V/VI d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de pared, posiblemente de una Drag. 30. Presenta como decoración una figura femenina entre dos líneas verticales sogueadas. Intradecorativa se lee la marca del alfarero

22 OSWALD, F., *op. cit.,* 51.
23 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 119, lám. 112.
24 HERMET, F., *op. cit.,* 204, nº 98, lám. 111.
25 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 32, lám. 110.
26 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 56, lám. 111.

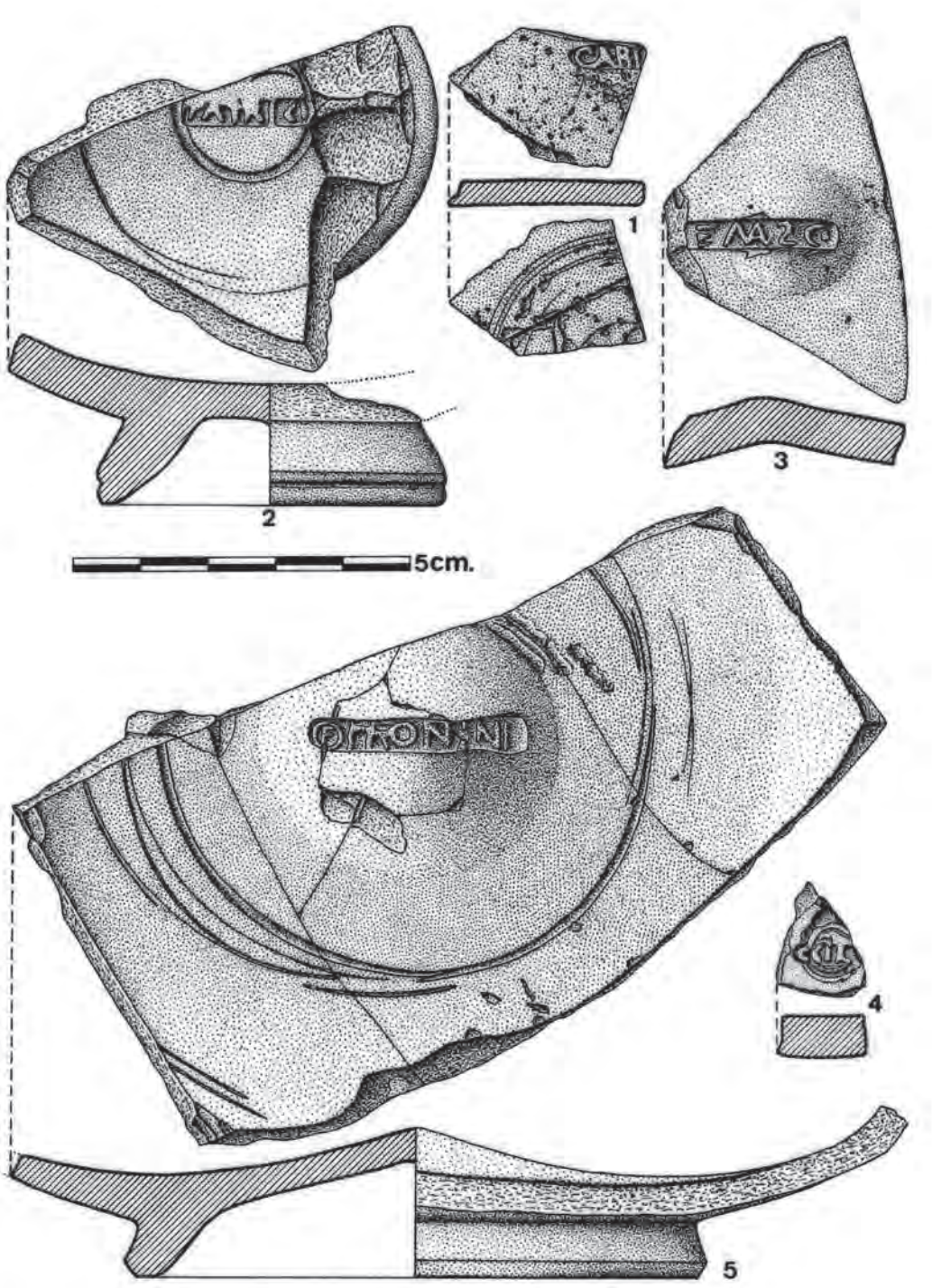


FIGURA 9. *Lóbrega*.

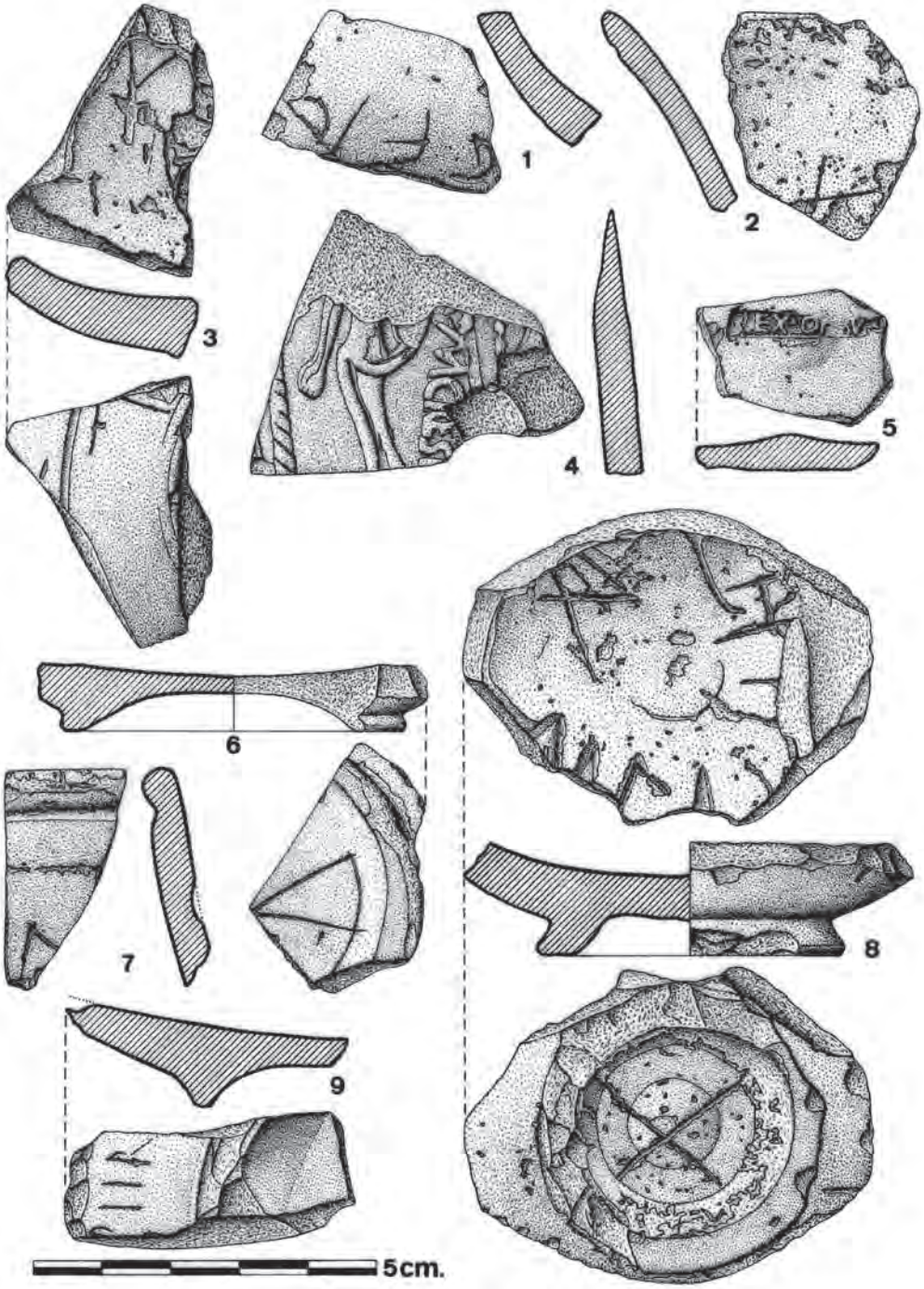


FIGURA 10. *Lóbrega: 1 a 3 y 5; Los Álamos: 4 y 6 a 8; Cortijos de la Puente: 9.*

M. CRESTO, que correspondería a M. CRESTIO, de La Graufesenque, del periodo Claudio - Vespasiano[27] (fig. 10, 4).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base que, en su parte exterior, lleva grafiteadas varias líneas que convergen en el centro a modo de radios (fig. 10, nº 6).

— Fragmento de borde que lleva restos de un grafito (fig. 10, nº 7).

— Fragmento de base en la que, en su superficie interior, se aprecian varios grafitos. En el lado superior izquierdo lleva unos signos que se pueden interpretar como una «X» y dos líneas verticales, que creemos podía ser un numeral. En la parte superior derecha se ve una «H» seguida de trazos rectos. Abajo aparecen otros que no hemos podido identificar. En su superficie exterior hay un grafito formado por dos líneas que se cruzan (fig. 10, nº 8).

CERRO DEL TRIGO (nº 9)

Es una fortificación romana situada sobre un cerro. Su forma es casi rectangular siendo sus dimensiones de 157 m. de largo y una anchura variable entre 33 y 38 m. En su lado oeste tiene un torreón dividido en tres estancias. Al este está lo que sería la puerta principal. En algunos lugares de su interior se aprecian los muros de diferentes habitáculos. La muralla tiene 1 m. de grosor y su lado sur se construyó con grandes bloques de piedra caliza.

Se han encontrado materiales de época prehistórica y romana. Estos últimos tendrían una cronología que va desde el siglo II a. C. a inicios del I d. C.

MATERIALES

Terra sigillata itálica.

— Marca, en cartela rectangular doble, del alfarero PHILOMVSVS SAVFEI, de Arezzo, que comenzó su producción en el 10 a. C.[28]. En el exterior de la base aparece un grafito que interpretamos como «F» y «L». Ésta última presenta trazos iguales, por lo que podía ser otra letra como una «V». (fig. 23, nº 2).

DUQUE (nº 10)

Es un extenso yacimiento que se ubicó en el llano y en las suaves elevaciones que hay junto a los actuales cortijos.

Los vestigios son muy abundantes en la zona de las eras, situadas al norte de las casas. Aquí, y en la vaguada que hay más al sur, aparecen numerosos restos de muros, pudiéndose identificar la planta completa de habitaciones. El gran tamaño de algunos bloques de piedra arenisca con huecos para grapas, así como los fragmentos de plaquetas de mármol, podían indicar la presencia de algún edificio suntuario.

27 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 44, lám. 110.

28 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit.,* 283, nº 1818-1.

El suministro de agua pudo hacerse por un pozo (situado en la vaguada al sur de los cortijos), por una pequeña fuente que hay algo más alejada e incluso por medio de la acequia de Bugéjar, que pasa cerca del límite norte del asentamiento.

Creemos que El Duque y Bugéjar, donde asimismo aparecen restos, pudieron formar parte de una sola entidad, ya que se encuentran separadas por menos de 2 kms. y en el espacio intermedio hemos encontrado indicios de casas aisladas.

El de Bugéjar también se situó en una zona llana con suaves elevaciones, junto al nacimiento de la fuente de la cortijada y de la acequia que forma. En algunos lugares hay vestigios de edificaciones. En uno de ellos han aparecido tégulas, ímbrices y plaquetas de época tardorromana con epigrafía y simbología cristiana.

Tanto en El Duque como en Bugéjar hay materiales prehistóricos, ibéricos, romanos (en todas sus fases) y medievales.

MATERIALES

Terra sigillata itálica.

— Roseta similar a las utilizadas por alfareros de Puzzoli, que se fecha en el 10 a. C.[29]. En la parte exterior de la base conserva restos de un grafito en el que solo distinguimos una «R» y una «I» seguida de otros trazos (fig. 12, nº 5).

— Fragmento de base con cartela rectangular de bordes redondeados, en el que se lee LUX, que podía corresponder a XANTHVS, de Pisa, que trabajó del V a. C. a 50 d. C.[30] (fig. 14, nº 3).

— Fragmento de base, con cartela rectagular de bordes redondeados, del alfarero NAEVIVS, de Puzzoli, de cronología del 1 al 20 d. C.[31] (fig. 14, nº 6).

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base con la marca de alfarero SEXTVS & CANVS, de La Graufesenque, de época Flavia[32] (fig. 11, nº 1).

— Fragmento de una Drag.18 en la que se conserva parte de una cartela rectangular con extremos bífidos, con varios signos. Esta marca, que no hemos identificado, aparece entre los sellos de los materiales encontrados en el pecio de Cala Culip (Gerona)[33] (fig. 11, nº 2).

— Fragmento de base con parte de la marca de alfarero, en cartela oblonga, en la que no hemos podido identificar ningún signo (fig. 11, nº 4).

— Varios fragmentos que unen de una vasija de la forma Drag.27. Lleva, en cartela rectangular con bordes redondeados, la marca del alfarero VENVS, del sur de La Galia, de la primera centuria[34] (fig. 16, nº 4).

— Fragmento de Drag. 27 con marca de alfarero, en cartela rectangular de bordes redondeados, que podía corresponder también a VENVS, como el anterior, pero que tiene un gran parecido

29 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit.,* 514, nº 2549-9.

30 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit.,* 506, nº 2576.

31 OXÉ, A. y COMFORT, H., *op. cit.,* 296, nº 1232-2.

32 HERMET, F., *op. cit.,* 206, nº 161, lám. 112.

33 NIETO, J., JOVER,A., IZQUIERDO, P., PUIG, A. M., ALAMINOS, A., MARTÍN, A., PUJOL, M., PALOU, H. y COLOMER, S., *Excavacions arqueológiques subaquátiques a Cala Culip* I, Girona, 1989, 147, nº 18 y 201.

34 OSWALD, F., *op. cit.*, 329.

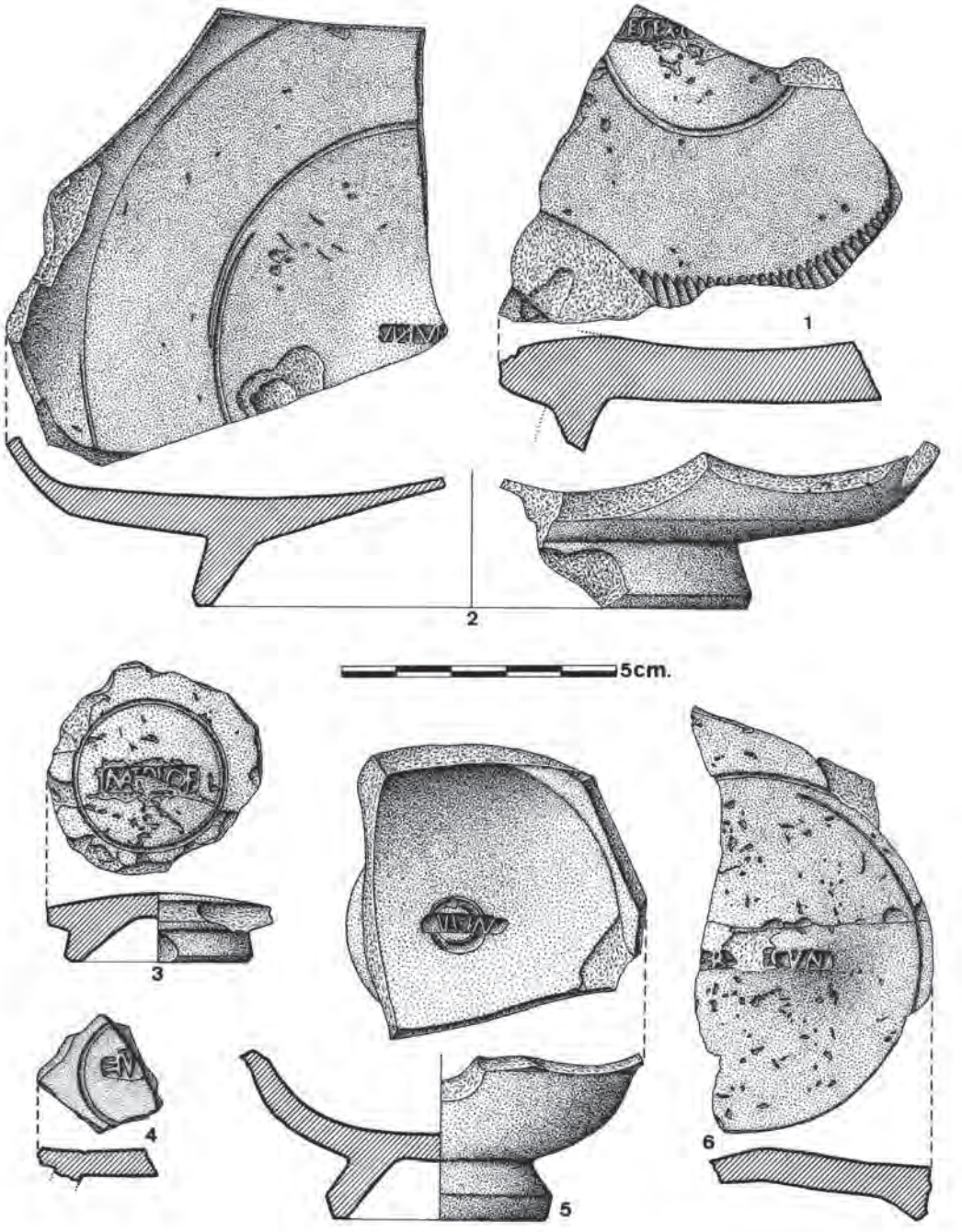


FIGURA 11. *Duque*.

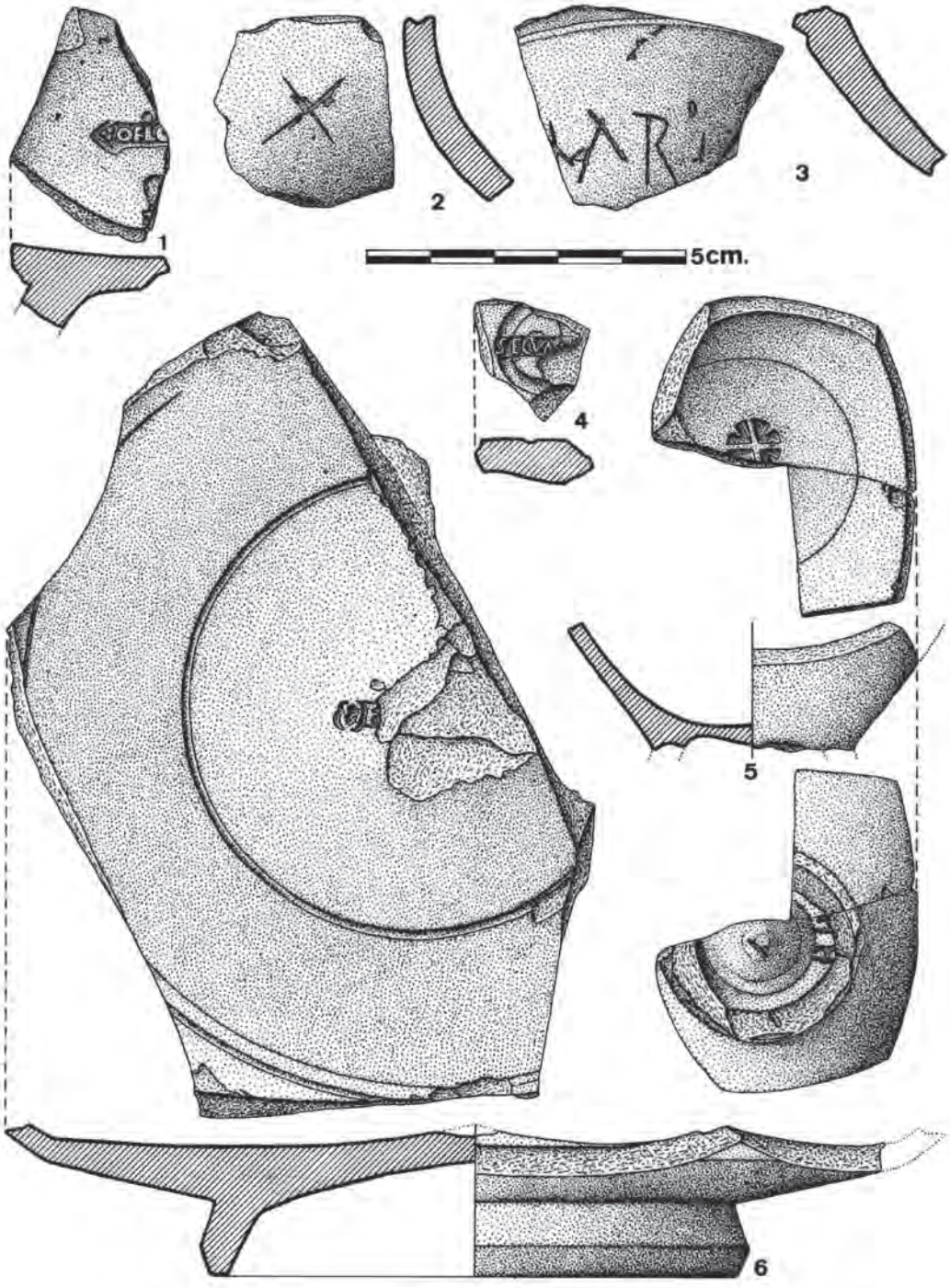


FIGURA 12. *Duque*.

con las encontradas entre los materiales del pecio de Cala Culip (Gerona). Otra posibilidad es si se leyera en sentido inverso al representado: habría una N, seguida de dos trazos verticales que podían interpretarse como «E» y otro signo que sería parte de una «A», «N» o «M». Si fuese esta última letra quizás correspondiera a NEMES, del este de La Galia, del periodo Adriano – Antonino[35] (fig. 11, nº 5).

— Fragmento de base con la marca del alfarero, en cartela rectangular de bordes redondeados, L. TERTIVS SECVNDVS, de Montans, que trabajó entre Flavio y Trajano[36] (fig. 11, nº 6).

— Fragmento de base con cartela rectangular rematada en extremos triangulares, del alfarero L. COSIVS VIRILIS, de La Graufesenque, de época Flavia[37] (fig. 12, nº 1).

— Dos fragmentos de base. Ambos presentan una cartela rectangular de bordes redondeados con la marca del alfarero SECVNDVS, de La Graufesenque, de época Claudio a Vespasiano[38] (fig. 12, nº 4 y 14, nº 2).

— Cinco fragmentos de base en los que solamente se lee el comienzo de la marca de alfarero «OF» (fig. 12, nº 6; 13, nº 3 y 5; 15, nº 4; y 16, nº 3).

— Fragmento de base con restos de cartela en la que se ven dos signos. El primero podía ser una «I» o una «T» y el segundo una «C» o una «O» (fig. 13, nº 4).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular de bordes redondeados, muy deteriorada, en la que se lee «CN. Podía corresponder al alfarero CN. AEVS SENO, del sur de La Galia, de época Claudio - Vespasiana o a CNAIVS, de Lezoux[39] (fig. 13, nº 6).

— Fragmento de base en la que se aprecian cinco líneas verticales semejante a las clasificadas como «Nébuleuses Irréductibles» de Hermet»[40] (fig. 13, nº 7).

— Fragmento de base con la marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, de alfarero GERMANVS, de La Graufesenque, de Nerón a época Flavia[41] (fig. 14, nº 1).

— Fragmento de base con parte de una cartela en la que se lee claramente el signo «V», que podía ir seguido de una «F». Los trazos de los extremos podían pertenecer a una «I» o a restos de otras letras. No hemos podido identificar al alfarero (fig. 14, nº 4).

— Dos fragmentos de base, uno de ellos con cartela rectangular de bordes redondeados, con la marca del alfarero SABINVS, de La Graufesenque, del periodo Nerón – Domiciano[42] (fig. 14, nº 5 y 15, nº 3).

— Fragmento de base con la marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, del alfarero VITALIS, de La Graufesenque, de época Claudio - Vespasiano[43] (fig. 15, nº 1).

---

35 NIETO, J., JOVER, A., IZQUIERDO, P., PUIG, A.M.. ALAMINOS, A., MARTÍN, A., PUJOL, M., PALOU, H. y COLOMER, S., *op. cit.,* 200 (para las marcas de Cala Culip); Oswald, *op. cit.,* 217 (para NEMES) y 329 (para VENVS).

36 OSWALD, F., *op. cit.,* 290.

37 MONTESINOS, J., *Comercialización de terra sigillata en Ilice (Elche, Comunidad Valenciana. España*), Valencia, 1998, 141, nº 33.

38 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 155, lám. 112.

39 OSWALD, F., *op. cit.,* 293 (para C N AEVS SENO) y 81 (para CNAIVS).

40 HERMET, F., *op. cit.,* 113, nº 4 ó 5.

41 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 64, lám. 111.

42 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 145, lám. 112.

43 HERMET, F., *op. cit.,* 206, nº 179, lám. 113.

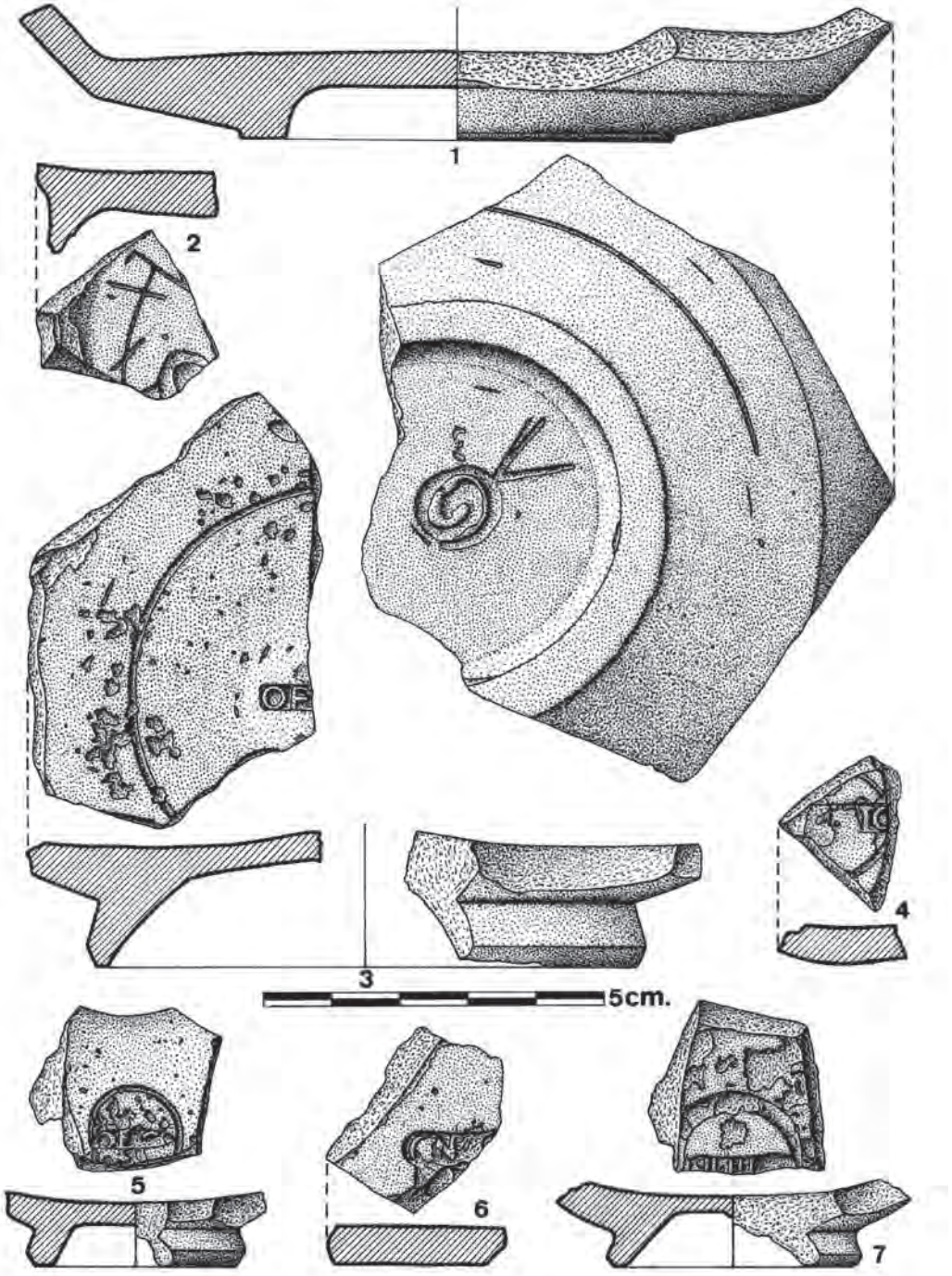


FIGURA 13. *Duque*.

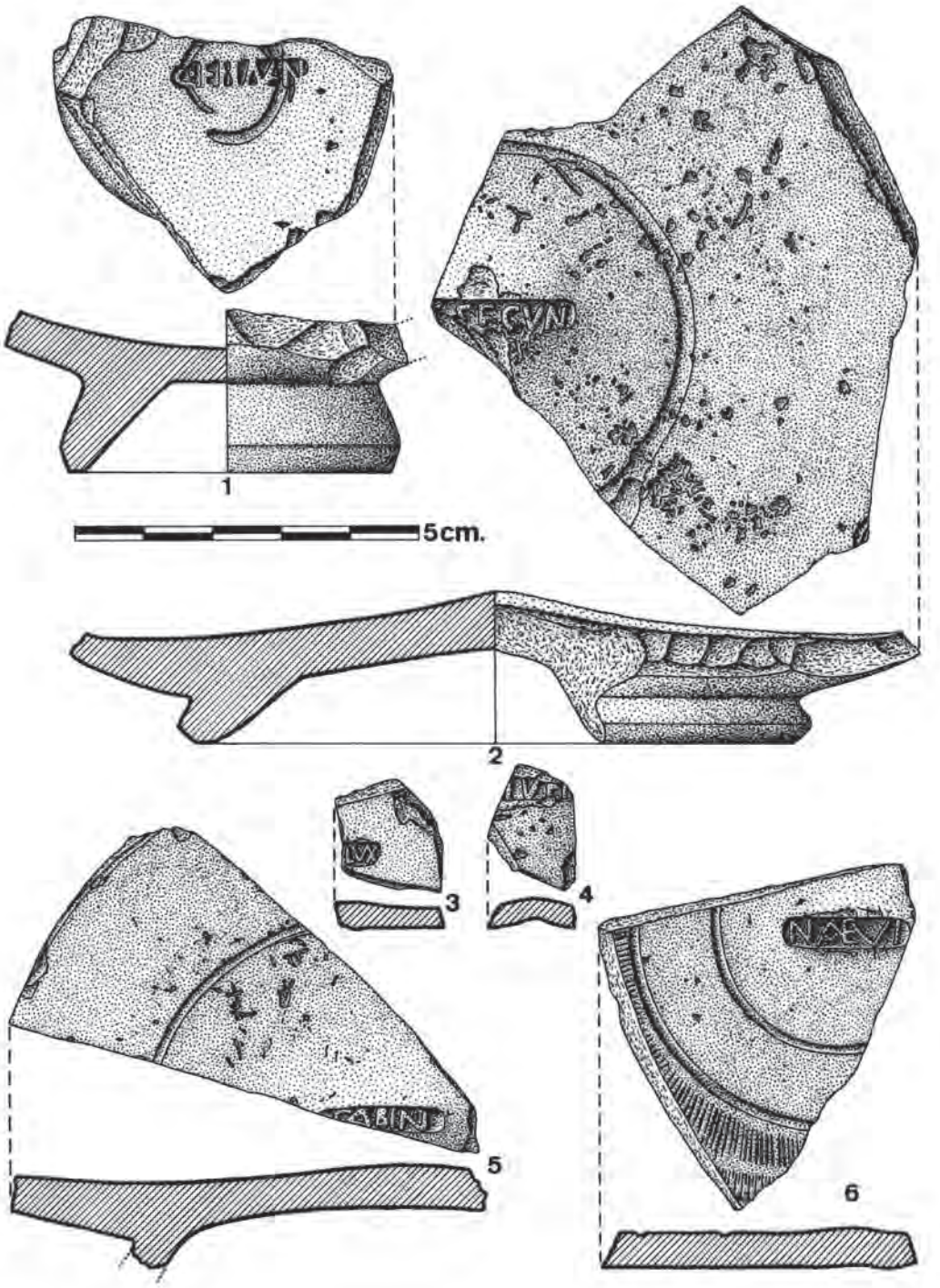


FIGURA 14. *Duque*.

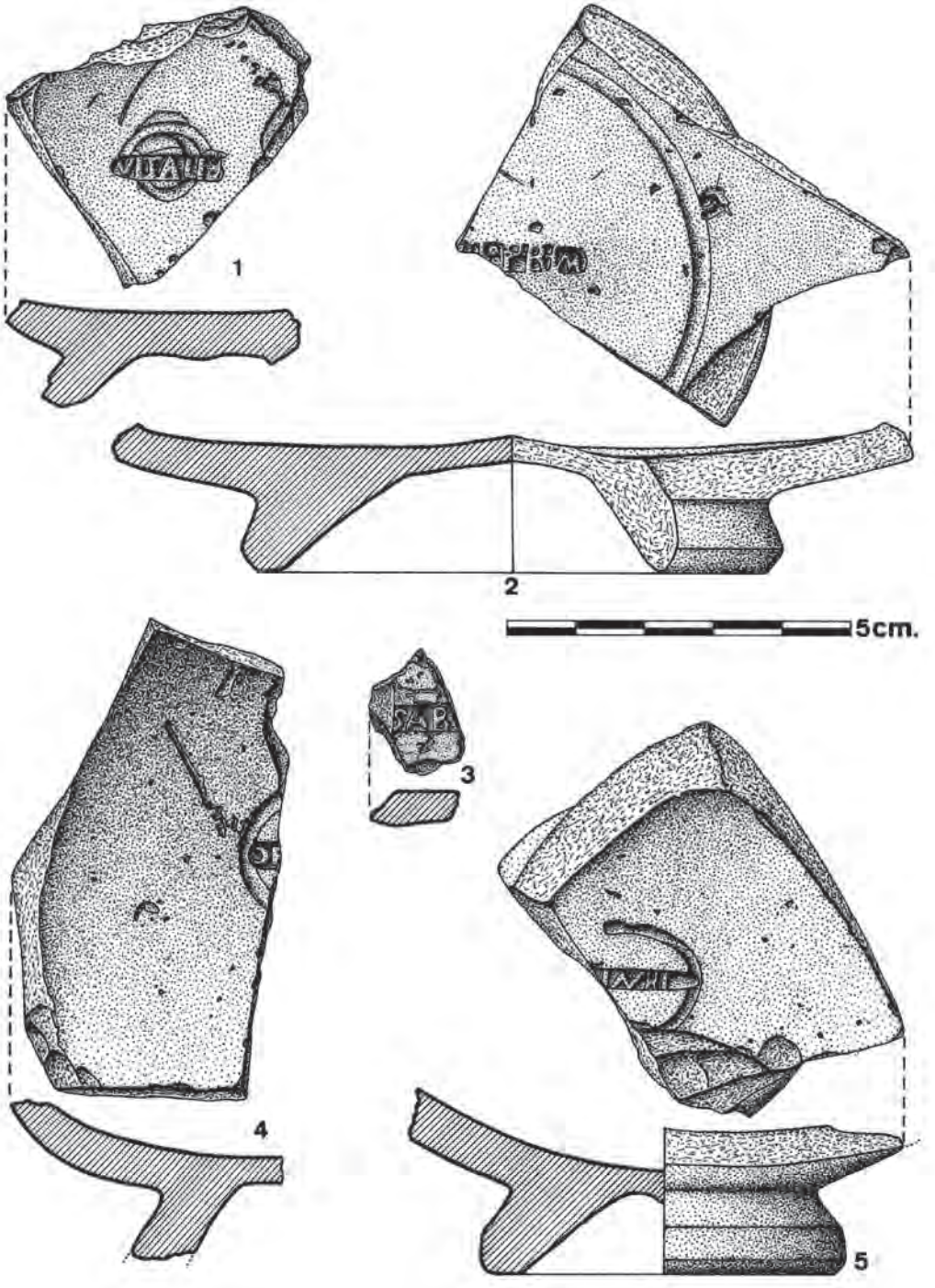


FIGURA 15. *Duque*.

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular de bordes redondeados, que corresponde al alfarero Q. IVL. PRIMVS, de La Graufesenque, del periodo Nerón - Vespasiano[44] (fig. 15, nº 2).

— Fragmento de base con parte de una cartela oblonga que podía corresponder al alfarero LAVRVS, del sur de La Galia, de época Nerón - Vespasiano. También hemos encontrado una marca en la que coinciden varios signos, TAVRVS, de Lezoux, del periodo Adriano. Otra posibilidad es que se lea en sentido inverso al representado y el alfarero con el que más signos coinciden es IRNVS, también de Lezoux[45] (fig. 15, nº 5).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular de bordes redondeados. Lleva un signo mal marcado, que podía ser una «F» o una «I» (fig. 17, nº 2).

— Fragmento de base que conserva el final de una cartela rectangular con varias letras. La primera, junto a la rotura, podía ser una «R», seguida de una «V» y dos signos que podrían ser una «S», una «I» o una «C» y finalmente la «E» o la «F» (fig. 17, nº 5).

— Fragmento de base con restos de cartela rectangular de bordes redondeados. Es ilegible por su deficiente impresión (fig. 18, nº 3).

— Fragmento de pared, de una Drag. 27, con restos de un grafito en su superficie interior, en el que se lee «DO» (fig. 18, nº 4).

— Fragmento de pared con una «X» (fig. 12, nº 2).

— Fragmento de pared con varios signos grafiteados en los que parece leerse XARI (fig. 12, nº 3).

— Fragmento de pared, de una Drag. 27, en la que aparecen tres letras en su interior. En la posición representada hay un trazo curvo incompleto, a continuación una «A» y una posible «V» o «X». En sentido contrario sería un trazo inclinado incompleto, una «V» y una posible «C» (fig. 16, nº 2).

— Fragmento de pared con las letras «CR» en su exterior (fig. 16, nº 5).

— Fragmento de una Drag. 27 en el que aparecen grafiteados tres signos en su interior. El primero, formado por dos líneas que parecen converger, podía corresponder a una «R», una «K» o una «X», seguiría lo que creemos una «A», en la que el trazo transversal se sustituyó por uno vertical. Finalmente hay una «I» (fig. 16, nº 6).

— Fragmento de base que en su parte exterior tiene un grafito en el que las tres primeras letras serían TIC e irían seguidas de tres trazos rectos (fig. 17, nº 1).

— Fragmento de base que en su superficie exterior lleva un grafito que podía interpretarse como «MA» o «NA» ligadas (fig. 17, nº 4).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base con cartela rectangular del alfarero MATERNVS BLANDVS, de Tritium Magallum[46] (fig. 11, nº 3).

— Fragmento de base que en el exterior lleva una «V» (fig. 13, nº 1).

— Fragmento de base con marca de propiedad (fig. 13, nº 2).

— Fragmento de base que en su superficie interior lleva grafiteado un motivo espigado o arborescente (fig. 17, nº 3).

44 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 134, lám. 112.

45 OSWALD, F., *op. cit.,* 160 (para LAVRVS), 313 (para TAVRVS) y 144 (para IRNVS).

46 MAYET, F., *op. cit.,* vol. I, 150 y vol. II, 151 y lám. CCXIV, 359.

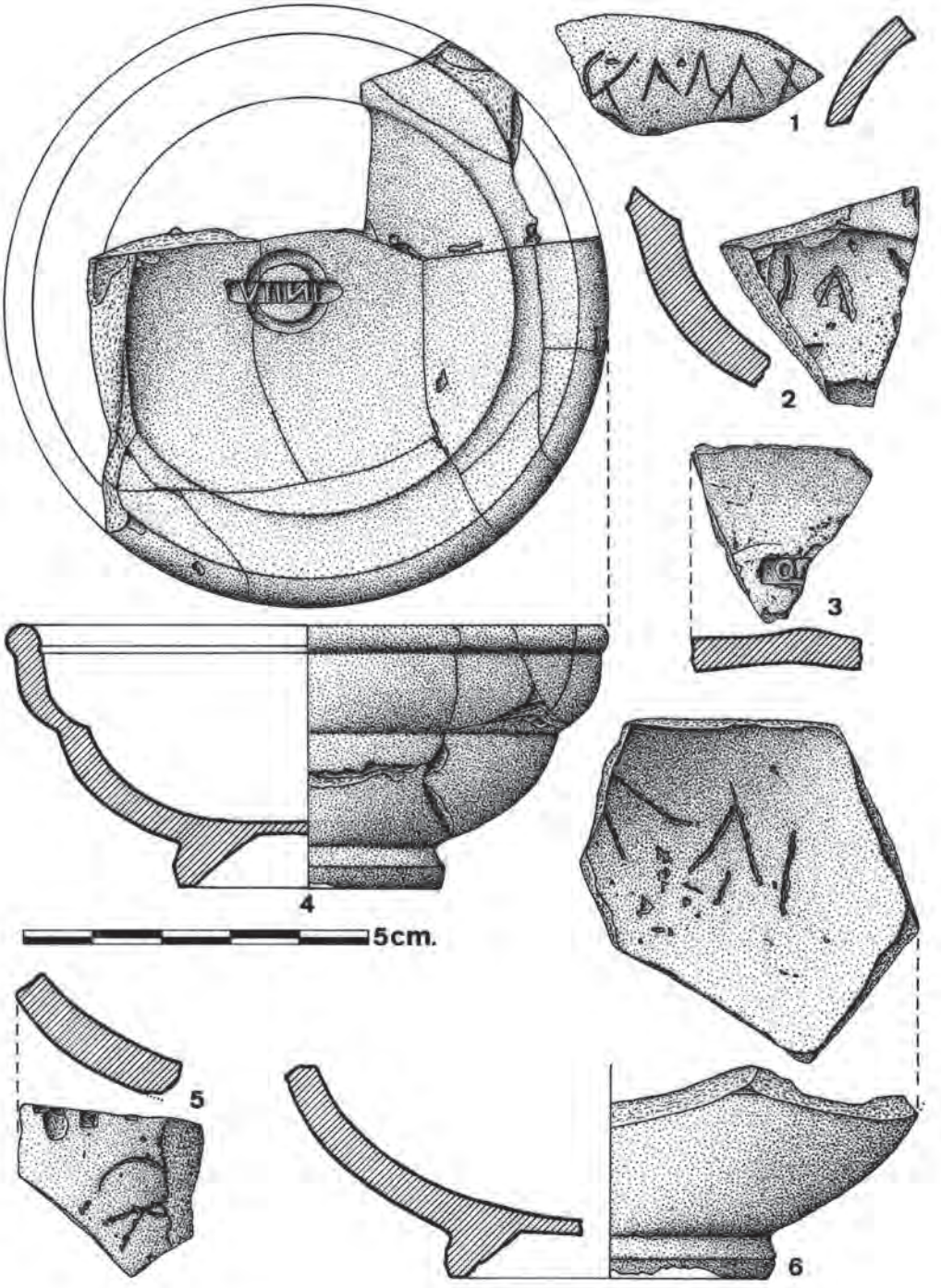


FIGURA 16. *Duque*.

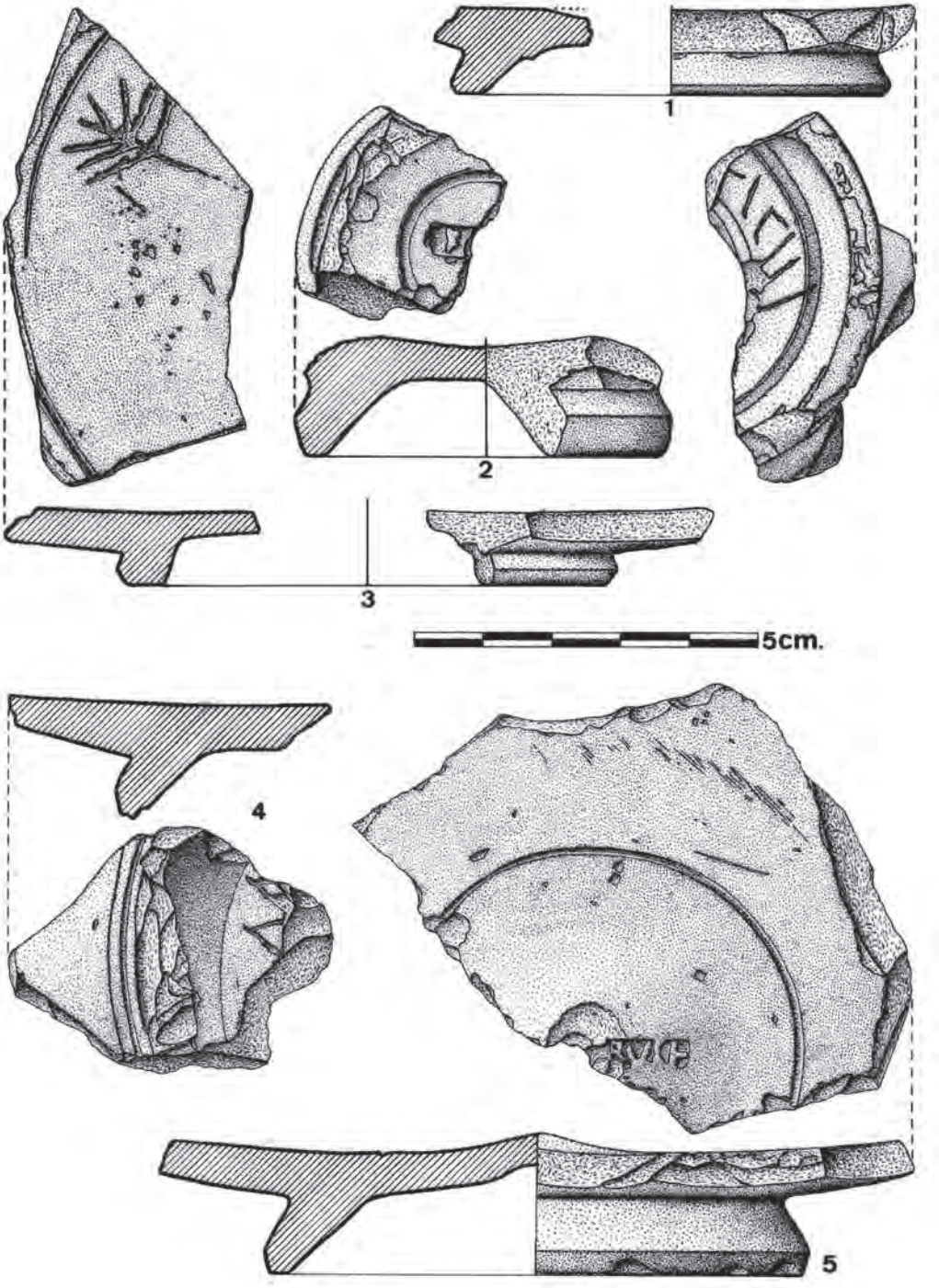


FIGURA 17. *Duque*.

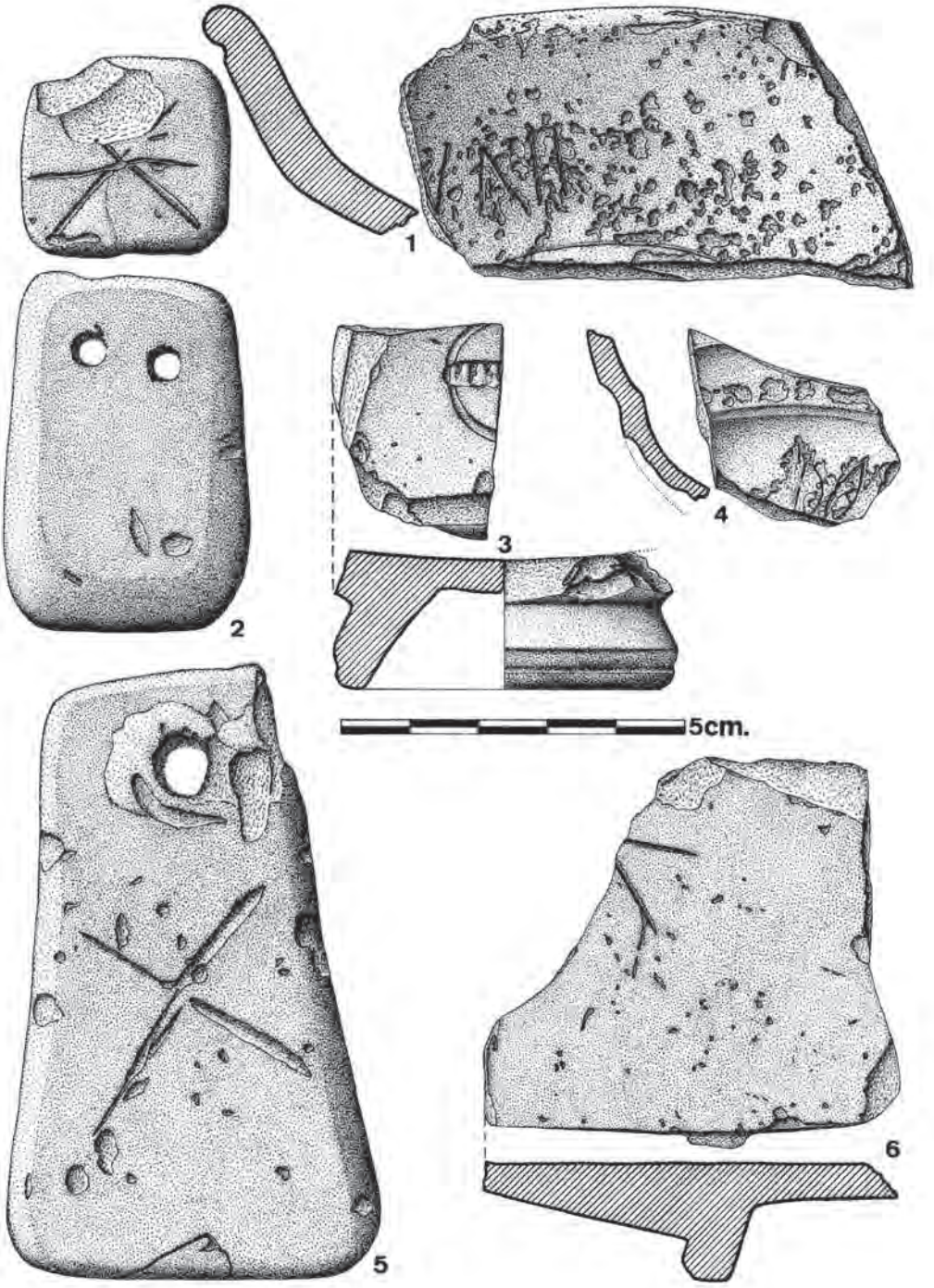


FIGURA 18. *Duque*.

— Fragmento de pared, de una Drag.18. En su superficie interior lleva parte de un grafito en el que se lee VAII (fig. 18, nº 1).

— Fragmento de pared que lleva en su superficie interior un grafito en forma de «V» (fig. 33, nº 8).

— Fragmento de base que en su superficie interior lleva una «H» (fig. 33, nº 9).

— Fragmento de base, de una Drag.18, con varias líneas que se cruzan formando un motivo no identificado, que sería una marca de propiedad (fig. 33, nº 10).

— Fragmento de base de una Drag. 18. En su superficie interior lleva dos líneas que parecen converger y que podían formar parte de una «V» o una «R» (fig. 18, nº 6).

Cerámica común.

— Asa de ánfora púnica con una estampilla circular en su parte superior. Dentro hay un signo que creemos sería una letra en alfabeto fenicio-púnico, semejante a algunas de las recogidas por J. Ramón y que podía ser una «B», una «D» o una «R». Junto a ella hay un punto o pequeño glóbulo[47] (fig. 19).

— Fragmento de pared que en su superficie exterior presenta un grafito en el que se lee C L MAXI..... (fig. 16, nº 1).

— *Pondus* troncopiramidal que en su base superior lleva una marca de propiedad formada por tres líneas que se cruzan (fig. 18, nº 2).

— *Pondus* troncopiramidal que en una de sus caras lleva una «X» (fig. 18, nº 5).

CERROS DEL CURICA (nº 11)

Los restos aparecen a los pies de los cerros del Curica, en campos de cultivo de cereales de secano, junto al cruce de caminos que van desde la carretera de Huéscar hacia los cortijos de la Hoya Cuevas y a los del del Curica. Los amontonamientos de piedras sobre el terreno nos hace pensar que la villa contó con varios edificios.

Se han encontrado fragmentos de piedras de molino, lo que indicaría que las actividades de molienda serían una de las ocupaciones de sus habitantes.

Su cronología iría del siglo I al V/VI d. C.

MATERIALES

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base que en su superficie exterior está decorado posiblemente con un delfín entre líneas verticales sogueadas. En su parte interior aparece un grafito con dos trazos rectos incompletos seguidos de una «K», una «I» y una «N» (fig. 20).

— Fragmento de base que en su superficie exterior lleva una «P» (fig. 21, nº 2).

— Pondus troncopiramidal que en una de sus caras lleva dos líneas que se cruzan y que se hicieron cuando la arcilla aún estaba tierna (fig. 21, nº 3).

47 RAMÓN, J., *Las ángoras fenicio-púnicas del mediterráneo central y occidental,* Barcelona, 1995.

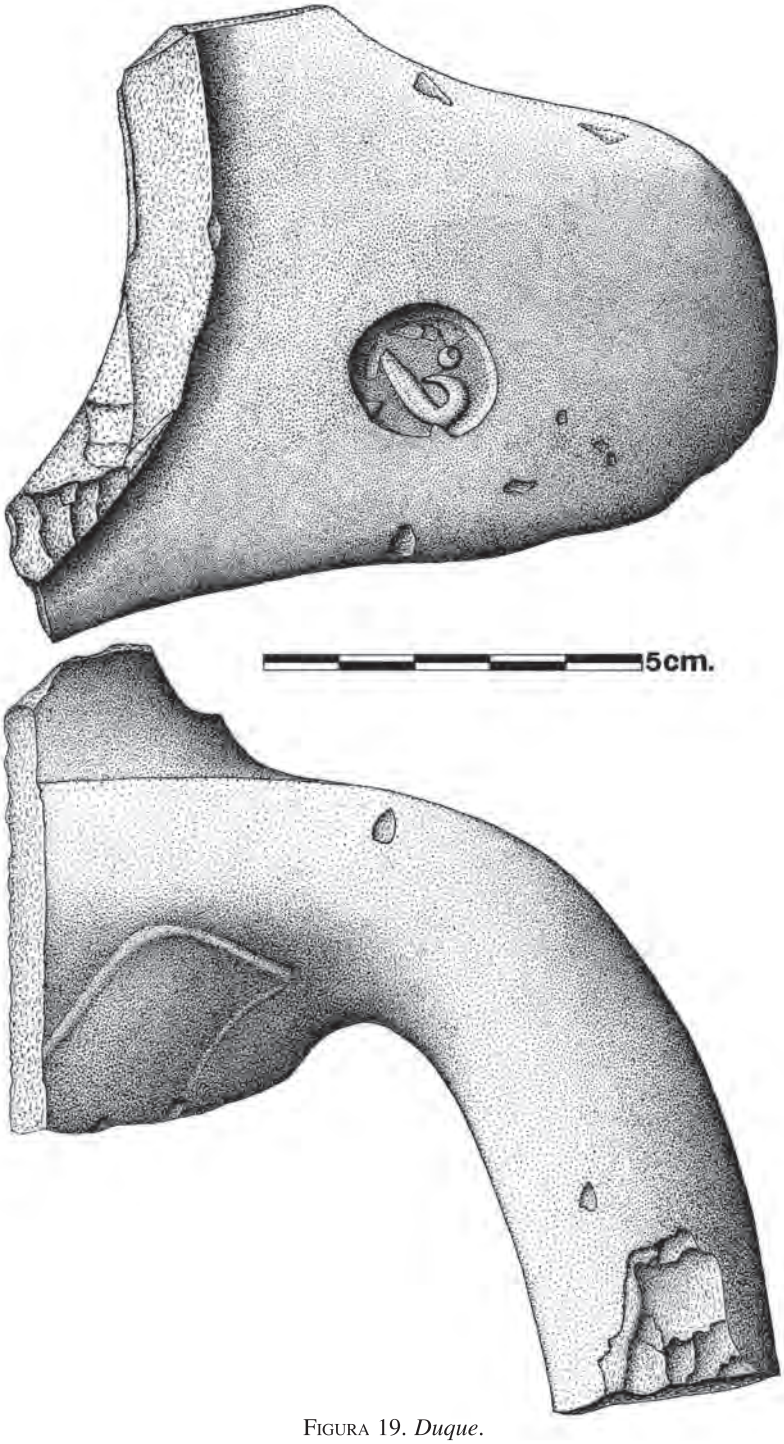


FIGURA 19. *Duque*.

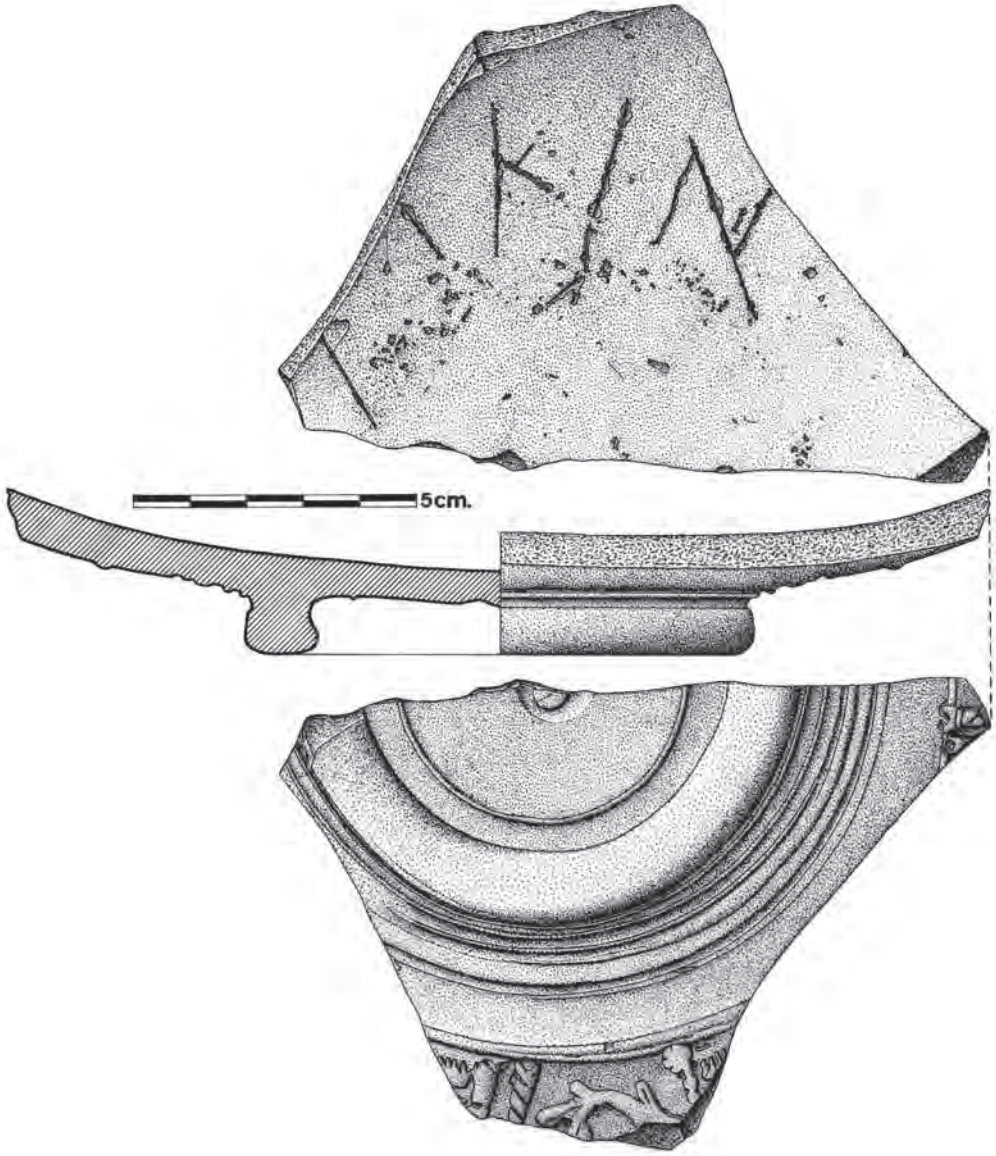


FIGURA 20. *Cerros del Curica*.

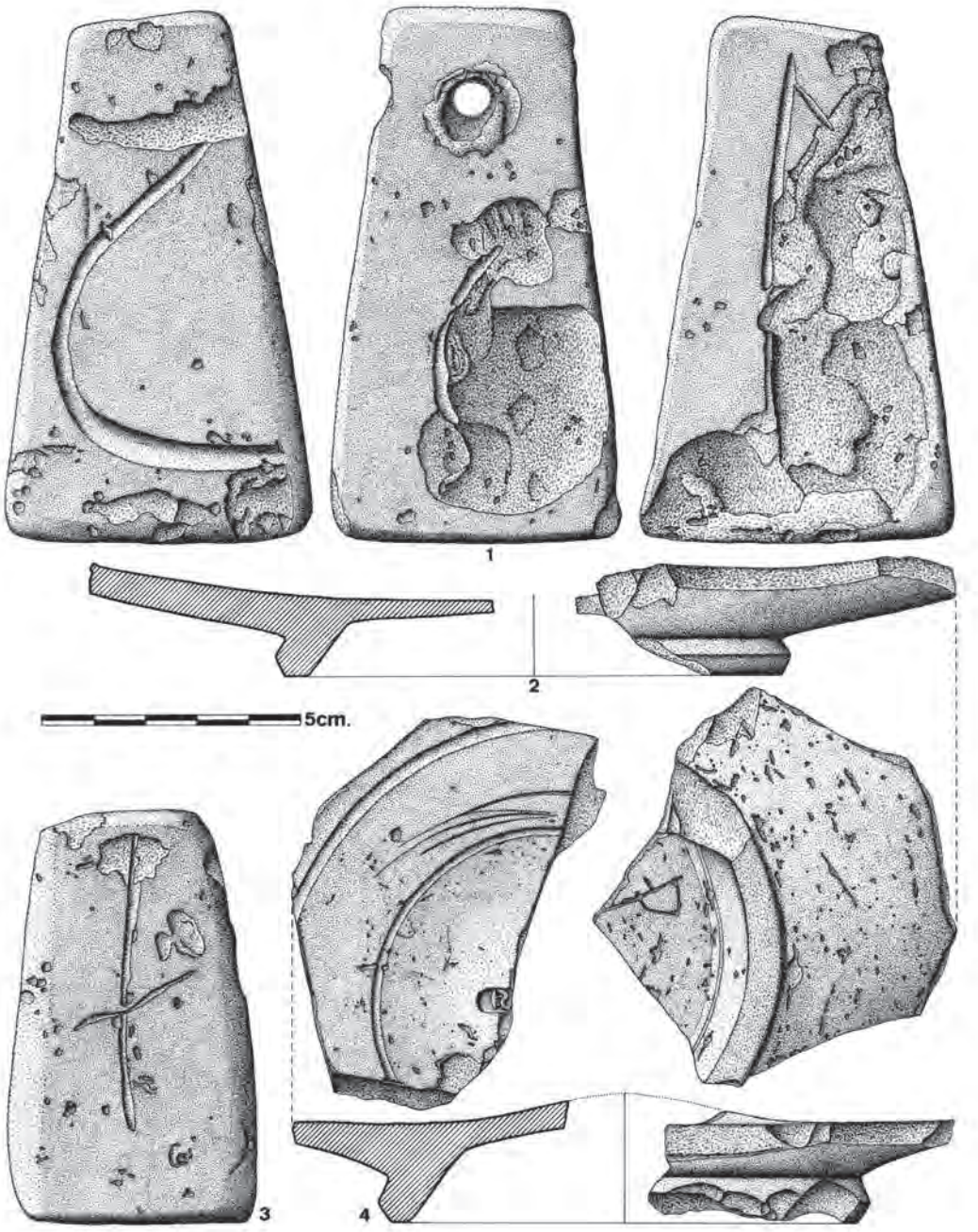


FIGURA 21. *Los Boquerones: 1; Cerros del Curica: 2 y 3; Las Listas: 4.*

CRUCE ENTRE EL CAMINO AL CORTIJO DE LOS PATIÑOS Y LA VEREDA DE HUÉSCAR (Nº 12)

Los vestigios se localizan a unos 800 m. del cruce de la carretera comarcal que conduce a María con la vereda de Huéscar, en dirección hacia El Duque. Su extensión es pequeña, por lo que pudo tener una única edificación.

Su cronología abarca los siglos I al IV d. C.

MATERIALES

— Fragmento de base de lucerna que lleva impresa parte de la marca del alfarero. Su lectura es difícil y podía ser «CIV», «OV» o QVI (fig. 22, nº 1).

CORTIJOS DE LA PUENTE (nº 13)

Los vestigios de encuentran frente a la fachada de los actuales cortijos, donde aún se aprecian los restos de un muro, y en la zona próxima a las eras, dedicada al cultivo de cereales de secano.

Los restos indican una cronología que va del siglo I al III d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base con parte de la marca del alfarero, en cartela rectangular de bordes redondeados, impresa deficientemente y en la que sólo se aprecia claramente un signo que podía ser «V» (fig. 30, nº 3).

— Fragmento de base que en su exterior lleva grafiteados cuatro signos. El primero incompleto, podía ser una «P»; los dos siguientes «I» y el último una «R» (fig. 10, nº 9).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base con una «I» y una «N» grafiteadas en su superficie exterior (fig. 28, nº 5).

BALSA DE LAS CASAS (nº 14)

La mayor abundancia de restos se encuentra junto a una balsa circular que recoge parte del agua de la acequia de Bugéjar. Los indicios aparecen en distintos puntos de una amplia zona. Los más alejados están cerca del camino que desde el cortijo del Curica toma dirección hacia Lóbrega. La villa debió de contar con numerosos edificios.

Su cronología va del siglo I al IV d. C.. También aparecen materiales medievales.

MATERIALES

Terra sigillata hispánica.

— Dos fragmentos de base que conservan la marca del alfarero en la que sólo se aprecia el comienzo EX. O. Este inicio es propio de las marcas hispánicas (fig. 22, nº 3 y 23, nº 1).

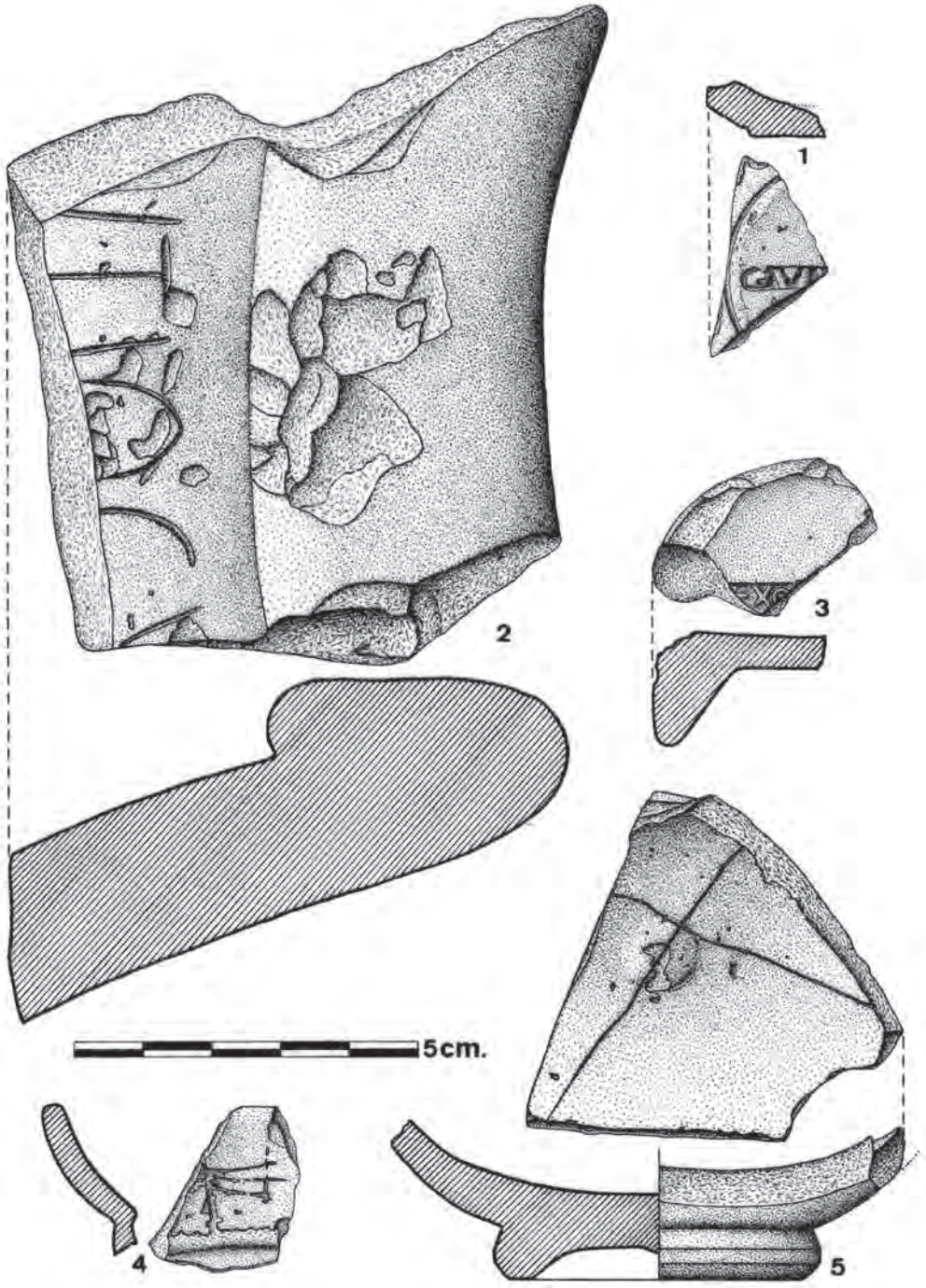


FIGURA 22. *Cruce de Caminos: Vereda de Huéscar – Cortijo de los Patiños: 1. Balsa de las Casas: 2 a 5.*

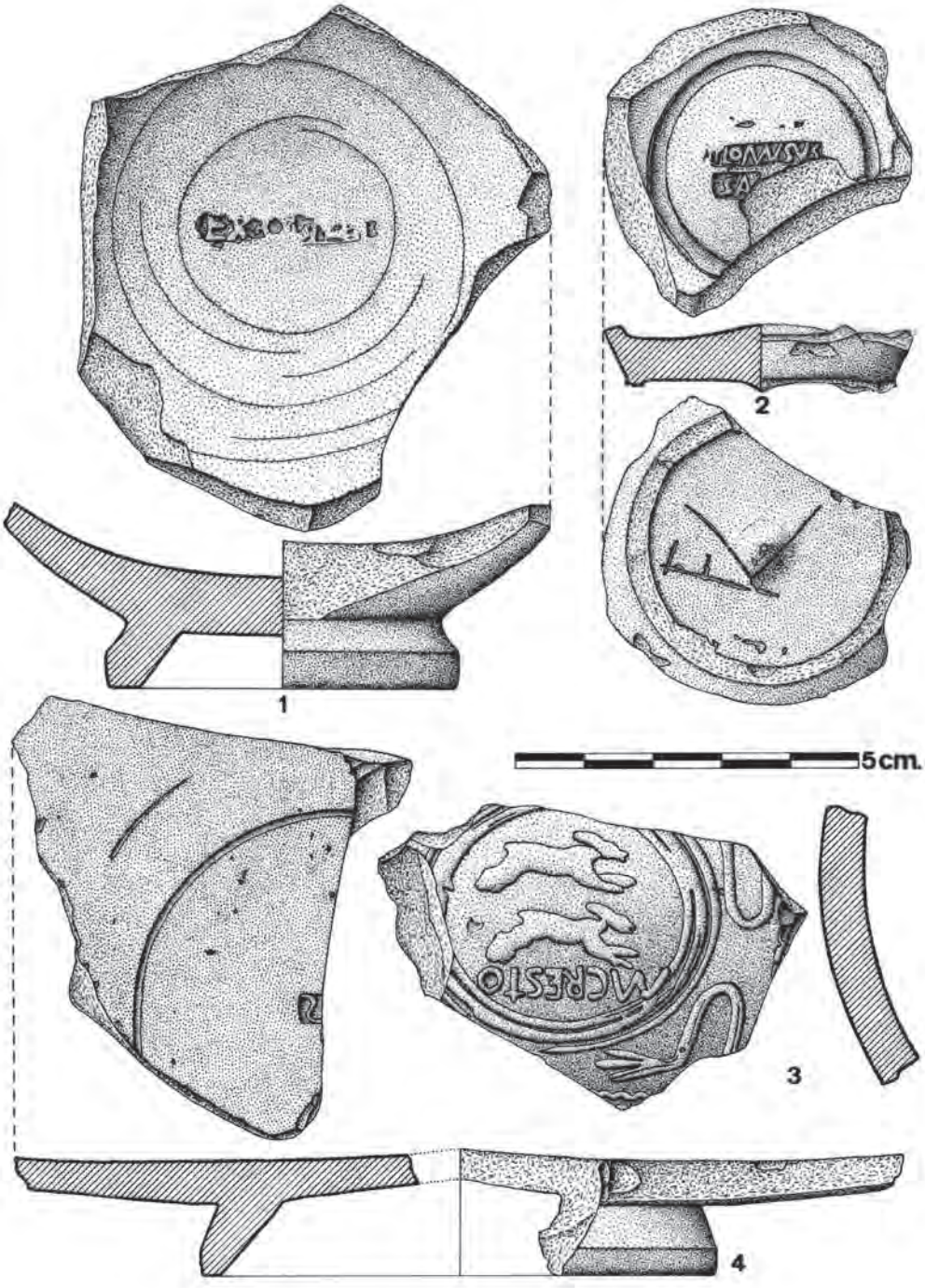


FIGURA 23. *Balsa de las Casas: 1; Cerro del Trigo: 2; El Cartabón: 3 y 4.*

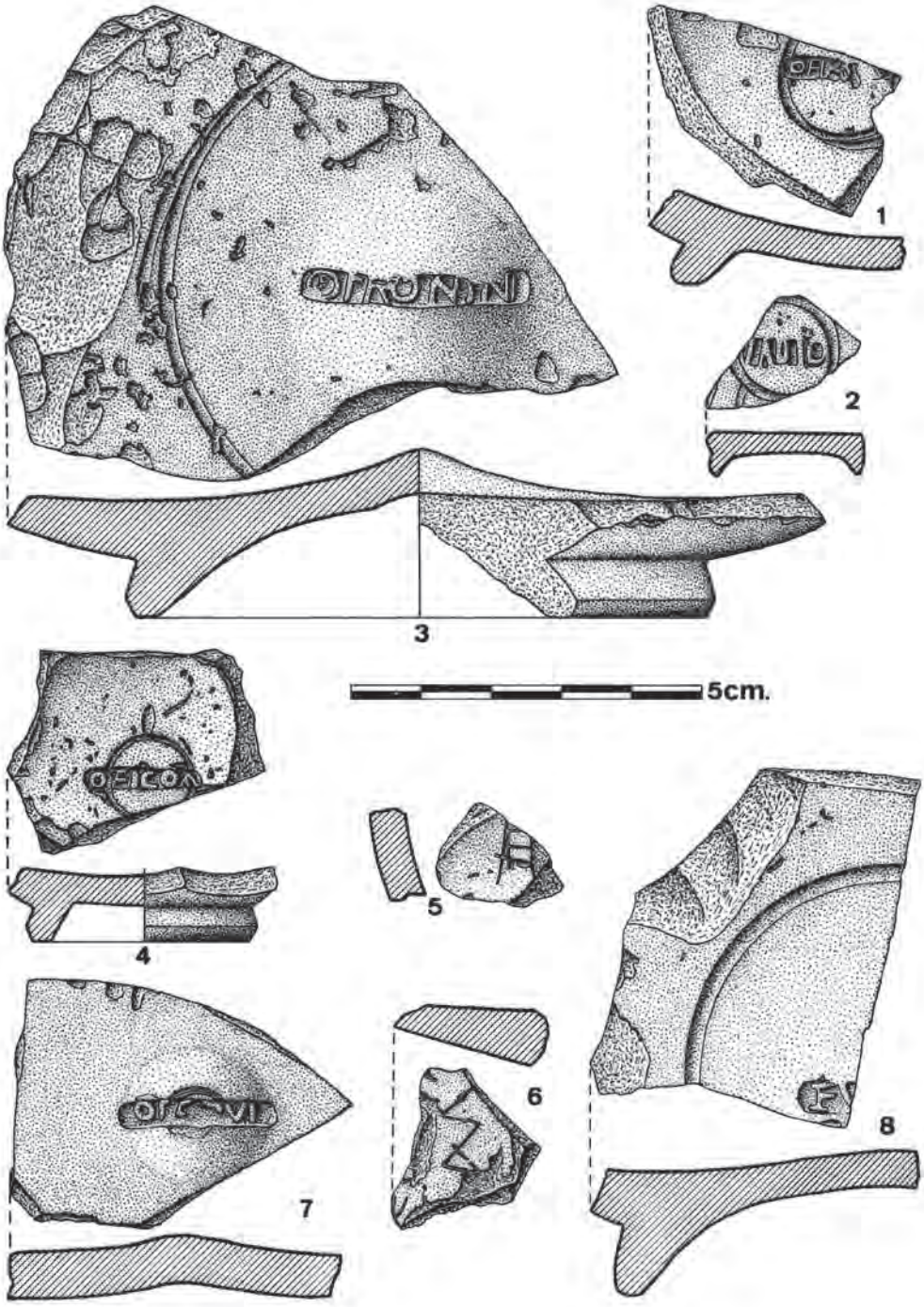


FIGURA 24. *Cortijo del Alcatín*.

— Fragmento de una Drag. 27 con varias líneas que formarían una marca de propiedad (fig. 22, nº 4).

— Fragmento de base que, en la superficie interior, lleva grafiteadas dos largas líneas que se cruzan (fig. 22, nº 5).

Cerámica común.

— Fragmento de *dolium* que lleva grafiteadas varias letras con trazo fino, en el que se lee ITIOCV (fig. 22, nº 2).

CORTIJO DEL ALCATÍN (nº 15)

El yacimiento se encuentra muy próximo a los actuales cortijos. Los restos aparecen en distintos puntos, lo que indicaría que la villa contó con varios edificios. La zona donde más abundan es la que está cercana a un pozo y a un transformador, al pie de la ladera montañosa de los Cerros del Curica, en terrenos de cereales de secano.

Su cronología va del siglo I al V / VI d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base con restos de una cartela rectangular de bordes redondeados. Tan sólo hemos podido identificar su comienzo OFI, por lo que no podemos atribuirla a ningún alfarero (fig. 24, nº 1).

— Fragmento de base con cartela que pertenece a LABIO, alfarero de La Graufesenque, de época Claudio – Nerón[48] (fig. 24, nº 2).

— Fragmento de base con cartela rectangular de bordes redondeados, del alfarero FRONTINVS, de La Graufesenque, del periodo Nerón-Trajano[49] (fig. 24, nº 3).

— Fragmento de base con marca de alfarero en cartela rectangular de bordes redondeados. En nuestro trabajo de las villas la asignábamos a INGENVVS pero al estudiarla mejor correspondería a CONATVS, del sur de La Galia, de época Nerón – Vespasiano[50] (fig. 24, nº 4).

— Fragmento de base, en cartela rectangular de bordes redondeados, con la marca de alfarero mal impresa y en la que parece distinguirse una «OF C» y el final «VI». Creemos con dudas que podía pertenecer a CALVVS, de La Graufesenque, de época Nerón – Domiciano[51] (fig. 24, nº 7).

— Fragmento de base con comienzo de cartela que correspondería al alfarero FVSCVS, de La Graufesenque, del periodo Vespasiano a Trajano[52] (fig. 24, nº 8).

— Fragmento de vaso de la forma Drag. 27. Conserva restos de cartela rectangular con la marca del alfarero, que no hemos podido identificar por coincidir con la rotura. A su izquierda aparecen restos de un grafito formado por dos líneas que se cruzan (fig. 25, nº 1).

48 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 72, lám. 111.
49 HERMET, F., *op cit.,* 203, nº 56, lám. 111.
50 OSWALD, F., *op. cit.,* 87.
51 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 22, lám. 110.
52 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 57, lám. 111.

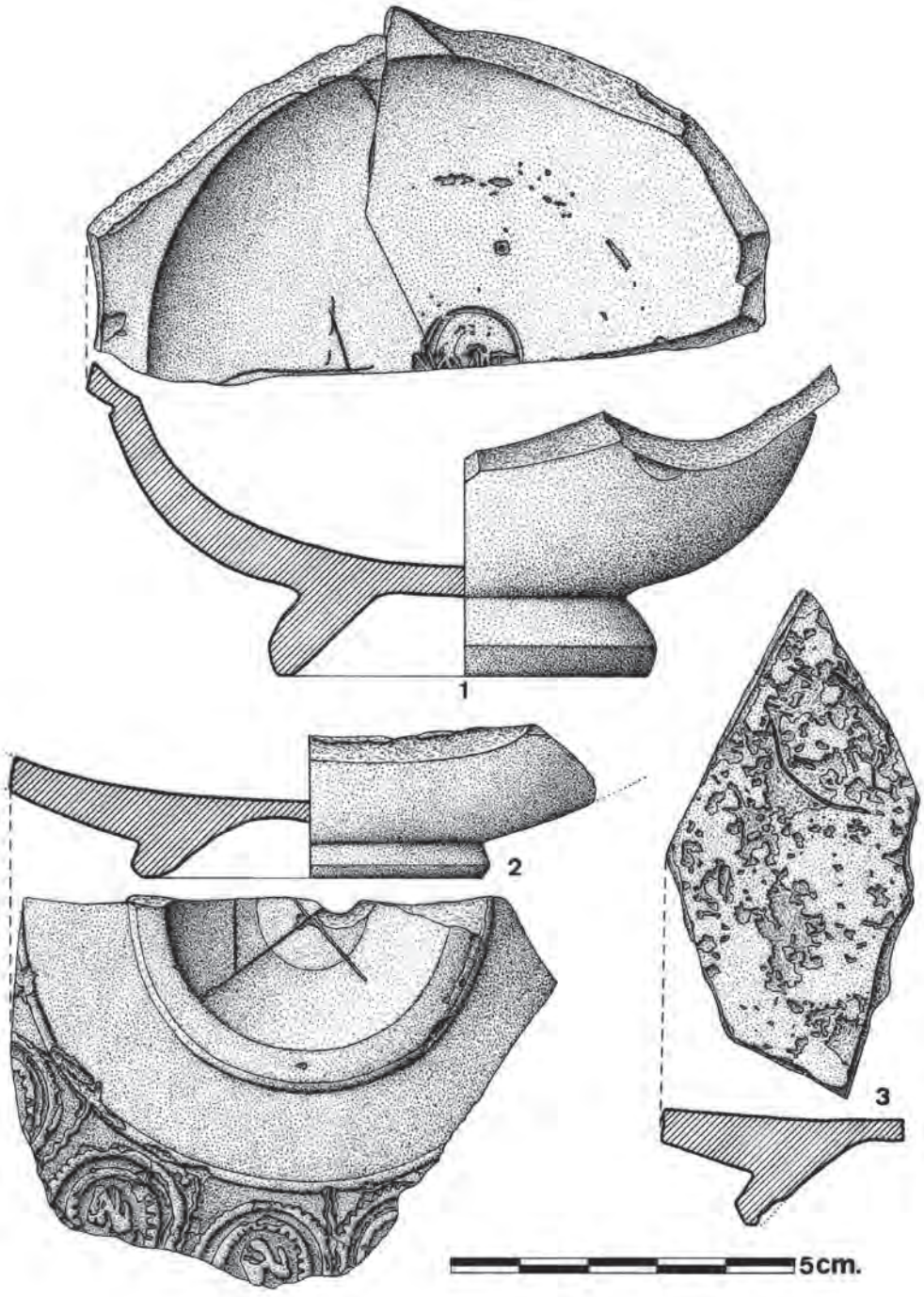


FIGURA 25. *Cortijo del Alcatín*.

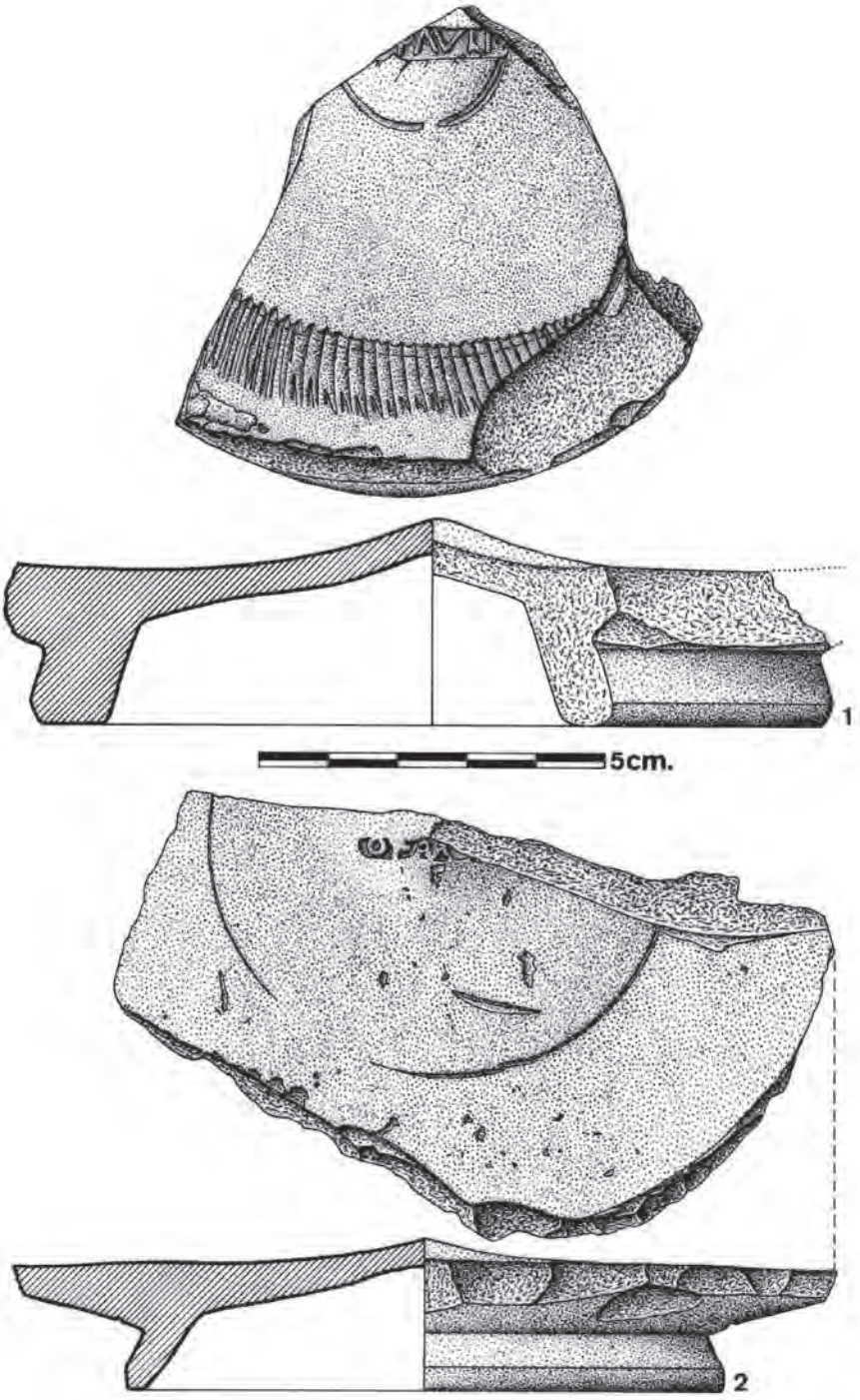


FIGURA 26. *Cortijo del Alcatín.*

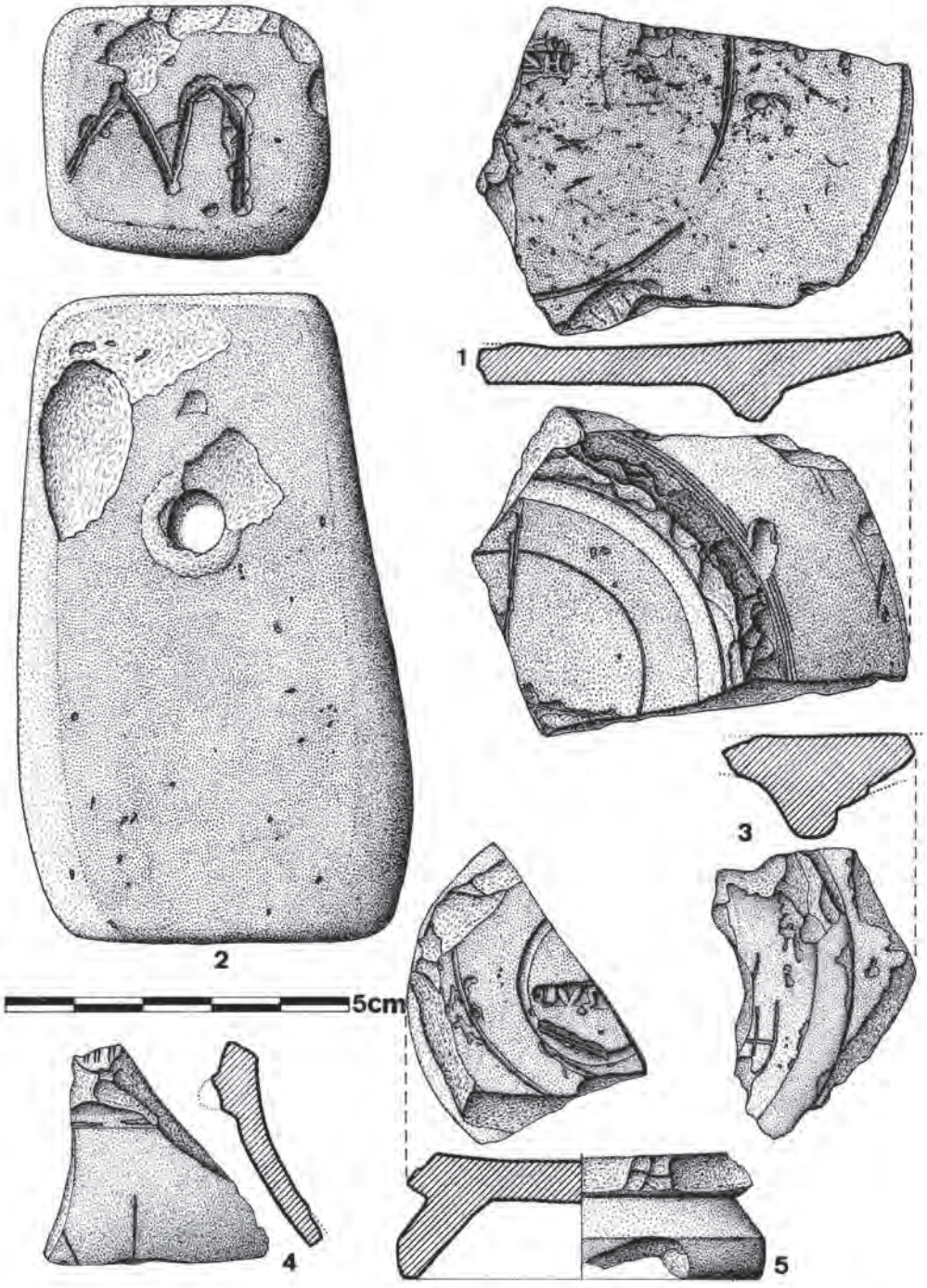


FIGURA 27. *Cortijo del Alcatín.*

— Fragmento de base con la marca, en cartela rectagular de bordes redondeados, del alfarero PAVLVS, de La Graufesenque, del periodo Claudio-Vespasiano[53] (fig. 26, nº 1).

— Fragmento de base que conserva el comienzo de una cartela rectangular de bordes redondeados, en la que se lee claramente «OF», seguido de lo que creemos una «A» y una «M» enlazadas. Correspondería al alfarero AMANDVS, de La Graufesenque, del periodo Tiberio – Vespasiano[54] (fig. 26, nº 2).

— Fragmento de base en el que se conserva la parte final de una cartela rectangular con bordes redondeados, en la que, con dudas, creemos aparece «AR». Sólo hemos encontrado un sello con este terminación que corresponde a SALARIVS. AR, de La Graufesenque, de época de Nerón[55] (fig. 27, nº 1).

— Fragmento de base que conserva parte de la marca, en cartela oblonga, que corresponde a IVSTVS, de La Graufesenque, del periodo Flavio[56](fig. 27, nº 5).

— Fragmento de base con cartela rectangular de bordes redondeados, que pertenece al alfarero ORTVS & PAVLVS, de Lezoux, de época Trajano – Adriano[57]. En la superficie exterior lleva dos largos trazos perpendiculares que podían corresponder a una « L» (fig. 28,nº 2).

— Fragmento de base con restos de marca en la que se ve una «F», seguida por un punto y un trazo curvo que podía pertenecer a una «C» o a una «O»(fig. 28, nº 3).

— Base de una Ritt.5, con cartela rectangular de bordes redondeados, en la que aparecen tres signos verticales y una «A» o una «V», según la posición en que se lea. La marca es semejante a una de las recogidas por Hermet como «Nébuleuses irréductibles»[58] (fig.28, nº 1).

— Fragmento de pared de una Drag. 24/25. Conserva restos de dos trazos, que formarían parte de un grafito (fig. 27, nº 4).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de pared con un grafito que debía ser una marca de propiedad (fig. 24, nº 5).

— Fragmento de base con una «A» y una «M» enlazadas (fig. 24, nº 6).

— Fragmento de vaso decorado con círculos sogueados concéntricos en cuyo interior hay un motivo irreconocible. En la base aparecen líneas que formarían una marca de propiedad. Podían ser una «A» y una «X» enlazadas (fig. 25, nº 2).

— Fragmento de base con una «C» y una «I» (fig. 25, nº 3).

— Fragmento de base con trazos que debían formar una marca de propiedad (fig. 27, nº 3).

— Fragmento de pared con una «L» y restos de otros trazos (fig. 28, nº 4).

Cerámica común

— *Pondus* troncopiramidal que, en su base superior, lleva incisa lo que creemos es una «M» (fig. 27, nº 2).

53 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 124, lám. 112.
54 HERMET, F., *op. cit.,* 201, nº 8, lám. 110.
55 HERMET, F., *op. cit.,* 201, nº 149, lám. 112.
56 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 71, lám. 111.
57 OSWALD, F., *op. cit.,* 87.
58 HERMET, F., *op. cit.,* 113, nº 3.

LAS LISTAS (nº 16)

La villa se sitúa a unos 250 m. de la intersección de la carretera que va desde la comarcal 330 hasta las Casas de don Juan, con la que pasando próxima al cortijo del Alcatín se dirige hacia Botardo. Los materiales aparecen en dos puntos próximos. Uno situado junto a la carretera y el otro a pocos metros del anterior.

Su cronología va del siglo I al IV d. C.

MATERIALES

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base con restos de cartela, rectangular de bordes redondeados, en la que se lee un signo que podía interpretarse como una «R». También podía ser una «I» y una «S» muy juntas (fig. 21, nº 4).

— Fragmento de pared en la que aparece un grafito formado por dos líneas que convergen (fig. 30, nº 4).

EL CARTABÓN (nº 17)

Se encuentra a unos 650 m. de la villa anterior, en la intersección de la Vereda de Huéscar con la carretera que, pasando próxima al Cortijo del Alcatín, toma dirección a Botardo. Los materiales aparecen en dos zonas separadas por la carretera. En la orilla de la Vereda de Huéscar hay una basa de columna.

La cronología va del siglo I a. C. al IV d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de pared, posiblemente de una Drag 37, decorado con un gran círculo dentro del cual aparecen las figuras de dos animales poco perfilados y sin detalles anatómicos. Podían ser conejos o liebres en actitud de carrera. Alrededor del círculo se ven unos tallos, estando uno de ellos acabado en una trifoliácea. Debajo de los animales está la marca del alfarero M. CRESTO, impresa en sentido invertido. Corresponde a M. CRESTIO, de La Graufesenque, del periodo Claudio – Vespasiano[59] (fig. 23, nº 3).

— Fragmento de base con restos de la marca en la que sólo se aprecia una «I» (fig. 32, nº 5).

— Fragmento de base, con cartela rectangular de bordes redondeados, en la que se lee IN..... En caso de ser comienzo del sello podía corresponder a INGENVVS, de La Graufesenque, del periodo Tiberio – Nerón. Si fuese la terminación NI hay varios alfareros que la tienen[60] (fig. 32, nº 7).

— Fragmento de base en la que se aprecian restos de una cartela rectangular de bordes redondeados, con un signo que podía ser una «V» (fig. 32, nº 8).

59 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 44, lám. 110.

60 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 67, lám. 111.

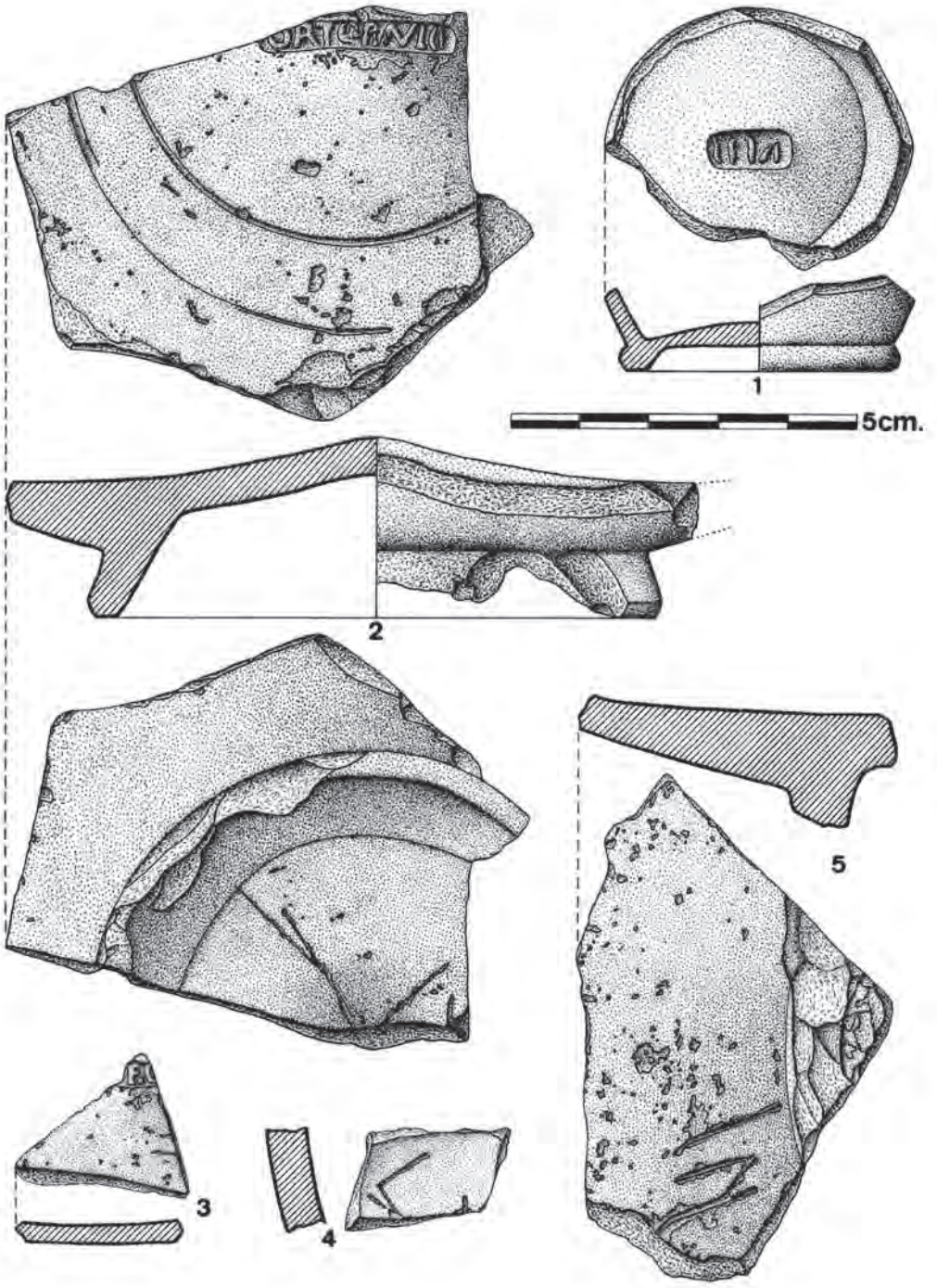


FIGURA 28. *Cortijo del Alcatín: 1 a 4; Cortijo de La Puente: 5.*

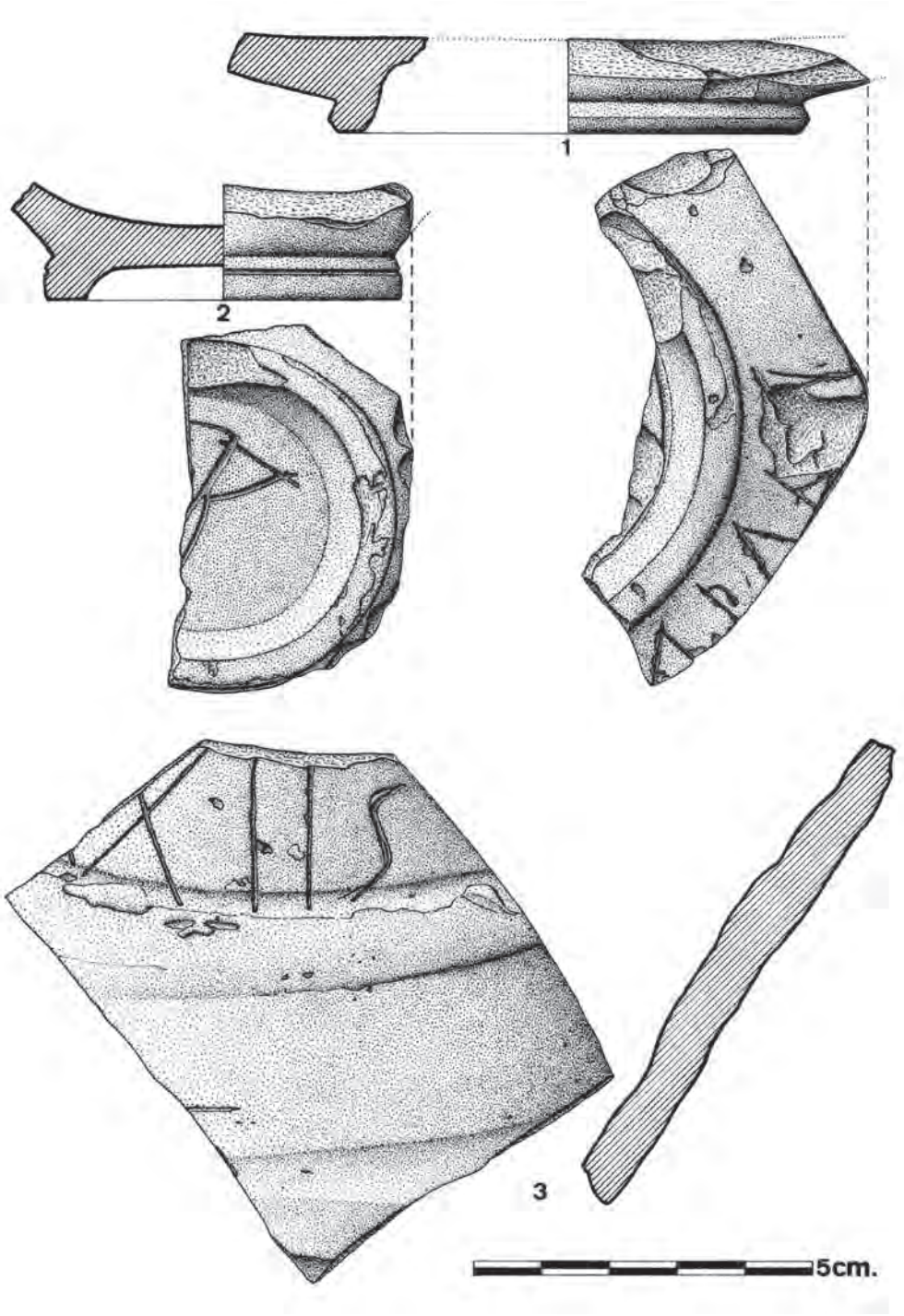


FIGURA 29. *Los Boquerones*.

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base, de una posible Drag.15/17, con cartela rectangular incompleta, que lleva una «S» al revés (fig. 23, nº 4).

— Fragmento con dos grafitos: el primero incompleto; el segundo es una «N» (fig. 32, nº 4).

— Fragmento de borde que lleva grafiteado restos de un signo (fig. 32, nº 6).

HOYO DEL TESORO (nº 18)

La villa se encuentra en una ligera elevación, a ambos lados de la carretera que va de las Lomas a Botardo, a unos 6oo m. del cruce con la que une las Casas de don Juan con el cortijo de La Parra.

Los materiales recogidos van del siglo I y III d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base de una Drag.18. En su superficie interior lleva grafiteada la letra «V» (fig. 33, nº 5)

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de pared que tiene restos de un grafito, que posiblemente formaría un motivo espigado (fig. 33, nº 4).

LOS BOQUERONES (nº 19)

Los restos aparecen en dos puntos de una suave elevación que desciende hacia el cauce de una rambla endorreica, que atraviesa el camino que desde el cortijo de Los Boquerones se dirige hacia el de Las Lomas. La villa está a unos 500 m. del primero.

Los materiales van del siglo I al V / VI d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base, con restos de cartela rectangular de bordes redondeados, en la que se aprecia un primer signo, que podía ser una «L», una «T», o una «E». El segundo es una «V». En caso de ser una terminación en «LV» podía pertenecer al alfarero CALVVS, de La Graufesenque, del periodo Nerón - Domiciano. Si terminase en «TV» podía ser de ROGATVS, también de La Graufesenque, del periodo Tiberio - Claudio[61]. En la parte exterior lleva un grafito en el que hay varios signos. Creemos podían interpretarse como IAII. Si se leyese en sentido contrario sería IIVI (fig. 30, nº 2).

61 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 22, lám. 110 (para CALVVS) y 205, nº 138, lám. 112 (para ROGATVS).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de base. En su superficie exterior se aprecian varios signos en los que leemos APA, una letra incompleta por rotura y, tras ésta, donde cabría otra, una «I» (fig. 29, nº 1).

— Fragmento de base con un grafito parecido a una «k», pero que creemos sería una marca de propiedad (fig. 29, nº 2).

— Fragmento de borde que lleva, en su superficie interior, grafiteada la letra «A» (fig. 30, nº 1).

Cerámica común.

— Fragmento de pared en el que aparecen varios signos grafiteados. El primero, junto a la rotura, es un trazo inclinado que podía pertenecer a una «A», una «M» o una «X». Los otros trazos son XIIS (fig. 29, nº 3).

— *Pondus* troncopiramidal que presentan signos que se hicieron, en tres de sus caras, cuando aún estaba la arcilla blanda (fig. 21, nº 1).

CUEVAS DE PENALVA (nº 20)

Los vestigios aparecen en una pequeña elevación a unos 200 m. al sur de los cortijos actuales, cerca del cauce de un ramblizo. En la zona hay un amontonamiento de piedras. La villa pudo contar con una sola edificación.

Su cronología iría del siglo I al III d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Marca, en cartela rectangular de bordes redondeados, con el sello, del alfarero COLLO, de La Graufesenque, de época Claudio - Nerón[62] (fig. 31, 1).

— Fragmento de base, en cartela rectangular de bordes redondeados, con el sello del alfarero GERMANVS, de La Graufesenque, que estuvo activo en época Flavia[63] (fig. 31, nº 3).

— Fragmento de base con cartela rectangular redondeada que lleva la marca del alfarero BASSVS & COELIVS, de La Graufesenque, del periodo Claudio – Vespasiano[64] (fig. 31, nº 4).

— Fragmento de sello, en cartela rectangular de bordes redondeados, en el que se lee ITS. No hay ningún alfarero que comience por estas letras. Hemos pensado que el nombre esté escrito al revés y que podía corresponder a CRESTI del alfarero CRESTVS o CRESTIO, ya que su sello aparece impreso de esta manera en varias ocasiones. También podía ser MODESTI de MODESTVS. Los dos son de La Graufesenque. CRESTIO o CRESTVS es de época Claudio – Vespasiana y MODESTVS de Claudio a Nerón[65]. (fig. 31, nº 5).

— Fragmento de base de una Ritt. 5 que lleva, en cartela rectangular de bordes redondeados, la marca del alfarero MARDANVS, del este de La Galia, de época Antonina[66]. (fig. 31, nº 6).

62 HERMET, F., *op. cit.,* 200, nº 38, lám. 110.
63 HERMET, F., *op. cit.,* 203, nº 64, lám. 111.
64 HERMET, F., *op. cit.,* 201, nº 17, lám. 110.
65 HERMET, F., *op. cit.,* 202, nº 43, lám. 110 (para CRESTVS) y 204, nº 105, lám 112 (para MODESTVS).
66 OSWALD, F., *op. cit.,* 186.

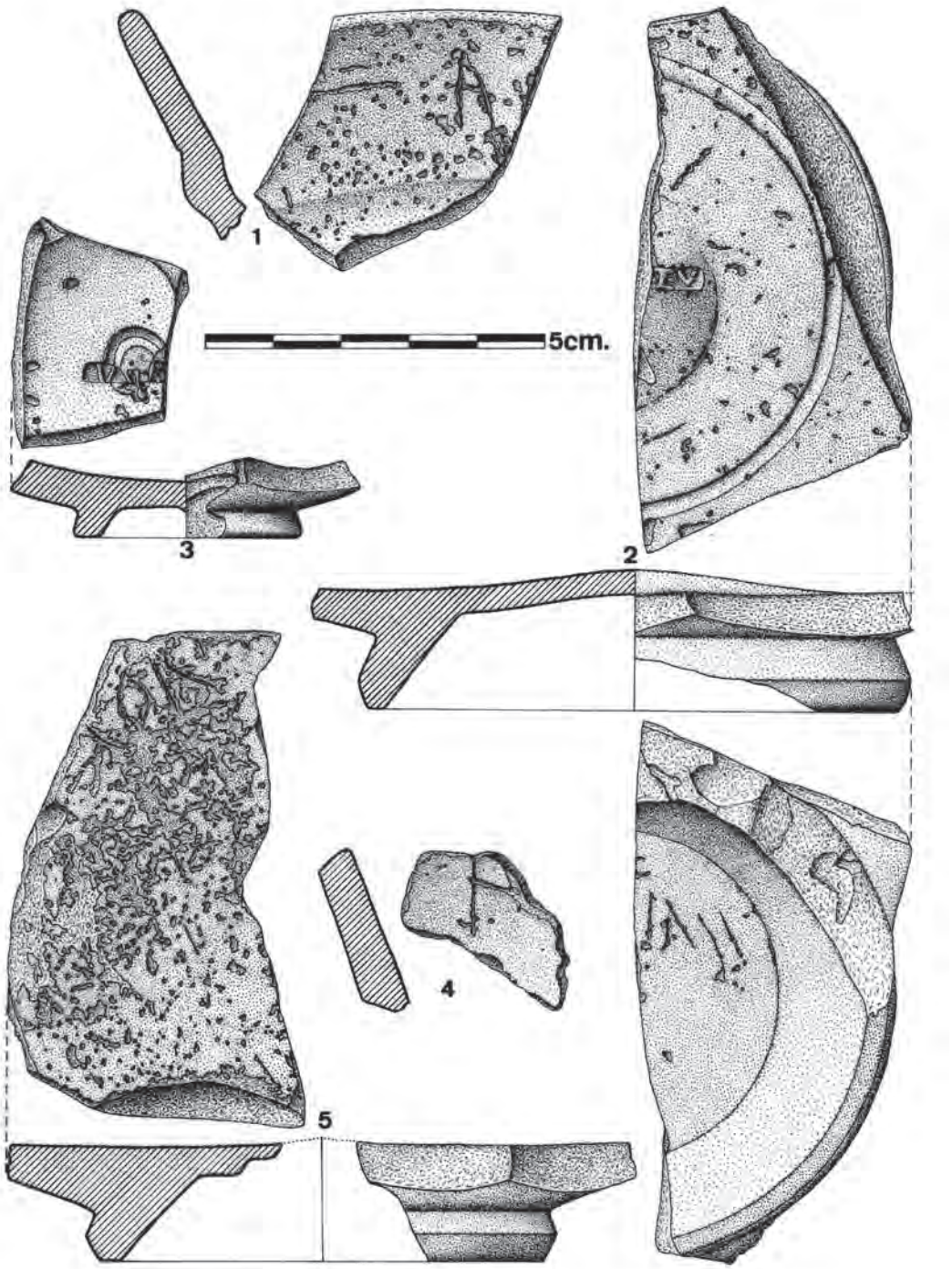


FIGURA 30. *Los Boquerones: 1 y 2; Cortijos de La Puente: 3; Las Listas: 4 y Loma de Félix 5.*

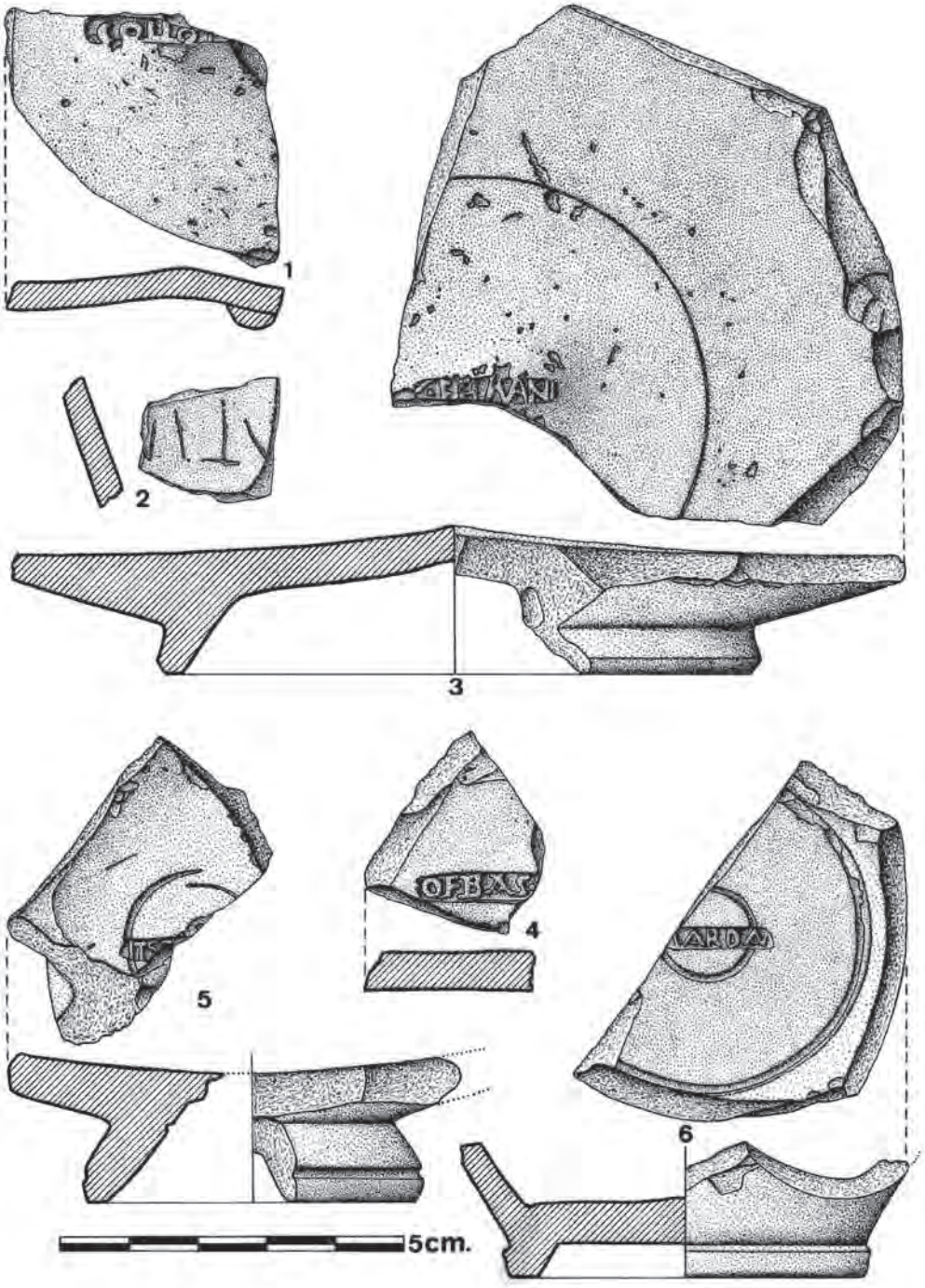


FIGURA 31. *Cuevas de Penalva*.

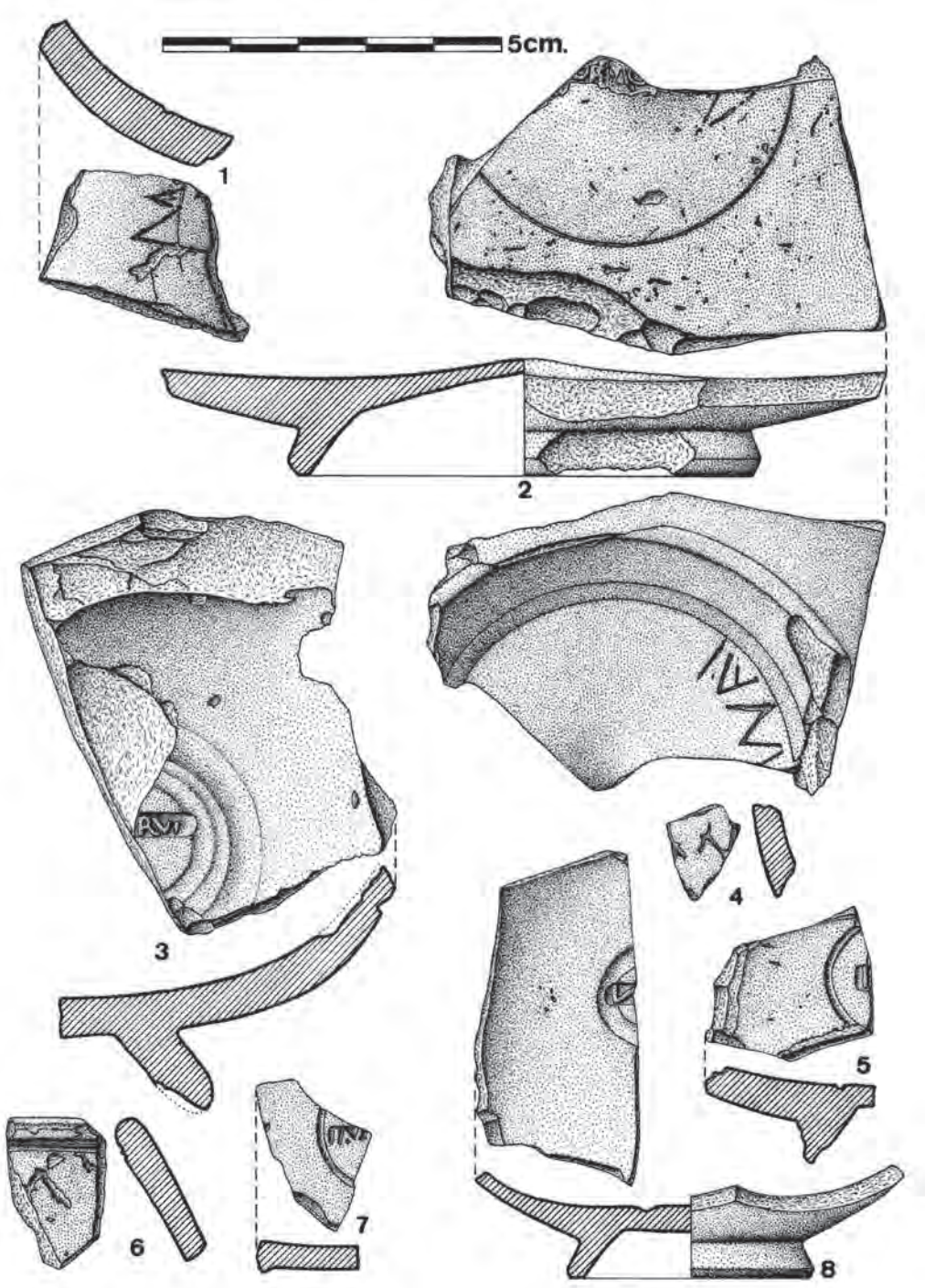


FIGURA 32. *Cuevas de Penalva: 1 a 3; El Cartabón: 4 a 8.*

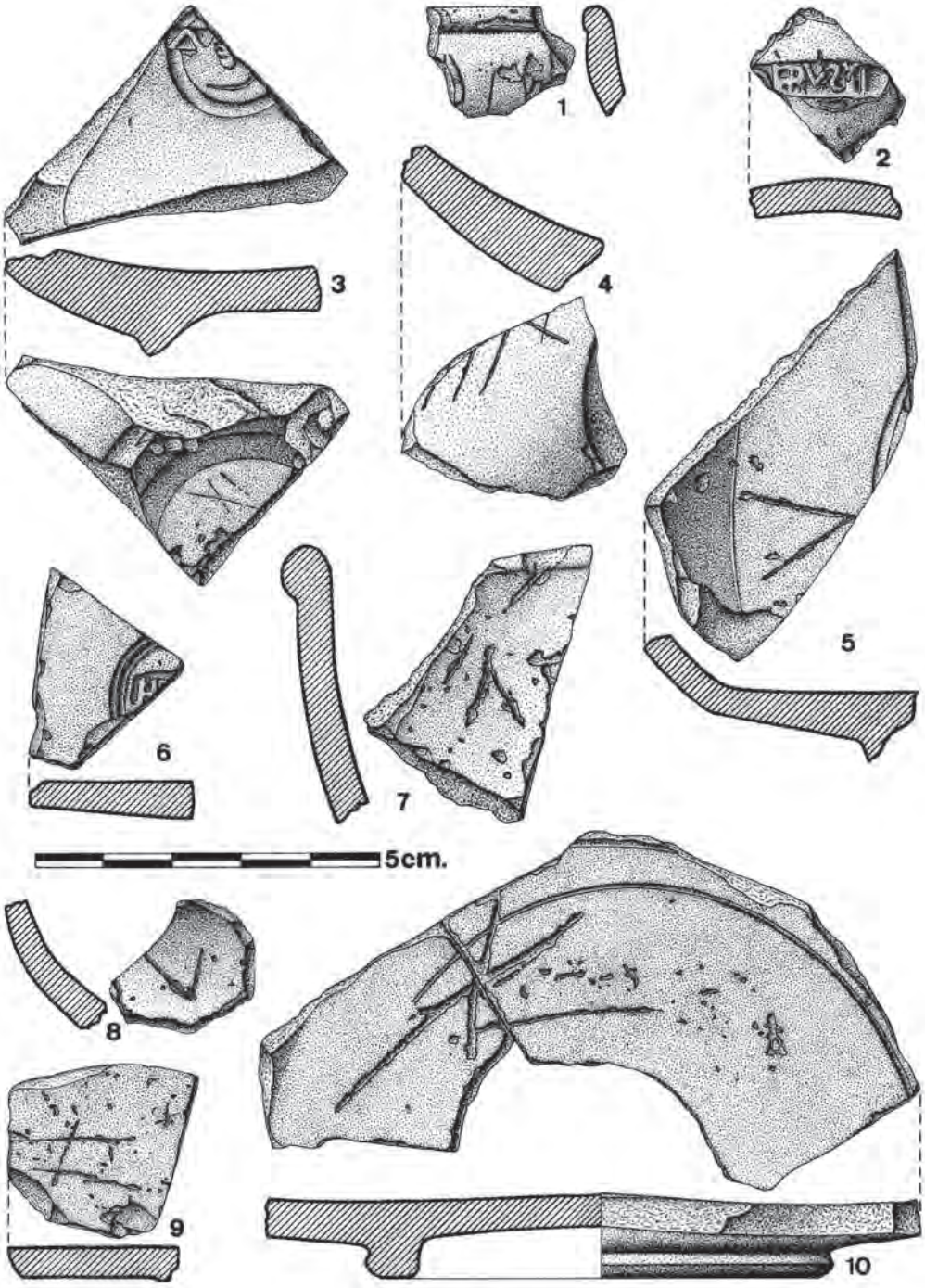


FIGURA 33. *Cortijo de Félix: 1 a 3; Hoyo del Tesoro: 4 y 5; Casa Moya: 6 y 7; Duque: 8 a 10.*

— Fragmento de una Drag. 27, con cartela rectangular de bordes redondeados, en la que se lee RVI. Si fuesen las tres únicas letras de la marca, podía corresponder a RVFVS, de La Graufesenque, de Nerón a Vespasiano[67] (fig. 32, nº 3).

— Fragmento de base en el que se aprecia una marca de alfarero, muy deteriorada e incompleta, que no hemos podido identificar. En la parte posterior lleva grafiteadas tres letras NAI y el comienzo de otra, que podía ser una «A» (fig. 32, nº 2).

— Fragmento de pared con un grafito que se podía interpretar como «MA» o «NA» (fig. 32, nº 1).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de pared que en su interior lleva grafiteadas varias letras. Leídas desde la posición contraria a la representada el primer trazo, incompleto, podía ser una «A», los siguientes son «T», «I» y el último correspondería a una «A», una «N» o una «M» (fig. 31, nº 2).

CORTIJO DE FÉLIX (nº 21)

Los vestigios aparecen frente a la fachada principal de las casas, donde hay restos de muros. Su extensión parece pequeña, por lo que contaría con una única edificación.

Su cronología va del siglo I al III d. C.

MATERIALES

Terra sigillata sudgálica.

— Fragmento de base en el que se aprecia, en cartela oblonga, la marca de alfarero mal impresa. Pese a su dificultosa lectura creemos que corresponde al alfarero RVSTICVS, de La Graufesenque, del periodo Claudio – Nerón[68] (fig. 33, nº 2).

— Fragmento de base con restos de una marca de alfarero en la que tan solo se ve una letra que podía ser una «V». En su superficie exterior aparece un grafito con unas líneas muy finas: una «X» y una «I» (fig. 33, nº 3).

Terra sigillata hispánica.

— Fragmento de una Drag. 37 que lleva restos de un grafito. El primer signo podía ser una «D», acompañada de dos trazos indeterminados (fig. 33, nº 1).

CONCLUSIONES

Dentro de las marcas de alfarero destaca la abundancia de sudgálicas, con un total de 31 alfareros identificados, que corresponden a AMANDVS, AQUITANVS, BASSVS, BASSVS & COELIVS, CABITANVS, COLLO, CONATVS, L. COSIVS VIRILIS, M. CRESTIO, FRONTINVS, FVSCVS, GERMANVS, Q. IVL. PRIMVS, IVSTVS, LABIO, MARDANVS, MASCLUS, MVRRANVS, ORTVS & PAVLVS, PATRICIVS, PAVLVS, RVSTICVS, SABINVS,

67 OSWALD, F., *op. cit.,* 270.

68 HERMET, F., *op. cit.,* 205, nº 143, lám. 112.

SECVNDVS, SEXTVS CANVS, SILVANVS, SVLPICIVS, L.TERTIVS SECVNDVS, VENVS, VINIVS o VINNIVS y VITALIS.

Hay fragmentos que nos hacen dudar a qué alfarero asignarlos, como en el caso de la terminación CVNDI del Cortijo de la Merced, que puede corresponder a IVCVNDVS, SECVNDVS o NICVNDVS (fig. 4, nº 6). Los sellos de Casa Moya o del Duque que comienzan por CN, que podían ser de CN. AEVS SENO o a CNAIVS (fig. 6, nº 3 y 13, nº 6). La cartela con ITS, de Cuevas de Penalva, que creemos estaría escrita al revés y que quizá se pueda atribuir a CRESTVS o MODESTVS (fig. 31, nº 5). El de Pedrarias (fig. 3, nº 3), que cabe la posibilidad de que perteneciese a SABINVS o ALBINVS. Los dos sellos, uno del Cortijo del Alcatín (fig. 24, nº 7) y otro de Los Boquerones (fig. 30, nº 2), que podían ser de CALVVS, aunque en el de Los Boquerones también indicábamos la probabilidad de que fuese ROGATVS. En este yacimiento hemos encontrado un fragmento de marca que asignábamos a SALARIVS AR (fig. 27, nº 1). En el Duque hay uno en el que hemos indicado que seguramente pertenecería a LAVRVS, pero que las marcas del alfarero TAVRVS también coinciden con muchos de los signos y que si se leyera al revés de como se ha representad podía ser de IRNVS (fig. 15, nº 5). Asimismo de este yacimiento hay un sello que quizás fuese de NEMES (fig. 11, nº 5). Finalmente en Lóbrega podía haber una marca de CELSVS (fig. 9, nº 4), en el Cartabón otra de INGENVVS (fig. 32, nº 7) y en Cuevas de Penalva otra de RVFVS (fig. 32, nº 3).

Además hay 5 marcas que hemos clasificado como las que Hermet denomina «Nébuleuses irréductibles»

Hemos hallado varios fragmentos con el mismo sello, algunos procedentes de distintos yacimientos, como es el caso de VITALIS (Almaciles y Duque), L. TERTIVS SECVNDVS (Cortijo de la Merced, Duque y Casa Moya), GERMANVS (Duque y Cuevas de Penalva), FRONTINVS (Lóbrega y Cortijo del Alcatín) o la marca intradecorativa del alfarero M. CRESTIO (el Cartabón y los Álamos). Del Duque proceden dos sellos de SECVNDVS y otros dos de SABINVS. Este último también podía estar representado en Pedrarias.

Es mucho menor la presencia de marcas itálicas, habiendo podido reconocer CRESTVS, CN. ATEIVS EVHODVS, HERTORIVS, NAEVIVS y PHILOMVSVS SAVFEI. Este último, encontrado en el Cerro del Trigo, aporta un interesante dato cronológico, pues indicaría que la fortificación romana que allí se ubicó aún estaría activa en esa fecha.

También hay una estampilla similar a las usadas por los alfareros de Puzzoli, que se encontró en El Duque.

Con dudas, de este último asentamiento, tenemos un posible sello de XANTHVS (fig. 14, nº 3).

Tan solo hemos identificado un alfarero hispánico, MATERNVS BLANDVS, posiblemente de los talleres riojanos de Tritium Magallum, encontrado en El Duque. Hay dos fragmentos que proceden de Balsa de las Casas y otro de Lóbrega en los que aparece EX OF, que es el inicio de cartela típico de las firmas hispánicas. Una esquirla del yacimiento de Casa Moya presenta al final una letra «M». Marcas hispánicas terminadas en M aparecen en el taller andaluz de Andújar.

Hay 25 fragmentos con sellos que no hemos podido identificar.

Destaca la abundancia de grafitos. La gran mayoría aparecen tanto en sigillatas itálicas, como en sudgálicas e hispánicas. En menor cantidad los hay en cerámica común (uno de ellos en una fuente de barniz rojo pompeyano) y en *pondus*.

Un motivo usado en varias ocasiones es el denominado espigado o arborescente, que consideramos sería una marca que identifica la propiedad del vaso (fig. 2, nº 2; fig. 5, nº 1; fig. 8, nº 5; fig. 17, nº 3, fig. 33, nº 4). También esta misma finalidad tendrían una serie de líneas, a

veces desordenadas, que forman motivos poco claros (fig. 8, nº 4; fig. 13, nº 2; fig. 22, nº 4; fig. 24, nº 5; fig. 27, nº 3; y fig. 33, nº 10).

Los más abundantes son letras capitales. En numerosas ocasiones están muy bien trazadas, lo que indicaría destreza y dominio de la escritura en quienes hicieron los signos. Pensamos que muchos indicarían el nombre del propietario. La terminación de algunos grafitos en «I», señalaría propiedad al ir en genitivo y en los fragmentos en los que aparece dos veces seguida la letra «I» podía interpretarse como «E». También creemos que la «K» de varios fragmentos equivaldría a la «Q».

Algunos se grabaron con la arcilla tierna como en los *pondus* (fig. 21, nº 1 y 3) y en el fragmento de rojo pompeyano de fig. 3, nº 4. Este último nos llama la atención, ya que al estar realizado antes de la cocción pudo ser una marca de identificación del alfarero o se hizo por encargo para una determinada persona, siendo quizás una abreviatura de su nombre. En la mayoría de los casos la fractura impide saber si la parte conservada sería el principio, el final o una zona intermedia del nombre. A pesar de no ser especialistas en epigrafía y aún a riesgo de cometer errores, hemos tratado de identificar los nombres que aparecen, basándonos en Solín y Solomies[69] y Abascal[70].

Por el comienzo SEG del fragmento de fig.3, nº 4, de Pedrarias, Solín y Salomies citan 13 nombres que empiezan así y tres *cognomina*: SEGETIVS, SEGULIANVS y SEGULLIANVS. Abascal cita tres *nomina*: SEGEIVS, SEGETIVS y SEGIVS y diecisiete *cognomina*[71].

El fragmento de fig. 3, nº 3, de Pedrarias, en caso de interpretarse como un comienzo por «SE», Solin y Salomies recogen muchos nombres. Si el tercer trazo fuese una «L» y el cuarto una «I» podía ser SILICARNIVS, SILICIVS o SILIVS. Si el último fuese una «L» podía ser SILLENVS, SILLIVS y SILLEENVS. Finalmente, si fuese una «V», SILVCIVS, SILVMBRIVS, SILVANVS, SILVESTRIVS, SILVINIVS y SILVIVS[72].

El grafito de fig. 3, nº 8, de Pedrarias, puede tener varias lecturas. En caso de que el tercer signo fuese parte de una «P», podía corresponder a dos *nomina* recogidos por Solin y Salomies: HIPPELLIVS e HIPPIVSE o a un *cognomen* HIPPIANVS. Abascal señala un nombre HIPNVS y tres *cognomina* HIPPODAMAS, HIPPOLYT(VS), (HI)PPOTOE. Si el tercer trazo fuese los restos de una «T», Solin y Salomies citan el nombre HITARINIVS. Otra posibilidad es que los dos grafitos que van después de la «H» fuesen una «E» y el cuarto parte de una «I», entonces podían corresponder a uno de los seis *nomina* citados por Solin y Solomies: HEIOIVS, HEIOLEIVS, HEIVLEIVS, HEIVS o HEIVTIVS. Si el último perteneciera a una «P», podía ser el nombre HEPENIVS. Si fuese parte de una T podía corresponder a cinco nombres: HETEREIVS, HETERENVS, HETERIVS, HETO(R)EIVS HETRILIVS[73]

En el grafito de fig. 5, nº 2, de Casa Moya, aparece una letra que puede interpretarse como una «Q» o una «D». Hemos trabajado sobre varias posibilidades: que se pudiera leer como QINA o DINA y también, al aparecer un trazo que podía ser una «I», como IQINA o IDINA. En

69 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *Repertorium nominun gentilium et cognominum latinorum*. Heideelsheim, 1988.

70 ABASCAL, J. M., *Los nombres personales en las inscripciones latinas de hispánia*. Anejos de Antigüedad y Cristianismo. Murcia, 1994.

71 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 166 y 400; ABASCAL, J. M., *op. cit.*, 213, 501 y 502.

72 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,*179.

73 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 91 a 94 y 342; ABASCAL. J. M., *op. cit.,* 386 y 387.

Solin y Salomies sólo hemos encontrado un nombre que se ajusta a esta posibilidad y es el de DINAEVS. También hemos pensado en que fuese una terminación en QINA. Solin y Salomies recogen dos *cognomina* EQVINA y (A?)EQVINA[74].

En el fragmento de fig.7, nº 7, de Casa Moya, se lee ORC y otros signos. Si el cuarto fuese una «A» podía corresponder a ORCA, recogido por Solin y Salomies como *cognomen*[75].

En el fragmento de fig. 8, nº 2, de Casa Moya, los primeros signos podían ser «M» o «N», posiblemente ligados a una «A». A continuación hay varios trazos que podían leerse como uno de los antropónimos citados por Abascal: PESIRA[76].

El fragmento de fig. 8, nº 3, de Casa Moya, es difícil de interpretar. En caso de que los dos primeros trazos fuesen una «H» y los otros una «E» podía ser un nombre que comenzase por HED. Solin y Salomies recogen cuatro: HEDINIVS, HEDIVS, HEDVLEIVS, HEDVSIVS. Abascal recoge tres nombres: HEDISIVS, HEDIVS, y HEDVSIVS y siete *cognomina*[77].

En el fragmento de fig. 12, nº 3, del Duque, parece leerse XARI. Solin y Salomies no recogen ningún nombre que empiece por XARI con «X». Si la «X» equivaliera a «S» habría cuatro nombres: SARIENVS, SARINIVS, SARIOLENVS, SARIO y un *cognomen* SARINIANVS. En caso de ser la terminación SAR en genitivo, podía corresponder a dos *cognomina* CAESAR y PASSAR[78].

En el fragmento de fig. 16, nº 1, del Duque, aparece lo que creemos es un *tria nomina* C. L. MAXI. Solin y Salomies citan siete nombres con MAXI: MAXIMIANVS, MAXIMIENVS, MAXIMILLIVS, MAXIMINIVS, MAXIMINVS, MAXIMIVS y MAXIMVS. Abascal además de señalar algunos de los nombres anteriores, añade MAXILLO, MAXIMA, MAXIMILLA y MAXIMINA[79].

En el fragmento del Duque, de fig. 16, nº 6, si fuese el final de un nombre en genitivo y el primer signo una R, Solin y Salomies recogen siete *nomina* con la terminación RA: CAEFRA, SORA, ACERRA, BLERRA, METRA, VITRA y SECVRA[80].

El fragmento del Duque, de fig. 17, nº 1, parece ser una terminación. Si los tres últimos trazos rectos se interpretasen, dos de ellos como una «E» y el otro como una «I» (terminación en genitivo), podía leerse como TICE. Solin y Salomies recogen un *cognomen* con esta terminación FORTICE. Abascal cita el *cognomen* TICES[81].

En el fragmento de fig. 20, de la villa de los Cerros del Curica, y en caso de que los dos primeros trazos fuesen una «E» podía leerse como EKIN. Solin y Salomies recogen dos nombres que comienzan con EQUIN, pero con «Q» en vez de «K»: EQUINIVS y EQUINVS[82].

En el fragmento de fig. 22, nº 2, de Balsa de las Casas, se lee ITIOCV. El nombre más parecido al grafito lo hemos encontrado en Solin y Salomies y es TIOCCIVS[83]. Este grafito nos recuerda a otro que apareció también sobre *dolium* en Almuñécar, por la forma en que se

74 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 68 y 436.
75 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 373.
76 ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 455.
77 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 71; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 148 y 383.
78 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 162, 397 y 441.
79 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 115; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 421 y 422.
80 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 220.
81 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 473; ABASCAL, J. M:, *op. cit.,* 528.
82 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 74.
83 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 83.

realizó y las características de las letras. Se ha interpretado como el nombre del propietario de un taller de *figlina,* donde se hacían estas vasijas[84].

En el fragmento de fig. 29, nº 3, de Los Boquerones, en caso de que los dos trazos verticales fuesen una «E» podía ser una terminación de nombre en «XES». Ni en Solin y Salomies ni en Abascal hemos encontrado esta terminación.

En el fragmento de fig. 29, nº 1 , de Cuevas de Penalva, los primeros signos se leen como APA. El único nombre recogido por Solin y Salomies con este comienzo es APALENIVS, pero no parece coincidir con el del grafito[85].

En el fragmento de fig. 30, nº 5, de Loma de Félix, se lee COR y restos de otros trazos. Si el cuarto fuese una «I», Solin y Salomies recogen nueve nombres: CORICIVS, CORIDIVS, CORIENIVS, CORIENVS, CORIFANIVS, CORINTHIVS, CORISIVS, CORITIVS y CORIVS. Abascal señala los *cognomina* CORIA, CORIANA, CORICI, CORINTHIA / CORINTHIS / CORINTHIVS y CORINTHVS / CORINTVS. Si el cuarto signo no fuese «I» cabrían muchas posibilidades[86].

En el fragmento de fig. 30, nº 2, de Los Boquerones, aparece lo que podía ser una «A», «U» o «V» entre trazos verticales. Leído en la posición representada sería una terminación en «IAE», tomando los dos últimos trazos como «E». No hemos encontrado ningún nombre con esta terminación. Si se leyese en posición invertida podía ser en comienzo de un nombre por «EVI». Solin y Salomies cita dos nombres que comienzan así: EVILIVS (¿) y EVIVS[87].

En el fragmento de fig. 31, nº 2, de Cuevas de Penalva, se leen varias letras. En caso de ser el comienzo de un nombre y el cuarto signo una «A», Solin y Salomies recogen tres nombres: ATIALIVS, ATIANIVS y ATIARIVS. Si fuese una «N», que parece lo más probable, estos autores señalan ATINATIA, ATINATIVS, ATINEVS y ATINNIVS. Abascal recoge como nombres ATIA y ATINIA y como *cognomina* ATIA, ATIMETIO, ATIMETVS y ATIMOLAIOVS[88].

En el fragmento de fig. 32, nº 2, de Cuevas de Penalva, aparece una terminación. Si la última «I» indicase el genitivo la terminación sería «ANA». En Solin y Salomies no hay nombres acabados en «ANA», pero se recogen más de cien *cognomina* con esta terminación[89].

El fragmento de fig. 8, nº 7, de Casa Moya, presenta varios signos de difícil interpretación. Los tres primeros, con muchas dudas, podían ser «AFA» o «APA». Que comiencen por «AFA» Solin y Salomies recogen dos nombres AFARIVS y AFASIVS y por «APA» otro APALENIVS, pero ninguno de los anteriores coinciden con el resto de los signos[90].

En el fragmento de fig. 10, nº1, de Lóbrega, hay una primera letra que creemos puede ser una «G», seguida de otras que interpretamos como «FAC» (la «A» y la «C» ligadas). Si fuese un *tria nomina* en que la «G» fuese una de las iniciales «FAC», podía ser el comienzo de un *cognomen*. Solin y Salomies recogen varios con este comienzo: FACETIANVS, FACETVS, FACILIS, FACTINIANVS, FACULA, FACULTAS, FACUNDANVS (?), FACVNDINVS y

84 PASTOR, M. y MENDOZA, A., *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*. Granada, 1987, 44, lám. XXII, nº 1.

85 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 18.

86 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 61; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 335.

87 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 75.

88 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 25; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 86, 87 y 289.

89 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 434 y 435.

90 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 8 y 18.

FACVNDVS. Abascal, además de este último *cognomen,* cita FACCINA, FACILIX, FACILLA, FACVNDA y FACVNDINA[91].

En el fragmento del Duque de fig. 18, nº 1, tal y como está representado, aparece una terminación que podía ser «VAE», si se toman los dos trazos verticales últimos como una «E». También podía interpretarse como «VAI», si el último lo consideramos como una terminación de genitivo. Ni Solin y Salomies ni Abascal citan nombres con este final. Si se lee en sentido inverso al representado, podía ser un nombre que comenzase por «EVA». Solin y Salomies recogen tres *nomina*: EVADIVS, EVASIVS y EVATIVS y otros tres *cognomina*: EVASIANA, EVASIANVS y EVASIVS. Abascal señala el nombre de EVANGELIVS[92].

El fragmento de fig. 10, nº 9, de Cortijos de la Puente, se puede leer como «PER», tomando los dos trazos verticales como una «E». En caso de ser el comienzo de un nombre Solin y Salomies y Abascal señalan varios por este inicio. Si fuese la terminación en «PER», Solin y Salomies citan a SUPER y a ocho *cognomina*: APER, CAPER, PIPER, ASPER, VESPER, PAUPER, SVPER y EXSUPER (?)[93].

La abundancia de sellos y grafitos está en relación con la intensa ocupación del territorio de Puebla en época romana. A los yacimientos que hemos estudiado en este trabajo, hay que añadir otros muchos en los que no han aparecido marcas de alfarero o grafitos.

En el poblamiento romano podemos distinguir distintas entidades. Hay yacimientos que por su tamaño no pueden ser considerados como simples villas pues, teniendo en cuenta la considerable extensión en la que aparecen los restos, creemos que serían aldeas (*vicus*) o incluso pequeños centros urbanos. A este tipo pertenecen yacimientos como Duque – Bugéjar, Lóbrega, Pedrarias y Molata de Casas Viejas. En todos ellos aparecen vestigios de épocas anteriores, especialmente del periodo ibérico, llegando hasta época medieval.

Otros, como Casa Moya, Reolid, Cortijo de la Merced, Castellones, etc., que también presentan una larga ocupación, son de menor entidad, según parecen indicar la dispersión de materiales sobre el terreno.

A ellos hay que añadir algunos más pequeños y numerosas villas que se distribuyeron por todo el término municipal, ocupando tanto la parte más montañosa como la zona llana que constituye el Campo de la Puebla o de Bugéjar.

Esta densidad de ocupación conllevaría una explotación intensiva de los recursos naturales de Puebla: aprovechamiento forestal y del esparto, ganadería, agricultura, etc. Esta última actividad pudo tener dos modalidades: la de secano, a la que se dedicarían una gran parte de las tierras, y la de regadío. Éste sería posible, pues algunos de los grandes yacimientos como el Duque – Bugéjar, Pedrarias o Lóbrega y otros menores como Casa Moya o Cortijo de Reolid, están junto a importantes fuentes naturales o cauces de agua. Quizás en relación con el regadío haya que poner la realización de varias construcciones, como una pequeña presa en Pedrarias que presenta las características típicas de una obra romana. Está junto a la fuente y se levantó con grandes bloques de arenisca escuadrados y muy bien encajados. En Casa Moya, junto a los actuales cortijos, hay una balsa que hasta época reciente almacenaba el agua procedente de un barranco. Tiene un muro, a modo de presa, similar al que hay en Pedrarias. También en nuestro estudio sobre las villas del Campo de Puebla, señalábamos la posibilidad de que la actual

91 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 328; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 357.
92 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 75 y 327; ABASCAL, J. M., *op. cit.,* 172.
93 SOLIN, H. y SALOMIES, O., *op. cit.,* 220 y 441.

acequia de Bugéjar tuviese un origen romano y que, además de utilizarse para suministrar agua a las villas que se colocaron junto a ella o en sus proximidades, sirviera para poner en regadío las tierras en torno a las Casas de don Juan, tal y como ha ocurrido hasta hace pocos años. Por último, en la rambla de Almaciles, cerca del cruce con el camino que une esta localidad con Pedrarias, hay restos de una construcción conocida como «Puente de los Moros». Creemos podía pertenecer a una presa, que en ese punto cerrase el cauce para almacenar el agua. Está fabricada con piedras cogidas con argamasa y se aprecian unos huecos cilíndricos que pensamos serían los lugares donde irían incrustados troncos. En sus alrededores no se ven vestigios arqueológicos, por lo que es difícil precisar si es romana o de periodos posteriores.

Hay además algunos indicios de transformación de productos, como señalan las numerosas piedras de molino encontradas. Es posible que hubiera extracción de aceite, pues un gran bloque pétreo de El Duque podía ser una contrapesa de *prélum* de una almazara. En Pedrarias debió haber algún tipo de actividad industrial. Cerca de la actual balsa aparecen unos bloques pétreos escuadrados de arenisca, algunos de gran tamaño, con huecos cuadrangulares y circulares y canalillos que desembocan en ellos. Aunque no está clara su función, parece que servirían para recoger algún líquido.

También habría un importante comercio, una de cuyas manifestaciones sería la importación de sigillatas. Aparecen en gran número de yacimientos de Puebla, lo que señala cierto poder adquisitivo de la población. Se han encontrado restos de ánforas que indican comercio de aceite, vino y salazones.

Para estos intercambios comerciales se precisaría una red de caminos que permitiera la salida y llegada de los productos. En la zona de Puebla destacan dos , ya detallados en nuestros trabajos. Uno debió ser la Vereda de Huéscar, conocida también como camino de «El Paso», una antigua cañada real. El otro es el de Huéscar a Pedrarias. Los dos transcurren por el Campo y serían una de las principales vías de comunicación que conectarían el territorio andaluz de los altiplanos granadinos con el Levante peninsular.

Para ejercer un control de la zona se construyó una fortificación romana en el Cerro del Trigo.

La importancia económica y del poblamiento de Puebla, nos ha llevado a considerar la posibilidad de que alguno de los yacimientos tuviera un estatuto municipal y que ejerciera un papel preponderante sobre los demás. Para este planteamiento nos basamos en:

1º) La extensión de algunos yacimientos, como Lóbrega, Duque-Bugéjar o Pedrarias, nos hace pensar que no fuesen simples aldeas, sino entidades mayores.

2º) El considerable número de habitantes que habría, ya que a los que pudieran tener los asentamientos antes mencionados, tendríamos que añadir los de otros de menor tamaño, como Molata de Casas Viejas, Castellones, Cortijo de la Merced, Casa Moya, Reolid, etc., y las numerosas villas que aparecen desde el siglo I d.C. El incremento de población en el municipio se produjo a partir de la Edad del Bronce y se mantuvo en época ibérica, con *oppidas* como el Cerro de la Cruz y Molata de Casas Viejas (este último considerado como uno de los poblados ibéricos de mayor entidad de la provincia de Granada)[94], que necesariamente debieron tener un papel preponderante en el control político, económico, administrativo y militar del territorio.

94 AGUADO, P. y SALVATIERRA, V., «El poblamiento ibérico en las altiplanicies granadinas», *Actas I Jornadas sobre el mundo ibérico*, 1987, 235 y s.s.

3º) Que la población romana tendría unas necesidades administrativas en lo referente a impuestos, comercio, ordenación del territorio, obras públicas, mantenimiento de caminos, etc. Si en época ibérica alguno de los poblados ya mencionados pudo desempeñarlas, es lógico pensar que también en el periodo romano algún yacimiento pudo ejercer estas funciones.

4º) Que la ciudad más próxima conocida, que pudo haber administrado el territorio de Puebla, es Tutugi. Está atestiguada por la epigrafía[95] y por una fuente tardía, las *Leges Visigothorum* (XII, 2, 3) de Sisebuto. Poseía el carácter de *civitas* romana, con la definición de *Respublica Tutugi(ensis)*.

5º) La amplia cronología que presentan los yacimientos grandes y medianos, que va desde los primeros siglos de la ocupación romana hasta el periodo tardorromano. Esto indica que la importancia de Puebla no fue sólo durante un determinado momento, sino que se extendió a lo largo de toda la romanización.

6º) La organización espacial de los asentamientos sobre el territorio. Se observa que los núcleos mayores cuentan a su alrededor con otros menores y con villas, que posiblemente tuvieran como misión prestarles determinados servicios

7º) La existencia de una fortificación romana en el Cerro del Trigo. Aunque no conocemos con seguridad cuál sería la función que desempeñaría (control militar de la zona, asegurar las comunicaciones, sometimiento de una población rebelde, guerras civiles, bandolerismo, etc.), hay que suponer que el coste y el trabajo empleado no serían en vano. Esta construcción no se hubiera realizado en una zona sin población considerable, sin recursos naturales y sin valor estratégico.

8º) La posible realización en esta época de algunas obras como las pequeñas presas de Casa Moya, Pedrarias y la de la rambla de Almaciles que, junto a la acequia de Bugéjar, estarían destinadas al almacenamiento y suministro de agua a los asentamientos.

9º) La aparición en varios yacimientos de importantes restos constructivos. En El Duque, aparte de fragmentos de estuco pintado, placas de mármol y una basa de columna, se pueden ver grandes bloques pétreos de arenisca labrados y con huecos para grapas, que nos hace pensar que pudieron pertenecer a un edificio de cierta entidad. En Bugéjar hay bloques escuadrados de piedra y fragmentos de mármol, en una zona en la que se han encontrado tégulas, ímbrices y ladrillos con simbología y epigrafía cristiana. En Lóbrega hay un trozo de fuste de columna, posiblemente de un edificio noble. En Molata de Casas Viejas hay indicios de la existencia de un mosaico[96].

10º) La aceptación de modas y costumbres romanas desde el siglo II a.C., como atestigua un togado encontrado en el Cortijo del Duque, que podía señalar la presencia de algún personaje relevante que tuviera la ciudadanía romana.

También con el alto grado de romanización se podrían relacionar algunos de los grafitos que señalan nombres romanos. Indicarían la utilización del latín al menos desde el siglo I y se seguiría usando hasta el periodo tardorromano, si tenemos en cuenta la epigrafía y simbología cristiana de Bugéjar.

Todo esto nos hace pensar en la posibilidad de que en algún momento se hubiera asentado sobre el territorio un contingente considerable de ciudadanos romanos.

---

95 GONZÁLEZ, J., «Epigrafía de Túgi (Galera, provincia de Granada), *Mainake* II-III,1980-81, 130 y s.s.

96 RAMALLO, S. F., *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior),* Murcia, 1885, 101.

11º) El ser la zona un lugar de paso por el que transcurren los caminos que acortan la comunicación entre Andalucía y Levante, uniendo las principales vías romanas citadas por las fuentes.

12º) La existencia de un importante comercio, destinado a suministrar a una población con cierto poder adquisitivo, que se aprecia ya desde época ibérica con las importaciones de cerámicas áticas. En el periodo romano se continuaría con las sigillatas aretinas, sudgálicas, hispánicas y africanas. También llegarían otros productos, entre ellos los salazones, el aceite o el vino, como atestiguan los restos de ánforas que se han encontrado.

13º) Las buenas condiciones agropecuarias que reúne Puebla, que han sido la base de su economía hasta época reciente. A esto se podría unir un aprovechamiento forestal en un área que aún conserva importantes masas de arbolado. También la explotación del esparto, muy abundante, sería una actividad destacada.

A pesar de estos argumentos falta un dato definitivo: la aparición de epigrafía que confirmase la existencia de una ciudad o municipio romano.

Hay investigadores que han identificado, con mayor o menor seguridad, las ciudades bastetanas citadas por las fuentes antiguas, principalmente Plinio y Ptolomeo, con algunos asentamientos. Otras como Bérgula, Carca, Illunum, Arcilacis, Orcelis y Vergilia, se ha considerado que su ubicación estaría en discusión[97].

La primera referencia a la existencia de un municipio romano en la zona de la Puebla la hemos encontrado en Ceán Bermúdez, que al referirse a Bugéjar (Bugéxar), señala que está a 5 leguas de Caravaca y refiere:

«Dicen que fue el municipio Burginicium de los bastitanos. Contiene en su recinto piedras grandes labradas y cimientos de grandes edificios, y no hace mucho tiempo se descubrieron en él cascos y urnas de barro. En un cerro de su término hay ruinas de una antigua fortaleza»[98].

También Vergilia ha sido ubicada por algunos eruditos en el Campo de Bugéjar. Fernández Guerra, que señalaba el nacimiento del Guadalquivir al noreste de la Puebla identificándolo con el río Barbata[99] ,considera que una de las ciudades del Pacto de Teodomiro, Bukesaro, que fue cabeza del distrito de Basti tras ser atacado por Leovigildo en el 570, era la antigua Vergilia. La sitúa en el Campo de Bugéjar, aludiendo a las importantes ruinas romanas que allí había[100].

Posteriormente vuelve a repetir los datos geográficos anteriores, añadiendo que la Sagra era el antiguo Monte Argentario, en cuyas faldas nacía el Betis y el Tader, recogiendo de nuevo en un cuadro la identificación de la Vergilia romana con el condado y valiato de Bukésaro y ubicándola en Bugéjar[101]. Al final de sus dos obras incluía un mapa de las Regiones Antiguas del Sureste de España, en el que situaba Vergilia en Bugéjar.

Gisbert, que estudia los 7 condados que formaban la provincia de Auriola, indicaba que uno de ellos era el de «Bukésaro, antes Vergilia y hoy Bugéjar en el reemplazo de Basti, Baza»[102].

---

97 GONZÁLEZ, A., «La ciudad romana de Ulea», *Verdolay* 3, 1951, 59-64.

98 CEÁN, J. S., *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes,* Madrid, 1832, 57.

99 FERNÁNDEZ, A., *Discurso de contestación de D. Juan de Dios de la Rada y Delgado en su recepción en la Academia de la Historia,* Madrid, 1875, 141.

100 FERNÁNDEZ, A., *op. cit.,* 156, nota 52.

101 FERNÁNDEZ, A., *Deitana y su Cátedra Episcopal de Begastri,* Madrid, 1879, 11 y 53.

102 GISBERT, E., *Historia de Orihuela,* Orihuela, 1901, vol. I, 217.

Merino coincide con los anteriores autores, aludiendo también a los abundantes restos de edificios[103].

También el Espasa recoge la situación de Vergilia en Bugéjar, al sureste de Puebla de don Fadrique[104].

Esta identificación parece que no es correcta, a la luz de los datos más recientes. El hallazgo de varias lápidas romanas en Albuniel de Cambril, cerca de Huelma (Jaen), en las que se hace alusión al municipio vergiliense zanjaría la cuestión[105].

No sabemos en que se basaría Fernández Guerra para identificar los vestigios romanos de Bugéjar con la antigua Vergilia. Quizás lo hiciera por la importancia y abundancia de los restos del lugar, por las coordenadas indicadas por Ptolomeo o por la etimología, siguiendo la evolución que pudo presentar el topónimo a lo largo del tiempo.

Lo mismo podemos decir de Ceán Bermúdez, que parecía tener datos arqueológicos correctos, mencionando incluso la existencia de una fortificación. Su alusión a un *Municipium Burginicium* de los bastetanos no la hemos encontrado en las fuentes clásicas o en otros autores.

Es posible que algunas de las ciudades bastetanas de las fuentes, especialmente las comprendidas en el triángulo entre Salaria (Úbeda), Asso (Caravaca) y Acci (Guadix), como son Bérgula, Arcilasis y Orcelis[106], pudieran encontrarse en esta zona.

---

103 MERINO, A., *Geografía histórica del territorio actual de la provincia de Murcia,* Madrid, 1915, 33.

104 ESPASA – CALPE, Madrid, edic. 1968, vol. 61, 1508.

105 FITA, F., «Vergilia, ciudad bastetana en Albuniel de Cambil», *Boletín de la Real Academia de la Historia* LXV, 1914, 577-581; MUÑOZ, A. Mª., «La familia de los Vergili en la epigrafía de Cartagena», *Simposio Virgiliano,* 1984, 417-425; GONZÁLEZ, C., «Inscripciones romanas de la provincia de Jaen», *Florentia Iliberritana* 7, 1996, 369-379; DÍAZ, Mª. C., «La Vergilia romana a través de sus fuentes», *Sumuntan* 8, 1997, 237-249; *TÁBULA IMPERII ROMANI*, Valencia, 2002, 337.

106 MARTÍNEZ, C., y MUÑOZ, F., «Prospecciones arqueológicas de los yacimientos ibéricos y romanos de la comarca de Los Vélez, fase III. Los altiplanos de Topares (Almería)», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1987 II, 1990, 167-170; *Poblamiento ibérico y romano del sureste peninsular,* Granada, 1999.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 387-396

CRISTIANIZACIÓN Y CULTURA MATERIAL. DOS LUCERNAS CON SIMBOLOGÍA CRISTIANA PROCEDENTES DE LAS EXCAVACIONES DEL CASTILLO DE LORCA

JUAN GALLARDO CARRILLO
JOSÉ ÁNGEL GONZÁLEZ BALLESTEROS
Arqueología y Diseño Web

RESUMEN

Los trabajos arqueológicos realizados en el Castillo de Lorca han sacado a la luz restos del poblamiento tardorromano que se asentaba en su superficie. De los restos materiales documentados destacan dos lucernas con simbología cristiana de los siglos IV-V después de Cristo. Estos elementos aportan nuevos datos sobre el empleo de símbolos e iconografía cristiana en el ajuar cerámico del momento.

ABSTRACT

The archaeological works in the Castle of Lorca have brought rest from occupation in fourth and fifth century that was based in its surface. Emphasize two lamps with Christian symbols. These elements contribute to new data on the use of symbols and Christian iconography in the ceramic of roman period.

1. INTRODUCCIÓN[1]

Los trabajos arqueológicos que se han desarrollado en el Castillo de la ciudad de Lorca (Murcia) han documentado parte de la ocupación tardorromana allí establecida.

La existencia de una ocupación durante los siglos finales del imperio romano en este lugar era conocida a través de prospecciones y sondeos por su meseta. Esas intervenciones habían permitido afirmar que sobre ella, a partir del siglo III d.C., debió existir una importante población. Este poblamiento en altura no supuso la desaparición del núcleo urbano que se había desarrollado durante época altoimperial en la ladera del cerro, manteniéndose ambas poblaciones durante los siglos III al V d.C., como lo demuestran los hallazgos arqueológicos en diversas intervenciones realizadas en el casco urbano[2].

Por la situación geográfica, *Eliocroca* constituía la llave de acceso hacia el interior desde la costa, siguiendo el camino de la vía Augusta situada al pie del valle del Guadalentín.

2. EL POBLAMIENTO TARDORROMANO DE LORCA. CONTEXTO ARQUEOLÓGICO[3]

Al igual que ocurrió en el resto de Hispania, el valle de Guadalentín estuvo poblado por una serie de establecimientos rurales, de carácter latifundista, propietarios de grandes explotaciones agrícolas. Durante el siglo III d.C. se documentan en Lorca al menos 40 latifundios de este tipo[4] en torno a los cuales funcionaban otros pequeños conjuntos de viviendas, de carácter agropecuario, donde vivía el personal dependiente del gran *fundus*[5]. Junto a este tipo de ocupación del territorio, el valle del Guadalentín presenta otro tipo de poblamiento, los enclaves defensivos o de control, como los localizados en Peña María, Las Hermanillas, Cabezo Redondo, Cerro del Calvario y Cabezo de la Encantada. A este modelo de habitación pertenece el hábitat que durante estos siglos ocupa el cerro del Castillo de Lorca.

La proliferación de poblados en altura caracterizan este momento histórico, abocado al peligro que suponían los desplazamientos e invasiones germánicas protagonizadas en esta zona del sureste por los vándalos, cuya acción ha quedado materializada en diversas

---

1 No queríamos dejar pasar la oportunidad de participar, aunque sea de manera escueta, en el homenaje de uno de nuestros Maestros, al que debemos, entre otras cosas, el entusiasmo por la Historia y la Arqueología que nos ha inculcado a muchos.

2 MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; «Excavación de urgencia en la Calle Carril de Caldereros, edificio Plaza Real, nº 1 (Lorca)», *Memorias de Arqueología*, 6, 1991 pp. 313-325. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; «Excavación de urgencia en el enclave romano de la Calle Carril de Caldereros, edificio Plaza Real, nº 5 (Lorca)», *Memorias de Arqueología*, 7, 1992, pp. 276-283. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, M.J. y MEDINA RUIZ, A.J.; «Excavación arqueológica de urgencia en calle Eugenio Úbeda 7 (Lorca, Murcia)», *Memorias de Arqueología*, 12, 1997, pp. 307-330.

3 Sobre la ocupación del territorio de Lorca durante los siglos III y V d.C.: MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; «Aproximación al poblamiento tardorromano en el norte del municipio de Lorca», *Antigüedad y Cristianismo*, 5, 1988, pp. 543-564. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; «El poblamiento rural romano en el valle del Guadalentín (Lorca, Murcia)», en NOGUERA CELDRÁN, J.M. (coordinador); *Poblamiento rural romano en el sureste de Hispania*, Murcia, 1995, pp. 203-226. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A. y PONCE GARCÍA, J.; «Lorca como centro territorial durante los siglos V-VII d.C.», en *V Reunión Nacional de Arqueología Cristiana*, Barcelona, 2000, pp. 199-209.

4 MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; «La Villa de Venta Ossete (La Paca, Lorca): Arquitectura y poblamiento romano en las tierras altas de Lorca», *Alberca*, 1, 2002, pp. 49.

5 El Lomo, la finca del Conde Campillo son algunos de los establecimientos que se conocen de este tipo, ambos dependientes de Villar de Coy.

excavaciones de la costa como Mazarrón y Cartagena. La inestabilidad por la que pasó la Península Ibérica durante la segunda mitad del siglo III d.C. tuvo, por tanto, sus repercusiones en el valle del Guadalentín. Algunas de las grandes *villae*, como El Villar o la Torre de Sancho Manuel padecen una regresión, mientras que otras, como La Quintilla[6], se abandonan durante este siglo.

Pero no será hasta finales del IV d. C. y sobre todo durante los siglos V y VI d. C. cuando se documenta un mayor número de poblados en altura y los grandes centros de explotación desaparecen. Estos poblados aparecen en lugares que completan la protección de *villae* cercanas: es el caso del Cerro del Calvario o el cerro de Las Hermanillas II. En otras ocasiones se sitúan en cerros inexpugnables con una magnífica estrategia defensiva y de control de las rutas de paso, como en el Cerro de Peña María, El Castillico y El Castellón.

De esta dispersión poblacional, *Eliocroca* se establece como núcleo de control. Las intervenciones arqueológicas realizadas en la ladera noreste del Castillo documentan un desarrollo incompleto del urbanismo tardorromano, que se caracteriza por una serie de pequeñas estructuras que se han salvado del arrasamiento general producido por la continuada reocupación del enclave, configurando de manera parcial restos de algunos edificios de carácter doméstico pudiéndose identificar algunas plantas de tipo rectangular, divididas en varias estancias. Estas estructuras se relacionan con fosas empleadas como silos de almacenamiento de grano de cereal, muchos de ellos reutilizados como vertederos, que muestran una ocupación entre mediados del siglo IV y finales del siglo V d.C. Estas evidencias son los verdaderos indicativos de la fuerte ocupación que sufre el cerro en estos siglos.

El análisis espacial de estos restos estructurales muestra un urbanismo no ordenado que daría cabida a la población que desarrollaría las actividades de carácter agropecuario en el territorio circundante.

El estudio de estos elementos proporciona como resultado el desarrollo de una actividad económica basada claramente en la agricultura, localizándose en mayor o menor medida restos de cereal o semillas carbonizadas, en todos los contextos arqueológicos excavados asociados a materiales tardorromanos, documentándose en algunos silos grano almacenado. A partir de estas concentraciones de cereal documentadas, se traduce un acopio de los principales bienes económicos y de subsistencia dentro del espacio delimitado por la actual fortaleza, que debieron quedar almacenados o resguardados en éste lugar seguro distinto al de su explotación. A su vez, nos remite a la expansión de amplias zonas de cultivo que se desarrollaron en los márgenes del valle del Guadalentín, ocupando tanto las fértiles vegas irrigadas, como terrenos de secano.

Sobre el modelo de explotación de la tierra poco sabemos, sólo que el desarrollo alcanzado en época imperial, a través de la implantación de infraestructuras y técnicas agrícolas pasa a tener un gran aprovechamiento en estos momentos, en contraposición al comercio. El hallazgo de restos de piedra de molino o morteros asociados a estos niveles de ocupación, están evidenciando actividades vinculadas a la molienda del grano, actividad que probablemente se desarrollaría dentro del marco de las viviendas con fines de autoabastecimiento como se confirma con la presencia de numerosos silos que se extienden por todo el área excavada.

---

6 RAMALLO ASENSIO, S.F.; «La villa romana de La Quintilla (Lorca). Informe sucinto de la campaña de 1984», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas. Servicio Regional de Patrimonio Histórico*, 1, 1987, pp. 295-303.

Los materiales hallados consisten en cerámicas de importación[7], restos anfóricos[8] entre las que destacan las que presentan un acabado con engobe blanco vinculadas generalmente a contenedores de aceite, cuencos de metal, fragmentos de vidrio, dolias, morteros y un amplio conjunto de cerámicas comunes como jarras, ollas y cuencos.

3. ESTUDIO MORFOLÓGICO Y CRONOLÓGICO[9]

Lucerna I (Lámina 1).

Procedencia.
Castillo de Lorca.

Nº Inventario Excavación.
LOCT – 5107 – 6.

Descripción, morfología y estado de conservación.
Lámpara de iluminación cerrada, de cuerpo troncocónico. Disco en cubeta circular alargada, decorado con un motivo cristiano. La decoración en el margo es de espigas, con dos orificios de alimentación. Piquera larga unida al disco por un ancho canal abierto. Pico redondeado con orificio de iluminación. Asa maciza de pellizco, proyectada hacia arriba, con ranura central de doble incisión en la conexión de la base con el arranque del asa. Base plana con pie circular muy bajo con umbo.

Se encuentra completa a excepción del orificio donde iría colocada la mecha y la parte del disco entre los dos orificios de alimentación. La pérdida de este fragmento, secciona los dos orificios de alimentación y la representación de la parte central de la cruz.

Dimensiones.
Largo: 11,6 cm. Ancho: 8,4 cm. Alto: 5,1 cm. Grosor Máximo pared: 0,4 cm.

Técnica de fabricación.
Cocción oxidante, cuerpo cerámico anaranjado tono vivo y superficie con barniz naranja semibrillante. La pasta presenta una textura compacta, dura y bien depurada con algunas partículas de desgrasante fino que se da con poca frecuencia, siendo la fractura irregular. El engobe aplicado por inmersión, deja ver en la base goterones que indican su proceso de aplicación.

---

7 Destacan las producciones en *Terra Sigillata Africana D*, formas de Hayes 50, 61A, 60, 62, 64, 67, 70, 73B, 91,104, 80, 87 ,77, 80B, 81, 91A; *Terra Sigillata Africana C* (LATTARA CLAIR C 053) y piezas decoradas con círculos concéntricos estampilladas estilo de Hayes Aii y Aiii, y en menor medida TS gris paleocristiana con motivos de rosetas impresas en forma de grandes platos con borde saliente (LATTARA DSP-1b) datadas en el siglo V d.C. (HAYES, J.W.; *Late Roman Potery*, Londres, 1972 y PY, M.; *LATTARA 6. Dictionnaire des Céramiques Antiques (VII s.av.n.è-VII s.de n.è) en Méditerranée nord occidentale (Provence, Languedoc, Ampurdan)*, Lattes, 1993).

8 Entre las formas más representadas destacan las ánforas tipo XLI o XXVc (KEAY, S.J.; *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A tipology and economic study: the catalan evidence*, Londres, 1984).

9 Los criterios seguidos para el análisis de las lucernas se basan en CARANDINI, A. *et alii*; *Atlante delle forme ceramiche. Ceramica fine romana nel bacino Mediterraneo (medio e tardo Imperio)*, Roma, 1981 y AMANTE SÁNCHEZ, M.; *Lucernas romanas de la Región de Murcia. Hispania Citerior*, Murcia, 1993.

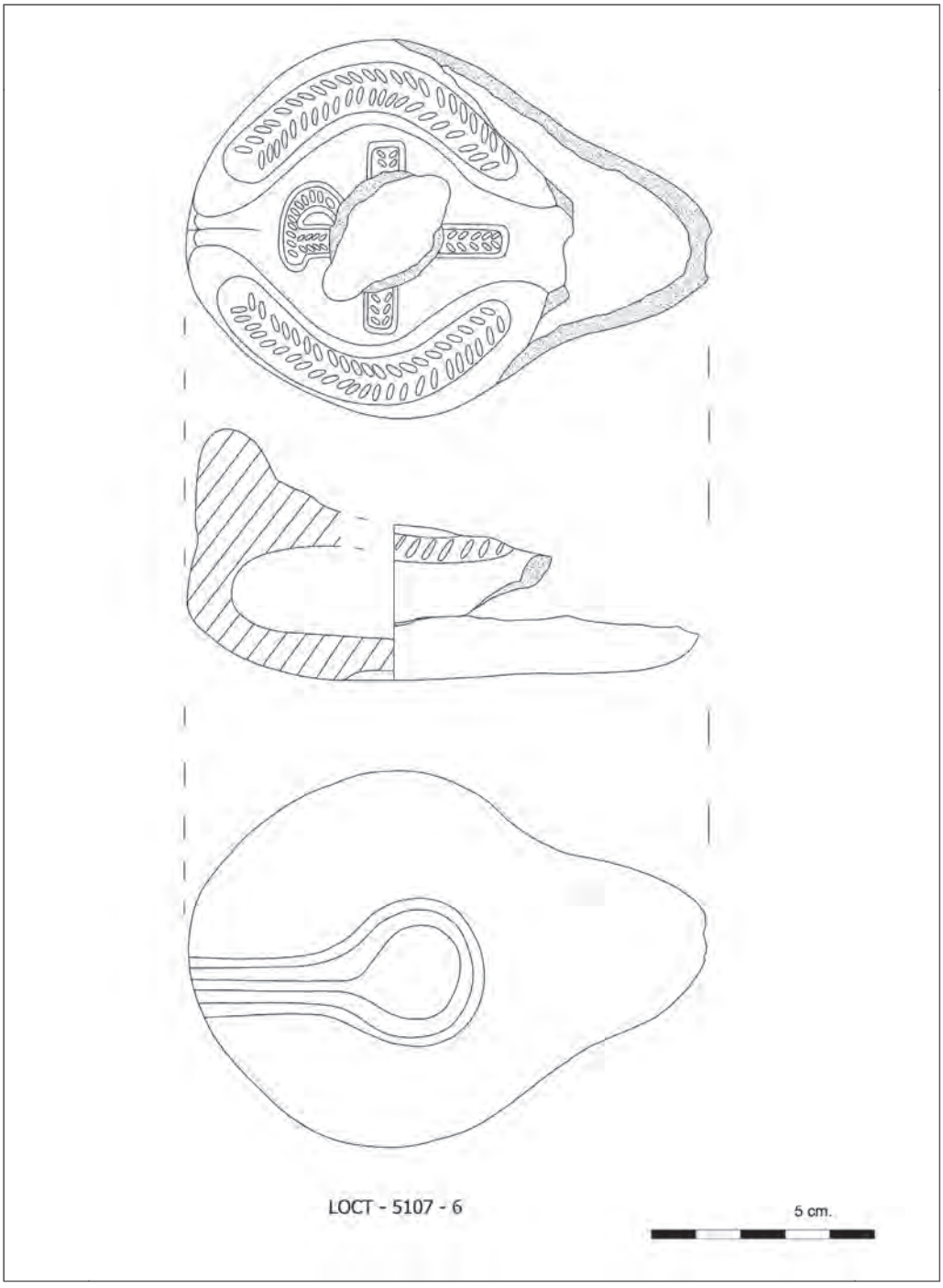


LÁMINA 1

Decoración e iconografía (Lámina 3A).

La lucerna presenta en el disco una decoración con simbología cristiana, formada por una cruz monogramática hacia la derecha con relieves en espiga. Está contorneada en el margo por motivos también en espiga, dispuestos de forma simétrica, adaptándose a la morfología de la pieza partiendo del asa y desarrollándose hasta la zona de la piquera.

Producción - Tipología.

Lucerna de canal abierto en *terra sigillata africana*. Atlante VIII, A1 a. Amante Sánchez, Serie II Y 1.

Cronología.

En el contexto estratigráfico en el que se halló la lucerna aparecen asociadas formas 91A (350-500 d.C.) y 81 (400-450 d.C.) de Hayes. La cronología de esta lucerna se puede establecer entre finales del siglo IV y el siglo V d.C.

Lucerna II (Lámina 2).

Procedencia.

Castillo de Lorca

Nº de Inventario Excavación.

LOCT – 700009A – 2.

Descripción, morfología y estado conservación.

Lámpara de iluminación cerrada, de cuerpo troncocónico. Disco en cubeta circular ligeramente alargada, decorado con un motivo cristiano. Línea de espigas en el margo, convexas y simétricas, con dos orificios de alimentación de manera simétrica entre las aspas del crismón. Piquera larga unida al disco, por un ancho canal abierto. Pico redondeado con orificio de iluminación ennegrecido debido a su uso. Asa maciza de pellizco proyectada hacia arriba, con ranura central en la conexión de la base, con el arranque del asa. Base plana con pie circular muy bajo con umbo. Conserva de manera parcial restos del engobe por su superficie.

La pieza se conserva de manera completa, presentando un gran estado de conservación, salvo por la pérdida del engobe rojo por su superficie y algunos pequeños desconches que dejan ver el tipo de pasta.

Dimensiones.

Largo: 11,9 cm. Ancho: 8,4 cm. Alto: 3,8 cm. Grosor Máximo pared: 0,6 cm.

Técnica de fabricación.

Cocción oxidante, cuerpo cerámico anaranjado y superficie con barniz naranja. La pasta presenta una textura compacta, dura y bien depurada.

Decoración e iconografía (Lámina 3B).

La lucerna aparece adornada en el disco con un crismón con círculo central. Se encuentra contorneada en el margo por motivos en espiga dispuestos de forma simétrica.

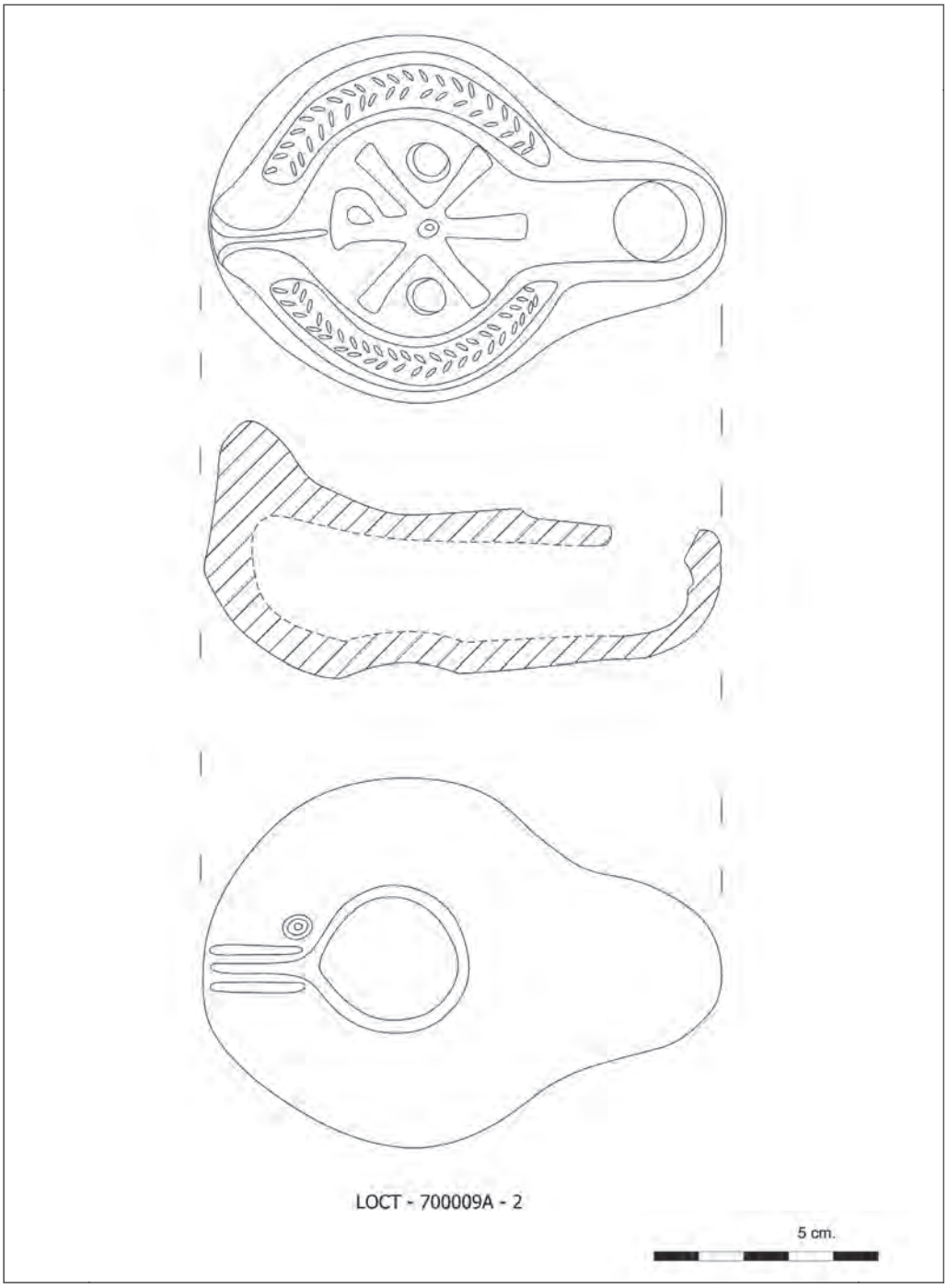


LÁMINA 2

Producción - Tipología.

Lucerna de canal abierto en *terra sigillata africana*. Atlante VIII, A1 b. Amante Sánchez, Serie II Y 1.

Cronología.

La lucerna apareció en un depósito estratigráfico sellado por ladrillos junto a un conjunto material formado por un cuenco de metal y una fuente forma Hayes 67 (360-450 d.C.) por lo que se puede establecer una cronología para esta pieza entre la segunda mitad del siglo IV y la segunda mitad del siglo V d.C. como fecha más tardía.

4. CONCLUSIONES

Este tipo de motivos que se identifican con la simbología cristiana son comunes al grupo de lucernas de importación africana de la segunda mitad del s. IV y que alcanzan el siglo VI d.C. Existen diversos ejemplos en la Región de Murcia en los que aparecen estos símbolos:

- Fragmento de lucerna con crismón y margo decorado con espigas en relieve procedente de El Salto de la Novia, Ulea. Mediados del siglo IV d.C. Museo Arqueológico Provincial de Murcia[10]. Se trata de una pieza similar a la lucerna II.
- Lucerna adornada con crismón y decorada con círculos concéntricos y cuadrípetalos en cadencias fijas en el margo procedente de la Plaza de los Reyes, Cartagena. Finales siglo IV – siglo V d.C. Museo Arqueológico Municipal de Cartagena[11].
- Lucerna adornada con cruz monogramática hacia la izquierda procedente de la Catedral Vieja de Cartagena. Finales siglo IV – siglo V d.C. Museo Arqueológico Municipal de Cartagena[12].
- Fragmento de lucerna con cruz monogramática enjoyada hacia la derecha, decorado en el margo con cuadripétalos procedente de El Molinete, Cartagena. Finales siglo IV – siglo V d.C. Museo Arqueológico Municipal de Cartagena[13].
- Lucerna adornada en el disco con una cruz monogramática hacia la derecha con el margo decorado con elementos coriformes y triángulos en alternancia procedente de la calle Orcel, Cartagena. Segunda mitad siglo V hasta mediados siglo VI d.C.[14]
- Fragmento de lucerna adornada con crismón y ovas en el margo procedente del yacimiento rural romano de los Villaricos, Mula. Primera mitad siglo V d.C.[15]

10 AMANTE SÁNCHEZ, M.; Op. Cit.; nº 114, Fig. 27.

11 AMANTE SÁNCHEZ, M.; Op. Cit.; nº 116, Fig 28.

12 AMANTE SÁNCHEZ, M.; Op. Cit.; nº 118, Fig 29.

13 AMANTE SÁNCHEZ, M.; Op. Cit.; nº 128, Fig 31.

14 LAIZ REVERTE, M.D. y RUIZ VALDERAS, E.; «Dos lucernas norte-africanas con simbología cristiana. Calle Orcel-Don Gil, 21-25», *Antigüedad y Cristianismo*, 7, 1990, pp. 589-591.

15 AMANTE SÁNCHEZ, M.; «Una lucerna africana con Crismón procedente del yacimiento rural romano de los villaricos (Mula, Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo*, 9, 1992, pp. 469-474.

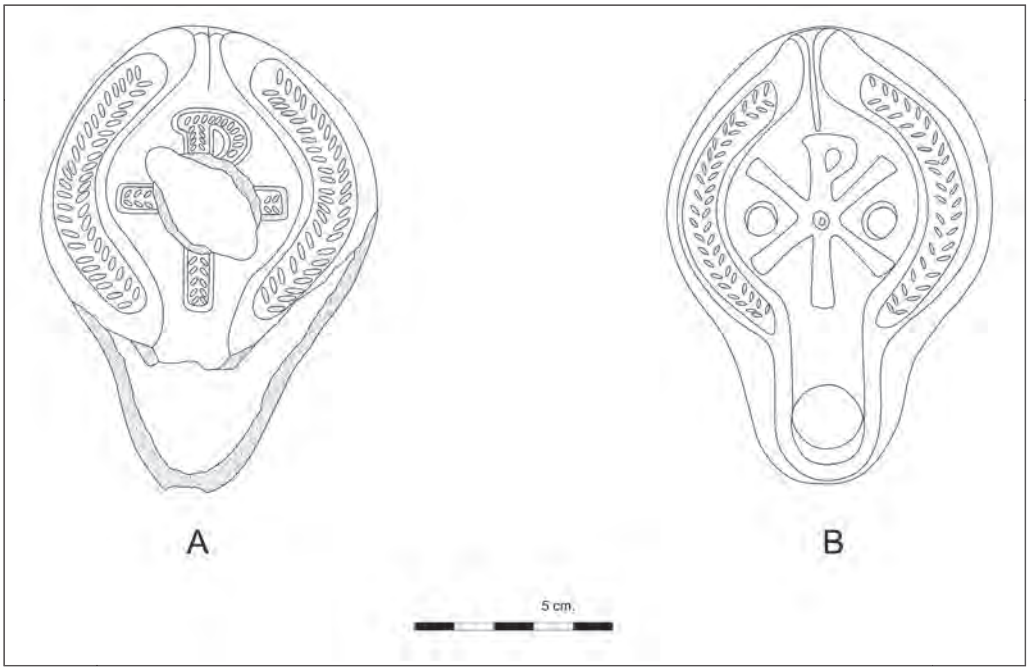


LÁMINA 3

LÁMINA 4

En cuanto a la decoración en espiga se trata de un motivo común en estas piezas, cuya combinación con el crismón también lo tenemos en el caso hallado en Ulea.

La presencia de esta simbología en Lorca se documenta en un fragmento de lucerna hallado en el Castillo, previamente a las intervenciones arqueológicas. Su disco aparece adornado con un pez[16], datada la pieza a finales del siglo IV y siglo V d.C.

También se ha confirmado la presencia de estos elementos en asentamientos rurales del entorno de *Eliocroca* con representaciones iconográficas cristianas, principalmente con cruces. Estos restos proceden de la villa tardorromana de Torralba[17] y del cerro del Calvario en la pedanía de Coy, que junto con otros materiales procedentes del cerro del Castillo fruto de prospecciones anteriores a las excavaciones, indican la presencia de una población en sintonía con la religión oficial a finales del siglo IV d.C.

A pesar de que el empleo de crismones como símbolo cristiano y emblema oficial del imperio se realiza durante el reinado de Constantino[18], es muy probable que hasta el reinado de Teodosio I (379-395 d.C.) no fueran excesivamente frecuentes dada la pervivencia social del paganismo. El empleo de esta iconografía en las producciones africanas coinciden con una cronología similar al momento en el que el cristianismo tras el Edicto de Tesalónica (380 d.C.) se convierte en religión oficial del imperio, y años en los que se suprimen los cultos paganos, tanto los de carácter público con el cierre de templos (391 d.C.), como los de carácter doméstico (392 d.C.), todo ello bajo su mandato. Una vez impuesta la religión cristiana se iniciaría la producción de bienes con estos símbolos e iconografías que se materializarían en los distintos ámbitos de la vida cotidiana como son estos objetos para la iluminación.

16 AMANTE SÁNCHEZ, M.; Op. Cit.; nº 123, Fig. 30.

17 MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A. y MATILLA SÉIQUER, G.; «Poblamiento tardío en Torralba, Lorca», *Antigüedad y Cristianismo*, 5, 1988, pp. 503-541.

18 Lactancio y Eusebio de Cesarea recogen la tradición de la batalla del 28 de octubre de 312 entre Constantino y Majencio en el puente Milvio de Roma, donde venció Constantino al tener una aparición en sueños del símbolo del crismón la noche anterior, sustituyendo los viejos estandartes romanos por este símbolo.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 397-407

SARCÓFAGO BAJO-IMPERIAL DEL MUSEO DE ARLES CON ESCENA AGRÍCOLA*

GUADALUPE LÓPEZ MONTEAGUDO
CSIC. España

RESUMEN

Análisis de la escena agrícola figurada en un sarcófago de Arles, con representación de la cosecha de la aceituna, traslado y prensado del fruto, así como de los paralelos en relieves, sarcófagos, pinturas y mosaicos de época romana y sus referencias en las fuentes literarias antiguas.

ABSTRACT

An analysis is made of the agricultural scene found on the sarcophagus of Ales. It depicts the harvesting, transportation and pressing of olives, and parallels found on reliefs, sarcophagus, paintings and mosaics of the Roman epoch, and references to these in the ancient literary sources are presented.

En el Museo de Arles Antiguo se conserva un sarcófago romano, de comienzos o de la primera mitad del siglo IV d.C., decorado en su frente con una interesante escena de carácter agrícola en relación con la producción de aceite, en las distintas fases de recogida, transporte y molturación de la aceituna (Figura 1). La parte posterior del sarcófago es lisa y los laterales llevan una decoración a base de imbricaciones de escamas, muy expandida en el arte romano de la época. El sarcófago procede de la necrópolis de Alyscamps y está realizado en mármol

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación del CSIC (España) HUM2004-01056.

de Carrara reaprovechando una pieza arquitectónica de entablamento de un gran edificio civil, lo que unido a la mediocridad artística con la que está realizado ha llevado a suponerlo obra de un taller local[1].

En la parte frontal del sarcófago se ha representado, rodeada en tres de sus lados por un marco de hojas de acanto estilizadas, una escena agrícola bastante fragmentada en un paisaje de olivos, nueve en total, en la que intervienen trece *putti* desnudos o con manto sobre la espalda, ocupados en varias tareas olivareras con una secuencia temporal que, a pesar de las lagunas, ilustra perfectamente las distintas fases en el proceso de la oleicultura: la recolección a mano de la aceituna directamente del árbol por cinco *putt*i, tres subidos en una escalera cosechan el fruto que van echando en el cesto sostenido por un compañero situado al pie de árbol; otros dos *putti,* esta vez en pie y provistos de un cesto, cogen las aceitunas mediante el procedimiento del «ordeño»; cuatro compañeros vierten el fruto de los pequeños cestos en otro más grande, que un quinto se encarga de transportar al molino en donde el fruto es molturado en la *mola olearia* accionada por otros dos *putti*.

Aunque faltan algunas zonas de la parte central del relieve, los restos conservados y el dibujo publicado por E. Dumont permiten hacer una descripción de la escena en su totalidad. Comenzando por la izquierda se conservan dos olivos, un *putto* subido en una escalera recolecta directamente del árbol las aceitunas que un compañero situado abajo, en pie, recoge en un cestillo para echarlas en un gran recipiente de cestería situado en el suelo, como los otros representados más adelante. A continuación otro *putto*, con manto sobre la espalda, transporta este gran canasto sobre su hombro derecho. Junto a él, se han figurado dos *putti*, en pie, uno de ellos con cestillo en la mano izquierda cogiendo con la derecha directamente los frutos del árbol, mientras que su compañero aparece echando las aceitunas del cestillo en el gran canasto situado sobre el suelo (Figura 2). Las escenas que siguen se encuentran casi perdidas, pero los restos conservados permiten atisbar otros momentos de la cosecha por un personaje subido en una escalera, de la que se conservan los cuatro peldaños inferiores, las piernas de un *putto* de pie junto a un cesto de mediano tamaño, y otro compañero en pie, del que restan las piernas y la mano derecha «ordeñando» la rama del olivo. De esta zona se han conservado asimismo las copas de otros olivos y la parte inferior de una escalera que insinúan la presencia de otro *putto* cosechando la aceituna mediante este sistema. En el extremo derecho del sarcófago otros dos *putti*, entre dos troncos de olivo, vierten el contenido de sus cestillos en el gran canasto situado sobre el suelo. La escena continúa a la derecha de este grupo con la representación del proceso final en la producción del aceite antes de su obtención en la prensa, que es la molturación de la aceituna en un molino circular de piedra, lleno de aceitunas que son prensadas por las *molae* que dos *putti*, uno de frente y otro de espaldas, accionan asiendo los extremos del travesaño horizontal por cuyo centro pasa el eje perpendicular de la cruz que compone el dispositivo de la *mola olearia* descrita por Columela (XII 52, 3). Un tronco de árbol en primer plano —nótese que los numerosos olivos figurados se encuentran siempre en un segundo plano, como paisaje de fondo recreando un olivar— marca el final de esta representación plástica del proceso oleícola (Figura 3).

1 *Musée de l'Arles antique*, Arles 1996, 90. nº 71; TURCAN, R., *Études d'archéologie sépulcrale. Sarcophages romains et gallo-romains*, Paris 2003, 293; GAGGADIS-ROBIN, V., *Les sarcophages païens du Musée de l'Arles Antique*, Arles 2005, 120-123. El sarcófago fue roto entre 1804 y 1806 y reconstruido en 1935 gracias a un dibujo de Raspal de 1789 publicado en DUMONT, E., *Description des anciennes monuments d'Arles*, 1808, nº 30 (Ms 567).

FIGURA 1. *Sarcófago de Arles con escena de oleicultura.*

FIGURA 2. *Sarcófago de Arles, detalle de la parte izquierda. (Foto de la A.).*

La escena representada en este sarcófago constituye un documento de gran importancia para la historia económica de Roma en época bajo-imperial, al documentar distintos sistemas de recogida de aceituna, la forma de transportar el fruto en grandes cestos hasta el molino y la molturación de la aceituna en un molino circular de piedra para la obtención final del aceite, proceso que es descrito por los Agrónomos latinos y cuyos antecedentes iconográficos remontan ya al arte egipcio del siglo XIV a.C. con un contenido religioso.

La recolección de la aceituna directamente del árbol se documenta en un relieve egipcio de Amarna, del siglo XIV a.C., conservado en el Metropolitan Museum, en el que se ha represen-

FIGURA 3. *Sarcófago de Arles, detalle de la parte derecha. (Foto de la A.).*

tado la recogida a mano de la aceituna por Atón directamente de las ramas de olivo cargadas de aceitunas que le tiende Akenaton. Los documentos escritos testimonian el cultivo del olivo en Egipto desde el año 1950 a.C., perteneciendo al Imperio Medio, XII dinastía, los huesos de aceituna descubiertos en Memphis, aunque al parecer las plantaciones de olivares y el uso del aceite de oliva estaba reservado al faraón y a los templos[2]. Según Estrabón (XVII 1, 35), la oleicultura egipcia estaba más volcada a la producción de aceituna de mesa que a la de aceite, de tal forma que había un tipo de aceitunas, gruesas pero de poco contenido en aceite, que recibía en la Península Itálica el nombre de «egipcias» (Plin. *NH*. XV 15-17).

El mismo procedimiento parece que se ha representado en una copa de Siana del Pintor de Heidelberg, procedente de una tumba de Tarento, *ca*. 550-540 a.C., en la que un personaje aparece cogiendo directamente del árbol (un olivo ?) los frutos con ayuda de un pequeño cuchillo curvo[3],

2 BRUN, J.-P., *Archéologie du vin et d'huile. De la préhistoire à l'époque hellénistique*, Paris 2004, 69-70. El sistema de vareo también está documentado en una pintura egipcia procedente de una tumba de la Dinastía XVIII, esto es 1470 a.C., conservada en el Museo Egipcio de Berlín, en un oinochoe corintio, en cerámicas griegas de figuras negras, así como en sarcófagos, pinturas y mosaicos romanos, cf. LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Producción y comercio del aceite en los mosaicos romanos», XII *Convengo di studio su l'Africa Romana (Olbia 1996),* Sassari 1998, 359-376; ID., «El aceite en el arte antiguo», BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. ET ALII, *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma),* IV, Barcelona, en prensa.

3 BRIJDER, H.A.G., *Siana Cups II. The Heidelberg Painter*, Amsterdam 1991, núm. 384, pl. 128, a y d.

de forma similar a la escena plasmada en el mosaico tunecino de Utica, que se data en el siglo III d.C.[4] Este pavimento, procedente de la antigua ciudad romana situada en la parte norte de la provincia Proconsular y conservado en el Museo de El Bardo, ofrece varios aspectos de la vida desarrollada en torno a una explotación agrícola. En la parte alta de la escena se han representado plantaciones de viñas emparradas y olivos sobre unas laderas, aludiendo a los dos productos agrícolas de la *villa rustica*, o quizás al cultivo combinado de olivos y vides, tipo de cultivo que ha perdurado hasta nuestros días con resultados negativos para la producción de la aceituna, como ocurre con la siembra del cereal siguiendo este mismo procedimiento. La combinación de cultivos, olivos y viñas emparradas, se documenta en otros dos paneles tunecinos procedente de la *villa* bajo-imperial de Tabarka, fechados a fines del siglo IV o a comienzos del V d.C., también conservados en el Museo de El Bardo, en los que se han representado los edificios de las villas rústicas y su entorno natural[5]. Junto a estas plantaciones de Utica y en el centro de un paisaje montañoso se levanta una torre cuadrada, de la que sale un manantial de agua a través de una abertura de forma semicircular existente en la parte inferior de la pared frontal, que se ha venido interpretando como una fuente o un molino de agua. Lo más probable es que se trate de una torre de distribución del agua para la irrigación de los campos (*castellum aquae*), de las mencionadas en una inscripción hallada en Lamasba (*CIL* VIII 18587) y que corroboraría la cita de Plinio acerca de que la fertilidad de los olivos de Tacape era debida al excelente sistema de irrigación (*NH*. XVII, LI 22)[6]. En el centro del pavimento se ha representado una escena de caza de chacal, en la que intervienen tres personajes masculinos ataviados con túnica corta y tres perros, uno de ellos merodeando en la guarida que estos animales suelen tener en las zonas de olivares. En la inferior aparece el edificio de la villa rústica en cuyas inmediaciones se desarrollan las labores agrícolas: un personaje plantando un olivo y otro, vestido con la misma túnica corta, que con la mano izquierda agarra una rama mientras que con la derecha coge el fruto por el procedimiento llamado de «ordeño», utilizado aún en nuestros días para arrancar las aceitunas de la rama sin dañarla.

El sistema de recogida de la aceituna «a mano» y la utilización de escaleras, como aparece documentado en el sarcófago de Arles, es recomendado por los Agrónomos contra el de vareo, porque este último rompe las ramas jóvenes y los tallos causando la esterilidad del árbol en años alternos: *De oliveto oleam quam manu tangere possis e terra ac scalis, legere oportet potius quam quatere, quod ea quae vapulavit macescit nec dat tantum olei...*; *saepe enim ita percussa olea secum defert de ramulo plantam. quo facto fructum amittunt potteri anni. Nec haec non minima causa, quod oliveta dicant alternis annis non ferre fructus aut non aeque magnos* (Varron *r. rust* I 55, 1-3)[7].

4 ALEXANDER, M.A. ET ALII, *Utique, les mosaïques sans localisatrion precise et El Alia*, Corpus des mosaïques de Tunisie I/3, Tunis 1976, 22-25, nº 273, pl. XIV y XLI.

5 DUNBABIN, K.M.D., *The Mosaics of Roman North Africa*, Oxford 1978, 122, 271-272, pl. 111-3.

6 FRADIER, G., *Mosaïques romaines de Tunisie*, Tunis 1986, 56-57; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Ciencia y técnicas de las aguas. Testimonios musivos», *Termalismo Antiguo. I Congreso sobre Termalismo (Arnedillo - La Rioja 1996)*, Madrid 1997, 448-449.

7 LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Texto literario e imagen en la Antigüedad clásica», *Litterae* 1, 2000, 76-84.

Una representación plástica de la cita de Varrón se encuentra en el cuadro XXVII del mosaico galo-romano del calendario de Saint-Romain-en-Gal, de la primera mitad del siglo III d.C., en el que un personaje masculino, vestido con túnica corta, está subido en una escalera, apoyada en el olivo, y se dispone a echar las aceitunas que coge del árbol en el cesto que sostiene su compañero[8]. También las pinturas descubiertas bajo la iglesia de Santa María Mayor de Roma muestran una escena de recogida del fruto directamente del árbol por dos personajes subidos en unas altas escaleras; los frutos son depositados en cestos, uno situado sobre el suelo y otro sostenido por una figura femenina ataviada con larga túnica y manto que le cubre la cabeza[9]. H. Stern interpreta esta escena como la recogida de manzanas haciendo alusión al mes de septiembre en el calendario agrícola. Sin embargo los troncos de los árboles, el sistema de recogida mediante escaleras, la indumentaria invernal de la figura femenina y, sobre todo, su relación con el resto de las escenas en las que se representa el vareo de la aceituna y dos prensas de aceite, no dejan lugar a dudas sobre el significado de estas cuatro pinturas con el proceso oleícola.

El sistema de recogida de la aceituna a mano y el empleo de escaleras para acceder a las ramas altas del olivo se ha representado en varios sarcófagos y relieves romanos. Baste recordar los ejemplares de los Museos de Grottaferrata, Cracovia o el sarcófago procedente de la catacumba de Pretextato en Roma[10]. En los laterales del sarcófago de Ariadna del Museo Nacional de Nápoles, de época antoniniana, se han figurado las estaciones mediante escenas agrícolas de carácter alegórico dispuestas en dos registros. La estación del invierno está representada por una escena de recolección de aceituna por dos personajes ataviados con ropa invernal, a la manera del mosaico del *dominus Iulius* de Cartago, uno subido en una escalera y el otro al pie del árbol recogiendo los frutos en un cesto apoyado en el suelo[11]. En la tapa del sarcófago dionisiaco del Museo Nazionale Romano, datado en 129 d.C., varios erotes se hallan ocupados en la recolección de la aceituna, de forma similar a la del sarcófago de Arles: un grupo está formado por un *putto* a pie y otro subido en una escalera; otro grupo lo forman un eros a pie y otro con cesto sobre la cabeza[12].

En un fragmento hispano-romano de mármol del Museo Arqueológico de Córdoba, fechado a fines del siglo III o comienzos del IV, seguramente parte de la tapa de un sarcófago procedente de una de las necrópolis de la *Colonia Patricia Corduba*, se conserva una escena en la que intervienen cuatro personajes masculinos, dos jóvenes y dos viejos, vestidos con túnica corta de manga larga y medias altas, aludiendo a la estación fría en la que tiene lugar esta faena agrícola. Dos de ellos están subiendo por sendas escaleras apoyadas en los árboles, con cestos a la espalda para echar la aceituna que luego será trasegada a un canasto más grande situado en

8 STERN, H., «Les calendriers romaines illustrés», *ANRW* 12.2, 1981, 445-449, pl. XX, 54; LANCHA, J., *Recueil General des mosaïques de la Gaule X, III.- Province narbonnaise, 2. Vienne,* Paris 1981, 218, pl. CXX; ID., *Les mosaïques de Vienne*, Lyon 1990, 108.

9 STERN, H., *op. cit.,* 1981, 453-454, pl. XXV, 67b.

10 BIELEFELD, D., *Die stadtrömischen Eroten-Sarkophage*, II, ASR V, 2, Berlin 1997, 104, 107, 116, nº 30, 41 y 92, pl. 72,4, 68,3 y 74,1-2. La recogida de la aceituna mediante el vareo del árbol figura en un sarcófago de Ostia y en dos de Roma, cf. BIELEFELD, D., *op. cit*., 1997, 111, 130, 132, nº 61, 169 y 184, pl. 69,1, 74,7 y 74,9.

11 MATZ, F., *Die Dionysischen Sarkophage,* ASR IV, 3, Berlin 1968, nº 229, pl. 249. En el mosaico del *dominus Iulius* de Cartago, de fines del siglo IV o comienzos del V, conservado en el Museo de El Bardo, intervienen dos personajes vestidos con traje de abrigo y capucha, uno vareando el árbol y el otro recogiendo la aceituna del suelo, cf. PARRISH, D., *Season Mosaics of Roman North Africa*, Roma 1984, 111-113, nº 9, pl. 15.

12 MATZ, F., *op. cit.,* 1968, nº 209, pl. 220; KOCH, G., SICHTERMANN, H., *Römische Sarkophage*, Munich 1982, nº 228; KRANZ, P., *Jahreszeiten-Sarkophage* ASR V, 4, Berlin 1984, nº 336, Taf. 94; SAPELLI, M., «Gli eroti», en *Romana Pictura*, Venezia 1998, 93-7, fig. 7.

el suelo, como atestigua de manera explícita el sarcófago de Arles. Un joven, en pie, coge la aceituna con la mano directamente del árbol mediante el sistema del «ordeño», que es echada a un cesto por otro personaje arrodillado en el suelo[13].

Los paralelos más próximos para las escenas representadas en el sarcófago de Arles se documentan en la tapa del sarcófago de las Estaciones procedente de Ampurias, de fines del siglo III o de comienzos del IV, que se conserva en el Museo Arqueológico de Gerona[14]. Este sarcófago, realizado en mármol blanco y seguramente importado, procede de la necrópolis de la basílica cristiana situada al N. de la Neápolis, aunque su temática pagana, el mito de Selene y Endimión, ha hecho que sea tenido como una obra pagana. El frente de la tapa está presidido por dos erotes sosteniendo una cartela, a cuyos lados se desarrollan dos escenas de carácter agrícola en relación con el Otoño y el Invierno, en cada uno de las cuales intervienen siete personajes. En el lado izquierdo se representa una escena de vendimia y de pisado de la uva por *putti* desnudos. En el derecho figura la recogida, traslado y molturación de la aceituna, de forma similar y casi con la misma secuencia temporal que la representada en el sarcófago galo, aunque en Ampurias no son *putti* sino personajes masculinos, menestrales vestidos con túnicas cortas de manga larga y medias altas como en el relieve de Córdoba, los encargados de recoger la aceituna echándola en altos cestos, unos en pie y otros subidos en escaleras, directamente del árbol mediante el sistema del «ordeño», la transportan en cestos que llevan a sus espaldas y finalmente dos de ellos mueven los dos brazos del molino giratorio, el *trapetum*, en el que molturan el fruto para la posterior obtención del aceite.

Comenzando por la izquierda y junto al erote que sostiene la cartela por este lado, se ha representado la cosecha a mano de la aceituna directamente del árbol por dos personajes, uno en pie y otro subido en una escalera, debajo de la cual se encuentra un compañero sosteniendo un cesto sobre el suelo. A continuación, otro personaje se dirige hacia la derecha llevando un canasto sobre su hombro derecho. Allí se encuentra un compañero que, en pie, coge la aceituna del árbol directamente con la mano, mediante el procedimiento del «ordeño». El proceso se cierra con una escena de molturación de la aceituna en un molino giratorio, seguramente un *trapetum*, a juzgar por la posición de los dos menestrales, uno visto de espaldas y el otro de frente, que accionan los dos brazos del molino en el que se prepara la pasta, la *sampsa*, para su posterior prensado y escurrido del aceite. Aunque la representación es muy esquemática, la carencia de la cruz que compone el dispositivo superior de la *mola olearia*, tal como se ve en el sarcófago de Arles, lleva a pensar que estamos en presencia de un *trapetum* al que se supone una doble utilidad: la molturación de las aceitunas con la muela y la posibilidad de levantar posteriormente la muela, tapar el agujero de la cuva en donde se encastra el pivote que mueve la muela y utilizar el *mortarium* como prensa (*torculum*).

La molturación del fruto para la preparación de las «pastas» (*sampsa*) en molinos giratorios, del tipo de los que todavía se usan en las almazaras del Mediterráneo, el *trapetum* descrito por Catón (*de agr*. XX-XXII) y Varrón (*r. rust*. I 55, 2-7) o la variante de éste, la *mola olearia* de Columela (XII 52, 6), que conduce a la obtención del aceite mediante distintos procedimientos

13 PAREJA LÓPEZ, E. (dir.), *Historia del arte en Andalucía. La Antigüedad*, Sevilla 1994, 319, fig. 259; BELTRAN FORTES, J., *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga 1999, 209-211, nº 17, fig. 113; *Hispania. El legado de Roma* (ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M., ALMAGRO GORBEA, M.), Madrid 1999, 647, nº 246.

14 GARCÍA Y BELLIDO, A., *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid 1949, nº 271, lám. 222; TRILLMICH, W. ET ALII, *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Mainz 1993, 418-419, Taf. 222b.

de prensado (prensa de viga, prensa de palanca, prensa de tornillo, prensa de cuña), se documenta en relieves y terracotas de época romana, como el sarcófago romano, de comienzos del siglo IV, procedente de la Catacumba de San Sebastian, en el que se ha figurado un personaje desnudo junto a un olivo, ocupado en la tarea de llenar un gran cesto. A su izquierda dos compañeros, también desnudos, uno visto de frente y otro de espaldas como en el sarcófago de Arles, hacen girar la *mola olearia* asiendo los dos extremos del travesaño horizontal. En un segundo plano otro personaje subido a una escalera cosecha el fruto directamente del árbol[15]. Este mismo procedimiento de molturación del fruto en un molino circular aparece representado en el disco de terracota procedente de la antigua Theveste, del siglo III-IV d.C., conservado en el Museo de Tebessa (Argelia). La escena muestra a dos obreros agrícolas cargados con dos sacos de aceitunas al hombro, que van echando en un molino al parecer del tipo *trapetum*[16].

El relieve Rondanini, como se conoce a esta obra de mediados del siglo II procedente de Roma, es de gran interés iconográfico puesto que se muestran las distintas fases del proceso oleícola, como son la recogida, la molturación y el prensado de la aceituna, aunque aquí todos los personajes son erotes. En el centro de la escena un erote recoge en un cestillo la aceituna caída del árbol al suelo; a la derecha un compañero hace girar la muela del *trapetum* moviendo el extremo del travesaño horizontal; a la izquierda la prensa de palanca o de viga es accionada por un erote que, al mismo tiempo, pisa la masa de aceituna (*sampsa*) que un compañero echa en el lagar (*lacus*), saliendo el líquido por cuatro canales que vierten en otros tantos recipientes esféricos (*dolia*)[17]. El tipo de molino giratorio responde a la modalidad del *trapetum*, aunque la muela es cilíndrica y no semiesférica, del que Catón nos ha transmitido los nombres técnicos de todas sus partes (Cat. *de agr.* XX-XXII y CXXXV; Varr. *r. rust*. I 55; Colum. XII 52)[18]. Consta de una cuba (*mortarium*) en cuyo centro se levanta una corta columna de piedra (*milliarium*), la cual soporta una pieza de madera que gira sobre un pivote de hierro; en los extremos de esta pieza se insertan dos brazos de madera (*modioli*) que atraviesan de lado a lado las dos semiesferas de piedra (*orbes*) permitiendo desplazarlas circularmente por el *mortarium*. Se diferencia de la *mola olearia* por carecer de la cruz, molino recomendado por Columela (XII 52, 6) porque permitía subir o bajar las muelas a tenor de la cantidad de aceituna depositada debajo y de esta forma evitar romper los huesos para no estropear el sabor del aceite.

El procedimiento de pisar la aceituna, que se hacía con zuecos o chanclas de madera (*soleae*), ya se practicaba por los griegos (Polyb. VII 87) y es similar al seguido con la uva, difiriendo del denominado de «costal» o de «talega» que consiste en meter las aceitunas en una bolsa de tejido fuerte, echar agua muy caliente y pisarla. Catón y Plinio alaban el aceite extraído por este procedimiento como el más apropiado para el consumo por no mezclarse el aceite con el sabor de la pepita quebrantada. Catón (*de agr*. XVIII-XIX) indica que no existen diferencias significativas entre los procesos de obtención del aceite y del vino, de forma que solo las instalaciones afines pueden ayudar a definir el producto.

15 BIELEFELD, D., *op. cit.,* 1997, 119, nº 109, pl. 41,2.

16 *Algérie antique*, Arles 2003, 137, núm. 58; *L'Algérie en héritage. Art et Histoire,* Institut du Monde Arabe/ Actes Sud 2003, 172, núm. 64.

17 DRACHMANN, A.G., *Ancient Oil-mills and Presses*, Copenhagen 1932, 42 ss.; WHITE, K.D., *Greek and Roman Technology*, London 1984, 32, 71-72, fig. 64; BIELEFELD, D., *op. cit.* 1997, 17, pl. 12-13.

18 FRANKEL, R., «The *trapetum* and the *mola olearia*», en *La production du vin et d'huile en Méditerranée. Actes du Symposium International* (AMOURETTI, M.C. - BRUN, J.P. eds.), BCH, Supp. XXVI, 1993, 477-481. El autor pone en tela de juicio que las diferencias entre el *trapetum* y la *mola olearia* estén en la forma semiesférica o cilíndrica de las muelas.

El sistema simple de prensa de palanca descrito por Catón (*de agr*. XIII 2-3; XVIII), fue perfeccionado por Herón de Alejandría (*mec*. III 13) aumentando la acción de la prensa mediante los contrapesos colgados al otro extremo de la palanca o de la viga, procedimiento que se documenta ya en la escena de un *skyphos* ático de figuras negras del Museo of Fine Arts de Boston, en la que intervienen dos personajes masculinos desnudos, uno de ellos atando con sogas dos grandes bolsas llenas de piedras o pesos en el extremo de la viga, y el otro colgado de la misma cerca del «cargo» para ejercer más presión sobre los capachos colocados en la prensa, a través de los cuales escurre el líquido oleoso que cae por el *canalis* en el *dolium*[19]. El mismo procedimiento de prensa de palanca se documenta en un relieve griego del siglo VI a.C., conservado en el Museo Británico, en el que se ve a un personaje masculino barbado accionando la palanca o viga directamente sobre las aceitunas distribuidas entre los capachos[20].

La extracción del aceite de las «pastas», previamente obtenidas de la molturación del fruto en el molino, mediante la prensa y escurrido del mismo a través de «capachos», tal como se sigue haciendo en algunas zonas, aparece representada en el cuadro XXVIII del citado mosaico galo-romano del calendario de Saint-Romain-en-Gal[21]. La escena figura una especie de nave sobreelevada, con tejado a dos vertientes sobre columnas y frontón triangular, bajo la que se encuentran dos personajes desnudos, uno de ellos agarrado a las sogas que cuelgan de la parte alta como en los lagares, accionando la palanca de la prensa de aceite; el líquido oleoso sale por orificios o canales (*canalis*) y vierte en un recipiente o depósito circular situado en el suelo (*dolium*). En las citadas pinturas halladas debajo de Santa María la Mayor de Roma, a pesar de su mal estado de conservación, es posible observar un edificio similar, así como la viga de la prensa de palanca, al fondo se ve un personaje con la escalera al hombro[22].

La prensa de palanca es anterior a la de tornillo, utilizada también en el proceso de extracción del vino, aunque parece ser que el método más antiguo para sacar el líquido de ambas plantas fué el de torsión, tal como se halla atestiguado en frescos y relieves egipcios del 2600-2300 procedentes de la necrópolis de Sakkara y de Gizeh, o en una pintura de la tumba de Baket en Beni Hassan del Imperio Medio, que consistía en meter los frutos del olivo o de la vid, y también los granos de las plantas oleaginosas (lino, sésamo, ricino, etc.) —destinados a la fabricación de aceites perfumados para la toilette, la medicina, los cultos religiosos, etc., tal como se especifica en el texto jeroglífico que acompaña a la escena representada en un relieve de Gizeh del siglo IV a.C. conservado en el Museo del Louvre— en un saco que era retorcido mediante unos palos adaptados en las manijas de madera colocadas en sus extremos[23].

Otro tipo de prensa de aceite, de las denominadas de cuña que aún se siguen empleando en el Magreb, se representó en un fresco de la Casa de los Vetii en Pompeya. Está constituida por dos montantes de madera unidos en la parte alta por un travesaño fijo; en la cara interna de los montantes se abren sendas ranuras en las que encajan tres traviesas móviles; dos erotes golpean con mazos las cuñas introducidas entre las traviesas para ejercer presión sobre las aceitunas

19 DRACHMANN, A.G., *op. cit.,* 1932, 32 ss.

20 HODGES, H., *Technology in the Ancient World*, London 1970, 165, figs. 188-189.

21 STERN, H., *op. cit.,* 1981, 445-449, pl. XX, 55; LANCHA, J., *op. cit.,* 1981, 218-219, pl. CXXI a; ID., *op. cit.,* 1990, 109.

22 STERN, H., *op. cit.* 1981, 453-454, pl. XXV, 67c.

23 HODGES, H., *op. cit.,* 1970, 101, figs. 108-9; ARAMBARRI, A., *La oleicultura antigua,* Madrid 1992, 49; BRUN, J.-P., *op. cit.*, 2004, 69-70 y 153.

colocadas sobre la piedra base, provista de una leve depresión con canalón por donde el aceite cae en un recipiente circular colocado en el suelo[24].

Plinio atribuye a Aristeo, hijo de Apolo y de la ninfa Cirene, la invención de la prensa de aceite (Plin. *NH* VII 56, 199), y varios autores relacionan a Aristeo con el descubrimiento de la forma de obtenerlo (Apollon. 4, 1132-3; Diod. 4, 81-2; Cic. *nat. deor*. III 18, 45, le describe como *olivae inventor*; Nonn. *dion*. V 212-286, incluye el aceite de oliva entre los regalos de boda hechos por Aristeo a Autonoe, atribuyéndole también la obtención del aceite de oliva), aunque según otras tradiciones Atenea, después de su victoria sobre Poseidón por el dominio del Atica, se convirtió en la diosa protectora de la ciudad de Atenas, enseñando a sus habitantes el cultivo y el aprovechamiento del olivo[25].

Las tareas relacionadas con la cosecha de la aceituna forman parte de las alegorías estacionales representadas en varios relieves y sarcófagos romanos, en algunos de los cuales los protagonistas son también *putti*[26]. Los erotes, ocupados en tareas agrícolas, como la siega, la vendimia y la recolección de plantas y frutos estacionales, entre ellos la aceituna, se utilizan en las tapas o en los laterales de los sarcófagos para evocar los placeres de la vida en el campo, la fecundidad asociada a los cultos dionisiacos o la consecución de las bienaventuranza divinas[27]. Así aparecen decorando la cubierta y los laterales de los citados sarcófagos dionisiacos del Museo Nazionale Romano y del Museo Nazionale de Nápoles. También en los laterales del sarcófago paleocristiano en mármol de Giunio Basso, fechado en el siglo IV d.C., que se conserva en el Museo Vaticano, se representan en dos registros escenas campestres en las que intervienen erotes y *putti*. En el lado izquierdo se han figurado diez erotes realizando distintas tareas de la vendimia: recogida, transporte y pisado de la uva; en el derecho tres erotes aparecen segando las mieses en el registro superior, mientras que en el inferior seis *putti* se ocupan en trabajos estacionales, uno de ellos transporta la aceituna en un cesto sobre el hombro derecho, como en el sarcófago de Arles y en el dionisiaco del Museo Nazionale Romana[28]. Al igual que en los relieves funerarios, también en las pinturas y en los pavimentos musivos de época romana los cultivos y las actividades agrícolas se utilizan frecuentemente con carácter alegórico para figurar el paso de las estaciones y los meses del año, esto es, la renovación cíclica del tiempo, además de su contenido propiamente agrícola y económico en relación con las actividades de las *villae* y la riqueza de ciertas regiones[29].

A diferencia de la mayoría de los sarcófagos, en los que el olivo y el aceite forman parte de las alegorías estacionales, las escenas representadas en el frente del sarcófago de Arles están dedicadas exclusivamente al tema de la oleicultura. Ello nos llevaría, por un lado a relacionar

24 WHITE, D., *op. cit.,* 1984, 70-71, fig. 62.

25 Se ha identificado a Aristeo con la figura alada representada en una *olpe* protoática del Museo Nacional de Atenas, *ca*. 600 a.C., que lleva en la mano izquierda un saco del que asoman tres vasos —para el aceite, la miel y la leche— y en la derecha un instrumento agrícola, cf. BEAZLEY, J.D., *Attic Black-figure Vase-painters*, Oxford 1956,12-26, 19,3; *LIMC* II, «Aristaios I», 603-607, núm. 1.

26 MATZ, F., *op. cit*., 1968; STUVERAS, R., *Le putto dans l'art Romain*, Bruxelles 1969; KOCH, G., SICHTERMANN, H., *op. cit.,* 1982; KRANZ, P., *op. cit.,* 1984; BIELEFELD, D., *op. cit*., 1997.

27 TURCAN, R., *Messages d'Outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, Paris 1999; KOCH, G., *Frühchristliche Sarkophage*, Munich 2000.

28 *Aurea Roma. Dalla città pagana à la città cristiana* (a cura de S. Ensoli y E. La Rocca), Roma 2000, 605-606, núm. 307.

29 PARRISH, D., *op. cit*., 1984; LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *op. cit*., 1998, 359-376.

la temática monoestacional de Arles con el contexto oleícola de la antigua región de Provenza, en la que se han excavado varias almazaras cuyo funcionamiento ha continuado sin cambios hasta fines del siglo XIX, y con el comercio del aceite en manos de los *diffusores olearii* que tenían sus lugares marcados en el anfiteatro, sin olvidar la importancia adquirida por Arles como gran puerto fluvial y mediterráneo de la Galia romana, después de la decadencia comercial de Marsella.

La *Colonia Julia Paterna Arelate Sextanorum* fue fundada junto al Ródano en el año 46 a.C. por Julio César con los veteranos de la legión VI y ya en época de Augusto contó con una excelente red viaria, con un buena trama urbanística dentro de un recinto amurallado y con importantes edificios públicos, como el foro y el teatro, además del arco de triunfo junto al paso del río y el puerto. A un segundo plan urbanístico, desarrollado a fines del siglo I, corresponde el anfiteatro, levantado hacia el 80. A mediados del siglo II se construye el circo y el centro de la ciudad se remodela con un nuevo establecimiento termal y con ricas casas decoradas con excelentes mosaicos que van incrementándose y enriqueciéndose hasta 260-270, fecha en la que las construcciones públicas disminuyen y los barrios periféricos son seriamente dañados a causa de las incursiones bárbaras de la segunda mitad del siglo III. A pesar de ello el poder político, económico y religioso de Arles se incrementa como muestran el traslado a *Arelate* de la administración imperial, las estancias en la ciudad del emperador Constantino, el nacimiento en la misma de su hijo Constantino II en el año 317 y la celebración de los concilios[30]. Este desarrollo y pujanza de la ciudad se trasluce en un programa de edificaciones civiles de carácter monumental: termas del Norte, construidas en la inmediaciones del Ródano, palacio de Constantino y galería de las arcadas; y religiosas: basílica, baptisterio, casa del obispo y las dos necrópolis extramuros que vienen a sumarse al área sepulcral de la necrópolis del circo.

Aunque iconográficamente las escenas del sarcófago de Arles tienen paralelos en otras obras de época romana de carácter pagano, sin embargo la relevancia dada al proceso de recogida de la aceituna y producción del aceite llevan a una interpretación alegórica de las mismas en relación con el cristianismo, y en este sentido habría que considerar el sarcófago de Arles como un sarcófago paleocristiano.

30 DROSTE, M., *Arles. Gallula Roma - Das Rom Galliens,* Mainz 2003; HEIJMANS, M., *Arles durant l'antiquité tardive. De la «Duplex Arelas» à l' «Urbs Genesii»*, Roma 2004.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 409-426

INVESTIGACIONES SIRIO-ESPAÑOLAS EN EL VALLE MEDIO DEL ÉUFRATES. PRIMEROS DATOS SOBRE LA NECRÓPOLIS BIZANTINA DE TALL AS-SIN (SIRIA)

Juan-Luis Montero Fenollós
Univesidad de A Coruña
Chakir Chebibe
DGAM, Idlib
Muin al-Ali
Museo de Deir ez-Zor

Con la colaboración de
Wafa Roustom
DGAM, Damasco
Cruz Sánchez
AACEPO, Madrid

RESUMEN

Este artículo trata de los primeros trabajos desarrollados por la misión arqueológica organizada de forma conjunta por la Universidad de A Coruña y la Dirección General de Antigüedades y Museos de Damasco en el valle del Medio Éufrates. Entre estos trabajos se encuentra el estudio de la necrópolis bizantina de Tall as-Sin, en la provincia siria de Deir ez-Zor, donde se han documentado 163 tumbas, en su mayor parte hipogeos excavados en la roca.

ABSTRACT

This article is an approach to the first works developed by the archaeological mission organized by the University of Corunna (Spain) and the General Directorate of Antiquities and

Museums of Damascus in the Middle Euphrates valley. This project includes the study of the Byzantine cemetery of Tall as-Sin, in the syrian province of Deir ez-Zor, where 163 graves have been documented, being the more of them hypogeum dug in the rock.

En septiembre de 2004 se firmaba un acuerdo entre la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria y la Facultad de Humanidades de la Universidad de A Coruña (Campus de Ferrol) para crear una misión arqueológica conjunta sirio-española. Este nuevo proyecto nace con un objetivo principal, a saber: el estudio de una región de Siria poco explorada por la moderna investigación. Esta región se corresponde con un tramo de aproximadamente 70 km de longitud del valle medio del río Éufrates, ubicado en la actual provincia de Deir ez-Zor, y delimitado al norte por la garganta de Halabiya y al sur por Tall as-Sin. Investigaciones arqueológicas en esta zona eran de vital importancia, puesto que no había sido nunca objeto de un estudio serio y sistemático. Sólo así se podrá reconocer la relevancia histórica de este sector del Éufrates sirio, que habitualmente aparece representado, aunque por error, como un simple hilo de unión entre otras secciones del río. Se trata, sin embargo, de una región muy activa desde el punto de vista comercial dada su estratégica situación geográfica entre los afluentes Balikh y Khabur. De hecho, el comercio fluvial entre Anatolia y el Norte de Siria (Karkemish, Alepo y Emar), por un lado, y los reinos de Mari y Babilonia, por otro, pasaba por este tramo del Éufrates. Esta intensa actividad económica tuvo que dejar, sin duda, huellas en la ocupación humana de la región tanto en época clásica como preclásica. El proyecto pretende, en definitiva, crear una base de datos útil para reconstruir la geografía histórica de la zona. No obstante, nuestro interés científico se centra, sobre todo, en el estudio de la Edad del Bronce Antiguo y Medio (III y II milenios a.C.), concretamente en la reconstrucción de la frontera septentrional del reino sirio-mesopotámico de Mari (2900-1760 a.C.).

Para poner fin a esta laguna de la investigación, iniciamos la primera campaña de trabajo de campo, en junio de 2005, con una doble tarea: en primer lugar, la realización de una prospección de superficie en el límite norte del proyecto[1] y, en segundo lugar, a petición de la Dirección General de Antigüedades y Museos de Siria, el estudio de la ciudad y necrópolis bizantinas de Tall as-Sin, en la parte sur[2].

1 Los primeros datos referidos a los trabajos de prospección arqueológica de la campaña de 2005 pueden consultarse en MONTERO FENOLLÓS, J.L. *et al.* «Prospection archéologique de la vallée du Moyen Euphrate syrien. Les permiers travaux au verrou de Halabiyé», *Orient-Express* 2005/3, pp. 69-71.

2 Deseamos agradecer al Dr. Michel al-Maqdissi, Director del Servicio de Excavaciones de la DGAM de Damasco, y al Director General de Antigüedades y Museos de Siria, Dr. Bassam Jammous, todas las facilidades dadas para llevar a cabo este proyecto de investigación sirio-español. Nuestra gratitud es grande también para la Fundación «Osmane Aïdi» de Damasco, que nos proporcionó el alojamiento y manutención del equipo, el transporte y los obreros locales necesarios para desarrollar nuestra investigación en Deir ez-Zor. La Sra. Rawa Batbouta (Chamtour) puso a nuestra disposición todo lo necesario para garantizar el éxito de la campaña. Reciba aquí nuestro agradecimiento. Esta campaña ha sido posible gracias también a la subvención económica concedida por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales (Ministerio de Cultura de España) y por el Ayuntamiento de Ferrol (Concejalía de Cultura y Campus). La Universidad Politécnica de Valencia corrió con los gastos de viaje del personal técnico que participó en la campaña, gracias a las gestiones del prof. Fernando Vegas (ETS de Arquitectura). Finalmente, agradecemos el apoyo recibido tanto por parte del prof. Luis Barral, Vicerrector del Campus de Ferrol, como por el Sr. Alejandro Lago, de la Embajada de España en Damasco, y por el Dr. Mohsen Bilal, Embajador de Siria en Madrid.

El equipo hispano-sirio de la campaña de 2005 estuvo formado por los siguientes miembros: Juan Luis Montero, Chakir Chebibe, Ignacio Márquez, Francisco Caramelo, Jordi Vidal, Cruz Sánchez, Alicia Torija, José Luis Lerma, José Miguel Gaspar, Neus Vilalta, Patricia Cruzans, Juan Antonio García, Wafa Roustom, Hamam Sa'ad, Luna al-Ali Alhwij y Eloy Taboada.

1. TALL AS-SIN

Tall as-Sin o «Colina del Diente» es un yacimiento arqueológico situado en la ribera izquierda del Éufrates, 10 km al sureste de Deir ez-Zor. El asentamiento, que tiene una superficie de unas 25 hectáreas, está organizado en tres partes bien diferenciadas (fig. 1). En el extremo Suroeste se encuentra la colina principal, desde donde se extiende una ciudad baja en forma de pentágono irregular y delimitada por un recinto amurallado de adobe por el Norte, Noreste y Este. Sin embargo, por el Sur y Oeste la muralla ha desaparecido por la agresiva acción de la erosión. El sistema defensivo se completaba con un foso excavado en la roca. Extramuros se encuentra la gran necrópolis de la ciudad, que se expande hacia el Norte y Noreste.

Se desconoce, por el momento, el nombre antiguo del asentamiento de Tall as-Sin[3]. Sabemos, sin embargo, que estaba situado en la provincia de Osrhoena, al Este del Éufrates, y a una veintena de kilómetros de Circesium, sede episcopal desde 325 d.C.[4] (hoy Busaira, en la confluencia del Éufrates con el Khabur). El gran tamaño del yacimiento (25 hectáreas)[5], así como su carácter fortificado (una muralla de adobe de 3.40 m de altura conservada y foso) y su estructura urbana hacen pensar que se trata de una antigua *polis*[6]. Tall as-Sin podría ser uno de los lugares afectados por la política del emperador Justiniano, que desde su ascensión al trono en 527 d.C. inició una amplia reforma de la organización militar de Oriente[7]. Para ello, promovió importantes trabajos para fortificar las ciudades de las provincias de Mesopotamia, Osrhoena y Eufratesia[8]. Poco después, el valle del medio Éufrates se convertiría en una zona de paso para los ejércitos bizantinos y persas sasánidas. La ciudad que hoy yace bajo la colina de as-Sin debe interpretarse dentro de este contexto histórico de cambio que va del siglo VI d.C. a la llegada del Islam.

La primera mención de Tall as-Sin en la bibliografía moderna se fecha en 1911. En ella, Sarre y Herzfeld definen el yacimiento como un *castrum* de planta rectangular perteneciente a la época romano-bizantina[9]. En 1978, un equipo de prehistoriadores holandeses realizó un pequeño sondeo arqueológico en la ladera suroeste del tell, donde se pudo documentar la existencia de

---

3 SARRE, F. y HERZFELD, E. *Archaölogische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebeit, I*, Berlin, 1911, p. 172 plantean la hipótesis de que se trate de la antigua Beonan, a la que se refiere Isidoro de Charax en «Etapas de los Partos». Véase al respecto CHAUMONT, M.L. «Études d'histoire parthe V. La route royale des parthes de Zeugma à Seleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore de Charax» *Syria* LXI, 1984, pp. 70-71.

4 De ella nos hablan, entre otros autores antiguos, Amiano Marcelino XXIII, v, 1-8, 15-17 y Zósimo III, xii, 3 cuando narran la expedición del emperador Juliano «El Apóstata» contra los persas de Ctesifonte en 363 d.C.

5 Hay que tener en cuenta el tell ha sufrido una fuerte erosión, sobre todo por los flancos occidental y meridional, que ha destruido parte de la ciudad.

6 Sobre la misma topografía del tell se pueden identificar todavía las huellas de lo que debió ser una calle o vía de la ciudad. Su longitud se aproxima a los 500 metros.

7 Tall al-Kasra (o «Colina de la Fortaleza») es un gran tell amurallado de características topográficas muy similares a las de Tall as-Sin, del que dista unos 40 km. Al-Kasra y as-Sin, ambos en la ribera izquierda del Éufrates, pueden ser dos ciudades que responden a esta política de fortificaciones patrocinada por Justiniano I. Sobre fortificaciones bizantinas en el Éufrates sirio véase ULBERT, Th. «Villes et fortifications de l'Euphrate à l'époque paléo-chrétienne (IVe-VIIe s.)» en DENTZER, J.M. y ORTHMANN, W. (eds.) *Archéologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken, 1989, pp. 283ss. El autor no hace ninguna referencia a Tall as-Sin.

8 De esta empresa nos informa Procopio en su obra *De aedificiis* (véase, por ejemplo, II, 8, 8ss sobre las obras realizadas en Zenobia, hoy Halabiya).

9 SARRE, F. y HERZFELD, E. *op.cit*., pp. 171-172.

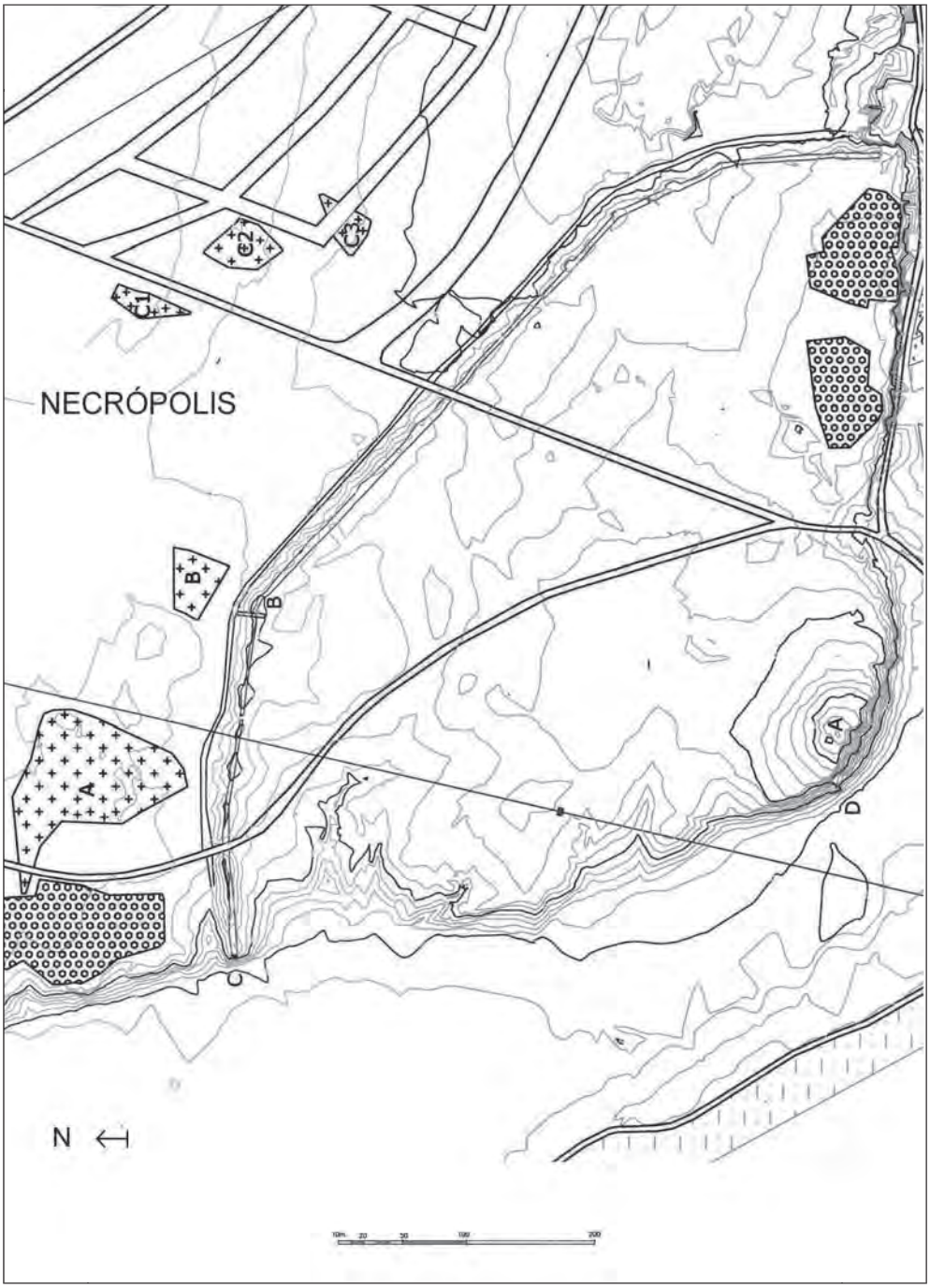


FIGURA 1. *Plano topográfico de Tall as-Sin (Deir ez-Zor) y ubicación de la necrópolis bizantina (sectores A, B y C). Escala 1: 1000. J.M. Gaspar, 2005.*

varios niveles correspondientes al período neolítico precerámico (PPNB reciente)[10]. J.Y. Monchambert asegura en una reciente publicación haber encontrado en la superficie del tell una serie de fragmentos de cerámica que podrían pertenecer a la época helenística, aunque considera que no es un argumento sólido para hablar de una ocupación de esta época[11].

En las prospecciones que hemos realizado sobre la superficie del tell recogimos unos pocos fragmentos de cerámica con esmalte verde de posible adscripción a época parta (s. II a.C.). Sin embargo, el sondeo llevado a cabo por nuestro equipo en la cima de la colina principal del yacimiento, en la campaña de 2005, ha confirmado que Tall es-Sin fue un importante asentamiento de época bizantina establecido, al menos en parte, sobre una aldea neolítica.

2. FASES DE ESTUDIO DE LA NECRÓPOLIS

Las primeras excavaciones arqueológicas de la necrópolis bizantina de Tall as-Sin se efectuaron en 1978, bajo la dirección de A. Mahmoud, Director General de Antigüedades y Museos en Deir ez-Zor en aquella fecha. De esta actuación se nos informa en una breve nota publicada al año siguiente. En ella, el autor se refiere a la excavación de 41 tumbas subterráneas, que él atribuye a la época tardorromana (s. IV d.C.)[12].

En 2003, el Museo de Deir ez-Zor decide intervenir en la necrópolis de Tall as-Sin, debido a la destrucción de varias tumbas con motivo de la construcción de una nueva carretera por parte de la municipalidad de Mazlum[13]. Los trabajos consistieron en la limpieza de las tumbas destruidas y en la excavación de unas 30 tumbas. De cada una de ellas se realizó un plano y una sección longitudinal a escala 1/25.

Dos años después, en 2005, la misión arqueológica hispano-siria coordinada por la Universidad de A Coruña iniciaba, a solicitud de la Dirección General de Antigüedades y Museos de Damasco, el primer estudio sistemático de toda la necrópolis. Para ello, se procedió a la realización de un plano topográfico donde poder ubicar todas las tumbas, distinguiéndose de Oeste a Este tres sectores (A, B y C). Así mismo, se llevó a cabo la numeración correlativa de todas las tumbas excavadas en 1978 y 2003, y de aquellas que habían sido saqueadas durante los últimos años. Se contabilizó un total de 163 tumbas. El equipo de arquitectos realizó planos detallados a escala 1/50 (planta y varios alzados) de todas aquellas tumbas que aún eran accesibles[14]. Por último, se excavó una tumba (la número 163), que a primera vista daba la impresión de haber sido parcialmente violada.

10 ROODENBERG, J.J. «Sondage des niveaux néolithiques de Tell es-Sinn, Syrie», *Anatolica* VII, 1979-1980, pp. 21-34.

11 GEYER, B. y MONCHAMBERT, J.Y. (dir.) *La basse vallée de l'Euphrate syrien du Néolithique à l'avènement de l'islam, II*, Beyrouth, p. 39.

12 MAHMOUD, A. «Tall as-Sin», *Archiv für Orientforschung* 26, 1978-79, p. 170.

13 El equipo de trabajo estuvo formado por Khalil al-Mufdi, Muin al-Ali, Omar al-Talfah y Taif al-Yalabi. La campaña se desarrolló entre febrero y marzo de 2003 con la ayuda de diez obreros locales. Agradecemos a Muin al-Ali, Director del Museo de Deir ez-Zor, el habernos facilitado el informe inédito en árabe sobre los resultados de esta actuación.

14 Expresamos nuestro agradecimiento al topógrafo José Miguel Gaspar y a los arquitectos Patricia Cruzans, Neus Vilalta y Juan Antonio García por su magnífico trabajo en la necrópolis de Tall as-Sin.

3. LOS TIPOS DE TUMBAS

No pretendemos presentar aquí una descripción y estudio detallado de cada una de las 163 tumbas documentadas en la necrópolis. La idea es la de ofrecer a los especialistas en arqueología bizantina una descripción general sobre los principales tipos de tumbas hasta que se publique la memoria definitiva[15].

El tipo principal consiste en una tumba subterránea o hipogeo íntegramente excavado en la terraza de yeso sobre la que descansa el tell (figs. 2, 3 y 4). La tumba posee las siguientes características:

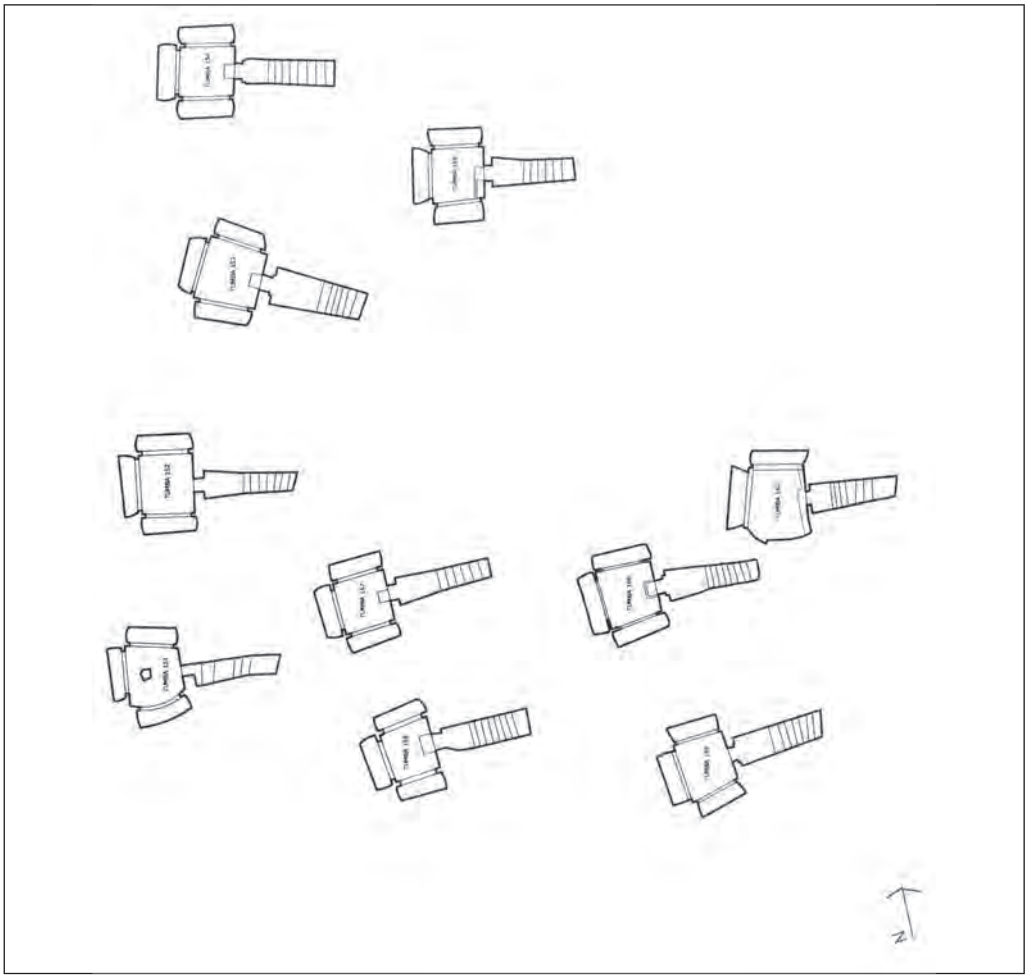


FIGURA 2. *Plano parcial de la necrópolis bizantina de Tall as-Sin (sector C-2). Escala 1/200. J.A. García, N. Vilalta y P. Cruzans, 2005.*

15 Está previsto publicar a lo largo de 2007 una monografía sobre la necrópolis bizantina de Tall as-Sin con todo tipo de detalles.

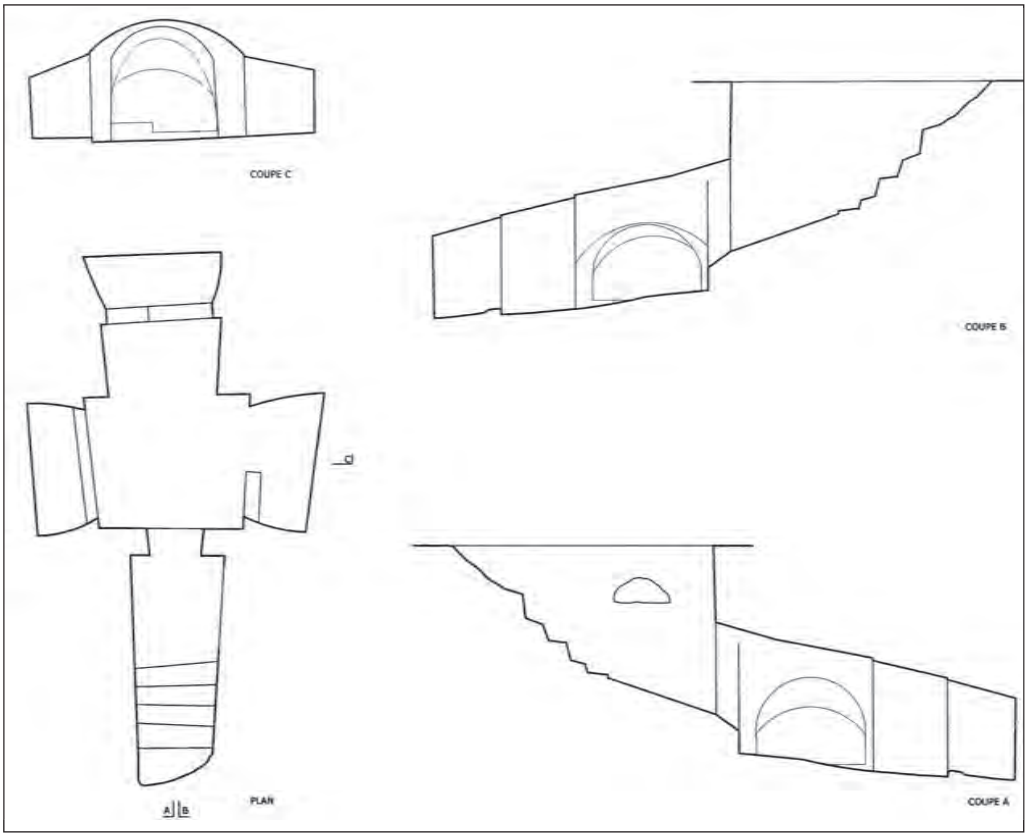


FIGURA 3. *Plano y secciones de la tumba 18. Escala 1/50. J.A. García, N. Vilalta y P. Cruzans, 2005.*

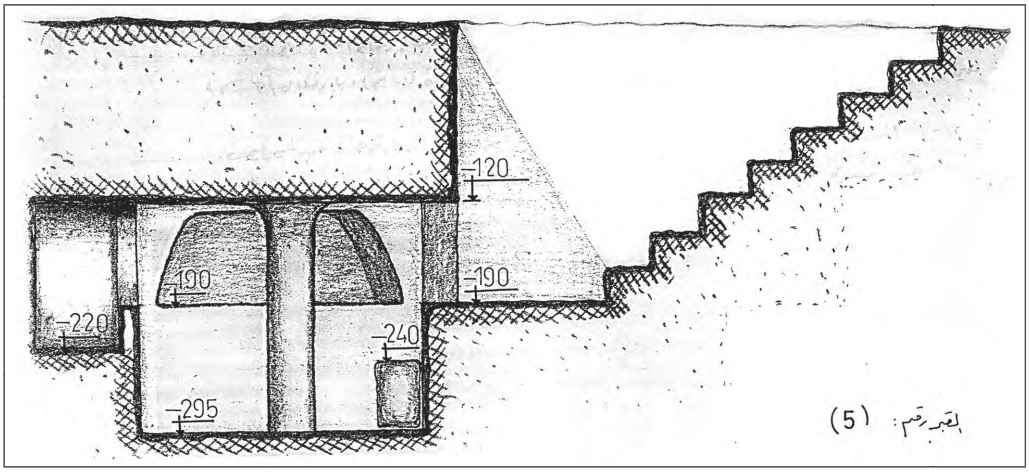


FIGURA 4. *Croquis de un hipogeo con columna central excavado por el Museo de Deir ez-Zor. Escala 1/25. Omar al-Talfah y Taif al-Yalabi, 2003.*

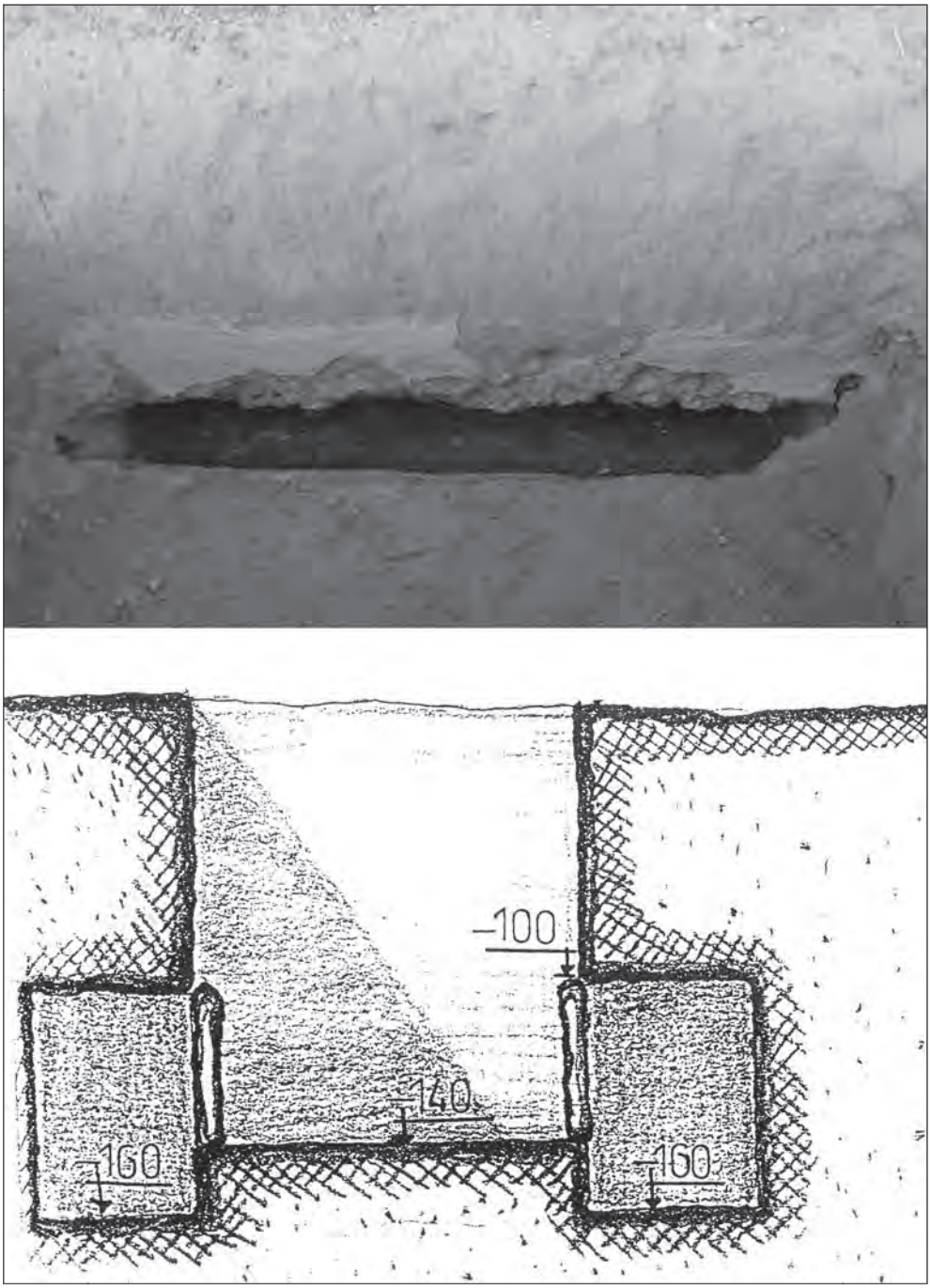


FIGURA 5. *Croquis y foto de una tumba en fosa con dos nichos laterales. Escala 1/25. Omar al-Talfah y Taif al-Yalabi, 2003.*

FIGURA 6. *Escaleras de acceso de dos tumba hipogeo (foto E. Taboada).*

FIGURA 7. *Puerta de una tumba hipogeo (foto Museo de Deir ez-Zor).*

1. Escalera de acceso, cuyo número de peldaños puede oscilar entre 9 y 5 peldaños (fig. 6).
2. Rellano delante de la puerta.
3. Una puerta de acceso a la cámara funeraria de pequeño tamaño (altura variable entre 70-50 cm); puede ser adintelada o estar rematada por un arco de medio punto y siempre orientada al Este (fig. 7).
4. Una gran losa de piedra, ladrillo o yeso sellaba la puerta (fig. 7).
5. Una vez franqueada la puerta solía haber un pequeño escalón para salvar el desnivel existente entre el rellano exterior y el suelo de la cámara (fig. 12).

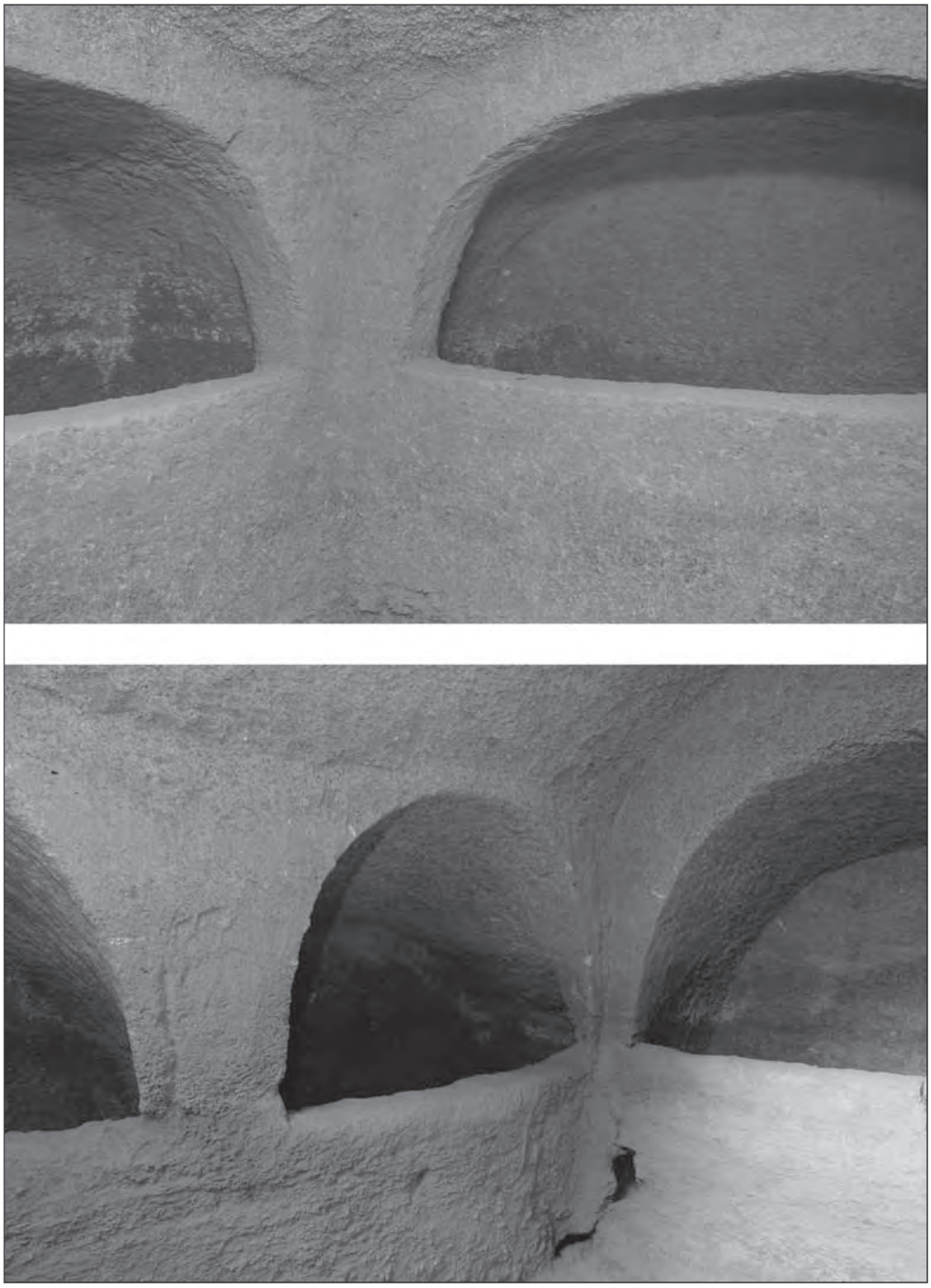


FIGURA 8. *Nichos funerarios de una tumba hipogeo (E. Taboada).*

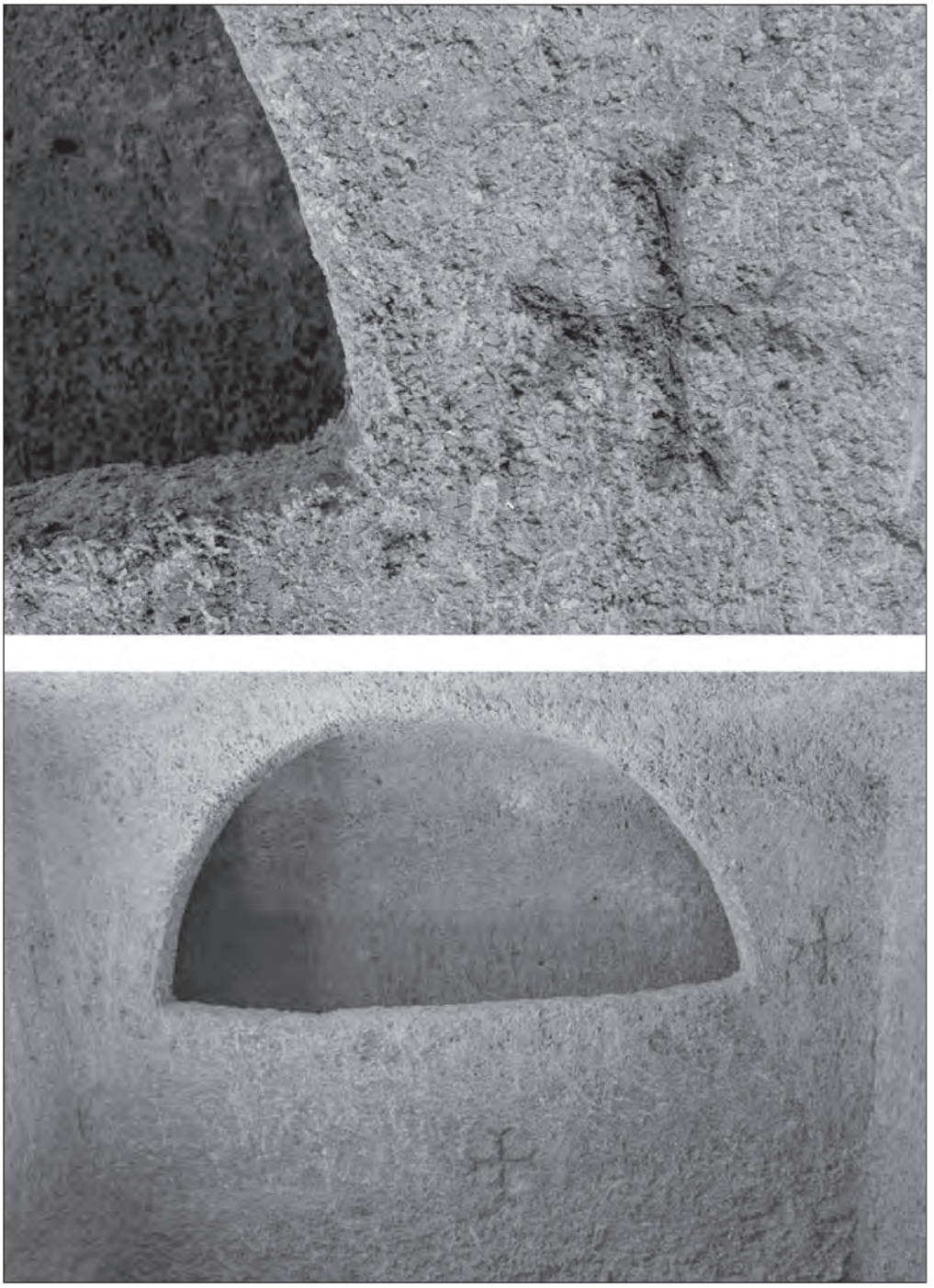


FIGURA 9. *Cruz horquillada grabada y pintada en una tumba (E. Taboada).*

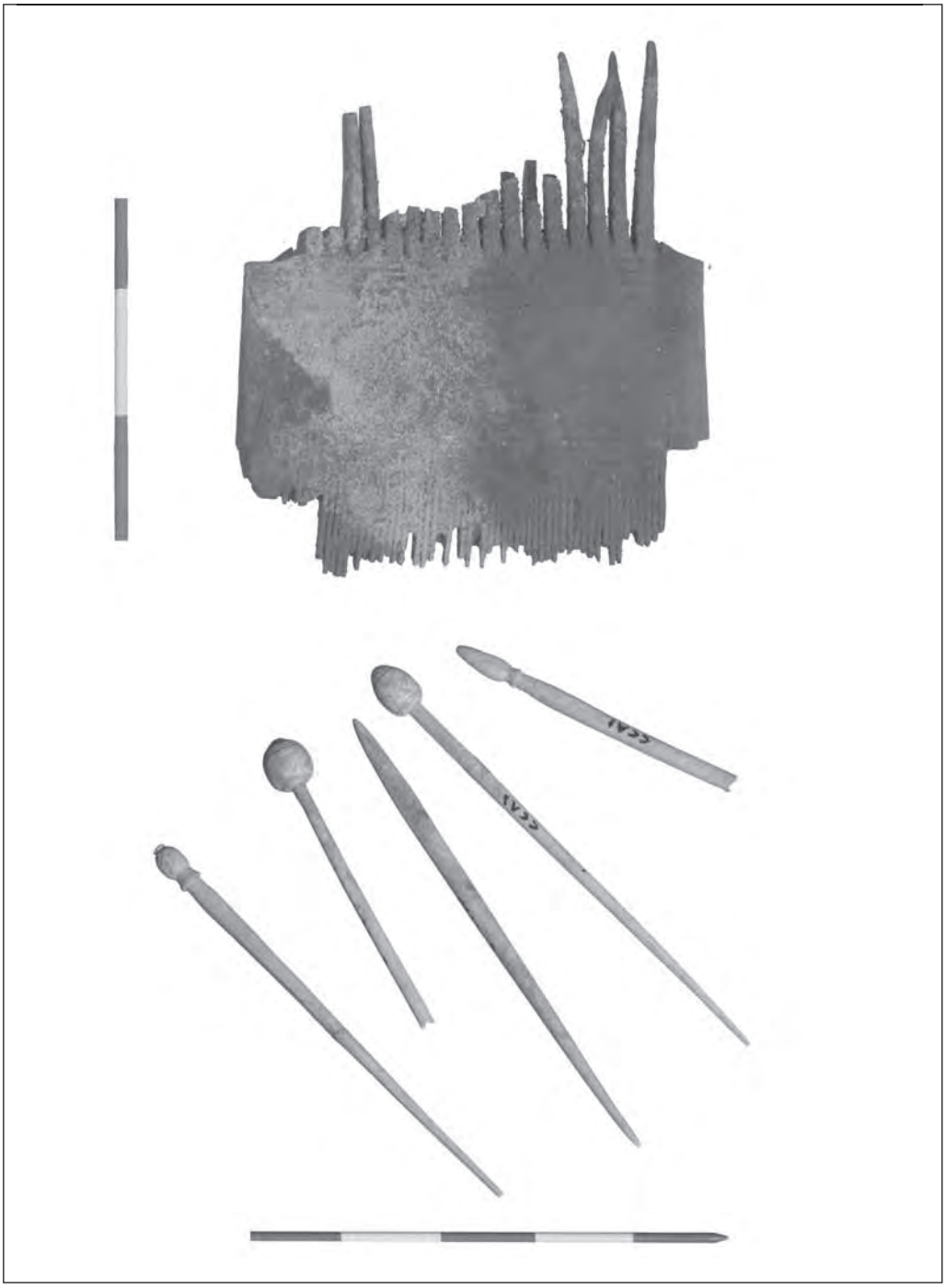


FIGURA 10. *Ajuar funerario: peine de madera y alfileres de hueso (E. Taboada).*

6. La cámara funeraria tenía una sala central de forma cuadrangular o rectangular, con una superficie media de 4 m^2, y un techo que podía ser adintelado o abovedado. Esta pequeña sala estaba provista de tres *arcosolia* o nichos sepulcrales (fig. 8), uno frente a la puerta (Oeste) y uno a cada lado de ésta (Norte y Sur). Hasta la fecha, la tumba número 17 es la única que poseía cinco nichos (uno al Oeste y dos al Norte y Sur, respectivamente). En los *arcosolia* se encontraban los sarcófagos a modo de simples cubetas rectangulares talladas en la roca. La asociación de la sala central con los tres nichos laterales y la escalera de acceso otorgaba al hipogeo una planta cruciforme.
7. Alguna de las tumbas podían tener una columna o pilar central (por ejemplo la número 151) en la cámara sepulcral, por temor a que cediera el techo, ya que la roca en la que están excavadas es un material muy deleznable (fig. 4).

En Tall as-Sin se ha documentado otro tipo de tumba mucho más sencilla. Ésta consistía en una simple fosa rectangular de unos 3 m^2 excavada en el suelo. La fosa estaba provista de uno o dos nichos laterales, que estaban cerrados por una serie de tejas planas o *tegulae* (de 20 x 40 cm) unidas con yeso. Este modelo de tumba es poco frecuente en la necrópolis (fig. 5).

4. EL RITUAL Y LOS AJUARES FUNERARIOS

Las tumbas de la necrópolis de Tall as-Sin responden a la práctica funeraria más corriente en la Siria antigua, como es la sepultura colectiva de tipo familiar o asociativo[16]. En efecto, cada uno de los nichos sepulcrales solía albergar el cuerpo de varios difuntos (hasta cuatro esqueletos se han encontrado en algunos casos). En varias tumbas de la necrópolis se ha contabilizado un número total de doce individuos inhumados.

Es probable que en ciertas ocasiones el cuerpo del difunto no se depositara directamente sobre el sarcófago tallado en la roca, sino que éste se introducía primero en un ataúd de madera. Esto explicaría los numerosos clavos y grapas de hierro con restos de madera recuperados en algunos nichos de Tall as-Sin. Se han encontrado, así mismo, algunos fragmentos de tejido, lo que prueba que los fallecidos eran enterrados vestidos. Varios esqueletos conservaban aún restos de cabello en forma de trenza.

Los difuntos solían ir acompañados de objetos personales de extrema sencillez, con la excepción de un pendiente de oro de magnífica factura. En el Museo de Deir ez-Zor se conservan los ajuares funerarios encontrados en las tumbas excavadas durante la campaña de 2003. Entre estos objetos cabe destacar la presencia de:

— Diversos tipos de cuentas de collar (fig. 11).
— Alfileres de hueso (fig. 10).
— Anillos de hueso.
— Lucernas de cerámica (fig. 11).
— Botellas de vidrio.
— Brazaletes de hierro y bronce.

16 SARTRE, A. «Architecture funéraire de la Syrie» en DENTZER, J.M. y ORTHMANN, W. (eds.) *Archéologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken, 1989, p. 425.

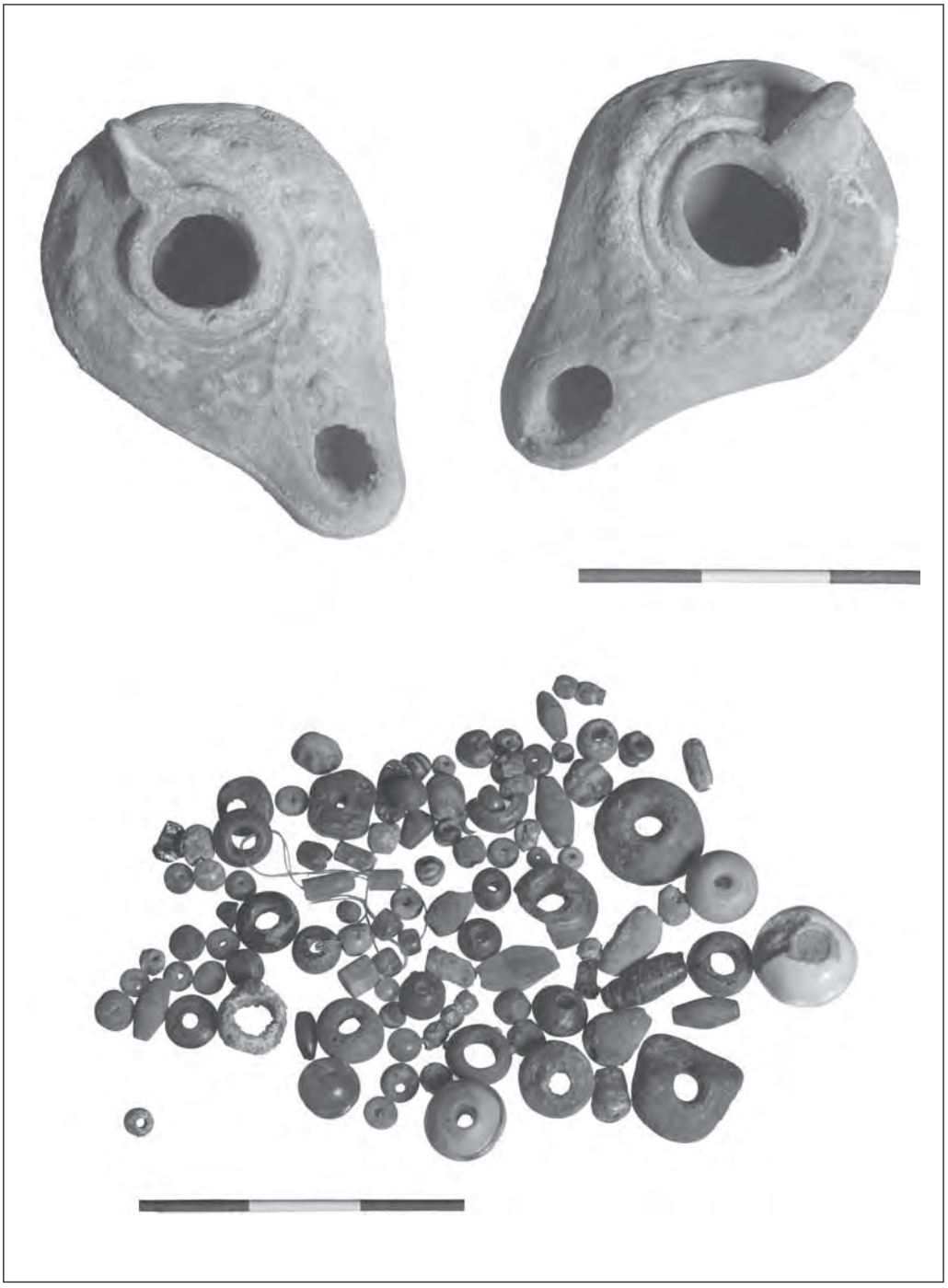


FIGURA 11. *Ajuar funerario: cuentas de collar y lucernas (E. Taboada).*

— Pulseras de vidrio.
— Peine de madera (fig. 10).
— Vasos de cerámica.
— Espejos de alabastro y vidrio.

En tres tumbas se han encontrado inscripciones en griego donde se pueden leer varios nombres propios (Andreas, Tomas, Abramis, etc.), que hacen referencia, sin duda, a los que fueron inhumados en la tumba o bien a su propietario[17]. Las tres inscripciones atestiguadas hasta la fecha son:

— Dos grabadas sobre la piedra que sellaba la puerta de acceso a sendas tumbas.
— La tercera estaba pintada en color rojo sobre el dintel de una puerta y a ambos lados de una cruz tipo «patada o ensanchada» trazada con idéntica pintura (fig. 7). En el interior de esta misma tumba, había junto a los nichos varias cruces horquilladas grabadas y luego pintadas en rojo (fig. 9). Esta ornamentación de tipo religioso era frecuente en las entradas de las tumbas-hipogeo de la época cristiana. De hecho, sobre la puerta de yeso que sellaba el acceso de otro hipogeo de Tall as-Sin había grabado un crismón o monograma de Cristo.

5. LOS PARALELOS Y LA DATACIÓN

De acuerdo con la clasificación de la arquitectura funeraria de la Siria grecorromana realizada por A. Sartre, la necrópolis de Tall as-Sin estaba formada por tumbas del tipo 1c (hipogeo cruciforme) y, en menor media, del tipo 1a (fosa rectangular), que la autora encuadra dentro de las sepulturas excavadas en el suelo natural[18]. El hipogeo cruciforme es un modelo de tumba común en el Norte de Siria entre los siglos II y VI d.C., especialmente en la región del Alto Éufrates, como lo corroboran los recientes estudios de la Universidad de Murcia en la zona[19]. En el valle del Medio Éufrates, J. Lauffray distinguió tres tipos de monumentos funerarios en la necrópolis bizantina de Halabiya, la antigua Zenobia, a saber: simples tumbas en fosa, hipogeos y torres[20]. El hipogeo típico de Halabiya tiene un esquema en forma de cruz, es decir, una sala rectangular o cuadrada con tres *arcosolia,* que abrigan las receptáculos sepulcrales. En el

17 Sobre epígrafes y epitafios en los monumentos funerarios bizantinos de Siria véase PEÑA, I. *El arte cristiano de la Siria bizantina*, Madrid 1995, pp. 213-216.

18 SARTRE, A., *op. cit*., pp. 421 ss.

19 Entre estos estudios podemos destacar los siguientes: GONZÁLEZ BLANCO, A. «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Éufrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos» en Galán, J.M. *et al*. (eds.) *Actas del I congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*, Madrid, 1998; MATILLA, G. y GALLARDO, J. «Urbanismo: ciudades y necrópolis» en González Blanco, A. y Matilla, G. (eds.) *Romanización y Cristianismo en la Siria mesopotámica* (= *Antigüedad y Cristianismo* XV), Murcia, 1998, pp. 259 ss.; EGEA, A. «Costumbres funerarias en el Alto Éufrates sirio durante época romana y bizantina», *Huelva Arqueológica* 20, 2004, pp. 91-113. Las tumbas en hipogeo de Tall as-Sin se corresponden, por sus características arquitectónicas, con el tipo 2.1 (hipogeo con planta de cruz griega con sus lechos fúnebres bajo *arcosolium*) de la clasificación establecida por este autor para el Alto Éufrates sirio.

20 LAUFFRAY, J. *Halabiyya-Zenobia. Place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VIe siècle*, Paris, 1991, p. 192 y 217-221.

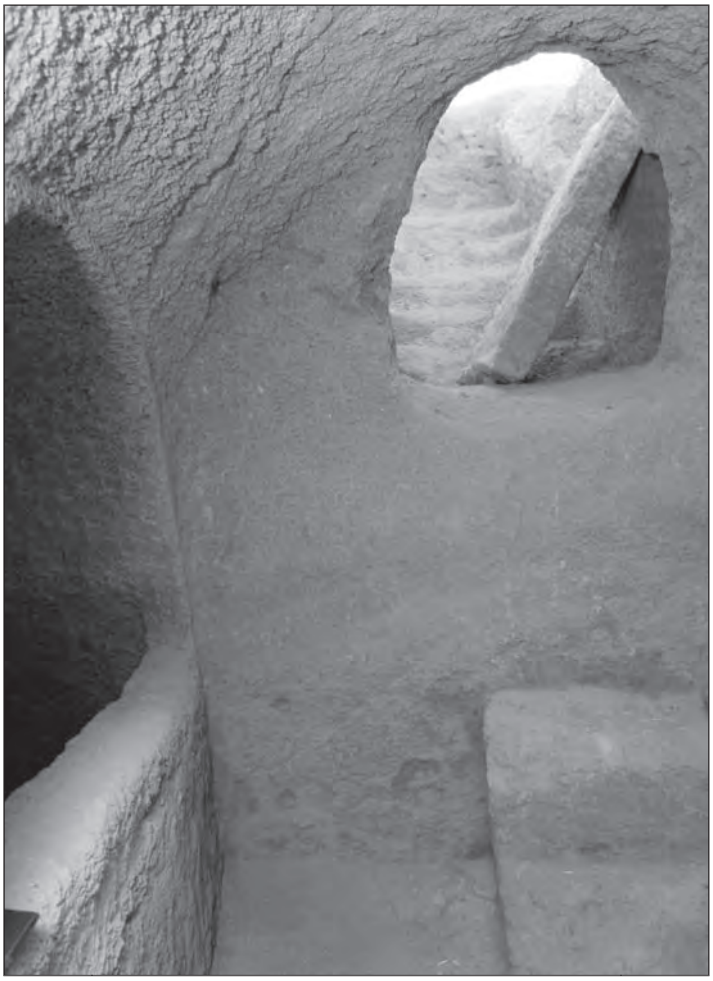


FIGURA 12. *Vista interior de un hipogeo (obsérvese el detalle del pequeño escalón junto a la puerta). E. Taboada.*

lado Este se abre la puerta y el pasillo con pendiente que daba acceso a ésta. Las similitudes tipológicas con la necrópolis de Tall as-Sin, a 60 km de Halabiya, son evidentes. Por último, en la región del Khabur, un equipo de arqueólogos alemanes ha excavado recientemente una necrópolis «Late Antique» en Tall Dgherat, al Sur de la ciudad de Hasakah, cuyas tumbas son idénticas a las documentadas en Tall as-Sin[21].

Dado que el estudio de la necrópolis y de los ajuares funerarios de Tall as-Sin se encuentra aún en una fase inicial, resulta difícil ofrecer una cronología precisa de su utilización durante el período bizantino. Hay que tener en cuenta también que se trata de una necrópolis muy extensa,

21 Comunicación personal de Andreas Oettel (Deutsches Archäologisches Institut, Berlin) en noviembre de 2004.

pues entre el sector A (Oeste) y el sector C (Este) hay una distancia de 600 metros. Entre ambos se encuentra el sector B (fig. 1). A modo de hipótesis, podemos pensar, dada la alta densidad de tumbas excavadas en cada sector (algunas llegan incluso a solaparse por la falta de espacio), que la necrópolis se extendería a lo largo de toda la superficie comprendida entre los sectores A y C. De ser así, la necrópolis de Tall as-Sin podría estar formada por casi un millar de tumbas subterráneas, que pertenecerían a diferentes fases de uso del camposanto de Tall as-Sin.

Creemos que el siglo VI d.C. se correspondería con el máximo desarrollo del cementerio, ya que a esta etapa pertenece la cerámica encontrada en los dos sondeos (B y C) realizados en la muralla de la ciudad durante la campaña de 2005. Y no hay ninguna duda sobre la contemporaneidad entre ciudad y necrópolis. El final del asentamiento de Tall as-Sin, y por tanto el de su necrópolis, debemos situarlo en el primer cuarto del siglo VII d.C., coincidiendo con las guerras contra los persas sasánidas y los árabes, que afectarán a la integridad de la Siria bizantina[22]. La derrota bizantina del río Yarmuk, en 636 d.C., y la toma de Cesarea de Capadocia, tres años después, son hechos que enmarcan la conquista de Siria por las tribus árabes del Islam durante el reinado del emperador Heraclio[23].

22 En la superficie del tell encontramos una moneda de cobre/bronce perteneciente al emperador Heraclio (610-641 d.C.).

23 Sobre la historia de la Siria bizantina y su final véanse, entre otros, los trabajos de GATIER, P.L. «Oriente Próximo durante los primeros siglos del Imperio Bizantino» en BINST, O. (ed.) *Oriente Próximo. Historia y Arqueología*, Barcelona, 2000, pp. 188-241, y TATE, G. «La Syrie à l'époque byzantine» en *Syrie. Mémoire et Civilisation*, Paris, 1993, pp. 331-335.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 427-435

LA INSCRIPCIÓN CIL II 3037 Y UNA POSIBLE CALZADA ROMANA DE *COMPLUTUM* A MADRID[1]

ARMIN U. STYLOW
Centro CIL II, Universidad de Alcalá

RESUMEN

Una revisión de las fuentes manuscritas utilizadas por E. HÜBNER para su edición de la desaparecida inscripción CIL II 3037 demuestra que toda la información que se posee sobre ella es derivada de la autopsia efectuada por A. M. BURRIEL, colaborador de L. J. VELÁZQUEZ en el siglo XVIII, cuya ficha autógrafa permite recuperar la forma y las decoraciones del soporte de la inscripción y mejorar la lectura. Su descripción detallada del lugar de hallazgo, mal entendida por HÜBNER, la localiza en un punto preciso del extremo occidental de una de las necrópolis de *Complutum*, al lado del puente del río Torote, por donde pasaría una hipotética vía romana en dirección oeste.

ABSTRACT

The revisión of E. HÜBNER'S manuscript sources for his edition of the disappeared inscription CIL II 3037 shows that all the information we possess about it stems from an 18th century autograph by A. M. BURRIEL, collaborator of L. J. VELÁZQUEZ, whose drawing gives a precise idea of the form and decoration of that stele and allows to establish definitively

1 Este trabajo es fruto de los proyectos 06/0103/02 de la Comunidad de Madrid y BFF2003-04778 del Ministerio de Educación y Ciencia. Agradecemos a la Real Academia de la Historia las facilidades ofrecidas para el estudio de los manuscritos y el permiso de reproducir en nuestras fig. 1 y 2 dibujos contenidos en los legajos sign. 9/4125 y 9/4106 respectivamente. Nuestros vivos agradecimientos van igualmente a S. RASCÓN MARQUÉS, jefe del Servicio Municipal de Arqueología de Alcalá de Henares, por poner a nuestra disposición una planimetría de la *Complutum* hispanorromana con los resultados de las intervenciones arqueológicas, elaborada para su tesis doctoral, de próxima publicación, que leyó en 2004.

the reading of the inscription. From his detailed description of the exact place of its discovery, missunderstood by HÜBNER, results that it was situated at the extreme west end of one of the necropolis of *Complutum*, next to the Torote bridge and a hypothetical Roman road running westward from *Complutum* towards Madrid.

El aumento espectacular que en las últimas decadas ha experimentado la epigrafía latina de Hispania[2] se debe sólo en parte a descubrimientos recientes de nuevas inscripciones bien en excavaciones, sean éstas autorizadas o ilegales, bien como hallazgos fortuitos; otras muchas son «nuevas» sólo en el sentido de que lo eran para la investigación, para la que habían pasado desapercibidas, aunque llevasen años —a veces siglos— en sus paraderos respectivos. No menos fructífero, sin embargo, ha resultado otro tipo de arqueología: el estudio sistemático de los manuscritos epigráficos de los siglos XV a XIX, que, para fruición y desesperación de los investigadores, tanto abundan en la Península Ibérica. Cuando E. HÜBNER, en la segunda mitad del siglo XIX, estaba preparando la edición de las inscripciones hispánicas en CIL II e IHC, se daba perfectamente cuenta de que él no podría abarcar más que una parte de ese tesoro aparentemente inagotable de fuentes manuscritas[3], y, efectivamente, para la nueva edición del *Corpus* (CIL II^2) se ha ampliado considerablemente el número de manuscritos estudiados y vaciados, con muy buenos resultados.

Pero no sólo es de manuscritos nuevos, a saber: no aprovechados hasta ahora, de donde cabe sacar provecho: en muchos casos, también la repetida revisión de los manuscritos ya utilizados por el epigrafista alemán aporta una gran cantidad de informaciones nuevas, no reflejadas en las ediciones fundamentales del mismo. La causa de esas omisiones no era, normalmente, la negligencia, sino el distinto enfoque de la investigación epigráfica alemana en el siglo XIX, cuyas pautas había fijado TH. MOMMSEN, el fundador e incansable promotor del proyecto *Corpus Inscriptionum Latinarum*. El objetivo de su insistencia en la autopsia de las inscripciones conservadas y, en el caso de las perdidas, en la recensión crítica de las distintas copias del texto transmitidas, era siempre, en primer lugar, el establecimiento del mejor texto, seguido por las informaciones sobre los lugares de hallazgo (imprescindibles para la correcta interpretación de los textos) y de conservación (con eso permitiendo a terceros la comprobación). Otros rasgos y datos «colaterales», como el contexto arqueológico del hallazgo, las medidas, forma, tipología, material y decoración del soporte, las medidas y formas de las letras, etc., a los que se les viene prestando una atención cada vez mayor en los estudios más recientes, no parecían relevantes bajo aquel punto de vista y, por lo tanto, no solían relatarse en la edición.

Sin embargo, aunque fundamentalmente siguiendo dichas pautas, E. HÜBNER mostraba un interés particular por esos datos, que iba haciéndose más notable conforme avanzaba su obra y en los suplementos: identificaba ocasionalmente (de forma escueta) el tipo del soporte y sus medidas así como las características de la escritura[4] y, en general, era más prolífico en sus des-

2 Frente a las aproximadamente 7.500 inscripciones publicadas por E. HÜBNER en CIL II e IHC con sus respectivos Suplementos, además de en EE VIII y IX, se conocen hoy unas 23.000.

3 Cf. el angustiado comentario de HÜBNER, E., «Epigraphische Reiseberichte aus Spanien und Portugal», *Monatsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, phil.–hist. Kl. 1860, p. 329: «Alle diese Masse von Papieren zu erschöpfen reichte für jetzt die Zeit nicht aus».

4 Utilizaba la paleografía también para fechar las inscripciones. Ese interés paleográfico culminó en su entonces muy novedosa y hasta hoy no sustituida obra *Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Iustiniani*, Auctarium CIL, Berolini, 1885.

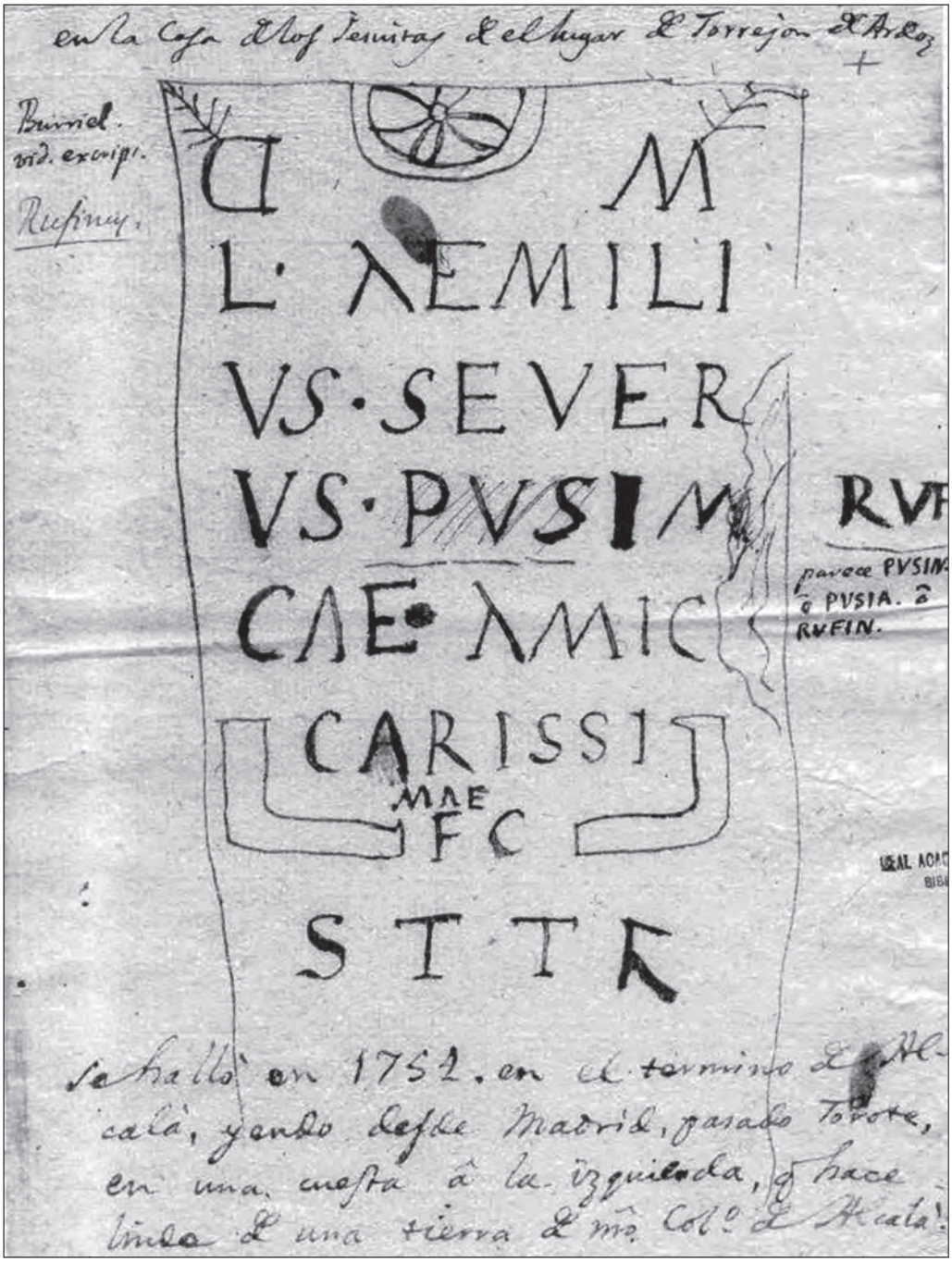


FIGURA 1. *La inscripción CIL II 3037 según el dibujo de A. M. BURRIEL, RAH, legajo 9/4125.*

cripciones del lugar de hallazgo que otros editores de los primitivos tomos del CIL. Aun así, se quedaba lejos de agotar los múltiples datos que ofrecían muchas de sus fuentes.

Un típico ejemplo es su edición de la inscripción perdida CIL II 3037, sobre cuyo hallazgo y posterior conservación facilita la siguiente información: «Reperta a. 1752 *en una casa a la izquierda del camino de Madrid a Alcalá de Henares, despues en la casa de los señores del lugar de Torrejón de Ardos*». No es pues de extrañar que algunos autores posteriores que traen esta inscripción, basándose para ello en la edición de HÜBNER, hayan entendido que se encontró cerca de Torrejón de Ardoz[5], aunque HÜBNER no dijera eso *expressis verbis* y les debería haber servido de advertencia el hecho de que en su «Recensus locorum recentiorum» (p. 1220) bajo «Torrejón de Ardoz» no aparece esa inscripción[6]. Por otro lado, tampoco queda claro si, para HÜBNER, el citado «lugar» era el lugar del hallazgo o el lugar de Torrejón.

Cuando HÜBNER, en la *praefatio* de una inscripción, no especifica la fuente de sus informaciones sobre el lugar de hallazgo, de conservación, etc., eso significa, según las normas del CIL, o que no disponía de más de una fuente, nombrada luego en la bibliografía, o que todas las fuentes que cita coinciden. Ambos casos se dan en esa ocasión, porque la fuente que cita era «Velazquez ms. 13 et 32 cui dedit Burriel q(ui) v(idit)». Y, efectivamente, el Marqués de Valdeflores, L. J. VELÁZQUEZ[7], trae la inscripción en no menos que tres de sus voluminosos legajos que se conservan en la Real Academia de la Historia, en el núm. 32, como lo citaba HÜBNER, que corresponde a la signatura actual 9/4125, en el núm. 13, hoy sign. 9/4106, y además en sign. 9/7018, legajo no visto por HÜBNER.

La hoja incorporada en el primer legajo (9/4125), que parece ser un autógrafo del mismo BURRIEL (fig. 1)[8], es una especie de ficha de trabajo, con un muy detallado dibujo de la lápida. Encima de él, pone: «en la casa de los Jesuitas de el lugar de Torrejon de Ardoz», y, debajo: «se hallò en 1752, en el termino de Alcalà, yendo desde Madrid, pasado Torote, en una cuesta â la izquierda, q(ue) hace linde de una tierra de n(uest)ro Col(egi)o de Alcalà.» En el margen izquierdo otra mano, seguramente VELÁZQUEZ, ha añadido «Burriel vid(it) excrips(it)» y la nota clasificadora «Rufinus».

---

5 FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D., *Carta arqueológica de Alcalá de Henares y su partido*, Alcalá de Henares, 1976, p. 65 núm. 89; KNAPP, R. C., *Latin Inscriptions from Central Spain*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1992, núm.165: «near Torrejón de Ardoz»; ABASCAL PALAZÓN, J. M., *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1992, p. 475; RUIZ TRAPERO, M., *Inscripciones Latinas de la Comunidad Autónoma de Madrid (siglos I-VIII)*, Madrid 2001, núm. 99; en Alcalá de Henares como unidad supraordinada la dan FUIDIO RODRÍGUEZ, F., *Carpetania romana*, Madrid, 1934, pp. 130. 149 núm. 40 y VIVES, ILER 4529. Más cauta es RUBIO FUENTES, M. J., *Catálogo epigráfico de Alcalá de Henares*, Alcalá de Henares, 1994, núm. 48, que reproduce las palabras de HÜBNER y designa el lugar de hallazgo como «desconocido»...

6 La única entrada bajo Torrejón de Ardoz es CIL II 3065, epígrafe que, curiosamente, fue editado por HÜBNER no entre las inscripciones complutenses, del *conventus Caesaraugustanus*, sino entre las agrupadas bajo el título de «Madrid», ya del *conventus Carthaginensis*, si bien en el mapa de H. KIEPERT Torrejón, junto con *Complutum*, es localizada en el primero de esos *conventus*, cuyo límite con el *Carthaginensis* por esa zona lo habría formado el río Jarama.

7 Vid. CANTO, A. M., «Un precursor hispano del CIL en el siglo XVIII: el Marqués de Valdeflores», *BRAH* 191, 1994, pp. 499-516; ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M., *La Antigüedad en la historiografía del s. XVIII: el Marqués de Valdeflores*, Málaga, 1996; cf., últimamente, ALMAGRO-GORBEA, M., *Epigrafía prerromana*, Madrid, 2003, pp. 423-429.

8 El único, que sepamos, que se ha conservado. Sobre BURRIEL véase GIMENO PASCUAL, H., *Epigrafistas y Anticuarios (siglos XVI-XVIII)*, en la página web del Centro CIL II (http://www2.uah.es./imagines_cilii).

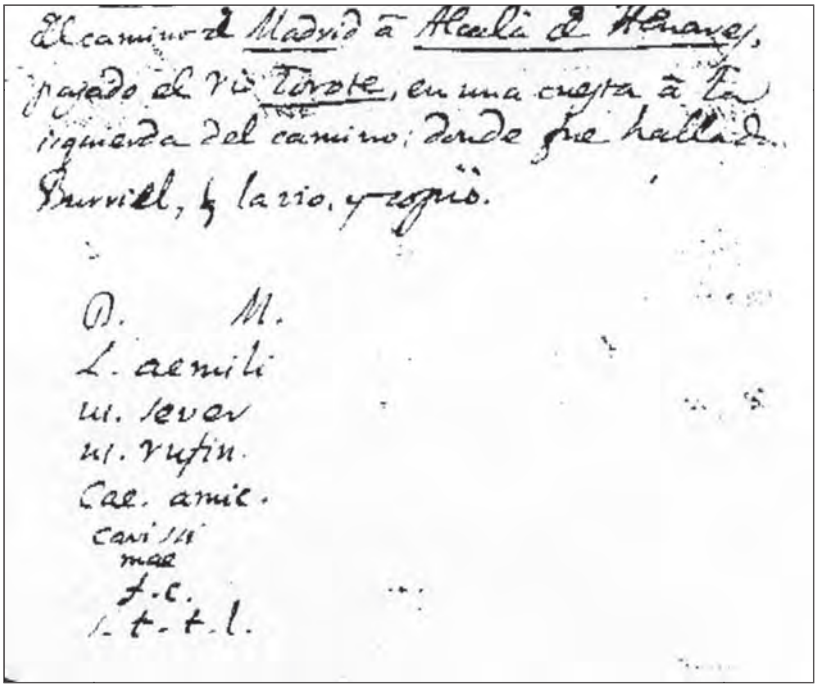


FIGURA 2. *La inscripción CIL II 3037 según la interpretación de L. J. VELÁZQUEZ, RAH, legajo 9/4106.*

El segundo legajo en que aparece la inscripción (9/4106) representa una especie de borrador del corpus de inscripciones latinas de Hispania que VELÁZQUEZ estaba preparando para la imprenta, pero que, por razones políticas y de financiación, nunca vio la luz. Las inscripciones están ordenadas alfabéticamente según los nombres principales que aparecen en ellas, la nuestra, bajo «Rufinus» (fig. 2). La información contenida en la ficha de BURRIEL es resumida por VELÁZQUEZ como sigue: «En Torrejon de Ardoz, llevada de un sitio cerca del camino de Madrid â Alcalà de Henares, pasado el rio Torote, en una cuesta â la izquierda del camino, donde fue hallada. Burriel, q(ue) la vio, y copiò.»

El tercer legajo, finalmente (9/7018), el que HÜBNER no llegó a ver, no se distingue materialmente del segundo. Parece representar la versión definitiva del proyectado corpus[9], porque se ha limado el estilo y la situación de Torrejón es precisada: «En Torrejon de Ardoz, ciudad del reyno de Castilla la nueva, llevada de un sitio inmediato al camino, q(ue) và desde Madrid â la ciudad de Alcalà de Henares, pasado el rio Torote, en una cuesta â la izquierda del camino, donde fue encontrada. Burriel, q(ue) la vio, y copiò.»

Lo que reproduce HÜBNER de las dos descripciones de que disponía es incompleto —falta, p. ej., el dato fundamental del paso por el río Torote— e incluso erróneo: la cuesta se ha convertido

9 Cf. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. - SALAMANQUÉS PÉREZ, V. - SÁNCHEZ MEDINA, E., «La documentación sobre la Memoria del viaje del Marqués de Valdeflores por España (Real Academia de la Historia, ms. 9/7018)», *Spal* 12, 2003 (en prensa).

en una casa, y la casa que poseían los jesuitas en Torrejón —la que todavía se conoce por «Casa Grande»— (adonde fue llevada la lápida, evidentemente por ser los jesuitas los propietarios de una finca lindante con el lugar de hallazgo) aparece como «la casa de los señores del lugar de Torrejón de Ardos». Con semejantes indicaciones, nadie habría sido capaz de localizar ni el lugar de hallazgo de la inscripción ni su posterior paradero.

Esas imprecisiones son difíciles de explicar, máxime cuando la descripción del lugar de hallazgo no puede ser más clara y más exacta: La liviana cuesta a la izquierda —o sea, al norte— del camino Madrid-Alcalá, que en esa zona coincide con la antigua carretera nacional II, sigue existiendo a los pocos metros después de pasar el puente sobre el Torote, o sea, al este del río, aunque las obras del puente sobre la rotonda que enlaza la N-II con la nueva carretera de Mejorada del Campo han provocado considerables cambios en el relieve de la zona. Más adelante volveremos sobre las razones que pueden haber motivado este emplazamiento.

Ni VELÁZQUEZ en sus manuscritos ni, después de él, HÜBNER en el CIL dan información alguna sobre el soporte de la inscripción. Según el dibujo de BURRIEL, fue una estela (seguramente de piedra caliza del Páramo, como casi todas las inscripciones pétreas de *Complutum*). Encima del texto llevaba una interesante decoración, conservada sólo en parte, porque el remate primitivo de la estela, triangular o semicircular, fue recortado en horizontal para una posterior reutilización, tal vez como material de construcción. Se aprecian todavía un rosetón central, de cuatro pétalos, quizás solamente indicado por surcos o, más probablemente, labrado en bajo relieve, y, a sus lados, encima de las dos letras de la primera línea, sendas palmeras. No es imposible que en la parte perdida hubieran existido más elementos decorativos como, p. ej., una media luna. En la parte baja del campo epigráfico (que no estaba delimitado por un marco propio) se habían grabado (probablemente no en alto relieve, sino rebajadas) dos «escuadras de albañil», símbolos relacionados con el paso al más allá, que se encuentran en muchos monumentos funerarios del cuadrante noroccidental de la Península (aparecen también en algunas estelas complutenses más[10]), pero cuyo significado preciso se nos escapa.

La decoración de la estela fue claramente labrada antes de grabarse el texto, ya que éste se adapta a ella, aunque el resultado no es siempre logrado. Así la l. 7 fue escrita con letras mucho más pequeñas (probablemente fue un añadido posterior), y la línea 9 tuvieron que situarla por debajo de las escuadras. En cuanto a la paleografía, parece que el dibujo pretende reproducir no más que los rasgos que a BURRIEL le parecían más significativos, p. ej., la D invertida de l. 1[11], la A sin travesaño y con la segunda hasta normalmente (pero no siempre) más larga, la N muy inclinada del final de l. 4, o la L característica de la última línea, con un travesaño inclinado que arranca a media altura del trazo vertical. En cuanto a la forma de los —pocos— signos de interpunción, el dibujo no permite precisarla, pero da la impresión de que eran puntos redondos.

---

10 P. ej., KNAPP, *op. cit.*, 1992, núms. 130. 167 (Torres de Alameda). Su utilización aunque es muy mayoritaria en las estelas no se limita a las mismas, como demuestran dos *cupae* de la Beturia céltica: CANTO, A. M., *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*, Madrid, 1997, núms. 48. 72 (en esta pieza no observadas por la autora).

11 Forma sin duda debida a un error del *quadratarius*, no a un intento de indicar la abreviatura. Letras invertidas, sobre todo N y S, aparecen ocasionalmente en las inscripciones grabadas por una mano inexperta y/o tardías; ninguna de las dos explicaciones puede aplicarse a nuestro caso. Cf. los ejemplos para el uso de letras invertidas citados por ABASCAL, J. M., «La recepción de la cultura epigráfica romana en *Hispania*», en: ABAD CASAL, L. (ed.), *De Iberia in Hispaniam. La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos*, Alicante, 2003, pp. 271 s.

Además de esas idiosincrasias paleográficas, BURRIEL señala algunos desperfectos de la lápida, como el desconchón que había sufrido en el borde derecho a la altura de las l. 3-5, e indica mediante sombreado que las letras PVS de l. 4 y la A de l. 6 se encontraban medio borradas. En una nota marginal apunta, como lectura alternativa —más que como corrección— de las letras dudosas de la l. 4, RVF y añade: «parece PVSIN. ô PVSIA. ô RVFIN.» Esa última variante fue la que adoptó VELÁZQUEZ, quien, a juzgar por la clasificación del texto en los tres manuscritos, entendía *Rufin(us)*, o sea, un segundo cognomen del dedicante, sin explicar cómo se imaginaba él la interpretación de las letras CAE en l. 5[12].

Ante ese sinsentido era lógico que HÜBNER prefiriese la *varia lectio* PVSIN ofrecida por BURRIEL, aunque, ignorando la existencia del cognomen *Pusinca*[13] y considerando que en el desconchón del borde derecho se pudiera haber perdido texto[14], propuso la restitución *Pusin[ni]|cae*, que fue aceptada por la mayoría de las posteriores publicaciones de la inscripción[15], aunque ya en 1977 Mª. L. ALBERTOS advirtiera que era preferible leer *Pusin|cae*[16]. Efectivamente, si el dibujo de BURRIEL es tan fiel como parece, difícilmente quedaría el espacio suficiente para dos letras más después de PVSIN, a no ser que hubieran escrito NN con nexo, lo que sorprendería en una inscripción por lo demás carente de nexos. Pero hay otro argumento más en favor de *Pusin|cae*: Si ya los *cognomina* latinos formados a partir del adjetivo *pisin(n)us/pitinnus/pusinnus*, palabra popular por *parvus*[17], con el sufijo *-icus*, como *Pusinnica, Pusi(n)ca* y *Pusincina*, son casi exclusivos de Africa e Hispania[18], en ésta última los testimonios de la forma sincopada *Pusinca* se acumulan en el centro de la Península, donde dos ejemplos más se conocen ya de la misma ciudad de *Complutum* y su territorio[19]. Por lo tanto, es prácticamente seguro que el

12 ¿Cómo el nombre abreviado de la difunta?

13 En CIL II sólo aparecen *Pusinna* (2284. 2414. 2589. 2800) y *Pusinnica* (1993). En el único testimonio inequívoco para la forma sincopada *Pusinca* que existía entonces (590) se leía todavía PVSIVCA, la forma transmitida por la *editio princeps* y que no fue corregida antes de 1968 (CEREZO MAGÁN, M., *Emerita* 36, 1968, p. 318 = AE 1968, 210; cf. ALBERTOS, M. L., «Correcciones a los trabajos sobre onomástica personal indígena de M. Palomar Lapesa y Mª L. Albertos», *Emerita* 45, 1977, p. 38).

14 La forma en que HÜBNER, en el aparato de su edición, indica lo que transmiten sus fuentes (4 'PVSIN//// *o* RVFIN' Vel.) es como mínimo equívoca; ni BURRIEL ni VELÁZQUEZ dan a entender que se hubiera perdido texto al final de la línea.

15 Véanse las obras citadas en la nota 5, a excepción de RUBIO FUENTES, que da *Pusin[n]cae*. La opinión de RUIZ TRAPERO no es exactamente fácil de averigüar: dice que le parece preferible la «transcripción» de HÜBNER, pero en el texto en mayúsculas pone PUSIN/CAE, en la transcripción y traducción escribe *Pusinn|cae* y *Pusinnca* respectivamente, y en los índices (p. 307) aparece la inscripción con la entrada «Pusinnica = Pusinca».

16 *Op. cit.*, 1977, p. 38. Aceptado por ABASCAL, *op. cit.*, 1992, pp. 474 s.

17 Cf. KAJANTO, I., *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965, p. 299.

18 Además sólo en el norte de Italia: AE 1999, 699. 715; en Africa: CIL VIII 724 cf. 12135. 7625. 11145. 19563; ILAlg I 1857. II 3965. 6919. 7346. 7378. 8107; IAM II 495; cf. las listas (no completas) en LŐRINCZ, B., *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*, vol. III, Wien, 2000, pp. 172 s. Para Hispania, véase ABASCAL, *op. cit.*, 1992, 474 s. En España, esos nombres, durante mucho tiempo eran considerados como indígenas, cf. PALOMAR LAPESA, M., *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania. Estudio lingüístico*, Salamanca, 1957, p. 93; ALBERTOS, M.ª L., «La onomástica de la Celtiberia», *II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica* (1976), Salamanca, 1979, pp. 145. 166.

19 EE IX 312 = KNAPP, *op. cit.*, 1992, núm. 149 (Alcalá de Henares); AE 1987, 632 = HEp 2, 1990, 423 (Alcolea de Torote, Guadalajara). Los únicos ejemplos de fuera de esa zona son CIL II 590 + AE 1968, 210 (Esparragalejo, cerca de Mérida; cf. arriba, nota 13) y AE 1973, 288 (Brandomil, La Coruña); la lectura de la inscripción HEp 6, 1996, 699 (Bueu, Pontevedra) es demasiado insegura como para contarla como otro ejemplo más. La forma masculina *Pusincus* aparece sólo una vez, en la parte septentrional de la zona centro: JIMENO, A., *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria, 1980, núm. 108 (Santervás de la Sierra).

nombre de la difunta era *Pusinca* y que al final de l. 4 no se había perdido texto. Eso significa a su vez que los renglones 1-5 habrían estado alineados no sólo por la izquierda, sino también por la derecha, lo que resta probabilidad a la restitución *amic[ae]* propuesta por HÜBNER en l. 5 y universalmente aceptada. Salvo que las letras AE se hubieran escrito con un tamaño mucho más pequeño (como las de l. 7), habría que pensar en una abreviatura *amic(ae)*[20].

El texto de la inscripción sería pues el siguiente:

D(is) M(anibus)
L(ucius) · Aemili-
us · Sever-
us · Pusin-
5 *cae · amic(ae)*
carissi-
`mae´
f(aciendum) c(uravit)
s(it) t(ibi) · t(erra) l(evis)

En cuanto a la cronología de la inscripción, KNAPP proponía el siglo II por las fórmulas utilizadas[21]. Llama la atención que faltan tanto la indicación de la edad de la difunta (por lo que es imposible hacerse una idea sobre su relación precisa con el dedicante, e incluso su status es una incógnita) como la fórmula *h(ic) s(ita) e(st)*[22], pero a esos rasgos no se les puede atribuir un peso decisivo, puesto que la misma estructura de la inscripción —con el nombre del dedicante antepuesto al de la difunta— se sale de los modelos habituales por la zona. Por el superlativo de l. 6/7, la inscripción difícilmente es anterior a mediados del siglo II, mientras que por el uso del praenomen el final de la época severiana (235 d. C.) debería de constituir el *terminus ante quem*.

Con su dibujo BURRIEL nos proporciona pues una imagen bastante clara sobre el aspecto material de la lápida y permite fijar el texto, pero no menos importante es que, gracias a sus indicaciones tan precisas, conozcamos el lugar exacto de su hallazgo, que, pese a su posterior reutilización (quizás en una casa de labor de esa zona), puede ser idéntico al lugar de su desplazamiento antiguo.

El sitio se encuentra a poco menos de 2.900 metros del cruce de la N-II con el Camarmilla, arroyo que marcaba el límite entre el área urbana de *Complutum* y su suburbio occidental, donde, después de una zona verde con santuarios como el de la Fuente de la Salud, se extendían las necrópolis occidental y la de Matillas con su mausoleo homónimo. La zona estaba cruzada por una calzada que, continuando el *decumanus maximus*, se ha fosilizado en el Camino del Juncal; pasaría el Henares por un vado y, rodeando el cerro de El Viso de San Juan por el oeste, se dirigía hacia *Titulcia*, *Toletum* y, finalmente, *Augusta Emerita*[23]. Pero llama la atención que el

20 La hipótesis de HÜBNER de que en la lápida hubiera estado *amitae* tiene poco fundamento y se puede descartar.

21 KNAPP, *op. cit.*, 1992, p. 147, quien en pp. 339 ss. explica sus criterios de datación. Al mismo resultado llega RUIZ TRAPERO, *op. cit.*, 2001, núm. 99.

22 El único paralelo complutense es KNAPP, *op. cit.*, 1992, núm. 135.

23 Cf. RASCÒN MARQUÉS, S., *La ciudad hispanorroman de Complutum*, Alcalá de Henares, 1995, pp. 145 ss., y, últimamente, STYLOW, A. U. - VON HESBERG, H., «Ein Kaiserbogen in Titulcia?», *Chiron* 34, 2004, pp. 229 s..

edificio importante llamado la Casa de Hippolytus —cualquiera que haya sido su función[24]— y la necrópolis de Matillas se ubican al norte de ese eje, prácticamente en línea con la antigua N-II, a cuyo lado, un kilómetro largo más adelante, se colocó también la estela de *Pusinca*, en un lugar elevado como para captar la atención de todos cuantos cruzaban el río Torote, cerca de su desembocadura en el Henares. Por lo tanto, cabría plantear —por ahora, como hipótesis— la existencia de una vía secundaria que pasaría por allí, sin la cual difícilmente se explica el emplazamiento precisamente en este sitio del monumento funerario en cuestión. Desde allí, la vía seguiría en dirección a Madrid, pasando por Torrejón de Ardoz y Barajas, de donde poseemos testimonios epigráficos sueltos[25], dando acceso a las numerosas *villae* que salpicaban las fértiles vegas del Henares y Jarama[26]. No parece descabellado pensar que esa vía hubiera cruzado el solar que ocuparía la Madrid medieval, desde luego habitado en época romana, como se deduce de la serie de inscripciones procedentes de allí[27], para, tras pasar el Manzanares, conectar con la gran calzada que venía de Segovia por el puerto de la Fuenfría y se dirigía a Titulcia[28].

24 Se ha interpretado como una *schola iuvenum* (p. ej., RASCÓN MARQUÉS, S. - POLO LÓPEZ, J., «La Casa de Hippolytus [Alcalá de Henares, Madrid]: La *Schola* de un *Collegium Iuvenum* complutense», *Actas V Encuentro de Historiadores del Valle de Henares*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 61 ss.; RASCÓN MARQUÉS, S., «La casa privada en el ámbito complutense», *Roma en el interior de la Península Ibérica*, Alcalá de Henares, 1998, pp. 113 s.), aunque parece más probable que sea un conjunto termal suburbano asociado a una *villa*, como propone GARCÍA ENTERO, V., «Nueva propuesta interpretativa de la llamada Casa de Hippolytus de Complutum (Alcalá de Henares, Madrid)», *AEspA* 77, 2004, pp. 143 ss.

25 Torrejón (inscripción funeraria): CIL II 3065 = KNAPP, *op. cit*., 1992, núm. 166; Barajas (una inscripción votiva y otra, no especificada): CIL II 3063 y 3064 = KNAPP, *op. cit*., 1992, núm. 190 y 191 respectivamente. Tampoco hay que olvidar el arco monumental del Soto de Aldovea en el término de San Fernando de Henares (STYLOW – VON HESBERG, *op. cit*., 2004, pp. 259-263), aunque éste se encontraba al otro lado, el meridional, del Henares (del mismo sitio procede la inscripción funeraria KNAPP, *op. cit*., 2004, núm. 164).

26 La vía no es mencionada por FERNÁNDEZ-GALIANO, D. - GARCÉS TOLEDANO, A., «Problemática y estado actual de los yacimientos arqueológicos en el corredor Madrid-Guadalajara», *Wad-al-Hayara* 5, 1978, pp. 7 ss., MARINÉ, M., «Las vías romanas en la provincia de Madrid», *I Jornadas de Estudios sobre Madrid*, Madrid, 1979, pp. 89 ss., BALIL, A., «Las vías de comunicación en Madrid desde época roman hasta la caída del Reino de Toledo». *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid, 1990, pp. 41 ss., RODRÍGUEZ LÁZARO, F. J. - MENÉNDEZ, J. M., *Los caminos de la Comunidad de Madrid. De la Antigüedad a los orígenes de la red radial*, Madrid, 2001, como tampoco por ARIAS, G. (ed.), *Repertorio de caminos de la Hispania romana*, La Línea, 1987 (2ª ed., Ronda 2004), pp. 365 ss., quien considera a Madrid como el nudo viario principal de la Hispania central. No es más que de forma aproximada que esa calzada coincidiría con el recorrido de la vía *Augusta Emerita-Gesarangusta* que proponen RODRÍGUEZ MORALES, J. - GARCÍA ROMERO, A., «Diez argumentos para ubicar *Titulcia* en Móstoles», *Anales del Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid «Jiménez de Gregorio»* 3, 2003, pp. 78 ss. Con mapa p. 80, ya que localian a *Titulcia* en Móstoles y llevan la vía por Carabanchel al puente de Viveros sobre el Jarama, desde donde la vía provincial alcanzaría un teórico «empalme a *Complutum*», mientras que una calzada secundaria iría directamente a *Complutum*.

27 Aparte de KNAPP, *op. cit*., 1992, núm. 183, del puente de los Franceses, todas del casco más antiguo de la ciudad: CIL II 3054-3060 = KNAPP, *op. cit*., 1992, 184-189. Para la continuidad del hábitat es interesante la —a menudo olvidada— inscripción IHC 397 cf. suppl. p. 133 con la restitución de MUNDÓ, A. M., «Entorn d'una inscripció visigoda de la fi del segle VII», *Faventia* 2/1, 1980, pp. 153 ss., que atestigua la construcción de una iglesia en el año 697 d. C. (posiblemente por la zona de la Almudena).

28 No es el lugar de volver a entrar en la problemática de esa calzada y las cuestiones de la ubicación de Miaccum; para nuestra posición véase STYLOW - VON HESBERG, *op. cit*., 2004, pp. 230 ss.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 437-463

AJUAR SIMBÓLICO DE LA NECRÓPOLIS TARDOANTIGUA DEL SECTOR ORIENTAL DE CARTAGENA

JAIME VIZCAÍNO SÁNCHEZ*
Mª JOSÉ MADRID BALANZA*

RESUMEN

Se analizan una serie de jarras cerámicas y ungüentarios de vidrio recuperados en la necrópolis tardoantigua de *Carthago Spartaria*, datada entre los siglos V-VII d.C. Los materiales son relacionados con otros hallazgos y los autores muestran diferentes hipótesis acerca de su significado cultural y cronológico.

ABSTRACT

An analysis is made of a collection of ceramic jars and glass unguentaria recovered in the late antique necropolis of *Carthago Spartaria*, dated between the fifth and seventh centuries. The objects are related with other finds and the authors show different hypotheses about their cultural and chronological significance.

La intensa remodelación urbana que se está llevando a cabo en el sector suroriental del casco antiguo de Cartagena, ha implicado la excavación de buena parte de dicha área, proporcionando datos esenciales acerca de la configuración de la ciudad en los distintos períodos históricos[1].

* Museo Arqueológico Municipal de Cartagena, C/ Ramón y Cajal, 45, 30204, Cartagena.

1 MADRID BALANZA, MªJ., «Primeros avances sobre la evolución urbana del sector oriental de *Carthago Noua*. Peri CA-4/barrio universitario», *Mastia* 3, 2004, 31-70.

Entre éstos, cabe destacar la documentación de una amplia necrópolis de época tardía, que ocupa el espacio comprendido entre las laderas nororiental y noroccidental de los cerros de la Concepción y Despeñaperros[2]. Este cementerio surge sobre un barrio en el que, durante los períodos púnico y romano, se habían compatibilizado los usos artesanales con la finalidad residencial. Dicho emplazamiento permite que las tumbas reutilicen las antiguas *domus* romanas, tanto su espacio, que sirve ahora para acotar conjuntos de probable carácter familiar[3], como sus materiales, que se emplean en la construcción de las sepulturas. El estudio detallado de la estructura de estas últimas, así como de los ajuares que algunas de ellas contenían, ha permitido conocer la dinámica formativa de la necrópolis, propiciando la diferenciación de dos sectores, uno occidental, ya gestado en el siglo V d.C., y otro oriental, que abarcaría hasta la etapa de dominio bizantino de la ciudad[4].

Si en anteriores trabajos ya hemos tenido ocasión de tratar los elementos de indumentaria y adorno personal que integraban estos ajuares, en este nos ocupamos únicamente del denominado ajuar simbólico, acerca del que tan sólo habíamos dado una escueta referencia[5]. Dicho ajuar simbólico se compone de recipientes cerámicos y vítreos, mostrando la necesidad de descartar las hipótesis que consideran posible el uso restringido de éstos en función de ámbitos culturales. No en vano, los enterramientos en los que se registran, tanto en su estructura como en la presencia de otros elementos, son similares, evidenciando un uso común, por parte de una población también homogénea.

En cualquier caso, estos recipientes son mucho más esporádicos que los restantes elementos de ajuar, ya de por sí escasos, teniendo además, una representación diversa en los sectores individualizados. De esta forma, mientras que el sector oriental de cronología más avanzada proporciona seis de estas piezas, en el occidental tan sólo ha sido posible recuperar una, a la que tendríamos que sumar no obstante, algún recipiente más, tal y como dejan ver algunas noticias antiguas. Esta diferencia de representación es otro de los rasgos que fundamenta la conveniencia de la propuesta de sectorización del conjunto funerario, ya de hecho apoyada en diferencias de tipo constructivo y en la cantidad y composición de los ajuares.

De la misma forma, aún dentro del mismo sector oriental, se produce una especial concentración de este tipo de ajuares en un área específica de éste, en concreto en la parcela 2 y sobre todo 1 de la unidad de actuación nº1 de la intervención arqueológica, correspondiente a una zona central del conjunto cementerial, en la manzana entre las calles Alto y don Matías, en el entorno de una de las *domus* de época romana más destacadas, la de *Salvius*[6], ahora receptáculo de algunas de estas sepulturas.

---

2 MADRID BALANZA, MªJ., y CELDRÁN BELTRÁN, E., «La necrópolis oriental de *Carthago Spartaria*: tipología y ajuares», *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana,* Murcia, 2005, 30-39; y MADRID BALANZA, MªJ., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., e.p.: «La necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena». *Espacios y usos funerarios en la ciudad histórica. VI Jornadas de Arqueología Andaluza*. Córdoba, 2006.

3 Precisamente, dicha posibilidad está siendo estudiada a partir de análisis de ADN y otros rasgos genéticos, como uno de los objetivos del proyecto de tesis doctoral que en la actualidad realiza D.Alberto Moreno Pelluz. *Vid*. en este sentido, MORENO, e.p.

4 MADRID BALANZA, Mª J., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., «Nuevos elementos de ajuar de la necrópolis oriental de *Carthago Spartaria*», *Mastia,* 5, 2006, 85-130.

5 VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., «*Carthago Spartaria* en época bizantina. Aspectos de la vida cotidiana», *Bizancio en Carthago Spartaria. Aspectos de la vida cotidiana,* Murcia, 2005, 120-121.

6 MADRID BALANZA, MªJ., CELDRÁN BELTRÁN, E.; VIDAL NIETO, M., «La *Domus* de *Salvius*. Una casa de época altoimperial en la calle del Alto de Cartagena (PERI CA-4 / Barrio Universitario)», *Mastia,* 4, 2005, 117-152.

A este respecto, tal disposición, la cercanía entre las tumbas que cuentan con este tipo de ajuar, también se documenta en otros lugares como Roma, donde se considera motivada por los vínculos familiares de la población inmigrante que se piensa asociada al uso del ajuar simbólico[7].

Tanto las piezas cerámicas como las vítreas, están representadas por una única forma, la jarra y el ungüentario, respectivamente. Ambos, han sido localizados en tumbas dotadas de cubierta conformada a partir de lajas de arenisca, cuya estructura varía, siendo en un solo caso fosa simple, en otros tres realizada en mampostería, y en los dos restantes, también con paredes de arenisca.

Los recipientes se documentan siempre de forma individual, salvo en un caso, en el que junto a un ungüentario vítreo de candelero (CA4-11040-603-1), se halló un pequeño borde. No obstante, el precario estado de conservación de este último lleva a considerar su posible inclusión accidental, quizá fruto de la reutilización de la tumba, no descartable si tenemos en cuenta la retirada parcial de material óseo que muestran algunas sepulturas.

De las siete piezas, tan sólo una cerámica (CA4-122117-176-1) no ha podido asociarse a inhumación, moviéndonos con la información que aportan las otras seis, de las cuales, recordemos, también hemos de excluir el pequeño fragmento comentado. A este respecto, los restantes ejemplares se documentan tanto en sepulturas correspondientes a inhumaciones individuales, como ocurre con dos de las jarras (CA4-11290-176-1 y CA4-1157-176-1) y uno de los ungüentarios vítreos (CA4-11173-603-1), como en sepulturas que contienen dos inhumaciones, situación que se da en el caso de otro de los ungüentarios (CA4-11040-603-1) y con la única jarra del sector occidental (CA4-34520-176-1).

Dichas inhumaciones son mayoritariamente infantiles, salvo un caso en el que una jarra del sector oriental (CA4-11290-176-1) se documenta junto a un individuo joven. A este respecto, creemos que la jarra que apareció en una sepultura vacía (CA4-12217-176-1) también habría de acompañar a un infante, en tanto tal carencia de registro parece producirse por la fácil descomposición de la osamenta de los individuos de corta edad.

En cuanto a la colocación, prácticamente todos los recipientes se encuentran en la parte superior de la sepultura, incluso el no asociado a cadáver, estando por lo demás, situados tanto a la derecha como a la izquierda del inhumado. De todas formas, el recipiente aislado del sector occidental se documenta a la altura de la pelvis del difunto. Esta situación, que también se repite en la necrópolis rural de El Corralón[8], sin que en ninguno de ambos conjuntos aparezca elemento alguno que se pueda considerar siquiera de tradición germánica, muestra lo desacertado de considerar la ubicación en la parte superior de la sepultura como propia de los enterramientos hispanorromanos, en tanto la colocación entre cintura y pies como característica en cambio, del ámbito visigodo[9]. Además de la evidencia cartagenera, otros muchos yacimientos, como el cementerio de San Pedro de Alcántara, donde las jarras se documentan independientemente a la altura del cráneo o de la pelvis[10], o de forma más clara, las necrópolis de Carrer d'Aragó

7 MENEGHINI, R., y SANTANGELI VALENZANI, R., «Corredi funerari, produzioni e paesaggio sociale a Roma tra VI e VII secolo», *RACr,* LXX, 1994, 326-330.

8 ANTOLINOS MARÍN, J.A.; y VICENTE SÁNCHEZ, J.J., «La necrópolis tardoantigua de El Corralón (Los Belones, Cartagena)», *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena, 1998)*, Barcelona, 2000, 323-332 (331).

9 CERRILLO M. DE CÁCERES, E., «El mundo funerario y religioso en época visigoda», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, 89-110 (104-106).

10 FERNÁNDEZ LÓPEZ, S., *et alii,* «Intervención arqueológica de urgencia en la Basílica paleocristiana de Vega del Mar (S. Pedro de Alcántara, Marbella, Málaga)», *AAA* 2001, III, *Actividades de urgencia,* vol. 2, 2001, 756-762, citándolo para la fase IV.

y Can Gavino, en Ibiza y Formentera, donde los recipientes se sitúan a los pies del difunto[11], muestran lo erróneo de tal discriminación.

Del mismo modo, no parece claro que su deposición a derecha o izquierda del difunto pueda determinar el sexo de éste, como también se ha propuesto[12].

Por otra parte, estos recipientes se registran en Cartagena tanto de forma aislada, como junto con otros elementos de ajuar.

LAS PIEZAS CERÁMICAS (FIG. 1)

En ambos sectores, como dijimos, el único recipiente cerámico documentado ha sido la jarra, depositada por lo demás, de forma mayoritaria en la parte superior de la tumba.

De las cuatro conservadas, tres de ellas se han localizado en el sector oriental cuya cronología alcanza la etapa bizantina, y tan sólo una, en el sector occidental, de formación previa. Las diferencias entre ambos sectores por cuanto se refiere a estos recipientes, no son sólo de índole cuantitativa, sino que afectan a la misma morfología de las piezas, de tal forma que es posible diferenciar sendas series tipológicas, que siguen insistiendo en las diferencias entre una y otra zona.

El sector oriental

Las jarras localizadas en este sector comparten los mismos rasgos. Así, se encuentran elaboradas en una arcilla depurada, en la que tan sólo se pueden destacar pequeñas partículas plateadas, así como inclusiones blancas de tamaño pequeño y medio. Igualmente, muestran esporádicas vacuolas, con una intensidad mínima, y con un tamaño también poco destacado, salvo en el caso del ejemplar de mayor altura (CA4-11290-176-1). Precisamente, éste ha perdido el tratamiento de su superficie, que en las otras dos piezas muestra un delicado espatulado.

Todas son fruto de una cocción oxidante, que ha dado lugar a pastas y superficies de coloración naranja-rojizo, sólo más marrónaceo para el ejemplar mencionado de conservación algo más defectuosa.

De la misma forma, también las tres jarras comparten un mismo módulo, más esbelto que el que sigue el único recipiente del sector occidental. Así, su altura ronda los 15 cm, en concreto 14,9 y 15,2 en dos casos, de los que tan sólo se distancia una pieza algo más alta, que alcanza un pico de 18,6 cm. De igual modo, también son similares tanto el diámetro de sus bordes (4; 3,7 y 3,5 cm), como el de sus bases (4,8; 6 y 4,3 cm).

Respecto a la morfología, es predominantemente piriforme, enlazando con producciones africanas registradas a partir del siglo III, pero muy especialmente con los tipos más tardíos que se datan tanto durante como incluso después de la presencia bizantina[13].

---

11 RAMÓN, J., *El Baix imperi i l'època bizantina a les Illes Pitiüses*, Ibiza, 1986, 18, lám. I.1.

12 CARMONA BERENGUER, S., *Mundo funerario rural en la Andalucía Tardoantigua y de Época Visigoda. La necrópolis de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba),* Córdoba, 1998, 175; y MUÑIZ JAÉN, I., «Nuevos datos sobre la necrópolis tardoantigua y de época visigoda de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba). ¿Haciendo hablar a los muertos?», *Antiquitas,* 11-12, 2000, 111-174 (141).

13 BONIFAY, M., *Etudes sur la céramique romaine tardive d'Afrique,* BAR International Series 1301, Oxford, 2004 (287, fig.159a.4 y 9, incluyéndola dentro de su tipo 52 de común).

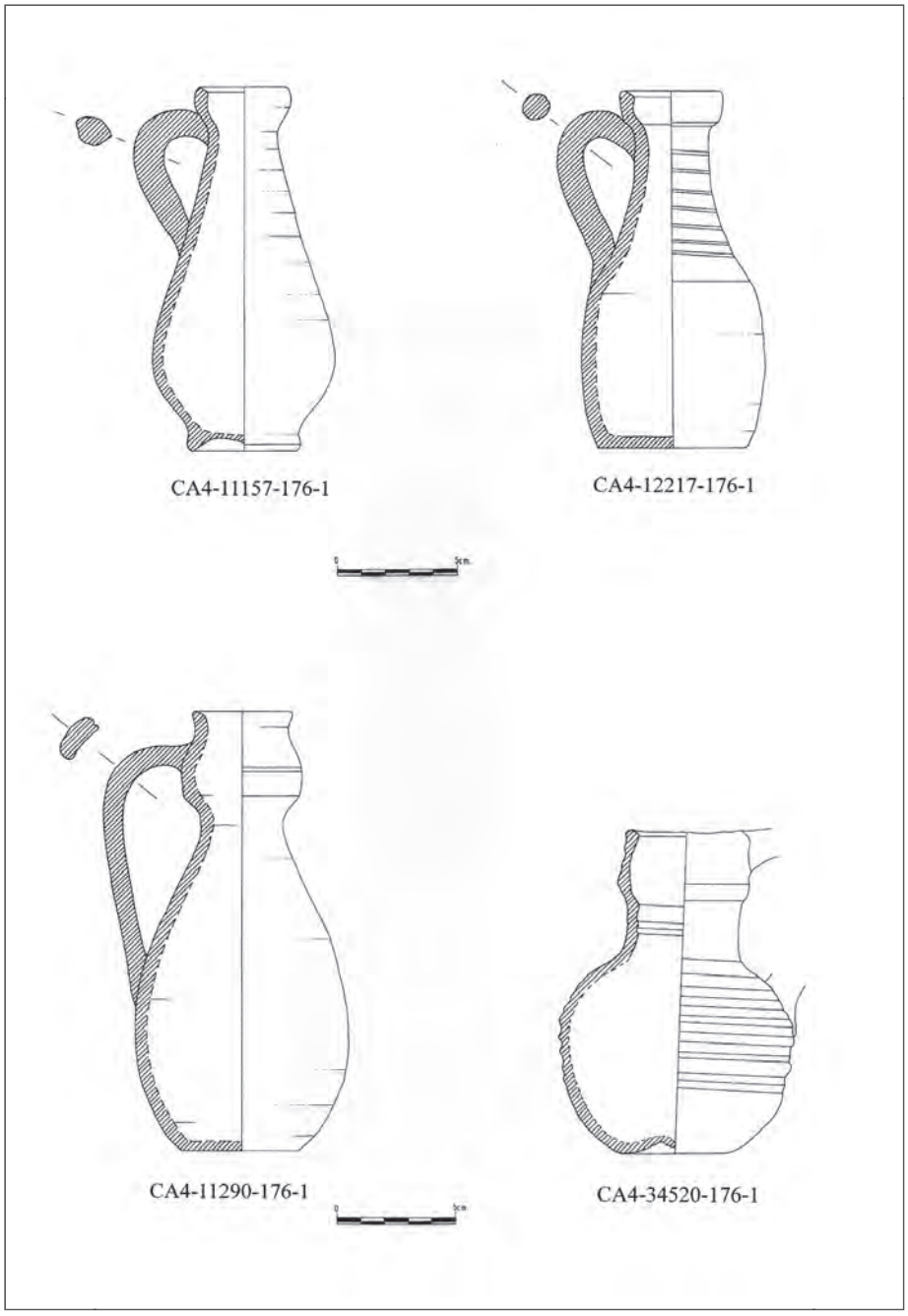


FIGURA 1
Jarras cerámicas documentadas en la necrópolis tardoantigua del sector oriental de Carthago Spartaria (Dibujos Soledad Pérez-Cuadrado Martínez e Isabel Martínez Ardil).

Para los tres ejemplares procedentes de este sector oriental, en un caso concreto es posible establecer un paralelo preciso, y en los otros dos una evidente similitud, que nos ayudan a despejar dudas en cuanto a la determinación cronológica y adscripción cultural de este sector. En efecto, las piezas aquí recuperadas resultan muy similares a las halladas en la basílica de Thamugadi, donde fueron localizadas en un depósito habilitado entre dos sarcófagos enterrados delante del ábside de la iglesia, junto a ánforas para las que se consideran paralelos en niveles del siglo VII de Cartago[14] (Fig.2). La cercanía de nuestras piezas respecto a las argelinas, que en un caso se convierte en práctica identidad, nos ayuda a confirmar varias cosas, como la misma procedencia africana de los ejemplares cartageneros, de hecho ya deducible a partir de la observación de su pasta. De la misma forma, nos permite también afianzar la cronología que intuíamos para este sector, ya que en el caso del yacimiento argelino, nos encontramos ante un depósito perteneciente a un edificio construido durante el período de presencia bizantina. Así las cosas, la cronología de las mismas se acota entre los siglos VI-VII d.C., y muestra también su empleo en un mismo ambiente cultural bizantino, con idéntica finalidad funeraria.

En el caso de una de las piezas cartageneras (CA4-12217-176-1) (Fig.1 y 3), encontramos un paralelo prácticamente idéntico entre las jarras del mencionado yacimiento argelino. Dicha pieza, documentada en la tumba 12000-29, presenta un cuerpo ahusado, pero en menor medida que las otras dos, dado que en este caso el diámetro de la base es prácticamente el mismo que el de aquel. De esta forma, se configura como un recipiente con cuerpo de tendencia cilíndrica, del que surge cuello cónico sin resalte alguno respecto a éste, quedando unidos ambos mediante un asa que arranca bajo el borde recto, de sección rectangular. Como decimos, se trata de características morfológicas análogas a una de las jarras de Thamugadi, también lisa al igual que nuestro ejemplar, y sin base resaltada, a diferencia de las restantes piezas argelinas (Fig.2).

Tampoco faltan toda otra serie de paralelos, si bien en este caso no totalmente exactos. Así, conocemos ejemplares también de producción norteafricana, si bien con el cuello más cilíndrico, labio de sección triangular al exterior o asa rectangular, como es el caso de una pieza recuperada en el Circo de Tarragona, al que se da una datación comprendida entre los años 425-550 d.C.[15].

El tipo tiene también su plasmación en otros ejemplares realizados en cerámica común, que frecuentemente se documentan en ámbito funerario durante los siglos VI y VII d.C. De hecho, su presencia se registra también en ámbito hispano, donde se encuadra en el tipo 16 individualizado por Izquierdo Benito[16]. Así, éste se localiza en la misma franja litoral hispana durante la presencia bizantina, a juzgar por sendos ejemplares procedentes de la necrópolis gaditana de *Carteia*, caracterizados en cambio por pasta marrón, engobe blanquecino, y decoración a peine[17]. Morfológicamente, dichas piezas también se diferencian de las cartageneras en algunos otros rasgos. Así, si bien comparten un similar borde de engrosado rectangular, el nuestro es totalmente recto y no exvasado, en tanto que el asa de sección oval, común a todos ellos, descansa

14 LASSUS, J., *La Forteresse Byzantine de Thamugadi. Fouilles à Timgad 1928-1956,* París, 1981, (159-162, fig. 128).

15 MACÍAS SOLÉ, J.M., *La ceràmica comuna tardoantiga a Tàrraco. Anàlisi tipològica i històrica (segles V-VII)*, Tarragona, 1999 (Am/CA/2, 57, lám. 3).

16 IZQUIERDO BENITO, R., «Cerámica de necrópolis de época visigodo del Museo Arqueológico Nacional», *RArchBiblMus,* LXXX, nº 3, jul.-sep., 1977, 569-617 e IZQUIERDO BENITO, R., «Ensayo de una sistematización tipológica de la cerámica de necrópolis de época visigoda», *RArchBiblMus,* LXXX, nº4, oct-dic, 1977, 837-865.

17 BERNAL CASASOLA, D., y LORENZO MARTÍNEZ, L., «La arqueología de época bizantina e hispano-visigoda en el Campo de Gibraltar. Primeros elementos para una síntesis», *Caetaria,* 3, 2000, 97-134 (118-119, fig. 10.5 y 8).

FIGURA 2
Jarras cerámicas documentadas en la basílica argelina de Thamugadi (Lassus, 1981).

en nuestra pieza por debajo del borde, y no se funde directamente con éste, como ocurre con las mencionadas piezas. Igualmente, la morfología ahusada en nuestra pieza se encuentra más matizada, dando mayor protagonismo al cuello, al igual que ocurre también con un ejemplar muy similar recuperado en una tumba de San Pedro de Alcántara[18].

Como comentamos, también otra jarra cartagenera resulta similar a una de las de Thamugadi, si bien en este caso, ya no tanto. Se trata del ejemplar CA4 11.157-176-1 (Fig.1 y 4), de morfología piriforme, pie anular dotado de pequeño umbo, y remate en borde rectangular, debajo del cual apoya un asa de sección oval. Su forma de *ampulla* se encuentra muy extendida durante el siglo VI d.C, como podemos ver en piezas recuperadas en la misma Roma, donde, no obstante, registra un cuerpo de tendencia más globular, y no tan marcadamente ahusado como en nuestro caso[19]. Precisamente, en dicha particularidad, sino tan pronunciada, estriba la diferencia del ejemplar cartagenero respecto a su paralelo más cercano, el citado de la basílica argelina, del que también diverge en otros dos rasgos, como la intensidad del acanalado, y el tránsito hacia el pie, resaltado en la jarra norteafricana por una moldura (Fig.2). En la misma dirección, también se documentan otros paralelos norteafricanos, sea el caso de una ampolla recuperada en el yacimiento tarraconense de Vila-roma, no obstante, con asa de tendencia rectangular naciendo directamente del borde, y cuerpo más redondeado. En este último caso, el ejemplar se data entre el 425-450 d.C.[20]

18 HÜBENER, W., «Zur chronologischen Gliederung des Gräberfeldes von San Pedro de Alcántara, Vega del Mar (Prov. Málaga)», *MM,* 6, 1965, 195-214 (abb. 7.1).

19 MENEGHINI, R., y SANTANGELI VALENZANI, R., *art. cit.,* 331, fig. 7.46.

20 MACIAS SOLE, J.M., *op.cit*., Am/CA/6, 57, lám. 3.

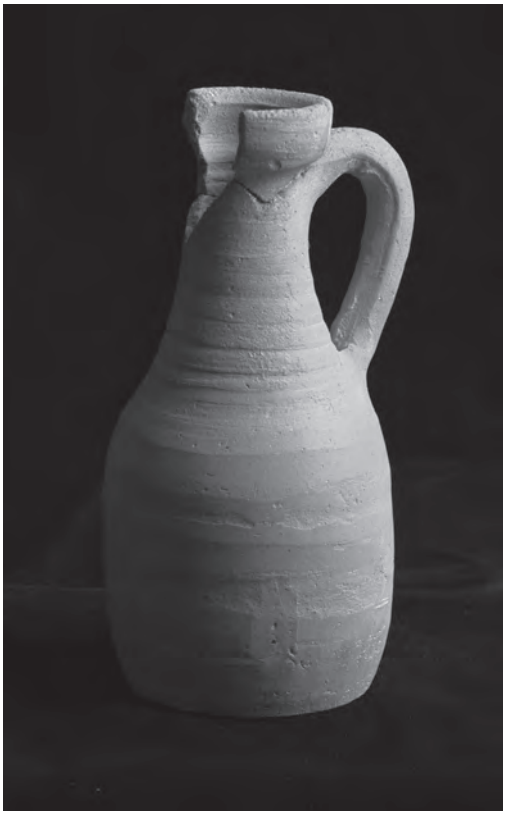


FIGURA 3
Jarra CA4-12217-176-1
(Fotografía Martínez Blaya fotógrafos)

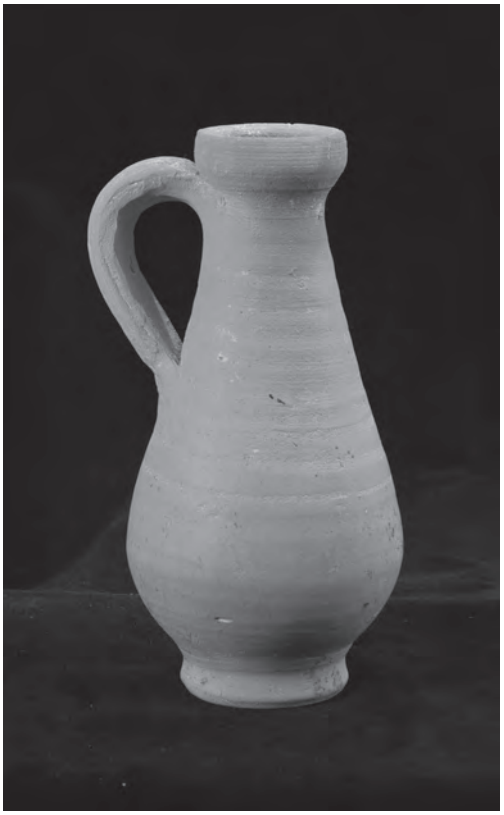


FIGURA 4
Jarra CA4-11157-176-1
(Fotografía Martínez Blaya fotógrafos)

Aún dentro de una misma familia tipológica, la otra pieza del sector oriental (CA4 11.290-176-1) (Fig. 1 y 5), se diferencia de las otras dos en una serie de aspectos, como su superficie beige-amarillento, o una morfología y dimensiones, respectivamente marcadas por una boca que rompe el remate de las otras, y una mayor altura, que arroja una diferencia de c. 3 cm. Documentada en el interior de la sepultura 11000-10, cuenta con forma ahusada, asa de sección oval, y boca exvasada, con engrosamiento central.

Precisamente, este último elemento, también se documenta en jarras monoansadas semejantes, en circulación por distintos lugares del sureste durante los siglos IV-V d.C.[21], y ya como posible producción norteafricana, pero con una menor similitud, también en Tarragona entre los años 425-713[22]. De forma similar, hay que destacar su relación con ejemplares de esta última procedencia, que aún con diferencias, cuentan también con similar cuerpo piriforme y de ligero

21 REYNOLDS, P., *Settlement and Pottery in the Vinalopó Valley (Alicante, Spain). A.D. 400-700,* BAR International Series, 604, Oxford, 1993 (pl. 33.1827-1828, 116).

22 MACIAS SOLE, J.M., *op.cit.*, G/CA?/6.2, 97, lám. 28.

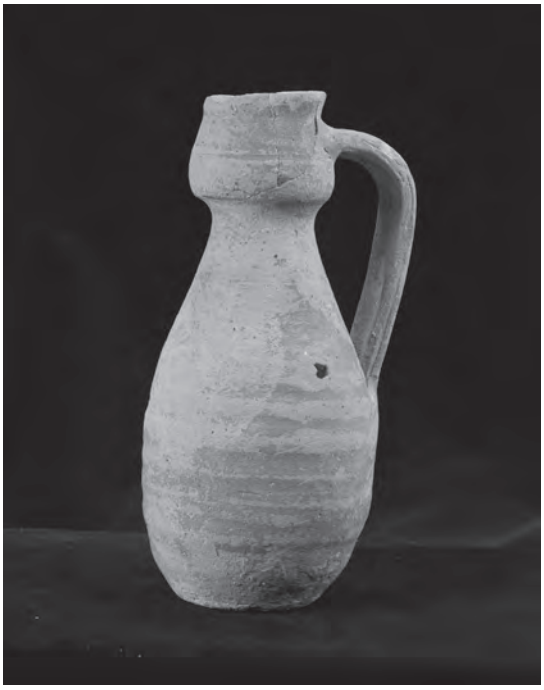


FIGURA 5
Jarra CA4-11290-176-1 (Fotografía Martínez Blaya fotógrafos)

acanalado como el nuestro, datándose en el caso de Cartago en torno a los inicios del siglo VI d.C.[23]. El tipo parece registrar gran difusión en ámbito bizantino, y así también lo encontramos entre las jarras de producción local documentadas como ajuares en las necrópolis sicilianas de Patti o Filaga, fechadas entre la segunda mitad del siglo VI y el siglo VII d.C.[24] (Fig. 6-7).

El sector occidental

En este sector, como dijimos, se ha documentado una única jarra, en concreto, en la tumba 34000-35 (Figs. 1 y 8). La pieza cuenta con pasta color marrón-beige, con abundantes inclusiones de partículas rojizas, grises y cristalinas de tamaño pequeño (> ó = 1 mm), algunas partículas blanquecinas del mismo tamaño y numerosas partículas brillantes de tamaño inapreciable. La superficie interna y externa presenta una coloración beige/amarillenta.

23 FULFORD, M.G.; y PEACOCK, D.P.S., *Excavations at Carthage: the British Mission, I,* 2. *The Avenue du Président Habib Bourguiba, Salammbo: the Pottery and other ceramic Objects from the Site,* Sheffield, 1984 (218, fig. 85.91).

24 PUGLISI, M., y SARDELLA, A., «Ceramica locale in Sicilia tra il VI e il VII secolo d.C. Situazione attuale e prospettive future della ricerca», *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del Convegno in onore di John W. Hayes (Roma, 11-13 maggio 1995),* (L. Saguì, a.c.), Firenze, 1998, vol. II, 777-785 (778, fig. 2, y fig. 3.7 y 3.9).

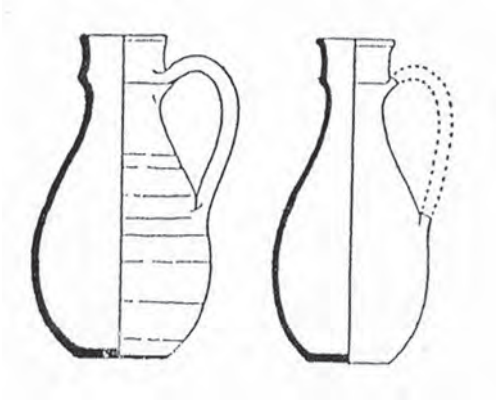


FIGURA 6
Jarras de la Necrópolis siciliana de Patti (Puglisi y Sardella, 1998, fig. 2)

FIGURA 7
Jarras de la Necrópolis siciliana de Filaga (Puglisi y Sardella, 1998, fig. 1).

Aún a pesar de la común procedencia norteafricana, las características de esta jarra permiten encuadrarla en otra familia tipológica diferente a la de los envases del sector oriental, tanto por su altura, como por su forma y el tratamiento de su superficie. En efecto, el recipiente presenta una altura inferior, con tan sólo 13 cm, alejándose también de la forma piriforme de las jarras del sector oriental, con un cuerpo globular, que, además, se caracteriza por su intenso acanalado. Dichas características la emparentan con la pieza hallada en la necrópolis rural de El Corralón, datada entre los siglos V y VI d.C., a partir de sus ajuares[25], así como de la presencia en el entorno de formas en *Terra Sigillata* Africana D como los tipos Hayes 99, 101, 104 o 109, que,

25 RAMALLO ASENSIO, S.F., «Aspectos arqueológicos y artísticos de la Alta Edad Media», *Historia de Cartagena,* Murcia, 1986, Vol. V, 123-160, (145-148).

FIGURA 8
Jarra CA4-34520-176-1 (Fotografía Mª José Madrid Balanza).

acompañados de cerámicas toscas de producción local, muestran la frecuentación del yacimiento durante esta última centuria y aún la siguiente[26].

Así, la jarra de este último yacimiento también cuenta con escasa altura, que se sitúa en los 11 cm, presentando cuerpo igualmente estriado. No obstante, a pesar de que ambas comparten similar cuerpo globular, varían tanto en su fondo, umbilicado en la pieza de la necrópolis urbana frente al plano del ejemplar rural, como también en su parte superior, con cuello largo y estrecho en este último, rematado por un borde conformado mediante faja regruesada, de sección rectangular. En cualquier caso, las características de ambas recuerdan a las de otros prototipos bajoimperiales, y llevan a relacionar la pieza con las pequeñas jarras acanaladas africanas, que se documentan entre finales del siglo IV y el siglo VII d.C. Especialmente, la analogía es destacable respecto a un ejemplar de Cartago datado en la primera mitad del siglo V d.C.[27]. En este sentido, también alguna otra pieza del sureste hispano muy semejante se ha datado en similares fechas, sea el caso de una jarra procedente de la necrópolis alcoyana de L'Horta Mayor, fechada entre los siglos IV-V d.C.[28]. Sería, de hecho, el momento en el que la práctica comienza a

26 RAMALLO ASENSIO, S.F.; RUIZ VALDERAS, E.; BERROCAL CAPARRÓS, MªC., «Contextos cerámicos de los siglos V-VII en Cartagena», *AEspA, 69*, 1996, 143-146, (151).

27 VEGAS, M., *Cerámica común romana del Mediterráneo Occidental,* Instituto de Arqueología y Prehistoria, Barcelona, 1973, 88-89; y BONIFAY, M., *op. cit.,* 293, fig.162.1, incluyéndola en su tipo 62 de común.

28 AURA TORTOSA, J.E., y SEGURA MARTÍ, J.M., *Catálogo. Museu Arqueològic Municipal Camil Visedo Moltó, Alcoi,* Alcoy, 2000, 225.

documentarse en otros puntos de este mismo entorno geográfico, como vemos en las necrópolis de La Mezquita, en Mazarrón[29], o en la de C/Molino de Águilas[30].

Así las cosas, se trata de fechas que encajan con las que hemos estimado para este sector occidental de la necrópolis cartagenera a partir del estudio de las características constructivas de sus sepulturas, y de los ajuares que contenían[31]. Quizá, con todo, el hecho de que en el mismo se trate de un recipiente aislado, reflejo de una costumbre más asentada en el otro sector de datación más tardía, llevaría a considerar una data avanzada dentro del margen propuesto, apostando por su fase última, segunda mitad del siglo V y principios del siglo VI. No en vano, la superposición y reutilización de las tumbas, de la que en el último caso es muestra la misma tumba que analizamos, lleva a considerar un dilatado período de uso para cada una de las zonas.

LAS PIEZAS VÍTREAS (FIG. 9)

De la misma forma que los recipientes cerámicos están representados únicamente por jarras, también los vítreos lo están solamente por ungüentarios. En este caso, no obstante, se han hallado en menor número, pues, frente a las cuatro jarras, se cuenta sólo con dos ungüentarios, recuperados, además, exclusivamente en el sector oriental. Con todo, al igual que ocurre con las jarras, también hubieron de contar con representación en el sector occidental. A este respecto, cabe recordar que entre los objetos localizados durante los trabajos de desmonte del cerro de la Concepción acometidos a finales del siglo XIX para la apertura de la calle Gisbert, se refiere la existencia de una «botella o lacrimatorio de vidrio, hallado dentro de una sepultura»[32].

Los dos ejemplares conservados presentan algunas de las características del vidrio tardío, como su coloración, en los dos casos verde, o igualmente, su descuidada manufactura, patente sobre todo en una de las piezas, que presenta una ligera desviación del cuello en su extremo superior. Precisamente esta última pieza, ha sido la única que se ha podido documentar completa. Recuperada en la tumba 11000-20, pertenece al conocido tipo de ungüentario de candelero, que partiendo de la forma romana Isings 82, documentada con profusión ya en la etapa altoimperial, se registra durante todo el período tardoantiguo. La parte más característica es el largo y estrecho cuello, cuya razón de ser estriba en el hecho de facilitar el vertido de muy pequeñas dosis, a la par que prevenir la rápida evaporación del contenido. Es además en la morfología del cuello donde reside uno de los criterios para acotar la cronología de estas piezas, siendo, como en nuestro caso, aquel que no presenta división con el cuerpo, más tardío que los que, por el contrario, muestran un estrangulamiento entre ambas partes[33]. Diverso es por lo demás el remate de éstos, que en nuestro ejemplar se presenta con boca ligeramente exvasada, y borde engrosado. Igualmente, también diverso es el cuerpo, que se puede presentar ápodo, como en nuestro caso, o bien por el contrario, dotado de pie moldurado, rasgo que diferencia estas piezas incluidas dentro del tipo I de

29 RAMALLO ASENSIO, S.F., *art. cit.,* 145.

30 HERNÁNDEZ GARCÍA, J.D., «La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y Cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)», *Memorias de Arqueología* 1998, 13, Murcia, 2005, 171-210 (184-193).

31 MADRID BALANZA, MªJ., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., *art.cit.,* 109-130; e *IDEM,* e.p.

32 ORTIZ MARTÍNEZ, D., «Una excavación inédita en el Cerro de la Concepción de Cartagena (1886)», *XXIV Congreso Nacional de Arqueología (Cartagena 1997),* Murcia, 1999, 43-47 (46).

33 SÁNCHEZ DE PRADO, MªD., «El vidrio romano en la provincia de Alicante», *Lucentum,* III, 1984, 79-100, (84).

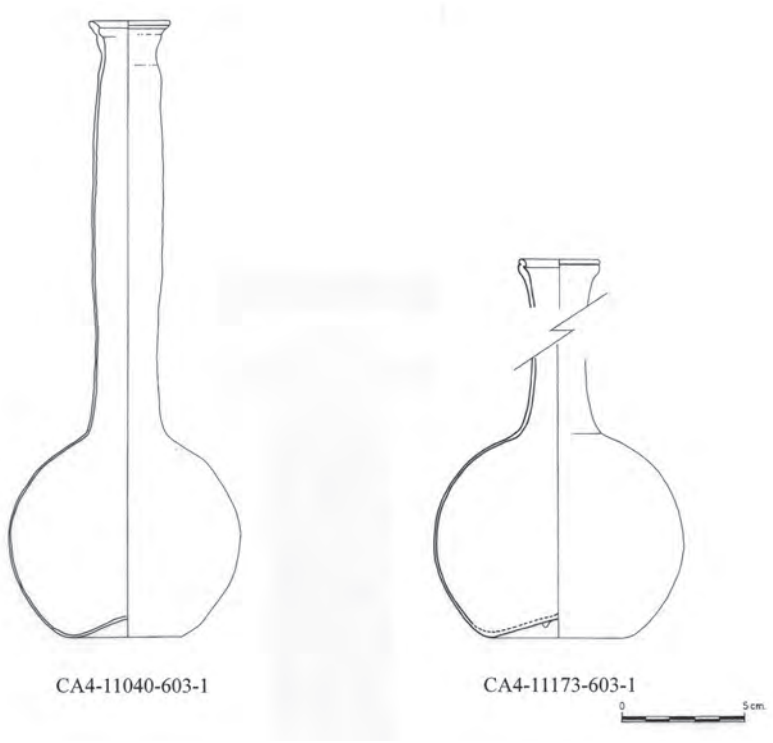


FIGURA 9
Ungüentarios vítreos documentados en la Necrópolis tardoantigua del sector oriental de Carthago Spartaria (Dibujos Soledad Pérez-Cuadrado Martínez e Isabel Martínez Ardil).

la tipología de los vidrios de época visigoda, en los grupos A y B, respectivamente[34]. Aún dentro de ese primer grupo se puede diferenciar también entre una primera variante caracterizada por piezas de fondo cóncavo muy rehundido, u otra segunda, con base sólo ligeramente rehundida, como ocurre en el caso de nuestro ejemplar. En cuanto al color, es verde claro, a diferencia de la otra pieza (CA4 11173-603-1), en este caso verde oliváceo. Lamentablemente, este último ungüentario, recuperado en la tumba 11000-16, se ha conservado de forma más fragmentaria, habiendo perdido parte del cuello, del que tan sólo conserva el arranque, suficiente por lo demás, para observar su desarrollo tubular, que se completaría por una boca también conservada. Por lo que se refiere a esta última, se encuentra exvasada, destacando su borde, recorrida por una acanaladura que lo estrecha en la parte superior. En este caso, el diámetro, al igual que en el ejemplar de candelero, es también de 3 cm, si bien el de su base llega a los 5,5, frente a los 4,5 de aquel, estando marcado en cualquier caso por un umbo de una altura también muy similar, que se sitúa en los 0,7 cm. Comoquiera que sea, el escaso desarrollo del cuello, que aún no conservado entero, habría de presentar poca altura, lejos de los 25,1 cm que llega a alcanzar la

34 GAMO PARRAS, B., «Vidrios de época visigoda en España, una aproximación», *Le verre de l'Antiquite Tardive et du Haut Moyen Age. Typologie-Chronologie-Diffusion*, 1995, 301-317 (308, fig. 5).

otra pieza, lo acerca, dentro del tipo I correspondiente a ungüentarios, al grupo C, variante II, de la tipología realizada para los recipientes en vidrio de época visigoda[35].

Ambos ungüentarios, por lo demás, guardan una estrecha similitud con otros recuperados en la necrópolis de L'Almoina, en su fase visigoda, datada en el siglo VII d.C.[36]. De esta forma, contribuyen también a consolidar nuestra propuesta de datación más avanzada para este sector del conjunto cementerial cartagenero, alcanzando la etapa bizantina. De hecho, además, aunque la presencia de estos envases vítreos es también característica de yacimientos visigodos como el citado, y de otros como el de Santa Maria de la Ciutadella de Roses, o el cementerio asociado a la iglesia del anfiteatro de Tarragona, igualmente se constata en los territorios que se sitúan bajo soberanía imperial, como muestran casos como el del cementerio ibicenco de Ses Figueretes, y ya saliendo del marco hispano, otros radicados tanto en Roma, como en el Mediterráneo oriental, en puntos del tipo de la cretense Gortina[37].

REFLEXIONES ACERCA DE LA FUNCIÓN DEL AJUAR SIMBÓLICO[38]

A pesar de que la presencia de jarras cerámicas o ungüentarios vítreos es una práctica relativamente constante en el mundo funerario tardío, persisten dudas en torno a su función[39]. En este sentido, lo que sí parece claro, a partir de su documentación en la vecindad o en el interior de edificios de culto, como ocurre en San Pedro de Alcántara[40] o Gerena[41], o incluso en el corazón de zonas episcopales, como vemos en el caso de L'Almoina[42], es que no pueden seguir siendo considerados como muestra de la perduración de libaciones paganas, sino que por el contrario, han de incluirse dentro de la religión cristiana, de hecho ya plenamente extendida en el momento de mayor documentación de estos envases, los siglos VI-VII d.C.

---

35 GAMO PARRAS, B., *art. cit.,* 308, fig. 15.

36 ESCRIVÁ, V.; y SORIANO, R., «El área cementerial asociada a la basílica de la plaza de l'Almoina. Siglos V-VII», *III Congreso de Arqueología Medieval Española,* Oviedo, 1992, 103-110 (108, lám. 2.2); y ALBIACH, R., BADÍA, A.; CALVO, M.; MARÍN, C.; PIÁ, J.; y RIBERA, A., «Las últimas excavaciones (1992-1998) del solar de l'Almoina: nuevos datos de la zona episcopal», *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena, 1998),* Barcelona, 2000, 63-86 (fig. 22, 80).

37 *Vid*. respectivamente, NOLLA, J.M., y SAGRERA, J., *Ciuitatis Impuritanae Coementeria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, Girona, 1995, 252; TED'A, L'Amfiteatre romà de Tarragona, la basílica visigòtica i l'església romànica, Memòries d'excavació, 3, Tarragona, 1990, (235-240); RAMON, J., *op. cit*., 10, lám.VIII.4; MENEGHINI, R., y SANTANGELI VALENZANI, R., *art. cit*.; y VV.AA., «Gortina», *ASAtene*, LXXX, Serie III, 2, Tomo II, 2002, 924.

38 Queremos agradecer al profesor D. Antonino González Blanco, las interesantes sugerencias acerca de esta cuestión, y su apoyo para el estudio de la misma.

39 En el caso del material vítreo, su documentación es además también frecuente durante el período medieval. *Vid*. así FOY, D., «Les dépots funéraires de verre dans le sud-est de la France: l'example de Saint Pierre et Saint Georges à Vienne», *Actes du Xe Congrès de l'Association Internationale pour l'Histoire du Verre,* Madrid-Amsterdam, 271-298; IDEM, «Le verre retrouvé dans les tombes médiévales», *Dossiers d'Archéologie,* 143, 1989, 16-27; y FOY, D., y DEMIANS D'ARCHIMBAUD, G., «Dépôts de verres et rites funéraires», *Archéologie du Cimitière Chrétien. Actes du 2º Colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 1994),* Tours, 1996, 225-241.

40 PÉREZ DE BARRADAS, J., «La Basílica paleocristiana de Vega del Mar. San Pedro de Alcántara. Málaga», *Archivo Español de Arte y Arqueología,* VIII, 1932, 53-72; y HÜBENER, W., *art.cit*.

41 FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., ALONSO DE LA SIERRA, J., y LASSO DE LA VEGA, Mª G., «La basílica y necrópolis paleocristianas de Gerena (Sevilla)», *NotAHisp,* 29, Madrid, 1987, 103-199.

42 PASCUAL, J.; RIBERA, A.; y ROSSELLÓ, M., «Cerámicas de la ciudad de Valencia entre la época visigoda y omeya (siglos VI-X)», *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica, Anejos de AEspA* XXVIII (L. Caballero, P. Mateos, y M. Retuerce, eds.), *Anejos de AEspA,* XXVIII, 2003, 67-117 (fig. 12).

De esta forma, mientras que para algunos ejemplares tempranos de jarras en los que se constata la contención de vino o leche[43], sigue siendo posible establecer una relación respecto a esas tradiciones previas; para la etapa en la que nos movemos, el siglo V y muy especialmente, las dos siguientes centurias, parece más acertado indagar acerca de su función dentro del mundo cristiano.

En éste, con todo, bien es cierto que dichas tradiciones también fueron parcialmente asimiladas, y así, de hecho, se sigue dando la libación de vino dentro del denominado *refrigerium,* o incluso llegan a producirse algunos desmanes relacionados con esas prácticas, condenados por los Padres de la Iglesia, sea el caso del baño con vino de las sepulturas de los santos, referido por Paulino de Nola, o la embriaguez de los que participan en la adoración de éstas, frente a la que arremete Ambrosio de Milán[44].

A este respecto, precisamente con dicha costumbre del *refrigerium* cristiano, han relacionado algunos autores el empleo de jarritas cerámicas en ámbito funerario. Se basan para ello en indicios como la documentación de huesos de pollo en el interior de una jarra de la necrópolis sarda de Cornus, o las trazas de fuego que presentan algunos de estos envases en la necrópolis napolitana de Cimitile[45]. No obstante, a pesar de que resulta clara la práctica del banquete funerario en estos momentos avanzados, como prueban en el mismo ámbito hispano distintas necrópolis[46], diversos argumentos llevan a cuestionar que la deposición de jarras o ungüentarios se pueda enmarcar dentro de éste, a diferencia de cuanto ocurre cuando se documentan otras formas cerámicas como cuencos u ollas, en este caso, sobre todo más propios de áreas menos romanizadas si no ya vinculadas directamente a la población germana, donde, este tipo de ritos, junto a los *sacrificia mortuorum,* sí estaban plenamente vigentes[47]. No en vano, por cuanto se refiere a las jarritas, los indicios en los que se sustenta la propuesta, la mencionada contención de restos animales o la exposición al fuego, apenas se registran más que en los dos lugares citados, mostrando su carácter excepcional. De la misma forma, el hecho de que, como comentamos, el ajuar simbólico se documente también en *loca sancta,* es otra de las razones por las que parece conveniente desligarlo de las ofrendas alimenticias, en tanto éstas son condenadas por la Iglesia, como muestran disposiciones como el canon LXIX del Concilio de Braga II (572)[48], ilustrativo de un momento en que, si bien persiste la creencia de que tales ofrendas siguen siendo requeridas por los difuntos, pasan a quedar confinadas en la misa[49].

---

43 LÓPEZ VILAR, J., y PIÑOL MASGORET, L., «El món funerari en Época Tardana al Camp de Tarragona», *Butlletí Arqueològic,* Época V, nº 17, 1995, 99.

44 TESTINI, P., *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI. Propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto,* Bari, 1980 (2ª edición), 143-146.

45 PANI ERMINI, L., *ET ALII*, «Recenti indagini nel complesso martiriale di San Felice a Cimitile», *Rivista di Archeologia Cristiana,* Anno LXIX, 1993, 292.

46 RIPOLL LÓPEZ, G., «Características generales del poblamiento y la arqueología funeraria visigoda de *Hispania*», *Espacio, Tiempo y Forma, S.I, Prehist. y Arqueol., t.2,* 1989, 417.

47 RIPOLL LÓPEZ, G., *art. cit.,* p. 417.

48 VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos,* CSIC, Barcelona-Madrid, 1963, 132-133.

49 A este respecto, clara muestra de este estado de cosas, es la historia que relata Gregorio de Tours (*De gloria confessorum,* 64), acerca de una mujer senatorial de Lyon, a la que se le aparece su difunto esposo requiriéndole que siga ofreciendo regularmente vino de calidad en las misas celebradas en su honor. Recoge el pasaje, BROWN, P., «The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife between Late Antiquity and the Early Middle Ages», *The Tanner Lectures on Human Values delivered at Yale University, October 23 and 24,* 1996, 51-85. Acerca de estas prácticas, *vid*. Igualmente, SCHMITT, J.C., *Les revenants: Les vivants et les morts dans la societé medievale,* París, 1994, 135.

En el caso concreto de la necrópolis cartagenera que analizamos, además, los datos que permiten hablar de este banquete funerario son mínimos, e incluso únicamente concentrados en un área restringida del sector occidental[50], sin ninguna relación con las zonas donde se documenta el ajuar simbólico, insistiendo en la ausencia de relación entre uno y otro.

Así las cosas, parece necesario buscar otras posibles funciones para estos envases. Con todo, lo cierto es que escasean las referencias. Así, la única noticia clara, es la que transmite el *Liber Ordinum* (XLIV, col.140-4), que recoge la práctica de enterrar a los obispos con los evangelios y una *ampulla* entre las manos, destinada a los Santos Óleos. No obstante, en este caso se trata de un uso limitado a la jerarquía episcopal, por lo que es necesario seguir preguntándose acerca de la función de los recipientes, cuando éstos aparecen depositados en las sepulturas de otros sectores de la población.

Por un lado, cabe la posibilidad de que el contenido fuese similar, tal y como parece desprenderse de la lectura de las fuentes. Así, atendiendo al ámbito cultural bizantino en el que se enmarca la necrópolis cartagenera, el Pseudo-Dionisio, en el tratado *Sobre la Jerarquía Eclesiástica,* muestra de la liturgia de enterramientos antioquena entre finales del siglo V d.C. y el siglo VI d.C., nos informa del rito de la unción del cuerpo de los difuntos, como acción enmarcada en la santificación de la persona, de cara a su salvación[51]. Se trata de un rito con continuidad, si consideramos también la información que nos suministra el eucologio de Grottaferrata, datado entre los siglos X y XI, donde se indica que tras el canto de un *troparion*, el celebrante echa el aceite bendecido tres veces sobre el cuerpo del finado, cantando *aleluya,* exactamente como en los ritos bautismales[52], en los que la unción de aceite por todo el cuerpo, frente o cabeza, sabemos que se dio con intención apotropaica, señalando la pertenencia del catecúmeno a Cristo y su rechazo del diablo[53].

Igualmente, también tenemos noticia de la unción administrada a los enfermos, especialmente moribundos, práctica ya recogida por la Biblia[54], que sabemos que sigue dándose aún en época tardía[55].

En este sentido, la arqueología parece apoyar que nuestros envases pudieran haber estado relacionados con tales ritos, si atendemos a los restos documentados. Así, el análisis del contenido de alguna de estas jarras, como ha ocurrido con ejemplares de la necrópolis de Camino de Los Afligidos y de Gerena, ha proporcionado un líquido oleaginoso[56]. Algunos otros hallazgos, de hecho, parecen insistir en la misma dirección. Así, por referirnos a un caso documentado en el

---

50 BERROCAL CAPARRÓS, MªC.; LÓPEZ ROSIQUE, C.; y SOLER HUERTAS, B., «Aproximación a un nuevo espacio de necrópolis en *Carthago Spartaria*», *Mastia,* 1, 2002, 230.

51 DALEY, S.J., B.E., «"At the Hour of our Death": Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature», *DOP,* 55, 2002, 77-78.

52 VELKOVSKA, E., «Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources», *DOP,* 55, 2002, 35.

53 SAXER, V., «L'initiation chrétienne du IIe au VIe siécle: esquisse historique des rites et de leur signification», *XXXIII Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1987, 181 y 186 ss.

54 «*Si alguno de vosotros cae enfermo, que llame a los presbíteros de la Iglesia para que oren sobre él y lo unjan con óleo en nombre del Señor. La oración hecha con fe salvará al enfermo; el Señor lo restablecerá, y le serán perdonados los pecados que hubiera cometido*» (Sant, 5, 14-16).

55 FÉVRIER, P., A., «La mort chrétienne», *Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo XXXIII*, Spoleto, 1987, 881-942, y discusión sobre el tema, 943-952 (887).

56 MÉNDEZ MADARIAGA, A., y RASCÓN MARQUÉS, S., *Los visigodos en Alcalá de Henares,* Cuadernos del Juncal, 1, Alcalá de Henares, 1989, 175; y FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., ALONSO DE LA SIERRA, J., y LASSO DE LA VEGA, MªG., *art. cit.,* 193.

entorno de la zona de dominio bizantino donde se inserta Cartagena, debemos citar el ungüentario de vidrio hallado en la basílica gaditana de Alcalá de los Gazules, que, en el momento de descubrirse en 1800, conservaba restos de su primitivo contenido, considerado entonces sangre de los mártires Servando, Germán, Justa, Rufina y Saturnino, lo que mostraría la naturaleza oleaginosa del mismo[57].

Este tipo de contenidos, no obstante, no necesariamente habría de estar destinado a la unción ritual, sino que también parece necesario aceptar la presencia de otros ungüentos y perfumes, de igual forma a cuanto ocurre en época bajoimperial, donde los osculatorios registrados en los enterramientos se consideran como removedores de estas sustancias. Hemos de tener en cuenta que éstas, ya presentes en los ajuares paganos, tienen extensión en los ambientes cristianos, donde, ya a partir del siglo IV, al menos, también coronas de flores ciñen el cuello de los difuntos u ornamentan el sepulcro, como sabemos a través de autores como Prudencio[58]. Se trata de una práctica que tiene además plena vigencia en el momento en el que se documentan los envases que analizamos, como muestran, entre otros lugares, diversas sepulturas privilegiadas del ámbito merovingio, donde se constata el empleo de hierbas aromáticas y otras sustancias perfumadas[59]. En este sentido, en el contexto cristiano, posiblemente, unen a su tradicional uso, una significación simbólica, recreando la vida ultraterrena que espera al difunto, en la que el perfume ocupa un importante lugar, como dejan ver diversos testimonios de la época[60].

La posibilidad de que nuestros envases acogieran sustancias de este tipo, conllevando un desembolso no asequible a toda la población, por cuanto supondría de gasto en un producto preciado, contenedor especial o posible remuneración al oficiante, en el caso de las unciones rituales, podría ser de hecho la causante de que no todas las inhumaciones documenten estos recipientes[61]. No obstante, resulta complejo poder probar tal hipótesis. Así, centrándonos en la propia necrópolis cartagenera, en las tumbas donde se localizan estos envases, ni su misma estructura, ni la ocasional presencia de otros elementos de ajuar, dejan ver una capacidad adquisitiva distinta al resto de las sepulturas, sino que, por el contrario, muestran una singular homogeneidad respecto a éstas, y en algún caso, incluso adoptan la forma de los enterramientos de menor entidad constructiva y quizá parejo nivel económico modesto, la fosa simple.

Vemos como, por tanto, no se trata de una solución inequívoca, siendo necesario considerar otras posibles funciones para este ajuar simbólico. En este sentido, las propuestas se han dado sobre todo para las jarras cerámicas. Así, se ha señalado la analogía que guardan respecto a

57 CORZO SÁNCHEZ, R., «La basílica visigoda de Alcalá de los Gazules», *Estudios de historia y de arqueología medievales* I, 1981, 77-90.

58 TESTINI, P., *op.cit.,* 146.

59 LUSUARDI SIENA, S.; GIOSTRA, C., y SPALLA, E., «Sepolture e luoghi di culto di età longobarda: il modello regio», *II Congresso Nazionale di Archeologia Medievale,* Brescia, 2000, 6.

60 Así, podemos destacar la experiencia que recoge Gregorio de Tours (*Libri historiarum,* 8.1) acerca de Salvius de Albi, quien, algunos años antes de la muerte, afectado por una severa fiebre, abandonó temporalmente la vida, y pudo gozar de la visión del Paraíso. Así, éste, siendo transportado por dos ángeles a un lugar sobre este mundo y sobre las estrellas, fue sumergido en una fragancia exquisita, que provocó que hasta tres días después de su regreso a la vida terrenal, no sintiera necesidad de comer o beber. Por lo demás, lejos de ser una experiencia aislada, la cita del dulce sabor y olor del Paraíso es constante en este tipo de experiencias, como muestra, entre otras, por ejemplo, también la *passio* de la mártir Perpetúa. *Vid*. en este sentido, BROWN, P., *art.cit.,* 29-30.

61 MUÑIZ JAÉN, I., *art. cit.,* 141.

los jarros de bronce litúrgicos, que se piensan ligados a la administración del sacramento del bautismo[62], siendo una hipótesis que no sólo se ha defendido en el marco hispano, sino también en otros lugares como Italia[63].

Con todo, por nuestra parte, si bien consideramos sugerente esa posible funcionalidad bautismal de nuestros recipientes cerámicos, por toda una serie de razones que desarrollaremos a continuación, no creemos sin embargo que ésta pueda defenderse en virtud de la mencionada analogía, por otras tantas razones. Por un lado, porque es precisamente la forma cerámica que sigue más fielmente la del supuesto prototipo metálico, la 14 de la tipología de Izquierdo Benito, la menos documentada en las necrópolis; y por otro, porque ni siquiera los mismos jarros litúrgicos empleados en nuestra etapa, hubieron de tener esa finalidad bautismal. No en vano, hay una cuestión que se ha pasado por alto, y es el hecho de que durante el período objeto de nuestro estudio, el bautismo se realiza aún mayoritariamente por inmersión. La infusión, el bautismo «*in vas*», sólo se da de forma puntual, en buena parte motivado por problemas de dotación, sobre todo en medios rurales, generalizándose únicamente en un momento avanzado, ya posterior a nuestra etapa[64], razón por la que, tan sólo en ésta, los mencionados recipientes metálicos pudieron juzgar tal función. De aceptar así esta premisa, los recipientes cerámicos habrían de descartarse para tal fin.

A pesar de ello, como decíamos, y sin necesidad de acudir a esa analogía, consideramos sugerente el posible significado bautismal de nuestras jarritas cerámicas, tanto desde el punto de vista simbólico, únicamente indicativo de la condición cristiana del difunto, como quizá incluso funcional, siendo éstas empleadas para una efectiva administración del sacramento en el momento del óbito o inmediatamente tras éste.

Por cuanto se refiere a esa simple utilización simbólica, se ha defendido que la jarra que se deposita junto al difunto fuera la empleada en su momento para administrarle el sacramento, que ha conservado a lo largo de toda su vida, y que ahora se convierte en una evidente muestra de su condición cristiana, en una sepultura, de hecho, carente de cualquier otro signo indicati-

62 SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, M.A., «Enterramientos de la época visigoda en Belmonte (Cuenca)», *1er Congreso de Historia de Castilla La Mancha,* vol. IV, 1988, 291-303 (294-295), señalándolo en concreto para las jarritas de dos asas de la variante 12 A de Izquierdo, si bien es patente que la jarra cerámica que refleja más de cerca el modelo metálico, es la 14 de la tipología de Izquierdo. También señala esa relación con los jarros metálicos y el bautismo, CARMONA BERENGUER, S., *op. cit.,* 44 y 180. A este respecto, por cuanto se refiere a los jarros metálicos, ya fue Gómez Moreno el que de forma pionera los relacionó con el citado sacramento a partir de escenas de miniaturas, las inscripciones en las que figura la palabra *VITA* seguida de un nombre propio en genitivo, o su hallazgo en tumbas. Con posterioridad, no obstante, se han defendido otros usos, y de forma conciliadora, Palol acaba concluyendo en una posible coexistencia de usos litúrgicos. Acerca de las distintas hipótesis, *vid*. BALMASEDA MUNCHARAZ, L.J.; y PAPÍ RODES, C., «Jarritos y pátenas de época visigoda en los fondos del Museo Arqueológico Nacional», *BMusMadr,* XV, 1997, 153-174 (167ss).

63 PEDUTO, M., (a cura di), *Villaggi Fluviali nella Pianura Pestana del Secolo VII. La chiesa e la necropoli di S.Lorenzo di Altavilla Silentina,*Altavilla Silentina, 1984; IDEM, «Modalità e tipologia del quotidiano dallo studio della ceramica campana nell'alto Medioevo», *La ceramica medievale nel Mediterraneo Occidentale (Siena-Faenza 1984),* Firenze, 1986, 555-571 (564-567); e *IDEM*, «La Campania», *La Storia dell'Alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia (Siena 1992),* Florencia (R. Francovich e G. Noyé, a.c.), 1994, 279-297 (289-290).

64 A este respecto, es esclarecedor el canon 23 del Concilio de Lérida de 546, «*Todo presbítero que no pudiese tener fuente de piedra, tenga un vaso a propósito solamente para bautizar, el cual no se ha de sacar de la iglesia*». *Vid*. así GODOY FERNÁNDEZ, C., «Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia», *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986),* Roma, 1989, vol. I, 607-635 (608).

vo de tal creencia, pues, al igual que ocurre en Cartagena, estas jarras suelen darse en tumbas que carecen de epigrafía, mosaicos, etc.[65]. No obstante, si esto último es en buena parte cierto, tampoco hay olvidar algún caso en el que la jarrita se documenta en enterramientos dotados de epígrafes cristianos, sea el caso, por ejemplo, del astigitano del *famulus Dei, Sapatio*[66].

Lejos de ser una hipótesis infundada, esa incierta relación con el bautismo cuenta con cierto respaldo documental. Así, si bien es cierto que en ningún momento se hace mención de nuestros envases, abundan los testimonios acerca del mantenimiento de elementos ligados a la administración de dicho sacramento, hasta el momento de la misma muerte. Entre ellos, resulta significativa una inscripción romana de mediados del siglo V d.C., en la que se menciona que el difunto, Pascasio, *albas suas* (…) *ad sepulcrum deposuit*, en referencia a sus vestiduras bautismales[67]. En la misma dirección insiste otro escrito, el *Itinerarium Antonini Piacentini,* datado en el último tercio del siglo VI d.C., en el que su autor, relatándonos un bautismo en el Jordán, menciona como los participantes van «*vestidos con sábanas de lienzo y muchas de otras clases que conservan hasta su sepultura*»[68].

Evidentemente, considerar que las jarras fueran empleadas en la administración del sacramento, y que éstas, al igual que la vestimenta, fueran conservadas hasta la tumba, entra en el campo de lo hipotético, aunque no deja de ser sugerente.

En cualquier caso, aceptando tal posibilidad, se trata de una cuestión sobre la que no es fácil pronunciarse, y el único criterio que creemos factible para probarlo es relacionar el estado del recipiente con la edad del inhumado, y en consecuencia, con el mismo período de vida de la pieza, de tal forma que arrojaría dudas el hecho de que un difunto adulto contara con una jarra en perfecto estado de conservación. No obstante, somos conscientes de lo problemático de tal consideración, por dos razones al menos. Por un lado, porque partimos de la premisa de un bautismo infantil, que, a pesar de encontrarse muy extendido en nuestra etapa, no fue exclusivo, de tal forma que es posible que un adulto hubiera recibido el sacramento en una edad avanzada, cercana al momento de su defunción, y en consecuencia la jarra se encontrara en perfecto estado de conservación. Y por otro lado, tampoco hay que perder de vista que, por el mismo valor simbólico que lleva a conservar el recipiente y depositarlo en el enterramiento, cabe pensar que éste fuera objeto de especial cuidado, y hubiera de llegar al enterramiento sin haber sufrido demasiada merma en su conservación aún después de un dilatado período.

En el caso de la necrópolis de referencia que aquí consideramos, la urbana de Cartagena, ya hemos visto como la práctica se asocia sobre todo a niños.

---

65 *Vid*. así PEDUTO, M., *op. cit.,* 57-63 e IDEM, *art. cit.,* 289-290; e igualmente la discusión a la lección de ANGENENDT, A., «Der Taufritus im Frühen Mittelalter, Segni e riti nella chiesa occidentale altomedievale», *XXXIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 11-17 aprile 1985),* Spoleto, I, 1987, 275-321 (328-330). Para el ámbito hispano, lo ha defendido CARMONA BERENGUER, S., *op. cit.,* 180.

66 En cualquier caso, el estudio antropológico muestra que el varón citado en la inscripción fue inhumado en un primer momento, correspondiendo quizá previsiblemente la jarra que se halla en la tumba, a una segunda inhumación que lo acompaña, un individuo pre-adulto. *Vid*. GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S.; ORDÓÑEZ AGULLA, S.; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J.; MAGARIÑO SÁNCHEZ, MªS., y LÓPEZ FLORES, I., «La tumba visigoda de *Sapatio*», *SPAL,* 14, 2005, 259-277.

el estudio antropológico, demuestra que la jarrita en realidad no pertenece al individuo citado en la inscripción, sino a un GARCÍA-DILS DE LA VEGA.

67 DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres,* Dublín, Zurich, Weidmann, 1967-1970, nº 1541.

68 ARIAS ABELLÁN, C., *Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano,* Sevilla, 252.

También existen otros obstáculos para aceptar la hipotética función bautismal referida. Entre ellos, por ejemplo, la escasa documentación de estos envases, siendo extraño que una práctica piadosa presentara un registro tan dispar. Así, si bien es cierto que la deposición de jarritas es abundante en basílicas como la de San Pedro de Alcántara, no deja de ser mínima o prácticamente inexistente en cementerios ubicados en complejos episcopales o cultuales de primer orden, como los de L'Almoina, Barcelona o Cercadilla[69]. De la misma forma, idéntica tónica se da con las sepulturas privilegiadas y regias, en las que, en cambio, no faltan los *ornamenta* de los que se hace eco Paulo Diácono[70].

Igualmente, también hemos de tener en cuenta que contradice la propuesta de mero signo o recuerdo, el hecho de que en algunos ejemplares, como hemos visto, se hayan documentado restos de su contenido original, y en consecuencia, muestren una utilización efectiva en el momento de la inhumación.

Por otro lado, como comentamos, también cabe la posibilidad de que el recipiente no cumpliera únicamente esa función simbólica, recuerdo de ese bautismo anterior, sino que hubiera sido empleado para administrar éste en el mismo momento de la defunción.

Dicho bautismo para difuntos, aún extraño, se practicó, ya que, entre otras razones, muchos catecúmenos, por las exigencias de la fe, retrasaban su bautismo hasta la muerte[71]. A este respecto, es posible rastrear la inquietud que desde los mismos momentos iniciales del Cristianismo suscitaba el hecho de morir sin bautizar[72], y de esta forma, verse privado de la resurrección,

---

69 Así, mientras que en el primero, a pesar de ser escasos, no faltan ejemplares significativos, como recogen PASCUAL, J.; RIBERA, A.; y ROSSELLÓ, M., *art. cit.,* 84, fig.12-13; no tenemos constancia del registro de estos envases en el cementerio *ad sanctos* del complejo episcopal barcelonés (BONNET, CH.; y BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J., «Origen y evolución del conjunto episcopal de *Barcino*: de los primeros tiempos cristianos a la época visigótica», *De* Barcino *a* Barcinona *(siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona,* (J. Beltrán de Heredia, dir.), Barcelona, 2001, 84-86.). En el caso del complejo cultual cordubense, que se supone bajo la advocación de san Acisclo, sólo se encuentran en dos enterramientos de los más de 150 excavados, como recoge HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano,* (D. Vaquerizo, ed.), Córdoba, 2002, 352, n.26.

70 LUSUARDI SIENA, S.; GIOSTRA, C.; y SPALLA, E., *art.cit.*

71 SAXER, V., *art. cit.* , 181, haciendo referencia a la situación durante los siglos IV-V d.C., momento en el que también señala que si no necesariamente se daban estas situaciones extremas, en el mejor de los casos el bautismo se retrasaba hasta casi la adolescencia, ilustrándolo los casos de los santos Agustín o Ambrosio, bautizados pasados los treinta años, como también señala GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y Liturgia. Iglesias Hispánicas (Siglos IV al VIII),* Barcelona, 1995 (106). Para el siglo VI las cosas cambian, como muestran los testimonios de Cesareo de Arlés, el diácono Juan, el sacramentario gelasiano, o el *Liber Ordinum,* que muestran un bautismo a corta edad. Con todo, el pseudo-Daniel da la impresión de que los futuros bautizados son aún a menudo adultos (SAXER, V., *art. cit.,* 192-194). Para el caso hispano, las consideraciones son las mismas, dando muestras de ese bautismo avanzado las disposiciones del Concilio de Elvira, que en el caso de la catecúmena que conciba adúlteramente y aborte, retrasa el bautismo hasta la última hora (can.68); o por ceñirnos a nuestra etapa, también debemos destacar el *De cognitione baptismi* de San Ildefonso (SOTOMAYOR MURO, M., *La Iglesia en la España romana y visigoda. Historia de la Iglesia en España, (R. García Villoslada, ed.), I.,* Madrid, 1979, 104-106 y GONZÁLEZ GARCÍA, T., *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. Historia de la Iglesia en España (R. García Villoslada, ed.),* vol. I, Madrid, 1979, 565-568). En cualquier caso, ese bautismo a adultos, afecta sobre todo a los convertidos desde el paganismo, no así de herejías como la arriana, a los que únicamente se les realiza la imposición de manos (GODOY FERNÁNDEZ, C., *op.cit.,* 107), si bien testimonios del mismo momento que analizamos, arrojan dudas al respecto, como podemos ver en Procopio (*Guerras* III, 12, 1-2; y *Anécdota*, I, 15-16).

72 Cor.1,15,29: «*Hay algunos que se hacen bautizar por los que han muerto*». No obstante, alertamos sobre los problemas de interpretación de este texto paulino, generador aún hoy de controversia, como hemos tenido ocasión de comprobar a través de una profusa bibliografía. Para un acercamiento a la cuestión, remitimos a algunos trabajos

condenado a no entrar en el reino de los cielos, como señala san Ambrosio, sin beneficiarse tampoco de la *oblationis conmemoratio* y el canto de salmos, como recoge el concilio de Braga de 561[73]. Es por ello, por lo que tenemos constancia de diversas controversias sobre esta cuestión, como la que mantienen los pelagianos, que, de cara a salvar la tajante afirmación de las Escrituras (Jn, 3, 5), arguyen otros pasajes (Jn,14,2), para realizar la distinción entre el reino de Dios, en el que sólo puede entrar el bautizado, y la vida eterna, de la que, a su juicio, participan también aquellos que se han visto privados del sacramento.

Lo cierto es que, no en vano, el bautismo se encuentre íntimamente relacionado a la muerte[74]. No olvidemos así que viene a ser la muerte mística e iniciática, en la que se produce el fallecimiento de Adán como hombre-pecador para resurgir como neófito purificado, preparado para la resurrección al haber participado de la muerte de Cristo, como reflejan los textos sagrados de san Juan o san Pablo, que insisten en la idea del bautismo como renacimiento tras la muerte aparente[75].

En este estado de cosas, no habiendo recibido el sacramento en vida, por diversas circunstancias (entre ellas la de que éste tan sólo se administre en la vigilia de Pascua y excepcionalmente Navidad o Epifanía, o con urgencia, siempre y cuando fuera posible, de existir peligro de muerte[76]), en algunos grupos prendió la idea de que el advenimiento de la misma muerte física no restaría valor a su poder, anhelando ahora con más fuerza que nunca, poder participar de ese renacimiento ultraterreno, de la resurrección cristiana.

Dicho temor, provocaría así distintas soluciones entre diversos colectivos, que van desde el *baptismo pro mortuis,* el bautismo vicario, que sabemos que se dio entre montanistas, marcionitas o cerintianos, hasta el mismo bautismo de los difuntos, practicado por herejías como la arcóntica, cuyos seguidores, a pesar de negar el sacramento, derramaban agua y aceite sobre la cabeza de los muertos, según cuenta Teodoreto[77].

---

recientes, donde se recoge la investigación previa, *vid*. así DE MARIS, R.E., «Corinthian religion and baptism for the dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology», *JBL* 114/4, 1995, 661-682; y WHITE, J.R., «Baptized on account of the dead»: the meaning of 1 Corinthians 15: 29 in its contexts», *JBL* 116/3, 487-499.

73 FÉVRIER, P.A., *art. cit.,* 908, quien señala como, aún tan tarde como en el siglo XII, no se diferencia entre judíos, paganos, e infantes no bautizados, debiéndose enterrar éstos fuera del cementerio.

74 Seguimos el interesante estudio de GODOY FERNÁNDEZ, C., «A los pies del templo. Espacios litúrgicos en contraposición al altar: una revisión», *Sacralidad y Arqueología, Antig.Crist.,* XXI, 2004, 473-489 (483).

75 Jn 3, 3-7; Rom 6, 3-11: «*¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con Él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva*»; y Col 2, 12-15, citado por GODOY FERNÁNDEZ, C., *art.cit.,* 483. Esa muerte mística es inherente a una vuelta al seno materno, entendida como un regreso al Paraíso Cristiano, tras la primitiva expulsión de éste, y la carga del pecado original. Acerca de dichos simbolismos, *vid*. también GODOY FERNÁNDEZ, C., «Algunas aportaciones al simbolismo del agua en el sacramento de la iniciación cristiana», *Termalismo antiguo. Actas del I Congreso Peninsular* (M.J.Pérex, ed.), Madrid, 1997, 187-193. Por lo demás, también otros autores insisten en el tema, como FALLA CASTELFRANCHI, M., «Battisteri e pellegrinaggi», *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie Bonn 1991*, Città del Vaticano-Münster, 1995, Teil I, añadiendo la plasmación arqueológica de tales creencias, que suponen incluso que la fuente bautismal de Cirene sea un sarcófago reutilizado.

76 Con todo, como hemos mencionado, el siglo VI d.C, supone el cambio de muchos de los antiguos preceptos, de tal forma que, es necesario guardar cautela sobre éstos y relativizarlos, en tanto, como apunta SAXER (*art. cit.,* .195), «les baptêmes son administrés à la demande à n'importe quelle période de l'année».

77 Para un seguimiento en profundidad de tales cuestiones, remitimos a BUCHBERGER, M.; KASPER, W., ET ALII, *Lexikon für Theologie und Kirche,* Friburgo, Basilea, Roma, Viena, 1993-2001, 132; CABROL, F., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* París, 1910, 2º tomo, 1ª parte, B, 380-382; VACANT, A., y MANGENOT, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'expose des doctrines de la Théologie Catholique: leurs preuves et leur histoire,* París, 1905, 360-363; y VIGOROUX, F., *Dictionnaire de la Bible,* París, 1895-1912, II, 1441-1442.

En el ámbito occidental, tenemos constancia explícita de este extraño bautismo de difuntos. Así, éste, y la comunión que también era conferida a los fallecidos, son condenados en el III Concilio de Cartago (397). Interesa destacar, por cuanto aquí nos ocupa, que dicho bautismo, a pesar de ser una práctica reducida, se muestra resistente en el tiempo, si tenemos en cuenta que también después Fulgencio de Ruspe habrá de seguir insistiendo sobre su carácter herético, o incluso que aún en la segunda mitad del siglo VI, es condenado en los estatutos sinodiales de la Iglesia de Auxerre[78].

La cuestión sería determinar si dicho ritual podría contar con vigor en nuestra etapa, saltándose las prohibiciones de la Iglesia, algo que podría parecer claro si los envases se registraran sólo en zonas rurales, pero no como ocurre, también en basílicas como la de San Pedro de Alcántara, en complejos episcopales como el de L'Almoina, y en tumbas en las que la epigrafía deja ver una profesión explícita de la fe católica, como ocurre con el citado caso del *famulus Dei, Sapatio*[79]. No obstante, bien es cierto que es necesario relativizar la eficacia de tales prohibiciones, pues, también en estos yacimientos, de forma clarificadora sobre todo en el segundo, se da igualmente la inhumación múltiple, objeto también de críticas por parte de la Iglesia[80].

De aceptar esta problemática función para nuestros recipientes, algo que nos suscita serias dudas, cabe preguntarse si quizás ese registro limitado con el que se documentan, puede explicarse por la mencionada prohibición de la que era objeto la práctica, consideración que, por otro lado, podría casar con la diferencia cuantitativa que presentan núcleos rurales y urbanos, mostrando un carácter aún más restringido en el segundo caso.

Del mismo modo, se podría entender que no todos los inhumados se acompañaran de ellos, sino tan sólo aquellos que no hubieran podido recibir el sacramento en vida, situación que,

---

78 En este sentido, mostrando que la interdicción que se realiza aún en nuestra fase de estudio, no es simplemente un recuerdo de textos antiguos, tenemos constancia de la práctica por otros testimonios como el de Gregorio Magno, *Dialogi,* II, 24. Igualmente, acerca de estas prácticas, *vid*. también *Brev.Hipp*. *4*, testimonios recogidos por FÉVRIER, P.A., *art*. *cit.,* 918. Por lo demás, la legislación justinianea contempla distintas penas para las irregularidades y desviaciones cometidas en la administración del bautismo y las obligaciones que el haberlo recibido comporta, *vid*. así GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano,* en *Anejos de Antig*. *Crist*., IV, Murcia, 1997 (258-265).

79 De hecho, en ésta, aparece la datación mediante era, durante el siglo VI signo distintivo de los católicos frente a los arrianos, según M. Handley. Con todo, bien es cierto que en el siglo VII, momento en el que se fecha la tumba, tal sistema se había generalizado. *Vid*. GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S.; ORDÓÑEZ AGULLA, S.; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J.; MAGARIÑO SÁNCHEZ, Mª S., y LÓPEZ FLORES, I., *art*. *cit.,* 269; y HANDLEY, M.A., «Tiempo e identidad: la datación por la era en las inscripciones de la España tardorromana y visigoda», *Iberia,* 2, 1999, 191-201.

80 Así, hemos de tener en cuenta que el Cristianismo hereda de la legislación romana la consideración del carácter sacro e inviolable de la tumba, a partir del cual hemos de entender las fórmulas deprecatorias que se documentan en la epigrafía cristiana y altomedieval (ZUCCA, R., «Le formule deprecatorie nell'epigrafia cristiana in Sardegna», *Le sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo,* Atti del IV Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale (Cuglieri, 27-28 giugno 1987) = *Mediterraneo tardo-antico e medievale*. *Scavi e ricerche*, 8, Oristano, 1990, 211-214), así como las prohibiciones de concilios como el de Mâcon (585) que declara *nefas* la práctica, o sínodos como el de Auxerre, también en la segunda mitad del siglo VI, en donde, en sus estatutos diocesanos (Can.15) se recoge expresamente «*non licet mortuum super mortuum mitti*». A pesar de todo, la severidad de los cánones conciliares es manifiestamente ignorada, ante la extensión de una costumbre a la que incluso son propicios algunos miembros del clero, como recoge el mismo Gregorio Magno en sus *Dialogi* (III, 23), señalando que un abad del monasterio de San Pedro, cercano a Praeneste, declara en el momento de su muerte el deseo de que un monje muy apreciado por él, yaciera a su lado. Acerca de estas cuestiones, *vid*. FÉVRIER, P.A., *art*. *cit*., 912-913; y GIUNTELLA, A.M., «Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'Alto Medioevo. Consuetudini e innovazioni», *Sepolture tra IV e VIII secolo,* (G.P. Brogiolo e G. Cantino Wataghin, a cura di), Mantova, 1998, 61-75 (72, n.56).

dada la no generalización aún del pedobautismo, afecta tanto a infantes como a adultos. Con todo, no dejaría de ser una situación excepcional, y precisamente por ello, con el hecho de que el bautismo infantil esté cada vez más extendido, podría encajar el que en las necrópolis estas evidencias se limiten a un porcentaje muy reducido de tumbas, y aún incluso que, poco a poco, vayan desapareciendo, con la definitiva implantación de ese pedobautismo, ilustrada también por la sustitución de las fuentes bautismales por las pilas.

En este sentido, resulta significativo que, en Cartagena, salvando el recipiente aislado del sector occidental, como ya comentamos, los restantes del sector oriental se concentren en un área muy específica del cementerio, con todo lo que podría implicar de reserva de una zona concreta para los individuos que incurren en tal circunstancia. No obstante, bien es cierto que esa misma zona se ubica en el centro de la necrópolis, y no tiene un emplazamiento periférico, marginal, como cabe suponer para un colectivo específico, que recurre a una práctica anómala.

Con esa resurrección que señalamos, en cualquier caso, se ha relacionado de hecho la decoración pintada de alguna de estas jarritas funerarias, como la de L'Almoina, en donde se quiere ver la conjunción de la cruz y la serpiente, con poder curativo y salvador, alusivo precisamente a esta esperanza en la resurrección[81], sin que por ello se haya mencionado conexión alguna con el bautismo.

De hecho, creemos que junto a la hipótesis bautismal, ciertamente problemática, deberíamos manejar también otras a la hora de explicar la función de estos recipientes. Entre ellas, hay alguna otra planteada al hilo de esa controvertida analogía con los jarros metálicos. Si atendemos a las últimas teorías sobre éstos, su finalidad no habría de ser tanto el bautismo, como ya hemos dicho, si no que, éstos podrían ser los *urceola* de los textos, destinados, entre otros servicios como suministrar el agua y el vino para el cáliz, a portar la ofrenda del vino en el ofertorio de la misa, o servir para las abluciones simbólicas de la liturgia. Dicho sentido lustral también se defiende para la documentación de estos jarros en el interior de las tumbas[82], y en consecuencia, se presenta también como una de las posibles funciones para el ajuar simbólico depositado en las tumbas.

También se ha señalado que las jarras podrían situarse en las tumbas como símbolo inaugural del continente funerario con fines profilácticos, estimándose que pudieron contener agua bendita, dentro de un rito consistente en asperger agua e incienso en el sepulcro[83], lo que podría explicar también la presencia de un *turibullum,* un incensario, en una de las tumbas de la necrópolis del Muntanyar[84]. No en vano, es sobre todo acerca de este último elemento, del incienso, acerca del que tenemos pruebas más fehacientes de su empleo, como señalan textos del tipo del *Liber Ordinum*[85]. En relación a esta cuestión, abundan los testimonios acerca de la creencia de que las

81 En la jarra se ha señalado la evocación del episodio bíblico del castigo a los israelitas idólatras mediante víboras, que únicamente podrían librarse del venenoso efecto de la mordedura mirando la serpiente de bronce enroscada en un madero plantado por Moisés, como recogen PASCUAL, J; RIBERA, A.; y ROSSELLÓ, M., *art. cit.,* 84, fig. 12-13.

82 BALMASEDA MUNCHARAZ, L.J., y PAPÍ RODES, C., *art. cit*., 171.

83 Lo apunta como una de las posibilidades, FÉVRIER, P.A., *art. cit.,* 917 a propósito precisamente de una yacimiento hispano, Casa Herrera. En el mismo sentido, ALAPONT, L., «La necròpolis de l'àrea episcopal de València. Noves aportacions antropològiques», *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, València (2003),* Barcelona, 2005, 245-250.

84 GONZÁLEZ VILLAESCUSA, R., *El mundo funerario romano en el País Valenciano. Monumentos funerarios y sepulturas entre los siglos I a. de C.-VII d. de C.,* Madrid, 2001, 84.

85 «*Acabado el clamor, se incensa el cuerpo por un diácono y ya, recibido por el presbítero, se le dirige este responso*» (*Liber Ordinum*, XLI, col. 112).

tumbas están habitadas por espíritus impuros, siendo necesario su exorcismo. Podemos referir así para estos momentos, y para el área cultural bizantina, el episodio contenido en la *Vida de Teodoro de Siceón*, en la que éste es requerido por el obispo y presbíteros de Germia para acabar con una «enorme plaga de demonios» ocasionada por la apertura accidental de unas tumbas, a raíz de las obras de construcción de una cisterna[86]. En este sentido, el mismo *Liber Ordinum* (XLIV, col.140-4), al tratar los oficios de un obispo, aclara que «*se esparce sal para exorcizar en su sepulcro y se ofrece incienso dentro del mismo sepulcro*», siendo un ritual preceptivo para la consagración de un nuevo sepulcro (XLII, col.118-9), que encontramos no sólo para el estamento religioso, sino también incluso para niños (XLIII, col.136-8). En este orden de cosas, a pesar de que no se cita de forma explícita, cabe imaginar también el empleo de agua bendita, que quizá pudo estar contenida en nuestros envases, habida cuenta de su temprano papel como talismán sagrado[87], que también podría ayudar al difunto a librar la cruenta lucha contra las fuerzas demoníacas que le esperaban en su tránsito[88].

En cualquier caso, a la necesidad de contemplar distintas funciones para nuestros recipientes, sin descartar apriorísticamente ninguna de ellas, apuntaría el hecho de que, aún no de forma frecuente, también en ambientes cristianos aparezca algún otro envase, cuya morfología lleva a pensar en otros usos. Es el caso así por ejemplo, del cuenco de vidrio con escenas cristianas que se registra en uno de los enterramientos de la primera fase de la necrópolis del complejo episcopal valentino, que se ha datado en la segunda mitad del siglo IV d.C[89]. De todas formas, lo cierto es que, por cuanto se refiere a nuestra etapa, los recipientes de uso más frecuente en los enterramientos van a ser los que aquí hemos visto, jarra y ungüentario, para cerámica y vidrio, respectivamente.

Sea de un modo u otro, en fin, lo que parece claro es que la presencia de nuestros envases ha de relacionarse con alguna de esas ceremonias que tienen lugar en el espacio funerario, de las que nos informan los mismos textos, prohibiendo quizás, como ocurre con toda otra serie de ejemplos, los excesos de una práctica común. Podemos citar a este respecto, el canon LXVIII del Concilio de Braga II, celebrado en el año 572, prohibiendo la celebración de misas encima de las tumbas, añadiendo que han de quedar confinadas a las basílicas o a los lugares donde están depositadas las reliquias de los mártires. Se trata, por lo demás, de algo que venía ocurriendo desde antiguo, si atendemos a los cánones XXXIV y XXXV del Concilio de Elvira, que señalan, respectivamente, la expulsión de la Iglesia de aquellos que durante el día celebren ceremonias con cirios en el ámbito cementerial; o la prohibición de que las mujeres velen a los muertos en el cementerio para prevenir graves delitos[90].

---

86 VALLEJO GIRVÉS, M., «*Inuentio* y desarrollo del culto de San Jorge pre-militar y caballero en Galatia», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica,* 13, 2001, 149-150. En el mismo sentido, *vid*. VALLEJO GIRVÉS, M., «Magia, diablo y monacato en la vida de San Teodoro de Sykeôn: La Anatolia Central del Fin de la Antigüedad», *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica. II. Historia, Literatura y Tradición,* (M. Morfakidis e I. García Gálvez, eds.), Granada, 1998, 47-62.

87 *Vid*. en este sentido, DÖLGER, F.J., «Segenswasser als religiöse Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber beim Zirkusrennen», *Antike und Christentum,* vol.I, Münster, 2ªed, 1974, 221-228.

88 Acerca de este *arduum et difficilem transitum, vid*. BROWN, P., *art. cit.,* insistiendo en el distinto tratamiento que merece a lo largo del tiempo y en las distintas áreas culturales, que en algunas ocasiones se presenta también como *gloriosus obitus*. En el mismo sentido, DE MARIS, R., *art. cit.,* 676.

89 ESCRIVÁ TORRES, V., y SORIANO SÁNCHEZ, R., *art. cit.,* 104. El envase por lo demás, tiene como escena principal la «*traditio legis*», acompañándose de otras escenas secundarias como las bodas de Canaá, la tentación de Adán y Eva, un orante, y también, de forma significativa, la resurrección de Lázaro.

90 RIPOLL LÓPEZ, G., *art. cit.,* 415-416.

CONCLUSIONES

El análisis de las piezas integrantes del ajuar simbólico y su distribución por la necrópolis cartagenera, insiste en la necesidad de la sectorización que se ha propuesto para la misma, así como en la conveniencia de la dinámica evolutiva intuida.

Del mismo modo, el sector occidental donde se registra esta práctica sólo de forma limitada, añade con ésta una diferencia más, a las de tipo constructivo y a las relativas a la misma presencia de ajuar, respecto al otro conjunto cementerial de época tardía con el que cuenta la ciudad, el suburbano de San Antón. De esta forma, defendemos que este sector occidental de la nueva necrópolis coincidiría con el mismo sólo durante el momento final de la principal fase de uso de éste, que creemos que hemos de situar en el siglo V d.C.

El estudio de las restantes piezas muestra además lo acertado de datar el otro sector oriental de la necrópolis en época bizantina, pues, precisamente a dicha etapa, e incluso a dicho ámbito cultural, remiten los principales paralelos para las jarras cerámicas. En el mismo sentido, también para los ungüentarios vítreos los paralelos se encuentran en la segunda mitad del siglo VI y principios del siglo VII d.C.

Por la documentación geográfica que hemos visto, queda claro, en cualquier caso, que la deposición de la jarra no es una costumbre que se pueda considerar introducida por el pueblo visigodo; de la misma forma que tampoco se puede considerar como costumbre introducida por la Iglesia para identificar a los miembros de la comunidad cristiana, en cuanto el mismo carácter reducido de las piezas, aún en necrópolis enclavadas en basílicas, lo desmiente[91].

Los paralelos citados muestran que la práctica se registra tanto en la zona visigoda, como en ámbitos de soberanía bizantina, y en conjunto, en toda la zona mediterránea[92]. Es por ello, por lo que creemos que la presencia o ausencia de los envases que analizamos, se encuentra más ligada a su función, sea cual fuere, que a la llegada de población foránea a estos lugares, como se ha propuesto. No en vano, si bien es cierto que se puede hablar de costumbres funerarias diversificadas, o que el agrupamiento que en las necrópolis presentan las tumbas que disponen de este tipo de ajuar, insinúa la existencia de vínculos familiares entre los individuos en ellas inhumados, la dinámica poblacional de los distintos ámbitos geográficos donde se registra la práctica, parece apostar antes bien, por razones de índole cultural, resultado de una elección concreta. De esta forma, dentro del mismo ámbito mediterráneo latino, diversos ejemplos dejan ver que la difusión de la costumbre no se puede achacar ni a la llegada de población germana, ni oriental, que modifique los usos de la población autóctona. Así, mientras que en Roma, la «moda» registra su mayor documentación tras la guerra gótica, cuando, entre el movimiento de inmigrantes que acude tras la devastación, como recuerdan las fuentes (Procopio, *Bell.Goth.,* VII, 4), la urbe se integra en la administración bizantina, acogiendo un nuevo aporte poblacional de este origen[93]; en Valencia, en cambio, ésta no ocurre sino en el momento en el que se produce

91 Frente a las hipótesis que maneja ROMÁN PUNZÓN, J.M., *El mundo funerario rural en la provincia de Granada durante la Antigüedad Tardía,* en *Monumenta Regni Granatensis Historica,* Universidad de Granada, Granada, 2004, 115 y 118.

92 Así, junto a la presencia en el norte de África, ya referida con el ejemplo visto de Thamugadi, cabe citar su documentación en otros territorios mediterráneos, sea el caso del ámbito italiano, tanto peninsular (MENEHINI, R. y SANTANGELI VALENZANI, R., 1994, *art. cit.*), como insular (PUGLISI, M., y SARDELLA, A., *art. cit.*).

93 MENEGHINI, R., y SANTANGELI VALENZANI, R., *art. cit.,* 321-337.

una «visigotización» de la ciudad[94]. En un mismo ámbito territorial, incluso, entre conjuntos coetáneos se producen comportamientos del todo diferentes, como vemos por ejemplo en el caso de la provincia de Córdoba, donde, mientras que en el cementerio del complejo cultual suburbano de la capital, la práctica apenas se registra, ésta es en cambio dominante en la necrópolis de El Ruedo[95]. El mismo elenco de yacimientos citados, por lo demás, evidencia que tras el empleo de este tipo de ajuar no se encuentra una mera distinción entre zonas urbanas y rurales.

En las zonas situadas bajo el dominio de los *milites Romani*, de forma característica si bien no exclusiva, los recipientes parecen ser de producción africana, tal y como muestran en el territorio hispano, el caso de la necrópolis cartagenera, o el de algunos conjuntos ibicencos. En cualquier caso, al igual que ocurre con otros elementos que se consideran para definir un patrón material de la presencia bizantina en el marco hispano, insistimos, hablamos de comportamientos característicos, mas no exclusivos[96].

Ahondando en la problemática, cabría preguntarse si quizá el carácter esporádico con el que se documentan estos recipientes sólo ha de considerarse como una de las muestras de que aún en este período no haya culminado el proceso de «cristianización de la muerte», en tanto imposición de un modelo no único pero sí más generalizado, cuya reglamentación más firme parece tener lugar sólo a partir del siglo VIII d.C[97]. En este sentido, de acuerdo a los paralelos citados, y al mismo comportamiento del cementerio cartagenero, la deposición de dicho ajuar simbólico, parece característico de parte del siglo V, pero muy especialmente del siglo VI y al menos primeros momentos de la centuria siguiente, con lo que *a priori* se podría situar fuera de este margen temporal aquellos conjuntos del sureste en donde la práctica se encuentra totalmente ausente.

En lo relativo a su empleo, creemos necesario descartar la posibilidad de que estos recipientes puedan seguir siendo considerados como muestra de paganismo, y antes bien, habría que considerarlos, sea con la función que fuere, algo sobre lo que aún es problemático pronunciarse, pero para lo que parece pertinente admitir la coexistencia de diversos usos, insertos dentro de un ambiente cristiano, donde no obstante, tampoco son preceptivos[98]. A este respecto, pensamos

---

94 ALBIACH, R., BADÍA, A.; CALVO, M.; MARÍN, C.; PIÁ, J.; y RIBERA, A., *art. cit.,* 79-81.

95 *Vid*. así HIDALGO, R., *art. cit.,* 352, n.26, estudiando los enterramientos asociados al complejo cultual que se piensa situado bajo la advocación de San Acisclo, que, en cualquier caso, es necesario matizar, se datan entre el siglo IV y principios del siglo XI. Acerca de la necrópolis rural, *vid*. CARMONA BERENGUER, S., *Mundo funerario rural en la Andalucía Tardoantigua y de Época Visigoda. La necrópolis de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba),* Córdoba, 1998.

96 *Vid*. así RAMALLO ASENSIO, S.F.; y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., «Bizantinos en *Hispania*. Un problema recurrente en la arqueología española», *AEspA*, 75, 2002, 313-332. Como decimos, la procedencia africana de los ejemplares también resulta característica de otros ámbitos imperiales, sea el caso de la Italia meridional e insular, donde, en conjuntos como el de Priamar, de la ciudad de *Savo,* podemos comprobar un comportamiento semejante (LAVAGNA, R., y VARALDO, C., «Osservazioni sui corredi funerari nella necropoli tardoantica e altomedievale del Priamar a Savona», *I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale,* Florencia, 1997, 296-301).

97 Así parece ser sólo en ese momento cuando concluye la codificación de los ritos canónicos ligados a la muerte, que contemplan la administración del sacramento de la eucaristía, unción de enfermos, penitencia o confesión, en un primer momento destinados sólo a los vivos, como recogen CANTINO WATAGHIN, G.; y LAMBERT, C., «Sepolture e città. L'Italia settentrionale tra IV e VIII secolo», *Sepolture tra IV e VIII secolo,* (G.P. Brogiolo e G. Cantino Wataghin, a cura di), Mantova, 1998, 189-114 (108).

98 A este respecto, en la misma necrópolis cartagenera, no falta algún indicio más de este contexto religioso, sea el caso de un anillo localizado en el sector occidental, con el sugerente lema VIVAS. Vid. MADRID BALANZA, MªJ., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., *art.cit.,* 113-115.

que hay que poner el acento en esa previsible coexistencia de usos, pues, el mismo análisis de los envases, también evidencia otras respuestas dispares similares en relación a cuestiones como la manufactura, ya que, mientras que en unos casos parece evidente que se trata de objetos reutilizados, concebidos originariamente para usos distintos, en otros, todo lleva a suponer la existencia de producciones sólo empleadas para su depósito funerario[99].

Sea de un modo u otro, hemos de concluir que los recipientes que estudiamos presentan una carga simbólica no desdeñable, si atendemos al hecho de que cuando un enterramiento se reutiliza, éstos siempre se conservan[100]. Ésta, y otras razones, son así la causa de que en un enterramiento pueda darse más de uno de estos recipientes, como ocurre en la necrópolis ibicenca de Can Prats, donde se han documentado hasta tres[101], al igual que en otros cementerios del tipo del de Gerena, donde se documentan dos[102].

99 Se trata de una polémica en la que también reparan, con opiniones distintas, MENEGHINI, R., y SANTANGELI VALENZANI, R., *art. cit.,* p. 337; y PANI ERMINI ET ALII, *art. cit.,* 292.

100 MUÑIZ JAÉN, I., *art. cit.,* 142-144.

101 RAMON, J., *op. cit.,* 38.

102 MUÑIZ JAÉN, I., *art. cit.,* 144.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 467-473

TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSA EN LAS CARTAS DE JERÓNIMO

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ

RESUMEN

Un análisis de las cartas de Jerónimo sirve para hallar abundante material sobre la tolerancia y la intolerancia religiosa de uno de los principales escritores cristianos de la tardoantigüedad. Especialmente interesantes son sus posturas contra el arrianismo, el apolinarismo, contra Orígenes y contra Pelagio. Frente a esta postura, sorprende la tolerancia ante las vidas nada evangélicas de algunos obispos y la omisión de datos respecto a la opinión de Jerónimo frente al paganismo.

ABSTRACT

An analysis of Jerome's letters provides abundant material about religious tolerance and intolerance in one of the main Christian writers during the Late Antiquity. His attitudes against Arianism, Apolinarism, against Origen and Pelagius are particularly interesting. In contrast to this attitude, it is surprising his tolerance faced with the absolutely not evangelical lives of some bishops and the omission of information about Jerome's point of view about Paganism.

En las cartas de Jerónimo[1], que tan bien describen la sociedad contemporánea, se encuentra abundante material sobre la tolerancia e intolerancia religiosa, de uno de los principales escritores cristianos de finales de la Antigüedad, que ha influido poderosamente en el cristianismo occidental hasta el día de hoy.

1 BLÁZQUEZ, J.M.: *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998, pp. 166-217. En general, KELLY, J.N.D.: *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Londres, 1975; DROBNER, H.R.: *Patrologia*, Casale Monferrato, 2002, pp. 463-466, con bibliografía sobre las cartas; MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, II. Dal concilio di Nicea agli inizi de medioevo. I*, Brescia, 1996, pp. 414-445.

Se trata, brevemente en este trabajo, de varios aspectos de la intolerancia religiosa en Jerónimo, sobre todo ante varias herejías en general, y particularmente contra el arrianismo, contra el apolinarismo, contra Orígenes y contra Pelagio. Sin embargo, hay tolerancia total ante la situación de los obispos. Muchos de los cuales llevaban una vida nada evangélica. Al final, se alude a la postura de Jerónimo ante el paganismo.

1. INTOLERANCIA DE JERÓNIMO ANTE EL ARRIANISMO

En la carta 15.4, escrita al obispo de Roma, Dámaso, cuando Jerónimo se encontraba ya viviendo en el Oriente, califica al arrianismo de aberración grande de la fé, condena seguida por Roma, que Jerónimo conocía muy bien por haber residido en la antigua capital del Imperio, con Dámaso como obispo de la ciudad. En esta frase rechaza sin miramiento el escritor la doctrina arriana[2]. Esta carta se escribió en el 376-377. Un año antes, 375-376, en carta 7.5, dirigida a Cromacio, fundador de una comunidad eclesiástica en Aquileya, a Larino, archidiácono, y a Eusebio, llama a la herejía arriana de vieja ponzoña, y celebra que por obra de los tres se haya desterrado de la ciudad el arrianismo. En la carta 84, fechada en el año 399, enviada a Panmaquio, ilustre aristócrata romano[3] y compañero de estudios de Jerónimo con el que estuvo muy relacionado, y a Océano, recuerda que el concilio de Nicea, celebrado en el 325, condenó a Arrio, puesta la condena en boca de otros. Jerónimo puntualiza que el arrianismo está apoyado por el poder político, como escribe en la carta 6.1, dirigida a Dámaso, de fecha incierta. En la carta 60.15, añade que uno de los grandes apoyos de la herejía arriana fue Constancio, al que hay que añadir Valente. En la carta 133.3, mandada a Ctesifonte, escribe que nadie ignora que Eusebio de Cesarea fue arriano, al que Jerónimo, en la citada carta 84.2, califica de defensor descarado de la impiedad arriana. En realidad Jerónimo no menciona en sus cartas, frecuentemente, al arrianismo, pero es totalmente intransigente con él. Para Jerónimo (84.4), Orígenes[4] fue la fuente de Arrio. Eusebio escribió 6 libros en defensa del gran alejandrino y demostró que fue arriano, mientras Pánfilo[5], otro apologista de Orígenes, defiende que fue católico (84.11). Los capadocios fueron totalmente favorables a Orígenes[6].

2 PIETRI, Ch.: *La nascita di una cristianità (250-430)*, Città di Castello, 2000, pp. 248-280, 369-380; HANSON, R.P.C.: *The Search for Christian Doctrine of God. The Arrian Controversy 318-381 A.D.*, Edimburgo, 1988; SIMONETTI, M.: *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma 1965; WILLIAMS, R.: *Arrians. Heresy and Tradition*, Londres, 1987.

3 JONES, A.H.M., MARTINDALE, J.K., MORRIS, J.: *Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, p. 663.

4 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *Storia della letteratura cristiana greca e latina, I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, 1995, pp. 385-431; NAUTIN, P.: *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977; DANIELOU, J.: *Orígenes*, Buenos Aires, 1958; CROUZEL, H.: *Origène et Plotin. Comparaison doctrinales*, París, 1992; ID.: *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid, 1998; MONACI, A.: *Origene. Dizzionario. La cultura. Il pensiero. Le opere*, Roma, 2000.

5 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 430-431; ID.: *op. cit. II*, pp. 129-130; JUSSOL, E.: *Philocalia. Sur le libre arbitre*, París, 1976.

6 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 442-443 y *passim*.

2. INTOLERANCIA CONTRA LA HEREJÍA DEL APOLINARISMO

Jerónimo en sus cartas, también, se muestra intolerante con ciertos aspectos del apolinarismo[7], del que señala el monje de Belem los errores. En la ya mencionada carta 84.3, enviada a Panmaquio y a Océano, recuerda que en Antioquía oyó con frecuencia a Apolinar de Laodicea, que cultivó su amistad, que le instruyó en las Sagradas Escrituras, pero que jamás aceptó su discutible doctrina sobre la inteligencia de Cristo. Jerónimo, pues, reconoce su amistad con Apolinar y que le adoctrinó en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Se muestra, por lo tanto, tolerante con este escritor cristiano, pero rechaza su doctrina en un punto concreto[8].

3. TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSA ANTE LAS HEREJÍAS

Jerónimo fue totalmente intolerante ante las herejías. El criterio seguido por Jerónimo en la lectura de las obras de los escritores eclesiásticos cristianos herejes lo expone Agustín en carta a Jerónimo, datada en el 398 o 399 (67.9), en la que recomienda al monje de Belén que le indique los puntos en los que han de leerse las obras de los herejes con cautela. El criterio de Jerónimo y de Agustín, en el caso concreto de Orígenes, era aprobar y alabar lo verdadero y recto que se encuentra en los escritos eclesiásticos, al igual que en cualquier otro escritor, y reprobar y tachar lo falso y torcido. Jerónimo había omitido los nombres de algunos herejes y le pregunta Agustín que criterio ha seguido. Jerónimo no ha añadido al nombrar a los herejes, los puntos en que los condena la autoridad católica. Este criterio de intolerancia religiosa es perfectamente aceptable. Jerónimo aceptó los juicios que sobre los herejes dieron Teófilo, patriarca de Alejandría, en carta a los obispos de Egipto, y en la carta de Epifanio de Salamina, dirigida a Juan de Jerusalén, ambas incorporadas al epistolario de Jerónimo.

Todas las herejías califica de tortuosas la carta del patriarca de Alejandría Teófilo, fechada en el año 400 (88). Se afirma en ella que los herejes defienden con más tenacidad sus ideas, que los ortodoxos las suyas. Todas suponen un doble mal: malicia e ignorancia, y prefieren el mal al bien, como escribe Teófilo a los obispos de Egipto en el 402 (98.19), teoría que Jerónimo aceptó, sin duda, al igual que aquella en la que no pueden recibir los misterios de las Escrituras, que contradicen los dogmas divinos de la Iglesia (98.3). También, admitió el pensamiento de Epifanio de Chipre en carta a Juan de Jerusalén, datada en el 394, de que los herejes citan las Sagradas Escrituras, pero deforman su sentido (51.4), y concretamente menciona el mayor escritor especialista en herejías, a los maniqueos y gnósticos, a los elionitas, a los seguidores de Marción, y otras herejías en número de 80.

El criterio de Jerónimo en lo referente a la tolerancia e intolerancia religiosa ante los herejes, y concretamente ante Orígenes, ha quedado pues bien claro en la citada carta de Agustín a Jerónimo. Queda remachado en otra carta (63.2), de la misma fecha enviada a Tranquilino, personaje desconocido, de Roma, que había informado al monje de Belén que los origenistas y antiorigenistas en Roma eran numerosos, y le pedía el criterio sobre la lectura de los herejes. Jerónimo contesta que él es partidario de leerlos, aceptando lo bueno y rechazando lo malo, como se hace con Tertuliano, con Novato, con Arnobio, con Apolinar y con otros. No hay que

7 PIETRI, Ch.: *op. cit.*, pp. 361-364; MUCHLEND, E.: *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969; KAUMENGIESSER, C.: «Une nouve interprétation de la christologie d'Apollinaire», *RSR*, 59, 1971, pp. 27-36.

8 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit. II.1*, p. 107.

aceptar todo el pensamiento de Orígenes, puntualiza, por razón de su erudición, ni por el error de sus tesis, ni rechazar los comentarios útiles a las Sagradas Escrituras. El problema estribaba que en el s. IV el concepto de herejía estaba sometido a grandes discusiones. La interpretación del dogma era muy fluida. No se había fijado aún.

4. RECHAZO A NOVACIANO

Jerónimo es totalmente intolerante ante las doctrinas de Novaciano[9], con Hipólito[10], los dos mayores teólogos de Roma. En carta dirigida a Pablo de Concordia, datada entre los años 375-376 (10.3), escribe: «Deseo, igualmente, las cartas de Novaciano; así, conocido el veneno de un hombre cismático, beberemos con más gusto el antídoto del santo mártir Cipriano». Novaciano tuvo un fuerte influjo en la iglesia hispana, que no le tuvo por hereje[11].

5. INTOLERANCIA ANTE PELAGIO

Llama la atención que en las cartas de Jerónimo no se mencione ni una sola vez al pelagianismo. Si en una carta de Agustín a Optato (144.20), en la que exhorta para que sea barrida de las iglesias la herejía perniciosísima pelagiana, cuando Jerónimo había expresado un juicio demoledor sobre el monje, producto, sin duda, de la envidia y de los celos por dedicarse el irlandés, también, al ascetismo y llegar a Roma cuando él tuvo que huir al Oriente.

Pelagio encontró un defensor en uno de los obispos, Juliano de Eclano, uno de los más cultos y de celo apostólico mayor del momento, opositor de Agustín[12], al que acusó de maniqueísmo en sus doctrinas sobre el matrimonio y sobre los hijos. Refutó las ideas agustinianas sobre el pecado original. Sostuvo que el deseo carnal de los esposos no es pecaminoso. El matrimonio es un bien y los nacidos eran inocentes. Las ideas de Agustín sobre la gracia, la concupiscencia y el pecado original estuvieron influenciadas por el maniqueísmo.

Jerónimo conocía bien a Pelagio que estuvo en Oriente.

6. INTOLERANCIA ANTE EL MANIQUEISMO

Jerónimo fue totalmente intolerante ante el maniqueismo, al que califica de secta impura, en carta a Eustaquio (22.38), y que las vírgenes de esta secta y de otros herejes son rameras. Les acusa de condenar el matrimonio, al igual que Manes, Marción y Taciano, en su carta apologética dirigida a su íntimo amigo Panmaquio (49.2), también de considerar falsas a casi todas las Escrituras Sagradas (116.6), pero ésto se lee en una carta de Agustín a Jerónimo escrita en el 404-405. Jerónimo pensaba lo mismo, muy seguramente, y de que Manes afirma que sus elegidos, que carecen de todo pecado, y, con sólo que no quieran, no puedan pecar, ya que han subido a cimas tan altas de las virtudes, que juegan con las obras de la carne (133.3), opinión recogida en carta a Ctesifonte.

---

9 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 544-548 y *passim*.

10 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 338-356 y *passim*.

11 SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, p. 231.

12 PETRI, C.: *Storia del cristianesimo, 2*, pp. 443-452; MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit II.2*, pp. 452-458, 557-566.

7. INTOLERANCIA ANTE PRISCILIANO

En las cartas, Jerónimo se refiere dos veces a Prisciliano. Una de ellas procede de Agustín. La opinión de Jerónimo debía ser la misma que su amigo, el obispo de Hipona, con el que se carteaba. Agustín en carta sobre el origen del alma (131.7), le escribe que los priscilianistas inventan blasfemias, no muy diferentes de las de los maniqueos. En la citada carta dirigida a Ctesifonte (133.3) llama a «Prisciliano en Hispania retoño de Manes, por su torpeza. Sus discípulos lo aman muchísimo, y, atribuyéndose la palabra de perfección y de ciencia, se cierran a solas con mujercillas y entre el coito y los abrazos, les cantan una y otra vez los versos virgilianos (*Georg*. 2.325-328). Estos participaban, también, de la herejía gnóstica de Basílides. Por lo que también, vosotros afirmáis que quienes no tienen conocimiento de la ley no pueden evitar los pecados. ¿Para qué hablar de Prisciliano, que fue condenado por la espada secular y por la autoridad de todo el orbe? Lo que escribe Jerónimo sobre Prisciliano es un bulo, de los muchos que corrían entre eclesiásticos. Después del libro de Goose[13] no hay posibilidad de tener a Prisciliano por hereje. Jerónimo engañado sobre la personalidad de Prisciliano, era intolerante con él.

8. INTOLERANCIA CONTRA LOS MONTANISTAS

Con el movimiento que sacudió a la Iglesia, partiendo de Frigia hacia el año 160, es Jerónimo intolerante. Es interesante señalar que esta doctrina se predicaba en Roma a finales del s. IV, como prueba la carta dirigida a Marcela (41.4). Sobre Montano[14] escribe Jerónimo que «como por estos dos intentos (Moisés y Cristo), Dios no pudo salvar al mundo, descendió finalmente por medio del Espíritu Santo, sobre Montano. A Prisca y a Maximilia las llama mujeres locas. Un castrado y semihombre, como Montano, había tenido aquella plenitud que no tuvo Pablo (1 Cor. 13.9). Todo ésto no necesita reputación. Haber mentado su perfidia, es haberla vencido. Ni es tampoco menester que la brevedad de una carta echa por tierra uno por uno los delirios que profieren». En la citada carta a Marcela (41.3-4) recoge Jerónimo sus principales doctrinas. Siguiendo las doctrinas de Sabelio, meten a la Trinirdad en las estrecheces de una sola persona. Nosotros, si no apetecemos las segundas nupcias, por los menos, las toleramos, como quiera que el apóstol manda que las viudas jóvenes se casen. Ellos hasta tal punto tienen por pecaminosa la reiteración del matrimonio, que todo el que tal hace es tenido por adúltero. Nosotros ayunamos una sola cuaresma, según la tradición de los apóstoles, en que está de acuerdo todo el orbe de la tierra; ellos celebran tres cuaresmas al año, como si hubieran padecido tres salvadores. Y no es que no sea lícito ayunar durante todo el año, excepto el tiempo de Pentecostés; pero una cosa es ofrecer un don por obligación, otra voluntariamente.

Entre nosotros, los obispos ocupan el lugar de los apóstoles; entre ellos el obispo es el tercero. Tienen por primeros a sus patriarcas oriundos de Papusa de Frigia; por segundos a los que llaman koinwnouv» o «comulgantes». Y así los obispos vienen a parar al tercer grado, es decir, casi al

13 GOOSEN, A.B.J.M.: *Achtergroden von Priscillianus christelyke Ascesse*, 1976; BLÁZQUEZ, J.M.: *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991, pp. 375-442; CHADWICK, H.: *Priscilian of Avila*, Oxford, 1976; FONTAINE, J.: «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V», *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 185-209; ORBE, A.: «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista De Trinitate fidei catholicae», *Gregorianum*, 49, 1968, pp. 510-562.

14 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit. I*, pp. 279-281.

último. Como si su religión hubiera de ganar en grandiosidad porque lo que entre nosotros es lo primero entre ellos es lo último. Ellos, casi por cada pecado, cierran las puertas de la Iglesia; nosotros leemos diariamente. Pero ellos son rígidos, y no es que no cometan pecados peores; no, la diferencia entre nosotros y ellos está en que ellos, como justos, se avergüenzan de confesar sus pecados; pero nosotros, al hacer penitencias, obtenemos más fácilmente el perdón.

Paso por alto los misterios abominables que les atribuyen de acusar dar de un niño de pecho, que, de sobrevivir, será tenido por mártir. Prefiero no creer lo inicuo. Tengamos por falso todo lo que significa sangre.

El montanismo era un movimiento arcaizante y ascético. De ahí la importancia dada a las profetisas que desempeñaron un papel importante en la iglesia primitiva. En el Nuevo Testamento se menciona las cuatro hijas de Felipe, al profeta Agalo, y Pablo (2 Cor. 12.4-11) coloca a los profetas entre los apóstoles y doctores, como puntualiza Jerónimo, pero no se aceptan los que no concuerdan con la autoridad de las Escrituras, tanto antigua, como nueva. El lugar que ocupan los obispos en la comunidad montanista podía ser un rasgo arcaizante. Obispos con el poder que tiene un obispo en la actualidad no son anteriores a la *Didascalia Siriaca*, obra redactada en la primera mitad del s. III[15]. El primer mono obispo, un obispo en cada comunidad, no se conoce antes del 177, mártires de Lyon. Al frente de la comunidad de Roma durante el s. II había un colegio de presbíteros, citados en el 155 por Justino en su *I Apología* (65.3) en la celebración de la eucaristía, y otras dos veces al describir la liturgia dominical (*I Apol*. 67.4-5). El presidente no puede ser otra cosa que un presbítero de un colegio de presbíteros. Ignacio, cuyas cartas son apócrifas y del paso del s. II al III, en la carta a los de Magnesia (6.1), menciona la presidencia del obispo, y a los ancianos, que representan el colegio de los Apóstoles, y en la carta a los efesios (4), vuelve a citar el colegio de los ancianos con su obispo. Los ancianos son los presbíteros. Ignacio, en su carta a los romanos, no menciona obispo alguno.

Marción, en el 140, fue a Roma, y se presentó a los presbíteros, según Tertuliano (*adv. Marc*. IV.4.3; *Prax*. 30). Su carta, dirigida a los jefes de la Iglesia de Roma, que eran los presbíteros, se ha perdido. Las fuentes se refieren siempre a organismos colegiados, así como el autor del *Pastor* de Hermas, que cita (XI.2.6) o los dirigentes de la Iglesia; a los gobernantes de la Iglesia (III.9.7). Para Hermas (VII.4.2.3; III.1.8), a mitad del s. II, los presbíteros ocupan los primeros puestos y son la cabeza de la Iglesia. Uno de los presbíteros asume la presidencia, que otros presbíteros le disputan frecuentemente (VIII.9.7-10; VIII.7.4-6). Para Hermas no hay episcopado en Roma. Los presbíteros actuaban colegiadamente en Roma[16].

La mejor defensa de los montanistas es Tertuliano[17], uno de los grandes colosos del cristianismo primitivo, teólogo de primera fila, escritor cultísimo y excelente jurista, que de edad avanzada se pasó al montanismo. Si hubiera barruntado algún error dogmático o moral, no hubiera dado este paso. Posiblemente, la corrupción del clero de Cartago, que él fustiga sin piedad en su obra *de virginibus velandis*, le obligó a dar este paso. Las acusaciones a Montano y a sus discípulos serían calumnias sin fundamento. El obispo de Roma reconoció los dones proféticos de Montano, de Prisca y de Maximilia (Tert. *adv. Prax*. 1). En la Iglesia primitiva las calumnias y los ataques personales estaban a la orden del día, siendo frecuentísimos. Celso

15 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 197-199; VÖÖBUS, A.: *The Didascalia Apostolorum in Syria*, Lovaina, 1978.

16 SAXER, V.: *Histoire du christianisme, I*, pp. 408-409.

17 MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit I*, pp. 473-507.

(*Contra Cels*. III.65) ya afirmó hacia el año 177, que no hay fieras más feroces que unos cristianos contra otros cuando no son perseguidos. El panorama que pinta Eusebio de Cesarea (*HE* VIII.1.7) entre los obispos en este sentido, es verdaderamente escalofriante. Pablo de Samosata fue también diariamente atacado, seguramente sin fundamento[18]. Juan Crisóstomo lo fue por Epifanio, por Teófilo y por Cirilo, etc.

9. TOLERANCIA ANTE DÁMASO

Jerónimo a diferencia de Orígenes en sus cartas no ataca a los obispos de su tiempo. Señala las cualidades que deben adornar la persona del obispo, siguiendo a Pablo (1 Tim. 3.2-3), en carta al monje Heliodoro, fechada en el 376-377 (14.8). Su carta a Océano (69.9), datada en el año 400. Debe trabajar, no dignidad; fatigas, no regalos (69.8). Debe ser maestro de la iglesia de Cristo (112.15), en carta a Agustín del 404. Jerónimo mantuvo unas excelentes relaciones con Dámaso, del que fue secretario en Roma, al que le envió las cartas 15-16, 18A, B; 20-21 y 36, recibiendo de él la 19. Según Basilio de Cesarea (*Ep*. 123.9) Dámaso[19] era «soberbio, altanero, insolente, que quiere ignorar la verdad». En Roma tuvo muchos enemigos por su comportamiento. Se le acusaba de asesino, de chulo de damas y de llevar una vida indigna de un representante de la divinidad (Amm. Marc. XXVII.3.11-15).

Jerónimo no defendió a su protector de los frecuentes ataques que recibió.

10. INTOLERANCIA DE JERÓNIMO CON EL PAGANISMO

Jerónimo rechazó el paganismo, pero este rechazo no se encuentra en sus cartas[20].

La intolerancia religiosa fue muy perjudicial a la Iglesia primitiva, que continuamente se enzarzó en luchas. En Jerónimo estas luchas fueron feroces.

18 TEJA, R.: *Cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, pp. 124-131; PETRI, Ch.: *op. cit. 2*, *passim*.

19 TEJA, R.: *op. cit.*, pp. 185-192; PETRI, Ch.: *op. cit. 2*, pp. 356-366, 375-378, 400-402; MORESCHINI, C., NORELLI, E.: *op. cit. II.1*, pp. 461-462.

20 Sobre este tema véase: TEJA, R.: «Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad tardía», SUÁREZ, E. (coord.): *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2002, pp. 17-26.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 475-498

LA IMAGEN DEL HERÉTICO EN LA *CONSTITUTIO* XVI,5,6 (381) DEL *CODEX THEODOSIANUS*[1]

María Victoria Escribano Paño
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

El propósito de este trabajo es la contextualización y análisis de la *constitutio* CTh.XVI,5,6 dirigida por Teodosio al prefecto del Ilírico, Eutropio, el 10 enero de 381. En ella, con la fuerza de «performance» y coerción propia del lenguaje legal, el emperador perfiló el retrato intelectual, moral y religioso del herético en términos que después se repitieron, a modo de una constante estilística, en sus dictados posteriores y en los de sus sucesores. A través de la norma elaboró un discurso de exclusión, dotado de una eficaz coherencia repetitiva, y con las palabras construyó un estereotipo de intimidación con el que pretendía amedrentar al herético e inspirar temor a ser asociado con ellos.

ABSTRACT

This article aims to analize the historical background and examine the *constitutio* CTh XVI,5,6, addressed to Eutopius, prefect of *Illiricum*, by Theodosius on January 10th, 381. In it, with the «performance» force and usual coercion of legal language, the emperor shaped the heretic's intellectual, moral and religious image in terms that were later repeated, like a stylictic leitmotiv, in his orders and his successors orders. By means of this law he produced a type of exclusion, endowed with effective and repetitive coherence, and verbally he developed a stereotype of intimidation, in order to terrify heretics and inspire fear of being associated with them.

1 Este trabajo forma parte del proyecto de Investigación HUM05-00209, subvencionado por la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia.

El título *De hareticis* es el más amplio de los 11 que componen el libro XVI del *Codex Theodosianus*. Sus 66 *constitutiones* contrastan con las 25 puestas bajo la rúbrica *De paganis, sacrificis et templis*, aunque después de 313 no fueron más los heréticos que los seguidores de los cultos tradicionales. Si a estas 66 se suman las que tratan directa o indirectamente de heréticos en los restantes títulos[2], se comprueba que la herejía fue uno de los temas preferentes de la legislación imperial y que los compiladores del Teodosiano hicieron de las cuestiones relacionadas con la disidencia herética el contenido primordial del libro XVI.

Junto a esta constatación cuantitativa, se observa una particularidad cualitativa, como es la utilización reiterada de un vocabulario execratorio y mancillante para designar al herético[3] por parte de los redactores. *Nefas, scelus, pollutio, sacrilegium, superstitio, perfidia, furor,* que habían conformado el campo semántico del ilícito religioso[4] tradicionalmente y habían servido para descalificar en el plano moral y religioso al que atentaba contra la cosa pública en materia de *pietas*, aparecen antropomorfizados en la figura del herético, convertido así en paradigma de la peoría moral.

Sin embargo no se ha reparado suficientemente en que fue Teodosio, de cuyos *scrinia* salieron 19 de las 66 leyes que componen el título *de haereticis*, el que más énfasis puso en esta denigración del heretico[5]. Sus predecesores cristianos habían legislado preferentemente sobre el estatuto de la iglesia y el personal eclesiástico[6].

El número y el tenor de sus leyes haría sospechar que fue un celoso y constante perseguidor de heréticos[7].

Sabemos que no fue así. En el 383, tres años después de la *Cunctos populos*, mediante la cual declaraba heréticos a todos los que no observaran el credo niceno, y dos tras la *constitutio Episcopis tradi*, que daba fuerza legal a los acuerdos del primer concilio de Constantinopla, Teodosio convocó el que el historiador Sócrates denomina «sínodo de todas las herejías»[8]. El emperador

2 Vid. K. L. NOETLICHS, *Dies gesetzgeberischen Massnahmen der christlicehn Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971; y R. DELMAIRE, «Inroduction», en *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, I, Code Théodosien Livre XVI*, Paris 2005, 37-52.

3 Vid F. ZUCCOTTI, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992; H. ZISNER, «Religio, Secta, Haeresis in den Häresiegesetzen des *Codex Theodosianus* (XVI,5,1/66) von 438», en M. HUTTER, W. KLEIN, U. VOLLMER (eds.) *Hairesis. Festchrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag. Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband 34, 2002, 215-219.

4 J. SCHEID, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, 117-171.

5 Sobre la legislación antiherética de Teodosio I vid. entre otros, A. EHRHARDT, «The First Two Years of the Emperor Theodosius I», *JHE 15*, 1964, 1-17; G. BARONE-ADESI, «Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero», *AARC 3*, 1979, 49-55; D. VERA, «Teodosio I tra religione e politica: i riflessi della crisi gotica dopo Adranopoli», *AARC 6*, 1986, 223-239, esp. 226; R. LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica», *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei 9*, 7, 1996, 323-361; R. M. ERRINGTON, «Church and State in the First Years of Thedosius I», *Chiron 27*, 1997, 21-72; Id. «Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I», *Klio 79*, 1997, 398-443; H. LEPPIN, *Theodosius der Grosse: auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt 2003, 35-86.

6 Vid. D. GEMMITI, *La chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano. Vescovo, clero e monaci: aspetti emblematici*, Napoli/Roma 1991; R. KLEIN, «Theodosius der Große und die christliche Kirche», *Eos* 82, 1994, 85-121.

7 J. ERNESTI, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer: Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn/München 1998.

8 Soc. *HE* 5,10,2. Dedica a su exposición más espacio que al de Constantinopla del 381. Vid. al respecto M. WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Diss. Theol Heidelberg 1996, 309-317. Vid. también Soz. *HE* 7, 12 que depende directamente de Sócrates. Sobre la reunión,

pretendía restablecer la concordia religiosa a través del debate y con este propósito invitó a los jefes de las principales sectas a contrastar abiertamente sus puntos de vista con el fin de alcanzar la unanimidad teológica consensuada tras la discusión. Acudieron los homousianos Nectario y Agelio —éste, en realidad, novaciano—, Demófilo por los homeos, Eleusio de Cízico por los macedonianos y Eunomio por los eunomianos. La insólita iniciativa despertó un gran entusiasmo entre los arrianos, macedonianos —Teodosio había intentado antes reconciliarlos sin éxito— y, sobre todo, entre los eunomianos, y provocó la alarma entre sus protegidos los defensores del Nicaenum, que vieron en peligro su recién adquirida hegemonía. Gregorio, «la voz de la conciencia» en palabras de McLynn, severamente crítico con la permisividad teodosiana desde su retiro en la lejana Nazianzo, se dirigió por carta al prefecto del pretorio de Oriente, Postumiano, advirtiéndole de la inutilidad de otro concilio, a la vez que señalaba el castigo de los intrigantes como único método eficaz para pacificar la iglesia[9].

El mismo Gregorio deja constancia en su poema autobiográfico de que la primera impresión que tuvo de Teodosio, tras su entrada en Constantino la fue la de que pretendía convencer, no oprimir a sus oponentes teológicos, un método que el de Nazianzo parece desaprobar desde su experiencia con los arrianos[10]. También Temistio subraya la preferencia de Teodosio por la persuasión frente a la violencia en sus tratos con los godos[11].

Además de esta iniciativa, que demuestra el pragmatismo de Teodosio y su sentido de la conveniencia política, más que su tolerancia —noción, por otra parte, ajena a la mentalidad antigua[12]— existe una doble evidencia historiográfica y jurídica de que las leyes de Teodosio contra los heréticos no fueron aplicadas con el rigor que permitiría sospechar la dureza del lenguaje.

Sócrates, que apenas concede espacio en su *Historia Ecclesiastica* a la legislación antiherética de Teodosio[13], en el capítulo que dedica a arrianos, novacianos, macedonianos y eunomianos, dice taxativamente que Teodosio no persiguió a ninguno de ellos, con excepción de Eunomio, que fue exiliado por celebrar reuniones en casas privadas de Constantinopla en las que leía sus escritos causando gran daño al pueblo con sus enseñanzas[14]. Sin embargo, sabemos por Filostorgio, un neoarriano admirador de Eunomio[15], que, a pesar de las numerosas leyes suscritas

---

M. WALLRAFF, «Il sinodo di tutte le eresie a Costantinopoli (383)», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, II, Roma 1997, 271-279.

9 Greg. Naz. *Ep*. 173,6. Vid. N.B. MCLYNN, «The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana,* II, Roma 1997, 298-308. Al final, ante la presión de los nicenos, sólo aceptó el credo de los homousianos, aunque Sócrates se esfuerza por presentar la reunión bajo el lema de la concordia. Más tarde se construyó una iglesia para conmemorar el concilio y fue llamada *homonoia* (Theodor. *Fragmenta*, *PG* 86, 225A y Evagr. *HE* 2,13). Vid. R. LIM, «Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity», *Historia* 44, 1995, 205-231, esp. 221-223.

10 Según Gregorio, Teodosio con sus leyes no perseguía la *coercitio*, sino la persuasión: Greg. Naz. *Carm*. 2,1, 11, 1293-1294; 1304.

11 Themist. *Or*. 16, 304, 3-4 (212d).

12 Sobre el concepto cristiano de intolerancia vid. P. F. BEATRICE, «L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico», en P.F. BEATRICE, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993, pp. 7-13; F. PASCHOUD, «L'intolleranza cristiana vista e giudicata dai pagani», ibid. 151-188.

13 Sólo menciona una ley contra los novacianos que no fue recogida por los compiladores del Teodosiano. Vid. ERRINGTON, «Christian Accounts», 403-406.

14 Soc. *HE* 5,20, 4-5.

15 A.E. NOBBS, *Philostorgius'view of the Past*, en T.G. CLARKE (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay 1990, 251-264; Id. Philostorgius'Ecclesiastical History: an Alternative Ideology, *Tyndale Bulletin* 42, 1991, 271-281; Id. *Philostorgius'Place in the Tradition of Ecclesiastical Historiography*, en D.W. DOCKRILL, R.G.

por Teodosio para impedir el predicamento social del los eunomianos, normas que llegaron incluso a la prohibición de debatir en público sobre asuntos *de religione* en 388[16], su líder sólo fue exiliado en 389, cuando la infiltración de sus partidarios en palacio alcanzó a los eunucos encargados del *sacrum cubiculum* y fue considerado sospechoso de actividades subversivas que rozaban la traición al emperador (*crimen maiestatis*)[17].

Por su parte, el historiador Sozomeno, que tenía formación jurídica, conocía el *Codex Theodosianus* e incluye el tratamiento de las leyes en su programa historiográfico[18], distingue entre el rigor de las leyes y su real aplicación y atribuye a Teodosio la utilización de la ley como medio de aterrorizar. En el libro 7 de su *Historia Ecclesiastica*, al referirse a la ley promulgada por Teodosio después de celebrarse el concilio de 383, tras detallar las sanciones impuestas —prohibición de celebrar reuniones, enseñar *de fide*, ordenar obispos, expulsión de las ciudades y campos y, para algunos, el estigma de la infamia— comenta que, aunque prescribió graves penas en las leyes, sin embargo no ordenó su ejecución y, a título de explicación, señala que Teodosio no pretendía castigar a sus súbditos, sino aterrorizarlos, de manera que ellos mismos se convirtieran espontáneamente[19].

Lo que Sozomeno con perspectiva de historiador emplazaba en 383, lo confirma una ley dada por el prefecto del pretorio Rufino en 395. En ella evocaba las medidas legislativas de Teodosio contra los heréticos y los paganos para advertir que, a partir de entonces, las penas —multas o suplicio—, serían aplicadas con más rigor, lo que equivalía a reconocer tácitamente que no había sido así en el pasado[20].

TANNER (eds.), *Tradition and Traditions* (Manly 1994), 198-206; E.I. ARGOV, «Giving the Heretic a Voice: «Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography», *Athenaeum* 89, 2001, 497-524.

16 Vid. M.V. ESCRIBANO, «*De his qui super religione contendunt*: la *constitutio* 16,4,2 (388) del *Codex Theodosianus*», *Antiquité Tardive* 13, 2005, 265-279.

17 Philostorg. *HE* 10,6. En el verano de 389 Teodosio ordenó detenerlo en Calcedonia y deportarlo a Halmyris, junto a Tomi, a orillas del Mar Negro, en Mesia. Sin embargo la toma de la ciudad por bárbaros ultradanubianos, obligó a transferirlo de Mesia a Capadocia, su provincia natal, probablemente en 390, pero no a un lugar cualquiera, sino a Cesarea, la ciudad que había sido sede del niceno Basilio. Seguimos la cronología de R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution,* Oxford 2000, 356. Cfr. MCLYNN, «The Voice of Conscience», 305, que sitúa el traslado de Mesia a Capadocia en 386.

18 *HE* 11,8,14. Se refiere en ocho ocasiones distintas a leyes teodosianas o a la actividad legislativa del príncipe. Vid. ERRINGTON, «Christian Accounts» 398-443, donde detalla el contenido de dichas alusiones. Un análisis comparativo de Sozomeno y Sócrates se encuentra en T. URBAINCZYK, «Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen», *Historia 46*, 1997, 355-373. Sobre la actividad de Sozomeno como abogado en Constantinopla mientras se estaba compilando el Códice, J. HARRIES, «Sozomen and Eusebius: The Lawyer as Church Historian in the Fifth Century», en Chr. HOLDSWOORTH-T.P. WISEMAN (eds.), *The Inheritance of Historiography, 350-900*, Exeter 1986, 45-52; G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris 1986, 199ss.; H. LEPPIN, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoretus*, Göttingen 1997; Id. «The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus», en G. MARASCO, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth Century*, Leiden 2003 219-254.

19 Soz. *HE* 7,12,12. Las leyes a las que hace referencia Sozomeno figuran en el CTh XVI,5, 11 (383 iul. 25); 12. (383 dec. 3) y 13 (384 ian. 21). Vid. M.V. ESCRIBANO, «Disidencia doctrinal y marginación geográfica: los exilios de Eunomio de Cízico»·, *Athenaeum* 94, 2006, 197-227. Las *constitutiones* imperiales pretendían incidir en el comportamiento de los heréticos no sólo con la apelación a la razón, también con el temor a la sanción. Así se reconoce en CTh XVI,5,63. 425.

20 CTh XVI,10,13 (395 aug. 7): *Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decrevimus, properent custodire et quae olim constituta sunt vel de haereticis vel de paganis, non audeant praeterire, sciturі, quidquid divi genitoris nostri legibus est in ipsos vel supplicii vel dispendii constitutum, nunc acrius exsequendum.*

Errington, uno de los mejores estudiosos de la legislación del emperador hispano, a la vista del limitado interés que la actividad normativa de Teodosio había desperteado en sus historiadores y panegiristas, llegaba a la conclusión de que muchas de sus leyes eran mera propaganda[21]. De hecho, la repetición de *constitutiones* de contenido similar separadas por escaso espacio de tiempo ya es indicativa de su falta de eficacia[22].

Por mi parte, después de constatar la discordancia entre la violenta retórica de la represión vertida en el enunciado de las leyes y su real aplicación, creo que Teodosio I se sirvió de la ley para crear una imagen abominable del herético y que esta estrategia fue simultánea a los intentos de integración de los heréticos en su régimen ortodoxo.

Para argumentarlo procederé al análisis y contextualización de la *constitutio* XVI,5,6 dada por Teodosio en enero de 381, que considero una suerte de manifiesto a estos efectos. En ella con la fuerza de «performance» y coerción propia del lenguaje legal[23] perfiló el retrato intelectual, moral y religioso del herético en términos que después se repitieron, a modo de una constante estilística, en sus dictados posteriores y en los de sus sucesores. A través de la norma elaboró un discurso de exclusión, dotado de una eficaz coherencia repetitiva, y con las palabras construyó un estereotipo de intimidación con el que pretendía amedrentar al herético e inspirar temor a ser asociado con ellos.

Cuando Teodosio promulgó la constitutio *Nullus* (*locus*) *haereticis*, el 10 de enero de 381, habían transcurrido dos años desde su designación como Augusto para Oriente por Graciano y mes y medio, aproximadamente, desde su *ingressus* en Constantinopla (24 de noviembre de 380)[24]. Para entonces ya había tenido ocasión de comprobar directamente la complejidad de la discordia religiosa generada por la crisis arriana en sus dominios, había hecho de la *religio* de Pedro materia legislativa y había ordenado distinguir entre los *christiani catholici*, a quienes reservaba el derecho a la posesión de las iglesias en Constantinopla, y los que debían cargar con la infamia del dogma herético[25].

La *pietas* era el primer asunto entre los *agenda* políticos de los romanos y esta situación no cambió con la conversión de Constantino. Esa unión intrínseca entre política y religión convirtió la batalla de Adrianópolis en el comienzo del triunfo del nicenismo[26] como desenlace de la larga disputa sobre la relación entre el Padre y el Hijo que había dividido al episcopado de Oriente desde la época de Constantino[27]. La derrota militar de Adrianópolis significaba a la vez

21 R. M. ERRINGTON, «Church and State», 21-72.

22 En ausencia de una ley codificada, repetir era un manera validar el dispositivo de la norma y de añadirle fuerza. Vid. J. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, 77-98; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, «Sulla repressione dell'eresia in età tardoantica», en F. LUCREZI - G. MANCINI, *Crimina e delicta nel tardo antico*, Milano 2003, 255-266.

23 V.R. CHARROW, J. A. CRANDALL, R.P. CHARROW, «Characteristics and Functions of Legal Language», en R. KITREDGE, J. LEHRBERGER (eds.), *Sublanguage: Studies of Language in Restricted Semantic Domain*, Berlin-New York 1982, 175-190.

24 Soc. HE 5, 6-7 y Soz. HE 5,5,5-7. Vid. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 450.

25 Vid. infra.

26 Vid. N. LENSKI, *Faillure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley-Los Angeles-London 2002, 263, donde señala de qué manera el caos político y militar que rodeó la muerte de Valente contribuyó a la victoria del partido niceno y a la reunificación de la iglesia.

27 Sobre el desarrollo de la crisis arriana vid M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975. El estado actual de la cuestión se puede leer en H.C. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer*, *Der Osten bis zum Ende der höomoischen Reichskirhe* (*Beiträge zur historischen Theologie* 73), Tübingen 1988 y R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*: *the Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.

el fracaso del homeísmo y de la mayoría teológica que había inspirado la política religiosa de Valente. Su sucesor en Oriente debía distanciarse de su arrianismo[28]. Teodosio era cristiano y, como occidental, seguidor del credo de Nicea, pero no traía de Hispania el proyecto político-religioso de imponer la ortodoxia nicena en Oriente[29]. Ni siquiera estaba bautizado cuando fue designado co-Augusto por Graciano. Sin embargo, al cabo de un año de estancia en Tesalónica y con la colaboración de su obispo Acolio[30] decidió entrar con fuerza en los asuntos eclesiásticos con la firme determinación de integrar a la jerarquía nicena en la construcción de su régimen y no correr el riesgo de que vieran en Graciano a un mejor valedor[31]. Por otra parte, los nicenos, relegados durante decenios a minoría, cuando no perseguida, desplazada y, casi siempre, acosada por la política religiosa de la corte oriental, necesitaban para su rehabilitación un emperador ortodoxo y no desperdiciaron la ocasion que se les presentó con la designación de Teodosio. Esta convergencia de intereses, que el obispo Acolio de Tesalónica, mediante el consejo, supo transformar en alianza, y no las convicciones religiosas de Teodosio[32], explican su determinación a favor de la ortodoxia nicena y la emisión, en febrero de 380, de la *Cunctos populos*, con la cual, como explica Sozomeno, Teodosio pretendía preparar su entrada en Constantinopla, anticipando a sus habitantes, mayoritariamente arrianos, su preferencia por el *Nicaenum* y su intención de desalojar a los arrianos de las iglesias de la ciudad.

El texto fue objeto de una cuidada redacción, perceptible incluso después de pasar por el filtro de los compiladores. Con él Teodosio anunciaba el programa de restauración nicena basado en la teología de Occidente y daba una nueva definición legal de *religio*[33], aunque en

28 La historiografía nicena interpretó y celebró el fracaso y la muerte de Valente como el castigo divino de un perseguidor. El episodio de la profecía de Isaac, recogido por Soz. *HE* 6,40,1; Theodoret. *HE* 4,34, sintetiza esta visión de los hechos. Vid. G. DAGRON, «Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile Chalcédonie», *Travaux et Memoires* 4, 1970, 232-233. Cfr. Liban. Or. 24,1 para quien el final de Valente obedecía la voluntad divina de castigarlo por el asesinato de Juliano. Vid. L. CRACCO RUGGINI, «The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles», *Athenaeum* 55, 1977, 107-126 y N. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla*, Madrid 2000, 62. También Orosio, *Adv. Pag*. 7,33,18 carga al arrianismo de Valente el desastre de Adrianópolis (*divina indignatio*).

29 Vid. desarticulación de estos puntos de vista en N. MCLYNN, «Genere Hispanus: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy», en M. KULIKOWSKI-K. BOWES (eds.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, Leiden-Boston 2005, 77-120. Desde el principio hubo de atender el doble frente político-militar y religoso, una dualidad señalada por cuantos han estudiado los primeros años de Teodosio en el poder: EHRHARDT, «The First Two Years», 1-17; BARONE ADESI, «Primi tentativi di Teodosio» 223-239; ERRINGTON, «Church and State», 21-72; Id. «Christian Accounts», 398-443. Vid. análisis del contexto histórico en T.D. BARNES, «Religion and Society in the Age of Theodosius, en H. A. Meynell, *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine,* Calgary, Alberta 1990, 157-160 y N. MCLYNN, «The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century», en S. SWAIN - M. EDWARDS (eds.), *Approaching Late Antiquity: the Tranfomation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 235-270.

30 Soz. *HE* 7,4,5-6.

31 H. LEPPIN, *Theodosius der Grosse auf dem Weg zum christliche Imperium*, Darmstadt 2203, 66-74.

32 Su filocristianismo no vino determinado por experiencias previas a su acceso al poder, sino por la peculiar coyuntura política en la parte oriental del imperio después del 378 y la necesidad de integrar a la jerarquía eclesiástica en la arquitectura de su régimen. Así lo ha argumentado N. MCLYNN, «Theodosius, Spain and the Nicene Faith», en C. Pérez - R. Teja (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, 171-176, quien niega los nexos entre la fe del príncipe y su origen hispano; cfr. LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I», 323-361.

33 Entre el s. I y el III el senado perdió la prerrogativa tradicional de decidir la licitud o no de un culto o secta y se la arrogaron los emperadores. Vid. E. VOLTERRA, «La costituzione di Diocleziano e Maximiano contro i Manichaei», en *La persia e i mondo greco-romano*, *Accademia Nazionale dei Lincei* 76, 1966, 45 ss. Antes que Teodosio, Diocleciano, Galerio y Constantino habían insertado en sus leyes definiciones de *religio* y *superstitio*. La cuestión ha sido tratada por E. Moreno Resano en su Tesis inédita, *Constantino y los cultos tradicionales*. Con estos antecedentes, la

términos prudentes y hasta cierto punto elusivos. En la primera parte, se evitaba el uso de un verbo imperativo y se expresaba el deseo —*volumus*— de que los súbditos vivieran en la religión que el apóstol Pedro había transmitido a los romanos y en el presente seguían el obispo de Roma, Dámaso, y Pedro de Alejandría, que así eran identificados como referentes de la ortodoxia. A continuación, se explicitaba la *religio* en cuestión, mediante la inserción de una fórmula trinitaria que se acreditaba por haber sido la enseñada por los apóstoles y la doctrina evangélica, pero se evitaba la expresión *fides Nicaena* y el polémico término de *homooúsios*, la misma substancia[34]. No obstante, por primera vez, las creencias, se convertían, así y entonces, en materia del ordenamiento legislativo. Ni Constancio ni Valente, declarados homeos, habían osado legislar indicando a sus súbditos qué credo debían observar[35]. Tampoco lo había hecho Graciano, a pesar de señalar abiertamente que legislaba *pro religione catholicae sanctitatis*[36] y de invocar la *fides* y la *traditio* de los evangelios y los apóstoles para prohibir los usos donatistas sobre el bautismo[37]

En la segunda, y es la parte que nos interesa, Teodosio, con un verbo de poder —*iubemus*— establecía una dicotomía entre los seguidores de esta ley, a los que reservaba el *nomen* de cristianos católicos, y los *haeretici*, a los que amenazaba con la discriminación civil e incapacidades jurídicas derivadas de la *infamia*[38] y la pérdida de sus iglesias, pues éste era el verdadero problema en Constantinopla, la ocupación de todas las iglesias por los arrianos, un monopolio que no había conseguido romper Gregorio de Nazianzo un año después de su llegada[39]. Para justificar esta disposición se tachaba a los *haeretici* de *dementes* y *vesani* y sus reuniones se veían degradadas a *conciliabula*.

Dementia y *uesania* formaban parte del tradicional léxico de la denigración política tal y como atestigua la profusa utilización que Cicerón hace de estos términos en su invectiva política. Connotaban la irracionalidad y son un rasgo distintivo de los *improbi*. Pero, como veremos

---

verdadera novedad de la iniciativa de Teodosio residió en la exclusividad reconocida al nicenismo como *religio*. Teodosio no fue el primero en legislar contra los heréticos, tampoco en hacer de la fe católica materia legislativa, pero si fue el primero en incorporar una definición de ortodoxia a la ley. Vid. G. L. FALCHI, «Legislazione e politica ecclesiastica nell'impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano», *AARC* 6, 1986, 179-212. Aunque en la ley de Graciano contra los donatistas CTh XVI, 6, 2. 377 ya se invocaba la *fides* de los evangelios y de los apóstoles.

34 La inspiración intelectual del dictado se atribuye a Acolio de Tesalónica. Vid. LIZZI, «La politica religiosa», 346-347. *CTh*. XVI,1,2. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I conss*. (380 febr. 28).

35 MCLYNN, «Genere Hispanus: Theodosius», 80.

36 CTh. XVI,5,4 (376).

37 CTh XVI, 6,2. 377.

38 *CTh*. XVI.1.2. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. …Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere …. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I conss*. (380 febr. 27).

39 Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 79 ss. y la bibliografía que recoge al respecto.

después, suponían un insulto menos agresivo que *furor*, que significa la locura furiosa, implica el castigo divino y la intervención de las *Furiae*. Además, las palabras pertenecientes a la familia del *furor* eran asociadas por los romanos con la imagen del fuego, puesto que, como es sabido, las *Furiae* atormentaban a sus víctimas con antorchas ardientes. *Furiosus* es un adejetivo frecuente para acusar al mal ciudadano que inflama con sus palabas a la masa y prende fuego a la ciudad. En el lenguaje político e histórico *furor* es empleado para designar el desorden previo a las guerras y deviene sinónimo de *bellum ciuile*. Es un término violento, cuya virulencia intensifica la fricativa inicial[40], que se predicaba del bárbaro[41] y el tirano[42].

Ya bajo los emperadores, la ausencia de razon y la obcecación se convierten en una constante del ataque a los cristianos[43]. Tan arraigada estaba la imputación, que en el Edicto de tolerancia de Galerio de 311 se encuentra la expresión *ad bonas mentes redire* para indicar la vuelta a los *mores* desde la *dementia* cristiana[44].

Los cristianos, por su parte, desde Ireneo de Lyon, atribuyen la locura y la estolidez mental a los heréticos, que explican como consecuancia y síntoma de la posesión demoníaca[45].

En cuanto a *conciliabula*, cuando se usaba con sentido peyorativo, connotaba el secreto y la sospecha de malignidad e ilicitud[46].

Sin embargo, la agresividad atenuada del lenguaje y la deliberada criminalización de la herejía, que conocemos gracias a un fragmento de la misma ley trasmitido como norma independiente[47], no iba acompañada de una verdadera cláusula punitiva, pues se encomendaba a la venganza divina el castigo contra los infractores, tras la cual, sin precisar cuándo, y por lo tanto en un futuro imperfecto, se emplazaba la del emperador[48].

La ley no tuvo un efecto inmediato y la prueba más elocuente de su nula aplicación la proporciona la continuación en su sede del obispo arriano Demófilo hasta después del *ingressus* de Teodosio en Constantinopla, que tuvo lugar el 24 de noviembre del 380.

---

40 G. ACHARD, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours optimates de Ciceron,* Leiden 1981, 242-243.

41 Vid. Y.A. DAUGE, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.

42 Vid. J.R. DUNKLE, «The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic», *TAPhA* 98, 1967, 151-171; Id. «The Retorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus», *CW* 65, 1971, 12-20.

43 Plin. *Ep*. 10, 96 alude a *pertinacia et inflexibilis obstinatio* y *amentia*. Tertuliano en el *Apologeticum* 27,2 se defiende de la *dementia* que se les atribuye y también en las Actas de los Mártires es usual la referencia a la *dementia* y *obstinatio* de los cristianos: *Acta Carpi, Papyli et Agathonicae* 9.

44 Lact. *De mort. pers*. 34 transmite el texto original que Euseb. *HE* 8,17,3-10 traduce al griego. Vid. P. SINISCALCO, «L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della termnologia», *AARC* 10, 1995, 41-53.

45 Iren. *Adv. Haer*. 5,9,1; 9,12. Vid. Y. DE ANDÍA, «L'hérésie et sa refutation selon Irénée de Lyon», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiesa antica*, Roma 1985, 609-644.

46 Cfr. CTh.XVI.8.1.1: *Si quis vero ex populo ad eorum nefariam sectam accesserit et conciliabulis eorum se adplicaverit, cum ipsis poenas meritas sustinebit. Dat. XV kal. nov. Murgillo Constantino a. IIII et Licinio IIII conss.* (315 oct. 18).

47 CTh XVI,2,25: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA.. Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt. Dat. III kal. mart. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I conss.* (380 febr. 27). En sentido contrario MCLYNN, «Genere Hispanus» 84, que aprecia un sentido fugurado en la expresión *sacrilegium committunt.*

48 En el ordenamiento republicano y clásico los delitos religiosos son dejados a la venganza de la divinidad ofendida, el derecho de los hombres interviene para reprimir los aspectos civiles del *scelus*. La persecución de la heterodoxia por el legislador se encuadra, desde el punto de vista jurídico, en la normal exigencia estatal de tutelar el orden público. Vid. ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* 273 ss.

Teodosio intentó, en primera instancia, negociar, pues no convenía en una situación de crisis militar abrir un frente interno. Con este fin se entrevistó con el jefe de la mayoría, es decir con el obispo Demófilo, ofreciéndole la permanencia en el desempeño a cambio de su confesión pública del credo niceno, propuesta que el arriano rechazó, por lo que fue depuesto y expulsado de la ciudad, aunque no deportado. De hecho se le permitió seguir celebrando su culto fuera de los muros de la ciudad[49]. No era una muestra de tolerancia, sino de prudencia política, pues no convenía buscar el enfrentamiento directo con la mayor parte de la población constantinopolitana. Pero al mismo tiempo, fracasada la vía del consenso, Teodosio necesitaba afirmar su *auctoritas* y un obispo para la ciudad, por lo que el 27 de noviembre, con la ayuda de los soldados y en medio de las protestas de la multitud, instaló a Gregorio como obispo en Constantinopla, en la iglesia de los Santos Apóstoles[50], en un acto que simbolizaba el traspaso de poderes —en forma de iglesias— de los arrianos a los nicenos en la ciudad, y la declaración de facto de la ortodoxia nicena como religión del príncipe. En cualquier caso, había sido necesaria la presencia del príncipe y la coerción de sus soldados para dar cumplimiento a la ley.

No obstante, la ciudad seguía siendo mayoritaramente arriana, más que por convicción, por fidelidad al que había sido su líder. Teodosio necesitaba integrar más que excluir, de manera que mediante un gesto que denotaba su disposición al diálogo con los disidentes[51] manifestó su deseo de encontrarse con Eunomio, el líder de los neoarrianos, cuya reputación como maestro en el arte de la disputa había llegado a sus oidos. Pero la intervención de la emperatriz Flacila, que temía las dotes para la sofística de Eunomio más de lo que confiaba en el arte de la persuasión de su esposo, impidió el encuentro[52].

Aunque la legislación romana era esencialmente casuística y no programática y la constante no se rompió con Teodosio, esta experiencia sin duda influyó en la preparación de la *Nullus* (*locus*) *haereticis*, la segunda de las leyes teodosianas contra los arrianos de 10 de nero de 381. Pero no fue el único factor.

La ley está dirigida a Eutropio, a la sazón prefecto del Ilírico, y se inscribe en el contexto de las tensas relaciones entre Graciano y Teodosio por el control religioso de las diócesis ilirias[53].

49 Soc. *HE* 5, 7; Soz. HE 7,5. Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 125-126, que considera apócrifa la noticia del historiador.

50 Greg. Naz. *Carm.* 2,1,11, 1342-1391. Debemos a GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 130, la precision de obispo *en* y no *de* Constantinopla. Para ser obispo *de* Constantinopla hubo de esperar hasta el concilio de mayo de 381.

51 El propio Gregorio de Nazianzo, al referirse a las primeras medidas religiosas de Teodosio, una vez instalado en Constantinopla, alaba su prudencia y su inclinación por la persuasión mejor que por el temor como método de conciliación, Greg. Naz. *Carm*. 2, 1,11, 1291-1295 y 1304. Vid. supra.

52 Soz. *HE* 7,6. Cf. Philostorg. *HE* 9,8; Greg. Nys. *Oratio funebris in Flaccillam Imperatricem*, *PG* 46, 892 C.

53 La opinión convencional que presenta a Graciano y Teodosio como aliados teológicos y estrechos colaboradores en la imposición de la ortodoxia nicena en el Imperio, después de la muerte de Valente (378), carece de fundamentos sólidos. Vid. D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus e la prefettura dell'Illirico orientale nel IV secolo d. C.», *Athenaeum* 61, 1983, 24-63 y 390-426; N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles 1994, 111 ss.; J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Michigan 1995, 187 ss.; LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I. 323-361», que niega la existencia de cualquier atisbo de política religiosa concertada entre Graciano y Teodosio. Para Y. M. DUVAL, «La presentation arienne du concile d'Aquilée del 381», *RHE* 76, 1981, 317-33, la doble convocatoria de los concilios de Aquileya y Constantinopla (381) sería la expresión de la concurrencia religiosa ente ambos emperadores; cf. M.V. ESCRIBANO, «Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio* Nullus (locus) haereticis (*CTh*. 16,5,6. 381), *RIDA* 51, 2004, 1-34. El punto de vista tradicional se puede leer en W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse*, München 1953, 7; J.H.W. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Arms, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990 157-165. Cf. A. Di MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Roma, 1990, 107-112.

Recientes estudios han venido a demostrar que la designación de Teodosio por Graciano no fue del todo voluntaria ni instántanea[54]. Y que ambos Augustos no actuaron como aliados teológicos y estrechos colaboradores en la imposición de la ortodoxia nicena en el Imperio después del desastre de Adrianópolis y la muerte de Valente (378), sino que mantuvieron una soterrada rivalidad.

Le ceremonia de proclamación tuvo lugar en Sirmium, el 19 de enero de 379. En ella Graciano cedió a Teodosio la parte del Imperio que había estado bajo el control de Valente y con ella, la obligación urgente de conducir la guerra contra los godos. Pero no fue entonces, sino el 1 de septiembre de 379 cuando la prefectura del Ilirico —con las diócesis de Dacia y Macedonia[55]— pasó a depender administrativamente del Augusto de Oriente[56]. La decisión tenía como fundamento la amenaza militar, pero comportaba la renuncia por parte de Graciano a una amplia zona estratégica para la defensa del Imperio y a los recursos económicos y humanos, en forma de hombres movilizables, que tradicionalmente había venido aportando.

Es difícil de creer que en septiembre de 379 el traspaso al Augusto de Oriente se hiciera de buen grado y de forma espontánea, si se tiene en cuenta que comportaba un reforzamiento extraordinario de Teodosio y dejaba a Graciano, con otro Augusto —aunque fuese un niño y su poder meramente nominal— en Occidente, en condiciones de desigualdad y debilidad. Más bien hay que sospechar duras negociaciones durante los meses que ambos permanecieron en Sirmium, en cuyo transcurso la cuestión del plazo[57] para su devolución a Occidente no sería la menor. De hecho, Graciano abandonó la ciudad con sus efectivos en la primavera de 379 —según Sócrates[58], reclamado por las incursiones de los alamanes en la línea del Rin— sin prestar ayuda militar alguna a su nuevo colega, que se enfrentaba a la ingente tarea de reconstruir el ejército del medio y bajo Danubio[59].

---

54 Temistio, la fuente contemporánea más próxima, limita la intervención de Graciano al consentimiento: Them. *Or*. 14, 182b-183a. También Soc. *HE* 5,2 y Soz. *HE* 7, 2 reconocen que Teodosio había sido juzgado digno del Imperio por sus méritos militares antes de su designación por Graciano. Sobre los discursos de Temistio vid. además de Vanderspoel, R. MAISANO, *Temistio, Discorsi* 1995; R. M. ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», *Chiron* 26, 1996, 8 ss, quien, sin embargo, considera que Teodosio y Graciano colaboraron estrechamente desde enero de 379, aunque no volvieron a verse en persona después de la primavera de 379 (1 ss.); Id. «Themistius and his Emperors», *Chiron* 30, 2000, 893.

55 Y también Panonia, según ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», 1, n. 4 con base en Sidonio Apolinar *Carm*. 5, 107. Vid también argumentos a favor de la fecha de transferencia en Appendix, 22-27.

56 Sozomeno, HE 7,4,1 es la única fuente que alude a esta división de responsabilidades entre Graciano y Teodosio. Su alcance y duración ha sido objeto de un largo debate. Vid los términos del mismo en V. GRUMEL, «L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier à la mort de Stilicon (408)», *REByz* 9, 1951, 5-46; E. DEMOUGEOT «Le partage des provinces de l'Illyricum entre la pars Occidentis et la pars Orientis de la tétrachie au règne de Théodose», en *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Leiden 1981, 229-253. D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», 390-426 y ERRINGTON, «Teodosius and the Goths», Appendix: «Illyricum: 378-382», 22-27.

57 D. VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», que ha estudiado magistralmente la centralidad de la prefectura del Ilírico en las relaciones entre Teodosio y Graciano durante el período que va del 379 al 384, apunta (417 ss.) que es difícil de creer que Occidente, al renunciar temporalmente a sus provincias, no pusiese alguna condición. Probablemente la cesión tenía como límite en el tiempo la paz con los godos. Al cabo, en septiembre de 382, el Ilírico volvió al área de gobierno de Graciano. Vid. ERRINGTON, «Teodosius and the Goths», Appendix: «Illyricum: 378-382», 22-27.

58 Socr. *HE* 5,6,2.

59 Graciano permaneció en Sirmium desde agosto del 378 hasta la primavera de 379. La última ley que dio en Sirmium lleva la fecha del 24 de febrero (CTh VI,30,1) y la primera que suscribió en Tréveris, la del 5 de abril (CTh XI,36,26). En cuanto a Teodosio estaba con seguridad en Tesalónica el 17 de junio 379 (CTh. X,1,12). Vid. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart 1919, 250-251. Graciano colaboró con medios militares sólo en 381(Zos. 4,33,1-2).

Sin embargo, la cuestión religiosa no quedó resuelta en las conversaciones relativas a la transferencia territorial de las diócesis de Dacia y Macedonia. Dado el carácter provisional de la cesión y la intención de Graciano de recuperar el Ilírico una vez superada la situación de emergencia, probablemente no se trató la pertenencia de las iglesias, omisión que daba por sobreentendido que las iglesias de Dacia y Macedonia seguían dependiendo del patriarcado occidental y de su Augusto[60].

Así lo interpretó Graciano. Después de la muerte de Valente y antes de la proclamación de Teodosio, es decir, entre agosto de 378 y enero de 379, mientras se encontraba en Sirmium y era el único Augusto para todo el Imperio, mediante sendas leyes, revocó las órdenes de exilio de Valente y autorizó a todas la sectas a reunirse en sus iglesias, con la excepción de eunomianos, fotinianos y maniqueos[61]. Ni una ni otra normas fueron incluidas en el Teodosiano por lo que se ignora su destinatario, pero Sozomeno, que toma la información de Sócrates[62], precisa que fueron dos las provisiones normativas[63]. La primera obedecía, seguramente, a la costumbre de amnistiar a los exiliados que solía ponerse en práctica tras los desastres militares y los cambios de liderazgo. Dada su finalidad, más política que doctrinal, pudo tener un carácter general y no consistió en una repetición innecesaria de la llamada a los exiliados decidida por Valente en 377[64], cuyo alcance, a tenor de su aplicación, no excedió el territorio de Antioquía y sus proximidades[65]. La segunda, por el contrario, trataba de paliar los conflictos por las iglesias que pudiera originar la primera, razón por la cual omitía —clamorosamente— la mención de los homeos, es decir de los arrianos, entre los excluidos de la libertad de culto[66], y creemos que iba dirigida exclusivamente al Ilírico. Como veremos a continuación, su contenido motivó el tenor de las *constitutiones CTh.*XVI,5,6 y 7 de 381 de Teodosio, dirigidas al prefecto del Ilírico, Eutropio.

---

60 Es la tesis de S.L. GREENSLADE, «The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica 378-395», *JThS* 46, 1945, 17-24, y de VERA, «La carriera di Virius Nicomachus Flavianus», 421 ss.

61 Vid. ERRINGTON, «Church and State», 27-30, para quien la ley de Graciano pretendía extender al Ilírico la norma promulgada por Valente un año antes en Antioquía.

62 Soc. *HE* 5,2.

63 Soz. *HE* 7,1, 3. Teodoreto (*HE* 5,2,1) ignora la segunda medida y confunde la llamada ley de tolerancia con CTh XVI,1,2. 380 y XVI,5,5. 381 de Teodosio.

64 Valente, había llamado del exilio a los nicenos antes de marchar a la guerra contra los godos, según informan Jerónimo y Rufino. Hier. *Chron*. *Ad ann*. 378: *Valens de Antiochia exire compulsus sera paenitentia nostros de exiliis revocat*. Ruf. *HE* 11,13: *tum vero Valentis bella, quae ecclesiis inferebat, in hostem coepta converti, seraque poenitentia episcopos et prebyteros relaxari exiliis, ac de metallis resolvi monachos iubet*; cf. Prosper. *Chron* 1164; Oros. *Adv. Pag*. 7,33,12; Socrates (*HE* 4,35,2-3) se limita a señalar que dejó de enviar a quienes creían en el *homoousion* al exilio; Sozomeno (*HE* 6,37,17), que conoce la noticia de Sócrates, no presta atención a la cuestión. Vid. R. SNEE, «Valens'Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian propaganda», *GRBS* 26, 1985, 395-419, donde pone en duda la llamada de Graciano a los exiliados. Cf. N. LENSKI, *Faillure of Empire*. *Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D*., en particular, el cap. 5: «Religion under the Valentiniani», 211-263.

65 Vid. argumentación de R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution,* Oxford 2000, 305-307. T. D. BARNES, «The Collapse of the Homoeans in the East», *Studia Patristica* 29, 1997, 1-16, esp. 4-6 cuestiona la historicidad de la medida de Valente.

66 Esta ley, conocida como «edicto de tolerancia» de Graciano, no es el rescripto, dado en Sirmium, que se revoca en la ley CTh. XVI, 5,5 (379), dirigida contra los donatistas, según demostró G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973, 52 ss.

Ese mismo año, 378, probablemente cuando se dirigía a *Castra Martis* para ayudar a Valente[67], Graciano había atendido la solicitud que le presentó el obispo homeo Palladius de Ratiaria[68] (*Dacia Ripensis*), que temía perder su sede sin ser oído[69], y se había comprometido con él a celebrar un concilio general, en el que habrían de participar obispos de Oriente y Occidente, para dilucidar la cuestión[70]. Es posible que Graciano, al omitir la mención de los arrianos en su llamado edicto de tolerancia, pretendiese, además de evitar las disputas por las sillas episcopales en un territorio afectado por la grave crisis militar posterior a Adrianópolis, fijar la posición imperial[71]. De hecho, todavía a comienzos del 379 permitía a los homeos celebrar en una basílica de Milán[72]. Por otra parte, en la sinodal *Benedictus*, redactada por Ambrosio al terminar el concilio en cuestión en septiembre de 381, dirigida a los tres Augustos según los usos protocolarios, pero escrita pensando en Graciano[73], se reclamaba la intervención de la autoridad civil contra los fotinianos de Sirmium, aún muy numerosos, se decía, a pesar de una ley anterior —*superiori lege*— que había prohibido sus reuniones[74], y que no es otra que la emitida por Graciano en 378 para el Ilírico[75].

Ésta era la situación religiosa en el Ilírico cuando Teodosio asumió su control en septiembre de 379, pero fue un año después, en septiembre de 380, coincidiendo con un encuentro en Sirmium con su colega de Occidente[76], cuando tuvo ocasión de comprobar que Graciano seguía

67 La marcha de Graciano a *Castra Martis* en el verano de 378 le llevó muy cerca de Ratiaria. Vid. MCLYNN, *Ambrose*, 113, n. 127. Vid. discusión en torno a la fecha en R. GRYSON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980, 124ss. Los movimientos de Graciano en 378 en T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», *Antiquité Tardive 7*, 1999, 165-174, esp. 167.

68 El más releevante de los teólogos homeos del Ilírico. Sobre su obra teológica vid. M. MESLIN, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, 111-134. Durante la celebración del concilio de Aquileya (381), Palladius fue acusado por el obispo Valeriano de haber sido fotiniano —había sido ordenado por ellos— antes de volverse arriano, acusación que rechazan MESLIN, *Les Ariens*, 92 y 123-124 y HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God,* 595-596.

69 En otoño de 378, mientras estaba en Sirmium, después de la batalla de Adrianópolis, Graciano recibió de Ambrosio el *De fide* 1-2 que le había solicitado poco antes. El único ilirio mencionado por su nombre en el *De fide* entre los heréticos «a los que era preciso dar respuesta» (Ambros. *De fide* 1, 45-46) era Palladius. Sobre la fecha del *De fide* y las relaciones entre Graciano y Ambrosio vid. T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», 173.

70 Sobre el concilio de Aquileya y sus preparativos vid. G. GOTTLIEB, «Das Konzil von Aquileia», *AHC* 11, 1979, 287-306, R. GRYSON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980; AA.VV., *Atti del Colloquio internazionale sul concilio di Aquileia del 381*, Udine 1982; MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 123-128, D.H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Concflicts*, Oxford 1995, 154-184; Y.M. DUVAL, «La convocation du concile d'Aquilée de 381», en *Studia Ephemeridis Augustinianum 78, I concili della cristanità occidentale. Secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 2002, 421-437; y M. ZELZER, «Bemerkungen zum Konzil von Aquileia 381», *ibid*. 439-446.

71 ERRINGTON, «Church aand State», 49 añade como motivo, el deseo de no ofender a los godos cristianos que formaban en las filas del ejército romano y que habían sido convertidos por obispos homeos.

72 T.D. BARNES, «Ambrose and Gratian», *Antiquité Tardive 7*, 1999, 173.

73 La carta contiene un vocativo con su nombre: *Benedictus* 10: *…clementissime principum Gratiane*.

74 *Ep. Benedictus* 12. *Photinianos quoque, quos et superiori lege censuistis nullos facere debere conventus, et ea quae de sacerdotum concilio data est congregando removistis*.

75 Así lo estimaba ya J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, 91, n. 92.

76 Graciano viajó a Sirmium al final del verano de 380. Así se deduce de una ley dada por Teodosio el 8 de septiembre en esta ciudad que no pertenecía al área de su incumbencia y dirigida a Neoterio, *PPO Orientis (*CTh VII,22,11 = CJ XII,47,2.). La estancia de Teodosio fue breve, pues estaba en Tesalónica el 31 de agosto (CTh X,10,13). y de vuelta el 20 de septiembre (CTh X,10,14). SEECK, *Regesten* 1919, 254. La urgencia pudo tener motivaciones militares. Así lo estima F. PASCHOUD, *Zosime Histoire nouvelle*, Paris 1971, II, 2, 401, n. 160, que con base en Zos. 4, 32, 1, *Cons. Const*. 380 y Philostorg. *HE* 9,19 sugiere que los dos emperadores pudieron colaborar en una breve campaña militar. ERRINGTON, «Theodosius and the Goths», 25 n. 140 prefiere creer que hubo razones económicas para el viaje relámpago: Sirmium era la tradicional capital admnistrativa de la prefectura del Ilírico y septiembre el comienzo del año financiero.

ejerciendo el patronazgo imperial sobre las iglesias de las diócesis de Dacia y Macedonia y protegiendo a los arrianos. Durante su visita a la ciudad, el Augusto de Occidente recibió en audiencia a Palladius de Ratiaria y le dio garantías de que, a pesar del cambio administrativo y político en el Ilírico, celebraría el concilio general prometido en Aquileya[77], una ciudad accesible por tierra y por mar, y que permitiría a los orientales —es decir a los homeos— participar en los debates. Cuando el concilio tuvo lugar, el 3 de septiembre de 381, Palladius, invocó el compromiso fehaciente de Graciano de invitar a los obispos orientales, aduciendo como prueba que de no haber existido esa promesa ellos no hubieran comparecido[78].

A la vista de los acontecimientos, Teodosio, optó entonces por actuar por su cuenta y, antes de trasladarse a Constantinopla, concibió la idea de convocar un concilio en la ciudad del Bósforo, restringido a los obispos orientales[79], que permitiera visualizar la alianza entre el emperador y los obispos de las provincias bajo su dominio y, además, la autonomía del Augusto y la iglesia de Oriente respecto a Occidente[80].

Y ya en Constantinopla, a finales de 380 o comienzos de 381 convocó el concilio —cursó invitación a 150 obispos— y de manera prácticamente simultánea decidió intervenir en la situación religiosa del Ilírico, donde los arrianos Palladius de Ratiaria y Secundianus de *Singidunum* mantenían sus iglesias y seguía en marcha el proyecto de Graciano de invitar a los orientales al concilio de Aquileya —y en el espíritu de Palladius, admirador de Demófilo y de Auxencio de *Durostorum*, estos eran los homeos fundamentalmente[81]— mediante la promulgación de la *Nullus (locus haereticis*[82]).

Éste es el enunciado de la ley.

> CTh.XVI.5.6. *Idem AAA. Eutropio praefecto praetorio. Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatioris dementiam pateat occasio. Sciant omnes etiam si quid speciali quolibet rescripto per fraudem elicito ab huiusmodi hominum genere impetratum est, non valere. Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae. Unius et summi dei nomen ubique celebretur; nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur; fotinianae labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen et nefanda*

77 Después de su celebración, Ambrosio que había dirigido los debates, en carta a Teodosio, no duda en denominar *Dacia Ripensis* y *Moesia* como *occidentales partes*. Ambros. Ep. *Quamlibet* 3: *…equidem per occidentales partes duobus in angulis tantum, hoc est in latere Daciae Ripensis ac Moesiae fidei obstrepi videbatur*.

78 *Acta concil Aquil*. 6: *Vestro studio factum est ut non esset generale et plenum concilium; absentibus consortibus nostris nos de fide dicere non possumus. Ambrosius*: *Qui sunt consortes vestri*? *Palladius*: *Orientales episcopi*. 8: *Imperator noster Gratianus iussit orientales venire; negas tu iussisse eum? Ipse imperator nobis dixit se orientales iussisse venire…Sed ne venirent tua petitio fecit; sub specie falsae voluntatis hoc impetrasti et dilatasti concilium*. 10: *Episcopi dixerunt: «Imperator cum praesens esset Sirmio, tu illum interprellasti an ipse te compulit?» Et adiecerunt: «Quid ad ista respondes?» Palladius dixit: «Dixit mihi: 'Vade', diximus: Orientales conventi sunt?' Ait: 'Conventi sunt'. Numquid si orientales non fuissent conventi, numquid nos convenissemus?»*.

79 Dam. *Ep* 5 (PL 13, 368).

80 BARNES, *Ambrose of Milan*, 123 habla de sabotaje del concilio de Aquileya por Teodosio.

81 DUVAL, «La convocation», 428.

82 CTh XVI,5, 6. La ley fue dada un día antes de la llegada a Constantinopla del viejo Atanarico. Vid. SEECK, *Regesten*, 257; M. PAVAN, *La politica gotica di Teodosio nella publicistica del suo tempo*, Roma 1964, 5 ss; y nueve antes de que Temistio pronunciara su *Oratio* 15 en presencia de Teodosio, vid. VANDERSPOEL, *Themistius and the Imperial Court*, 198 coincidiendo con la celebración del *dies imperii* del príncipe.

monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu. Is autem nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine: qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat: apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi ousia recte credentibus dicitur. Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt. Qui vero isdem non inserviunt, desinant adfectatis dolis alienum verae religionis nomen adsumere et suis apertis criminibus denotentur. Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus ac, si quid eruptio factiosa temptaverit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubeamus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur. Dat. IIII id. ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrio conss. (381 ian. 10).

CTh XVI, 5,6 (10 janvier 381)
Que l'on n'ouvre aux héretiques aucun lieu pour célébrer leurs mystères, aucune occasion d'exercer la folie de leur esprit plein d'obstination. Que tot le monde sache que, même si ce genre d'hommes avait obtenu quelque faveur grâce à un rescrit particulier arraché par fraude, elle n'a aucune valeur. Que l'on empêche la vile populace de tous les héretiques de tenir ses assemblées illicites. Que le nom de Dieu, Un et Très-Haut, soit partout célébré; que la foi de Nicée, transmise depuis lontemps par nos aïeux et confirmée par le témoignage et l'affirmation de la religion divine, soit toujours tenue dans une perpétuelle observance. Que la souillure de la tache photnienne, le venin du sacrilège arien, le crime de l'infidelité eunomienne et les horreurs des sectes, abominables à cause des noms monstrueux de leurs auteurs, disparaissent et qu'on n'en entende même plus parler. On doit recevoir pour tenant de la foi de Nicée et vrai fidèle de la religion catholique celui qui confesse en un seul nom le Dieu Tout-Puissant et le Christ Fils de Dieu, Dieu né de Dieu, Lumière née de la Lumière; celui qui n'outrage point par ses négations l'Esprit Saint que nous attendons et recevons du Créateur Suprême; celui qui honore d'une foi sans tache la substance indivise de l'incorruptible Trinité, celle que les croyants appellent correctement, se servant du mot grec *ousia*. Ces croyance sont assurément pour nous tout à fait fondées; elles doivent être vénérées. En revanche, que ceux qui ne les reconaissent pas cessent d'usurper le nom, étranger à leurs fourberies manifestes, de la vraie religion, qu'ils soient notés d'infamie à la découverte de leurs crimes. Qu'ils soient éloignés et tenus absolument à l'écart du seuil de toutes les églises, puisque nous interdisons à l'ensemble des hérétiques de ternir dans les villes leurs assemblées illicites. Nous ordonnons que, si une agitation factieuse tentait de faire quelque chose (d'interdit), ils soient chassés hors même des murailles des villes, leur folie en étant éliminée; que daans le monde entier les églises catholiques soient rendues à tous les évêques orthodoxes tenants de la foi de Nicée.
Donnée le 4 des ides de janvier, à Constantinople, sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius[83].

83 Trad. J. ROUGÉ, *Les Lois religieuses des empereurs romains*, 235-237.

El destinatario de la ley era su dilecto Eutropio[84], el primer prefecto del Ilírico bajo Teodosio —desde 380[85]— y, en consecuencia, su ámbito de aplicación se limitaba a este territorio[86]. El historiador había desarrollado una larga carrera administrativa en Oriente[87], estaba presente en Sirmium en el momento de producirse la designación de Teodosio como Augusto[88], y había sido su más directo colaborador durante los dieciocho meses que Teodosio había pasado en Tesalónica, antes de entrar en Constantinopla. De las treinta leyes emitidas por Teodosio entre enero y mediados de noviembre de 380[89], durante su residencia en la capital de la diócesis civil de Macedonia, catorce están dirigidas a Eutropio en su calidad de prefecto del Ilírico[90], quien, en un día, el 17 de junio, recibió nueve[91].

La ley en cuestión, tenía como objetivo último no sólo corregir en el plano doctrinal el edicto de Graciano y extender al Ilírico su concepción de la ortodoxia, también reivindicar para sí el derecho a legislar en materia religiosa para las iglesias de Dacia y Macedonia y, sobre todo, condicionar el resultado del concilio de Aquileya. Con este fin, se daban instrucciones a la autoridad civil de la prefectura para que las iglesias fuesen restituidas a los nicenos, después de que los heréticos, incluidos los arrianos, fueran puestos al margen de la comunión eclesiástica

84 En la Sirmondiana 7, no datada, que contiene la primera remisión pascual, Teodosio se dirige a él como *Eutropi parens carissime atque amantissime*.

85 Lo fue por lo menos, hasta septiembre de 381 (CJ V,34,12, de 28 de septiembre de 381).

86 ERRINGTON, «Church and State», 49 sugiere que pudo ser el propio Eutropio el que le advirtiese de la necesidad de la ley. A pesar de ese carácter restringido, contiene expresiones que son pruebas de la voluntad teodosiana de hacer del nicenismo la ortodoxia en todos los territorios que le estaban encomendados: *qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur*

87 Ya O. SEECK, *Q.Aurelii Symmachi quae supersunt, MGH AA* VI, 1, Berlin 1883, CXXXII y *RE*, s.v. *Eutropius*, 1520-1521 lo identificó con el homónimo retor de Cesarea de Palestina, alumno y corresponsal de Libanio y defendió su origen oriental. En la misma línea G. BONAMENTE, «La dedica del Breviarium e la carriera di Eutropio», *GIF* 29, 1977, 274-297; Id. «La biografia di Eutropio lo storico», *AFLM* 10, 1977, 161-210 y H.W. BIRD, «Eutropius: His Life and Career», *Echos du Monde Classique/Classical Views* 7, 1988, 51-60. Para MATTHEWS, NERI, CRACCO RUGGINI, y JONES era occidental. Vid. el resumen del debate historiográfico en R. LIZZI, «L'ascesa al trono di Teodosio I», en C. PÉREZ-R. TEJA, (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, 135-148, n. 50. ERRINGTON «Theodosius and the Goths» 24, n. 134 vuelve sobre su procedencia occidental. Vid. la noticia de las actividades de Eutropio, antes del ascenso de Teodosio, en Symmachus *Ep*. 3, 47 y J. HELLEGOUARCH, *Eutrope: Abregé* Paris 1997: había participado en la expedición contra los persas en 363, estaba presente en la corte Constatinopolitana en 364, fue *praeses* de Cilicia entre 367 y 369, *magister scrinii memoriae* en 369-370 —fue entonces cuando publicó el *Breviarium*, que dedicó a Valente— y *proconsul* de Asia en 370-371. Su carrera política se vio interrumpida por el affaire de Theodorus y, como Teodosio, aprovechó la desaparición de Valente para recuperar su posición.

88 Para BIRD, «Eutropius: His Life and Career», 51-60 y LIZZI «L'ascesa al trono», 139, la complejidad del encargo que recibió en 380 como prefecto del Ilírico exigía una gran confianza por parte de Teodosio.

89 T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors*, Oxford 1998, 41, n. 71.

90 CJ I,.54.4; CTh VI.10.1; CTh III.5.11; CTh III.5.10 = CJ V.1.3; CTh III.6.1; CJ VI.23.16; CJV.9.1 = CJ VI.56.4; CTh IV.19.1; CTh IX.27.2; CTh IX.42.8; CTh IX.42.9; CTh XII.12.7; CTh XV.1.21 (datada en Hadrianopolis); CTh X.10.15.

91 CTh III,5,11; III,5,10= CJ V,1,3; CTh III,6,1 (*de sponsalibus*); CJ VI,23,16 (*de testamentis*); CJ VI, 56, 4; CTh IV,19,1 (*de usuris rei iudicatae*); IX,27,2 (*crimen de repetundis*); IX,42,8 y 9 (*de bonis proscriptorum*). En el mismo día dirigió leyes al prefecto del pretorio de oriente, Neoterio (CTh III,11,1), al *magister officiorum*, Floro (CTh VIII,15,6) y a Tatiano, tesorero. El conjunto legal constituye una especie de mini-código, en palabras de HONORE, *Law in the Crisis of Empire*, 42.

por los obispos. A ellos correspondía establecer la rectitud o desviación de las creencias, según había fijado la *Cunctos populos*[92].

Así, en oposición a la indefinición del edicto de Graciano en relación con los arrianos, y a diferencia de la redacción hasta cierto punto elusiva de la *Cunctos populos*, puntualizaba casuísticamente quiénes eran los heréticos: taxativamente declara que fotinianos, arrianos —se hacía eco así del lenguaje de los nicenos— y eunomianos —era la primera vez que los seguidores de Eunomio recibían este nombre— debían ser considerados heréticos; de esta manera introducía la categoría jurídica de arriano y creaba la base legal para su persecución judicial[93]. Los maniqueos del Ilírico, cuya disidencia nada tenía que ver con la controversia arriana, fueron objeto de una ley complementaria y específica cuatro meses después[94]. En segundo lugar, fijaba la ortodoxia, y ordenaba devolver las iglesias a los observantes de la fe nicena. En consecuencia, se ponían los fundamentos jurídicos para la exclusión de quienes hasta entonces habían controlado las iglesias y sus fondos y eran reconocidos como líderes locales por la población beneficiaria de los subsidios caritativos.

Pero tan importante como el contenido, es la forma de exponerlo. El cambio que comportaba esta ley respecto a la situación previa era profundo y exigía una exposición clara y un lenguaje contundente. La *Cunctos populos* había tenido un carácter anticipatorio. Ya en Constantinopla, era preciso disuadir a los arrianos y cambiar las adhesiones y lealtades personales de la población[95].

El texto es un buen ejemplo de la retórica jurídica. La finalidad concreta de la ley se enuncia mediante sendas proposiciones en el encabezamiento y el epílogo de la norma: que ningún herético tenga ni lugar ni ocasión para ejercer y que en todo el orbe —*toto orbe*— las iglesias católicas sean devueltas a todos —*cunctis*— los obispos ortodoxos, a los que se identifica con exactitud: *qui nicaenam fidem tenent*.

Con este propósito anula los rescriptos que Graciano hubiese podido suscribir a petición de parte autorizando expresamente la continuación del culto arriano, y declara ilícitas sus asambleas, a la vez que establece la obligatoria observancia de la *fides nicaena*. En esta ocasión no es un *desideratum* en subjuntivo, sino un coactivo *haec ueneranda sunt*. Al final, después de calificar de *crimina* las actividades de los heréticos[96], figura la parte dispositiva, que consiste en la prohibición de las congregaciones de heréticos dentro de los muros de la ciudad —*vetemus*—, y su expulsión de las iglesias e, incluso, de las ciudades si persistían en su propósito de celebrar reuniones —*iubeamus*—. Éste el el verdadero propósito de la ley: desalojar a los arrianos de las iglesias en beneficio de los nicenos.

92 E. VOLTERRA, «Appunti intorno all'intervento del vescovo nei processi contro gli eretici», *BIDR* 42, 1934, 455. No obstante, a pesar de las declaracaiones legales, los funcionarios se veían en la necesidad de solicitar aclaraciones, como pone de manifiesto la *constitutio CTh*.XVI.5.28. 395.

93 Antes de la conversión de Constantino (312) y de su consiguiente intromisión en los asuntos internos de la Iglesia, no existía la categoría jurídica de *haereticus* ni estaba prevista la persecución judicial por «creencia errónea». Vid. C. HUMFRESS, «Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries», en S. ELM, E. REBILLARD, A. ROMANO (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire,* Paris-Roma 2000, 125-147. *Da Graziano ad Uguccione*, Milano 1994.

94 CTh XVI,5,7. 8 de mayo de 381, dirigida también a Eutropio. Vid. E. H. KADEN, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», *Festschrift Hans Lewald*, Bâle 1953, 55-68; P. BESKOW, «The Theodosian Laws against Manichaeism», en *Manichaean Studies*, Lund 1988, 1-11.

95 ERRINGTON, «Church and State», 47 considera que era una ley preparatoria del concilio de Aquileya y a la vez una ley programa para el Ilírico en términos similares a lo que había sido la *Cunctos populos* para Constantinopla.

96 L. BARNARD, «The Criminalisation of Heresy in the Later Roman Empire: A Sociopolitical Device?», *Legal History* 16, 1995, 121-146.

En medio, y de acuerdo con un esquema antitético de amplio uso retórico, contrapone herejía y ortodoxia, y haciendo uso de la ley como medio para determinar identidades religiosas, define al *orthodoxus*, y describe al *haereticus*[97], y ésta es la parte que más nos interesa. Mediante un vocabulario fuertemente mancillante, apenas esbozado en la *Cunctos populos*, pero que a partir de 381 se convierte en una constante de la legislación teodosiana[98], Teodosio traza el perfil intelectual, moral, social y religioso del herético.

La tibieza de Graciano con los arrianos, la constatación del escaso efecto de la *Cunctos populos* antes de que decidiera su imposición por la fuerza en Constantinopla, la voluntad de amedrentar a los heréticos y provocar el rechazo social hacia ellos y el deseo de satisfacer las demandas de los nicenos para que la ley recogiera el vituperio de sus oponentes teológicos explican la agresividad del lenguaje en una disposición legal.

En él concurren la concepción y la terminología tradicional del delito religioso[99] y la imagen del herético forjada por la literatura cristiana desde el s. II en su recepción por los nicenos del s. IV, en particular, Gregorio de Nazianzo[100] que, creemos, fue el inspirador intelectual de la norma[101]. Pero además Teodosio disponía de precedentes legales —y la consideración del precedente es una técnica legislativa de honda raigambre entre los romanos—. Antes que él, Diocleciano en su rescripto contra los maniqueos y Constantino en sus leyes contra los donatistas (313-315)[102] y, en particular, en su *Epístola a los heréticos* de 326[103], ya habían recurrido a la retórica de

97 Para encontrar una definición legal de *haereticus* hay que esperar a 395: CTh.XVI.5.28. *Idem AA. Aureliano proconsuli Asiae. Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. Ideoque experientia tua Heuresium haereticum nec in numero sanctissimorum antistitum habendum esse cognoscat. Dat. III non. sept. Constantinopoli Olybrio et Probino conss.* (395 sept. 3). Vid. A. BERGER, «La conzezione di eretico nelle fonti giustinianee», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Sc Mor.* 10, 1955, 353-368; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Uguccione*, Milano 1994. Cf. G. PUGLISI, «Giustizia criminale e persecuzione antieretiche (Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso», *Siculorum Gymnasium* 43, 1990, 91-137.

98 HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire*, 45 ss. incluye esta *constitutio* entre las elaboradas por el que denomina *quaestor sacri palatii* E2, jurista y cristiano, y responsable de los trabajos legislativos y de la propaganda entre el 10 de enero del 381 —ésta sería la primera de las 58 leyes suyas que conserva el *Codex Theodosianus*— hasta el 30 de diciembre del 382.

99 Vid. la continuidad entre la normativa pagana y la legislación cristiana relativa a la represión del delito religioso en ZUCCOTTI, *Furor haereticorum* 233-283.

100 Vid. F. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo», *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiesa antica*, *Augustinianum* 25, 1985, 793-832; J. A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood 2001. Cfr. Ch. PIETRI, «L'hérésie et l'hérétique selon l'Eglise romaine (IVe.Ve siècles)», *Augustinianum* 25, 1985, 867-887.

101 Sobre el trasfondo cultural cristiano en las *constitutiones* imperiales vid. G. DE BONFILS, «Alcune riflessioni sulla legislazione di Costanzo II e Constante», *AARC* 5, 1983, 299-309.

102 Eus. *HE* 10,5; 6; 7. Opt. Mil. *Ap.* 3; 5; 6; 7; 9. Aug. *Ep.* 88,4; Id. *Contra Cresconium* 3,70. Vid. J.L. MAIER, *Le dossier du donatisme*. I. *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987.

103 Euseb. *VC* 3,64-65; Soz. *HE*, 2,32,2;4;5. Vid. P. SILLI *Testi costantiniani nelle fonti letterarie Materiali per una palingenesi delle costituzioni tardo-imperiale*, 3, Milano 1987, 111-114. Y es el mismo vocabulario que se había usado previamente para descalificar y perseguir la *superstitio* cristiana. Vid. L.F. JANSSEN, «Superstitio and the Persecution of the Christians», *Vigiliae Christianae* 33-34, 1979-1980, 131-159. Vid. también, T.D. BARNES, «Legislation against the Christians», *JRS* 58, 1968, 32-50 y L. SOLIDORO MARUOTTI, «Sul fondamento giuridico delle persecuzioni dei cristiani», en *Cristiani nell'Impero romano*, Napoli 2002, 127-188.

la violencia y a la terminología mancillante del *scelus* religioso. El primero había utilizado el esquema antitético, al contraponer la *uirtus romana* a las execrandas *consuetudines* persas[104].

La herejía es *dementia*, *labis contaminatio*, *sacrilegii uenenum*, *perfidiae crimen*, *nefandus prodigium*, *nomen monstruosum*, *eruptio factiosa*, *furor*. En sí mismos tales términos son piezas del léxico de la denigración y el vituperio que tradicionalmente había servido para descalificar en el plano moral y religioso al que atentaba contra la cosa pública en materia religiosa[105]. También, por extensión, habían servido para vejar al enemigo en la invectiva política. Este repertorio denigratorio y estigmatizante es el mismo que utilizan los cristianos, desde la apologética del s. II, para denostar al herético y de él se hace eco Gregorio de Nazianzo[106], que era el obispo de corte cuando se estaba gestando esta ley. Existen claras correspondencias léxicas y conceptuales entre la imagen del herético que Gregorio proyecta en sus obras y la que se desprende de la ley teodosiana.

Dementia y *furor*, no por casualidad abriendo y cerrando la disposición, conforman el núcleo del campo semántico heresiológico, lo que comporta la esencial consideración de la herejía como perturbación mental. Así, el herético es esencialmente *furiosus*, un loco, con las connotacions de irracionalidad y violencia que antes señalábamos.

Esta opción terminológica, que supone valerse de una categoría médica como es la locura, y ponerla en coalición con el fenómeno de la herejía, que merece la condena ética en la mentalidad cristiana, responde sin duda a un propósito, como es el de estigmatizar al disidente no sólo mediante el precepto legal, también a través de la palabra. Se pretendía que la ley tuviera, además de operatividad normativa, una dimensión execratoria y atemorizante. Mediante el léxico, se conceptúa la locura del hereje como posesión demoníaca y se le reconoce una etiología maligna (*sacrilegii uenenum*). La utilización de este término de *uenenum* no es un mero artificio retórico[107]. Se conocía el efecto letal del veneno inoculado por la serpiente y en el pensamiento cristiano la serpiente era una figuración del diablo[108]. Gregorio de Nazianzo, que señala a Arrio

---

104 Diocleciano había opuesto la antigua *religio* romana a la nueva *superstitio* de origen persa: *Mos. Et Rom. Legum collatio* 15, 3: *Unde pertinaciam prauae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim, qui novellas et inauditas sectas ueterioribus religinibus obponunt; 4… et uerendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur per execrandas consuetudines et saeuas leges persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis maliuolis inficere*.

105 Es el léxico mancillante del *crimen publicum*. Vid. G. THOME, «Crime and Punishment, Guilt and Expiation: Roman Thougtht and Vocabulary», *Acta Classica* 35, 1992, 73-98 y M.V. ESCRIBANO, «El exilio del herético en el s. IV d. C. Fundamentos jurídicos e ideológicos», en F. MARCO - F. PINA - J. REMESAL (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona 2004, 255-272.

106 Vid. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 793-832. Representa al herético como una bestia irracional, que se insinúa con dolo y engaño y actúa con perfidia y violencia. El motor de su conducta es el furor febril. El herético es la proyección de demonio, del que actúa como emisario. Compara al herético con una plaga purulenta que supura y contagia.

107 Es la única mención de *uenenum* en todo el libro XVI. Se asociaba también con prácticas mágicas en las que se recurría al uso de fármacos. CTh IV,6,3. 336.

108 La herejía como error demoníaco aparece ya en la II Petri y en Ignacio de Antioquía y fue enseguida teorizada por Justino (*Dial*. 103). Ya en Ireneo se encuentra la analogía entre la serpiente que engañó a Eva y la seducción que ejercen los heréticos sobre los simples (1,27,4; 5,21,2.) Vid. Y. LE BOULLUEC, *La notion d'héresie dans la litterature grecque IIe-IIIe siècles. I. De Justin a Irénée*, Paris 1985, 22-39; H. INGLEBERT, «L'histoire des hérésies chez les hérésiologues», en B. POUDERON, Y.M. DUVAL, *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris 2001, 105-125; Y. DE ANDÍA, «L'hérésie et sa refutation selon Irénée de Lyon», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiesa antica*, Roma 1985, 609-644.

como epónimo de la locura (Or. 25 A 9-10) y es pródigo en atribuir *alogía* a sus contrincantes teológicos, habla expresamente de su voluntad de recuperar a su grey, contaminada por el veneno de la herejía[109].

Pero, además, el mismo vocablo *venenum,* agravado por su asociación con *sacrilegium*, remitía, aunque sólo fuera fonéticamente, al *veneficium*, una forma de magia maléfica severamente castigada por la legislación imperial desde Constantino[110], cuya práctica incluía el uso ilícito de sortilegios realizados con fármacos, filtros, *venena* y el recitado de *dira carmina* que intensificaban la intención de dañar física y mentalmente a una persona; la muerte y la locura podían resultar de su ejecución[111]. Al tratarse de uno de los grandes *crimina* en materia penal, la comisión de *veneficium* comportaba para el reo la reducción de derechos civiles y procesales —el de apelación[112]—, la exclusión de las medidas de *indulgentia* y, en la mayoría de los casos, penas gravísimas[113]. En julio de 381, el propio Teodosio excluyó de la *indulgentia paschalis* a aquéllos *qui noxiis quaesita graminibus et diris inmurmurata secretis mentis et corporis uenena conposuit*[114].

La cristianización del concepto, refiriendo al demonio estos poderes y prácticas maléficas, no le había privado de sus connotaciones tradicionales. La delación, al margen de la precavida reglamentación general[115], no sólo estaba permitida, sino que era obligatoria[116].

Volviendo a la ley, el herético es figurado como un fenómeno monstruoso[117] e impío contrario a la ley divina (*nefanda monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum*). *Monstrum* y *prodigium*, que en el lenguaje religioso tradicional eran signos de la voluntad divina[118], aparecen ahora referidos a los autores de las sectas para indicar su anomalía, su inadaptación y extrañeza

---

108 P.A. GRAMAGLIA, «Il linguaggio eresiologico in Tertuliano. L'approccio cattolico all'eresia», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiiesa antica*, Roma 1985, 667-710. C. MAZZUCCO, «Gli apostoli del diavolo: gli eretici nella Storia Eccleiastica di Eusebio di Cesarea», en *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Eresia ed eresiologia nella chiiesa antica*, Roma 1985, 749-781. También en el rescripto de Diocleciano contra los maniqueos se menciona el poder infectante del veneno de los maniqueos: *uniuersum orbem nostrum ueluti uenenis de suis malivolis inficere*. Vid. supra.

109 Greg. Naz. *Or*. 25 A 9-10; *Or*. 20,5; *Or*. 21, 12-14; *Ep*. 202,4.

110 CTh. XI,36,1. 314; IX,38,1. 322. Por esta ley, fueron excluidos, junto a homicidas adúlteros, de la indulgentia proclamada *propter Crispi atque Helenae partum*.

111 Sobre el trtamiento jurídico del *veneficium* desde sus orígenes, J.B. RIVES, «Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime», *Classical Antiquity* 22, 2003, 313-339, esp. 317-322 y A. Di MAURO TODINI, «Medicamentarius, una denominazione insolita. Brevi considerazioni a proposito di CTh 3,16,1», *AARC* 7, 1988, 343-382. Sobre su proyección en la legislación posterior, O. VANNUCCHI FORZIERI, «La legislazione imperiale del IV-V secolo in tema di divorzio», *SDHI* 48, 1982, 289-311.

112 CTh XI,36,1. 314 ó 315. Vid. D. GRODZYNSKI, «Par la bouche de l'empereur. Rome IVe siècle», en J.P. VERNANT et alii, *Divination et rationalité*, Paris 1974, 267-294, esp. 273-274.

113 CTh. IX, 38, 4. 368. Vid. W. WALDSTEIN, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio, indulgentia, uenia*, Innsbruck 1964.

114 CTh IX, 38,6. 381. Vid. L. BALDINI MOSCARDO, «*Murmur* nella terminologia magica», *Studi Ital. Filol. Class*. 32, 1976, 254-262.

115 Vid. Y. RIVIÈRE, *Les delateurs sous l'empire romain*, Paris-Roma 2002.

116 Vid. J. GAUDEMET, «La repression de la délation au Bas Empire», *Miscellaneaa in onore di Manni*, Rome 1979, 1067-1088.

117 Cfr. Greg. Naz. *Or*. 14, 33.

118 C. MILANI, «Note sul lessico della divinazione nel mondo classico», en M. SORDI, *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, 30-49; B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble 2005.

en relación con el medio que los rodea y, en consecuencia, su peligrosidad social. Recuérdese que en Roma los seres mutilados o desfigurados eran considerados señales maléficas, portadores de mal presagio. De hecho, la integridad física era un requisito imprescindible para ejercer el sacerdocio, un defecto corporal o una malformación impedían desempeñar la función[119].

Junto a la imagen de anormalidad, física plásticamente evocada con estos vocablos, comparece la metáfora médica de la enfermedad contagiosa. En efecto, la infección pestilente que causan los heréticos se extiende como una mancha contagiando el mal (*labis contaminatio*). El mismo término de *eruptio* connota la imagen de una hemorragia capaz de propagar el veneno por contacto[120]. Además, mueve a aquéllos en quienes prende a turbas y tumultos (*turbae*, *inlicitae congregationes*) que alteran el orden y dividen a la sociedad (*eruptio factiosa)*. El fraude —*per fraudem*— la *perfidia* y el dolo —*adfectatis dolis*— como métodos de conducta del herético aumentan el peligro de que el *crimen* se extienda. Eran artimañas manipuladoras que ya Gregorio había denunciado[121].

Así representada la disidencia herética, un contagio criminal, sacrílego y maligno, obra de monstruos irracionales inoculados por el diablo, la intervención del Estado se hacía obligatoria para separar al herético en tanto que agente contaminante y disgregador de la sociedad[122]. La expulsión forzosa se imponía y se le relegaba fuera de los muros de la ciudad[123].

Pero el lenguaje de la *constitutio* no es sólo agresivo, también es un lenguaje enfático, cuyo uso viene a demostrar el dominio de la retórica por parte del *quaestor sacri palatii*[124] encargado de la redacción de la ley. Aunque la ley estuviese dirigida al Ilírico, se quiere significar la idea de obligatoriedad general con expresiones como *sciant omnes* o adjetivos como *cunctus*, *totus*: *ut cunctis orthodoxis episcopis, qui nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur.* También se quiere connotar la pretendida anulación social del herético mediante la repetición del adjetivo *nullus* en la proposición que abre ominosamente el texto con una intensiva y amplificativa andadura rítmica: *Nullus locus, nulla occasio*.

El vocabulario cumple fines figurativos y aumentativos de orden extrajurídico. Las palabras han sido cuidadosamente elegidas y emparejadas para crear una imagen detestable y temible el herético: *labis contaminatio*, *sacrilegii uenenum*, *perfidiae crimen*. Con la incorporacion de

---

119 Sen. *Contr*. 10,4,8; 4,2,2.

120 Cfr. Greg. Naz. *Or*. 2, 37; 43; *Or*. 9,6; *Or*. 20,5; *Or*. 21,12; *Ep*. 202,4; *Or*. 25,9. Vid. TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 814-815, n. 51.

121 TRISOGLIO, «La figura dell'eretico», 815-817.

122 Graciano, en 377 había utilizado los términos de *furor* y *uirus* para referirse a los donatistas (CTh XVI,6,2.).

123 H. O. MAIER, «The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth-Century Rome», *Historia* 44, 1995, 231-249. Vid. también, M.P. BACCARI, «Comunione e cittadinanza. A proposito della posizione giuridica di eretici, apostati, giudei e pagani secondo i codici di teodosio II e Giustiniano I», *SDHI* 57, 1991, 264-296.

124 Sobre las constitutiones como textos literarios vid. T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors, with a Palingenesia of the Constitutions of the Theodosian Age*, Oxford, 1998; Id. «Theodosius I and two Quaestors of his First Decade as Emperor (379-388 AD)», en R. FEENSTRA, A. S. HARTKAMP, J.E. SPRUIT, P.J. SIJEPSTEIJN U. L.C. WINKEL, *Collatio iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65e anniversaire*, Amsterdam 1995, 141-157. El estudioso de Oxford intenta identifcar a sus autores a partir de determinadas constantes estilísticas. La CTh XVI, 5,6 correspondería al que identifica como quaestor 2 de Teodosio, al que atribuye 57 constitutiones, entre enero de 381 y diciembre de 382. Cfr. G. DE BONFILS, «Considerazioni sui quaestores e la questura tardoantica. Un confronto con The Law in the Crisis of Empire di T. Honoré», *SDHI* 66, 2000, 289 ss. Id. «Cronaca di un fortunato incontro», *AARC* 14, 2003, 391-406.

estos términos al tenor de la ley se acentúa la gravedad del delito y se aumenta el horror por el comportamiento descrito. De esta manera, la norma transciende su función preceptiva y adquiere una dimensión ética.

Por otra parte, en la ley no consta indicación alguna sobre la forma de publicación prevista. Si la había originalmente, los compiladores, en cumplimiento de las instrucciones editoriales[125], la suprimieron, conservando únicamente la referencia a la *datio*. Sin embargo, de acuerdo con los procedimientos de promulgación y publicación descritos en *constitutiones* del propio *Codex Theodosianus*[126], podemos suponer que la ley debía ser leída en público o expuesta para su conocimento general en las ciudades de la prefectura. La reiteración, el énfasis, la terminología, son procedimientos persuasivos, que aumentan el impacto que producía la simple presencia física de un documento imperial en un lugar público[127].

Frente al herético, — y la contraposición es un procediiento que forma parte de la construcción de la imagen del herético— el ortodoxo es el el seguidor de la fe de Nicea —se menciona expresamente y por dos veces la *fides Nicaena*— y aunque a primera vista la definición de la ortodoxia parece una amplificación de lo expuesto en la *Cunctos populos*, se observa una significativa precisión en la expresión de la fórmula trinitaria[128], un cambio que hay que atribuir a la influencia de los nicenos orientales, y en concreto a la intervención de Gregorio de Nazianzo[129]. Por una parte, ya en la *Oratio* 36, pronunciada poco después de su reconocimiento como obispo de la capital imperial, Gregorio había manifestado su disposición a convertirse en inspirador de las leyes del emperador[130]; y en la *Oratio* 37, dirigida de nuevo al emperador y su corte poco antes de la promulgación de la ley en cuestion, Gregorio interpelaba a Teodosio instándole a silenciar a los heréticos mediante el dictado de una ley que impidiese la predicación arriana[131]. Por otra, es posible descubrir afinidades entre la teología del Espíritu Santo de Gregorio y el inserto pneumatológico de la *CTh* XVI,5,6[132].

---

125 Vid. E. VOLTERRA, «Il problema del testo delle costituzioni imperiali», *Atti II Congresso Int. Soc. Ital. di Storia del Diritto* (Venezia 1967), Firenze 1971, II, 821-1097; Id. «Intorno alla formazione del Codice Teodosiano», *BIDR 83*, 1980, 109-145; T. HONORÉ, «The Making of the Theodosian Code», ZSS 103, 1986, 133-222; J. MATTHEWS, «The Making of the Text», en J. HARRIES - I. WOOD, *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, 19-44. Id. *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven 2000, 10-84.

126 Sobre las formas que adopta la publicación de las leyes, vid. MATTHEWS, *Laying Down the Law,* 185-195.

127 S. CORCORAN *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*, Oxford, revised paperback edition 2000, 247. Vid. J.F. MATTHEWS, «Eternity in Perishable Materials: Law - Making and Literate Communication in the Roman Empire», en T.W. HILLARD, R.A. KEARSLEY, C.E.V. NIXON, A.M. NOBBS (eds.), *Ancient History in a Modern University* vol. 2, Grand Rapids 1998, 253-265 .

128 Los compiladores del *Codex Iustinianus* emplazaron la ley bajo la rúbrica *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, a continuación de la *Cunctos populos*: CJ 1,1,2.

129 Una opinión defendida por A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, 35-36.

130 Greg. Naz. *Or*. 36, 10; Vid. N. GÓMEZ VILLEGAS, «La corte de Constantinopla y su obispo. A propósito de la Or. 36 de Gregorio de Nazianzo», en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma 1997, II, 359-370.

131 Greg. Naz. *Or*. 37,23; Vid. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nazianzo*, 148 ss.

132 Sobre la doctrina pneumatológica de Gregorio de Nazianzo vid. F.W. NORRIS, «Gregory Nazianzen's Opponents in Oration 31», en R.C. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassesments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, *Patristic Monograph Series* 11, Cambridge (Mass.), 1985, 321-326; C. MORESCHINI; «Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio», en AA.VV., *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia*, Messina 1983, I, 567-578.

En Tesalónica, donde Acolio había procurado dejar sentir sus lazos con Occidente, la ortodoxia se había definido refiriéndola a la religión del divino apóstol Pedro, conservada en su integridad por el papa Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, y se había prescindido del término de la polémica, *homooúsios*. Desde la Nueva Roma, bajo la inspiración de Gregorio, se afirmaba «la substancia indivisa de la incorruptible Trinidad, la que los creyentes llaman correctamente sirviéndose de la palabra griega *ousía*», se aludía al Espíritu Santo en términos aceptables para los pneumatómacos o macedonianos y se omitía cualquier referencia a Dámaso y Ambrosio.

Por lo que respecta a la ausencia de nombres de obispos como garantes de la rectitud doctrinal, creemos que la elisión es deliberada, no porque Dámaso y Ambrosio resultasen patrones de ortodoxia obvios y su mención fuera redundante, sino porque Teodosio no quería hacer explícita la vinculación de las iglesias de estos territorios con Occidente. No faltan en la *constitutio Episcopis tradi* dada por Teodosio en julio de 381, a instancias de los reunidos en el concilio de Constantinopla. En ella ordenaba que todas las iglesias de Oriente pasasen a manos de quienes suscribieran el credo de Nicea formulado en el concilio de Constantinopla y estuviesen en comunión con el listado de obispos que encabezaba Nectario de Constantinopla[133]. Y vuelven a comparecer nombres de referencia en el rescripto dirigido a los presbíteros Faustino y Marcelino, en 384/5, en el que estimaba justas sus *preces* contra los arrianos conversos y declaraba católicos a los que comulgaban con Gregorio de Elvira en Hispania y Heráclidas de Oxirrinco en Oriente, a la vez que consideraba heréticos a sus perseguidores[134].

Pero en en el momento de promulgación de la CTh XVI,5,6 estaba prevista la celebración del concilio de Aquileya y correspondía a sus asistentes pronunciarse sobre la ortodoxia de los obispos Palladius de Ratiaria y Secundianus de *Singidunum*. Con esta ley Teodosio señalaba el criterio doctrinal que debían observar y el castigo que esperaba a quienes fuesen expulsados de la comunión eclesiástica, que no era otro que la pérdida de sus iglesias, de acuerdo con el procedimiento ya aplicado a Demófilo en Constantinopla. En cualquier caso, sabemos por Ambrosio que en 381 Graciano había ordenado transferir la basílica homea de Milán a los católicos[135].

---

133 *CTh*.XVI.1.3. *Idem AAA. ad Auxonium proconsulem Asiae. Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate, quos constabitcommunioni Nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodicensi et Diodoro episcopo Tarsensi: in Asia nec non proconsulari adque Asiana dioecesi Amphilochio episcopo Iconiensi et optimo episcopo Antiocheno: in Pontica dioecesi Helladio episcopo Caesariensi et Otreio Meliteno et Gregorio episcopo Nysseno, Terennio episcopo Scythiae, Marmario episcopo Marcianopolitano communicare constiterit. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti: omnes autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli …Dat. III kal. aug. Heracleae Eucherio et Syagrio conss.* (381 iul. 30).

134 El libelo suplicatorio es llamado *Libellus precum* desde su primera edición por I. SIRMOND, *Marcellini et Faustini Libellus precum*, Parisi 1650. Vid. edición de M. SIMONETTI en *CCh SL* 69, 1967, 359-392. El mejor estudio es el de J. FERNÁNDEZ UBIÑA, «El Libellus precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», en R. TEJA-C. PÉREZ (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, I, Segovia 1997, 59-68; Id. «El Libellus precum y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, 103-123. Vid además M.V. ESCRIBANO, «Heresy and Orthodoxy in Fourth Century Hispania» en M. KULIKOWSKI-K. BOWES (eds.), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden-Boston 2005, 121-149.

135 Antes del 28 de marzo. Ambros. *De spiritu Sancto* 1,19-21: *ignorantibus omnibus subito basilicam reddidisti…basilicam sequestrasti ut fidem probares*. Vid. BARNES, «Ambrose and Gratian», 173.

Poco después, y antes de la cita episcopal en Aquileya, con la celebración del concilio de Constantinopla (mayo-julio de 381) y la transformación en ley imperial de sus decisiones (*Episcopis tradi*[136]), Teodosio había hecho pública y puesto en práctica su voluntad de reconstruir la jerarquía de la iglesia oriental bajo los signos del nicenismo, la unidad y la autonomía respecto de Occidente, haciendo coincidir la geografía eclesiástica con la política y emancipándola de cualquier tutela que no fuese la propia en su condición de Augusto de Oriente, algo que no podía ser del agrado ni de Dámaso, ni de Ambrosio[137]. Sin embargo, la pertenencia de las iglesias del Ilírico seguía sin resolver. De hecho, el c. 2 del concilio, que determina la organización de las iglesias de las diócesis orientales, no menciona las del Ilírico y tampoco comparecen en la provisión imperial recogida en CTh XVI,1,3: dentro de la lista de las diócesis de la *pars Orientis* faltan tanto Dacia como Macedonia, a pesar de que Acolio de Tesalónica había sido invitado y asisitido al concilio[138].

Con ambas iniciativas, la constitutio XVI, 5,6 y la reunión del concilio de Constantinopla, Teodosio había alterado radicalmente los planes de Graciano para el Ilírico, en concreto, el sentido y la oportunidad del concilio de Aquileya[139]. Después de julio de 381, los arrianos del Ilírico eran considerados heréticos, como tales habían perdido el derecho sobre sus iglesias y resultaba impracticable la reunión de un concilio general para decidir la suerte de Palladius y Secundianus, pues eran súbditos del Augusto de Oriente. Pero la autoridad imperial no es compatible con la rectificación. Graciano no podía volverse atrás de la palabra dada a los obispos homeos de invitar a los orientales al concilio de Aquileya sin ver menoscabada su posición respecto de Teodosio en el Ilírico. Modificar la naturaleza y constitución del concilio sin que pareciera cesión ante el Augusto de Oriente fue la tarea asumida por Ambrosio, que puso a prueba su consumada habilidad diplomática tal y como estudió Yves Marie Duval[140].

136 CTh. XVI, 1,3.

137 Omito Vid. detalle de estas cuestiones en Ch. PIETRI, «Damase et Theodose. Communion orthodoxe et géographie politique» *Epektasis, Mélanges Danielou*, Paris 1972, 627-634; Id. *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, I, 849-866; ERRINGTON, «Church and State», 41-47.

138 Probablemente por su relación personal con Teodosio, al que había bautizado. Vid. GREENSLADE «The Illyrian Churches», 21.

139 En la *Ep. Sanctum animum* 4, establece una relación directa entre la convocatoria del concilio de Constantinopla de 381 y el de Aquileya: reprocha a los orientales haberse negado a acudir a un *concilium generale* —el de Aquileya— y haberse reunido en Constantinopla, reproche que, además de acreditar la concurrencia entre los Augustos en materia religiosa, pone de manifiesto el empeño de Ambrosio —y de Graciano, que había delegado en el obispo— por ignorar la autoridad política de Teodosio sobre el Ilírico y la autonomía de la iglesia oriental. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 106-149, analiza estos dos concilios desde la perspectiva del conflicto entre Graciano y Teodosio por imponer su superioridad dentro del colegio imperial. En contra GRYSON, *Scolies* 128-130 y LIZZI, «La politica religiosa di Teodosio I», 349, para quien la convocatoria era independiene y trataba de dar respuesta a problemas distintos.

140 Es la conclusión a la que llega DUVAL, «La convocation», 421-437 después de analizar la convocatoria inicial, los participantes e invitados, los excluidos, el contenido y finalidad del rescripto de convocatoria, su contestación por Paladio y su justificación por Ambrosio, en el fondo partidario de un concilio general, como demuestra la correspondencia cruzada con Teodosio después de Aquileya. Cf. MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 124 ss. Vid. V. MESSANA, *La politica religiosa di Graziano*, Macerata 1998, 59 ss.

CONCLUSIÓN

En época tardía la cancillería imperial es la única fábrica del derecho y la ley el lenguaje del poder. Además de su dimensión normativa, la ley es un método de gobierno y un medio de comunicación entre el emperador y sus súbditos.

Desde estos supuestos, y con base en la contextualización histórica y el análisis jurídico y formal del texto, creemos que la *constitutio* CTh XVI,5,6 tenía una doble finalidad política y jurídica: extender al Ilírico el nicenismo y corregir el llamado edicto de tolerancia de Graciano, condicionar los debates del previsto concilio de Aquileya y limitar la capacidad jurídica de los arrianos prohibiéndoles reunirse y privándoles del derecho a poseer las iglesias. Pero además, la norma en cuestión perseguía un propósito metajurídico: proyectar una imagen irracional, inmoral y patológica del herético y provocar tanto su anulación, cuanto la aversión sociales.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 499-502

LIBERIO DE ROMA Y EL HOMOIOUSIANISMO

GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ
Universidad de Valencia

RESUMEN

Este trabajo aborda la actitud de Liberio de Roma frente a la controversia arriana. Las fuenes son Sozomeno, el *Liber Pontificalis,* Hilario de Poitiers, Epifanio de Salamina, Atanasio de Alejandría, Sócrates, el anónimo *Quae gesta sunt inter Librerium et Felicem episcopus,* Jerónimo, Filostorgio, Teodoreto de Ciro y Eusebio de Cesarea.

ABSTRACT

This note deals with Liberius of Rome's attitude in front of the arian struggle. The sources are Sozomen, *Liber Pontificalis*, Hilary of Poitiers, Epiphanius of Salamis, Athanasius of Alexandria, Socrates, the anonymous *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, Jerome, Philostorgius, Theodoret of Cyr and Eusebius of Caesarea.

Liberio ejerce el obispado de Roma entre 352 y 366. Es uno de los personajes más conflictivos de la Historia de la Iglesia por su actitud ante el arrianismo. Las fuentes relativas a Liberio ayudan muy poco al esclarecimiento de este problema por su oscuridad. De su análisis se infiere que Liberio firma dos proposiciones de fe opuestas al Credo de Nicea del año 325 durante su exilio de Roma acaecido en 357 - 358 en la localidad tracia de Berea.

Las noticias de Sozomeno (*Hist. Eccl.* IV, 15) son muy claras respecto a la exposición de creencias suscrita por Liberio en 358. Se trata del credo aprobado en el concilio que tiene lugar aquel año en Sirmio en fecha anterior al 2 de agosto pues ése es el día en que Liberio vuelve a entrar en Roma según el *Liber Pontificalis* (37, 6). En conformidad con el propio Sozomeno

(*loc. cit*), ese credo es el mismo que los obispos orientales Narciso de Neroniade, Maris de Calcedonia, Teodoro de Heraclea y Marcos de Aretusa habían presentado a Constante en 342 cuyo texto griego aparece en Atanasio de Alejandría (*De syn.* 25) y Sócrates (*Hist. Eccl.* II, 18).

El concilio sirmiense de 358 añade a esa profesión de fe los anatemas contra Pablo de Samosata y Fotino de Sirmio promulgados por el concilio sirmiense de 351 (ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De syn.* 27, SÓCRATES, *Hist. Eccl.* II, 30 e HILARIO DE POITIERS, De syn. 38) y otros anatemas contenidos en la epístola sinodal de los conciliares que se reúnen en Ancyra durante el invierno de 358. Esta datación se desprende del testimonio de Epifanio de Salamina (*Panar. Haer.* 73, 2) según el cual pocos son los obispos que asisten al concilio de Ancira de 358 por la inclemencia de la estación y con los 12 obispos que firman su carta sinodal (EPIFANIO DE SALAMINA, (*Panar. Haer. 73*, 2 - 11). Los primeros meses de 358 como fecha de la celebración del sínodo de Ancira se adecua perfectamente al cumplimiento del canon 5 del sínodo de Nicea de 325 que ordena a cada diócesis celebrar dos sínodos al año: uno antes del inicio de la *cuaresma* y otro en el otoño (1839 BRUNS 15). Liberio firma en 358 un *corpus* doctrinal que es aceptable totalmente por los nicenos. Lo prueba la benévola opinión de Hilario de Poitiers (*De syn.* 38 - 62) a las decisiones del concilio de Sirmio de 351 que recogen el credo oriental de 342 y los anatemas a Pablo de Samosata y Fotino de Sirmio.

Más complejo resulta el problema de cuál es el credo que Liberio firma en 357 al que alude en su carta *Pro deifico timore* transcrita por Hilario de Poitiers (*Collectanea Antiariana Parisina, Series B* VII, 8, 1 - 2) y a cuya *subscriptio* aluden asimismo Atanasio (*Hist. arian. ad monachos* 41), el anónimo escrito que se titula *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos* y Jerónimo (*Chron. ad an. 2365 abr* en *P.L. 27*, cols. 501 - 502 y *De viris illustribus 37*). Todas estas fuentes consideran más grave la *subscriptio* de Liberio de 357 que la de 358. El asunto se complica porque Filostorgio (*Hist. Eccl.* IV, 3) dice que Liberio había condenado el término *homousion* mientras que Sozomeno (*Hist. Eccl.* IV, 15) indica que se difundieron noticias en este sentido.

La historiografía se muestra dividida al entrar en juego el Dogma de la Infalibilidad Pontificia. Los eruditos católicos tienden a defender que Liberio acepta el resultado del concilio sirmiense de 351. Se basan en el parecer favorable de Hilario de Poitiers (*De syn.* 38 - 62) sobre los documentos de aquel sínodo. La única excepción dentro del campo católico es la reflejada por el jansenista Lenain de Tillemont quien duda entre los credos de Sirmio de 357 y 358 (1732 LENAIN DE TILLEMONT 421 - 422).

Los tratadistas protestantes se inclinan por el credo sirmiense de 357 porque esto les sirve para lanzar una acerba crítica contra el Dogma de la Infalibilidad Pontificia. Así aparece en Blondel, *Gothofredus* (1926 AMANN 656) y Gummerus (1900 GUMMERUS 57 - 58).

Atanasio (*De syn.* 28), Hilario de Poitiers (*De syn.* 11) y Sócrates (*Hist. Eccl.* II, 30) recogen el credo y los anatemas de Sirmio de 357. Esa fórmula supone el germen de la tesis anomea de que la esencia del Hijo no es similar a la del Padre tal como será preconizada posteriormente por Aecio recogido por Epifanio de Salamina (*Panar. Haer. 76*, 11 y 19) y Eunomio (*Apol.* 28 y *Exp. Fid.* 3). La admisión de la similitud de esencias conduce a negar la realidad de las Personas Divinas.

A mi juicio ninguna de las dos hipótesis es acertada. En 357 Liberio firma el credo contenido en la epístola sinodal que los obispos orientales envían diez años antes a sus colegas occidentales reunidos en Sirmio en un concilio. Este sínodo de 347 ha pasado desapercibido para la

Historia. Merece el calificativo de concilio cero de Sirmio pues data de 351 el primero de los sínodos desenvueltos en aquella ciudad que la historiografía recoge habitualmente. Constancio II transforma aquella profesión de fe en un edicto durante el sínodo de Arlés de 353. Ese credo de Arlés se encuentra más alejado del niceno que el sirmiense de 357 al incluir en su texto ideas tan radicales en torno al Hijo como *ex nihilo factum, erat, quando non erat y priusquam nasceretur, non erat* (1985 FERNÁNDEZ 303 - 311).

Con esto Liberio aguarda que Constancio II le levante su destierro y le permita volver a Roma. El emperador se encuentra entonces ante una coyuntura delicada. En 356 Constancio II había nombrado a Félix nuevo obispo de Roma cuando en 356 destierra a Liberio a Berea. Félix empieza a ejercer su pontificado como Félix II. En 357 el augusto no sabe qué hacer. Se limita a trasladar a Liberio de Berea a Sirmio. Incluso abriga la peregrina ocurrencia de que Liberio y Félix compartan el obispado de la Urbe, lo que motiva las risas del pueblo romano en el hipódromo (TEODORETO DE CIRO, *Hist. Eccl.* II, 14).

En el propio año 357 tiene lugar un nuevo cambio en la continua política de Constancio II de buscar un credo sustituto del niceno de 325 al considerar a éste inservible para salvaguardar la paz dentro de la Iglesia. El emperador piensa que ha ido demasiado lejos al hacer suyos los radicales credos del Edicto de Arlés de 353 y del concilio de Sirmio de 357 y se inclina por los homoiousianos. …Éstos postulan la semejanza κατα ουσιαν entre el Padre y el Hijo que ya se ve en Eusebio de Cesarea (*Demonstratio Evangelica* V, 4). Cuando triunfan las ideas homoiousianas en el concilio sirmiense de 358 Liberio firma su corpus doctrinal. Con ello el emperador le permite ir a Roma (SOZOMENO, *Hist. Eccl.* IV, 14 - 15).

Tres son los motivos que impulsan a Liberio a suscribir los acuerdos adoptados por el concilio de Sirmio de 358. Uno consiste en su deseo de volver a la Urbe. El segundo estriba en acallar aquellas voces que de acuerdo con Sozomeno (*Hist. Eccl.* IV, 15) se habían difundido y con arreglo a las cuales Liberio había condenado el empleo del término *homousion*. El segundo móvil es muy importante para Liberio por la tradición monarquiana de Occidente. El tercero radica en el intento por Liberio de constituir una alianza entre nicenos y homoiousianos que fuera susceptible de oponerse a homeos y anomeos. Con ello Liberio se convierte en el predecesor inmediato de las posturas conciliadoras hacia el homoiousianismo que se reflejan en el *De synodis* de Atanasio y en la obra homónima de Hilario de Poitiers.

Liberio retorna a Roma donde entra *quasi victor* en palabras de Jerónimo (*Chron. ad an. 2.365 abr* en *P.L. 27*, col. 502) el 2 de agosto de 358. Cinco días antes Félix II se había refugiado en una basílica situada en la *Via Aurelia* (*Liber Pontificalis* 38, 2). Pero la dualidad de obispos entre Liberio y Félix II se trasmite a sus herederos Ursino y Dámaso. Así se originan disturbios y tensiones en la cristiandad de la Ciudad Eterna que sólo finalizan en 381 con el triunfo definitivo de Dámaso.

Liberio como muchos colegas suyos se limita a ajustar su ideología a los mudables dogmas de Constancio II. En esto sigue el consejo que le da Fortunato de Aquileya cuando se dirige hacia su destierro en Berea (JERÓNIMO, *De viris illustribus 97*). En 357 Liberio firma un credo mucho más opuesto al nicenismo que lo que pensaron los historiadores protestantes de la Iglesia. Un año más tarde es el precursor de las tendencias filohomoiousianas de Atanasio de Alejandría e Hilario de Poitiers. En ninguno de ambos casos se quiebra el Dogma de la Infalibilidad Pontificia. No se tratan de declaraciones dogmáticas que Liberio hiciese y que desde la promulgación del Dogma por el Beato Pío IX sólo ha habido una: la declaración como Dogma de la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma hecha por Pío XII.

BIBLIOGRAFÍA

1732 LENAIN DE TILLEMONT, L.S. *Mémoires pour servir a l'histoire écclésiastique des six premiers siècles. T. VI.* Venecia. 2ª ed.

1839 BRUNS, H.Th. *Canones Apostolorum et Conciliorum Saeculorum IV. V. VI. VII. Pars Prior.* Berlín.

1900 GUMMERUS, J. *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356 - 361*. Leipzig.

1926 AMANN, E. sv. *Libère* en *DTC. T. IX - 1*, cols. 654 - 659. París.

1985 FERNÁNDEZ, G. *Athanasius of Alexandria and Liberius of Rome. Analysis of the Letter Pro deifico timore of Liberius in the light of the Edict of Arles of 353* en R.C. GREGG (ed.), *Arianism. Historical and Theological Reassesments. Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies. September 5 - 10, 1983. Oxford, England (Patristic Monograph Series no. 11)*, págs. 303 - 311. Cambridge (Mass.).

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 503-513

NOTAS SOBRE EL PAPEL DEL *PROGNOSTICUM FUTURI SAECULI* DE JULIÁN DE TOLEDO EN LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA MEDIEVAL DEL PURGATORIO[1]

GREGORIO GARCÍA HERRERO

RESUMEN

Julián de Toledo, compuso el ***Prognosticum futuri saeculi*** (el primer tratado sistemático ***de nouissimis*** de Occidente) con la intención de fijar la doctrina escatológica guardando estricta fidelidad a las fuentes patrísticas y a las Escrituras. Pero escribió este tratado haciendo una selección de citas, una reconstrucción argumental e incluso una sutil e inconsciente manipulación de sus fuentes, todo ello de acuerdo con su propia mentalidad y la de su época. Como consecuencia, el significado global de las enseñanzas contenidas en el ***Prognosticum*** presenta interesantes novedades respecto a los tratadistas de siglos anteriores y proporciona al imaginario cristiano, a la geografía del Más Allá, un nuevo sentido, lo que tendrá una notable influencia en la evolución de la idea del Purgatorio durante la Edad Media.

ABSTRACT

Julian of Toledo wrote ***Prognosticum futuri saeculi*** (the first systematic treatise on ***nouissimi*** of the West) with the intention of laying down the grounds of the eschatological doctrine,

1 Este artículo nace de una idea, apenas atisbada entonces, de mi tesis doctoral, dirigida por el Prof. Dr. D. Antonino González Blanco. A él se deben la mayoría de los aciertos que puedan encontrarse en ésta y en casi todas mis publicaciones, las cuales, bien a su pesar, seguramente contienen errores que son de mi exclusiva responsabilidad. No creo que me sea posible saldar la deuda personal, cultural, intelectual y moral que he contraído con él, pero me siento honrado y agradecido por tener la oportunidad de dedicarle estas líneas, consciente de que difícilmente podrá rendírsele homenaje alguno que le haga justicia.

preserving great accuracy to patristic sources and Holy Scriptures. But he wrote his treatise by carrying out a selection of quotations, a plot reconstruction and even a subtle and reckless manipulation of his sources, and everything in accordance with his own thinking and also with that of his time. In consequence, the holistic meaning of the teachings found in the ***Prognosticum*** shows valuable innovations with regard to former treatise writers and provides a new sense to the Christian image to the characteristics of the supernatural world. This will have a remarkable influence on the development of the idea of Purgatory during the Middle Ages.

INTRODUCCIÓN

En algunos trabajos anteriores hemos tratado de analizar con cierto detalle varias obras de Julián de Toledo (especialmente la *Historia Wambae*) con el fin de mostrar hasta qué punto la obra del obispo toledano es testimonio de una notable originalidad en el tratamiento de determinados aspectos relacionados con la concepción ideológica del reino, la realeza o el territorio[2]. En efecto, el estudio de las obras del último de los grandes prelados de la iglesia visigótica nos ofrece a propósito de éstos y de algunos otros de los grandes asuntos que ocuparán a los pensadores medievales de siglos posteriores, una imagen, más o menos nítida según los casos y más latente que explícita en la mayoría de las ocasiones, que constituye una clara constatación del relativo dinamismo del mundo cultural visigótico, que pronto se precipitaría en una crisis que habría de llevarlo a su práctica desaparición. Se trata de una metamorfosis cultural que, respecto a autores de épocas anteriores, puede advertirse en la producción literaria de Julián de Toledo, de la que apuntaremos aquí, siquiera sea brevemente, un campo abierto a la investigación, que puede sin duda ofrecer frutos sabrosos a quienes lo cultiven adecuadamente en el futuro.

EL *PROGNOSTICUM FUTURI SAECULI*

De entre las obras de Julián, el *Prognosticum futuri saeculi*[3] es la que mayor difusión alcanzó en la Edad Media, probablemente porque se trata del primer tratado completo y sistemático *de nouissimis* del Occidente cristiano. Conocemos con cierto detalle su génesis y peripecias posteriores gracias a los magníficos estudios de J.N. Hillgarth. Es también la que más comentarios modernos ha suscitado entre la crítica especializada, sobre todo desde el campo teológico y

2 G. GARCÍA HERRERO. «Influencia de las utopías en la realización de la Historia. El caso de Julián de Toledo» en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*. Cáceres, 1984 pp. 27-35. «Julián de Toledo y la realeza visigoda» en *Antigüedad y Cristianismo VIII* (Universidad de Murcia, 1991) pp. 201-255. «La autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo» en *Jornadas Internacionales «Los visigodos y su mundo»*. Madrid-Toledo, 22-24 de noviembre de 1990. Madrid, 1994. pp. 156-198. «El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo» en *Antigüedad y Cristianismo XII*. (Universidad de Murcia 1995), pp. 120-163. «La reordenación conceptual del territorio en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo» en *Jornadas Internacionales «El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de Occidente (siglos V-VII)* abril de 1991, nº 6 de *Alebus: Cuadernos de estudios históricos del Valle de Elda*. 1996, pp. 95-112.

3 *Prognosticum futuri saeculi libri tres* ed. J.N. HILLGARTH en *Corpus Chistianorum (CC)* 115 pp. 11-126; cfr. et. MIGNE *Patrología Latina (PL)* 96, col. 433-524. Ediciones anteriores en J.N. HILLGARTH *op. cit*. pp. XXII-XXV; M.C. DÍAZ. *Index* n° 270, 271 y 272; DEKKERS. *Clavis* n° 1258.

doctrinal. No en vano aborda un tema que, como es bien sabido, mereció el interés de muchos estudiosos en los siglos medievales[4].

Que la reflexión escatológica estaba también entre los asuntos cuya reducción a categorías de comprensión práctica preocupaba a los intelectuales de la iglesia visigótica lo encontramos perfectamente acreditado en la propia carta que, dirigida por Julián a Idalio, obispo de Barcelona, encabeza el *Prognosticum*. En efecto, recuerda el obispo toledano que el tratado tuvo su origen en una larga conversación entre ambos[5], en la que, «inspirados sin duda por el Espíritu Santo»[6], decidieron reflexionar a la luz de las Escrituras y los escritos de los Padres de la Iglesia «cómo estarán las almas de los difuntos antes de aquella última resurrección de los cuerpos para poder saber qué iban a ser después de esta vida. Así podrían huir con más facilidad de las cosas presentes»[7]. Como en el transcurso de la conversación surgieron algunas dudas para cuya solución podía existir cierta diversidad de opiniones, Julián mandó llamar a su escribiente y allí mismo le dictaron los capítulos referentes a estas cuestiones que estaban relacionadas con la muerte y el estado de las almas antes del Juicio. Acordaron también que era preciso poner por escrito de forma detallada la respuesta a estas inquietudes, añadiendo las sentencias que al respecto se encontraran de los padres católicos anteriores, de tal modo que las almas que quisieran investigar estos temas no se fatigaran por la dispersión de las citas. También decidieron que había que recoger en otro libro todo lo referente a la resurrección última de los cuerpos, mientras el propio Julián decidió posteriormente añadir un tercero en el que se explicara cuán grande habría de ser el fruto de la eterna felicidad para las almas santas.

Había, pues, un interés especial en reflexionar precisamente sobre cuál iba a ser el estado de las almas, tanto en el tiempo como en el espacio, durante el tiempo que media entre la muerte del ser humano y la *parussía* y el Juicio Final. Un tiempo despreciable, sin duda, si se lo comparaba con la eternidad, pero cada vez más largo en relación con lo que fueron las expectativas de las primeras comunidades cristianas. Un período, en fin, cuya incesante prolongación (entre otros factores) comenzaba a suscitar cada vez más atención de los pensadores de la Antigüedad Tardía.

Es evidente que, aunque para la composición del escrito probablemente se partió de un breve cuestionario que los dos obispos dictaron en la mencionada entrevista a un escribiente que estaba al servicio del toledano, la composición y la redacción de la obra acabaría debiéndose por completo a la pluma de Julián. Éste, aun pretendiendo ser extremadamente respetuoso con la tradición patrística y con su propia interpretación de las Escrituras, no pudo sino imprimir su sello personal en el resultado, contribuyendo a dirigir la doctrina escatológica católica hacia una

---

4 El mejor conocedor de la trayectoria medieval de las obras de Julián es su editor J.N. HILLGARTH. «El *Prognosticum futuri saeculi* de san Julián de Toledo» en *Analecta Sacra Tarraconensia* XXX (1957) pp. 5-62; «St. Julian of Toledo in the Middle Ages» en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXI (1958) pp. 7-26; «Julian of Toledo in the Liber Floridus» en *Journal ..etc. op. cit.* XXVI (1963) pp. 192-196.

5 Esta conversación, según nos informa el propio Julián, tuvo lugar en Semana Santa de 688, durante la estancia de Idalio en Toledo para asistir a las sesiones del XV Concilio de Toledo, cuya clausura tuvo lugar en mayo de ese mismo año. Cfr. *Prognosticum, Praefatio*, I, 7-9.

6 *Prognosticum, Praefatio*, I, 33-34. *... quando unguentum illud Sancti Spiritus quod a capite nostro in oram uestimenti eius (quae nos forsan tunc eramus) descenderat...*

7 *Prognosticum, Praefatio*, I, 37-42: *... coepimus inter nos quaerere, quo modo se haberent animae defunctorum ante illam corporum ultimam resurrectionem; sicque collatione mutua nosceremus, quid futuri post hanc uitam essemus, ut uiuaciter et ueraciter de hoc negotio cogitantes, tanto certius praesentia fugeremus, quanto futura perscrutantes nosceremus auidius.*

evolución que muy lentamente conduciría a la construcción de un Purgatorio delimitado por un sistema de categorías de lo imaginario en el que las dimensiones espaciales y temporales, vagas o ausentes en las formulaciones más tempranas, acabarían haciendo más aprehensible el Más Allá a la sociedad medieval. En efecto, a medida que avanzaba en la redacción del tratado, Julián se vio en algunas ocasiones ante interrogantes para cuya respuesta no pudo encontrar fuentes escriturarias o patrísticas adecuadas; lejos de amilanarse ante el contratiempo y razonablemente seguro de ajustarse al recto sentido de la ortodoxia, el obispo toledano no dudó en hallar en su propia reflexión las respuestas necesarias para llenar tales vacíos doctrinales. Era consciente de que podía estar aportando novedades, pero, en un tono engañosamente humilde, proclama que es sin duda la voz de los *maiores*, cuya ubicación o fuente concreta no recuerda, la que se plasma en su escrito[8]. Sabemos, no obstante, que Julián era hombre tan seguro de su competencia o su pericia en la exégesis doctrinal que, en otro momento y llegado el caso, no dudó en mantener con los teólogos romanos una agria polémica que ha llevado a algún estudioso moderno a hablar de un grave amago de movimiento cismático en la Iglesia visigoda[9].

EL *IGNIS PURGATORIUS* EN EL *PROGNOSTICUM*

La idea del Purgatorio (o, más precisamente, del *ignis purgatorius*) en el *Prognosticum* apenas se aleja de la que ofrece el amplio conjunto de citas patrísticas y escriturarias que en él encontramos.

Ya en el libro primero, en el que se ocupa de la muerte humana, de su origen, de la sepultura y de la necesidad de ofrecer oraciones por los difuntos, ofrece una interesante explicación a propósito de la función que éstas desempeñan: Recuerda Julián que en el libro de los Macabeos se lee que se ofreció un sacrificio por los muertos. Pero aunque en ninguna parte de las Escrituras se leyera esto, recuerda el obispo toledano que la autoridad de la Iglesia, que resplandece en esta costumbre (la de rendir honras fúnebres a los difuntos y elevar plegarias por la salvación de sus almas), ha de ser aceptada[10]. Las oraciones se ofrecen, dice, por los que fueron del todo buenos (*pro ualde bonis*), para quienes el sacrificio litúrgico es una acción de gracias, por los no del todo buenos (*pro non ualde bonis*) para quienes son actos propiciatorios; y... también por los absolutamente malos (*pro ualde malis*), pues, aunque no sirvan de ayuda para los difuntos, consuelan y son edificantes para los vivos[11].

---

8 *Ibid*, I, 92-95: *non mea sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid uox mea insonuit, non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stilo conscripsi*. Más adelante confía a Idalio la valoración teológica o doctrinal de su escrito, pidiéndole retóricamente su aprobación para publicarlo (117-121): *His igitur peractis, quae dinoscentiae uel recordationis causa praemissa sunt, id precor, id expeto, ut librorum haec oblata formatio, siue placens siue sit displicens, aut censurae uestrae stilo meliorem subeat pallam, aut iudicii uestri debeat publicari sententia*.

9 F.X. MURPHY. «Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain» en *Mélanges J. de Ghellinck* I (1951) pp. 361-373. Del mismo autor «Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain» en *Speculum* XXVII (1952) pp. 1-27.

10 *Prognosicum*. I, 22, 4-8: *Et etsi nusquam in scripturis ueteribus omnino legeretur, non parua est uniuersae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum*.

11 *Prognosicum*. I, 22, 4-8: *Cum enim Deo sacrificium pro spiritibus defunctis offertur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt, pro non ualde malis propitiationes sunt, pro ualde malis etiam si nulla sint adiumenta mortuorum qualescumque tamen sunt consolationes uiuentium*.

Lo que nos parece más llamativo y trascendente de la interpretación de Julián, que cree estar siguiendo al pie de la letra la doctrina agustiniana, es que ha transformado las *cuatro* categorías morales de san Agustín (*boni, non ualde boni, non ualde mali, mali*) en *tres*, y mientras éste parecía reservar el fuego de purgación (*ignis purgatorius*) a los «no del todo buenos» (los «no del todo malos» y los «malos» quedaban condenados al fuego eterno), el obispo toledano transforma, al parecer inconscientemente, la estructura «dual duplicada» que encontrábamos en san Agustín en una estructura *ternaria,* dentro de la cual encontrará acomodo durante los siglos siguientes un purgatorio sustantivado y localizado.

Es en el libro segundo donde Julián se ocupa del estado de las almas que esperan, tras la muerte, la venida de Cristo y el Juicio Final. Comienza diciendo que, según san Agustín, durante el tiempo que media entre la muerte y la resurrección última de las almas, éstas son contenidas en *receptaculi*[12] ocultos según cada una sea digna de descanso o de penalidad, pues, según Julián Pomerio, las almas a las que faltase algo de la perfecta santidad no serán colocadas al instante en los reinos celestiales, sino que serán antes purgadas de sus culpas[13].

Julián, efectivamente, no utiliza nunca el sustantivo *purgatorium*. Se refiere profusamente, siguiendo la tradición escrituraria y patrística, al *ignis purgatorius*. Acerca de éste, recuerda que muchos doctores afirman que después de la muerte existe también un fuego purgatorio; aunque es indudable que esta purgación puede llegarnos a través de los padecimientos que hemos de sufrir en vida, hay que creer que hay un auténtico fuego purgatorio, más grave que cualquier padecimiento que pueda sentirse en vida, después de la muerte. San Gregorio dice que habrá en la otra vida un fuego purificador de las faltas leves, pues Cristo en el Evangelio dice que «si alguien blasfemare contra el Espíritu Santo, no se le perdonará en este siglo ni en el futuro», en lo cuál se entiende que algunas culpas serán perdonadas en este mundo y otras en el futuro. Pero, añade Julián, esta posibilidad de perdón ha de entenderse sólo referente a pecados mínimos, tales como la palabrería ociosa y continua, la risa inmoderada, la preocupación por la propia hacienda, que apenas puede hacerse sin culpa incluso en los justos, o la ignorancia de las cosas serias, y siempre que estas faltas no hubieran sido perdonadas mientras aún se vivía. A este futuro fuego de purgación se refería también san Pablo cuando dijo que, siendo Cristo el fundamento, «si alguien edifica sobre este fundamento, oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, cañas... cualquier material que sea, el fuego probará cuál sea la obra de cada uno, y el dueño de la obra recibirá su retribución; si su obra ardiere, padecerá detrimento. Él mismo se salvará como a través del fuego (*quasi per ignem*)». Aunque esto puede entenderse como el fuego de la tribulación que hemos de padecer en esta vida, se puede pensar también que alude al fuego de la futura purgación. Sin embargo, hay que saber que ni siquiera los más pequeños pecados podrán ser purificados a menos que durante esta vida uno se haga merecedor de esta purificación posterior mediante la comisión frecuente de buenas obras. Por lo demás, este fuego purgatorio es totalmente distinto de aquél fuego eterno al que serán enviados los impíos, aquellos que blasfemaron contra el Espíritu Santo y a quienes, como recuerda san Agustín, estarán el día del juicio a la izquierda de Cristo, que les dirá «marchad de mí, malditos, al fuego eterno». Este fuego purgatorio, en cambio, será el que pruebe los fundamentos de la obra de los que estarán

12 *Prognosicum*. II, 9, 4-6: *Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continentur, sicut unaquaeque digna est uel requie uel arumna pro eo quod sortita est in carne cum uiueret*.

13 *Ibid*. II, 10, 6-14.

entonces colocados a su derecha, porque la prueba del fuego, aún consumiendo las faltas leves, los habrá hecho dignos de estar a la derecha de Cristo el día del juicio. Esto último no quiere decir que el fuego de purgación se vaya a sufrir después del juicio, sino que hay que creer que sucederá antes. Sobre la duración de estas penas de purgación hay que decir que, del mismo modo que el fuego mismo será distinto para quienes han de sufrir la condenación eterna según haya sido la gravedad de sus faltas, *las penas de purgación no se dilatarán el mismo espacio de tiempo*[14], de suerte que lo que en los réprobos se lleva a cabo por la diferencia de las penas, en los que se han de salvar por medio del fuego se concluye por la medida del tiempo. Por último, sobre éstas penas purgatorias dice Julián que a ellas pertenece la tribulación que el hombre siente en la hora de su muerte carnal, y también las persecuciones con las que se coronan los mártires y las que padece cualquier cristiano[15].

Sobre esta obra, como sobre tantas otras escritas en el medievo a partir de citas de las Escrituras y los grandes padres de la Iglesia, se ha dicho con frecuencia que pertenecen a ese género de los centones, que no son otra cosa que la sistematización de las enseñanzas patrísticas, encargados de transmitir las doctrinas de los santos padres, estáticas e inalteradas, a través de los siglos medievales. Obras en las que apenas hay originalidad, pues son poco más que concatenaciones, mejor o peor ligadas, de citas patrísticas. También se ha estudiado desde el punto de la exégesis teológica católica, poniendo énfasis sobre todo en el tratamiento metafórico del mundo escatológico[16].

A este respecto, el principal estudioso del *Prognosticum* en nuestro país, C. Pozo, retoma en 1970 el tema de la doctrina escatológica del obispo toledano, que ya había sido objeto de la tesis doctoral de A. Veiga treinta años antes[17]. Sin embargo, la perspectiva desde la que es tratado el tema no varía sustancialmente de uno a otro. Veiga detecta algunos paralelismos

---

14 La cursiva, por supuesto, es nuestra. *Prognosticum* II, 22, 3-8: *Puto quod sicut non omnes reprobi, qui in aeterno igne mersuri sunt, una eademque supplicii qualitate damnandi sunt, sic omnes qui per purgatorias poenas salui esse creduntur, non uno eodemque spatio cruciatus spirituum sustinebunt, ut quod in reprobis agitur discretione poenarum, hoc in istis qui per ignem saluandi sunt, mensura temporis agitetur*. Julián sigue aquí a san Agustín, pero parece ir más lejos que el obispo de Hipona en el proceso de concretar el imaginario cristiano del más allá, al definir el tiempo como medida principal de la gravedad de las penas de purgación.

15 *Prognosticum* II, 19: «*Qud post morten purgatorius ignis esse credatur*». *Ibid*, II, 20: « *Quod alius sit ignis purgatorius, quo plerique saluandi esse creduntur, alius ignis ille, in quo impii, Chisto iudicante, mersuri sunt*». *Ibid*, II, 21: «*Quod purgatorium ignem non post ultimum illud iudicium, sed ante ipsum iudicium animae perferant mortuorum*». *Ibid*, II, 22: «*Utrum hi qui purgatorio igne saluandi sunt, usque tempus resurrectionis an infra cruciari credantur*». *Ibid*, II, 23: «*Quod ad tribulationem purgatorii ignis mors ista pertineat carnis*».

16 Sobre las fuentes de Julián: J.N. HILLGARTH. «Las fuentes de san Julián de Toledo» en *Anales Toledanos* III (1971) pp. 97-118. J. MADOZ. «Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo» en *Gregorianum* XXXIII (1952) pp. 399-417. Estudios teológicos en C. POZO. «La doctrina escatológica del *Prognosticum futuri saeculi* de san Julián de Toledo» en *La Patrología Toledano-Visigoda* (1970) pp. 215-243. A. VEIGA VALIÑA. *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo*. Lugo, 1940. J. CAMPOS centra su estudio en la influencia de san Agustín: «San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo» en *Agustinus* XXV (1980) pp. 107-115. Manejo del *Prognosticum* desde perspectivas diferentes a la que nos ocupa en numerosos trabajos, como C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, *200-1336*. Columbia U.P., 1955. pp. 8, 121, 122 nota 15, 127 y 129. De la misma autora «Death and Resurrection in the Middle Ages» en *Proceedings of the American Philosophical Society* 142.4 (l998), pp. 589-96. JAROSLAV PELIKAN. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Volume 3: «The Growth of Medieval Theology (600-1300)». Chicago, 1975. A. JAHANARA KABIR.- *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*. Cambridge, 2001. M. McCORMICK. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West. Cambridge,* 1986. Etc...

17 Cfr. Nota precedente.

textuales del *Prognosticum* con determinados párrafos de varios concilios toledanos, y constata también influencias de la obra en el abad Samson, Elipando de Toledo, Pedro Lombardo y otros autores medievales. Aparte de éstas y otras precisiones parecidas, la obra es una sistematización de la doctrina escatológica julianea, ajena, por supuesto, a la influencia que ésta pudo tener en la configuración de lo imaginario en la sociedad medieval. Se aceptan como absolutamente presentes y ciertas «las verdades implícitas» de ciertos planteamientos, como p.ej. la existencia plena del purgatorio. La sistematización a la que nos referíamos es, además, compuesta desde la perspectiva del dogma católico acabado, y no faltan las consideraciones acerca de lo «necesario» de las conclusiones que se adivinaban implícitas en autores anteriores. Tampoco respeta la estructura empleada por Julián, ya que la considera sólo «forma» del discurso. Se trata, pues, de un trabajo emprendido y realizado desde una perspectiva «realista» un tanto ajena a los planteamientos que nos ocupan aquí[18]. Los planteamientos de C. Pozo no son demasiado diferentes. Este autor descubre en el *Prognosticum* una «sensibilidad moderna» que «se manifiesta en aspectos colectivos y eclesiales de la escatología, escatología cósmica, una visión teológica bastante poco ligada a las concepciones cosmológicas de la época, atisbos interesantes en la teología de la muerte o del purgatorio...». Es decir, de nuevo un estudio eminentemente teológico desligado absolutamente del contexto histórico[19] de una obra a la que, por lo demás, apenas atribuye originalidad ni importancia alguna, tal como se constata en algún estudio más reciente del mismo autor sobre la teología del Purgatorio, en el que la obra de Julián no es citada sino en una nota a pie de página[20].

Pero, como hemos apuntado ya, con independencia de la voluntad de su autor, y volvemos aquí a Julián, el sentido que adquieren las citas bíblicas y patrísticas en el conjunto del *Prognosticum* o del *Antikeimenon*, se aparta, más o menos sutilmente, de aquel significado que tuvieron cuando fueron enunciadas por vez primera por sus originales autores. Por ejemplo, hemos visto en otro lugar cómo de algunos pasajes bíblicos de ésta última obra extrae Julián argumentos originales (no dependientes de la patrística) para justificar la preeminencia del *populus chistianus* sobre el *populus iudaicus*, fundamentando su propia postura práctica en la visión escatológica total o en función del papel que corresponde en la historia de salvación a cada uno de estos pueblos[21].

---

18 A. VEIGA. *op. cit.* pp. 32-33, 34-36, 40, etc...

19 C. POZO. *op. cit.*: «sensibilidad moderna» (p. 177); plena retribución tras la muerte (pp. 180-181), localización del infierno (193) Purgatorio (pp. 195-96)... etc.

20 C. POZO. Teología del más allá. Madrid, 1980, pp. 515-533, nota 20. Sobre la influencia o la originalidad de otras obras de Julián, el juicio de la apologética moderna es parecido: p. ej. J. CAMPOS. «El *De Comprobatione sextae aetatis libri tres* de san Julián de Toledo» en *La Patrología Toledano Visigoda*. (1970) pp. 345-459. Refiriéndose al *De Comprobatione*: «Hemos visto la dependencia que tiene san Julián de sus fuentes patrísticas en cantidad, en forma y en pensamiento. Pero es más afín la vinculación a las fuentes bíblicas, de modo que en muchos párrafos éstas constituyen el cimiento y armazón del edificio y el autor casi se limita a enlazar y anudar por medio de transiciones unos textos con otros». Y, más adelante: «La originalidad de nuestro autor radica principalmente en la estructuración de la obra en sus partes o libros, en la ordenación, selección y enlace de los argumentos, en la exposición y planteamiento de los errores judíos y en el objetivo concreto al que se dirige. Su estilo elegante y fluido realza su originalidad». Pág. 359.

21 G. GARCÍA HERRERO. «El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo» ... etc... *op. cit.*, pp. 135 y ss., en especial los capítulos «El *populus Christianus* y el *populus Iudaicus*» y «La Historia, la escatología y la sustitución de los populi». La principal formulación de Julián sobre el tema en la nota 100: *Antikeimenon* en MIGNE. *Patrologia Latina*, XCVI, 603: *Hoc quod dictum est: 'Maior seruiet minori' , historiae ueritatem non impedit, sed figuraliter illud spiritus Dei praedixit: iuxta quod populus Iudaeorum per Esau, Christianus per Iacob signatur. Et ideo contraria sibi non sunt, cum iuxta historiam minor maiorem adorauit, et iuxta allegoriam maior minori deseruit.*

Otro tanto podemos apuntar acerca de la configuración de lo que algunos autores han denominado «el esquema espacio-temporal de lo imaginario cristiano»[22]. En efecto, al reunir las citas escriturarias sobre los novísimos, con sus correspondientes comentarios patrísticos, componiendo el primer tratado sistemático al respecto, Julián no cree estar haciendo, como ya hemos dicho, sino lo que expresa en su carta a Idalio de Barcelona: reunir en un solo volumen, breve y claro, las doctrinas que las autoridades habían ido exponiendo de modo más o menos disperso en sus tratados teológicos o doctrinales. Tampoco pretende hacer otra cosa, pues dice «a pesar de todo, si en algún lugar sonó mi voz, no es para decir sino lo que recuerdo haber leído en otras partes de nuestros mayores, aunque con mi propio estilo»[23]. Pero si ésta, repetimos una vez más, es su intención, la consecuencia práctica de su obra y del hecho de que la voz de los mayores sea reescrita y ensamblada por él en su propio tiempo y desde su mentalidad, hace del *Prognosticum* algo diferente: Julián contribuye a perfilar de un modo concreto y accesible la geografía del mundo que espera tras la muerte. Apenas podemos proponer aquí un par de ejemplos, advirtiendo que el tema puede y debe ser estudiado con un detenimiento al que no podemos llegar ahora.

EL *PROGNOSTICUM* Y EL NACIMIENTO DEL PURGATORIO

En su magnífico estudio sobre la evolución del imaginario cristiano sobre el Más Allá y el nacimiento del sustantivo *purgatorium*, que designa el *lugar* en el que las almas de los pecadores que no han sido definitivamente condenados expiarán sus culpas hasta el que les llegue el momento de la visión celestial, J. Le Goff atribuye capital importancia a la modificación de los esquemas dualistas de comprensión del bien y el mal, propios de la Antigüedad y presentes en la doctrina de san Agustín. Estos esquemas evolucionarán lentamente durante la Edad Media hasta el siglo XII, momento en el que, a causa de influencias muy variadas, como la liturgia, las prácticas religiosas populares o la propia transformación de la ciencia teológica, se abre camino un esquema de comprensión ternario (ya no dualista) en el que tendrá cabida el Purgatorio, es decir, el *lugar concreto* de expiación de quienes no merecen la salvación inmediata, pero tampoco el tormento eterno del Infierno.

En este proceso de evolución apenas atribuye a Julián alguna originalidad respecto a san Agustín[24], aunque le concede el mérito de haber escrito «la exposición más clara y más completa de la alta Edad Media en torno al futuro Purgatorio...». Sin embargo, teniendo a la vista el breve resumen que hemos esbozado en las páginas precedentes, creemos preciso decir que hay algún detalle que, haciendo justicia al obispo toledano, nos sugiere que la influencia de Julián en el proceso evolutivo debió de ser bastante mayor:

a) Graciano de Bolonia y, sobre todo, Pedro Lombardo (ambos a mediados del siglo XII) son dos de los principales responsables del cambio en la clasificación de los difuntos en función de sus merecimientos terrenos: desde san Agustín, que, aun dentro de una concepción dualista, distinguía entre los *boni* y los *mali*, a los que se podía añadir los no del todo buenos (*non ualde boni*) y no del todo malos (*non ualde mali*), se iba a

22 J. LE GOFF: *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, 1981, p. 10.
23 *Cfr*. nota 7.
24 J. LE GOFF. Op. cit. pp. 116-117.

producir una evolución hasta la clasificación ternaria que, acercando entre sí a estos últimos, iba a resolverse en la caracterización de quienes, no del todo buenos o no del todo malos, podían acceder al Cielo tras el sufrimiento de las penas purgatorias, algo desde siempre reconocido para los primeros, pero nunca para los segundos. Ahora bien, lo que encontramos en el *Prognosticum*, a pesar de la indudable influencia agustiniana, es, como ya apuntamos, *una estructura ternaria*, en la que sólo hay *boni, mali* y, entre ambos, los *non ualde boni*, que son quienes, según Julián, pueden salvarse a través de las penas purgatorias: Los *non ualde mali* agustinianos son omitidos. Estas penas serán de naturaleza parecida a la de las que sufren los condenados (*mali)*. Sin embargo, las penas del infierno serán eternas y sólo se graduarán en *intensidad* en función de la maldad de cada alma, mientras los tormentos reservados a los que finalmente habrán de salvarse se graduarán en *tiempo*.

b) Por otra parte, el nacimiento del Purgatorio puede ser vinculado a la caracterización de un *lugar* concreto, en el que penan quienes finalmente se salvarán. El sustantivo que lo designa no aparecerá, efectivamente, hasta principios del siglo XIII. Pero, a menos que caigamos en un cierto «hipernominalismo» (al que parece tender Le Goff en algunos momentos) podemos encontrar antecedentes obvios en la obra de Julián. En efecto, aunque, siguiendo las doctrinas patrísticas, el obispo toledano sitúa las almas de los difuntos (hasta el Juicio Final) en aquellos *receptaculi* ocultos que mencionamos líneas atrás, afirma también, siguiendo a san Agustín (aunque no recuerda bien en qué pasaje de la obra agustiniana ha leído esto) que hay dos «*partes*» en los infiernos, una bajo la otra, ya que el rico atormentado del Evangelio hubo de «levantar» la vista para contemplar al pobre Lázaro, quien, aun estando en esa parte superior del infierno, obviamente no estaba destinado a la condenación eterna[25]. Estas concepciones prueban, a nuestro juicio, que la idea de la concreción espacial, de la *localización* del cielo y el infierno (y, dada ésta, también la del purgatorio), están ya presentes en la mente del autor del *Prognosticum* y, probablemente, en las de sus lectores. Sólo el respeto reverencial de Julián por sus fuentes (cuando las tiene, como ocurre en este caso) le impide dar el paso de trasladar al lenguaje explícito lo que probablemente era ya entendido implícitamente por sus lectores en el sentido que apuntamos.

c) El *Prognosticum* de Julián fue, sin duda, la más difundida de sus obras durante la Edad Media[26] y debemos a N. Wicki un estudio concienzudo que muestra con rigor que este primer tratado sistemático sobre los novísimos ejerció una notable influencia en algunos autores más tardíos y, muy especialmente, en Pedro Lombardo, uno de los principales «padres» del Purgatorio, quien, en sus *Sentencias*, contribuyó de manera esencial a consolidar una idea concreta y espacial del lugar en el que las almas de los difuntos habían de sufrir las penas del *ignis purgatorius* hasta el momento de su definitiva salvación. Desde luego, P. Lombardo manejó personalmente el tratado de Julián durante la redacción de sus *Sentencias*, pues tal circunstancia se constata no sólo en el hecho de que lo cita

25 *Prognosticum*, II. 4, 26-28: *Et quidam diues cum torqueretur apud inferos, cum uideret Abraham, leuauit oculos. Non eum posset leuatis oculis uidere, nisi ille esset superius et ille inferius.*

26 *Cfr*. Nota 3.

expresamente como autoridad para resolver determinadas cuestiones[27], sino también en otros muchos paralelismos, que incluyen la abundancia de citas comunes, «encadenadas» o «enlazadas» de la misma manera, la relativa profusión de similitudes textuales en la propia argumentación, y la probable constatación de P. Lombardo de que el *Prognosticum* julianeo había ya servido de fuente a otros tratadistas medievales a quienes él mismo seguía[28]. Por lo demás, la terminología exacta que emplea en el prólogo a sus *Sentencias* para justificar la ausencia de citas escriturarias o patrísticas en las que fundamentar algunas de sus formulaciones es extraordinariamente reveladora, como bien apuntó N. Wicki en su artículo citado[29]:

In quo tamen non mea, sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid uox mea insonuit, non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stilo conscripsi.

Prognosticum. Praef. I. 91-95

In quo maiorum exempla doctrinamque reperies, in quo per dominicae fidei sinceram professionem... utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus.

P. Lombardus. Prologus, 3.

CONCLUSIÓN

De lo dicho hasta aquí, que no es más que una respuesta sintética a una cuestión que merecería un estudio más detallado y competente que el que nos es posible ofrecer ahora, se concluye que en las obras de Julián, que no parecen sino testimonios de una cultura estática y cerrada por el peso de las *auctoritates* patrísticas, hay una relativa abundancia de elementos ideológicos novedosos que se pueden detectar con cierta precisión a través del análisis detallado de su lenguaje y de las actitudes que adopta ante determinadas cuestiones para las que no encuentra (a veces porque no lo hay) el apoyo explícito de los *maiores*. Ya mostramos cómo la ideología del obispo toledano a propósito de la realeza visigótica, del reino y del territorio constituye una importante novedad respecto a las formulaciones de los tratadistas o pensadores que escribieron antes que él, y, en algunas ocasiones, manifiestan ser clarísimos antecedentes de las teorías historiográficas y políticas que habrían de darse en el Occidente europeo durante los siglos posteriores[30], sugiriéndonos que en las décadas finales del siglo VII aún era posible encontrar en la Hispania visigótica una cierta efervescencia cultural, un proceso de cambio ideológico que sólo se vería truncado por la desaparición de grandes figuras, como la del último de los grandes prelados de la iglesia hispanogoda, y, desde luego, por la inminente y dramática invasión musulmana.

Creemos haber mostrado ahora cómo esa metamorfosis se manifiesta también en el campo que aparenta ser uno de los más estáticos e inamovibles de todos cuantos estructuran la cultura

27 N. WICKI. «Das Prognosticon futuri saeculi Julians von Toledo als Quellenwerk der *Sentenzen* der Petrus Lombardus» en *Divus Thomas* XXXI (1953) pp. 349-360. Pág. 350: «Petrus Lombardus bezeugt selber die Kenntis des Prognosticon. In der Frage, ob die Seelen der Verworfenen vor der Auferstehung der Leiber das materielle Höllenfeuer fühlten, zitiert er Julian von Toledo als Vertreter der bejahenden Ansicht».

28 N. WICKI. *Op. cit*. pp. 351 y ss. Interesantes alusiones al *Prognosticum* como fuente común de del *Decretum* de Burkhard de Worms (p. 352) y las Sentencias de Lombardo, o las relaciones de éste con el *Sic et non* de P. Abelardo (354 y ss.).

29 *Op. cit*. Pp. 59-60, nota 2.

30 Cfr. *Supra*, nota 2.

de la época: el de las obras doctrinales en general y, muy particularmente, el de la configuración del imaginario cristiano acerca del Más Allá, en el que la obra de Julián, aun a despecho de los propósitos del autor, constituye una vez más una singular novedad, tanto más importante cuanto que estaba llamada a ejercer una significativa influencia en pensadores posteriores.

En definitiva, conscientes de que no hacemos ahora sino sugerir una vía de investigación que puede resultar fecunda, hemos de resumir estas últimas líneas repitiendo que Julián de Toledo, al componer el *Prognosticum*, con independencia de sus deseos de fidelidad a las autoridades, e incluso contrariando de forma inconsciente su intención de fijar una doctrina que considera inalterable, contribuye a perfilar de un modo concreto y accesible la geografía del mundo que espera tras la muerte. Pero escribe desde su tiempo y para una sociedad (la suya y la futura) que ya no entiende, ni comprenderá en lo sucesivo, lo imaginario empleando las mismas categorías dualistas que aquélla para la que fue formulada la doctrina originariamente; una sociedad que leerá en adelante estas enseñanzas a menudo en obras como la de Julián, en la que tanto la reconstrucción de la estructura argumental como la selección y la sutil modificación de las citas proporcionan nuevos sentidos a la doctrina. Con esta tarea, pues, nuestro autor contribuye en definitiva (usando palabras del propio Le Goff) a «modificar el tiempo de después de la vida, y el tiempo escatológico, entre el tiempo de la existencia y el de la espera, [lo que] equivale a operar una lenta pero esencial revolución mental. Equivale, literalmente, a cambiar la vida»[31].

31 *Op. cit.* pág. 10.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 515-529

LA PENA DE EXILIO EN LA LEGISLACIÓN HISPANOGODA

AUGUSTO PREGO DE LIS

RESUMEN

Este trabajo trata de seguir la evolución del concepto de *exsilium* como pena judicial y penal a lo largo del periodo visigodo, que cambia de sentido y significado paralelamente a la generalización de la antropología monástica en ese periodo y a la progresiva fusión de los ámbitos terrenal y espiritual en la sociedad hispanogoda. El *exsilium* se convierte así en una reclusión de tipo penitencial en un monasterio. Ese cambio se produce en dos etapas:

— Adopción por parte de los legisladores de un castigo eclesiástico, la reclusión en un monasterio, como pena judicial sobre laicos, a mediados del siglo VI.

— Adopción por parte de los legisladores eclesiásticos de un término judicial vacío de sentido en el mundo monástico, el *exsilium*, para referirse a la reclusión penitencial en un monasterio.

ABSTRACT

This work tries to follow the evolution of the concept of *exsilium* like judicial and penal penalty throughout the visigoth period, that parallelly changes of sense and meaning to the generalization of the monastic anthropology in that period and to the progressive joining of the contexts terrenal and spiritual in the hispanogothic society. The *exsilium* becomes thus an imprisonment of penitencial type in a monastery. That change takes place in two stages:

— Adoption on the part of the legislators of an ecclesiastical punishment, the imprisonment in a monastery, like judicial pain on lay, in the middle of the 7th century.

— Adoption in the last quarter of 7th century on the part of the ecclesiastical legislators of a senseless judicial term in the monastic world, the *exsilium*, to refer to the penitencial imprisonment in a monastery.

A lo largo de los siglos VI y VII las mentalidades y las imágenes antropológicas de las sociedades occidentales se transformaron profundamente, completando el proceso de disolución de la cultura ciudadana clásica, iniciado ya a finales del siglo IV. Esta evolución, que originó la desaparición de los antiguos esquemas ideológicos y sociales basados en la *civitas*, condujo hacia una profunda espiritualización de la visión sobre la vida y el hombre, y al mismo tiempo, a la progresiva trascendentalización de muchos aspectos de la vida social y personal, entre los que se encuentra el mundo jurídico-legal. En este trabajo vamos a estudiar unos de esos casos, el término *exsilium*, que, como veremos, se va vaciando progresivamente de su antiguo sentido en la legislación hispanogoda, adquiriendo nuevos significados de acuerdo a la nueva antropología espiritualizada que estaba surgiendo.

En el lenguaje clásico, el exilio implica la pérdida de lo que para el ciudadano es el elemento clave de su existencia: su conexión íntima con la *civitas*, con el esquema espiritual, social y político en el que se desenvuelve su vida. La paulatina desaparición de los marcos ciudadanos públicos como puntales de la organización social y personal, sustituidos por una nueva visión más espiritual y volcada a lo interior del hombre, provoca que, en un mundo cada vez más profundamente cristianizado, y en el que la fragmentación política y étnica oscurece el viejo concepto de ciudadanía romano, el exilio deje de tener sentido social y político, y que por tanto pierda gran parte de su valor punitivo, se vacíe de su sentido como castigo social. Un magnífico ejemplo de esto lo tenemos en la *Vita Patrum Emeritanus* (c. 12-13), al hablar del exilio del obispo *Massona* de su sede emeritana por parte de Leovigildo:

***Exsilium** mihi minaris, compertum tibi sit quia minas tuas non pertimesco, **exsilium** nullatenus pavesco, et ideo obsecro te, ut si nosti regionem aliquam ubi Deus non est, ibi me **exsilio** tradi iubeas. Cui ille ait: Et in quo loco Deus non est, biotenate? Et vir Dei respondit: Si nosti quod in omni loco Deus est, cur mihi **exsilium** minaris? ... Igitur sanctus vir Dei, antistes Massona tribus tantum de suis comitantibus pueris ad locum destinatum pervenit, cum quibus eum mox homines punituri, qui a Rege missi fuerant, **exsilio** in monasterio relegaverunt; cuius relegatio fuit summa sublimitas, contumelia perspicua sanctitas, peregrinatio immensa felicitas.*

Podemos ver con claridad cómo el papel punitivo de la deportación, del exilio, ha perdido todo sentido en una antropología basada en lo interior, en lo espiritual —*¿En que lugar no está Dios?*—. *Massona* es presentado sin ningún vínculo con una *civitas*, una comunidad, un esquema político o social. No existe «algo» de donde expulsar al arzobispo emeritense. El exilio ha perdido su sentido, su razón de ser. Ha quedado «vaciado».

Esto terminó causando que el término *exsilium* cambie de significado en las leyes visigodas, se traslade a otro plano distinto. Desde mediados del siglo VII, con el término *exsilium* la literatura legal y conciliar visigoda se refiere a la reclusión del reo en un monasterio en condiciones de penitencia forzosa, aislado del resto de la sociedad[1]. Toma el valor religioso de la penitencia por el delito cometido, absorbiendo la mentalidad espiritualizada y monástica que se está imponiendo progresivamente en las sociedades occidentales, y convirtiéndose así en un castigo perfectamente asumible y comprensible para la nueva concepción cristiana del mundo y la sociedad. Intentare-

1 Esto ha sido ya observado, para ciertos casos, por varios autores. En concreto ZEUMER, en *Historia de la legislación visigoda*, p. 151, n. 26, en donde equipara el término a la cadena perpetua; KING, en *Derecho y sociedad en el reino visigodo,* 110 y n. 31, donde considera que *exilium* puede referirse tanto a una deportación como a la reclusión en un monasterio, y PETIT, en *Crimen y castigo en el reino visigodo de Toledo* p. 58, en donde se recoge una cierta conexión entre exilio y reclusión

mos seguir aquí este proceso de mutación, desde los orígenes de la legislación visigoda, hasta los grandes monumentos legislativos y canónicos de la segunda mitad del siglo VII.

EL EXILIO EN LA LEGISLACIÓN CIVIL

En la más antigua legislación goda, el código de Eurico, no encontramos trazas de la pena de exilio. Esto plantea un problema, derivado de las condiciones fragmentarias de los restos conservados. La parte rescatada en el palimpsesto parisino corresponde esencialmente a derecho privado: límites de propiedad, relaciones de patrocinio, ventas, donaciones, herencias. Siendo el exilio un castigo característico de delitos públicos, no es en absoluto algo insólito la ausencia de esta pena. La situación cambia cuando observamos el otro gran monumento legislativo de la época, la *Lex Romana Visigothorum* de Alarico. Aquí el término *exsilium* aparece con enorme fuerza en las *Interpretaciones,* con un sentido claro de deportación[2]: Se puede observar que el exilio es la pena de diversos delitos públicos, fundamentalmente relacionados con asuntos procesales.

Esta duplicidad entre el código de Eurico y las *Interpretationes* de la *Lex Romana Visigothorum* plantea un problema a la hora de evaluar el mantenimiento del exilio como pena legal viva y aplicada. Se puede pensar que las menciones en las *Interpretationes* no se corresponden con la realidad social y legal vivida a principios del siglo VI, sino que reflejan la mentalidad de los juristas romanos del siglo V que las redactaron. Estarían así retomando conceptual y antropológicamente la mentalidad ciudadana que sobrevivía a mediados del siglo V, y que se refleja en las leyes imperiales del código teodosiano, conservando la *civitas* como marco social y político de la acción del individuo. De esta forma, se podría pensar en que la auténtica realidad es la que encontramos en el código de Eurico, reflejo de un mundo en el que la *civitas* ha sido barrida definitivamente como marco de la vivencia individual[3].

Sin embargo, abundantes menciones y referencias al exilio como castigo judicial realmente usado, como una realidad viva a lo largo del siglo VI, nos dirigen a considerar que el marco

---

2 CTh 2.1.6 (= Brev.2.1.6) Interpr: .... ***exilii*** poenam pro districtione sustineat. (cohecho).

CTh 2.1.9 (= Brev. 2.1.9) interpr.: ...***exilio*** se deputandum esse cognoscat ... (despreciar la jurisdicción civil)

CTh 3.10.1 (= Brev. 3.10.1) interpr.: ... ***exilii*** relegatione se noverit esse damnandum ... (alegar un mandato real falso).

CTh 3.16.1 (= Brev 3.16.1) interpr.: ... ***exilii*** relegatione teneatur. (mujer que acusa de un crimen falso a su marido para divorciarse)

CTh 3.16.2 (= Brev 3.16.2) interpr.: ***exilio*** relegata ... (mujer que acusa de un crimen falso a su marido para divorciarse)

CTh 5.7.2 (= Brev 5.5.2) interpr.: ... in ***exilio*** deportandum ... (no liberar a un ciudadano romano comprado como esclavo a los enemigos)

CTh 9.8.1 (= Brev 9.5.1) interpr.: ...***exilio*** deputetur ... (tutor que viola a la pupila)

CTh 9.24.1 (= Brev 9.19.1) interpr.: ... ***exilio*** deputentur ... (padres que consienten el rapto de su hija)

CTh 9.36.2 (= Brev 9.26.2) interpr.: ...***exilio*** deputabitur ... (acusador que no puede probar su acusación)

CTh 9.36.3 (= Brev 9.29.3) interpr.: in ***exilio*** detrudentur ... (calumnia)

CTh 9.43.1 (=Brev 9.43.1) interpr.: Si quis pater in ***exilio*** missus ...

3 El hecho de que el código de Eurico no recoje el exilio como castigo penal se ve reforzado al no encontrar ninguna mención en las *antiquae* de la *Lex Visigothorum* que estilísticamente parecen más arcaicas. Sin embargo, hay que pensar en que la mayor parte del derecho civil y procesal visigodo fue modificado posteriormente por los reyes de la segunda mitad del siglo VII, por lo que las leyes antiguas sobre esos asuntos, donde más posibilidades tendríamos de encontrar esa pena, han desaparecido al conservarse fundamentalmente las relativas a derecho privado.

presentado por las *Interpretationes* es el que nos acerca más a la realidad judicial y legal[4]. Así encontramos a *Marracinus*, que se presenta a si mismo como exiliado en el 2º concilio de Toledo (527): *in Toletanae urbe exsilio deputatus ob causam fidei catholicae*. En la *De vita patrum Emeritensis* encontramos exiliados a *Massona*, en un monasterio, y a *Sunna*, enviado a *Mauritania*. En Juan de Biclaro encontramos de nuevo a *Sunna* y a *Segga*: *Convicti, Sunna exsilio truditur, et Seggo, manibus amputatis, Gallaeciam exulans mittitur*; a *Hermenegildus*: *... et regno privatum in exsilium Valentiam mittit*; a *Andeca*: *... et exsilio Pacensi urbe relegatur*; a *Udila*: *... exsilio condemnatur*. En el 3er concilio de Toledo (589) el rey Recaredo condena al exilio al laico que no cumpla los cánones confirmados por él: *in exsilio deputetur*. Por ultimo, en la ley contra los judios de Sisebuto se castiga el matrimonio mixto entre judíos y cristianos con la separación y el exilio: *divisa in exilio perenniter permanere*.

Parece claro que el exilio como deportación, extrañamiento, se mantiene como pena judicial, sobre todo para los casos de traición o rebelión, como mínimo hasta principios del siglo VII. Sin embargo, el valor semántico de *exsilium* aparecerá transformado en la *Lex Visigothorum*. El término continúa siendo usado por todos los legisladores del siglo VII, pero unido ahora a expresiones que indican un cambio en la concepción del castigo, o, al menos, a una nueva forma de entenderlo. En primer lugar, nos encontramos con que los términos que aluden a la ejecución de la pena han cambiado. Los utilizados hasta entonces —*relegare, deportare, trudere, mittere, deputare*— que expresan claramente la acción de arrojar, expulsar, apartar, enviar, van desapareciendo, sustituidos en las leyes de la segunda mitad del siglo VII por otros que implican, o al menos señalan, la acción de encerrar, agarrar, atrapar, como *religare* o *mancipare*[5]. Otros términos parecen potenciar este sentido como *arctiori*[6], o *ergastulis*[7]. Todas estas expresiones indican que el exilio no se ejecuta como una expulsión, sino como una prisión, un encierro. En segundo lugar, el exilio va unido en varias ocasiones al concepto de penitencia, a un castigo con valor penitencial[8]. Por último, nos encontramos con términos que expresan una trascendentalización en el tiempo de la duración del castigo, como *perennis*, *perpetuus*, *eternus*[9].

---

4 No debemos olvidar que, al menos hasta principios del siglo VII, la ley romana aparece en la mayor parte de los casos como la ley realmente aplicada, por ejemplo en los concilios. Debemos considerar por tanto que, hasta la recopilación de las leyes regias de mediados del siglo VII, la ley romana es la ley vivida y aplicada.

5 Así tenemos: LV 4.4.1 (ANT) *auctores exilio perpetuo religentur,* LV 6.5.18 (ANT) *persona eius exilio mancipata*, LV 3.5.2 (RCR) *exilio perpetuo religentur*, LV 3.5.5 (CHN) *religatus perennis exilii damnationem excipiat*, LV 6.5.13 (RCS) *exilio religetur*, LV 9.2.8 (WMB) *districtiori mancipetur exilio ... exilium religetur*, LV 2.1.8 (ERV) *erit religandus exilio pene ... tenebitur exilii religatione obnoxius*, LV 12.3.1 (ERV) *erit exilio religandus*, LV 12.3.4 (ERV) *exilio diutino mancipetur*, LV 12.3.8 (ERV) *exilio relegati*, LV 12.3.11 (ERV) *erit exilio religandus*, LV 12.3.21 (ERV) *exilio erit .. mancipandus*, LV 12.3.27 (ERV) *exilii religemus*.

6 LV 2.1.8 (ERV) *sub arctiori ... erit religandus exilio pene*.

7 LV 12.3.27 (ERV) *ab exiliorum ergastulis revocare*.

8 LV 3.5.5 (CHN) *sub penitentia religatus, perennis exilii damnationem excipiat*, LV 6.5.12 (CHN) *redactus in exilium sub penitentia persistat*, LV 6.5.13 (RCS) *exilio sub penitentia religetur aput episcopum*, LV 12.3.1 (ERV) *sub arduo erit penitentie exilio religandus*, LV 12.3.8 (ERV) *et exilio relegati sub penitentia maneant*, LV 12.3.19 (ERV) *exilio subiacebit, quo, diutinus detritus penitentie damnis*.

9 LV 4.4.1 (ANT) *exilio perpetuo religentur*, LV 6.5.18 (ANT) *perpetuo maneat persona eius exilio mancipata*, LV 3.5.2 (RCR) *exilio perpetuo religentur*, LV 3.5.5 (CHN) *perennis exilii damnationem*, LV 3.6.2 (CHN) *perpetuo condemnetur exilio*, LV 6.5.12 (CHN) *perennis exilii penam*, LV 12.2.2 (RCS) *eterno exilio mancipatus*, LV 2.1.8 (ERV) *perpetuo erit religandus exilio ... eterna tenebitur exilii religatione*, LV 12.3.2 (ERV) *perpetuo exilio*, LV 12.3.11 (ERV) *pepetua exilii conteretur erumna ... perpetuo erit exilio religandus*, LV 12.3.21 (ERV) *exilio erit perpetuo mancipandus*.

Todos estos aspectos nos dirigen hacia la idea de un encierro penitencial fuertemente espiritualizado, que trasciende el mero castigo penal, para proyectarse hacia más allá de la muerte. El exilio ha quedado vaciado de su valor de deportación, en un mundo en el que esa pena ya no tiene un valor punitivo, y ha sido sustituido por un contenido más acorde con los esquemas mentales y antropológicos del siglo VII, y ha tomado la forma de un castigo a la vez terrenal —en palabras de Zeumer, la cadena perpetua— y espiritual, centrado en la idea de la penitencia por el delito cometido, que se proyecta hacia la vida después de la muerte. Es un ejemplo de cómo los elementos religiosos se infiltran en la vida cotidiana, en una sociedad en la que el valor religioso y trascendente del hombre, emanado del pensamiento monacal, está impregnando los diversos aspectos de la vida cotidiana, en este caso el jurídico-legal.

EL EXILIO EN LA LEGISLACIÓN CANÓNICA

En los cánones conciliares visigodos encontramos un proceso inverso al que hemos visto en la legislación civil. Si en las leyes un castigo tradicional, el exilio, ha sido progresivamente convertido en una pena con una fuerte carga espiritual, absorbida por la mentalidad religiosa de la época, en los cánones eclesiásticos, por el contrario, un castigo puramente eclesiástico, la reclusión forzosa en un monasterio en condiciones penitenciales, termina por adquirir un término procedente del vocabulario legal, *exsilium*. Esto es explicable por la progresiva jurisdiccionalización y legalización de las estructuras y relaciones eclesiásticas y monacales, que se está produciendo a lo largo, fundamentalmente, del siglo VII, dentro de la progresiva fusión entre los ámbitos terrenal y espiritual que está prefigurando el mundo medieval.

La primera mención a una reclusión penitencial forzosa en los cánones visigodos la encontramos en el concilio de Narbona de 589 (c.1):

... districtione saevissima corrigatur, id est, anno uno in monasterio sciat abicere superbiam unde inflatur. (pena para el clérigo que participe en desórdenes públicos).

No debe extrañar este retraso. En los concilios anteriores la penitencia aparece siempre como acto de contrición voluntario, y debe ser establecida la excomunión como castigo general para el caso en que no se cumpla. La razón es, sin duda, la incapacidad de la Iglesia española, antes de 589, de ejercer medidas de coerción, ante la falta de un poder secular católico que las lleve a cabo[10]. Sólo a partir del 3er Concilio de Toledo se puede plantear una interconexión entre el poder secular y las estructuras eclesiásticas y monacales. De hecho, desde ese momento la reclusión forzosa en un monasterio, en condiciones penitenciales o no, comienza a aparecer con asiduidad en los cánones, fundamentalmente aplicada a clérigos, monjes, y, en general, individuos relacionados con las estructuras eclesiales[11]. Estos casos, sin embargo, no son los únicos. En tres casos, la reclusión penitencial no se refiere únicamente a miembros de la Iglesia, sino que se emplea en un ámbito más universal. Así la encontramos en 6º concilio de Toledo (638) c. 6,

10 Aunque no debemos subestimar la capacidad de influencia de la Iglesia antes de 589, ésta no tiene el poder obligar a los recalcitrantes por la fuerza, ante los cuales la única respuesta es la excomunión, y en el caso de clérigos, la pérdida del grado eclesiástico.

11 Encontramos esta pena en: Narb I (589) c. 5 (clérigos) y c. 9 (clérigos); Sev II (619) c. 3 (clérigos); Tol IV (633) c. 24 (novicios), c. 29 (obispos), c. 45 (clérigos), c. 46 (clérigos), c. 48 (monjes), c. 55 (penitentes y viudas); Tol VI (638) c. 6 (monjes), c. 7 (monjes); 7º Toledo c. 3 (clérigos); Tol VIII (653) c. 3 (obispos), c. 5 (obispos), c.6 (diáconos), c. 7 (obispos); Tol X (656) c. 5 (religiosas); Mér (666) c. 17 (clérigos), Tol XI (675) c. 6 (obispos), Tol XVI (693) *tomus* (obispos), c. 2 (obispos).

referida a los traidores, en el 11º de Toledo (675) c. 7, contra los delitos en general, y en el 16º de Toledo (693) c. 4, igualmente contra el delito en general. Vemos así cómo la reclusión en un monasterio, penitencial o no, va adquiriendo un valor que afecta al conjunto de la sociedad, y no sólo al mundo eclesiástico. De este valor universal tenemos un clarísimo ejemplo en una ley de Chindasvinto, LV 3.5.1, en el que es la autoridad regia la que condena a reclusión en un monasterio y un juez civil quien la ejecuta[12].

... iudex eos non differat separare, ut a tam nefandam pollutionem divisa iuxta qualitatem sexos in monasterios delegentur, illic iugiter permansuri. (pena en caso de incesto)

Esto nos indica con claridad hasta qué punto ha llegado la fusión entre el mundo laico y el mundo eclesial.

El término *exsilium* utilizado para referirse a la pena de reclusión canónica aparece en un momento tardío, el reinado de Wamba. La encontramos en el 11º de Toledo (675), como castigo para el obispo que cometa delitos excepcionalmente graves (homicidio, violación, adulterio). A partir de este momento, las menciones del *exsilium* son relativamente abundantes hasta el fin del reino visigodo[13]. Estas alusiones del exilio tienen características semejantes a las que ya vimos respecto a la *Lex Visigothorum*. Uso de verbos que expresan más la acción de agarrar, atrapar, que la de arrojar, expulsar, como *religare, mancipare, arctiori, ergastulo*[14], concepción como castigo penitencial[15], y trascendentalización del castigo en el tiempo[16].

EL PROCESO DE FUSIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS

Las fuentes conservadas nos permiten seguir con cierta exactitud, tanto sincrónica como diacrónicamente, el proceso de la fusión entre el término legal *exsilium* y la pena eclesial de la penitencia forzosa en un monasterio.

Desde el punto de vista sincrónico podemos ver algún paralelo de la época de los reinados de Chindasvinto y Recesvinto:

Tol VIII (653) c.3	LV 3.5.3 (CHN)	LV 3.5.5 (CHN)
et ***in monasterio*** *sub* ***perenni poenitentiae religetur***	*et* ***in monasteriis perenniter religati****, districtiori macerentur* ***penitentia*** *corrigendi*	*ipse vero sub* ***penitentia religatus perenni exilii*** *damnationem excipiat.*

Mérida (666) c. 17	LV 6.5.13 (RCS)
tribus mensibus ab ***episcopo*** *suo* ***sub poenitentia religatus*** *maneat.*	*trium annorum* ***exilio sub penitentia religetur*** *aput* ***episcopum****.*

12 Aunque en los dos casos se trata de dos delitos muy relacionados con el mundo eclesial, el incesto y la ruptura de los votos monacales, es una clara muestra de cómo el ámbito de poder del rey se universaliza e invade el mundo eclesial.

13 Tol XI (675) c. 9 (obispos simoníacos), Tol XII (681) c. 11 (idólatras), Tol XVI (693) c. 3 (sodomía), Tol XVII (694) c. 5 (obispos).

14 Tol XI (675) c. 5: *exilii religationi*, c. 9: *exilio religati*, c. 11 : *exilio religetur*; Tol XII (681) c. 11: *arctiori exilio*; Tol XIII (683) c. 4: *exiliis eos religandos inducat*; Tol XVI (693) c. 3: *exilio mancipentur*, c. 9 *exilii ergastulo ... religatus*; Tol XVII (694) c. 5: *exilii ... ergastulo religati*, c. 7: *exilii ergastulis mancipando.*

15 Tol XI (675) c. 9: *si digna eos satisfactio poenitentiae commendaverit*, c. 11: *digna poenitentiae satisfactione defleverit*; Tol XVI (693) c. 3: *digna satisfactio poenitentiae*.

16 Tol XI (675) c. 11: *perpetuo exilio*; Tol XVI (693) c. 3: *perpetui exilii ... exilio ... perpetuo*, c. 9: *perpetui exilii*, *decretum iudicii*: *exilio perpetuo*; Tol XVII (694) c. 5: *exilii perpetui*.

Se observa una clara identidad entre los conceptos de *in monasterio religatus* e *in exilio religatus*. Se emplean los mismos términos, y la idea que subyace en el castigo es la misma: una reclusión de tipo penitencial bajo el control episcopal o monacal. Es interesante observar cómo el empleo del término *exsilium* es anterior en la legislación real. Sin duda, los redactores de la ley regia, con una cultura monacal o fuertemente imbuida de los conceptos monacales de la época, han incorporado una pena básicamente religiosa a la legislación, tomando para ello un término legal, el *exsilium*, que en ese momento no tenía ya un valor punitivo desde el punto de vista de la antropología de la época. La incorporación posterior al lenguaje canónico es natural, si pensamos que, en pleno proceso de jurisdiccionalización de las estructuras eclesiales, el lenguaje legal es el modelo que, cada vez más, siguen los redactores canónicos.

Desde el punto de vista diacrónico, el proceso de fusión se puede seguir muy bien a través de los textos conciliares, observando los términos usados a partir de Tol IV (633) para referirse a la pena de la que tratamos[17]:

17

Tol IV (633)	*monasteriis deputentur*
	monasterii curam excipiat
	in monasterio poenitentiae contradantur
	et poenitentia trienium deputari
	in eodem monasterium ... poenitentiae deputentur
	ad penitentiam ... revocentur ... prius poenitentia revocentur
Tol VI (638)	*monasterio redintegretur*
	rursus legibus poenitentiae in monasteriis subdantur inviti
	retrusus longiquioris poenitentiae legibus subdatur
Tol VII (646)	*ad poenitentiam deputentur in monasteriis*
	in monasteriis omnimodo deputentur
Tol VIII (653)	*et in monasterio sub perenni poenitentia religetur*
	monasteriis deputati poenitentiae disciplinis maneant
	monasteriis religandi
	monasterii claustris ... sub poenitentia retrudendus
Tol X (656)	*in monasteriis redactae ... sub ... poenitentiae maneant religatae*
Mérida (666)	*sub poenitentia religatus maneat*
Tol XI (675)	*sub perpetuo damnationis teneatur religatus ergastulo*
	sub exilii religationi
	si exilio vel retrusione dignum eum esse
	duorum annorum spatio exilio religati
	et perpetuo exilio religetur
Braga III (675)	*exilii sententiam sustinebit*
Tol XII (681)	*arctiori exilio ulciscentur*
Tol XIII (683)	*exiliis eos religandos inducat*
Zar III (691)	*exilii damnationem diuturno tempore incurrere*
Tol XVI (693)	*sub poenitentiae maneat religatus*
	erit sub poenitentia constitutus
	sub poenitentiae satisfactione custodia mancipati
	exilii manebit damnatione perculsus
	exilio mancipetur perpetuo
	exiliis eos relegandos inducat
	perpetui exilii ergastulo maneat religatus
	in exilio perpetuo manere
Tol XVII (694)	*exilii perpetui ergastulo religati*
	exilii ergastulis mancipando statuat

Se pueden ver dos grandes hiatos en este proceso. Hasta Tol VII (646), los términos más usados son *deputare*, tomado del lenguaje legal, y los que indican la vuelta al monasterio o penitencia de alguien que estaba allí anteriormente: *redintegrare*, *revocare*. A partir de Tol VIII (653), esos términos son sustituidos esencialmente por *religare*, que subraya el valor de encierro, reclusión, que implica la entrada forzosa en un monasterio. Desde Tol XI (675), esos términos que reflejan el valor de reclusión, se refieren, sin solución de continuidad, al *exsilium*. Desde ese momento, las referencias al monasterio como lugar de reclusión penitencial desaparecen casi por completo. Esto sólo es posible si pensamos en una sustitución entre los términos *in monasterio-in exilio*.

Sobre las condiciones y causas de este cambio, el acontecimiento clave es, sin duda, la redacción por Chindasvinto y Recesvinto de la *Lex Visigothorum*. Es en esa obra donde encontramos los primeros ejemplos del uso de *exsilium* para referirse a una reclusión. Al mismo tiempo, notamos un primer cambio en la literatura conciliar: hasta Tol VII (646) se usa *in monasterio sub poenitentia deputare*, desde Tol VIII (653) encontramos *in monasterio sub poenitentia religare*. Sin duda la redacción de la *Lex Visigothorum*, en la que participaron con seguridad distinguidos miembros de la jerarquía episcopal, implicó un cambio en las concepciones y el lenguaje canónico. A partir de entonces, leyes y cánones siguieron caminos paralelos, apareciendo en las leyes *in exsilio sub poenitentia religatus* y en los cánones *in monasterio sub poenitentia religatus*, hasta que debido a la enorme influencia que en la vida social toma la nueva legislación, se produce la fusión definitiva a partir de Tol XI (675), donde los términos *in exsilio* se imponen a *in monasterio* hasta el final de la literatura conciliar visigoda.

EL CAMPO DE APLICACIÓN DEL EXILIO

A lo largo de todo el periodo visigodo, el ámbito de aplicación de la pena de exilio permanece constante. Desde el Breviario de Alarico hasta la *Lex Visigothorum*, el exilio se aplica esencialmente a la ruptura de normas básicas de convivencia, de las bases fundamentales que permiten el desarrollo normal de la sociedad, en una doble vertiente: el respeto al Estado, entendido como las estructuras administrativas, políticas y ideológicas –tanto regias como eclesiales– que sostienen la convivencia, y en segundo lugar, a las normas básicas que rigen las relaciones entre personas en los niveles más cercanos.

De la relación del exilio con el delito contra el Estado tenemos ejemplos a lo largo de todo el periodo. Así, en la *Interpretationes* del Breviario de Alarico, el exilio es la respuesta fundamentalmente a delitos relacionados con la acción procesal, sobre todo intentos de despreciarla o manipularla[18]. Esto corresponde con la idea del mundo social que emana de los juristas redactores de estos textos, imbuidos en un concepto legalista de la sociedad, para los que el acto procesal representa uno de los elementos claves del funcionamiento ordenado de la colectividad. A lo largo del siglo VI encontramos casos de exilio relacionados con la traición y deslealtad contra

18 BA 2.1.6 (*interp.*) cohecho; BA 2.1.9 (*interp.*) despreciar la jurisdicción civil frente a la militar; BA 3.10.1 (*interp.*) alegar un mandato real falso; BA 3.16.1-2 (*interp.*) mujer que acusa a su marido de un crimen falso para divorciarse; BA 9.26.2 (*interp.*) acusador que no puede probar su acusación; BA 9.29.3 (*interp.*) calumnia.

el rey, basados en conceptos político-religiosos[19], donde la religión se convierte en un elemento clave de la ideología social y política. En la *Lex Visigothorum* encontramos casos en las leyes de Recesvinto[20], de Wamba[21] y de Ervigio[22]. Por último, el caso del obispo Sisberto en el reinado de Egica, condenado al exilio por traición[23].

Respecto a la trasgresión de normas básicas de convivencia entre individuos tenemos ejemplos también a lo largo de todo el periodo. Se refieren fundamentalmente a la ruptura de las relaciones de confianza básicas, aquellas que llevan consigo el desprecio a los lazos comunes de relación con individuos cercanos o con un grado de parentesco que implique unas obligaciones básicas[24].

En general, por tanto, el exilio es el castigo reservado a aquellos delitos que impliquen un rechazo de las normas de convivencia, siendo así que el castigo representaría para la sociedad un apartamiento del individuo que no acepta el marco social, dejándolo fuera de la protección de ese esquema. Es muy llamativa esta continuidad a lo largo del tiempo en los delitos castigados, a pesar del cambio semántico visto anteriormente. Esto prueba que estamos no ante un cambio en la legislación o en las técnicas jurídicas, sino ante una transformación antropológica de un término legal y un castigo, que debe adaptarse a los nuevos esquemas mentales que se están desarrollando.

En el marco de la legislación canónica encontramos una continuidad semejante. Obviamente, en los textos conciliares ha cambiado el enfoque, dirigiéndose hacia la actuación de los clérigos y monjes dentro de las estructuras eclesiales, y sus deberes y obligaciones frente a la sociedad, pero, como ya vimos respecto a la legislación civil, el exilio-reclusión penitencial corresponde a la respuesta que se da a actos y comportamientos que implican salirse de marco esencial de relaciones que se debe esperar respecto un miembro de los mundos clerical

19 *Marracinus*, *Massona,* Juan de Biclaro, Hermenegildo, Leandro de Sevilla (católicos), enfrentados a Amalarico o Leovigildo (reyes arrianos), *Sunna* o *Segga*, (arrianos), enfrentados a Recaredo (rey católico); el edicto de confirmación de Tol III, de Recaredo, que condena al exilio al laico que incumpla las normas establecidas en él; la ley de Sisebuto contra los matrimonios entre judíos y cristianos, donde aparece por primera vez el exilio como pena para los judíos, idea luego seguida por Ervigio. Es obvio, que el judaismo, como elemento religioso-ideológico opuesto al catolicismo, se convierte en un delito contra la base ideológica del *regnum*, del poder regio, y por tanto equiparable a la traición, como lo fue anteriormente la herejía.

20 LV 12.2.2 (RCS) castigo para la herejía.

21 LV 9.2.8 (WMB) no enfrentarse a un enemigo invasor o rechazar los mandatos reales de unirse al ejército.

22 LV 2.1.8 (ERV) traición contra el reino, LV 9.2.9 (ERV) no unirse al ejército regio pese a las órdenes del monarca, LV 12. 3. 1,2,4,8,11,19,21,27 (ERV) todas contra la práctica de la religión judía y sus tradiciones, así como a los cristianos que lo permitieran o apoyaran.

23 Tol XVI (693) c. 9.

24 BA 5.5.2 (*interp*.) no liberar a un ciudadano romano prisionero de los bárbaros; BA 9.5.1 (*interp*.) violación de la *pupilla* por parte del tutor; BA 9.19.1 (*interp*.) consentir en el rapto de la propia hija; BA 9.16.1-2 (*interp*.) mujer que acusa en falso a su marido; BA 9.29.3 (*interp*.) calumnia; LV 4.4.1 (ANT) padres que no quieren redimir a su hijo expósito; LV 6.5.18 (ANT.) parricidio (sutitutivo de la pena capital cuando el reo se acoge a sagrado); LV 3.5.2 (RCR) adulterio o rapto, forzado o no, de una religiosa; LV 3.5.1 (CHN) incesto; LV 3.5.3 (CHN) abandono del hábito religioso; LV 3.5.5 (CHN) adulterio con la mujer de un familiar cercano (padre, hijo, hermano, etc); LV 3.6.2 (CHN) Marido que se divorcia por la fuerza o engaños, LV 6.5.12 (CHN) asesinato de un siervo propio sin razón justificada (reclusión perpetua, luego rebajada por Recesvinto a 3 años y vuelta a endurecer por Egica a reclusión perpetua).

y monacal[25]. En dos casos, la pena se plantea como castigo a la traición contra el rey[26]. Volvemos a ver la continuidad en el tipo de delitos, lo que conduce a considerar, que el paso de la reclusión penitencial al *exsilium* no se debe a un cambio en la visión legal del delito o en el tipo de delito castigado, sino a la adopción de un término legal como forma de referirse a un castigo preexistente, dentro del proceso de jurisdiccionalización eclesial.

CASOS QUE PUEDAN REFERIRSE A UNA RECLUSIÓN PENITENCIAL

Establecer casos concretos de aplicación de la pena de exilio en el sentido de reclusión penitencial es complicado, por la inconcreción de las fuentes. Respecto a los casos de reclusión conventual, hay que matizar que podrían deberse a tres causas: tonsura forzosa, que implica un enclaustramiento, toma del hábito penitencial, y el exilio propiamente dicho. Estos tres tipos de pena eclesial aparecen en el c.4 de Tol XIII (683), referido a la protección judicial de la esposa e hijos del rey Ervigio:

... nullus his iniuste violentum ***tonsurae signaculum*** *inprimat; nullus* ***vestem contra ordinem*** *gloriosae coniugi eius vel filiabus suis atque nuris mutare presumat; nullus etiam extra evidentis culpae indicium aut* ***exiliis religandus*** *inducat, aut eorum corporibus quarumlibet vel flagellorum inferat detrimenta…*[27]

Disponemos de algunos ejemplos de época visigoda que podrían corresponder a la aplicación de estos distintos tipos de reclusión forzosa en un monasterio. Estos nos podrían informar sobre el grado de generalización de esta pena en la sociedad visigoda.

Encontramos, como caso más antiguo, el de *Massona*, que durante su exilio permaneció recluido en un monasterio, aunque las condiciones en las que permaneció en él nos son desconocidas. Otro caso contemporáneo es el de Hermenegildo, exiliado por su padre tras el fracaso de su rebelión, primero a Valencia y más tarde a Tarragona, donde fue ajusticiado o asesinado. Aunque no fue recluido en un monasterio, sabemos por Gregorio de Tours[28] y por Gregorio

25 Con asterisco los casos de uso de *exsilium*. Los demás son diversos tipos de reclusión penitencial. Narb I (589) c. 5: clérigo que participe en desórdenes públicos; Sev II (619) c. 3: clérigo que deserta de su iglesia; Tol IV (633) c. 24: monje que rechaze la disciplina conventual, c. 29: obispos que consulten adivinos o hechiceros, c. 45 clérigos que participen en desórdenes públicos, c. 46: clérigos que violen un sepulcro (3 años de reclusión), c. 52: monjes que abandonen su monasterio, c. 55: penitentes y viudas que abandonen sus votos; Tol VII (646) c. 3: clérigos infieles al obispo moribundo; Tol VIII (653) c. 3: obispos simoníacos, c. 5: adulterio por parte de un sacerdote, c. 6: adulterio por parte de un diácono, c. 7: obispo que intenta abandonar su cargo, Tol X (656) c. 5: religiosa que abandona sus votos; Mer (666) c. 17: murmuración sobre el obispo difunto (3 meses los obispos y presbíteros, 5 meses los diáconos, 9 los clérigos menores); Tol XI (675) c. 5*:obispo que cometa delitos especialmente graves (asesinato, adulterio, violación) en personas de dignidad noble, c. 6: obispo que condene a muerte o mutilación, c. 9*: obispo simoníaco, c. 11*: infiel que rechace y arroje al suelo la eucaristía; Braga III (675) c. 6*: obispos que ordenen azotes a algún clérigo de alto grado (presbítero, abad, diácono), Tol XII (681) c. 11*: idolatría; Zar III (691) disposición final*: quien incumpla las determinaciones del concilio; Tol XVI (693) *tomus*, c. 2: obispo que tolere la idolatría (1 año), c. 3*: clérigo sodomita, Tol XVII (694) c. 5*: sacerdote que celebre misa de difuntos por alguien vivo.

26 Tol VI (638) c. 12, y el caso de Sisberto, Tol XVI (693) c. 9*, *decretum iudicii**.

27 Quizás lo que individualiza al *exsilium* frente a otros tipos de reclusión en un monasterio es el acto judicial, puesto que en los casos de tonsura o penitencia se habla de una acción forzada por la violencia, mientras que en el *exsilium* se habla de una acto típicamente judicial *evidentis culpae indicium*.

28 *Hist. Franc*. PL 71. 0406b: *retruserat in custodiam*.

Magno[29] que fue mantenido en prisión. Otro caso de la época el de *Andeca*, rey suevo, exiliado en *Pax Iulia* por Leovigildo, en condiciones que podrían ser monacales[30]. En época de Recaredo, el concilio de Narbona nos da cuenta de la posibilidad de recluir en un monasterio a un laico, aunque la cita parece indicar que se trata de un castigo religioso, decretado por el obispo, muy posiblemente un castigo penitencial por un tiempo establecido[31].

A lo largo del siglo VII los ejemplos se van haciendo más claros. Tenemos el caso de Tulga, el hijo de Chintila, que fue tonsurado y recluido en un monasterio por Chindasvinto, en una maniobra política que ya vimos en el caso de Andeca, aunque no se puede asegurar que estemos estrictamente ante una decisión judicial. Más explícito es el caso de Potamio, arzobispo bracarense, condenado por adulterio en el 10º concilio de Toledo. El 8º concilio de Toledo había ya decretado, en sus cánones 4º y 5º, que la pena de este delito consistiría en la pérdida de su grado episcopal, *loci et ordinis sui dignitate privetur*, y la reclusión penitencial perpetua, *usque ad exitum vitae suae monasteriis deputati poenitentiae disciplinis maneant omnino subiecti*. En el decreto sobre Potamio se repite el castigo, aunque suavizado al ser considerado una decisión personal del propio Potamio:

unde etiam et ferme per novem menses sponte deseruisse regimen ecclesiae suae et ***ergastulo*** *quodam ob admissum flegitium acturus* ***paenitentiam*** *se concludisse praedixet. ... sed valida auctoritate decrevimus* ***perpetuae paenitentiae*** *hunc inservire officiis et aerumnis, providentes melius illum per asperam et dumosam* ***paenitentiae*** *solitudinem quandoque pervenire ad refrigerii mansionem, quam relictum in voluntatis suae latitudine ad praecipitium deici aeterna damnatione*.

Se puede ver que, aunque se presenta la penitencia como asumida por el obispo, se plantea la reclusión forzada, como forma de evitar la caída en el pecado de nuevo. Otro posible caso es el de la destitución o abdicación de Wamba, aunque presenta especiales características. Sabemos que acabó sus días como penitente, al caer enfermo de gravedad y considerar próxima su muerte. Sin embargo no podemos saber en qué condiciones exactas se produjo su deposición. La postura «oficial», defendida por Julián de Toledo en el 12º concilio de Toledo, presenta la toma de la penitencia como voluntaria. Los documentos a los que se hace mención en el canon 2º hacen creíble esa hipótesis. Sin embargo, Wamba se recuperó de la crisis que dio lugar a su abdicación e intentó, sin duda, volver a ocupar su dignidad real. Ante esto, Julián de Toledo declaró irreversible su condición penitencial e imposible su vuelta a la actividad secular. Wamba, por tanto, fue recluido por la fuerza de forma permanente. No debió existir ninguna sentencia judicial propiamente dicha, pero la situación de Wamba debió ser equivalente a la de los penitentes forzosos que hemos considerado en este trabajo.

Otro ejemplo que parece de reclusión penitencial por sentencia judicial o canónica es el de la reina *Luivigotona*, esposa de Ervigio. En los conflictos familiares que encontramos en la llegada al trono de Egica, yerno de la reina, debieron aparecer roces entre el nuevo rey y la

29 *Dial*. 3.31: *in arcta illum custodia concludens, collum manusque illius ferro ligavit.*

30 La información de Juan de Biclaro es que fue ordenado presbítero: *honore presbyterii post regnum honoratur.* Pero al mismo tiempo, se nos dice que sufrió el mismo castigo que Eiborico, rey anterior destronado por *Andeca*: *Non dubium quod in Eiborico regis filio rege suo fecerat patitur*, cuyo destino fue convertirse en monje: *Eboricum regno privat, et monasterii monachum facit*.

31 Narb. (589): *quicumque fuerit culpabilis inventus clericus aut honoratus de civitate et ad monasterium fuerit deputatus sic abba qui est praedictus cum illo qui dirigitur agat sicut ab episcopo manifesta correctione fuerit ordinatus*.

reina viuda, que condujeron a Egica a apartar a Luivigotona de la vida política de la época. Para ello, y por mandato regio, el 3er concilio de Zaragoza (691), decretó la entrada en religión de la reina, presentándola como realizada de forma voluntaria para conservar su dignidad ante posibles maniobras políticas. A pesar del lenguaje utilizado, no podemos dudar que se trate de una reclusión forzada, decidida por Egica, y que se proclamó como algo realizado voluntariamente para soslayar lo establecido en el canon 4º del 13er concilio de Toledo, que intenta impedir la persecución de la reina o descendientes de Ervigio.

Por último tenemos el caso de *Sisbertus*, arzobispo de Toledo en el reinado de Egica, que es el ejemplo más evidente de exilio como reclusión penitencial que tenemos. Conspiró para deponer al rey y fue por tanto condenado, como recoge tanto la legislación civil como la canónica de la época[32], a la pena de *exsilium*. Las referencias a la pena se refieren, con toda seguridad, a una reclusión penitencial:

a conventu catholicorum excommunicationis sententia repellatur, honore simul et loco depulsus, omnibusque rebus exutus quibusque in potestate praedicti principis redactis ***perpetui exilii ergastulo*** *maneat* ***religatus****; ita nempe, ut secundum eorundem antiquorum canonum decreta in fine vitae suae tantum communionem accipiat, excepto si regia eum pietas absolvendum crediderit*. (Tol XVI, c. 9)

Aparte de estos casos concretos, más o menos dudosos, tenemos dos textos que nos permiten atisbar la amplitud en el empleo de la reclusión penitencial entre los visigodos. En primer lugar el canon 4º del 16º concilio de Toledo. En él se hace referencia a un problema que llama la atención de los obispos, el suicidio de muchos reos condenados por delitos no especificados. Entre las penas de las cuales huyen con la muerte voluntaria se encuentra especificada la reclusión penitencial:

aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris ***sub poenitentiae*** *satisfactione custodiae* ***mancipati***.

Aquí encontramos de forma absolutamente clara la aplicación de la reclusión penitencial de manera regular en la administración judicial visigoda a finales del siglo VII. El segundo texto es aún más llamativo. Se trata del capitulo 19 de la *Regula communis*, con el ilustrativo título de: *Quid in monasterio debeant observare, qui peccata graviora in saeculo commiserint*. Es muy interesante el hecho de que a fines del siglo VII una regla monacal incluya normas sobre como tratar a los condenados laicos que son enviados a cumplir su castigo a un monasterio. Estamos ante algo lo suficientemente extendido para tener que regular sobre ello. Sobre esta abundancia de condenados a ser encarcelados en un monasterio, el autor de la regla dice que:

Ita plerique sunt in monasteria ingressi, qui ob immanitatem scelerum excesserunt numerum, quos sancti canones foras ecclesiae agere poenitentiam censuerunt;

En general todo el capítulo es un interesante testimonio de cómo se ve el *exilium* desde dentro del monasterio. Se hace hincapié en la penitencia por los delitos, en la necesidad de buscar el arrepentimiento, en la humanidad con los ancianos o enfermos, de la necesidad de consuelo para los desesperados, de la equidad con los condenados (de los que se dice que podrían ser perdonados por el rey). Se considera en general que los condenados no están cumpliendo un castigo, sino purgando por sus pecados, y que por tanto el objetivo de la reclusión es el arrepentimiento

32 Tol XVI (693): ... *illo prius canonica ac legali censura multato... secundum edictum priscum synodicae sanctionis ac decretum de talibus promulgatae legis* .... Fundamentalmente se refiere a la ley de Ervigio LV 2.1.8 (CHN, enmendada por Ervigio). No debe extrañar el que Paulo no sufriera la misma condena por su rebelión contra Wamba, pues en ese momento la pena era todavía la de la ley de Chindasvinto: ceguera y servidumbre.

y la reconciliación. En cualquier caso, no se puede dejar de pensar que a fines del siglo VII la pena de reclusión penitencial, usada como castigo civil, era algo suficientemente habitual en la práctica judicial visigoda como para que sea reglamentada en las reglas monásticas.

EL EXILIO VISIGODO COMO MODERNIDAD PENAL

Como hemos visto, los visigodos conocieron, o al menos prefiguraron, la figura penal de la reclusión como forma, no sólo de apartar al delincuente de la sociedad, sino también como método de reeducación y de reincorporación a esa sociedad. Aunque es claro, como defiende Zeumer, que el exilio o reclusión penitencial es, en la mayor parte de los casos, a perpetuidad, y por tanto equiparable a la moderna cadena perpetua, no lo es menos que tenemos claros indicios de que la reclusión era en ocasiones considerada como el camino hacia la reincorporación al orden social, y por tanto susceptible de convertirse en un castigo temporal, con un valor educativo y, de acuerdo con la idea de la penitencia, liberador. Incluso en muchos casos de condena perpetua, el legislador o juez está proyectando hacia la vida ultraterrena ese valor, desde el momento en que está abriendo al condenado un camino que, a pesar de la gravedad de los delitos, posibilita, de acuerdo con la doctrina cristiana, una reconciliación tanto con el mundo como con Dios.

El concepto de *exilium* como reclusión viene sin duda de las concepciones monásticas, cada vez más extendidas por occidente, y cuya importancia social e institucional va en progresivo aumento. La idea de abandono del siglo, de exilio fuera del mundo seglar, tiene cada vez más importancia y prestigio social. Los conceptos antropológicos de Isidoro, Fructuoso o Julián de Toledo, con su ideal del monje como hombre perfecto, de la necesidad de abandono de las preocupaciones y tentaciones de la vida mundana, son cada vez más influyentes. Por otro lado la explosión del eremitismo, con su idea radical de huida de la sociedad, de auténtico *exilium mundi*, que impresiona profundamente a los contemporáneos y que alcanzaron un gran prestigio sobre todo entre el pueblo, popularizan la idea de la retirada, de la huida del mundo como camino más seguro de alcanzar la perfección en el camino hacia la salvación. Otro aspecto fundamental es el mundo de los penitentes. Sin llegar a los extremos de huida del mundo de los eremitas, el mundo de los siglos VI y VII es un mundo en el que la penitencia tiene una singular importancia. Se da una excepcional importancia a la penitencia individual, a la mortificación, como forma de liberación del pecado. El ayuno, la mortificación, son instrumentos habituales. Viudas que toman el hábito, penitentes que intentan remontar el camino hacia la salvación. En toda la sociedad la penitencia se convierte en uno de los ejes de la vida cotidiana, potenciada por el ejemplo de los hombres santos, cuyos actos penitenciales, transmitidos oralmente, son conocidos por todos. Sin embargo todo esto no explica totalmente la conversión de ese exilio «santo» en un castigo penal.

El origen de esta pena, por tanto, debe buscarse en las reglas monásticas y en los castigos reservados a los monjes más refractarios. Tanto en la Regla Isidoriana como en la de Fructuoso, la corrección monacal más rigurosa era la reclusión y aislamiento en condiciones particularmente penosas[33]. Podríamos considerar equivalentes estas penas monásticas con las condiciones penitenciales que se imponen como pena judicial. Es sin duda la colaboración entre monasterios

33 Las condiciones de esos castigos y penitencias (encierro, ayuno forzoso, etc.) están claramente establecidas en la *Regula Isidori* 18, *Regula Fructuosi* 14-15, *Regula Communis* 14,19.

y autoridades civiles y episcopales la que desarrolla el concepto del monasterio como cárcel para delitos civiles. En la sociedad cristiana el monasterio es el lugar de la penitencia, donde se purgan los pecados o donde el fiel se reconcilia con la Iglesia. El paso de un monasterio como lugar de penitencia a un monasterio como lugar de castigo por los delitos cometidos es corto. La necesidad del poder civil de disponer de un espacio de reclusión público se mezcla con la imagen universal del monasterio como lugar donde se limpian los pecados. En una concepción cristiana como la del siglo VII, dominada por la idea del pecado, se ve como algo natural el uso de los monasterios como cárceles para los delincuentes. No debemos olvidar aquí la formación, paralela en el tiempo, del sistema penal-penitencial de la Iglesia irlandesa, con sus meticulosos registros penitenciales que incluyen la reclusión temporal, más o menos prolongada, en un monasterio bajo la autoridad de un abad.

Otro aspecto interesante es el que la pena de reclusión penitencial está sustituyendo otras mucho más infamantes o irreversibles, como la pena de muerte, la amputación, la servidumbre forzosa o la entrega en manos del perjudicado o su familia, que a fines del siglo VII, y al menos para los individuos de mayor dignidad, eran consideradas entre los visigodos especialmente ultrajantes e inaceptables. De hecho, la pena de exilio visigodo debe insertarse en el conjunto de derechos individuales que se va esbozando en la legislación del siglo VII, como el *habeas corpus* del canon 75º del 4º concilio de Toledo o el 2º del 13er concilio de Toledo, el derecho de los pobres a ser protegidos por la justicia[34], la protección de los menores[35], derechos muy restringidos a grupos de alta dignidad social, y muy desdibujados en un mundo penal donde dominan las viejas costumbres, y que, en ocasiones parece que sin aplicación práctica, pero que bajo la influencia de la iglesia hispana fueron lentamente introduciéndose en los textos legales hasta que fueron barridos por la disolución del reino visigodo a principios del siglo VIII. Estas ideas no volverían a aparecer hasta la Ilustración.

FUENTES

Lex Visigothorum

ed K. ZEUMER *Lex Visigothorum sive Liber Iudiciorum*, MGH, Legum section I,1:Hannover 1902 (ed. 1973).

Codigo de Eurico

A. D'ORS, *Estudios visigóticos 2. El código de Eurico. Edición, palingenesia, índices*. Roma-Madrid, 1960.

Codex Theodosianus,

ed. T. MOMMSEM – P. MEYER, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis,* Weidman, 1904 (ed. 1971).

Concilios visigodos

ed. J. VIVES *Concilios visigóticos e hipano-romanos,* Barcelona-Madrid, 1963.

G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana IV. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*. Madrid, 1984.

G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana V. Concilios hispanos: primera parte*. Madrid, 1992.

34 LV 2.1.30 (RCS) (ERV)

35 LV 4.2.19 (CHN) LV 4.2.13 (WMB?)

Reglas monásticas visigodas

Ed. J. CAMPOS – I. ROCA, *Santos padres españoles, Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»,* Madrid, 1971.

Vita Patrum Emeritensium

Patrología Latina 80, col. 115 y ss.

Juan Biclarense *Chronicon*

Patrología Latina 72, col. 863 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

E. ÁLVAREZ CORIA, *Qualis erit lex: la naturaleza jurídica de la ley visigoda,* Anuario de Historia del Derecho Español 66, pp. 1-117, Madrid, 1996.

L. A. GARCÍA MORENO *Historia de España Visigoda,* Madrid, 1989.

P. D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. (trad. de M. Rodríguez) Madrid, 1981.

F. J. LOZANO SEBASTIÁN, *La disciplina penitencial en tiempos de San Isidoro de Sevilla*, Revista Española de Teología 34, pp. 161-213, 1974.

C. PETIT, *De Negotiis Causarum*, Anuario de Historia del Derecho Español 55, pp. 151-251, Madrid, 1985.

C. PETIT, *De Negotiis Causarum (II)*, Anuario de Historia del Derecho Español 56, pp. 5-165, Madrid, 1986.

C. PETIT, *Crimen y castigo en el reino visigodo,* Los Visigodos y su mundo, Arqueología, Paleontología y Etnografía 4, pp. 215-238, Madrid, 1998.

E. A. THOMPSON, *Los godos en España,* (trad. J. Faci) Madrid, 1979.

K. ZEUMER, *Historia de la legislación visigoda,* (trad. C. Clavería), Barcelona, 1944.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 531-567

REFLEXIONES EN TORNO A LA FORMACIÓN DE UN *CORPVS REGVLARVM* DE ÉPOCA VISIGODA

ISABEL VELÁZQUEZ SORIANO
Universidad Complutense

RESUMEN

Se realiza un estudio de las reglas monásticas redactadas en Hispania en época visigoda, cómo llegaron a convertirse en un *corpus* literario para la lectura en los monasterios y cómo se transmitieron conjuntamente a través de los *codices regularum*. Partiendo de un esclarecedor estudio de Anscari M. Mundó de 1982, y de los estudios de Díaz y Díaz de 1963 y 1965 sobre la transmisión de la *Regula Isidori*, se establece una hipótesis sobre las fases de formación del *corpus* de reglas y la historia de los textos a través de los manuscritos conservados.

ABSTRACT

In this article an analysis is made of the monastic rules written in the Hispania during the Visigothic period and how these were transmitted as a whole in the *codices regularum*. Using as starting point the illuminating study by Anscari M. Mundó (1982) and the studies by Díaz and Díaz (1963 and 1965) on the transmission of the *Regula Isidori* a hypothesis has been reached regarding the phases of the formation of the *Corpus* of Rules and the history of the texts through the preserved manuscripts.

Sumarme al homenaje dedicado al prof. Antonino González Blanco es más que un placer y un deber. Deseo dejar constancia con mi participación del privilegio que tengo de gozar de su amistad desde hace muchos años y de haber compartido con él momentos irrepetibles y divertidos viendo inscripciones, subiendo a cuevas como la de la Camareta o las de Arnedo, compartiendo con él, y con otros ilustres colegas, el andamio de la Cueva Negra de Fortuna, y muchos, mu-

chos ratos inolvidables. Su energía y su carácter han impulsado no pocos de mis trabajos desde hace una veintena de años, cuya primera plasmación concreta fue cuando publicó en la serie Antigüedad y Cristianismo la que fue mi tesis de Doctorado, sobre las pizarras visigodas, en 1989. Por eso hoy quiero contribuir a este homenaje con unas reflexiones en torno a las reglas monásticas de época visigoda y su transmisión manuscrita, pues sé que es un tema que le gusta y se lo presento como muestra del compromiso personal adquirido para realizar otros viajes pendientes a otras cuevas, porque él está convencido, y me lo ha contagiado a mí, de que en algunas de ellas, se esconden formas de vida eremítica, que debieron transcurrir paralelas y en convivencia con la vida cenobítica que estas reglas monásticas reflejan.

> *Les livres constituent un élément conservateur, car ils synthétisent le poids du passé, sont la base des traditions ou en alimentent la continuation; mais ils sont aussi la cause d'innovations, véhicule d'idées nouvelles et motif de nouveaux contacts et problèmes. Plus encore, les livres semblent posséder une espèce de vie propre, étant donné qu'ils se meuvent en circuit privé, qu'ils n'acquièrent pas les valeurs et la transcendance d'autres types de biens, et qu'ils se déplacent avec facilité indifférents à toute situation adverse.*
>
> (M.C. DIAZ Y DIAZ, La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIIIe au XI[e] siècle, *Cahiers de civilisation médiévale* XII (1969), p. 219).

1. *CORPORA Y CODICES REGVLARVM*

En 1982 Anscari Mundó publicó un artículo innovador y de gran repercusión en los estudios de las reglas monásticas[1], por cuanto que abordaba la forma de transmisión de las mismas y la conformación de *Corpora regularum*. A pesar del amplio campo abarcado, presentó las pautas fundamentales para hacer un seguimiento a través de la transmisión textual tanto de la penetración de las reglas en distintos ambientes literarios y regiones, como de su expansión, conexiones y de la historia textual común que iba más allá de la tradición de cada una de las reglas monásticas individuales. Este trabajo, tenía un primer planteamiento en el artículo publicado en 1957 por el mismo autor[2] y luego en la edición de la *Regula Pauli et Stephani* de Vilanova[3], discípulo suyo.

No obstante, debe reconocerse que en esa línea ya había trabajado bastantes décadas antes, en concreto sobre la *Regula Benedicti*, Plenkers[4], en un excelente estudio todavía hoy de gran utilidad y, en muchos aspectos, vigente. A su lado, y para los textos hispánicos, han sido transcendentales los estudios de Díaz y Díaz en cuanto a la tradición manuscrita de la *Regula*

1 MUNDÓ MARCET, A. «I *Corpora* e i *Codices regularum* nella tradizione codicologica delle regole monastiche, en *Atti del 7º Congresso internazionale di Studi sull'alto medioevo* (Norcia – Subiaco – Cassino – Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980), Spoleto, 1982, t. II, pp. 477-520.

2 MUNDÓ MARCET, A., «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, IV Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto 8-14 aprile 1956, Spoleto, 1957, 73-117.

3 VILANOVA, J. E. M., *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari*, Abadía de Montserrat, 1959.

4 PLENKERS, H., «Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln», en L. TRAUBE (ED.), *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters*, Erster Band, drittes Heft (München 1906), reimpr. Frankfurt – Main, 1961.

Isidori[5], de cuyos planteamientos teóricos e indagaciones resulta deudor, a su vez, Mundó. Por otra parte, otro trabajo de Díaz y Díaz, ya posterior, titulado «Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos» resulta esclarecedor para el tratamiento de estos textos como un «*corpus* literario»[6].

Desde estos estudios, pioneros en su estilo y época cada uno de ellos, son otros muchos los que se han servido de los planteamientos y procedimientos establecidos, en el estudio y edición de diversas reglas y *corpora* monásticos. Hace pocos años, la edición de la *Concordia regularum* de Benito de Aniana llevada a cabo por Bonnerue[7] se ocupa de los aspectos literarios y de historia del texto, reconociendo el valor y la utilidad del trabajo citado de Mundó[8].

Y, en efecto, no se puede prescindir de este trabajo si se quiere abordar el estudio de los *Codices regularum* y la tradición textual de las reglas monásticas. Conviene, pues, recoger algunos planteamientos fundamentales de su estudio[9]. El primero es la distinción entre *Corpus Regularum* y *Codex Regularum*. El primero consiste en la recopilación original de reglas monásticas reunidas por un compilador con la idea de ofrecerla a un público monástico regional concreto. Mientras que los *Codices Regularum* serían las diferentes copias individuales manuscritas al uso en cada monasterio de ese *Corpus* más o menos alterado. Por otra parte, hay que distinguirlo de los *Corpora Monastica* que sería aquellos que contienen algunas reglas junto a otros textos monásticos de cualquier otro tipo.

Como es lógico la redacción de las Reglas individuales es anterior a su inclusión en cualquier *corpus*, por lo que cada una puede, en principio, tener su propia transmisión independiente. No obstante, algunas Reglas pueden haber quedado incluidas directamente como parte de un *Corpus Regularum* ya existente y previo, con independencia de que después se hayan copiado en otro tipo de códices.

Como norma general puede decirse que las reglas que se reúnen en un *corpus* pertenecen a un mismo ambiente monástico, aunque pueden incluirse otras que hayan traspasado sus propias fronteras. Como veremos, ciertas reglas orientales y occidentales se encuentran establecidas en *Hispania*, ya desde el siglo V. Mundó (*art. cit.*) señala en concreto que en *Hispania*, al igual que en la Galia e Italia, en esa época ya están establecidas la *Regula Basilii*, el *Corpus Pachomianum* y la *Regula Augustini*.

---

5 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Aspectos de la tradición de la *Regula Isidori*», *Studia Monastica* 5.1 (1963), 27-57 57 (reimp. en ID., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, London, 1992, nº IX). ID. «El manuscrito de Lérins de la *Regula Isidori*», *Studia Monastica* 7.2 (1965), 365-382 (reimpr. en ID., «The Lerins manuscript of the Isidorian Rule. An addition and a Partial Retractation», *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, London, 1992, nº X).

6 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos», en J. FONTAINE ET CHR. PELLISTRANDI (EDS.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Colloque international du C.N.R.S (Paris 14-16 Mai 1990), Madrid 1992, Rencontres de la Casa de Velázquez, 159-175. Véase también del mismo autor: «Fructuosiana», en *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, 1992, Tome II: Antiquité tardive et christianisme ancien (VIe - IXe siècles), 31-40.

7 BONNERUE, Benedicti Ananiensis, *Concordia Regularum*. Turnhout, 1999, Col. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis CLXVIII, Brepols.

8 Concretamente en p. 84, refiriéndose a la actividad de Benito de Aniana, quien desde su ingreso en la vida monástica se dedicó a compilar todas las reglas que encontraba diseminadas en el seno de los *corpora regularum*, afirma: «Une brillante étude de A. Mundó, auquel nous devons beaucoup, est venue confirmer ce point, puisqu'en recensant les nombreaux manuscrits contenant cette législation, l'auteur est arrivé à etablir des points de contacts, des familles et parfois des filiations entre tous ces corpus.»

9 En las líneas que siguen resumo los puntos de partida del autor, vertidos en pp. 478-479.

También puede observarse —aunque esto no siempre se da— que una *regula* incluida en un *corpus* en vida de su autor, va al final de aquél; si, en cambio, se incluye una vez muerto éste, se antepone a las otras. Los *corpora* tratan de seguir un orden cronológico en la secuencia de las reglas, pero, en ocasiones, se anteponen las reglas de más prestigio, al margen de las fechas de composición. Es el caso de las *regulae* de Basilio, Benito o las obras de Casiano, que suelen ir a la cabeza en ciertos *corpora*. Con todo, el orden se presenta en bastantes ocasiones alterado debido a motivos diferentes; entre ellos, el hecho de que algunas reglas pueden excluirse en códices tardíos; otras pasan a copiarse en códices de otras clases que no reflejan primitivos u originarios *corpora*; en ciertos códices el orden originario está alterado porque se tiende a poner al principio las reglas más largas, mientras que las de menor extensión suelen quedar agrupadas como en el *corpus* originario o en el arquetipo que se utilizaba como fuente, de manera que es difícil pensar en un códice que mantenga el orden primitivo[10]. Pueden incluso cambiar de orden en función de las observancias concretas de algunos monasterios; incluso puede cambiar de orden un grupo entero de reglas. Con todo, el estudio detenido del orden en que aparecen las reglas en los códices —de cualquier procedencia— aporta informaciones valiosas en muchos casos.

Debo señalar, en relación con estos presupuestos de Mundó que, aunque la distinción entre *corpora* y *codices* es clara en su planteamiento, sin embargo, a lo largo de su estudio se produce una identificación en cuanto al establecimiento de grupos de *corpora* y los códices que cita. En este estudio que ahora presento trato de mantener una hipótesis de trabajo, deudora evidentemente del excelente estudio de Mundó, pero con un diferente planteamiento y relación distinta y precisa entre ambos conceptos. Me refiero a *corpus* o *corpora* en el sentido de compilación, no concreta, realizada por un compilador individual para un monasterio determinado, sino en un sentido teórico de grupos de reglas que fueron reuniéndose de manera progresiva para conformar un conjunto de obras reglares literarias que pudieron circular en la *Hispania* visigoda desde el siglo VI; por tanto, varios *corpora* o, si se quiere, uno en diversas fases de desarrollo y ampliación. Si me refiero a *corpora* en plural es porque considero como unidad y, por tanto, como *corpus* real completo, el existente en cada fase. Pero sólo parcialmente, y no siempre de forma clara, los códices que conservamos son testigos y reflejos de ese *corpus* o de esos *corpora*. De ahí que las fases que he establecido como hipótesis no coincidan con los diferentes códices, hecho que sí ocurre en el trabajo de Mundó, donde hay una identificación exacta entre *corpus* y *codex regularum* supérstite —aunque la diferencia teórica no se olvide—, y no hay apenas una visión o consideración sobre fases de formación, más que indirectamente en función de los estadios de los códices de que trata. En suma, en mi opinón y en el planteamiento que aquí abordo, los *codices regularum* deben entenderse únicamente como representantes o testigos indirectos de los *corpora regularum* o del *corpus* de reglas de época visigoda que pretendo definir y establecer, teniendo en cuenta siempre que los códices que podemos analizar son posteriores y presentan un estadio ya más evolucionado que los existentes en época visigoda que les sirvieron de modelos.

2. LA LECTURA DE LOS *CODICES REGVLARVM* EN LOS MONASTERIOS

Uno de los hechos que favorece, sin duda, la formación de *Corpora Regularum*, es la observancia de la norma que rige en los monasterios de la lectura de textos «monásticos», no sólo la

10 Para el caso de los gálicos e itálicos, así lo afirma expresamente MUNDÓ, «Corpora i codices...», 493, después de haber citado la estructura de los diversos códices de estas procedencias: «Dobbiamo ripetere infatti che nessun codice ha conservato le Regole nello stesso ordine che offrono i documenti di fondazione gallici ed italiani sopra accennati.»

Biblia, sino las reglas de los Padres y otras obras de contenido religioso. De hecho, son diversas las noticias que conservamos acerca de la lectura comunitaria o individual de este tipo de textos y de la meditación y reflexión sobre los mismos. En estas noticias queda clara constancia de que desde los primeros momentos la lectura de las Reglas de los Padres, la de Basilio y los *Instituta* y las *Conlationes* de Casiano son de las más antiguas en ser leídas, aunque quizá la que parece que constituyó un primitivo pequeño *Corpus regularum* fue la de Pacomio, traducida por Jerónimo, a cuyas diversas partes le otorga los títulos: *Praecepta, Instituta, Iudicia y Leges* y algunas otras denominaciones[11].

Se hace eco Mundó de la referencia de la *Vita Eugendi* sobre la lectura cotidiana de los escritos de los Padres en el monasterio del Jura a comienzos del siglo VI: *Scripta Patrum... cotidie lectitantes*. Y hacia el 550 Gregorio de Tours, *Hist. Franc.* 10.20 refiere sobre el monasterio de Aredio de Limoges:

> «*...ex familia propria tonsuratos instituit monachos coenobiumque fundauit, in quo modo Cassiani uerum etiam Basilii uel relinquorum abbatum, qui monasterialem uitam instituerunt, celebrantur Regulae*.»

Por su parte, la Regla de Paulo y Esteban, muy probablemente compuesta en Italia a finales del siglo VI, dedica un capítulo (c. 41) a la lectura de las *Regulae Patrum*. Como señala su editor[12], la lectura cotidiana de las Reglas de los Padres servía de estímulo para la perfección de los monjes. La ley que podía regir en cada monasterio no era suficiente para presentar el ideal monástico en toda su perfección. Por ello se servían de la lectura de otras normas, idealizadas y tenidas como modélicas, en concreto las Reglas de los Padres. Para el caso de esta regla de Pablo y Esteban esas *Regulae Patrum* eran, sin duda, las de Pacomio, Basilio, Agustín y Casiano[13]. Como veremos, en realidad estas obras son las básicas de cualquier lugar. Será su permanencia o no y su combinación y reordenamiento con otras reglas de origen local o escritos monásticos las que conferirán a cada zona la existencia de *corpora* individualizables o definidos frente a otros.

Como cabe esperar, también los autores de reglas monásticas del ámbito visigodo conceden extrema importancia a la lectura de los *corpora* regulares.

La *praefatio* de la *Regula monachorum* de Isidoro de Sevilla ya anuncia la existencia de diversos textos monásticos, *praecepta* e *instituta*, antiguos, que han compuesto los santos padres (*Plura sunt praecepta uel instituta maiorum quae sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur*). El propósito declarado por Isidoro es el de seleccionar unas cuantas normas, en un estilo sencillo o rústico para que puedan ser comprendidas por todos y seguidas. Interesa subrayar aquí que, al menos en apariencia, Isidoro considera su obra como si fuese una

11 Dentro de la *Regula Pachomii* se incluyen *Instituta, Iudicia, Leges, Monita, Praecepta, Regula, Verba, Pachomii Epistola, Liber Orsiesii* y *Theodori Epistola*.

12 VILANOVA, *op. cit.*, p. 195.

13 En este sentido debe advertirse que cuando se habla en este contexto de este tipo de Reglas se refiere a las reglas monásticas incluidas en los *Corpora Regularum*, no al significado que a lo largo de la Edad Media pudo llegar a tener la expresión *Regulae Patrum* en su acepción más amplia y que se refería a las prescripciones conciliares y de los obispos que afectaban tanto a la vida eclesiástica como a la monástica en particular y era, por tanto, sinónimo de «ley». Cf. GAUDEMENT, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe. et Ve. siècles*, Paris, 1957. Institut de Droit romain de l'Université de Paris XV. Véase p. 171 y VILANOVA, *op. cit.*, 196 y nota 23. Añade este último autor que en el ambiente monástico la expresión también podía referirse a la enseñanza ascética de uno o más padres transmitida oralmente y no de forma escrita, como se lee en las *Institutiones* de Casiano 2.2-3.

suerte de «decreto de mínimos». Es decir, quienes no sean capaces de seguir las normas de disciplina de los antiguos, más rigurosas, al menos sigan las que él expone en su obra, pues, si con las primeras se puede conseguir ser un monje perfecto, con la suya, cualquiera puede ser simplemente un monje.

La idea se repite en el capítulo VII *De conlatione*. Los monjes deben reunirse tres veces por semana en torno al abad, después de la hora tercia, para escuchar su «conferencia» (*conlatio*), de la misma forma que deben escuchar las enseñanzas del anciano monje maestro. En esta sesión en la que deben corregirse vicios y fomentar buenas costumbres, deben repasar las normas de las reglas de los Padres para que los que no las aprendieron caigan en la cuenta de lo que hacen y los que sí las aprendieron, guarden lo que ya conocen, gracias a su frecuente recuerdo (*praecepta patrum regularia recensenda sunt, ut qui nec didicerunt, percipiant quod sequuntur*).

Al hilo de esto, en el capítulo siguiente se habla —seguramente no por casualidad— de los códices y el sistema de préstamo de libros; sólo deben leer los libros permitidos, no los de autores paganos ni los de herejes. Si no entienden algo deben aprovechar las sesiones con el abad para preguntar las dudas.

Estas normas de Isidoro ponen de manifiesto la importancia concedida a los libros de reglas monásticas, no tanto como libros de preceptos concretos normativos que hay que seguir como normas explícitas, sino más bien como libros de consulta y modelos de autoridad en los que hay que inspirarse para llevar una vida apropiada a los monjes; el mayor o menor grado de seguimiento, hará de ellos monjes más severos o más indulgentes consigo mismos, pero, en cualquier caso, servirán de guía espiritual.

Fructuoso de Braga, con ser mucho más rigorista y establecer una regla monástica bastante más implacable que la de Isidoro, adopta una postura similar a éste en cuanto a la conveniencia y necesidad de leer los libros de las Reglas monásticas. En el capítulo XIX, *De abbate uel praeposito*, se afirma[14]:

> *Ter per omnem hebdomadem collecta facienda est,* ***et regulae patrum legendae****, disserendo uel a seniore uel a praeposito, et castigatio ac sermo aedificationis proferenda ad fratres, neglegentiae emendandae, excommunicatis miserendum. Et procacibus siue durae ceruicis iterum iteranda censura.*

No obstante, debe hacerse aquí una puntualización con respecto a los textos que mencionan este tipo de lecturas de reglas monásticas. La expresión de *liber regulae* (y *regularum*) ha sido considerada habitualmente como sinónimo de *codex regularum*. A partir de esta identificación se ha mantenido casi siempre que en la *Hispania* visigoda no había una regla monástica preceptiva, sino que el *codex regularum* que poseyera cada abad le servía de guía para espigar las normas y «confeccionar» una reglamentación *ad hoc* para su monasterio, a partir de las reglas pasadas.

14 Sin entrar en problemas de transmisión del texto, debe indicarse que este capítulo no figura en el manuscrito Esc. a.I.13, frente al resto de la tradición de esta obra. Sin embargo, este manuscrito en el capítulo II (III para el resto de la tradición), sobre los prepósitos y los oficios (*De praepositis uel officio*), en el que se señala también que se practique la lectura junto con los cantos sálmicos, añade, en cambio, una expresión concreta sobre la lectura del *liber regulae* y las *uitae patrum*, sin duda otro tipo de literatura edificante y frecuente en ambientes monásticos: *...ut prius quam conpleant liber regulae aut uitas patrum legatur.*

Esta hipótesis, conocida habitualmente como *regula mixta*, tiene además otras derivaciones en relación con el monacato femenino[15].

La cuestión parte, sobre todo, de la conocida ceremonia de ordenación del abad por parte del obispo recogida en el *Liber ordinum*[16]. La mención a la entrega del *Liber regularum* al abad es clara y ha sido a menudo citada, en especial la frase: *accipe hunc librum regularum, studens ad tuam uel ad subiectorum disponendam sanctissimam uitam*. Según Mundó (*art. cit*., p. 481), este pasaje constituye la «sanción litúrgica» en la época visigoda del uso de los *libri* (= *codices*) *regularum*. Y considera asimismo este autor en otro trabajo[17] que este *liber*, entendido como un conjunto de reglas monásticas de autores antiguos, era el libro de gobierno del abad: «Nella *ordinatio abbatis* del *Liber ordinum* visigotico del sec. VII, si stabilisce che il vescovo dia all'abate il *liber regularum*; era quindi il suo proprio libro di governo».

Sin embargo, recientemente Freire Camaniel[18] propone entender el *Liber regulae* o *regularum* como «libro de normas» y no como sinónimo de *Codex regularum*. Para este autor, la citada frase del *Liber ordinum* se refiere a que el obispo entrega al abad el *liber* «no como libro de lectura sino para que acomode a él su vida y la de sus monjes.... Es decir, el obispo, en el momento de la ordenación del abad, no le entrega un *Codex regularum* sino la Regla del monasterio, conforme a lo establecido por las normas eclesiásticas.»

Aduce el autor diversos textos pertenecientes la mayoría de ellos a obras de tipo monástico donde, en efecto, *regula*, tiene la acepción de norma o precepto y establece, además, que el uso *Liber regulae* y *Liber regularum* es indistinto, por lo que no habría normas diferentes entre las comunidades monásticas masculinas y femeninas, en función de las dos ceremonias referidas por el *Liber ordinum*, en cuanto a la ordenación del abad (donde se habla del *Liber regularum*) y la de la abadesa (donde se menciona el *Liber regulae*). Es posible que esto sea así y que las referencias genéricas a las *regulae* sean a las normas concretas que gobiernan un monasterio y no a los *Codices regularum* que sirven de guía a los abades, sin que ello signifique que la propia *regula* escrita —al margen de la voluntad del abad, como indica este autor—, sirva de lectura instructiva, amén de ser preceptiva. No obstante, me parece que la expresión *Liber regularum* podría hacer referencia también, al menos en algunos casos, a un *codex* de reglas antiguas, como libro de lectura, según la hipótesis más tradicionalmente admitida. Son precisamente los textos explicativos de la ceremonia completa de la ordenación del abad contenida en el *Liber ordinum*[19] los que contribuyen, a mi modo de ver, a clarificar el significado y la función de este *Liber regularum*. Así el capítulo del *Ordo in ordinatione abbatis* (XVIII) comienza:

15 Véase LINAGE CONDE, A. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973, Centro de estudios e investigación «San Isidoro», vol. II, 778, ID. «El monacato en Galicia de san Martín a la benedictización: un problema», en *Boletín Auriense*, 1986, Anexo 6. El autor indica concretamente en este último estudio citado (p. 44), que se trata de una «mezcla de varias reglas concretas o fragmentarias discrecionalmente ensambladas y hechas entre sí compatibles por el abad. La *regula* mixta contenida en los *codices regularum* en el sentido de códices del abad y no de meros testimonios librarios de la tradición común.»

16 FEROTIN, M., *Le* Liber Ordinum *en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, París, 1904, col. 57-60.

17 MUNDÓ MARCET, A., «Il monachesimo…», p. 96.

18 FREIRE CAMANIEL, J., «El *Liber regularum* y el *Codex regularum* del monacato prebenedictino», en M. DOMÍNGUEZ GARCÍA – J.J. MORALEJO ÁLVAREZ – J.A. PUENTES TOMAY – M.E. VÁZQUEZ BUJÁN (EDS.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, 2002, 350-358.

19 Que no siempre se aducen y me parecen de una importancia transcendental, al menos para el análisis que aquí se hace. Así sólo parcialmente citado en MUNDÓ, «Corpora i codices...», *art. cit.* en nota 1. Véase p. 481, y no mencionados por FREIRE CAMANIEL, *art. cit*. en la nota anterior.

Quum uenerit is qui ordinandus est abba, exiquiritur de honestate uite, ***siue de sancta regula ecclesiastici ordinis, uel de sanctorum Patrum regularum sententiis****, et sic postea ad subsequendum et percipiendum ordinem accedet. Quum uenerit episcopus ad abbatem ordinandum, induit eum stamina, pedules et sucellos in sacrario, dicens illi:*

«*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, fiat tibi indumentum hoc in santificatione animi et corporis tui; ut de tempore iudicii non tibi confusionis damnatione, sed expiate seruitutis affectu, eternam Dominus proteget libertatem.*»

Tunc ipse ***qui consecrandus est abba tradet episcopo placitum suum****, tam pro se quam pro subditis****, de honestate uite regularis****.*

A continuación hay una oración más larga para pedir a Dios que el abad cumpla bien sus funciones. Continúa de la siguiente manera:

Hac explicita, tradetur ei baculum ab episcopo et liber regularum, dicens ei:

«***Accipe baculum ad sustentationem tue honestissime uite****.* ***Accipe hunc librum regularum, studens ad tuam ad subiectorum disponendam sanctissimam uitam****.*»

Et sic postea in ordine suo stabit. Datque pacis osculum episcopo et fratribus omnibus.

En la ceremonia de ordenación de las abadesas también se alude a la entrega del *Liber Regularum*: *XXIII Ordo ad ordinandam abbatissam* (Férotin 1904, 66-68):

Quando ordinatur abbatisa, uestitur a Deo uotis in sacrario ueste religionis et inponitur ei in capite mitra religiosa; et precedentes ac subsequentes eam alie Deo uote cum cereis, tacentes ueniunt ad chorum. Adplicans tamen eam episcopus ad altare, cooperit eam pallio per caput, et dicit super eam hanc orationem.

Sigue la oración que pronuncia el obispo y a continuación:

Qua explicita, osculatur eam epsicopus, ***et traditur ei librum regule et baculum****. Ac postea salutat episcopus et dicit diaconus: «Missa acta est.»*

Es verdad que no sabemos, como indica Freire Camaniel, *art. cit.*, cuál era esa norma escrita de la que hace entrega el obispo al abad; ni sabemos tampoco si sólo había una norma general para toda *Hispania* o podía haber normas locales, a pesar de que este autor considera que sólo existía una concreta, escrita y ajena a la voluntad del abad. Sin embargo la expresión que he marcado del comienzo del *ordo*: *siue de sancta regula ecclesiastici ordinis, uel de sanctorum Patrum regularum sententiis,* podría estar indicando que la verdadera «*regula*», en el sentido de norma preceptiva que el abad ha de seguir es la del orden eclesiástico; entiendo por ello las normas conciliares, dado que las asambleas legislativas que eran los concilios establecían auténticos preceptos y normas de obligado cumplimiento. El resto de la expresión se refiere indudablemente a las *regulae* de los padres, es decir a los textos regulares de los que aquí se trata, en definitiva,

a la «literatura monástica». Creo que *sententiis* alude a los consejos y sentencias que las reglas monásticas ofrecen para instruir a los monjes en todos los aspectos de su vida.

La existencia de un *pactum* establecido entre los monjes y los abades, a lo que también hace alusión el *Liber Ordinum* —aquí mencionado como *placitum*— debía ser, igualmente, la normativa y acuerdo establecido para régimen interno de la comunidad. Un régimen genuino del monacato hispano que ha dejado sus huellas en el *Pactum* de Isidoro y en el de Fructuoso, además de pactos posteriores. Debía de ser la práctica necesaria para ingresar en el monasterio y establecer las condiciones de vida y relaciones entre el abad y los monjes.[20] De hecho, en la denominada *Regula Communis* (RCO), en el capítulo VIII *Qualiter debeant senes gubernari in monasterio*, se lee al comienzo: *solent plerique nouicii senes ad monasterium, et multos ex his cognoscimus necessitatis inbecillitate polliceri pactum non ob religionis obtentum.*

Al margen de esta alusión al *Pactum*, y en relación todavía con las recomendaciones de la lectura, esta RCO, que tiene una formalización peculiar al tratarse de una regla convenida entre diversos abades y no obra de un único autor, también señala entre las responsabilidades de los abades la necesidad de leer y reflexionar los hechos de los antiguos padres, que, una vez más, comporta la lectura de libros y obras conocidas y existentes en las bibliotecas de los monasterios como libros de literatura moralizante e instructiva.

3. FORMACIÓN DE UN *CORPVS REGVLARVM* EN ÉPOCA VISIGODA (CRV)

La formación de un *Corpus Regularum* hispánico arranca de época visigoda. Aunque es probable que las diversas *regulae* circularan de forma individual y se fuesen reuniendo progresivamente en diferentes monasterios, las alusiones que ya se han hecho a Isidoro o a Fructuoso, incluso la disposición de la entrega del *Liber regularum* al abad, establecida en el *Liber ordinum*, a pesar de lo controvertido de su significación, según he comentado, atestiguan con claridad que ya se ha conformado al menos un primer *corpus regularum*.

Para poder conocer cómo fue ese primer *corpus*, es necesario aludir a qué tipo de obras monásticas conocían los autores de época visigoda. En primer lugar Leandro de Sevilla conoce la *Regula Augustini* (RAug), destinada a los hombres, y el *Ordo monasterii* (OM), de los que se sirve para su obra *De Institutione uirginum*, dedicada a su hermana Florentina y conocida habitualmente como *Regula Leandri* (RLE), si bien no es en sentido estricto una regla monástica. Por su parte, Isidoro conoce bien los textos de Agustín, Pacomio, Basilio, Jerónimo y Casiano, los cuales parecen constituir el núcleo o la base fundamental para establecer, en todo o en parte, el contenido del primer *Corpus regularum* de época visigoda[21]. Es a partir de Isidoro, con la redacción de su *Regula* (RI) cuando parece establecerse el nucleo definidor del *Corpus regularum* visigótico, al que hay que añadir la Regla de Fructuoso (RF) y la *Regula Communis* (RCO), antiguamente atribuida a éste también y que figura en algunos códices como segunda *regula* de este autor.

Estas son las tres grandes reglas monásticas básicas del *corpus* visigótico, RI, RF y RCO, pero a las que hay que añadir otras piezas más breves y altamente interesantes desde el punto de vista literario y desde la vinculación que mantienen con ellas en la transmisión textual, in-

20 Sobre el *Pactum*, véase HERWEGEN, I., *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgothischen Mönchtums und seines Rechtes*, Stuttgart (1ª edic. 1907), reimpr., Amsterdam, 1965.

21 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 502-503.

corporadas a diversos códices. En estas piezas breves creo que hay que distinguir tres grupos y tres fases de incorporación:

1) Las obras que acompañan en ciertos códices a la RI, el llamado *Pactum* de Isidoro, quizá obra del propio Isidoro, la *Sententia de Regula Deuotarum* (en realidad tomada del capítulo 67 de la *Regula Pachomii*) y el canon 11 del Concilio Hispalense del 619. Puede establecerse aquí una subdivisión en dos fases y dos configuraciones:
   a) Presencia de la RI, con o sin *Pactum*.
   b) Añadido de los opúsculos sobre comunidades femeninas a la regla (con o sin presencia del *Pactum*): RI + Sent. Reg. Deu. + Conc. Hisp. Esta fase correspondería a la preparación del *corpus regularum* con destino a las comunidades monásticas femeninas.
2) El conjunto anterior, es decir, RI, con o sin sus añadidos, y la incorporación de la *Regula Fructuosi* (RF)
3) El conjunto anterior —o, al menos, el núcleo básico, RI + RF—, al que se incorporan la *Regula Communis* (RCO), y las obras que suelen acompañarla tanto a ella como a la RF, claramente relacionadas con el ambiente fructuosiano: La *Consensoria monachorum* (Cons), el *Pactum* de Fructuoso y la *Regula Cassiani* (RCass). En dicho conjunto y fase cabe hacer una subdivisión:
   a) Los códices que presentan el orden RI + RF
   b) Los códices que presentan el orden RF + RI

La diferencia entre ellos estribaría en la época de configuración de los mismos y el ambiente. El primer subgrupo arrancaría de un momento en vida de Fructuoso y quizá vinculado directamente a su ejercicio abacial o episcopal. Y el segundo, con la secuencia «reordenada» a la muerte del propio Fructuoso y partiendo del ambiente de admiración en el noroeste por él y que lleva a sus seguidores a anteponer la regla más reciente y de mayor seguimiento y práctica.

Podemos suponer, por tanto, que al final de época visigoda pudo existir un *corpus regularum* —al menos teórico o posible— que incluyese todas las reglas difundidas en *Hispania* en ese momento, del que pudiesen disponer en diferentes códices otros tantos abades de monasterios de finales del siglo VII. Pero antes de llegar a esa situación debieron, en buena lógica, existir otros *corpora* más simples, sin la adición de las últimas reglas que conocemos, y que en su momento conformasen auténticos *corpora* estables o relativamente cerrados durante ciertas etapas.

Los monasterios —a pesar de las escasas noticias que tenemos de los primeros momentos y hasta entrado el siglo VI— debían disponer de códices de reglas, basados en ese *corpus* o en esos *corpora* que no son, en definitiva, otra cosa que agrupaciones temáticas de textos de contenido similar.

Algunos de esos textos —que podían tener su propia historia de transmisión individual— se convirtieron en componentes o miembros de un *corpus regularum* que, convenientemente transcrito en códices, podría haber ido a parar a diversos monasterios para uso de los abades. Pero precisamente es esta forma de agruparse y la función que cumplían estos textos como lectura comunitaria en los monasterios la que constituye la base del carácter literario del *corpus*, así como la base de su carácter flexible y mudable, sometido a iniciativas más o menos personales, de un lado, de los autores literarios, al crear nuevas *regulae* monásticas que, al ser difundidas y conocidas, pasaban también a formar parte de ese *corpus* literario y que, a la vez, se podían incorporar —y ya no de forma siempre homogénea— en códices concretos.

Por otra parte, y no es menos importante, creo que no sería acertado considerar la *Hispania* visigoda y la época como un todo homogéneo. Desde mi punto de vista pudieron existir diferentes *corpora* de época visigoda, o un *corpus* a través de diferentes fases de desarrollo, difundidos y utilizados, esto es leídos, conocidos y copiados en códices, en diferentes zonas. De hecho, la incorporación de la Regla de Fructuoso y otras del ambiente berciano y galaico en el que se movió el autor, parece tener un carácter en esa época bastante local, aunque después se difundiera más allá de los Pirineos y tuviese pervivencia, a juzgar por los datos con los que contamos a través de los manuscritos conocidos. No puede negarse, porque no hay pruebas para ello, que la *Regula Fructuosi* fuese desconocida en la Bética, por ejemplo, pero, en la segunda mitad del siglo VII, y durante tiempo después, tal vez los monasterios del Sur no habían oído hablar de ella. Quizá ésa sea la razón de la escasa transmisión de la *Regula Communis*, cuya existencia parece vinculada en exclusiva al ambiente berciano-galaico.

En cambio, la *Regula* de Isidoro, debió de estar mucho más difundida; no creo que sus preceptos fuesen seguidos en los monasterios fundados por Fructuoso en el noroeste, ni siquiera en aquellos que fundó en el sur en el viaje que éste hizo a la Bética hacia el 650, pero sí incorporada inmediatamente al *corpus*, en cuanto literatura, por el propio Fructuoso. Y, como pieza literaria, conocida, difundida y transmitida, no sólo en ciertos códices donde aparece la de Fructuoso, sino en otros distintos.

De esta cuestión se extrae una conclusión evidente y es que la redacción de una regla en una época determinada pudo tener una finalidad práctica, de normas de obligado cumplimiento para uno o varios monasterios de una o varias zonas y durante un tiempo; pero ese mismo conjunto de normas pasaba como obra compuesta por un autor a formar parte de un *corpus regularum* y dicho *corpus* ya sólo tenía un carácter literario, por más que fuese una literatura adoctrinadora, ejemplificadora y de contenido normativo. Se trataba de tener compiladas las obras que interesaban a una comunidad de lectores u oyentes para edificación de vida y costumbres, una literatura «práctica» y «moral», de tipo parenético, pero, al fin, literatura considerada como modelo y como género específico.

Otra cuestión que debe quedar también planteada es la que podemos considerar como la pertenencia de estos *corpora* regulares a un ámbito más amplio literario, dentro de un conjunto de similares temática y motivaciones, los *corpora* monásticos. Creo que puede defenderse la existencia de una literatura monástica específica, que contiene no sólo reglas, sino epístolas de contenido monacal —piénsese por ejemplo en la *Epistula de monachis perfectis* o en la de Eutropio de Valencia—, así como las *Vitae* que se multiplican por estas épocas, una literatura hagiográfica con finalidad aleccionadora y edificante, que ilustraba a los monjes sobre vidas ejemplares, cuya santidad había que emular, además de algunas oraciones y comentarios diversos de literatura sagrada, siempre con trasfondo monástico[22].

La presencia de las *regulae* en algunos códices junto a otras obras de contenido o tenor monástico así lo sugiere, incluso explica ciertas conexiones, como ocurre, según veremos, en el caso de la denominada *Regula Leandri*, una obra considerada habitualmente no como una *regula* en sentido estricto, sino como una larga epístola moral de Leandro de Sevilla a su hermana, con normas de comportamiento para la vida de monacato que ha elegido. Su transmisión es diversa con respecto a otras *regulae* monásticas y, sin embargo, aparece en algún *codex regularum* y, sobre todo, se transmite junto a «otras» reglas monásticas femeninas. Las *regulae* forman parte,

22 VELÁZQUEZ, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, 2005, Cuadernos Emeritenses, nº 32.

pues, de esa literatura específicamente monástica, con lo cual algunos manuscritos testigos y herederos de la misma más que constituir *codices regularum* parecen ser *codices monastici*; incluso deberíamos hablar de un *corpus monástico*, o varios *corpora*, en el sentido de conjuntos de textos —procedentes de diferentes géneros— pero entendidos como un conjunto literario propio de los monasterios.

En las páginas que siguen se irá desglosando la incorporación de las reglas monásticas y la configuración de este *corpus regularum* de la *Hispania* visigoda, del que son testigos los manuscritos supérstites que las transmiten, en la línea que avanzaba al comienzo de este estudio, partiendo del citado estudio de Mundó, pero con el planteamiento renovado que he propuesto.

La situación es compleja, pero refleja las peculiares características de estas obras, su expansión en la época en la que fueron escritas y su vigencia posterior, en muchos casos fuera de *Hispania*. Por otra parte, la propia formación de un grupo de reglas que giran en torno a las dos figuras más relevantes en relación con el monacato de época visigoda, Isidoro y Fructuoso —seguramente por diferentes motivos y con diferente aporte intelectual y valoración ante las propias comunidades monásticas— explican por qué, a pesar de la tremenda difusión de la *Regula Benedicti* (RB) en Europa, incluso del conocimiento que de la misma se pudo tener ya en época visigoda en *Hispania*, la famosa regla de Benito de Nursia tardó en afianzarse en ella, donde siguieron estando vigentes —al menos a nivel literario— las hispanovisigodas, hasta que se produjo la «benedictización» de los monasterios hispánicos en época medieval. De hecho, la «lucha» de la RB por entrar a formar parte de los *corpora regularum* occidentales en general, tardó en producirse y hasta el siglo XII no puede decirse que lo consiguiera de forma generalizada, ocupando el puesto de la *Regula Basilii* (RBas) —la *regula* de origen oriental, junto con la de Pacomio (RPach), más importante e iniciadora de la formación de los primitivos *corpora*—, a la que relega, incluso hace desaparecer de los códices[23].

4. HIPÓTESIS SOBRE LAS POSIBLES FASES DE FORMACIÓN DEL *CORPVS REGVLARVM* DE ÉPOCA VISIGODA Y *CODICES* REPRENTATIVOS

(Esquema representativo)[24]

Primera fase: época preleandrina

RBas
RPach
RAug
OM (+ Cass. *Instit.*)[25]

23 Como señala MUNDÓ (*ibid*., p. 496, n. 53), en el inventario de Delisle (DELISLE, L. *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds Cluny*, Paris,1884, 341, nº 71), en la parte relativa a los fondos de Cluny, puede verse mencionado un códice, también perdido, al parecer del siglo XII, donde se contenían las *Regulae* de Basilio, Benito «*et multorum patrum*». Si el orden es el que contenía el códice, todavía figura en él la *Regula Basilii* a la cabeza y, por tanto, como la más importante.

24 Véase después el desarrollo explicativo de este esquema.

25 No es propiamente una obra regular, pero ha influido notablemente en muchas de las reglas occidentales, al igual que ocurre con la *Epístola* 22 de Jerónimo y algún otro texto. En el caso de las *Institutiones* de Casiano, la obra puede aparecer en algún *codex regularum*, en especial *Instit*. IV, 33-43, los llamados *Pinufii Preacepta*. Sirva esta indicación para las demás fases donde se reitera este esquema primitivo.

Monte Casino 331, (tercera parte compuesta por un cuaternión de 8 fols. (emparentado con cod. Taurinensis BN G.V.7 y París lat. 15670)[26]
Esc. a.I.13 (fols. 71v-75r del sector B de este códice facticio)

Segunda fase: época preisidoriana o leandrina

En esta fase seguiría vigente el grupo anterior, en tanto que *corpus* genérico. Este *corpus* es el que pudo recibir Isidoro de Sevilla. Sin embargo, sí puede hablarse de una segunda fase, constituida por las adaptaciones femeninas de la RAug, a las que se incorporará la RLE. Cronológicamente se trataría, por tanto, de la época inmediatamente posterior a la redacción del *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla, que se incorpora al *corpus regularum* como *Regula Leandri*, según muestran algunos *codices regularum*. Sin embargo, esta incorporación es excepcional y no se produce en varios de los codices conservados.

<RBas>[27]
<RPach>
RAug (femm)
OM fem.
Regula Leandri
(no necesariamente en este orden).

Esc. a.I.13 (fols. 71v-75r del sector B de este códice facticio)
Londres Add. 30055 (parcialmente refleja esta fase, véase fase quinta, grupo B)
Monte Casino 331, (tercera parte compuesta por un cuaternión de 8 fols.)

Tercera fase: isidoriana

— Grupo A: hispalense

RBas
RPach
<RAug>
RI

26 Como se observará, diversos códices aparecen como representativos de más de una fase. Se debe ello a que cada fase pertenece a una generación que es anterior a la siguiente y constituye el núcleo de ésta. Lógicamente sólo podemos trabajar con los códices que tenemos, todos ellos posteriores y, por tanto, resultantes de diversas fases de incorporación y «testigos» de *corpora* antiguos. El estudio interno de esos códices es el que nos permite averiguar si son detectables diferentes *corpora* o diferentes fases de formación de los mismos, ya sea por el orden de presencia de las reglas, ya sea por la asociación de unas con otras, al margen del orden completo de las obras de cada uno de los códices, en cuyo estado actual pueden caber otras muchas posibilidades.

27 Las indicaciones entre ángulos se refieren a la posible presencia o no en los códices, en función de que hubieran podido desaparecer en las copias, pero considero las obras como integrantes del *corpus* teórico que pudo existir en cada fase.

Reichenau, siglo IX, perdido (descripción en Lehmann[28])
Lerinensis (Narbona), siglo IX (descripción de Mabillon, cf. Díaz y Díaz[29]). Extractos del mismo en París lat. 12772.

[— Grupo B: hispalense-femenino][30]

RBas
RPach
RAug (femm.)
<RLE>
RI
Sent. reg. deu.
Conc. Hispal.

Valenciennes BP 288
Cod. Tours 615 + París 10876 + Paris 10877
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF
(ambos representantes de la siguiente fase, pero probables reflejos de ésta en cuanto a origen de la incorporación de los pasajes añadidos a la RI).

Cuarta fase: fructuosiana

<RBas>
RPach
<RAug>
RI
Sent. reg. deu.
Conc. Hispal.
RF

Cluny, siglo XI, perdido
Valenciennes BP 288
Cod. Tours 615 + París 10876 + París 10877
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF
Cod. Paris BN lat. 13090
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF

28 LEHMANN, P., *Mittelalterliche Bibliotekskataloge Deutschland und der Schweiz*, München, 1918, 2 vols.
29 DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...».
30 La consideración de este grupo está en función de la posible cronología de incorporación de los pasajes *Sententia de regula deuotarum* (Sent. reg. deu.) y canon 11 del concilio de Sevilla del 619 (Conc. Hispal.), como anexos a la RI, en un ambiente hispalense y antes de la incorporación de la RF. Pero en los códices en los que se conserva siempre va detrás esta última, salvo, quizá, en el códice ahora dividido en Tours 615 + París 10876 + París 10877, por lo que la fase perfectamente identificada es la siguiente a ésta. Podría incluso pensarse si la incorporación se hizo ya en ambientes bercianos, aunque creo que el origen es bético por lo que lo propongo aquí, según se explica más adelante en el texto.

Guimarâes I, siglo X, perdido (parcialmente, en su núcleo básico de época visigoda)
Guimarâes II, siglo X, perdido (parcialmente, en su núcleo básico de época visigoda)[31]
[códice de Albelda, de existencia no confirmada]

Quinta fase: galaico — berciana (ambiente postfructuosiano)

— Grupo A: fructuosiano

RBas
RPach
RF
RI
Sent. reg. deu.
Conc. Hispal.

Cod. monasterio de Centula, siglo IX, perdido
Cod. monasterio de Fulda, siglo IX, perdido

— Grupo B: abacial

RBas
RPach
RF
RI (+Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.)
RCO
<Cons>
<RCass>

Códice de Arlanza, siglo X, perdido (parcialmente, véase fase siguiente)
Esc. a.I.13 (parcialmente, véase fase siguiente)
Londres Add. 30055 (parcialmente, véase fase siguiente)
Escurialense S.III.32 (con una variación sustancial en la estructura del *corpus* que representa)[32]

Sexta fase: etapa benedictina (incorporación de la RB al CRV)

CRV (fases últimas o uno o más *corpus* de fases distintas)
RB
(no necesariamente en este orden)
<otras posibles reglas>

31 Véase el comentario a ambos códices de Guimarâes en el texto.
32 Véase el comentario en el texto.

Códice de Arlanza, siglo X, perdido
Esc. a.I.13
Londres Add. 30055
Guimarâes I, siglo X, perdido (en su estructura completa)
Guimarâes II, siglo X, perdido (en su estructura completa)
[códice de Albelda, de existencia no confirmada, en su estructura completa]

4.1. Una primera fase inicial. La importancia de la *Regula Augustini*

Ya desde el siglo V o, al menos VI, debió existir un primer *corpus regularum* que circularía en *Hispania* y que sería el que llegaría a personajes como Leandro de Sevilla, quien se serviría de él como base para su propio trabajo. Este *corpus* estaría formado por las reglas de primera generación[33], fundamentalmente las augustinianas y las llamadas orientales, de Basilio (RBas) y Pacomio (RPach) —a través de la traducción de Jerónimo—; a ellas, sin duda, hay que añadir las *Institutiones* de Casiano, más que formando parte del propio *corpus*, como fuente literaria independiente.

Esta fase que podemos denominar «preleandrina» y que podría corresponder al «primer grupo» del citado estudio de Mundó[34], denominado por el autor «Hispalense I», estaría representado por el códice de Montecasino 331. A pesar de ser bastante tardío del siglo XIII, puede ser una copia de un manuscrito bastante antiguo hispánico, llevado por gentes que huían de los árabes después del 711. En dicho códice se conservan, por el orden que se detalla, los siguientes textos: *Regula Leandri*, en su recensión larga original, el *Ordo Monasterii*, combinada con la *Regula Augustini*, ambas adaptadas para mujeres. Mundó (*loc. cit.*) le atribuye una cronología del siglo VII y una clara proveniencia sevillana.

No obstante, Verheijen[35] observa bastantes similitudes entre éste y el Esc. a.I.13 —el famoso códice de Leodegundia[36]— y cuya procedencia pertenece a la zona norte, no tanto a Galicia, cuanto a la más central de La Rioja. Por otra parte, parece que este códice escurialense está relacionado con el manuscrito parisino, París BN lat. 15670, del siglo XII, por lo que se refiere al texto del *Ordo Monasterii* presente en ambos. Es posible que el contenido de este códice parisino, pueda ser el reflejo de un pequeño *Corpus regularum* procedente de la Narbonense o la Septimania, de antigua formación como pretende Mundó, ya en el siglo VI, e influido por la corriente monástica de Lérins y Marsella.

Por otra parte, existe otro códice actualmente en Turín, BN G.V.7, de los siglos IX o X, que contiene asimismo la *Regula Augustini* en estrecho parentesco tanto con el parisino como con el escurialense citado, aunque su contenido es diverso, pues contiene, entre otras obras, homilías de Cesáreo de Arlés y la *Epistula* de Eutropio, abad del monasterio Servitano, a Pedro, obispo de *Arcavica*, por lo que más bien habría que considerarlo como un *corpus monasticum* que *regularum*.

33 Según la denominación dada por VOGÜÉ, A. DE, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985, Brepols. Col. Typologie des Sources du Moyen Âge occidental.

34 MUNDÓ, «Corpora i codices...», pp. 484-485.

35 VERHEIJEN, J., *La Règle de saint Augustin*, Paris, 1967, 2 vols. Véase, vol. I, 45-47.

36 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «El códice monástico de Leodegundia (Escorial a.I.13)», en *Homenaje al P. Ángel C. Vega O.S.A.*, *La Ciudad de Dios* CLXXX, julio-diciembre, 3-4 (1968), 567-587.

Desde luego, la presencia en ambos de un texto de la *Regula Augustini* similar al de Esc. a.I.13, así como otras coincidencias y, quizá sobre todo, la presencia en el taurinense de la *Epistula* de Eutropio, permiten pensar, en principio y a simple vista, en un origen septimano o meridional de la Galia, sin que quepa considerar que entran dentro de la serie de *corpora* visigóticos. No obstante, creo que, desde un punto de vista histórico, la Septimania puede considerarse vinculada a las otras *Hispaniae* de época visigoda, de manera que el estudio de la tradición monástica en esa zona podría hacerse dentro del ámbito visigótico. Cuestión distinta es si se da allí una línea de transmisiones diferente o no.

Con todo, creo que el profundo estudio sobre la Regla de Agustín llevado a cabo por Verheijen ofrece conclusiones determinantes para la historia del *corpus regularum* de origen hispánico. Las conexiones entre el citado manuscrito de Montecasino 331 con el de El Escorial a.I.13 y el Taurinensis G.V.7 son bastante más significativas de lo que podría en principio parecer en cuanto a la presencia de la llamada *Regula Augustini*. En este sentido no sólo creo que el códice Casinense 331 puede remontar a un antiguo códice de origen hispano, sino que quizá una parte del mismo pueda considerarse como representante genuina de la primera fase de formación del *corpus regularum* de época visigoda, que denomino «preleandrina», en el esquema.

En efecto, este códice, según la detallada descripción y estudio citado de Verheijen, es facticio y contiene un cuaternión de ocho folios, de mano diferente al resto, que apunta claramente a un origen hispano, ya que contiene una mezcla del *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla, denominado *Regula Leandri* (RLE), con fragmentos del *Ordo Monasterii* para mujeres (OM fem.) y la *Regularis Informatio* (Reg. Inform.)[37], ambas obras de la denominada RAug. Pero esta «mezcla» guarda relación con la presencia y presentación de estos textos en el citado Códice de Leodegundia (Esc. a.I.13). De hecho, ambos presentan en exclusiva algunas omisiones de los textos augustinianos, la mayoría de los cuales se relacionan con temas abordados en la RLE, por lo que el copista podría haberlos suprimido; idea ésta que presenta, aunque tímidamente, el propio Verheijen.

Por otra parte, presentan ambos códices mezclas entre la Obiurg. y la Reg. Inform. que son coincidentes y que comparten con el citado códice de Turín G.V.7, lo cual invita a pensar en que estos códices pudieron tener un mismo modelo remoto y, el de Leodegundia y el de Montecasino, un arquetipo común más próximo que presentaría un texto similar al de Esc. a.I.13, donde aparece un primer fragmento de la Obiurg. combinado con la primera frase de la Reg.Inform., seguido del OM fem. con una mezcla de éste y nuevamente de la Reg. Inform., ahora completa.

Existe, además, otro códice en París, B.N. 15670, que podría ser reflejo de un códice visigótico de la Narbonense, en el que aparecen el OM y el Praec., pero con un carácter «parafraseante»; con el orden de algunas palabras invertido y con falta de parte del texto. Algunas de las variantes de este códice son coincidentes también con el Esc. a.I.13 y con el Casinense 331.

No debo extenderme en los argumentos dados por Verheijen en su excelente estudio, pues me llevaría muy lejos y desenfocaría el tema que aquí se trata, y, aun a sabiendas de que no

37 Sigo las denominaciones establecidas por VERHEIJEN, *op. cit*., sobre la clasificación de las obras regulares que pueden atribuirse a Agustín. Para hombres son: el *Praeceptum* (Praec.), el *Ordo Monasterii* (OM), el *Praeceptum longius*: Combinación de las dos anteriores y la *Regula recepta*: *Praeceptum* precedido de la primera frase del OM. Destinadas a las mujeres: La *Obiurgatio* (Obiurg.), la *Regularis Informatio* (Reg. Inform.), versión femenina del *Praeceptum*; la *Epistula longior*, una combinación de las dos anteriores; el *Ordo Monasterii feminis datus* (OM fem.), adaptación femenina del OM y, por último, la *Epistula longissima*, compuesta de partes de la *Obiurgatio* + OM fem. y un pasaje de la Reg. Inform.

expongo plenamente su argumentación, por lo demás coherente y sólida, me limito aquí a recalcar de forma mínima estos aspectos importantes para la hipótesis de trabajo que trato de desarrollar. En este sentido, me parece que puede aceptarse que los códices citados tienen un origen hispano-visigodo y que pueden ser el reflejo de un primitivo *corpus* de reglas que circularía en los códices de la primera etapa, al que se habría incorporado en una segunda fase la RLE.

Pero hay otra conclusión aún más importante en el estudio de Verheijen, a propósito de la presencia de la Reg. Inform. y el OM fem., en el citado códice Esc. a.I.13. Antes de acudir a la hipótesis del mencionado autor, debe recordarse que este códice facticio está compuesto por dos partes claramente distintas, la primera ocupa los folios 1-187 y la segunda los folios 188-204, siendo ésta última donde aparece la firma de la monja Leodegundia, que le da su nombre popular, pero, por tanto, de forma inapropiada. La primera parte consta de dos sectores; el primero tiene como modelo un antiguo *codex regularum*. Este sector se inicia con el denominado *pactum Sabarici*, el capítulo 73 de la RB, seguido de la primera parte del Praec. augustiniano (para hombres), a continuación ya la RB entera, pero seguida de algunos capítulos de la RI y de la RF.

Verheijen (*op. cit.* II, 209) establece unas consideraciones en las conclusiones finales de su largo estudio en relación con esta cuestión que considero de importancia extraordinaria. El texto del OM fem —transmitido de forma más completa que en el Casinense 331— tiene claras conexiones con la liturgia visigótico-mozárabe. En el pasaje relativo al *ordo officii* hay unas expresiones concretas: *clausulae litterarum* y *laudes* que no aparecen en el OM masculino y que, por el contrario, figuran en la liturgia «mozárabe». El texto dice así:

> *Qualiter autem uos oporteat orare uel psallere describimus uobis: in matutinis dicantur psalmi matutinarii tres; deinde responsum et* ***laudes****, sequente hymno et dominica oratione. Ad tertiam uero, primum unus recitandus est psalmus, deinde* ***tres clausulae litterarum****, post haec responsorium, lectiones duae, prophetica et apostolica, postremo* ***laudes****, hymnus et dominica oratio. Simili modo sexta et nona. Ad lucernariam autem psalmi tres, deinde responsorium et* ***laudes*** *et completurium, et tempore opportuno post lucernariam, omnibus sedentibus, legantur lectiones. Post haec autem consuetudine completurium ante somnum dicatur. Deinde sibi uale facientibus inuicem, pergant ad cubicula sua... In nocturnis autem orationibus cotidie recitandos esse psalmos: primum canonicos tres, deinde tres missas de psalterio cum tribus responsoriis, quarta de canticis, lectiones duae,* ***laudes*** *et hymnus et oratio dominica.*

El denominado *Rituale antiquissimum* de Silos, cita como sexto el *ordo Deus in adiutorium...* del salmo 53; tres partes del salmo 118; un *responsorium*; una lección del profeta Miqueas, una lección de san Pablo, unos *laudes*, un himno, el *clamor*, tres veces el *Kyrie*, la oración y la bendición. Se lee en el *Rituale*:

> *... primum unus recitandus est psalmus, deinde* ***tres clausulae litterarum****, post haec responsorium, lectiones duae, prohphetica et apostolica, postremo* ***laudes****, hymnus et dominica oratio.*

La relación con el OM fem es evidente. El *Rituale* incluye tres partes del salmo 118 (*Beati immaculati...*). Es sabido que este salmo se compone de 22 subdivisiones, correspondientes a cada uno de los 22 caracteres del alfabeto hebreo. Todos los versículos de la primera comienzan por a (aleph), los de la segunda por b (beth) y así sucesivamente. Según Verheijen (*op. cit.*, II, 210) las *tres clausulae litterarum* del OM fem y del rito *In cottidianis uero uigilarum officiis primum tres psalmi canonici recitandi sunt, deinde tres missae psalmorum, quarta canticorum, quinta matutinorum officiorum* hacen referencia a los tres segmentos del salmo. Por otra parte, en el *Rituale*, los *matutini* van seguidos de un *ordo peculiaris*, compuesto por el salmo 67 y tres segmentos del salmo 118. En el prefacio los textos son indicados como: *... subsequente psalmo, cum praenotatis tribus clausulis*.

Del mismo modo en el *Liber Ordinum*, en el *Mandatum* del Jueves Santo también alternan los versículos del salmo 118:

> *Antiph. Bone magister, laua me a facinore meo, et a peccato meo munda me. Pro uersibus autem dicitur litterae in ordine, id est: Beati inmaculati. Et locis competentibus antiphona replicatur.*

Debo añadir aquí además otra cuestión que me parece que no ha sido indicada hasta ahora y es la estrecha vinculación de esta antífona con los subtítulos de las oraciones que aparecen en Esc. a.I.13, entre los inicios de *Praeceptum*, en los folios iniciales del códice.

En cuanto a los *laudes*, a propósito del *ordo* de sexta ya citado, el *Rituale* señala: *Laudes: Alleluia, Alleluia. Salua nos fac*. Nuevamente Verheijen (*ibid.*) relaciona esto con la expresión de Isidoro, *eccl. offic*. I 13: *Laudes, hoc est Alleluia canere*.

Concluye el autor que vengo citando, a través de éstos y otros datos, que puede admitirse un origen hispano para el OM fem.; o que el OM ha sido adaptado a mujeres en España. Dicha adaptación quizá se haya realizado con ocasión de su inclusión junto a la Obiurg. y la Reg. Inform. y constituir así la denominada *Epistula longissima*, compuesta con pasajes de los tres textos. Parece, pues, que la relación del OM y el OM fem. con textos hispanos —y con los códices que hemos visto— es muy estrecha. Además, el inicio de los citados fragmentos «femeninos» de la regla augustiniana, presenta otra particularidad. En el *incipit* de la misma (fol. 71v, líneas 1-5) se lee:

> *In nomine domini nostri Iesu Christi. Incipit regula domni Agustini* (sic) *episcopi sanctis uiriginibus Christi in monasterio consistentibus. De regula puellarum.*

Como ha hecho observar Verheijen (*op. cit.*, p. 42), la mención por dos veces del término *regula* obedece a valores distintos, en el primer caso se trata de la mención de la obra augustiniana, en el segundo se refiere a las normas o preceptos que marcan la «manera de vivir» de las vírgenes. Esta *regula puellarum* la que alude el *incipit*, es la que parece estar presente en las líneas que siguen inmediatamente (líneas 6-26). Lo que tenemos en ellas es una brevísima normativa con ecos literarios tomados de la RI, cap. I (líneas 6-14); del canon 11 del Concilio Hispalense (líneas 15-22) y de la RLE, cap. III (líneas 23-26)[38], se trata precisamente de las

38 Según VERHEIJEN, *loc. cit.*, también con eco de la *Regula Benedicti* 7,24.

obras que considero constitutivas de una tercera fase o etapa isidoriana en la formación del *corpus regularum* visigodo, dentro de ella, el que presento como grupo B o «hispalense-femenino». El texto de esta «*regula puellarum*» que antecede propiamente a la Regla augustiniana es el siguiente[39]:

> *In primis, monasterium uestrum miram conclabis diligentiam habeat, ut firmitate custodia munimenta claustrorum exibeat. Inimicus enim noster diabulus sicut leo rugiens circuit et quaerit quem deuoret. Vestrus monasterius munitus sit; huna habeat ianua cum clabi munita*[40]*, ut nullus laicus se presumat intus introire, neque monacus, nisi talis senior prouatissimus qui sua anima sit sollicitus, et uestra hacta diligenter inquirere. Tamen breuis sit inter eos loquutio et rara accessio sub <testimonio> duabus uel tribus sororum; aliter non praesummat*[41]*. Quia mors hominis secus introitum delectationis posita est, et ne quando intret mors per fenestras uestras, id est uidendo, audiendo uel loquendo, quia per assiduitate cito peccat homo*[42].

Terminado este fragmento, y a continuación en la misma línea 26 hay un nuevo *incipit*: *Praefatio eiusdem* (*prefactio* en el manuscrito) que da paso propiamente al texto augustiniano en la línea 27 con un nuevo *incipit*: *Praefatio eiusdem*, llegando a la línea 36.

4.2. Segunda fase (hispalense): preisidoriana o leandrina. La «*Regula*» de Leandro de Sevilla

Mundó (*art.cit.*) señala que la presencia de la *Regula* de Isidoro, así como la de Fructuoso o la *Regula Communis* y la *Consensoria*, en los manuscritos es indicio suficiente para presuponer la existencia de un *Corpus* visigótico. Y, en efecto, ésta es la situación que podemos observar en los códices que conocemos y de los que Mundó ha presentado su esquema básico de organización. Pero ello no es óbice para considerar la formación de *corpora regularum* previos a la redacción —y, por tanto, incorporación— de la Regula Isidoro, y luego las demás. Parece que Isidoro maneja ya un *corpus* de este tipo y, desde luego, textos monásticos preceptuales, como él mismo refiere en el inicio de su *Regula*. Y es precisamente ese primer *corpus* el que ahora interesa destacar y el que conforma el inicio de este tipo de recopilaciones a partir de los textos básicos difundidos en Occidente. Aunque no podamos averiguar qué *corpus* se había conformado en el siglo VI, incluso en el siglo V, en *Hispania* y qué codices existían en los monasterios podemos suponer que las lecturas básicas serían las traducciones latinas de las reglas orientales, Pacomio y Basilio, y la citada *Regula Augustini*.

En mi opinión un *corpus* perteneciente a la primera fase habría llegado a manos de Leandro, también de Isidoro de Sevilla sin duda y a los diferentes monasterios del siglo VI. Pero ahora sufrirá una transformación fundamental. Leandro escribe su *De institutione uirginum* que que-

39 Transcribo el texto sin regularizar las grafías ni corregir desinencias. Sólo restituyo *<testimonio>* necesario para la comprensión del texto.

40 Cf. *Regula Isidori*, cap. I.

41 Cf. *Concilium Hispalense* a. 619, c.11.

42 Cf. *De institutione uirginum* cap. III.

da en ciertos códices de reglas incorporada, incluso con la denominación genérica de *Regula Leandri*, aunque la obra no sea estrictamente una regla, como ya he comentado. De hecho su transmisión manuscrita difiere sustancialmente de otras reglas monásticas, aunque pase a algunos de estos códices de reglas.

La cuestión básica es si podemos considerar un *corpus* visigótico de reglas que esté conformado con la obra de Leandro y entendido como tal *corpus*. La hipótesis que sugiero es que, en efecto, pudo existir un *corpus* como el que he propuesto en el esquema en la fase leandrina o preisidoriana. Se trataría, en mi opinión, de un *corpus* que podríamos calificar de «femenino», destinado a monasterios de mujeres y que, a resultas de la clara diferenciación de obras del núcleo augustiniano que hemos visto en la fase anterior, creo que se constituirían de forma distinta a los *corpora* genéricos o, si se quiere, para monasterios masculinos.

No me parece suficientemente valorado el hecho de que exista una literatura monástica que podríamos calificar de femenina. Subsidiaria, desde luego, de la masculina. Verheijen (*op. cit.*) ha demostrado netamente que las «versiones» femeninas de las composiciones que conforman la RAug son derivadas, es decir, adaptadas de la redacción masculina originaria; pero este hecho, que no deja de tener su importancia por lo insólito de la existencia de una casi «literatura para mujeres» en los siglos VI y VII, sugiere la idea de la existencia de un *corpus regularum* femenino, del que dispondrían las abadesas, en los *codices* que se les entregaban al ocupar su cargo, con unas características específicas, sin que ello quiera decir que no hubiera en el *corpus*, andando el tiempo, presencia de reglas o literatura monástica «masculina» o genérica. A este *corpus* se habría sumado la RLE en el siglo VI.

Cabe preguntarse ahora, si Leandro de Sevilla, a raíz de escribir una obra para su hermana lo que hizo no fue sino adaptar su forma epistolar y reconducirla hacia la forma de una obra reglar; porque, si bien es cierto que el comienzo de la misma y el carácter personalizado e individualizado para su hermana, la alejan del estereotipo formal de las reglas monásticas, la estructura adoptada en el desarrollo de la misma no es otra que la presentación de sus recomendaciones bajo la apariencia de normas preceptivas, divididas en capítulos como en el resto de las reglas.

Esto habría motivado que, después, la obra de Leandro quedase incorporada en *codices regularum*, llamémosles, genéricos. Testigos visibles de ello, serían los supérstites, Esc. a.I.13, por ende, un *codex* inevitablemente ligado al monasterio de Leodegundia, que lo firma, y el de San Pedro de Cardeña (Londres 30055), de los que hablaré con más detalle.

En este sentido no se trata sólo de la estrecha relación vista por Verheijen entre el Esc. a.I.13 y el de Montecasino 331, evidente y bien establecida, sino de que éste último, con ser tan tardío (del siglo XIII), podría remontar, en última instancia, a un primitivo *corpus* monástico femenino, formado por el núcleo básico de la Reg. Inform. y el OM fem. (a fin de cuentas de la misma génesis) y la RLE y ser, por tanto, de la época de este autor, de comienzos del siglo VII, si es que no hay que pensar en que ya circulaba antes un pequeño *corpus* —tal vez sin categoría de tal en cuanto conjunto de obras de diversa procedencia— constituido por textos augustinianos y difundido en los primeros monasterios femeninos, como ya he apuntado, adscribiéndolo a la «primera fase». En cualquier caso, creo que la presencia de Reg. Inform. y OM fem. en el de Montecasino muestra una situación que puede ser anterior a la composición, y consiguiente incorporación de la *Regula* de Isidoro de Sevilla —compuesta hacia el 620— a los *corpora* primitivos de época visigoda.

Paralelamente habría un *corpus* de la primera fase, sin la caracterización de los pasajes femeninos augustinianos, es decir, genérico que recogería las obras monásticas fundamentales

y al que quizá se habrían podido añadir ciertos pasajes de las *Institutiones* de Casiano, quizá sobre todo IV 33-43 (los llamados *Pinufii Praecepta*). Se trataría, en todo caso, de la misma primera fase tal como llegó a manos de Isidoro.

4.3. Tercera fase (hispalense): isidoriana. La *Regula* de Isidoro de Sevilla y los pasajes que la acompañan en ocasiones

Al redactar Isidoro de Sevilla su regla monástica, ésta vino a sumarse a las ya existentes y a incorporarse al *corpus regularum* de época visigoda, pasando éste a una nueva fase que ya está caracterizada por una de sus obras más significativas, importantes y de difusión más larga de las diferentes reglas monásticas. En efecto la regla de Isidoro se transmite en bastantes manuscritos —en total catorce—, unos con la recensión pura de la obra y otros con la denominada interpolada[43]. Casi siempre va unida a la de Fructuoso, aunque ésta se conserva en algún manuscrito menos, pero sí en los más importantes. Pero antes de la incorporación de ésta última, hecho que pertenece a una fase posterior, la regla isidoriana entró por pleno derecho a formar parte del *corpus* de reglas del siglo VII. Cabe, no obstante, señalar que la mayor difusión de la regla de Isidoro se produjo en la siguiente fase, en la etapa de Fructuoso, con la redacción e incorporación de la regla de éste. Parece que fue Fructuoso y el ambiente monástico del Bierzo leonés y la zona galaica del obispado de éste, donde la difusión de la regla isidoriana fue mayor y donde también, probablemente, recibió las interpolaciones de algunos capítulos que de ella ofrece un grupo de manuscritos.

De los códices de reglas que conservamos, hay diversos que pueden aducirse como representantes de esta fase. En primer lugar un códice hoy perdido de la primera mitad del siglo IX, de Reichenau, descrito por Lehmann en el Catálogo de la biblioteca[44], y que contenía: *Regula* de Pacomio, vertida al latín por Jerónimo; la de Isidoro y de los demás Santos Padres, sin que hayan quedado especificados. No es posible saber si se refiere a la *Regula IV Sanctorum Patrum* o a un conjunto diverso de Reglas de Padres tenidas por básicas o modélicas. Mundó[45] establece un segundo grupo, que denomina «Hispalense II», que estaría representado por este códice. Según

43 Debo destacar aquí los recientes estudios sobre la transmisión manuscrita de la regla isidoriana debidos a MARTÍN, J.C., «Réflexions sur la tradition manuscrite de trois oeuvres d'Isidore de Séville: Le *De natura rerum*, la *Regula monachorum* et le *De origine Getarum, vandalorum, sueborum*», *Filologia mediolatina*. Studies in Medieval Texts and their Transmission. Rivista della Fondazione Ezio Francescini, 2004, 205-263 y ID., «*Isidorus Hispalensis Ep. Regula Monachorum*», en P. CHIESA – L. CASTALDI (EDS)., *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission. Te.Tra.2*., Firenze, 2005, 379-386, nº 11. En ellos se presentan avances significativos sobre el tema y una propuesta de *stemma codicum*, hasta ahora inexistente, para la obra. De todas formas se trata de una puesta a punto de los conocimientos sobre tales manuscritos y el establecimiento muy provisional del *stemma* como el mismo autor indica. Con todo es meritorio el estudio y pone en evidencia una metodología de trabajo rigurosa. Se debe a mérito también del autor haber detectado una copia de la denominada *Consensoria monachorum* como capítulo final de la de Isidoro en el manuscrito de Roma, Bibl. Vallicelliana 19. Igualmente el autor me ha advertido de la existencia de otro manuscrito del siglo XVI en la Biblioteca Anselmiana. Le expreso mi gratitud desde aquí, habida cuenta de la importancia de la información, ya que estoy preparando la edición crítica de las reglas monásticas de la *Hispania* visigoda.

44 LEHMANN, P., *op. cit*., vol. I, 262, lín. 1-4: *Regula s. Pachomii, quam dictante angelo… quamque Hieronymus in latinum uertit eloquium, et Regula s. Isidori epi. caeterorumque ss. Patrum.* Reproduzco el texto a partir de MUNDÓ, «Corpora i codices...», p. 507, n. 71.

45 MUNDÓ, «Corpora i codices...», p. 504 y 507.

este autor, la combinación de RPach y RI resulta insólita y no se encuentra en otro lugar y puede reflejar un ambiente monástico lleno de reverencia hacia el obispo sevillano. No obstante, esta secuencia sí tiene una presencia en otro códice perdido, de Cluny, del siglo XI, aunque ambas reglas ocupan un lugar intermedio en el orden de copia de las reglas monásticas de este códice, precedidas por las de Basilio y Agustín y seguidas de la de Fructuoso y algún texto más.

Debe advertirse, todavía en relación con este códice, que los códices hispano-visigóticos, ya sean de origen propiamente hispano, como de otros extrahispanos (como es éste), no incorporan las llamadas *Regulae Patrum*, ni la citada *Regula IV Patrum* ni la *Secunda Regula Patrum*, ni la *Tertia Regula Patrum*, como tampoco otras como la *Regula Pauli et Stephani* (RPS), que se ve en las tradiciones italiana y columbana (irlandesa)[46]. Esta situación y la combinación de RPach y RI mencionada, sugieren que el códice que estamos comentando hubiese utilizado un *codex regularum* visigodo muy simple o sólo hubiese tomado de él, la RPach y la RI, a las que habría añadido otras *Regulae Patrum* a partir de otros *corpora* de diversa tradición, pero con el llamativo orden citado de la RPach y la RI en primer lugar, lo cual sí pone de manifiesto un ambiente de admiración isidoriana. Salvo que, tras la poco precisa descripción de Lehmann (*op. cit.*), sobre la presencia de estas reglas pacomiana, isidoriana «*ceterorumque ss. Patrum*» se esconda una alusión a reglas monásticas de difusión en *Hispania*, que se hubiesen transcrito en el códice de Reichenau a partir de un *corpus* visigodo más amplio, quizá proveniente del sur, de la Bética, y en el que la RI hubiese pasado a ocupar el segundo lugar, debido al prestigio del autor, y detrás llevase la RF y otras piezas como las que pueden verse en algunos códices que más adelante se citarán. Reglas o textos diversos que el descriptor del catálogo no ha especificado.

Otro manuscrito que podría incluirse en esta fase es el que corresponde al tercer grupo establecido por Mundó, al que denomina «Hispalense – (Narbonense) III», sería el procedente de Lérins y descrito por Mabillon, hoy perdido pero del que se conservan algunos extractos en Paris BN lat. 12772, cuyo prinicpal estudio se debe a Díaz y Díaz[47]. De la descripción de Mabillon se deduce que transmitía los siguientes textos: RB, en su versión contaminada «narbonense-catalana», que lleva el inicio *Absculta*, seguida del *Capitulum de omnibus uitiis*[48], el *Pactum* atribuido a Isidoro[49] y la RI.

Todavía en esta fase isidoriana o constituida en época de Isidoro, pudo tener lugar una ampliación del *corpus*, a base de añadir al texto de la regla de este autor unos pasajes que se descubren asociados a ella en varios manuscritos y que tienen unas características singulares. Me refiero a la denominada *Sententia de regula deuotarum* (un fragmento de la *Regula* de Pacomio, capítulo 77) y al canon 11 del concilio de Sevilla del 619. Su temática es fundamentalmente femenina. Como diré unas líneas más adelante, la incorporación de estos pasajes pudo hacerse después del concilio IV de Toledo y quizá inmediatamente después. En los manuscritos en que se conservan, siempre aparece también la regla fructuosiana, pero la incorporación al *corpus* pudo darse en ambientes béticos y en el entorno de Isidoro de Sevilla y difundirse después junto con la regla de Isidoro en época ya fructuosiana y en ambientes del noroeste peninsular. Dado que

46 Para un estudio de estas tradiciones, véase nuevamente MUNDÓ, «Corpora i codices...».

47 El citado artículo, DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...».

48 Cf. la edición de ROCHAIS, H.M., «Textes anciens sur la discipline monastique», *Revue Mabillon* 43 (1953), 41-43.

49 Atribución hecha por MUNDÓ, «Il monachesimo..», 103-106. Hispótesis no descartada por DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...», 381-382.

su presencia es, como he indicado, en manuscritos que transmiten la RF, considero sólo hipotéticamente un subgrupo hispalense femenino, atendiendo al origen y fechas de incorporación, pero estando representado ya sólo en la fase siguiente o fructuosiana. Habría un reflejo de este grupo «femenino» de ambiente hispalense en el códice de Valenciennes 288 y el formado por tres manuscritos en la actualidad independientes: Tours 615 + París lat. 10876 + París lat. 10877, que menciono en el apartado siguiente, al tener ya incorporada la Regla de Fructuoso.

4.4. Cuarta fase: fructuosiana. La regla de Fructuoso y el ambiente berciano-galaico

El binomio formado por la RI y la RF se convierte en la segunda mitad del siglo VII en el núcleo central del *corpus regularum* hispanovisigodo (CRV) y que se difundirá, con otras reglas y obras añadidas, o no, por *Hispania* y por otros lugares. Fructuoso de Braga debió tener conocimiento tempranamente de la Regla de Isidoro, redactada poco antes del 620-621[50], y que utilizó sin duda para la elaboración de la suya, a pesar de la opinión de Mundó (*art. cit.*, p. 503) quien señala que Fructuoso conocería la regla isidoriana a raíz de su viaje a la Bética, alrededor del 650.

Creo que es oportuno hacer aquí una consideración con respecto al conjunto de grupos establecidos por Mundó (*loc.cit.*), a los que denomina «fructuoso-béticos»; se trata en total de cinco, correspondintes a otros tantos códices[51], partiendo de la idea de que, después de haber redactado su Regla, viaja en el año 650 a la Bética, donde conoce la Regla de Isidoro, que incorpora a la suya. Sin embargo, no creo que esto sea así pues la Regla de Fructuoso tiene pasajes de claro influjo isidoriano, no sólo una inspiración temática o de contenido y organización de capítulos en los que pueden verse semejanzas —del mismo modo que, en cambio, pueden verse algunas diferencias importantes en el orden y en la presencia u omisión de algunos capítulos—, sino dependencia textual de pasajes en los que Isidoro ha servido como fuente literaria de Fructuoso. De manera que cuando Fructuoso redacta su Regla, la de Isidoro ya se conoce y se ha difundido por el noroeste hispánico o, al menos, ya la conoce y maneja Fructuoso. La cuestión es lógica y fácilmente esperable si tenemos en cuenta que habrían coincidido en el IV Concilio de Toledo en el 633, además de la relación que bien pudieron mantener a través del amigo común que era Braulio de Zaragoza.

Considero, pues, que la designación de los grupos citados de Mundó como «fructuoso-béticos» es equívoca pues conduce a pensar en una formación de origen hispalense. Y aunque el *corpus* al que se agrega la de Fructuoso fuese procedente de la Bética, incluso el imaginario del que pudo disponer el propio Fructuoso, la ampliación o desarrollo del mismo con la incorporación de la RF ya nada tiene que ver con el ámbito sevillano, sino con el berciano-galaico, donde vive Fructuoso, se difunde su regla y la de Isidoro.

Representante de este grupo considero que puede ser un manuscrito perdido de Cluny, del siglo XI, al que he aludido antes. Mundó (*art. cit.*) clasifica este manuscrito como su quinto grupo, denominándolo «Fructuoso-Bético IIa». Además de la cuestión sobre la denominación de estos grupos que he comentado antes, debo hacer notar la profunda diferencia en la «ordenación» de los grupos que este autor hace, con respecto a la hipótesis que aquí planteo sobre las fases del *corpus* visigótico. En mi opinión el manuscrito que Mundó considera como constitutivo de

50 Para la cronología y su discusión véase MARTÍN, «Réflexions sur la tradition manuscrite...», 229-230.

51 Los citaré a continuación al mencionar los códices en cuestión.

su «cuarto grupo», denominado «Fructuoso-Bético I», pertenece realmente a la fase siguiente que establezco, como señalaré más adelante.

Según el catálogo del siglo XII de Cluny, contenía, por este orden, las *Regulae* de Basilio, Agustín, Pacomio, Isidoro, Fructuoso, Fausto de Lérins (posiblemente uno o varios sermones) y la *epistula* de Eutropio de Valencia. Evidentemente, el orden y las reglas contenidas hasta la de Fructuoso incluida, nos sitúan ante un *corpus* visigótico, que pertenecería a la tercera etapa que he considerado. Conformado en vida de Fructuoso, pues su *Regula* sigue a la de Isidoro y quizá salido de la ordenación llevada a cabo por el propio monje berciano. Llamativo resulta en este códice la disposición de los textos finales. Los sermones de Fausto de Lérins implican, según Mundó, *loc. cit.*, una tradición o proveniencia franco-provenzal, es decir, de la Galia meridional, ajena a la hispana; este texto habría quedado incorporado en diferentes códices de tradición italiana y columbana[52], pero no se da entre los códices hispanovisigóticos. Sin embargo, debe precisarse que el códice Esc. S.III.32, del que hablaré más adelante, incorpora precisamente detrás de la RF, la denominada *Regula Sancti Fausti*. Este códice no lleva la RI, aunque sí los capítulos que suelen ir añadidos a ella y de los que ya he hecho mención.

Volviendo al códice de Cluny, la incorporación de la Epístola de Eutropio de Valencia, podría relacionarse asimismo con el origen hispano del *corpus regularum* de base. Sin embargo, tampoco este texto aparece incorporado a los *codices regularum* hispanovisigóticos que conocemos, sino a textos de contenido monástico y con una tradición textual independiente y diferente de las *regulae*. En cambio, sí ha quedado incluido en un códice de tradición columbana escrito probablemente en Tours, en época de Alcuino de York, que pasó más tarde a Fleury. Se trata del actual Paris BN lat. 4333B. Según Mundó (*art. cit.*, p. 500) la incorporación al mismo de este texto de Eutropio, junto la Tercera *Regula Patrum* y el denominado Martirologio «Gellonense», en su recensión breve, apuntan a una procedencia del sur de la Galia, quizá de la Narbonense misma, patria de Benito de Aniana, quien debió utilizarlo en la composición de su *Corpus regularum*. Tal vez el códice de Cluny refleje el estadio final de un códice visigótico al que en la Narbonense se le añadieron los textos de Fausto de Lérins y de Eutropio, en un ambiente de claros ecos hispánicos aún.

Otro manuscrito perteneciente a este grupo es el conservado en la Biblioteca de Valenciennes BP 288, del siglo IX, procedente de Saint-Amand (antiguo monasterio de Elnona)[53]. Algunos rasgos paleográficos muestran una ascendencia insular —irlandesa o anglosajona—, como ha hecho ver Díaz y Díaz[54]. No obstante, este autor sugiere que el texto de la RI, copiado de forma bastante descuidada, ha sido tomado a través de un códice visigótico o más o menos próximo a un origen hispano. Le sigue al texto isidoriano el fragmento titulado *Sententia de regula deuotarum* y el canon 11 del Concilio II Hispalense (a. 619), que fue presidido por Isidoro. Ambos fragmentos van incluidos a modo de capítulos de la propia RI, aunque no figuran en la *capitulatio* inicial de la misma. Díaz y Díaz (*loc. cit.*) señala que ambas adiciones hacen referencia

52 Puede verse, por ejemplo, en el Códice de Zürich —ZentralBibliothek Hist. 28 (566)—, escrito en Reichenau, hacia mediados del siglo IX, y que constituye un *corpus* columbano. En dicho códice el texto de Fausto de Lérins aparece como de un sermón de Euquerio. También adscrito a Agustín y no a Fausto aparece en otros códices, de Pomposa, hoy perdido, del que se tiene noticia en 1090, y que, en opinión de Mundó (*art. cit.*, p. 498), sería un *corpus regularum* columbano de la familia Bobbiense.

53 DELISLE, *op. cit.*, vol. 25, 319.

54 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Aspectos de la tradición...», 40-41.

a monasterios femeninos, aunque «lamentablemente, esta comprobación nos sirve de poco al tiempo de querer utilizarla para nuestro estudio».

Pero quizá sí pueda resultarnos algo útil ahora. Si el texto de la RI ha sido, como parece, tomado (directa o indirectamente) de un manuscrito de origen hispano, parece lógico que también estos fragmentos estuviesen ya incorporados en él y, por tanto, podrían proceder de un ambiente monástico femenino o, en todo caso, de un tipo de códice que pudiera vincularse a la tercera fase, grupo B, de la que he hecho mención, habida cuenta, además, del orden RI + RF y de que no aparecen la RCO ni los otros *opuscula* de ambiente fructuosiano.

En relación con la adición concreta del citado canon 11 del II Concilio Hispalense añadido a la RI en éste y otros códices, aunque no entremos ahora de lleno en la argumentación concreta relativa a la transmisión manuscrita de los concilios y de la «Hispana»[55], el canon en cuestión aparece titulado como *Concilium Spalense capitulo XLIIII era XI*. Esta numeración remonta necesariamente a una colección canónica posterior a la celebración del IV Concilio de Toledo del año 633, pero éste como último toledano, ya que el III Concilio lleva el número 38 y este IV Concilio el 39. A él hay que añadir los tres de Braga, es decir, I, II y los *Capitula Martini* (como tercero de los bracarenses), llegando así al nº 42, y, a continuación, los dos concilios de Sevilla, por lo que, en efecto, el II de esta ciudad haría el nº 44 de la colección canónica[56]. Esta colección estaría cerrada y sería anterior tanto a la incorporación de otros concilios de la Galia que se añaden a finales del siglo VII, como a la de las normativas del II Concilio constantinopolitano y de otras recensiones con concilios toledanos posteriores; por ello, la colección sería posterior a la celebración del IV Concilio de Toledo de 633 y anterior al 680, fecha en que se incorporan las citadas normativas del Concilio de Constantinopla. De manera que, según Díaz y Díaz, esta colección con la inclusión de los hispalenses no sería muy posterior a 633[57], situando hacia el 650 la fecha en que se tomó de esta colección el canon 11 del Concilio II de Sevilla, que luego circuló con la *Regula Isidori*. Hay que pensar, pues, en un manuscrito que contuviera la colección canónica en tal estado, realizado ciertamente después del 633, pero probablemente anterior al 636, fecha del siguiente concilio toledano.

Tal vez merezca la pena detenerse un momento en esta cuestión pues confluyen en ella diversos hechos que afectan no sólo a la historia conciliar, a la situación del momento, sino a la tradición literaria de unos y otros textos de los que aquí se trata. De acuerdo con las palabras de Díaz y Díaz citadas en la nota anterior, la actualización escrita de las normativas conciliares debía ser rápida. Pero es que, precisamente en este caso, estamos ante el concilio quizá más decisivo de todos, el IV de Toledo, llamado en algunas ocasiones «Concilio Constituyente»[58]

---

55 Dedica el autor una larga nota a exponer sintéticamente los argumentos, muy convincentes. Sobre este asunto más por extenso en DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Pequeñas aportaciones para el estudio de la *Hispana*», *Revista Española de Derecho Canónico* 17 (1962), 373-390.

56 No se respeta un orden cronológico exacto, pues se añaden después los concilios de Sevilla, el I del año 590, el II del 619 y los de Braga de 561, 572, al que se sumaban los llamados *Capitula Martini* en las actas conciliares de éste último y que en la transmisión textual suelen numerarse como III de Braga, sin que tengan nada que ver con el auténtico concilio III de Braga, celebrado en 675. Hay que tener en cuenta, no obstante, que se trata de una colección canónica que reproduce primero los concilios toledanos y después los otros, al margen de la fecha de celebración de los mismos.

57 Incluso debió ser casi inmediata, ya que el V Concilio de Toledo es del 636 y el V del 638 y, como señala nuevamente DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», p. 41, nota 42: «las adiciones de Concilios debían ser constantes por el deseo de mantener al día tan preciosa colección».

58 ORLANDIS, J. - RAMOS LISSÓN, D., *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, 261-298.

debido a su famoso canon 75, en el que se define el poder monárquico y se afinan, por decirlo así, los conceptos de *patria, gens, rex* y *regnum* y se prescribe y se quiere blindar la protección de la *gens Gothorum* y la Monarquía, frente a las tendencias usurpatorias, mediante la célebre expresión *pro patriae gentisque Gothorum statu*[59].

Es más que probable que la formulación teórica de esta cuestión, que entiendo como la formulación por primera vez de una clara definición política del poder, se deba directamente al propio Isidoro de Sevilla, como ya señaló Teillet[60]. Se presenta aquí la relación entre *gens*, *patria* y *regnum*, a través de la fidelidad al rey, lo que sería la formulación explícita y en el contexto de la asamblea conciliar de la propia ideología política de Isidoro vertida a través de sus obras históricas y de las *Sententiae*, obra ésta que puede considerarse un auténtico «testamento espiritual»[61]. El Concilio sería la culminación de su tarea pastoral, de sus intentos de unidad; su última tarea como «tutor» de la monarquía toledana[62].

No es extraño, pues, que se estableciese una colección canónica rápidamente, que incorporase este Concilio IV de Toledo, dada su trascendencia, y con el añadido de los otros provinciales, pero también de gran importancia política y eclesiástica, y que llevaba como colofón el II de Sevilla, también presidido por Isidoro, hecho que no necesita de justificación ni aclaración mayor en relación con la oportunidad y conveniencia de su inclusión, incluso del carácter de «broche de cierre» de esta colección canónica por parte de dicho concilio.

Por qué pasaron el citado canon 11 del Concilio II de Sevilla, así como la *Sent. reg. reu.*, ambos relativos a las comunidades femeninas, a formar parte del CRV, es una cuestión compleja. Desde luego refleja, en principio, ambientes isidorianos claros, pero también ambientes femeninos, con lo que volvemos a la cuestión antes planteada de la importancia de los movimientos monásticos de mujeres, quizá más relevante de lo que siempre ha parecido. La persistencia en la tradición manuscrita de la secuencia RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.[63], manifiesta unos mismos puntos de partida de un CRV que debió difundirse bastante, perteneciente a la «tercera fase» de la que he hablado y, cuya ampliación, sobre la RI simple, hay que atribuir al destino del mismo hacia esos ambientes monásticos en el ámbito de la Bética o quizá sólo hispalense.

Por otra parte, la incorporación de estos dos breves pasajes «femeninos», anejos a la RI o como capítulos de la misma, incluso, en el caso del S.III.32, sumados a la ROrs, explique, a su vez, por qué la denominada RLE no se cristalizó como regla monástica y no se incorporó de forma definitiva al CRV, al no considerarse necesario, ya que la secuencia citada de la RI más estos dos capítulos «femeninos» debieron parecer suficientes. Sin que ello anule una con-

59 Véase VELÁZQUEZ, I., «Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, a. 633) en H.W. GOETZ. J. JARNUT. W, POHL (EDS), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antiquity and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden-Boston, 2003, A Scientific Programme of the European Science Foundation, 161-217.

60 El análisis de este Concilio y su relación con Isidoro de Sevilla en TEILLET, S., *Des Goths a la nation Gothique. Les origines de l'idee de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984, 503-536.

61 FONTAINE, J., *Isidore de Seville. Genèse et originalité de la culture Hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, 235-250.

62 FONTAINE, *op. cit.*, 129-143.

63 Además de este de Valenciennes al que se hace mención aquí, se encuentra en Paris BN lat. 10876 y Paris BN lat. 13090. En cambio, sorprendentemente, en el códice de la Biblioteca de El Escorial, Esc. S.III.32, aparecen ambos capítulos detrás de la *Regula Orsiesii* y delante de la de Fructuoso, pero sin la de Isidoro. Véase más adelante en el texto.

sideración estrictamente literaria complementaria y es que el carácter personalizado hacia una destinataria concreta impidiera una incorporación definitiva al conjunto, a pesar de los tanteos que hemos visto antes.

Uno de los manuscritos más importantes de esta fase fructuosiana es, sin duda, el códice, probablemente redactado cerca de Tolouse[64], formado en la actualidad por tres *membra disiecta*: Tours 615, París BN. Lat. 10876 y París BN lat. 10877[65]. Contienen, respectivamente, las Reglas de Basilio, Isidoro y Fructuoso. Según el examen codicológico de Mundó[66], deduce este autor que el orden es incuestionablemente[67]: RBas + RI (con los dos capítulos «femeninos»: Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.) + RF.

Es el mismo orden mantenido en el otro códice de este grupo, próximo a éste, aunque no derivado directamente de él. Se trata del códice París lat. 13090, al que he hecho mención (nota 63). Este códice contiene las siguientes reglas: RBas + RI (+ Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.) + RF.

Otros manuscritos que reflejan parcialmente esta fase fructuosiana son los procedentes del monasterio de Guimarâes. Actualmente perdidos, conservamos, sin embargo, su descripción en el documento fundacional de dicho monasterio, del 959.

Mundó[68] clasifica estos dos códices en orden inverso al que aparecen en el citado documento; así considera como sexto grupo de sus códices (y *corpora*), al que denomina «Fructuoso-Bético IIb», el mencionado en segundo lugar. Según este autor es más simple que el primero y contenía las Reglas de Benito, la de Isidoro[69], la de Fructuoso, los Diálogos de Gregorio Magno y los *Instituta* de Ephrem. A continuación y como séptimo grupo, denominado «Fructuoso-Bético III», menciona el primero de Guimarâes, más amplio según el autor y, por tanto, posterior, ya

64 Véase MUNDÓ, «Il monachesimo...», p. 176 y DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», p. 46.

65 En realidad hay un fragmento del mismo códice, desgajado de la RBas, en New Haven, Yale University, Beinecke Library, ms. 481.

66 MUNDÓ, «Corpora i codices...», p. 510. Considera este autor el manuscrito como formante de un octavo grupo, al que denomina «Fructuoso-Bético IV».

67 MUNDÓ, *loc. cit*., señala que tras el examen codicológico personal ha podido establecer el orden primitivo del códice, frente a la opinión de DÍAZ Y DÍAZ (*art. cit*., 46-47) que no consideraba posible dicha reconstrucción. Sin embargo, debe matizarse que este último autor lo que no considera posible —y estoy de acuerdo— es reconstruir el contenido total del códice, en el sentido de que falten otras *regulae*, no propiamente el orden, aunque, en efecto, diga que «desgraciadamente se ignora el orden en que pudieran encontrarse estas piezas dentro del orden primigenio». No me parece baladí esta matización, puesto que, en efecto, no podemos conocer el contenido total de dicho códice. De hecho, el propio Mundó señala que al comienzo de la *Regula Basilii* —en el actual *membrum* de Tours— hay huellas de algunos fragmentos, que no se sabe cuáles son, aunque posiblemente sean de la *Regula Pachomii*. Después de un examen codicológico personal no tengo tan absoluto convencimiento del orden mantenido por Mundó. De todas formas el orden de la secuencia conservada viene, sobre todo, confirmado por el códice de Paris lat. 13090, del que hablaré a continuación, y que parece próximo a éste; aunque no es un apógrafo del mismo. A mayor abundamiento de la cuestión de la posible reconstrucción global del códice de Tours 615 y París lat. 10876 y 10877, debe señalarse que éste de París 13090 conserva otras *regulae* que, en teoría, podrían haber figurado también en el que tratamos, pero no es posible saberlo.

68 MUNDÓ; «Corpora i codices...», p. 509.

69 En el esquema ofrecido por MUNDÓ, *art. cit*., p. 504, se señala un intervalo de puntos suspensivos entre la RI y la RF, pero nada se dice en el texto de si se mencionan otros textos o no en el catálogo. No he podido acceder a este documento, por lo que debo tomar la referencia directamente de este autor. Se conserva en *Monumenta Portucaliae historica, Diplomata et chartae* I, 47, nº 77.

que añade al comienzo del mismo la Regla de Pacomio[70] y al final la de Agustín, posiblemente la femenina, lo cual indicaría también una recopilación en la zona de Sevilla.

Sin embargo, en mi opinión, este «primer» códice del documento fundacional remontaría a un modelo más antiguo y más sencillo que el primero, por lo que en el esquema que he propuesto va en un orden diferente. La razón no es otra que la incorporación de las reglas que considero primitivas e iniciadoras del *corpus regularum* de las primeras épocas, es decir RPach y RAug (femenina o no), a una base común con el grupo RI + RF, de esta fase fructuosiana. No me parece que haya una «ampliación», sino que en el segundo códice citado por el documento fundacional (y primero según quiere Mundó) pueden haber dejado de copiarse estas antiguas reglas. La presencia en ambos de la *Regula Benedicti* tampoco es indiferente. A juzgar por el contenido y estructura del conjunto de códices de reglas monásticas, la presencia de la RB indica, en mi opinión, un estadio posterior a aquellos que no la contienen. Por otro lado, dentro del grupo que sí la transmite, su colocación en primer lugar puede indicar un predominio de la expansión de esta regla que tardó en introducirse de forma sistemática y plena. Por último, la presencia en Guimarâes II de los *Diálogos* de Gregorio Magno y los *Instituta* de Ephrem, resulta insólita y derivada de otro tipo de tradición no estrictamente monástica, ya que los *Diálogos* no forman parte de los *codices regularum* (ni del *corpus regularum* teórico, por tanto), y los *Instituta*, aunque visibles en algunos, no se da en los hispanovisigóticos. Por este motivo, este códice de Guimarâes II me parece «más moderno» y, sin duda, más alejado de un modelo canónico, podríamos decir, de *corpus* visigótico.

Sólo en el códice procedente de Turín (BN G.V.7, de los siglos IX o X), que se citó anteriormente a propósito de la primera fase —y que no forma parte propiamente de ningún grupo de *corpora regularum* visigóticos—, contiene los *Instituta*, junto con la *Regula Augustini*, además de la Epístola de Eutropio. Pero, como he comentado en ese lugar, me parece que el códice puede reflejar más un *corpus* monástico que de reglas estrictamente.

Además de estos códices hay que mencionar en este grupo un probable códice que contendría un *corpus regularum*, hoy perdido. Se trataría de un *codex regularum* procedente de Albelda, seguramente del siglo X, y que ha sido reconstruido por Linage y Díaz y Díaz[71]. El códice en su estructura completa —que no podemos conocer— correspondería a una fase ya postvisigótica pues implicaría la presencia de la *Regula Benedicti*, incluso de algún pasaje de la *Regula Magistri*, pero no es seguro. De hecho, Mundó[72] lo menciona en último lugar y sin atribuirle grupo ni denominación. El contenido de tal códice habría estado formado por RB + RI + RF, seguidas de *De opere monachorum* de Agustín, la epístola 22 de Jerónimo y las *Institutiones* de Casiano. En su opinión, de haber existido tal códice, contendría un *corpus regularum* incompleto o al que le faltarían elementos que hoy no podemos reconstruir[73].

---

70 No obstante, señala MUNDÓ, *art. cit.*, p. 509, nota 83, que el documento de Guimarâes después de Pacomio escribe *Ambrosii*, pero lo considera un error por *Orsiesii*, que suele ser frecuente en la versión latina de Jerónimo de las obras de Pacomio. Véase también VERHEIJEN, *op. cit.* II, 215-218.

71 LINAGE, *op. cit.* en nota 15, II, 821-826 y DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, 67, 79 y 264.

72 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 512.

73 En el esquema propuesto en p. 505 sitúa en último lugar la *Regula Magistri*, entre interrogaciones, debido a que, tanto LINAGE como DÍAZ Y DÍAZ (*locc. citt.*) piensan que existe un pasaje de este texto en las compilaciones canónicas de los códices Albeldense y Aemilianense, pero según MUNDÓ, *ibid.*, 513, nota 92, se trata de una cita indirecta a partir del Comentario de Smaragdo a la *Regula Benedicti*.

La razón de mencionarlo, aquí se debe al hecho de que pudiese llevar las reglas de Isidoro y Fructuoso en este preciso orden, por lo que en origen podría haber tenido como modelo un *corpus* de esta fase y época.

4.5. Quinta fase: galaico-berciana. Grupo A. Las reglas monásticas después de Fructuoso

El binomio formado por las reglas de Isidoro y Fructuoso constituye, como ya he dicho, el núcleo central y definidor del *corpus* de reglas monásticas de época visigoda[74]. Hasta el punto de que en algunos códices de origen no hispánico se transmiten como únicas reglas de este ámbito geográfico y cultural. Podría pensarse, en este caso, que si las citadas reglas han pasado ellas solas a otros códices reglares o monásticos de ámbitos no peninsulares, podría deberse a la existencia de un *corpus* mínimo o nuclear formado por ambas, correspondiente a época fructuosiana. Sin embargo, los códices de los que tenemos noticias y que tienen esta característica peculiar de contener sólo estas dos reglas hispanas, tienen otra peculiaridad aún más llamativa, y es el orden en que aparecen transcritas, primero la *Regula Fructuosi* y después la *Regula Isidori*.

Se trata de dos códices hoy perdidos, pero que en su momento se hallaban en los monasterios de Centula y Fulda. El de Centula (después conocido como monasterio de Saint Riquier, al norte de Francia) contenía la estructura descrita y se hallaba allí antes del 831[75]. El de Fulda con la intercalación de la *Regula Athanasii* entre las reglas de Agustín y de Fructuoso, además de seguir a la de Isidoro otros varios textos más[76].

La incorporación a los mismos de estos textos, presupone que hasta los *scriptoria* donde fueron realizados debieron llegar códices que contenían un *corpus* visigodo que las incluía. El hecho de que el orden sea el descrito implica un más que probable ambiente fructuosiano. Díaz y Díaz[77] indica sobre este hecho: «si ahora tenemos en cuenta que el gran impulsor del monacato galaico (*sc*. Fructuoso) conoció y utilizó con certeza la *regula* isidoriana, no parece caber más que una solución: en un ambiente fructuosiano la regla del Hispalense, rodeada del prestigio que le confirió el aprecio que por ella sentía san Fructuoso, fue incorporada al *codex regularum*, ordenado total o parcialmente por Fructuoso que había añadido al final su propia Regla, a la que ahora vino a sumarse la isidoriana».

---

74 Quizá por esta razón MUNDÓ, *ibid*., 504 y 507-508, sitúa estos códices muy al comienzo de su catálogo, constitutivos del cuarto grupo, denominado «Fructuoso-Bético I», pero cuyas características aconsejan, en mi opinión, retrasarlo bastante y, en el planteamiento que hago, incluirlos en esta quinta fase.

75 Según la información del Catálogo del siglo IX, editado por BECKER, G., *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885. Sobre este catálogo y monasterio, véase también LEHMANN, *op. cit*. Da estas referencias también MUNDÓ, «Corpora i codices...», 501, nota 64.

76 MUNDÓ (*ibid*., 508) presenta un tercer códice, aunque en el esquema de la p. 504 no se incorpora, procedente de Vendôme (BM 54, del siglo XI), al que pone en relación con el de Fulda, dada la incorporación de la *Regula Athanasii* en éste, ya que es desconocida entre los visigodos. Señala este autor que la incorporación de la *Regula Augustini* «può essere considerata originale, poiché il grupo di Centula è omogeneo visigotico». Cabría incluso pensar si el códice mismo de Centula referido en el catálogo no era un códice visigótico procedente de *Hispania*, del noroeste, y no una copia de otro anterior. Eso implicaría un códice elaborado en el siglo IX en aquella zona y después trasladado. Por el contrario el de Fulda presenta una situación derivada; ha tomado un códice visigótico como base para la copia de los textos —creo también que incluida la regla de Agustín—, pero les ha intercalado la de Atanasio y otras reglas más. Sobre el códice de Vendôme citado, véase VERHEIJEN, *op. cit*. I, 255.

77 DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...», 35.

Puede, entonces, suponerse que un *corpus regularum* ordenado por Fructuoso y copiado en uno o más códices tras la muerte del mismo, en su ámbito monástico berciano o galaico, antepuso la Regla de Fructuoso a la de Isidoro y, ambas precedidas de la *Regula Augustini*. Este *corpus* así conformado, RAug + RF + RI, y copiado en un *codex* (o tal vez en más de uno), viajó hacia los monasterios de Centula y Fulda, de los que procedían dichos códices hoy perdidos y que son los representantes de esta fase galaico-berciana, dentro del grupo A o fructuosiano, para distinguirlo del grupo siguiente (B), de la misma fase, pero ya con la significativa incorporación de la *Regula Communis*, como propondré a continuación.

4.6. Quinta fase: galaico-berciana. Grupo B. Las reglas de ambiente abacial

Como grupo B de esta misma fase presento un nuevo desarrollo del *corpus* visigótico de la segunda mitad del siglo VII. Cronológicamente pudo comenzar a formarse todavía en vida de Fructuoso, pero supone una ampliación del contenido fundamental de RI + RF, o RF + RI, pues se incorpora a él, la llamada *Regula Communis* (RCO) que, como es sabido, también se ha conocido —y atribuido en algunos manuscritos— como segunda regla de Fructuoso, pero cuya autoría hay que descartar, aunque el obispo y abad pudiese estar detrás de la redacción de la misma o haber formado parte de ella. Seguramente los abades reunidos en torno a su gobierno redactan la *Regula Communis*. Fructuoso muere hacia 665/7. Por esos años aparece en este mismo ambiente la *Consensoria*, una suerte de *pactum* monástico, y no propiamente una regla, aunque se incorpora en algunos *codices regularum*, cuya cronología y contextualización ha demostrado, en mi opinión, de forma contundente, Bishko[78].

Por otra parte, los manuscritos que conservamos o de los que tenemos noticias, presentan este nuevo núcleo fundamental con el orden básico RF + RI + RCO, y esto supone ya una codificación posterior a la vida de Fructuoso. Representan esta fase y grupo algunos manuscritos, cuya estructura completa implica ya un desarrollo posterior, al contener la RB, por lo que me detendré en ellos en el apartado siguiente. Sin embargo, la presencia en los mismos de las reglas citadas antes y en el orden comentado RF + RI + RCO al que, en algunos casos, se añaden la *Consensoria* (Cons) y la *Regula Cassiani* (RCass) —una adaptación literaria de las *Institutiones Cassiani* que debió redactarse en este mismo ambiente galaico-berciano o fructuosiano[79]—, muestran que este conjunto obedece a un *corpus regularum* visigótico pleno y en su estadio final.

Enumero a continuación los manuscritos que corresponden a esta situación, aunque su estructura responda a la fase siguiente, donde los abordaré con más detalle:

---

78 BISHKO, CH. J., «The date and nature of the Spanish *Consensoria monachorum*», *American Journal of Philology* LXIX/4 (1948), 377-395.

79 En realidad hay dos recensiones bien distintas, una la que transmite el códice de Munich, Clm 28118, conocido tradicionalmente como el *Codex regularum* de Benito de Aniana, aunque en realidad parece un testigo del mismo, como ha estudiado BONNERUE (*op. cit.* en nota 7), y otra la transmitida por el ya citado Esc. a.I.13, o códice de Leodegundia. Son fundamentales el estudio de PLENKERS, H. «Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln», en L. TRAUBE (ED.), *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters*, Erster Band, drittes Heft (München 1906), reimpr. 1966, Frankfurt – Main, con edición parcial del índice de los *capitula* y de algunos capítulos no incluidos en la *Concordia regularum* de Benito de Aniana, así como la edición completa de ambas recensiones de LEDOYEN, H., «La *Regula Cassiani* du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I.13», *Revue Bénédictine* XCIV/1-2 (1984), 154-194, y el estudio literario de VOGÜÉ, A. DE, «La *Regula Cassiani*. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien», *Revue Bénédictine* XCV/3-4 (1985), 185-231.

1) El códice de Arlanza, del siglo X y hoy perdido, salvo el índice del mismo que se conserva como fol. 2 en el actual códice Madrid BN 494.
2) El códice de El Escorial a.I.13, ya citado por contener partes nucleares que arrancan ya de la primera fase.
3) Londres Add. 30055, del siglo X y procedente del monasterio de san Pedro de Cardeña.

Otro códice vinculado a esta fase y grupo, pero sorprendente por su estructura, es el manuscrito de El Escorial S.III.32, del siglo X[80]. Mundó[81], que lo considera formante de su noveno grupo, denominado «Fructuoso-Galaico I», afirma que se trata del más importante de los *codices regularum* hispanos conocidos, conservados o no. Lo que le hace singular a este códice es que, al menos en su estado actual de conservación, no contiene la regla de Isidoro, aunque sí los capítulos que vengo llamando «femeninos», normalmente anejos a esta regla. El códice se halla trunco en su parte final, luego podría haber contenido la RI, incluso la RCO; pero lo que sí resulta claro es que, en el caso de que hubieran estado incluidas, los citados «capítulos femeninos» habrían ido separados de la regla isidoriana y, por otra parte, la *Consensoria*, generalmente añadida también a la RI, va siguiendo aquí a la Regla de Basilio. El orden conservado es, por tanto, RBas + RCons + RPach (con la *Regula Orsiesii*) + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF, sin que haya pérdida de folios en ningún caso entre las obras. Hay que proceder a un estudio detenido y sistemático de este códice, pero creo que la especial estructura del mismo —al margen de si le falta o no la Regla de Isidoro y la *Communis*—, supone una variación fundamental y peculiar del *corpus* visigótico que podríamos considerar paradigmático de esta época y vinculado, por tanto, a un ambiente berciano-galaico estricto en torno a la regla de Fructuoso pero, por motivos que hoy por hoy se escapan, con una selección heterogénea de textos, cuya significación habrá que desentrañar, y con la llamativa ausencia de la RI.

4.7. Sexta fase: benedictina. La incorporación de la *Regula Benedicti* al CRV

Ya he mencionado que la difusión de la RB en *Hispania* debe considerarse de época postvisigoda. Su penetración no se extiende realmente de forma significativa hasta el siglo X a través de la Narbonense y los monasterios de los Pirineos catalanes. Por ello, los códices, visigóticos o no, que podemos considerar del ámbito hispano y que la incluyen ya representan un estadio posterior y más avanzado. Mundó[82] apunta la posibilidad de que esta regla, que acabó por imponerse en Europa y presidir la práctica totalidad del monacato medieval durante mucho tiempo, penetrase en España, a través de Cataluña, una vez reconquistada ésta en época de Carlomagno, y a partir del nuevo ordenamiento establecido por Benito de Aniana. Si esto es así, hay que aceptar que la RB llegó a la Narbonense con el texto en su versión contaminada, caracterizada con el *incipit Absculta*, como se atestigua en los códices catalanes conservados y que, por tanto, fue conocida con anterioridad al *Corpus Regularum* de Benito de Aniana. De aquí se colige que esta difusión de la RB excluye la posibilidad de que se hubiese transcrito en *codices regularum* hispánicos de los siglos VII y VIII.

80 Al que ya hice alusión por la calidad de sus lecturas y la importancia que creo que tiene en la transmisión textual de la *Regula Fructuosi*.

81 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 510.

82 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 513.

Eso no quiere decir que el texto de la Regla fuese desconocido entre los visigodos, total o parcialmente, pero no parece que haya formado parte de ningún *corpus* de esa época. Aunque los estudios relativos a las fuentes literarias de las *Regulae* hispánicas son parcos en cuanto a manifestar dependencias textuales de la RB, sí hay algunos ecos que apuntan a cierta inspiración, más en Isidoro de Sevilla que en Fructuoso, y donde quizá sea más detectable incluso es en la RCO—, pero su influjo literario es escaso, como lo fue su influjo en la observancia de las normas. La fuerza y tradición de las reglas de Isidoro, Fructuoso, así como la *Communis* y textos derivados debieron obstaculizar la implantación de la regla benedictina. Durante mucho tiempo el monje de Nursia no pudo competir con los obispos hispanos y sus *regulae* monásticas. Incluso en los casos de clara determinación por extender la normativa de Benito, como es el de Genadio de Astorga en el siglo X, el peso de la actividad monástica de Fructuoso y el prestigio de su vida y obra influyen tan directamente en él que más debe hablarse de un discípulo fructuosiano que de un monje benedictino.

Pero son precisamente estos códices postvisigodos, que podríamos definir como pertenecientes a una etapa benedictina, los más representativos de cómo las reglas monásticas hispanas se han configurado como un *corpus* literario, pasando a formar parte del conjunto o de conjuntos regulares «ideales» con los que ya en plena época medieval, hacia el siglo X, probablemente en los últimos decenios del IX, se conforman códices reglares que seleccionan grupos de reglas como materia literaria, adoptando los textos que han circulado en los siglos anteriores, en especial en el siglo VII, que han adquirido prestigio como lecturas de *auctoritates*, modélicas y que se han difundido por los diferentes centros monásticos en *Libri regularum* de los abades y abadesas para lectura, educación y edificación de monjes y monjas.

Vuelven a rescatarse en estos códices las primitivas reglas monásticas orientales, pero ahora fijadas en una secuencia estable que incorpora una antigua regla hasta ahora no usada en el CRV, me refiero a la *Regula Macarii* (RMac), según comentaré más adelante. La secuencia fijada aparece, pues, como: RMac + RBas + RPach.

En estos códices «postvisigóticos» se transmiten como núcleo central y, en mi opinión, más importante, las tres grandes reglas hispanas, con posible diferente orden: RI + RF + RCO, y con otras piezas de ambiente galaico: Cons y RCass; o, en relación con esta última, se incluyen pasajes de las *Institutiones* de Casiano, sobre las que se ha conformado la *Regula* que lleva su nombre (RCass) como ya he comentado. Y, por último, se incorpora la RB, aunque el lugar de inclusión varía de unos códices a otros, probablemente en función de la importancia concedida en los diferentes *scriptoria* de donde surgieron los códices, al menos desde lo que los conservados nos permiten entrever.

Es por este motivo de la presencia de la RB, por lo que considero los códices perdidos de Guimarães, tanto II como I, clasificados por Mundó respectivamente como grupos «Fructuoso-Bético IIb» y «Fructuoso-Bético III» más pertenecientes a esta etapa —en su estructura global— que a la considerada por él, además de que creo que el denominado Guimarães II es posterior o, por lo menos, de mayor complejidad, que Guimarães I, según he argumentado antes. Además, en éste la RB habría estado copiada en primer lugar, frente a los demás códices, salvo el de Valenciennes 288 —de tradición extrahispana realmente, aunque basado en un modelo visigótico—, si bien en este caso son sólo ciertos extractos los que encabezan la serie y no la obra completa.

A esta etapa, pero con un núcleo originario visigodo, pertenecen los siguientes códices a los que ya he hecho alusión:

El Códice de Arlanza, del siglo X y hoy perdido, salvo el índice del mismo que se conserva como fol. 2 en el actual Códice Madrid BN 494. Como señala Mundó[83], la estructura de este códice es impecable, presenta la serie de las reglas orientales, seguidas de la *Regula Benedicti* y, a continuación, las reglas hispanas.

Pero quiero llamar la atención sobre ellas, porque hay dos aspectos reseñables en dicha ordenación. De un lado, la presencia de la RMac, ordenada en primer lugar, antecediendo a las reglas muy conocidas desde antiguo en *Hispania*, a saber, la RPach y la RBas. La incorporación de la RMac conforma una trilogía de reglas orientales con las otras dos, pero hasta este códice no hemos visto su presencia en ningún otro y sólo en los que veremos después aparece. Se trata de una regla de penetración tardía en *Hispania* y quizá asociada a la RB[84]. No parece que la RMac haya sido conocida o, al menos, utilizada en época visigoda. Esta primera parte del códice indica, pues, una cierta «modernidad» en su concepción, al llevar las reglas de introducción más tardía, es decir, la RMac —aunque aliada con las otras reglas orientales más antiguas, creo que para formar un nuevo grupo «impecable» de normativas orientales—, y la de RB.

De otra parte, ambas reglas más modernas, en combinación con las antiguas de origen oriental, quedan antepuestas al *corpus regularum* de época visigoda más característico, éste sí podríamos considerarlo un modelo paradigmático de la fase que he denominado «galaico – berciana», es decir, después de la muerte de Fructuoso, pero impregnada de su ambiente y con elementos claramente galaicos; de hecho, esta secuencia está encabezada por la RCass, elaborada a partir de fragmentos de las *Institutiones* del autor, pero que responde a una redacción peculiar y a una conformación de dichos pasajes como una pequeña regla monástica que debe considerarse con identidad propia y compuesta en un ambiente fructuosiano, según he comentado antes. Se corrobora dicho ambiente por la continuación de la RF + RI (quizá con los apéndices femeninos y, posiblemente seguida de la Cons) + RCO.

El varias veces citado códice de El Escorial a.I.13, conocido como de Leodegundia. Como ya comenté al hablar de él a propósito de la primera fase y la presencia en él de la RAug, se trata de un códice facticio, cuyo sector A de la primera parte constituye un antiguo *codex regularum*. En su estado actual, el orden resulta, en opinión de Mundó[85], extraño y alterado, si se compara con el anteriormente mencionado de Arlanza. El códice es de principios del siglo X, al menos su primera parte, y sus diferentes sectores debieron ser reunidos ya desde época temprana[86]. Recordemos que contiene actualmente: *Pactum* de Sabarico + cap. 73 de la RB +RAug con intercalación en el *incipit* de una «*regula puellarum*», y otros opúsculos. Todo este florilegio a modo de introducción. A continuación se introduce la RB completa, pero mezclada con algunos capítulos de la RI y la *Regula Donati*, otra regla no usada en época visigoda.

---

83 MUNDÓ; «Corpora i codices...», 511, que lo clasifica como décimo grupo, con la denominación «Fructuoso-Galaico II».

84 Aunque eso no significa que tengan necesariamente una historia común dentro de su transmisión en *Hispania*. De los códices de los que tenemos noticia, en éste y en el de Londres Add. 30055 aparecen ambas; sin embargo, en el de Guimarâes I (de cuya «modernidad» ya me he hecho eco) sólo estaría la de Benito, a juzgar por el Catálogo conservado, y otro tanto ocurriría con otro códice que citaré más adelante, también perdido, y procedente de Albelda, si bien la posible reconstrucción de éste puede no responder al contenido total del mismo, hoy ya desconocido.

85 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 510. Y creo que, en efecto, este códice, aunque basado en un modelo antiguo, ha reorganizado el material, con alteraciones diversas no sólo en la estructura del mismo, sino en la presentación interna de los textos.

86 DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 48. Remito a lo dicho en la «primera fase» sobre la estructura actual de este códice.

Tras este grupo da paso a la presentación de un auténtico y «modélico» *Corpus regularum* de ambiente galaico-berciano: RF + RI + Cons.; ésta se presenta como apéndice de la RI, figurando como capítulo 25 de la misma; lleva a continuación unos textos de carácter monástico, presentados como capítulo 26 y, en cambio, faltan los «capítulos femeninos» característicos anejos a la RI, lo cual resulta, en principio, sorprendente, habida cuenta de que el códice está firmado en su segunda parte por Leodegundia y se deduce de ello su adscripción a un monasterio femenino o su paso por él. Por este motivo, en buena lógica, cabe suponer que el *codex regularum* del que parte no tenía tales textos, pues, en caso contrario, se habrían mantenido[87].

Con todo me pregunto si la razón no se debe a otro motivo y es que sí figurasen en el códice modelo, pero se hubieran suprimido, dada la sobreabundancia de textos femeninos que después se van a añadir, ya que aparece la *Regula Augustini feminis data* y la propia RLE, en su redacción larga[88], así como otros textos femeninos y *Vitae* de santas, según enumeraré a continuación.

Si el modelo contenía como capítulos 25 y 26 de la RI esos «capítulos femeninos», ahora suprimidos por la presencia de otros textos más importantes desde el punto de vista de la preceptiva femenina, su lugar habría quedado ocupado por la *Consensoria*, como capítulo 25 —no es el único caso de la adición de esta pieza en dicho lugar— y de los citados pasajes de carácter monástico como capítulo 26; manteniéndose de esta forma la organización del modelo en 26 capítulos para la RI.

Por otra parte, el códice tiene una elaboración muy peculiar, creo que producto de alguien —tal vez Leodegundia misma— que quiere «construir» un *corpus regularum*, o quizá mejor un *corpus* monástico variado y completo, basado en un *corpus* ciertamente modélico o, si se quiere, paradigmático, de época visigoda, postfructuosiana, y de clara finalidad femenina; de ahí que se rescaten piezas antiguas características de la época de Leandro de Sevilla y que me parece que podrían ponernos en contacto con un segundo CRV que habría tenido como modelo. Por lo que propongo que el punto de partida del célebre códice de Leodegundia fuesen dos *codices regularum*, o uno resultado de la suma de uno más antiguo —de la fase que considero «preisidoriana o leandrina» o «segunda fase»—, con las Reglas de Agustín femenina y el *Ordo Monasterii* y la Regla de Leandro. Este grupo primitivo se habría añadido —dado el posible destino para un monasterio femenino— al *corpus* fundamental y más representativo de época visigoda, de ambiente galaico – berciano (tras la muerte de Fructuoso): RF + RI + RCO.

A este núcleo fundamental se unieron las restantes reglas y textos monásticos, rescatándose asimismo, una de las primitivas reglas introducidas en *Hispania*, la de Pacomio y, ésta, curiosamente escrita entre las dos obras menores de ambiente genuinamente galaico y fructuosiano, la *Consensoria* y la *Regula Cassiani*.

Así pues, tras la RI y sus «nuevos apéndices», siguen la RPach y la RCass; ésta nuevamente con un fragmento intercalado de la RI. A continuación los fragmentos «femeninos» de la RAug que ya vimos, la Epístola de Jerónimo a Eustoquio, seguida de la RLE, y de un fragmento «*de uiduis*» obtenido del *De eclesiasticis officiis* de Isidoro. Se introducen después las *Vitae* de Constantina y de Melania y otros textos jeronimianos sobre monjes. Después de estos textos aparece la suscripción de la monja Leodegundia y se añaden todavía después la RMac, un grupo de *orationes psalmorum* y un fragmento de otro pacto monástico.

87 DÍAZ Y DÍAZ, *ibid*., 49.

88 No breve, como sostiene MUNDÓ, «Corpora i codices...», 505, seguramente por error tipográfico, ya que en la relación de obras del mismo (*ibid*., 511) menciona la *Regula*, sin señalar que es la redacción breve.

Como he indicado a propósito del códice de Arlanza, hay que destacar la presencia de la RMac junto con la RB, como ocurría en aquel. Ambas de incorporación tardía. Con todo, choca que en el de Arlanza aparezca en primer lugar y en éste de El Escorial prácticamente en última posición, aderezadas con otros textos de diverso tenor, según he mencionado. Pero precisamente esta anómala disposición se debe a que se trata en realidad de otro códice, el que constituye la segunda parte del actual y el auténticamente firmado por Leodegundia. Creo que esto apunta igualmente a la idea de que el núcleo central, situado en la primera parte responde a la copia de un *codex regularum* (o mejor dos) antiguos, sobre los que se ha organizado el resto de las piezas.

El Códice de Londres Add. 30055, del siglo X, y procedente del monasterio de san Pedro de Cardeña[89]. Mundó[90] lo considera «il più ricco di tutti tra i CRV». Aunque el orden puede estar alterado, puesto que parece compaginado en época posterior y hay diversas anomalías[91], Mundó (*loc. cit.*) propone el siguiente orden originario[92]: *Institutiones* de Casiano + fragmento de la RLE + RMac + RPach + RBas (con el mismo orden, por tanto, que en el códice de Arlanza) + RF + RCO + RB + *Capitulum de omnibus uitiis* + RI. Como capítulo 25 de ésta, aparece la *Consensoria monachorum*, en la *capitulatio* que conserva el manuscrito, además con ese mismo título[93].

En el esquema presentado por Mundó (*ibid*., 505), incluye en el mismo grupo, la modificación posterior de este códice que en la actualidad presenta idéntico orden hasta la *Consensoria*, incluida; a continuación se leen: RB + *Capitula de omnibus uitiis* + RI + RF + RCO. Esta modificación no supone, en mi opinión, que hubiese un modelo distinto de *corpus* visigótico, sino que quien la llevó a cabo en época moderna, reordenó «cronológicamente» las reglas de época visigoda, alterando seguramente sin saberlo la estructura originaria del modelo y la información que del mismo podríamos haber constatado con seguridad.

---

89 Donde figuraba al menos desde 1656. Sobre la azarosa historia de este manuscrito, véase MUIR WHITEHILL, W.,«Un códice visigótico de San Pedro de Cardeña (British Museum Additional ms. 30055)», *Boletín de la Real Academia de la Historia* CVII-11 (1935), 508-514 y DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 47-48, nota 69.

90 MUNDÓ; «Corpora i codices...», 505 y 512.

91 Algunas detectadas por una mano, seguramente del siglo XVI o XVII incluso, que corrige en ciertos momentos el códice y añade algunas notas marginales. Así al final de la *Regula Isidori* que queda bruscamente interrumpida, señala «Aquí acaba el códice y falta lo demás que [— — —] este mismo escritor». Se hace eco de este comentario también DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 47, nota 68.

92 Lo considera constitutivo de un duodécimo grupo, denominado «Fructuoso-Galaico IV». El autor supone la actual compaginación del siglo XVI, supongo que como término *ante quem* debido a la intervención de la mano a la que he aludido en la nota anterior. Sin embargo, no fue esta mano la que cambió la compaginación, como se deduce del comentario también aducido en la nota anterior. Además el autor de estas notas parece «corregir» algunos fallos, como olvidos por ejemplo, del texto.

93 Desconozco cuáles son las razones —salvo que sea un error de redacción— que llevan a LINAGE, *op. cit*., II, 837, en su descripción de este manuscrito, así como a MUNDÓ, «Corpora i codices...», 512 y también en su esquema (p. 510), a afirmar que la *Consensoria monachorum*, se halla junto con la *Regula Basilii*. De hecho, LINAGE, *loc. cit*., con más detalle, al establecer la clasificación de contenidos del códice, afirma (grupo 5): «La *Capitulatio* y la regla de san Basilio (ff. 142r-193v). En aquélla figura con el número XXV, y con este título, la *consensoria monachorum*...». Pero no es así; en un examen detallado del mismo, no he podido encontrar ni en la *capitulatio* ni en los textos de la RBas, entremezclada o al final, la *Consensoria*. En cambio, ésta sí figura como capítulo XXV en la *capitulatio* de la *Regula Isidor*i, es decir, en su lugar habitual en otros códices. Lamentablemente el texto de la regla isidoriana sólo conserva la *capitulatio* y el inicio hasta las primeras líneas del capítulo III, por lo que se ha perdido la transmisión de la *Consensoria*, que debía estar ocupando el último capítulo de dicha regla, tal como figura en su *capitulatio*.

5. CONSIDERACIÓN ÚLTIMA

Como puede observarse por todo lo expuesto hasta aquí, el *Corpus regularum* visigodo va sufriendo una transformación lenta, de gradual enriquecimiento por incorporación de diferentes textos. Como ocurre en otros conjuntos de *corpora* (itálicos, gálicos) este proceso de enriquecimiento se mantiene inalterado hasta el siglo XI; después aparecerán mutaciones y selecciones de textos que desfigurarán los arquetipos iniciales. He tratado en este estudio de ir distinguiendo entre *Corpus regularum*, que he matizado como el conjunto de reglas monásticas que se compilan para ser difundidas como «textos paradigmáticos» y casi podríamos decir «oficiales» en el formato de *Libri regulares* a disposición de los abades, de los *Codices regularum* existentes o de los que tenemos noticias, que son la manifestación real y material de ese *corpus* teórico. Por ello he ido presentando la formación progresivamente enriquecida de un posible e ideal *Corpus regularum* de época visigoda, formado en sus etapas finales por la adición de sucesivos textos a un *corpus* inicial pero admitiendo siempre la existencia de diversos *corpora* en diversas etapas y fases. De hecho, considero que en las primeras etapas pudieron existir dos *corpora* bien diferenciados, uno básico con reglas orientales y la de Agustín, y otro, también pequeño y básico, para monasterios femeninos que incorporaba la Regla de Leandro y que no desembocó habitualmente en la incorporación de la misma en *codices regularum*, salvo algunos casos —muy significativos, eso sí— porque lo que se difundió fueron los llamados «capítulos femeninos» anejos a la Regla de Isidoro.

El *Corpus regularum* de origen bético o hispalense, claramente existente, pudo desembocar en un *corpus* más enriquecido de época fructuosiana y éste, a su vez, en el conformado en las fases que he denominado «galaico-bercianas», pero eso no quiere decir que en la Bética o en otros lugares no continuase existiendo ese *corpus* bético (en los códices en que se copiase), sin entrar a formar parte de los de Fructuoso, ni que no hubiese diferentes *codices*, en uno u otro ambiente, que hubiesen incorporado de formas distintas las *Regulae* orientales o las femeninas. Considero que no necesariamente debieron ser las cosas rígidas y estables y que los *Codices regularum*, cuya existencia y circulación podemos constatar y admitir como uno de los hábitos literarios y culturales más significativos de época visigoda, prolongado en los siglos posteriores, no fueron cerrados ni constituidos de una sola vez, sino que, incluso física o materialmente, estuvieron sometidos a la incorporación progresiva de nuevas piezas literarias de ámbito monástico y, mayoritariamente, reglar. Pero sólo podemos trabajar con lo que poseemos y eso no es otro elemento que los *Codices Regularum* supérstites o conocidos. Su estructura nos permite conocer la ordenación singular adoptada en cada uno de ellos del *Corpus regularum* (o *corpora*) e, indirectamente, la conformación de ese mismo *corpus* (o *corpora*) teóricos.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 569-580

EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TEOLOGÍA DE CIPRIANO DE CARTAGO

ALBERT VICIANO
Universidad Católica «San Antonio» de Murcia

RESUMEN

La teología de Cipriano de Cartago acerca de la mujer, expuesta en su obra *De habitu virginum,* acentúa, por una parte, la imagen conservadora de la mujer propia de la sociedad romana del siglo III y, por otra parte, deja traslucir la importante posición de la mujer —especialmente de las vírgenes— en la Iglesia y las anima a ejercer su influjo en la sociedad cristiana. Cipriano, apoyándose en la doctrina del apóstol Pablo y Tertuliano, se distancia de la misoginia dominante en su tiempo, y contempla la mujer desde una perspectiva más positiva, ya que la ve como un ser humano plenamente responsable en el ámbito privado e individual.

ABSTRACT

Cipriano de Cartago, in his work *De habitu virginum*, stressed the traditional view of women as was characteristic in the Roman society of the 3rd century. On the other hand he permits a glimpse into the significant place of women —especially virgins— in the Church and encourages them to exercise their influence on the Christian society. Cyprian, using as a base the doctrine of Paul and Tertullian, distance himself from the usual misogyny of his time and contemplates women from a more positive perspective, as fully responsible human beings in the private and personal confines.

En los últimos años han sido abundantes los estudios referentes al papel de la mujer en la Antigüedad clásica y tardía[1]. Esta línea de investigación también ha tenido en cuenta el papel de la mujer en las comunidades cristianas primitivas y en la Iglesia imperial[2]. El método de investigación utilizado por los especialistas ha sido predominantemente de tipo interdisciplinar, pues se ha entremezclado el criterio histórico-sociológico con la perspectiva bíblico-teológica.

Cuando los Padres de la Iglesia abordan el papel de la mujer en la vida eclesiástica emplean argumentos teológicos fundamentados bíblicamente, es decir, comentan los textos de la Sagrada Escritura que destacan la dignidad de la mujer, para obtener de ahí conclusiones teológicas y prácticas. Los pasajes bíblicos más decisivos para estos efectos son:

1. los relatos de la creación del ser humano en los dos primeros capítulos del *Génesis*, que expresan que el hombre, varón y mujer a la vez, ha sido creado a imagen de Dios;
2. el denominado «Protoevangelio» (*Gen* 3,15: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar»), sobre el que se apoya la tradición eclesiástica que fundamenta el paralelismo Eva y María entendiendo a ésta como nueva Eva de la redención; y
3. la enseñanza paulina de la Iglesia como esposa de Cristo (*Ef* 5,25-32) y la interpretación tipológica del *Cantar de los Cantares* como símbolo de las relaciones esponsalicias entre Cristo y su Iglesia.

Apenas consta en la conciencia teológica y pública actual —lamentablemente, habría que decir— con qué rigor reaccionaron una larga serie de Padres de la Iglesia de los siglos III y IV, apelando a la ley divina, frente a la discriminación de la mujer, predominante tanto en las costumbres generalizadas como en la legislación civil de su tiempo. Así, por ejemplo, el papa Calixto (217-222), distanciándose del derecho romano de su época, reconoció la unión entre un hombre libre y una esclava como *matrimonium iustum*, es decir, como matrimonio

---

1 De la abundante bibliografía sobre la mujer en la Antigüedad seleccionamos los siguientes libros y artículos: P. GRIMAL, *La femme à Rome dans la civilisation romaine: Histoire mondiale de la femme. I*, Paris 1965; K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 197-269; E. E. VARDIMAN, *Die Frau in der Antike. Sittengeschichte der Frau im Altertum*, Wien 1982; J. F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, London 1986; A. BURGIÈRE ET ALII (eds.), *Historia de la familia*, vol. 1, trad. castellana, Madrid 1988, 203-280; J. MARTIN - R. ZOEPFFEL (eds.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, 2 vol., Freiburg 1989; P. VEYNE - P. BROWN - Y. THÉBERT, *Historia de la vida privada. 1: Imperio romano y Antigüedad tardía*, trad. castellana, Madrid 1991; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IVe-VIIe siècles)*, 2 vols., Paris 1990-1992.

2 Sobre la condición de la mujer en la Iglesia antigua: J. LAPORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, New York 1982; F. DUPRIEZ, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montreal-Paris 1982; G. DAUTZENBERG - H. MERKLEIN - K. MÜLLER (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg 1983; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988; D. RAMOS-LISSÓN - P. J. VILADRICH - J. ESCRIVÁ-IVARS, (eds.), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Pamplona 1989; K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990; M. IBARRA BENLLOCH, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza 1990; U. RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église Catholique et la sexualité*, Paris 1990, 35-115; A. JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992; G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Chrstian Life-styles*, Oxford 1993; W. A. MEEKS, *Los orígenes de la moral cristiana*, trad. castellana, Barcelona 1994; G. CLOKE, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristique Age (A. D. 350-450)*, London - New York 1995; P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle (les 6 et 7 septembre 2003)*, Paris 2003.

plenamente válido con todos los derechos y obligaciones y no como mero concubinato que dejaba a la mujer civilmente sin derechos (Hipólito, *Refutatio* 9,12)[3].

Sin embargo, sería exageradamente anacrónico atribuir a los Padres de la Iglesia antigua las categorías propias del feminismo moderno, ya que ellos, aun valorando positivamente el papel de la mujer, se atuvieron de lleno a los parámetros de una sociedad plenamente patriarcal como era la del Impero romano, en la que a las mujeres se les vedaban —salvo contadas excepciones en el caso de algunas aristócratas— la libertad económica y la sexual.

Dentro de este período inicial del cristianismo destacó la figura del obispo del siglo III Cipriano de Cartago que dedicó a las vírgenes de su comunidad un escrito, *De habitu virginum*, en el que se propuso responder a fondo a los problemas y demandas por ellas planteadas. Esta obra, situada en los comienzos de la literatura cristiana de lengua latina, será siempre tenida en cuenta por obispos y teólogos posteriores a la hora de establecer una praxis para la vida de las vírgenes y una teología de la virginidad.

1. CIPRIANO Y SU OBRA *DE HABITU VIRGINUM*

Cipriano procedía de una ilustre y rica familia de Cartago —probablemente de la nobleza senatorial—, nació allí a comienzos del siglo III y recibió una extraordinaria formación retórica y literaria de acuerdo a las pautas escolares de su tiempo. No es del todo seguro si Cipriano utilizó esa formación para ejercer el *cursus honorum*, es decir, la carrera de funcionario romano como abogado o maestro de retórica, según Jerónimo (*De viris illustribus* 67) da a entender. En torno al año 246, Cipriano, bajo el influjo del sacerdote cartaginés Ceciliano, se convirtió al cristianismo, distribuyó su fortuna entre los pobres de la comunidad y abandonó su profesión para vivir sólo entregado a la vida cristiana. Con ello se ganó rápidamente la simpatía de muchos miembros de la comunidad, de modo que pronto fue instituido sacerdote y en el 248 ó 249 obispo de Cartago. Su acción extraordinariamente exitosa en el gobierno de la comunidad, en especial durante la persecución del emperador Decio (250 y 251), está bien documentada en su corpus epistolar, que abarca 81 cartas. Cipriano sobrevivió a la persecución de Decio porque se mantuvo oculto fuera de la ciudad mientras dirigía mediante cartas esa iglesia local desde su escondrijo, y pudo más tarde resolver pastoralmente el grave problema de los muchos caídos (*lapsi*) en la persecución. Pocos años después, durante la persecución de Valeriano, padeció el martirio el 14 de septiembre de 258[4].

---

3 J. GAUDEMET, «La decision de Callixte en matière de mariage»: AA. VV., *Studi U. E. Paoli*, Firenze 1955, 333-344, artículo reproducido en: J. GAUDEMET, *Sociétés et mariage*, Estrasbourg 1980, 104-115. Gaudemet opina en realidad que Calixto consideraba concubinato —y no *iustum matrimonium*— la relación estable entre libre y esclavo, de tal forma que Calixto no se oponía a la ley romana. Eso sí, Calixto legitimaba en la vida interna de la Iglesia la validez de esa relación a condición de que, viviendo monogámicamente, la libre y el esclavo respetaran la moralidad evangélica. Gaudemet también recuerda en su artículo que la legislación eclesiástica del siglo III no parece condenar el concubinato como la hará la de siglos después. Así, la *Traditio Apostolica* 11,14-15, del año 215 aproximadamente, admite al bautismo a la esclava concubina siempre que practique la monogamia y críe a sus hijos. Las *Constitutiones Apostolicae* 8,32,13, del año 275 aproximadamente, sólo exigen para el bautismo de la concubina esclava el respeto de la monogamia; para el del varón exigen que, si su concubina es esclava, debe abandonarla y, si es libre, casarse con ella. En el fondo, esto implica admitir que un cristiano libre no debería contraer matrimonio con una mujer esclava.

4 M. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge-Mass. 1975; Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique (248-258)*, Paris 1975; M. BÉVENOT, «Cyprian von Cartago», en: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 246-254.

Todas las obras de Cipriano se caracterizan sobre todo por su tono pastoral y se refieren predominantemente a los asuntos prácticos de la comunidad cristiana de Cartago[5]. La reflexión teológica de Cipriano procura siempre resaltar la unidad de la Iglesia que estaba en peligro con motivo de las divisiones en Roma y en Cartago después de la persecución de Decio[6]. A consecuencia de esa persecución, tres de sus obras adquirieron especial relevancia: las obras compuestas en el año 251 *De lapsis* y *De unitate ecclesiae*, así como su epistolario. Algo al margen del gran interés, pero en realidad injustamente, se encuentra su obra sobre las vírgenes cristianas, *De habitu virginum*, del año 249; también en distintas cartas trata el tema de la virginidad.

¿Cuál fue el motivo para ello? En los siglos II y III se constituyó en las comunidades cristianas un rango propio para las «vírgenes», que, caracterizado por una libre renuncia al matrimonio, era valorado como especialmente meritorio. El origen de ese orden femenino guardó relación con la «esperanza inmediata» de la segunda venida de Cristo, todavía extendida entre muchos cristianos de entonces; esa «esperanza inmediata», es decir, la espera en un inminente fin del mundo motivaba en realidad más a la renuncia al matrimonio que a la procreación. El orden de las vírgenes (*ordo virginum*), que al principio eran laicas, dio paso en el siglo IV, tras la aparición del monacato y su desarrollo por las ciudades, al orden de las monjas[7].

Ahora bien, la importancia de las mujeres en las comunidades cristianas no comienza precisamente con el nacimiento del rango de las vírgenes. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* testimonia la actuación de profetisas (*Hech* 21,9). Y, ante todo, hubo también desde el principio la institución de las viudas (*ordo viduarum*) que se encargaban de atender el cuidado de los pobres de la comunidad, especialmente entre mujeres. Derechos y obligaciones de las viudas estaban regulados por distintas ordenaciones eclesiásticas de los siglos III a V, siempre a tenor de lo establecido en *1 Tim* 5,3-10, y tiempo más tarde por cánones conciliares. La tendencia de esta legislación cristiana se limitaba únicamente a lo «diaconal» o meramente servicial e infraestructural, pues mujeres y viudas no estaban permitidas nunca a acceder al oficio de presbítero ni al de obispo. Más todavía, aunque las viudas formaban un orden (*ordo viduarum*), no pertenecían al clero (*ordo clericalis*), tampoco en el caso de lo que se dice en la *Traditio apostolica* 10, en la que se determina que la viuda sea instituida, pero no ordenada («*instituitur non ordinatur*»), es decir, no se le imponen las manos porque no desempeña ningún servicio litúrgico.

El orden de las viudas no sólo no evolucionó en el transcurso del siglo III en un oficio eclesiástico, sino que poco a poco acabó aislado del trabajo activo de la comunidad (cfr. *Didascalia* 3,5-11)[8]. En su puesto aparecieron en algunos lugares diáconos femeninos o diaconisas, organizadas de manera diferente y cargadas de determinadas competencias. Respecto a la cuestión

5 P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, vol. II: Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902; V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma 1969.

6 A. D'ALES, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922; U. WICKERT, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin - New York 1971; A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt 1993.

7 F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid 1949; N. BAUMERT, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn*, Würzburg 1984; G. SCHÖLLGEN, «Jungfräulichkeit», en: *Reallexikon für Antike und Christentum* 19 (2001) 523-592 (con abundante bibliografía).

8 Para una visión más completa y sistemática de las funciones ministeriales de la mujer en la Antigüedad cristiana, vid. R. GYRSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Genf 1972; M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino en los primeros siglos de la Iglesia*, Pamplona 1987.

sobre si las diaconisas pertenecen al clero o no, oscilan las diferentes ordenaciones eclesiásticas del siglo III (compárese al respecto *Constitutiones Apostolicae* 2,26,6 con 2,8,19-20) y oscilan también los historiadores actuales de la Iglesia antigua[9].

La obra *De habitu virginum* —«*El porte de las vírgenes*»— del obispo Cipriano es una instrucción pastoral o un discurso dirigido a las vírgenes de la comunidad cristiana de Cartago consagradas a Dios[10]; más concretamente se dirige en primera línea a mujeres ricas que, pese a su opción por la vida virginal, no querían abandonar las costumbres específicas de su nivel social (vestidos elegantes, adornos, cosmética, relaciones sociales), todo lo cual no estaba bien visto por el obispo ni por la mayoría de la comunidad cristiana cartaginesa (*De habitu virginum* 7-10). Frente a estas pretensiones de coquetería, Cipriano establece un canon mínimo de comportamiento para las vírgenes: marcada sencillez en su imagen externa, pues todo efectismo cosmético es un invento del diablo y conduce al malévolo propósito de querer modificar la obra de Dios (*De habitu virginum* 3-17), y prohibición de participar en bodas (*De habitu virginum* 18) y de frecuentar baños (*De habitu virginum* 19). Como conclusión, el obispo las exhorta a manifestarse siempre dignas de su posición privilegiada.

Con todo ello, Cipriano desarrolla por vez primera en la literatura cristiana de lengua latina, tomando como punto de partida la obligación de la continencia sexual y esas recomendaciones morales, elementos de una disciplina aplicable a las vírgenes, así como elementos de una teología de la virginidad.

En lo referente a la disciplina, el obispo de Cartago establece que aquellas vírgenes que no estén dispuestas a aceptar tales reglas de comportamiento deberían abandonar su pertenencia a ese orden (*De habitu virginum* 17). Las vírgenes mayores deben enseñar a las jóvenes cómo iniciarse debidamente en su nueva forma de vida (*De habitu virginum* 24). Cipriano menciona castigos para la que incumpla sus promesas, pero no se deben entender en sentido disciplinar, sino escatológico (*De habitu virginum* 20). El premio es también escatológico, pues a las vírgenes fieles les corresponde el segundo puesto en el cielo después de los mártires (*De habitu virginum* 21).

La teología de la virginidad que Cipriano expone en su obra, sobre todo en los capítulos 20-24, será objeto de estudio al final del presente artículo (apartado 3.). Para realizar ese estudio en sus debidas coordenadas, debemos detenernos primeramente en contextualizar y analizar las que fueron sus propias fuentes, a saber, la tradición social romana, así como la eclesiástica en lo referente a la posición y al papel de la mujer.

2. FUENTES DE CIPRIANO

2.1. Principios básicos de la posición de la mujer en la sociedad romana

Peter Brown expresa acertadamente el transfondo cultural con el que se desplegaban el papel del varón y el de la mujer en la sociedad del Imperio romano:

9 Un *status quaestionis* sobre este controvertido tema se expone en: E.-M. FABER, «Diakon. Historisch-theologisch», en: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 179-181.

10 La edición crítica de esta obra ha sido realizada por G. HARTEL en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3/1, Wien 1871, 185-205. Algunas correcciones al texto de Hartel han sido realizadas por A. E. KEENAN (ed.), *Cyprian. De habitu virginum*, Washington 1932. Traducciones castellanas se encuentran en F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid 1949, 649-666 y en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 121-141.

«En el siglo II y III, el joven que pertenecía a las clases privilegiadas del Imperio Romano crecía viendo el mundo desde un predominio indiscutido. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran distintos de él e inferiores a él y esta situación era inmodificable. La polaridad más sobresaliente de todas, la que se daba entre él y las mujeres, se le explicaba en función de una jerarquía basada en la propia naturaleza. Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial ... Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos ... Comprensiblemente estas afirmaciones hieren la sensibilidad del lector moderno. Hay que recordar que este tipo de opiniones eran habituales desde hacía más de medio milenio y que continuarían siéndolo hasta el siglo II y III. Eran eficaces para reducir a las mujeres a una posición inferior a la del hombre dentro de una jerarquía 'natural' incuestionable»[11].

Sobre la base de esa convicción básica de la desigualdad de sexos no se deben pasar por alto, sin embargo, las diferenciaciones y los matices concretos derivados necesariamente de la vida práctica. A este respecto, Klaus Thraede ofrece una visión general, tan rica en contenido como objetiva, sobre la variedad de las posibles formas de vida en la Antigüedad tardía, en las que las mujeres desempeñaban con frecuencia y con naturalidad eficaces funciones sociales de distinto tipo y contenido. Y muestra así, junto a la desaparición de antiguas costumbres, «la sensible incongruencia entre norma jurídica y realidad ... Esa discrepancia la hereda también el cristianismo tardoantiguo»[12]; es decir, la legislación y los textos filosóficos eran predominantemente patriarcales y machistas, mientras que en la vida real de las familias y de la sociedad la mujer ejercía una influencia mucho mayor que la reflejada en la literatura jurídica y oficial de la época. Esta constatación es también válida para Cipriano, que no sólo se sitúa en la tradición cristiana y paulina, sino que crece en las formas de pensamiento de la sociedad romana, cuyas normas conservadoras en el siglo III no concordaban ya con las condiciones reales de la sociedad, mucho más variopintas que lo establecido por la legislación.

Un acertado ejemplo de esa discrepancia entre ideal y realidad se constata en dos obras del escritor norteafricano Apuleyo de Madaura (nacido en torno al 125; se desconoce la fecha de fallecimiento): Las *Metamorphoseis* y la apología *De magia*[13].

La novela *Las metamorfosis* —también conocida como *El asno de oro*[14]— contiene muchas representaciones de mujeres, muy autónomas y autoconscientes la mayoría de las veces: una dama de la alta sociedad burguesa y de nombre Birrena que organiza banquetes; una mujer de un molinero que claramente lleva ella sola el negocio del molino; la sirvienta Fotis que en el ámbito erótico-sexual emprende iniciativas por propio empeño; hasta una serie de expertas adúlteras y envenenadoras, incluida una dama noble que ejercita las más lujuriosas perversiones. Es cierto que las mujeres son apostrofadas por Apuleyo como el «sexo más débil» (*«sequior sexus»*: *Metamorphoseis* 7,6; 10,23) que en el parto puede ser abandonado como indeseado y que se somete, de acuerdo a la costumbre romana, al mando de su marido que castiga el adulterio con el repudio. También aparece en su obra la mujer que, de acuerdo al ideal clásico, se queda en casa cuidando

11 P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, trad. castellana, Barcelona 1993, 27-28.

12 K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 216.

13 Ediciones críticas de estas obras se encuentran en R. HELM (ed.), *Apuleius*: I, *Metamorphoseon libri XI*, Leipzig 1910; II, 1 *Apologia (De magia)*, Leipig 1912.

14 L. RUBIO FERNÁNDEZ, *Apuleyo. El asno de oro*, Madrid 1978; S. SEGURA MUNGUÍA, *Lucio Apuleyo. Las metamorfosis o El asno de oro*, Bilbao 1992.

de los hijos y ocupándose de la tarea de tejer lana, pero todas estas reminiscencias a las «costumbres de los mayores» —*mores maiorum*— no evocan ninguna imagen negativa de la mujer que estuviera causada por una inferioridad antropológicamente inherente. Apuleyo se priva de emitir un juicio globalmente negativo a este respecto: las mujeres son descritas por él como igualmente capaces que los hombres de grandeza de carácter, de fidelidad y de valentía; y la plenitud de maldad humana, de delincuencia y de superstición aparece equilibrada igualmente entre los dos sexos. Ambos tienen por igual debilidades y fortalezas morales, en ambos se pone la misma esperanza de comportamiento ético, y ninguna inferioridad, supuestamente originada en la naturaleza, degrada a la mujer ni se le imputa como circunstancia atenuante de su responsabilidad.

También es relevante el modo como Apuleyo presenta los rasgos característicos de la diosa Isis, entre cuyos iniciados Apuleyo, en cuanto varón, se confiesa pertenecer. *Las metamorfosis* contienen una descripción exhaustiva del culto de Isis, procedente de Egipto. Esa diosa, que era venerada como esposa y madre fiel, concentraba en sí fuerzas igualmente protectoras y destructoras. En un mundo que en un principio fuera totalmente hostil al género femenino, le restara la parte positiva del ser humano y le negara todo papel influyente, el culto de Isis y su amplia difusión serían impensables[15].

Por el contrario, en la apología oficial *De magia* —también denominada *Apologia*[16]—, que está impregnada de ideales en parte anacrónicos, aparece la mujer como un ente del que se puede disponer para un pronto matrimonio y que, en edad todavía formativa, es educado para satisfacer las necesidades del marido. Virginidad es su dote, y lo mejor que se puede decir de una mujer es que no se oye hablar nada de ella; y, puesto que es, en primera línea, una mujer ejemplar, no necesita ninguna belleza externamente llamativa. En caso de divorcio, ella es en principio la culpable: o era tan insoportable que hubo que repudiarla, o tan arrogante que causó por sí misma la separación. La administración de la fortuna de su parte de herencia la asume un pariente masculino como tutor; y un nuevo compromiso matrimonial es puesto en marcha por el hijo y no por ella misma. No puede declarar como testigo en los tribunales, y sólo sus cartas pueden aducirse como pruebas.

Aquí se aprecia a grandes rasgos lo que la sociedad romana transmitía como imagen ideal del papel femenino y lo que también Cipriano recibió en el marco de su formación retórica y filosófica contemporánea.

2.2. La distinción varón-mujer en la tradición cristiana

2.2.1. La teología paulina[17]

A decir verdad, recursos a los antiguos ideales no sólo se pueden encontrar en un escritor pagano como Apuleyo. Los códigos domésticos recogidos en el Nuevo Testamento (*Col* 3,18-4,1; *Ef* 5,21-6,9; *1 Pe* 2,11-3,7) efectúan ese recurso al antiguo ideal en una medida extraordinariamente fuerte cuando hablan de la relación de las mujeres con sus maridos, y legitiman así la

15 S. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart 1938; J. G. GRIFFTHS, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses Book XI)*, Leiden 1975, 96-99 y 286-308; F. DUNAND, *Isis, mère des dieux*, Paris 2000.

16 S. SEGURA MUNGUÍA, *Apuleyo. Apología - Flórida*, Madrid 1980, 7-224.

17 C. S. KEENER, «Man and Woman», en: G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester 1993, 583-592 (con abundante bibliografía); la traducción italiana de este diccionario actualiza aún más esa bibliografía: R. PENNA (ed.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 1576-1592. Lamentablemente, la bibliografía en lengua castellana está ausente en ese diccionario: C. BASEVI, «La corporeidad y la

estructura patriarcal entonces dominante. En sus rasgos básicos asume Cipriano esas ideas de Pablo y sobre todo continúa la gradación descendente 'Cristo - hombre - mujer' tal y como se presenta en los códigos domésticos de las epístolas paulinas.

Pero también en Pablo se puede reconocer una cierta discrepancia que, por una parte, se da entre la teoría y la praxis judías acerca del papel de la mujer y, por otra parte, se origina a partir de las consideraciones de que, a fin de cuentas, «en el Señor» (ἐν Κυρίῳ) varón y mujer representan por igual al hombre (*1 Cor* 11,11-12) y de que la diferencia de sexos deja de ser relevante por medio del «revestimiento de Cristo»:

«Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gal* 3,26-28).

En crasa oposición a estas consideraciones se sitúa su antropología, que no reconoce a la mujer como imagen inmediata de Dios (*1 Cor* 11,3-10). La persistencia conservadora de viejas tradiciones con sus instituciones jerarquizadas, así como la esperanza en una inminente «parusía» impidieron que la idea de la igualdad de sexos «en el Señor» tuviera efectos prácticos en la vida. Pablo reconoce necesariamente los eficaces servicios de mujeres en las comunidades, pero los destinatarios de sus epístolas son siempre los hombres de esas comunidades. También cuando trata de las relaciones recíprocas de los sexos, los intereses de los varones son los predominantes. Por eso, la idea de la equivalencia e igualdad de sexos se limita a dimensiones escatológicas, una visón de la que Pablo serviría de modelo para la posteridad. De este modo, la afirmación de *Gal* 3,26-28 quedó sin influjo decisivo en la literatura cristiana posterior.

2.2.2. La tradición patrística

La obra ciprianea *De habitu virginum* acusa estrecha dependencia de dos tratados de Tertuliano, también cartaginés, *De virginibus velandis* y *De cultu feminarum*, a los que Cipriano sigue tanto en la argumentación como en los ejemplos[18].

Tertuliano (ca. 160 - ca. 220) guarda igualmente continuidad tanto con la antropología grecorromana como con la antropología judaica y cristiana primitiva, según las cuales la mujer es un ser humano inferior al varón[19]. Tertuliano opina que Eva tiene una gran parte de culpa en la caída del género humano; por ello, la califica de «puerta del diablo» («*ianua diaboli*»: *De cultu feminarum* 1,1,2). Sus palabras suenan aún más duras cuando contempla a cada mujer como hija de Eva: «Tú has causado daños al varón, la imagen de Dios» (*De cultu feminarum* 1,1,2), «es

---

sexualidad humana en el *corpus paulinum*», en: P. J. VILADRICH - J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid 1991, 288-439; G. ARANDA PÉREZ, *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Madrid 1991, 281-301; E. TAMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Santander 2005, 60-98.

18 Al mismo tiempo, Monceaux aprecia novedades formales en la obra de Cipriano respecto a los modelos de Tertuliano: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, vol. II: Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902, 316-317. Cfr. E. W. WATSON, «The *De habitu virginum*. Its Source and Influence», en: *Traditio* 4 (1946) 399-407.

19 E. SCHULZ-FLÜGEL, «Tertullien und das 'Zweite Geschlecht'», en: *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996) 3-19; en este artículo se encuentra recogida y comentada la bibliografía más relevante acerca de la teología de la mujer en Tertuliano. Vid., además, J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001; P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle (les 6 et 7 septembre 2003)*, Paris 2003.

tu mérito, es decir, por haber introducido la muerte, también el Hijo de Dios tuvo que morir» (*De cultu feminarum* 1,1,2). Por todo esto, Monceaux calificó a Tertuliano como «el primero de los grandes cristianos misóginos»[20].

En los siglos II y III aumentan —según se ha mencionado más arriba— los testimonios acerca del «orden de la viudas» que poseía determinados privilegios y obligaciones, pero que estaba expresamente excluido de funciones de gobierno —como también todas las demás mujeres—. Tertuliano aporta una razón para ello cuando puntualiza sarcásticamente sobre mujeres pertenecientes a comunidades heréticas: «Las mujeres heréticas mismas, ¡qué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar» (*De praescriptione haereticorum* 41,5)[21]. Bautizar era un derecho primordial del obispo, y con su permiso también lo era del presbítero y del diácono. En caso de extrema necesidad, podía también bautizar cualquier cristiano, excepto las mujeres; si no, se podría llegar al aberrante extremo —según informan los *Hechos de Pablo*, denigrados por Tertuliano— de que una mujer, Tecla, se bautizó a sí misma (cfr. *De baptismo* 17). Aquí se explica el transfondo religioso-histórico de por qué el cristianismo primitivo prohibió a la mujer administrar el bautismo; se temían situaciones extrañas, como sucedía en grupos heréticos o extáticos (como los montanistas, p. ej.). Y, al mismo tiempo, se constata con esto cómo grupos cristianos de fuera de la Gran Iglesia desarrollaban su praxis y doctrina en una dirección absolutamente distinta[22].

A pesar de estas expresiones malsonantes, no sería correcto concluir que Tertuliano atribuya a la mujer toda la responsabilidad por el pecado original[23]. Es cierto que, según Tertuliano, en la realización del pecado original corresponde a la mujer un papel relevante; pero eso mismo es válido también en relación con la redención y liberación del género humano. El paralelismo Eva-María presupone una comprensión fundamentalmente positiva del sexo femenino. Es frecuente en el pensamiento soteriológico de Tertuliano insistir en los aspectos positivos de la carne humana y en la diferenciación sexual, en cuanto que favorecen la realización del plan divino de salvación. Así se entiende también que la carne sea «el quicio de la salvación» (*De resurrectione* 8,2) y «la puerta por la que se entra en el Reino después de la resurrección» (*Adversus Marcionem* 5,10,13). Los dos sexos desempeñan su propio papel en la ejecución de la «economía» divina de la redención; el cuerpo de Adán representa el futuro cuerpo de Cristo, y el sexo de Eva representa a María y la Iglesia: «Dios sabía que el sexo de María y, por ello, el de la Iglesia sería de gran utilidad para los hombres» (*Adversus Marcionem* 2,4,5)[24]. Es en su polémica anti-marcionita donde Tertuliano mejor manifiesta su visión positiva de las mujeres, de la sexualidad y del matrimonio.

A partir de estas consideraciones es claro que la supuesta misoginia de Tertuliano no es tan exagerada como algunos le reprochan.

---

20 P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, Paris 1901, 387. Cfr. E. PAGELS, *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988.

21 S. VICASTILLO, *Tertuliano. «Prescripciones» contra todas las herejías*, Madrid 2001, 297.

22 K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 238-239; M. GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, Pamplona 2002.

23 De hecho, en todos los otros pasajes, distintos de *De cultu feminarum* 1,1,2, en que Tertuliano trata sobre esta cuestión, es Adán el principal responsable de la culpa original: *De patientia* 5,5; *Adversus Marcionem* 2,2,7; *De exhortatione castitatis* 2,5; *De testimonio animae* 3,2; *De anima* 40,1; etc. Cfr. F. FORRESTER CHURCH, «Sex and salvation in Tertullian»: *Harvard Theological Review* 68 (1960) 70-96.

24 Sobre la soteriología de Tertuliano, vid. A. VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Pamplona 1986.

3. LA TEOLOGÍA DE CIPRIANO

Cipriano de Cartago, que en este y otros aspectos depende directamente de Tertuliano[25], siempre presenta, por el contrario, la condición femenina en un tono positivo. Por eso, la igualdad de los sexos se hace en Cipriano más clara. Así, cuando alude a la exaltación que la Sagrada Escritura dedica a la virginidad, escribe:

«Y no es que el Señor prometa (*Apoc* 14,14) el don de la continencia sólo a los varones y excluya a las mujeres, sino porque la mujer es parte del varón, sacada y formada de él (*Gen* 2,22-23), casi en toda la Escritura habla Dios al hombre, que fue primeramente creado, ya que son dos en una misma carne (*Gen* 2,24), y en el varón se expresa a la vez la mujer» (*De habitu virginum* 4)[26].

Con la expresión «en el varón se expresa a la vez la mujer» Cipriano no pretende evocar una especie de subordinación de la mujer respecto al varón, sino que acentúa más bien su igualdad de ser humano y su igual dignidad personal.

En las obras de Cipriano encontramos una positiva valoración del sexo femenino en todas sus posibles manifestaciones: la más elevada —por razones que enseguida expondremos— es la virginidad, pero Cipriano valora cualquier faceta de la mujer:

«Por cierto que, inducido ahora por el temor que me inspira la fe, por el amor que debo a mis hermanos, creo que la amonestación se debe dirigir no sólo a las vírgenes o viudas, sino también a las casadas y a todas las mujeres en general, porque en manera alguna deben adulterar la obra de Dios, su hechura y vasija, aplicándole colores y polvos amarillos, negros o rojos, o cualquier otro afeite que desfigure la fisonomía natural. Dice Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza' (*Gen* 1,26), y ¿se atreverá alguien a mudar y trastocar lo que Dios hizo?» (*De habitu virginum* 15)[27].

Eso significa, por un lado, que Cipriano —a diferencia de Tertuliano y de otros Padres de la Iglesia— no sostiene la tesis de que la mujer sea sólo imagen, pero no semejanza de Dios[28]. Cipriano valora la mujer como dotada de la misma dignidad que el varón y, por ello, es igualmente una completa imagen y semejanza de Dios, como el varón. Pero precisamente en ello consiste también su especial dignidad e importancia que no debe desfigurarse por apariencias y adornos externos.

Éste es el motivo por el que Cipriano valora al máximo la virginidad: porque refleja con más claridad que el matrimonio la santidad que conviene a toda imagen de Dios. La alabanza que Cipriano dirige a las vírgenes es tremendamente expresiva por su belleza literaria y su peso teológico:

«Ahora dirijo mis palabras a las vírgenes, cuyo honor, cuanto más elevado está, exige también mayor solicitud. En efecto, ella es flor brotada del pimpollo de la Iglesia, brillo y ornamento de la gracia espiritual, lozano fruto, obra acabada e incorrupta digna de elogios y honor, imagen de Dios que reproduce su santidad, la porción más ilustre del rebaño de Cristo. Por ellas se goza la Iglesia, en ellas florece espléndidamente la admirable fecundidad de la madre Iglesia y, a la par que se aumenta el número de vírgenes, crece el contento de la madre» (*De habitu virginum* 3)[29].

---

25 Es muy conocida la anécdota, transmitida por Jerónimo (*De viris illustribus* 53), según la cual Cipriano acostumbraba a leer cada día un pasaje de las obras de Tertuliano y solía decir a su secretario: «Dame el maestro».

26 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 125.

27 *Ibid*., 134.

28 S. RAPONI, «Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri», en: AA. VV., *Temi di Antropologia Teologica*, Roma 1981, 241-341.

29 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 124.

Estas palabras, que se hacen eco de la concepción tertulianea de la Iglesia como madre[30], presuponen una positiva visión del matrimonio, de la maternidad y de la fertilidad, pues la Iglesia participa a través del estado espiritual de la virginidad en lo que el estado matrimonial realiza perfectamente en plenitud por naturaleza.

Sin embargo, lo que Cipriano da a entender es semejante al pensamiento de Tertuliano: ambos autores opinan que la parusía de Cristo está próxima, y por ello la corta duración del tiempo invita más a la virginidad que a la procreación.

Cipriano compara el posicionamiento del Antiguo y del Nuevo Testamento respecto al matrimonio y al celibato (*De habitu virginum* 23). El Antiguo Testamento —*«prima sententia»*— ordenó el crecimiento de la población del mundo (*Gen* 1,28), el Nuevo Testamento —*«secunda sententia»*— promueve la continencia: «El primer precepto fue de engendrar y de multiplicarse, el segundo aconsejó la castidad»[31]. Mientras la procreación es un mandato —*«praecepit»*—, la abstención del matrimonio es sólo un consejo —*«suavit»*— en relación con la cercanía temporal de la *parusia*[32]. Así se entiende que Cipriano, cuando recomienda la virginidad *propter regnum*, no ordena el celibato como una necesidad para entrar en el Reino de los Cielos; el celibato está únicamente en una armonía más profunda con él, pues la virginidad es el estado vital que mejor corresponde a la naturaleza del Reino de los Cielos y lo anticipa en cierto modo.

En la presentación total de Cipriano se aprecia una alta valoración del matrimonio, pues el celibato no es para él más que un matrimonio con Cristo, del que deriva la fecundidad de la Iglesia. Tertuliano ya había hablado de que Cristo se reviste de la Iglesia —*«induit ecclesiam»* (*Adversus Marcionem* 4,13,4)— con motivo de la fecundidad de ésta y de la institución de los Apóstoles como maestros; la idea del cristiano, que «se reviste de Cristo» es paulina y tertulianea. Cipriano acentúa más bien la íntima cercanía de las vírgenes con Cristo porque se revisten de él de una manera especial. Más todavía, ellas son esposas de Cristo:

«Vuestro Señor y cabeza es Cristo como vuestro esposo, con quien compartís vuestra suerte y condición» (*De habitu virginum* 22)[33].

En una carta dirigida al obispo Pomponio, Cipriano caracteriza a la virgen infiel como adúltera de Cristo, «pues la que cometió tal crimen es adúltera, no para con su marido, sino para con Cristo» (*Epistula* 4,4)[34].

Esto es, para Cipriano los rasgos principales del matrimonio representan el modelo básico que la virginidad imita: 1) maternidad y fecundidad —de naturaleza espiritual para las vírgenes—, 2) participación en el mismo destino que el esposo —para las vírgenes es Cristo— y 3) enriquecimiento y perfeccionamiento santificador de la imagen de Dios que ha sido dada a la naturaleza humana. Lo que sucede en el matrimonio entre cristianos también se da —de manera espiritual— en la virginidad.

---

30 En efecto, Tertuliano había escrito *«Domina mater ecclesia»* (*Ad martyras* 1,1); cfr. TERTULIANO, *De baptismo* 20,5, *De oratione* 2,6, *De pudicitia* 5,14.

31 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 140. El texto latino dice exactamente: *«Prima sententia crescere et multiplicari praecepit, secunda et continentiam suasit»* (ed. Hartel, CSEL 3, 1, pág. 203).

32 C. TIBILETTI, «Ascetismo e storia della salvezza nel *De habitu virginum* di Cipriano»: *Augustinianum* 19 (1979) 431-442; R. SEAGRAVES, «Cyprian on continence and chastity», en: AA. VV., *Peregrina curiositas. Festschrift D. van Damme*, Freiburg 1994, 203-213; I. STAHLMANN, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches*, Berlin 1997, 198-208.

33 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 139.

34 *Ibid*., 375.

Por consiguiente, la teología ciprianea valora positivamente la diferenciación de los sexos en todas sus dimensiones y reconoce su importancia incluso en Cristo, Verbo encarnado, el cual se comporta en su estima y cuidado para con las vírgenes *«ad instar et vicem masculi»*: «como vuestro esposo» (*De habitu virginum* 22)[35].

En lo que a la escatología se refiere, Cipriano tampoco adopta las dudas de ciertos textos tertulianeos referentes a la abolición de la diferencia sexual en el Reino de los Cielos[36]. El obispo de Cartago se inclina por la opinión de que esa diferencia también permanecerá allí:

«Conservad, vírgenes, conservad lo que empezasteis a ser, conservad lo que seréis ... Lo que todos hemos de ser, ya habéis comenzado a serlo vosotras. Vosotras ya poseéis la gloria de la resurrección en este mundo; pasáis por él sin contagiaros de él. Si perseveráis castas y vírgenes, os hacéis iguales a los ángeles de Dios. Sólo permanezca firme e incorrupta vuestra virginidad y, como empezó con decisión, continúe con tesón» (*De habitu virginum* 22)[37].

4. CONCLUSIONES

La teología de Cipriano acerca de la mujer, tal como se refleja en su obra *De habitu virginum*, muestra —al igual que en la sociedad romana de su tiempo— la discrepancia entre el ideal teórico de la mujer y su papel e importancia reales en la sociedad y en la Iglesia. Por una parte, a propósito de las vírgenes, acentúa la imagen conservadora de la mujer y, por otra parte, deja traslucir claramente su importante posición en la Iglesia y las anima a ejercer su influjo en la comunidad cristiana.

Aun adoptando una actitud decididamente conservadora, Cipriano se distancia de la misoginia dominante en el siglo III y contempla a la mujer en una perspectiva más positiva, ya que la ve como a un ser humano plenamente responsable en el ámbito privado e individual. Pero de ahí el obispo de Cartago no extrae conclusiones prácticas para la vida social de la mujer en la línea de lo que modernamente denominamos «feminismo»; más bien al contrario, a pesar del papel positivo que la teología cristiana concede teóricamente al sexo femenino, las mujeres cristianas de la Antigüedad se atuvieron generalmente a los parámetros sociológicos entonces establecidos[38].

Cipriano, con más contundencia que Tertuliano, opina que la mujer es imagen de Dios de la misma manera que el varón. La diferencia de sexos responde a la voluntad divina y es necesaria para la realización tanto del plan divino de la creación como del plan salvífico. El carácter esponsalicio de la virginidad, que anticipa la ausencia de actividad sexual en el Reino de los Cielos, subraya que hombres y mujeres —por igual— se consagran plenamente a Dios para mejor cumplir la voluntad de éste en la Iglesia.

Además, el matrimonio es también una entrega de dos hombres entre sí —varón y mujer— que cumplen así el mandamiento de «creced y multiplicaos» (*Gen* 1,28).

En conclusión, tanto el matrimonio como también la virginidad son, para el obispo de Cartago, dos formas, en el fondo muy semejantes, de cumplir la voluntad divina en la Iglesia, lo que presupone una concepción antropológicamente positiva de ambos sexos.

---

35 Una traducción más literal de esta expresión sería: «ocupando el lugar y haciendo las veces del varón».

36 Sobre la escatología de nuestro autor, vid. A. FERNÁNDEZ, «La escatología de San Cipriano», en: *Burgense* 22 (1981) 93-169.

37 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 139-140.

38 Teja muestra, desde una perspectiva histórico-sociológica, «las limitaciones de la 'liberación' femenina: la mujer virgen al servicio de la promoción masculina» en la Antigüedad tardía: R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, 225.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 583-589

TRADICIÓN ORAL Y GENEALOGÍA PATERNA EN LA BIOGRAFÍA PLATÓNICA DE DIÓGENES LAERCIO

PEDRO AMORÓS JUAN

RESUMEN

La biografía platónica de Diógenes Laercio (III,1-46) está repleta de historias y anécdotas procedentes de la tradición oral. Este trabajo examina los fragmentos de dicha tradición oral en donde Diógenes Laercio expone la genealogía paterna de Platón mencionando los nombres de Codro, Poseidón y Apolo. El estudio de estos nombres en el texto platónico permite encontrar un sentido simbólico a las referencias de Diógenes Laercio y confirmar la obsesión platónica por una monarquía primitiva, *basileia*, y por un respeto absoluto hacia las leyes originarias fundadas en la tradición y transmitidas por la divinidad.

ABSTRACT

The platonic biography of Diogenes Laertius (III, 1-46) is full of stories and anecdotes coming from the oral tradition. This essay deals fragments from the oral tradition in which Diogenes Laertius exposes the paternal genealogy of Plato with names such as Codrus, Poseidon and Apollo. The study of these names in the platonic text let us show a symbolic meaning to the references of Diogenes Laertius and confirms the platonic obsession towards a primitive monarchy, *basileia*, and an absolute respect towards the original laws founded by the tradition and transmitted by the divinity.

1. INTRODUCCIÓN[1]

La tradición cuenta que, después de haber escuchado a Sócrates, el joven Platón desestimó los poemas que había preparado para un certamen trágico y siguió la voz del maestro. Desde entonces «dicen», *fasin*, que se hizo discípulo de Sócrates[2]. La historia es ejemplar, dignifica la relación de ambos filósofos y nos informa sobre la importancia de la palabra oral en el mundo antiguo y sobre el carácter de Platón. En realidad, la biografía que nos ofrece Diógenes Laercio está salpicada de estas pequeñas anécdotas o historias aleccionadoras. Hoy en día los historiadores tienden a desvalorizar con bastante frecuencia esta parte estrictamente biográfica (III, 1-46) que escribe Diógenes sobre Platón, repleta, como se suele repetir, de rasgos legendarios, cuentos y chismes[3], por lo que la mayoría de dichos historiadores suele centrarse en la sección que Diógenes dedica al estudio de las obras y doctrinas de Platón (III, 47-109). Sin embargo, una mirada detallada a esta sección resulta desalentadora pues nos presenta una imagen deformada de las obras y las ideas del filósofo ateniense, y nos acerca mucho más al platonismo del siglo III que a la filosofía de Platón. Esta imagen desvirtuada, muy abonada en el terreno de la historiografía, se fundamenta en la idea de un filósofo dogmático y sistemático que, por desgracia, se ha perpetuado hasta prácticamente el siglo XIX[4] y todavía tiene en la actualidad defensores empecinados en dividir el pensamiento platónico en compartimentos estancos (lógicos, éticos, matemáticos, físicos, metafísicos) que a nada conducen y que obvian la unidad del conocimiento, base del pensamiento platónico. En cambio, la lectura atenta de la biografía platónica sorprendentemente resulta más esclarecedora ya que, además de dar un perfil de Platón tal como era percibido en el siglo III[5], corrobora algunos aspectos de la vida y el carácter del filósofo que conocemos gracias a sus diálogos. Precisamente lo que más llama la atención al leer detenidamente la biografía platónica es que da la impresión de que estamos más próximos a Platón y a los diálogos[6].

---

1 Para la elaboración de este trabajo he seguido las siguientes ediciones: *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum. Vol. I*, ed. M. MARCOVICH, Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart y Leipzig, 1999; *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, I*, ed. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1980 [1925]. También me ha sido de gran utilidad la edición italiana de MARCELLO GIGANTE, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Bari, Laterza, 1962.

2 Diógenes Laercio, III, 6. No es casualidad haber empezado este artículo contando esta historia. Este trabajo está dedicado al prof. Antonino González Blanco, maestro y amigo en el seminario de historia antigua de la universidad de Murcia.

3 L. Brisson sostiene que la parte biográfica del libro III de Diógenes Laercio tiene un cierto aire de novela que trata de poner en relación la vida de Platón y sus doctrinas («Diogène Laërce. 'Vies et doctrines des philosophes illustrés'. Livre III: Structure et contenu», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 5, 1992, p. 3760). J. FOLLON, siguiendo a Brisson, asume la misma opinión en «Le Platon de Diogène Laërce», en A. NESCHKE-HENTSCHKE (ed.), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interpretations de Platon à travers les siècles*, Lovaina-París, 1997, p. 5.

4 J. FOLLON observa que la imagen que ofrece Diógenes de Platón es la de «un filósofo *dogmático*, autor de un *sistema* que se presenta como una síntesis de heracliteismo, pitagorismo y socratismo, y coronado el mismo por una *teología* que permite al hombre realizar su fin último: *la asimilación con Dios*» (J. Follon, *op.cit., ed.cit.,* p. 32). Ni que decir tiene que esta imagen se deduce sobre todo de la sección que Diógenes dedica a las obras y doctrinas de Platón.

5 Tanto L. Brisson como J. Follon coinciden en que la imagen que presenta Diógenes Laercio de Platón es la de los ilustrados de clase alta del imperio romano en el siglo III (L. Brisson, *op.cit., ed.cit.,* p.3624 y J. Follon, *op.cit., ed.cit.,* p. 4).

6 Para empezar, tal como señala MARCELLO GIGANTE («Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, *Elenchos*, VII, 1986, 7-102), el perfil biográfico de Platón (III, 1-46) está «exento de los aromas de la santificación neoplatónica» (p. 64). En general, la tendencia actual trata de recuperar el valor de la personalidad de Diógenes Laercio, una tendencia

Este trabajo parte precisamente de esa consideración previa y se centra, por lo tanto, en la sección biográfica del trabajo de Diógenes sobre Platón. Como ya se ha mencionado arriba, esta sección está recorrida por historias y anécdotas singulares. Algunas de ellas proceden de fuentes escritas que menciona Diógenes, pero en ocasiones el autor no cita el origen de estas historias y se remite a la tradición oral con el empleo de determinados vocablos específicos tales como «dicen» (*fasin*), «se dice»(*legetai*), «tradición» (*logos*). En este artículo me he centrado exclusivamente en los fragmentos de la tradición oral en donde Diógenes menciona la genealogía platónica paterna[7]. El estudio de estos fragmentos se ha realizado teniendo en el punto de mira determinados pasajes de los diálogos platónicos, pensando, en último término, que al comparar lo que dice Diógenes y lo que dice Platón podemos llegar a conclusiones que nos acercan más al filósofo ateniense.

2. LA ASCENDENCIA DE PLATÓN: CODRO, POSEIDÓN Y APOLO

Cuando Diógenes Laercio indica la ascendencia de Platón no tiene dudas en señalar que Perictíone, su madre, desciende de Solón. Además, con minuciosidad, Diógenes hace una relación de todos los nombres que conforman la genealogía desde Dropidas, hermano de Solón, hasta Platón. Sin embargo, en el caso del padre del filósofo, Diógenes se muestra más cauto y se remite a la tradición oral: «Dicen (*fasi*) también que su padre descendía de Codro, hijo de Melanto». Luego añade que «según Trasilo, éstos tenían fama (*historountai*) [de descender] de Poseidón»[8]. La tradición, pues, sitúa a Platón en la estela de Codro, el legendario rey ateniense. La mayoría de las fuentes antiguas coinciden en señalar a Codro como el último de los reyes de Atenas. Sus sucesores ya no son reyes sino arcontes vitalicios. También sabemos por las fuentes antiguas que Codro es contemporáneo de la migración dórica y anterior a la colonización jónica, y una leyenda sostiene que la monarquía fue abolida en Atenas tras la muerte heroica de Codro[9]. Más importante aún es comprobar que Codro era considerado probablemente ya en época de Platón como un rey de origen divino. En efecto, bajo la acrópolis se señalaba su tumba según se deduce de una inscripción, y en la orilla derecha del Iliso se indicaba el sitio donde había muerto, dos lugares sin duda con un cierto carácter sagrado. A todo ello se ha de añadir que un decreto ateniense de 418 permitía la restauración del santuario de Codro, Neleo y Basile. Este culto no se explica si Codro no gozaba ya en ese momento de honores divinos y heroicos. Más tarde, debió forjarse otra leyenda en torno a Codro, pues las fuentes antiguas también cuentan que el legendario rey desvió la invasión doria del Ática. De este modo, tenemos dos versiones antiguas referidas al enfrentamiento entre Codro y los dorios, una, ya sugerida por Ferecides,

---

que se ha afianzado desde E. SCHWARTZ («Diogenes Laertios», *RE*, IX, 1903, 738-763) hasta J. MEIER (*Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Hermes 40, Wiesbaden, 1978). La culminación de esta labor son los trabajos de M. GIGANTE. En concreto, para el libro III de Diógenes, dedicado a Platón, al margen del ensayo de Luc Brisson ya mencionado se debe consultar el ensayo de O. GIGON, «Das dritte Buch des Diogenes Laertios», *Elenchos*, VII, 1986, 133-182.

7 Este pequeño trabajo es simplemente un punto de partida para un estudio más amplio de la tradición oral en la biografía platónica de Diógenes Laercio.

8 Diógenes Laercio, III, 1.

9 Para una discusión de todas las fuentes antiguas que hacen referencia al legendario rey Codro y al final de la monarquía ateniense se pueden leer todavía los comentarios y sugerentes análisis de Gaetano DE SANCTIS en *Atthis. Storia della reppubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*, Roma, 1964 [1912], pp. 77-79.

que habla del famoso sacrificio heroico del rey, y otra que alude a su victoria sobre los dorios[10]. Ahora bien, en los diálogos platónicos, cuestión que aquí nos concierne, el nombre de Codro sólo aparece mencionado una vez en el *Banquete*[11]. En un contexto en el que se relaciona amor e inmortalidad a través de la generación, Platón nos hace saber que el deseo de inmortalidad también se manifiesta en el afán de gloria, *kleos*. Alcestis se sacrifica por Admeto, Aquiles sigue en la muerte a Patroclo, y Codro se decide a morir por el reinado de sus hijos, lo cual, dicho sea de paso, indica que según el testimonio platónico la monarquía ateniense no acaba con Codro. Para Platón, todos estos ejemplos son muestra de una memoria inmortal, *mneme*, buscada en la perpetuación de la virtud, *areté*. La idea que baraja el filósofo en todo el pasaje del *Banquete* es que Codro, al igual que determinados poetas (Homero y Hesíodo) y legisladores (Licurgo y Solón), ha transmitido a sus descendientes fama inmortal y memoria, es decir, el recuerdo imborrable de una actuación virtuosa.

No es casualidad, entonces, que el nombre de Codro, un legendario rey divinizado, héroe capaz del sacrificio por sus hijos y su patria, se sitúe en la tradición platónica junto a los nombres de Poseidón y Apolo. A decir verdad, Codro y Poseidón nos remiten a la misma tradición de monarquía, *basileia*, y sometimiento a las leyes sagradas. Esto se advierte con claridad al leer las referencias a Poseidón en los diálogos platónicos. En el *Gorgias*[12], Poseidón es simplemente una divinidad que se reparte el gobierno transmitido por su padre con sus hermanos Zeus y Plutón. En el *Crátilo*[13], Platón nos informa que el nombre de Poseidón puede tener varios significados («traba para los pies», «dios que sabe mucho» o «el que sacude») y en la *República*[14] nos recuerda que Teseo, otro de los legendarios reyes atenienses, es hijo de Poseidón. Pero donde esta divinidad adquiere verdadero relieve es en el *Critias*, en el relato de la antigua Atlántida. En la narración de Critias, el reparto de los dioses otorga la isla de Atlántida a Poseidón. Sus descendientes, cinco generaciones de varones gemelos, fruto de su unión con Clito, dividen la isla en diez partes. La casa materna queda supeditada al mayor, que se convierte en rey de los otros. Los restantes descendientes de Poseidón son gobernantes de muchos hombres y de territorios de enormes dimensiones. Pero lo más interesante del relato de Critias viene a continuación. Atlas, el mayor de los descendientes de Poseidón es el rey, y su monarquía, *basileia*, se transmite de padres a hijos. Platón habla, pues, de una dinastía de reyes[15]. En este sentido, conviene no olvidar que la *basileia* aparece en varios pasajes platónicos como el régimen político ideal o, por lo menos, el que más se acerca al ideal. A todo esto, hay que añadir que, en la isla de Atlántida, el templo consagrado a Poseidón y Clito ocupa el centro de la acrópolis, es decir, el lugar primordial, de fundación de la estirpe, donde se engendraron los diez reyes, donde se

10 Véase G. DE SANCTIS, *op.cit., ed. cit.,* pp. 90-93. No entraré aquí en la relación que el nombre de Codro establece entre la tradición ática y la tradición jónica. El Ática se consideraba la madre patria de los jonios y, por tanto, los reyes de Éfeso y Mileto debían descender de los reyes atenienses.

11 Cf. Banquete, 208 D. Para la búsqueda de palabras en la obra platónica me ha sido de gran ayuda el libro de L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.

12 Cf. *Gorgias*, 523 A. Platón recuerda aquí un pasaje de la *Ilíada* en el que habla Poseidón: «Tres somos los hermanos nacidos de Cronos a quienes Rea alumbró: Zeus, yo y el tercero, Hades, soberano de los de bajo tierra. En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor: a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar, agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades, y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes. La tierra es aún común de los tres, así como el vasto Olimpo» (XV, 187-193).

13 Cf. *Crátilo*, 402D-403A.

14 Cf. *República*, III, 391 C-D.

15 Cf. *Critias*, 113C-114D.

realizan los sacrificios. El templo de Poseidón tiene unas enormes dimensiones y su forma es algo bárbara, lo cual se explica si se tiene en cuenta el aspecto exótico y extraño que presenta el santuario. En el interior del templo domina la estatua de Poseidón sobre un carro, acompañado de cien Nereidas[16]. El gobierno y administración de las diez partes en que se divide el imperio de Atlántida corresponde por entero a cada uno de sus diez gobernantes, descendientes de Clito y Poseidón. Pero existe un poder ante el cual se someten los diez reyes: el gobierno y la comunidad de reyes deben seguir los mandatos, *epistolas*, de Poseidón, que se transmiten en forma de ley o costumbre, *nomos*, y quedan registrados en forma de escritos, *ta grámmata*, en una columna de oricalco, *stele*. Esta tradición tiene su origen en los primeros reyes, que han elaborado las leyes escritas. Las reuniones de los monarcas tienen lugar cada cinco o seis años, y en ellas se discuten los asuntos comunes y las infracciones de la ley, y se realizan los sacrificios pertinentes. El sacrificio va acompañado de un juramento, *orkos*, que exige a todos los reyes la lealtad a las leyes escritas. Sólo se pueden seguir, pues, las leyes prescritas por el padre, Poseidón, las leyes de la tradición, y son intocables[17]. No se necesita ser muy avispado para poner en relación esta referencia platónica a Poseidón y la dinastía de reyes con la alusión a Codro como rey ateniense y todo lo que este nombre supone para la tradición ateniense. Digamos que para Platón, y también para Diógenes Laercio, Codro ocupa la misma posición que los reyes atlantes, una especie de respeto a la tradición, un sacrificio por las leyes de su patria, de su ciudad, y una cierta nostalgia por una monarquía, *basileia*, primitiva, cercana a los dioses.

Retomando el hilo de la genealogía platónica paterna esbozada por Diógenes Laercio, el escritor alude a una tradición oral que se hace eco de la influencia de Apolo en la vida de Platón. Diógenes se remite a Espeusipo, Clearco y Anaxílides, los cuales hablan de una historia que corría por Atenas, *logos*, según la cual Aristón trató de violentar a Perictíone antes del matrimonio, pero se arrepintió a instancias de un sueño o visión de Apolo, de tal modo que Perictíone logró mantener su pureza hasta el parto. Esta importancia de la divinidad en la vida del filósofo está confirmada por el día de nacimiento de Platón según Apolodoro, a saber, el séptimo día del mes de Targelión, pues «según dicen, *fasi*, los delios» ese mismo día nació Apolo[18]. Esta tradición (sea cual sea su origen) sobre la intervención de Apolo sugiere el posible nacimiento virginal y el origen divino de Platón, al tiempo que confirma y refuerza la filiación apolínea del filósofo[19]. Conviene ahora echar una ojeada a los diálogos platónicos y preguntarse qué papel juega Apolo y si puede existir alguna relación entre los nombres de Codro, Poseidón y Apolo mencionados por Diógenes Laercio en la genealogía platónica paterna.

En el corpus platónico, el nombre de Apolo se menciona con cierta asiduidad y adquiere importancia sobre todo en determinados diálogos como la *República* y las *Leyes*. En el *Crátilo*[20], el estudio del nombre de Apolo permite corroborar que el dios se manifiesta como músico, adivino, médico y arquero. Un recorrido por los diálogos platónicos atestigua suficientemente estas capacidades de Apolo para la adivinación, la sabiduría, la purificación, el amor, la poesía

16 Cf. *Critias*, 116 C-E.

17 Cf. *Critias*, 119C-120C.

18 Diógenes Laercio, III, 2.

19 L. BRISSON, *op.cit., ed.cit.,* p. 3629 y J. FOLLON, *op.cit., ed.cit.,* p.7. Los historiadores tienden a remontar esta tradición a Espeusipo. J. FOLLON cita a L. TARAN (*Speussippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leyden, 1981, p.229), quien piensa que Espeusipo evoca un rumor que corría por Atenas, pero sin darle el menor crédito. La pregunta sobre el origen de la tradición no tiene respuesta, pero en cualquier caso la anécdota se encuentra en diversos autores antiguos.

20 Cf. *Crátilo*, 404B-405D.

y la armonía musical[21]. Esta alta estimación que Platón tiene hacia Apolo explica que en la *República* el filósofo desdeñe algunos pasajes poéticos que ofrecen una imagen desvirtuada de la divinidad[22]. Es interesante comprobar, además, que, en Atenas, Apolo era considerado como un dios «patrio», ya que los atenienses descendían de Ion, y junto a Zeus y Atenea conformaba la tríada de altares, cultos domésticos y dioses patrios atenienses, que es tanto como decir que eran los progenitores y amos de la ciudad, tal como nos recuerda Sócrates en el *Eutidemo*[23]. De hecho, en la ciudad diseñada por Platón en las *Leyes*, los representantes de las tradiciones patrias (en su funeral se entona la «canción patria», *to patrion melos*) son los sacerdotes de Apolo y Helios[24]. En la *República* Platón va más lejos, de tal modo que todos los aspectos religiosos de la ciudad descrita por el filósofo quedan en manos de Apolo, *exégeta* patrio. Apolo es el intérprete de la tradición sagrada, el responsable de las primeras leyes, las más importantes y bellas[25], lo cual está en clara correspondencia con lo que Platón nos dice en el libro II de las *Leyes*, a saber, que el coro de Apolo es testigo de la verdad de las tradiciones[26]. Todo esto nos remite directamente a lo que el filósofo nos dice sobre Poseidón en el *Critias*.

Sobre estas ideas insiste de forma reiterativa Platón en las *Leyes*. Aquí, el filósofo cuenta que un dios es el origen, *aitía*, de las leyes tanto en Creta como en Lacedemonia, Zeus en Creta y Apolo en Lacedemonia. Es más, estas leyes son fruto de una transmisión, una revelación divina de Zeus a Minos en Creta, mientras que se intuye que lo mismo ocurre entre Apolo y Licurgo en Lacedemonia[27]. Esta idea se refuerza en la *arqueología platónica* del libro III de las *Leyes*, pues Platón nos da a entender que las primitivas comunidades dorias (Lacedemonia, Argos y Mesenia) estaban bien organizadas bajo un linaje único de reyes hermanos y siguiendo las revelaciones de Apolo délfico[28]. Además, en el relato platónico, los tres Estados dorios y las respectivas realezas realizan un juramento mutuo según las leyes comunes para mantener la monarquía, *basileia*. Ni que decir tiene que este juramento de los reyes, bajo el patrocinio de las leyes, recuerda el juramento de los reyes de Atlántida. La idea es la misma: mantener incólumes los principios originarios de las comunidades, y respetar la autoridad del rey y las leyes. Ésta es la cuestión más importante, *to mégiston*, en términos platónicos[29].

21 Cf. *Banquete*, 190 E y 197 A-B, *Fedón*, 58 B-C, 60 D y 85 B, *Fedro*, 253 B y 265 B, *Protágoras*, 343 A-B y *República*, III, 399 E, *Leyes*, VII, 796 E, VIII, 833 B-C y IX, 865 A-D.

22 Cf. *República*, II, 383 A-C, III, 391 A y 394 A;

23 Cf. *Eutidemo*, 302 C-D.

24 Cf. Leyes, XII, 945E-947E. Estos sacerdotes han sido o son inspectores, investigadores, *euthynoi*, de la ciudad, son elegidos por todos los ciudadanos en el recinto sagrado de Apolo y Helios y consagrados como ofrenda a estos dioses según la antigua costumbre común. Por supuesto, estos mismos sacerdotes de Apolo se encargan de los viajes a Delfos para rendir culto al dios (XII, 950E-951A). En el templo de Apolo, por cierto, se elige al magistrado encargado de la educación de hombres y mujeres (VI, 766 B).

25 Cf. *República*, IV, 427 B-C.

26 Cf. *Leyes*, II, 664 C. En el libro II de las Leyes, Platón se plantea el tema de las fiestas para los dioses y se ciñe a las siguientes divinidades: Apolo, las Musas y Dioniso. Estos dioses tienen su justa correspondencia en la existencia de tres coros en la ciudad platónica de las *Leyes*. La función de estos coros es encantar las almas de los niños y contribuir a la unidad de la *polis* mediante cantos, mitos y discursos. Ahora bien, la primera educación se realiza a través de las Musas y de Apolo, que proporcionan desde la niñez el sentido del ritmo y de la armonía como auténticos compañeros de danza. El coro infantil de las Musas canta con seriedad las máximas a toda la ciudad. El segundo coro invoca a Apolo. Formado por hombres que llegan hasta los treinta años, se manifiesta como un testigo de la verdad de las tradiciones y contribuye a persuadir a los jóvenes (Cf. II, 653D-654A y II, 664 A-D).

27 Cf. *Leyes*, I, 624 A-B y 632 D.

28 Cf. *Leyes*, III, 686 A.

29 Cf. *Leyes*, III, 683D-684B.

3. CONCLUSIÓN

Un ilustre historiador ha escrito que en Diógenes «la acumulación de datos biográficos no es un simple juego de ensamble de noticias, sino una contribución paidéutica, una ayuda a la educación, un remedio racional a la ignorancia, una invitación a la cultura»[30]. Mediante un hecho, una circunstancia, una tradición, una broma, una noticia, Diógenes no sólo indica un valor biográfico sino también un valor doctrinario, acaso simbólico. En este sentido, Diógenes Laercio sitúa a Codro, Poseidón y Apolo en la línea de ascendencia paterna de Platón. En principio, cuando se lee por primera vez el texto de Diógenes, el historiador puede quedar algo despistado pensando en el sentido que puede tener la presencia de estos tres nombres en el mismo contexto. En cambio, cuando se lee el texto platónico y las referencias que el filósofo nos deja sobre Codro, Poseidón y Apolo la situación cambia por completo. El trabajo de lectura e interpretación de los fragmentos platónicos nos transmite la sensación de que se está hablando de la misma cuestión, que Platón está obsesionado por una serie de temas similares y que la genealogía paterna que Diógenes Laercio nos ofrece sobre el filósofo tiene un sentido que se encuentra en los mismos diálogos platónicos: la obsesión por una monarquía, *basileia*, primitiva (cuyo último rescoldo en la tradición ateniense sería Codro), y el respeto por unas leyes originarias transmitidas por la divinidad (Poseidón, Apolo) y certificadas por un juramento de lealtad a los principios establecidos por la tradición.

30 M. GIGANTE, «Biografia e dossografia in Diogene Laerzio», *Elenchos*, VII, 1986, p. 23.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 591-600

LA DESAPARICIÓN DE OROSIO EN MENORCA

PEDRO MARTÍNEZ CAVERO
DOMINGO BELTRÁN CORBALÁN
Universidad de Murcia

RESUMEN

Estudio biográfico de Orosio en los años 416 y 417, y especialmente su problemática desaparición en la isla de Menorca. Los autores cuestionan que Orosio depositara en Menorca de forma voluntaria las reliquias de San Esteban.

ABSTRACT

This is a biographical study of Orosio during the years 416 and 417, and especially of his problematic disapearance on the island of Menorca. The authors question whether Orosio left the relics of San Esteban in Menorca voluntarily.

Convertido en historiador universal bajo el magisterio de Agustín, cuando el presbítero hispano Orosio abandonó Hipona con destino a la lejana Gallaecia, en otoño de 417, estaba seguro de haber comprendido y aun descubierto el sentido y la división en periodos de la historia universal[1]. Su viaje de cuatro años por África y Palestina, con sus luces y sus sombras, podía calificarse como positivo: había conocido a Agustín, a Aurelio de Cartago, a Jerónimo, a Juan de Jerusalén, a Pelagio... Amigos o adversarios, unos y otros habían modulado su pensamiento y su carácter. Podía afirmar sin exageración que había participado en sucesos relevantes para la Iglesia e incluso que había sido protagonista de los mismos.

1 Orosio presenta un programa histórico evolucionista en cuatro estadios que él llama «monarquías universales», que siguen a una indefinida etapa inicial. Este tema en P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Univ. de Murcia, 2002, pp. 165-198.

Orosio escribió en 414 contra priscilianistas y origenistas, en 415 contra Pelagio y en 416-417 contra el paganismo, revitalizado y desafiante tras la toma de Roma por los visigodos de Alarico en 410. Un paganismo que aún persistía entre las que él consideraba como turbas ignorantes, entre la nobleza tradicionalista y entre algunos intelectuales e historiadores nostálgicos de las viejas tradiciones[2]. La redacción de las *Historiae adversus paganos* le había proporcionado una visión clara de la estructura del pasado y de cómo Roma y el Cristianismo habían fundido su destino. Antes de partir hacia los confines de su patria, entregó a Agustín su última obra con esta dedicatoria ambigua: «Por mi parte gozo ya del único y seguro fruto que debía desear, el de mi obediencia. En cuanto al mérito de mis opúsculos, a ti, que los mandaste, te corresponde juzgar, a ti se te debe adjudicar si los publicas, por ti han sido juzgados si los destruyes»[3]. Provocación grandilocuente o humildad sincera, poco importaba ya la intención de estas palabras. Por alguna razón que desconocemos, la cordial relación que mantuvo los primeros años con su *pater* Agustín no atravesaba en ese tiempo su mejor momento.

1. LA OBTENCIÓN DE LAS RELIQUIAS DE SAN ESTEBAN

En los primeros meses de 415, siguiendo una orden o un deseo de Agustín, el hispano viajó a Palestina para entrevistarse y consultar a Jerónimo un delicado problema teológico: el origen del alma humana. Le llevaba correspondencia y escritos de Agustín, y además el obispo de Hipona le había confiado una enojosa misión: entrevistarse privadamente con Pelagio y trasmitirle la contrariedad con la que el clero africano consideraba sus doctrinas.

Pero Pelagio no se avino a un entendimiento que suponía en realidad una retractación de su pensamiento y, como consecuencia, la cuestión pasó al debate público. El obispo de Jerusalén, Juan, convocó *ad hoc* una asamblea de eclesiásticos (julio de 415) a la que fue invitado Orosio para exponer públicamente las opiniones antipelagianas de los africanos. En ella el presbítero hizo de portavoz de la opinión de Agustín, de Aurelio de Cartago y de las condenas que la Iglesia africana había dictado contra Celestio, discípulo de Pelagio, de las que, por extensión, quería hacer responsable a éste.

Probablemente el hispano añadió un punto de vehemencia, propio de su carácter, que su auditorio juzgó como una desconsideración. Protegido por Juan de Jerusalén, Pelagio había encontrado en Oriente el amparo que no había tenido en África. En contra de Orosio contó el antagonismo entre Jerónimo y Juan, quien además, como obispo de la ciudad, presidía la asamblea. Vistas las cosas con realismo, Orosio era sólo un presbítero, un recién llegado, un latino en medio de una asamblea mayoritariamente griega y dio por supuesto demasiado inocentemente que todo el mundo debía ver las cosas a su manera —es decir a la de Agustín y de la Iglesia africana—. Tal vez no actuó o no se expresó —además de los problemas de traducción que también le perjudicaron— con el respeto que merecían los valedores griegos de Pelagio y la ilustre Iglesia de Jerusalén, que nada debía a la que se podría considerar como provinciana Iglesia de África[4].

La redacción del *Liber Apologeticus*, libro en el que Orosio se sintió obligado a justificar su ortodoxia, se explica en parte por la humillación recibida y el fracaso de su misión antipelagiana. En estas circunstancias desafortunadas, el hispano tomó el camino de regreso en los

2 Sobre los destinatarios de las *Historiae*, *Ibid.,* pp. 138-141.

3 Orosio, *Hist*. VII 43, 20: «Ita iam ego certo et solo, quem concupiscere debui, oboedientiae meae fructu fruor; de qualitate autem opusculorum tu videris qui praecepisti, tibi adiudicanda si edas, per te iudicata si deleas».

4 Estos episodios más detalladamente en P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento*..., 2002, pp. 95-118.

últimos días de diciembre de 415 o a principios de 416. En su equipaje portaba de nuevo escritos (correspondencia, libros, notas personales), pero también un formidable tesoro: una parte de las reliquias del protomártir Esteban, recién descubiertas.

Esteban fue lapidado en las afueras de Jerusalén (Hech 6-7) en el año 31/32. Cuatro siglos más tarde, en diciembre de 415, sus reliquias fueron encontradas en Cafargamala (Beth Gamla), unos veinte kilómetros al norte de Jerusalén, por Luciano[5], presbítero de esta localidad, quien afirmaba haber tenido una revelación que le indicaba el lugar exacto en el que se hallaba el sepulcro del protomártir. Una semana más tarde, precisamente el día de la fiesta del santo, el 26 de diciembre, desde Cafargamala las reliquias fueron trasladadas a Jerusalén y depositadas en la iglesia de la Santa Sión. Este traslado y depósito se realizó en medio de una solemne ceremonia que presidió el obispo Juan de Jerusalén, quien hubo de regresar rápidamente desde Dióspolis, donde hasta ese momento se encontraba reunido en concilio (16-26 de diciembre de 415) para debatir y justificar la ortodoxia de Pelagio.

Mientras tanto Orosio preparaba su regreso a África. Su conciudadano y compresbítero, Avito de Braga, aprovechó la oportunidad del hallazgo para favorecer a la Iglesia de su patria. Obtuvo una parte de las reliquias (algunos fragmentos de huesos de pequeño tamaño mezclados con tierra) y se la entregó a Orosio para que éste, a su vez, la llevara a Braga cuando regresase a su tierra.

El papel de Avito en el episodio del hallazgo parece indicar una significativa complicidad con Luciano. Éste dictó a Avito la Revelación en griego, y Avito, posteriormente, la tradujo al latín (*Ep. de inventione corporis S. Stephani martyris*)[6]. Orosio portaba también esta traducción latina del relato de la *inventio*, que certifica la autenticidad de las reliquias del protomártir. Por tanto, gracias al protagonismo de su compatriota, Orosio pudo recibir las reliquias y, en consecuencia, asumió un nuevo compromiso, el de trasladarlas a Braga. Avito le entregó asimismo una carta dirigida al obispo bracarense Palconio y, en general, a todo el clero y el pueblo de Braga (*Ep. ad Palchonium*). La misiva trataba problemas específicos de la Gallaecia y señalaba que, gracias a la posesión de una parte de su cuerpo, el santo podía convertirse en el protector de la Iglesia bracarense, y sus reliquias podrían desplegar su poder espiritual, ayudando a restablecer la paz y la seguridad perturbadas respectivamente por los debates priscilianistas y la amenaza de los bárbaros.

> «Itaque, beatissimi dilectissimique frates, memoriam vestri incessabiliter agens et tam congruentem ordinantis Dei dispositionem videns, promptus, fui de presbytero cui revelatum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris».[7]

---

5 Sobre Luciano véase Genadio de Marsella, *De vir. illustr.* 58, 180-181: «Lucianus presbyter, vir sanctus, cui revelavit Deus temporibus Honorii et Theodosii Augustorum locum sepulchri et reliquiarum corporis Sancti Stephani, Martyris primi, scripsit ipsam revelationem ad omnium ecclesiarum personas graeco sermone; Avitus, homo hispanus genere ante relatam Luciani presbyteri scripturam transtulit in Latinum sermonem et adiecta epistola sua per Orosium presbyterum Occidentalibus dedit».

6 El relato griego de Luciano (no conservado) fue traducido al latín por Avito de Braga (*Ep. de inventione*). La versión latina del texto de Luciano, realizada por Avito de Braga, es el relato más antiguo y fidedigno referido al tema del descubrimiento de las reliquias de Esteban; véase J. VILELLA, «Biografía crítica de Orosio», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43, 2000, p. 114, n. 235.

7 Avito de Braga, *Ep. ad Palchonium* 6-8, PL 41, 805-808. («Y así, santísimos y amadísimos hermanos, llevando incesantemente vuestro recuerdo y observando una pauta de actuación tan conforme a lo ordenado por Dios, anduve presto para merecer, del presbítero a quien había sido revelado [Luciano], una parte del cuerpo encontrado, la

Tras la obtención de este tesoro, Orosio no debió de demorar mucho su partida. La urgencia y el secreto con que recibió las reliquias, es decir, con el probable desconocimiento de Juan de Jerusalén («*quam festinato expetitam secretoque perceptam*»), indican también una cierta premura de tiempo[8].

2. REGRESO A HIPONA Y REDACCIÓN DE LAS *HISTORIAS*

Esta parte de la biografía de Orosio, más que cualquier otra, está sujeta al terreno de las hipótesis. Durante su viaje de regreso desde Palestina, Orosio hizo escala en la ciudad de Cartago[9], donde, presidido por Aurelio, estaba reunido un concilio, que tuvo lugar en la primavera de 416, abril o mayo. Probablemente Orosio quiso informar al obispo de Cartago de los resultados de su misión antipelagiana, ya que también había tratado con él este asunto en su viaje de ida. Asimismo, le entregó las cartas de los sacerdotes Heros de Arlés y Lázaro de Aix, que formaban parte del libelo acusatorio contra Pelagio debatido en el concilio de Diópolis.

> «Cum ex more ad Carthaginensem ecclesiam solemniter venissemus, atque ex diversis causis congregata ex nobis synodus haberetur, compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari, quarum formam his constituimus esse subdendam».[10]

Tras esta escala, Orosio continuó hasta Hipona. En mayo/junio de 416, el hispano se presentó ante el obispo hiponense para entregarle las cartas y los escritos que traía para él (la *Ep. 134* de Jerónimo, sus *Dialogi* contra los pelagianos y varios escritos más[11]), pero sobre todo debía explicar el resultado de su misión. Sabemos que hablaron de muchas cosas (*plura*), pero sin duda el tema básico fue la polémica con Pelagio. Orosio, para justificar su actuación en la asamblea de Jerusalén, había compuesto el *Liber apologeticus*, que sin duda mostró a Agustín. Como resultado de las noticias suministradas por Orosio y otros informadores, Agustín predicó su sermón contra el monje britano (*Sermo contra Pelagium*), en el que le acusó por su nombre de ser autor de una nueva herejía. En este sermón, Agustín explicaba su relación anterior con el britano, al que hasta ese momento había evitado atacar personalmente. En el discurso se nombra

---

cual, solicitada urgentemente y recibida en secreto, no me he demorado en dirigírosla. Por esto, os he enviado a través de mi santo hijo y compresbítero, Orosio, las reliquias del cuerpo del bienaventurado Esteban, el primer mártir»).

8 V. GAUGE, «Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne», *AntTard* 6, 1998, pp. 273-274. J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 114, n. 228.

9 Sobre el medio escogido para su regreso, P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento...*, 2002, pp. 44-48. Sobre la escala realizada en el viaje de ida, p. 40.

10 Aurelio de Cartago *et alii*: *Ep. ad Innocentium*, (= *Ep.* 175 de la colección agustiniana), 1. («Como tenemos por costumbre, nos reunimos solemnemente en la iglesia cartaginesa para celebrar un sínodo congregado para tratar diversas causas. Nuestro compresbítero Orosio nos entregó cartas de nuestros santos hermanos y consacerdotes Heros y Lázaro, las cuales decidimos adjuntar a ésta»). Se trata de una carta sinodal encabezada por Aurelio y los obispos africanos reunidos en el Concilio de Cartago de 416, dirigida al Papa Inocencio, al que se le informa de la doctrina pelagiana. En este concilio se presenta a Orosio como portador desde Palestina de correspondencia de parte de los obispos Heros y Lázaro. También en Cartago, Orosio entregó a Océano, un discípulo de Jerónimo, un libro para su copia (Agustín, *Ep. 180*, 5).

11 Jerónimo: *Ep.* 134, *ad Augustinum* (= *Ep.* 172 de la colección agustiniana). En esta carta Jerónimo se refiere a los sucesos difíciles de la polémica con Pelagio, pero sin entrar en detalles. Sobre la entrega de los *Dialogi contra Pelagianos*, véase *Ep. 134*, 1 y *Sermo contra Pelagium (S. 348A)*, 6. Sobre el conjunto de correspondencia y escritos traídos por Orosio desde Palestina, P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento...*, 2002, pp. 45-46.

a Orosio, quien había realizado un viaje a Palestina *priore anno* (es decir, en 415), y quien ahora se encontraba de regreso en Hipona. En esta fecha la relación entre Orosio y Agustín continuaba siendo cordial: «*filius meus presbyter Orosius*»[12].

Finalizado su cometido en Palestina y África, en posesión de las reliquias de san Esteban, es previsible que Orosio tuviera el deseo de continuar su camino lo antes posible y de culminar el encargo que su compatriota Avito le había confiado: el traslado a Braga de las restos del protomártir, que tantos bienes habrían de producir en su tierra.

Pero no pudo ser inmediatamente y su estancia en Hipona se prolongó durante más de un año, desde la primavera de 416 hasta otoño de 417. No por iniciativa propia, sino por una sugerencia o mandato (*praeceptum*) del obispo de Hipona[13], Orosio ocupó ese año en la redacción de su obra histórica («*levi opusculo*» según el *praeceptum*): las *Historiae adversus paganos*, bajo la supervisión de un monje de la comunidad de Agustín denominado Julián de Cartago[14], un personaje del todo desconocido, con una sola referencia en las fuentes: «*sanctus filius tuus, Iulianus Carthaginiensis, servus Dei*» (*Hist*. I pról. 12), y que no obstante parece tener de una cierta proximidad al obispo de Hipona. Por segunda vez, Orosio se integró en la comunidad de clérigos (*servi Dei*) que dirigía Agustín. En ese momento, el presbítero hispano demuestra conocer bien el trabajo que éste realiza, como se aprecia en su referencia al estado de composición de la *Ciudad de Dios*[15]. En consecuencia, Orosio, en nuestra opinión, demoró su partida en contra de sus propios intereses por un deber de obediencia hacia su *pater* Agustín. Éste le encargó la realización de un trabajo recopilatorio de carácter histórico que Orosio transformó en las *Historiae adversus paganos*[16].

3. LAS RELIQUIAS DE SAN ESTEBAN EN HIPONA EN 416

Hay un punto sobre el que es difícil pronunciarse: ¿mostró Orosio al obispo de Hipona las reliquias de Esteban? Un acto de omisión semejante podría calificarse como una grave desconsideración. Y sin embargo es problemático asegurar que Agustín conociera en 416 la posesión por parte de Orosio de estas reliquias obtenidas por Avito de Braga de forma semiclandestina[17].

12 Agustín: *Sermo contra Pelagium (S. 348A)*, 6. Sermón predicado en mayo/junio de 416 a raíz de las informaciones recibidas de Oriente a través de Palatino (*Ep*. 19*, 1), diacono hiponense que había servido en Tierra Santa, sobre la exculpación de Pelagio en Dióspolis. La siguiente ocasión en que Agustín menciona a Orosio por su nombre es en *De gestis Pelagii* 39, año 417.

13 Sobre el contenido y los límites de este *praeceptum* agustiniano véase P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento...*, 2002, pp. 143-149.

14 *PCBE* 1, p. 616: Iulianus 10.

15 Orosio, *Hist*. I pról. 11.

16 Orosio inició su trabajo historiográfico —anterior a la redacción propia de las *Historias*— en su primera estancia en Hipona, durante el invierno de 414-415. En estos meses pudo colaborar en la recopilación de los materiales necesarios para que Agustín escribiera la *Ciudad de Dios* (por esas fechas el santo escribía los libros IV y V). En este trabajo previo a su viaje a Palestina, Orosio adquirió la práctica de trabajar en la biblioteca y con los materiales historiográficos que, durante su segunda estancia, habría de necesitar para la redacción de las *Historiae adversus paganos*.

17 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 117 y n. 273, es partidario de que Orosio enseñó a Agustín las reliquias y la carta de Avito. Por su parte, V. GAUGE, «Les routes d'Orose...», 1998, p. 284, señala que es difícil saber si Agustín conocía en 416 que Orosio portaba reliquias: «On pourrait penser qu'Augustin entra en contact avec les reliques d'Etienne lors de sa rencontre avec Orose à l'été 416, mais ni le prête espagnol, ni l'evêque africain, ni aucun autre contemporain ne les évoquent à cette période en Afrique. Le silence d'Augustin peut être dû au fait qu'il ignore qu'Orose transporte des reliques, ou bien il ne juge pas opportun d'en parler avant 426».

Es verosímil que el hispano las ocultara, o al menos no creyera necesario desvelar su posesión, tal vez por su origen furtivo y ocasional, al aprovechar la complicidad de su conciudadano. Por otra parte, este asunto particular podría haber sido considerado, desde su punto de vista, como algo al margen de la misión antipelagiana que le señaló Agustín. En todo caso, las reliquias permanecieron en Hipona durante más de un año sin despertar ningún tipo de curiosidad, porque indudablemente no fueron divulgadas.

En realidad, Orosio había obedecido en todo las órdenes agustinianas y, por tanto, podía regresar tranquilo a su tierra para completar su nueva misión: trasladar las reliquias de Esteban a Braga. De haber partido inmediatamente tampoco eran necesarias mayores explicaciones; pero, como hemos visto, permaneció en Hipona por un nuevo acto de obediencia[18].

Casimiro Torres ha presentado una hipótesis sugerente sobre el itinerario que siguió Orosio en su intento de regreso a Hispania, que permite además explicar el porqué de la falta de divulgación de las reliquias del protomártir en África en los años 416-417. Ha supuesto un inmediato y frustrado viaje de Orosio a continuación de su llegada a Hipona. Este viaje le habría conducido hasta el estrecho de Gibraltar, donde, al comprobar la imposibilidad de alcanzar su destino debido a la ocupación de España por los bárbaros, habría decidido retornar junto al obispo. El fracaso de esta tentativa le habría conducido por tercera vez a Hipona con una parada previa en la isla de Menorca, en la que habría depositado sus reliquias.

Torres señala que, a su regreso de Jerusalén, el presbítero hispano sólo se habría detenido en Hipona el tiempo justo para cumplir la petición que Agustín le había hecho de que lo visitara[19] y la entrega de la correspondencia, pues sin duda tenía prisa por hacer llegar a su tierra, lo antes posible, la preciada ofrenda de las reliquias de san Esteban: «sabido es que las reliquias de los santos eran más estimadas a la sazón que cualquier tesoro»[20]. Esta hipótesis ha sido apoyada por F. Fabbrini: «sembra poco credibile infatti che Orosio, nelle more di ripartire per la Spagna, ed attendendo di giorno in giorno l'ora propizia per salpare, si sia buttato a scrivere le *Historiae* a marce forzate: non era certo lavoro di poco momento, da farsi con l'assillo del viaggio imminente. Come anche sembra poco credibile che egli conservasse nel cassone le reliquie (senza provocare curiosità del clero o del popolo) durante tutto il tempo della stesura delle *Historiae*: mi sembra più logico pensare che egli, una volta venuto da Gerusalemme, cercasse di soddisfare al più presto la delicata missione della traslazione»[21].

En nuestro estudio biográfico no compartimos esta hipótesis, pues no hallamos ninguna prueba segura en qué apoyarla. Ningún rastro se puede encontrar en las *Historias* de ese supuesto viaje a Menorca, que puede ser explicado, en nuestra opinión, de una forma más sencilla. En todo caso, la citada hipótesis ha señalado un tema que nos parece clave: ¿qué pasó con las reliquias de Esteban mientras Orosio permaneció en Hipona?

---

18 Como hipótesis podemos plantear la siguiente cuestión: ¿Fue un descubrimiento fortuito y tardío de las reliquias la causa de la tirantez que separó a Orosio de Agustín? ¿Proviene de ahí la insistencia de Orosio en su fidelidad, semejante a la de un perro con su señor, que encontramos en la dedicatoria de las *Historias*? El ataque de Orosio a Pelagio es semejante a las palabras de *Hist.* Pról. 4: «Nam, discernentes inter dominos atque extraneos non eos quo insectantur oderunt sed iis quos amant zelant» («pues, sabedores de quiénes son sus dueños y quiénes los extraños, no odian a ésos a los que atacan, sino que cuidan de aquéllos a los que aman»).

19 Agustín, *Ep.* 166, 2.

20 C. TORRES, *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, 1985, p. 38.

21 F. FABBRINI, *Paolo Orosio, uno storico*, 1979, pp. 61s.

4. EL VIAJE A MENORCA: MOTIVO Y CIRCUNSTANCIAS

Acabado su trabajo de historiador en el otoño de 417, Orosio reemprendió su camino de regreso a España. La fecha final de la entrega de las *Historiae adversus paganos* se fija por la evidencia interna. La obra menciona el *foedus* entre Constancio y el rey visigodo Valia (primavera de 416) y las guerras que siguieron, como consecuencia del mismo, entre los visigodos y los demás pueblos germanos que habían invadido la península ibérica (*Hist.* VII 43, 15), que se prolongan a lo largo del año 417. Pero acaba sin mencionar la definitiva conquista de Hispania por Valia. Podemos deducir, por tanto, que Orosio terminó la redacción de las *Historias* en los meses finales de 417, sin que podamos precisar mucho más sólo por este dato, ya que las noticias que recibía de Hispania, precisamente por la confusión reinante, podían llegar con meses de retraso[22].

El retorno a Braga era la continuación natural de su viaje y lo mejor que Orosio podía hacer dadas las circunstancias. Su distanciamiento del obispo Agustín y el encargo de llevar las reliquias a su grey le empujaban de vuelta a la Gallaecia. Sin embargo, la siguiente noticia que tenemos de él nos habla de su presencia en la isla de Menorca.

Sabemos de la estancia de Orosio en Menorca por una carta del obispo Severo de Mahón (*Epistula ad omnem ecclesiam*), escrita a principios de 418. Severo nos informa de un presbítero de gran santidad («*presbyter quidam, sanctitate praecipuus*») —del que no menciona el nombre— que, procedente de Jerusalén («*ab Hierosolima veniens*»[23]), porta las reliquias de san Esteban, recientemente descubiertas («*beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt*»). El presbítero, al no poder continuar su camino, tiene la intención de volver a África y, en estas condiciones, decidió dejar las reliquias en Menorca.

> «Namque, diebus paene eisdem quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam, sanctitate praecipuus ab Hierosolima veniens, Magonae non longo tempore immoratus est, qui, postquam transuehi ad Hispanias, sicut desiderabat nequiuit, remeare denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit».[24]

La carta de Severo indica que su redacción se produjo cuando el presbítero había abandonado la isla, por lo que su estancia en Menorca sería por tanto muy breve, unos meses o unos días («*Magonae non longo tempore immoratus est*»), en coincidencia con el propio ascenso de Severo al episcopado[25].

22 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 119, n. 284, precisa una posible fecha tope: «Orosio debió terminar su composición histórica antes de que comenzara definitivamente el *mare clausum* (esto es, el 11 de noviembre), puesto que durante el 417 se dirige a Menorca, donde llegaría antes del invierno en su intención de continuar el viaje hasta la Gallaecia».

23 Esta expresión contenida en la carta de Severo, parece indicar una venida casi directa de Jerusalén: F. FABBRINI, *Paolo Orosio...*, 1979, p. 59.

24 J. AMENGUAL, *Els orígens del cristianisme a les Balears*, vol. II, 1992, pp. 66-72. («En efecto, casi en estos días en que yo, aunque indigno, he recibido la fama de tan gran sacerdote, un presbítero que, preeminente por su santidad y procedente de Jerusalén, se detuvo en Mahón durante un tiempo no muy largo. Éste, después de no poder pasar a Hispania, como era su deseo, decidió regresar de nuevo a África. Por eso, las reliquias del bienaventurado mártir Esteban, recientemente descubiertas, como había concebido llevarlas a Hispania, las depositó en la iglesia de la mencionada ciudad, lo que hizo sin duda por inspiración del mártir»).

25 J. AMENGUAL, *Els orígens...*, vol. I, 1991, p. 65: «la carta fou lliurada després dels esdeveniments, que començaren el dissabte dia 2 de febrer del 418 i que conclogueren el dissabte següent dia 9». J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 120, n. 308, señala que para esta fecha Orosio ya había salido de Menorca.

Diversas cuestiones de este desplazamiento a Baleares no están suficientemente aclaradas. La primera es la imposibilidad de saber a ciencia cierta el motivo del viaje. ¿Qué le condujo a Menorca? ¿Los circuitos comerciales entre Baleares y el norte de África? ¿Las circunstancias azarosas de la navegación? ¿La situación político-militar de Hispania invadida por los bárbaros? No se puede dar una respuesta concluyente, si bien alguna de estas razones pueden explicar suficientemente el viaje y lo hacen verosímil. Incluso se ha aducido una posible entrevista con Consencio. Es posible que Orosio quisiera conocer personalmente a Consencio. A ambos les unía la misma actividad antipriscilianista, su admiración por Agustín e incluso acabarán compartiendo oposición a la doctrina de Pelagio[26]. En todo caso, lo cierto es que desconocemos la causa real del viaje de Orosio a Menorca.

5. EL DEPÓSITO DE LAS RELIQUIAS EN MENORCA. UNA CUESTIÓN PROBLEMÁTICA

La cuestión de si Orosio dejó o no las reliquias de Esteban en Menorca de forma voluntaria no es secundaria. Los investigadores que han tratado el tema han encontrado natural que, una vez en Menorca y tras valorar la imposibilidad de pasar a la Península invadida por los bárbaros, Orosio dejase tranquilamente las reliquias en la isla y partiera a continuación de vuelta a África.

Sin embargo, este depósito nos parece insuficientemente explicado. Hemos señalado el problema de la falta de divulgación de los restos del protomártir en Hipona en 416-417, durante todo el tiempo en el que Orosio se ocupó de redactar las *Historiae adversus paganos*. En estas circunstancias, sorprende que, no habiendo ni siquiera divulgado las reliquias en Hipona, llegado a Menorca a finales de 417 decidiera desinteresadamente renunciar a ellas. Además, no parece lógico que Orosio cediera por las buenas unas reliquias que estaban destinadas a sus fieles de Braga, a su obispo Palconio, al que iban específicamente dirigidas mediante una carta. Eran unos restos conseguidos en secreto en Jerusalén, confiados por su conciudadano Avito con el único fin de su traslación a su ciudad de origen.

Incluso desde un punto de vista personal, las reliquias eran la mejor carta de presentación que Orosio podía mostrar una vez que hubiera conseguido, más tarde o más temprano, volver a Braga. Eran la prueba del éxito de su viaje. Eran la prenda con la que podía regresar a su tierra y recibir honores y reconocimiento, además de los supuestos beneficios espirituales que cabría esperar de ellas, de manera similar a como obraron en Menorca, contribuyendo a la conversión de los judíos de la isla.

No se puede aceptar que Orosio creyera que en Baleares las reliquias habían alcanzado, de alguna manera, su destino, pues estaban reservadas específicamente al pueblo de Braga, no a cualquier punto de Hispania ¿Es que tendríamos que admitir vínculos de solidaridad entre los hispanos del siglo V? El abandono de este tesoro en unas manos impropias sería una grave irresponsabilidad y, por tanto, no creemos que, después de tantos kilómetros recorridos, Orosio pudiera cederlas de forma voluntaria.

---

26 Consencio es un laico que había mantenido correspondencia con Agustín y que incluso había viajado a Hipona en un momento difícil de determinar de los años 415-416, aunque no logró entrevistarse con el obispo. Consencio y Orosio comparten intereses comunes: antipriscilianismo, admiración por Agustín, e incluso, poco después, antipelagianismo. Sobre Consencio véase J. AMENGUAL, *Els orígens*..., vol. I, 1992, pp. 179-258; y U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, 1997, vol. II, pp. 53-56.

Por otra parte, la explicación que ofrece Severo es perfectamente cuestionable. Según el obispo, el presbítero renunció a las reliquias por una especie de inspiración sobrenatural procedente del mártir («*ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*»). ¿A qué se refiere exactamente?

En nuestra opinión, sólo acudiendo a una causa externa se puede explicar la renuncia de Orosio. Sólo la existencia de algún tipo de acontecimiento inesperado podría ayudar a entender esta cesión inaudita y desconcertante. Sólo un factor externo, distinto de la inspiración del mártir, permitiría aclarar el depósito de las reliquias de forma convincente.

Llegados a este punto, tenemos que entrar en el terreno de las hipótesis. Podemos pensar que tal vez Orosio fuera asaltado y despojado de sus bienes (tanto reliquias como documentos) e incluso, en último extremo, se podría llegar a pensar en un fallecimiento prematuro. Esta muerte, siguiendo la teoría tradicional, se habría producido en el mar, de regreso a África[27], pues está descartado por la investigación que Orosio hubiera alcanzado la ciudad africana de Uzala, donde durante 418 aparecen nuevos testimonios de reliquias de Esteban[28].

Naturalmente entendemos que esta hipótesis es sólo una sospecha difícil de probar, si bien no encontramos nada en contra que la impugne. Ni siquiera la carta de Severo, en la que sólo consta que el presbítero no se encontraba en Mahón, añadiendo su intención de volver a África. Por otra parte ¿qué interés tendría Orosio en regresar a África? Su futuro junto a Agustín distaba de ser alentador. Además, sorprende de esta carta de Severo el que el obispo insista en la santidad del presbítero que dejó las reliquias y, por el contrario, no mencione siquiera su nombre, como si la noticia requiriera una cierta cautela[29].

Un dato más puede abundar en la desposesión general de sus bienes sufrida por Orosio anteriormente mencionada. Este dato se desprende de una noticia de Consencio, en carta a Agustín (*Ep. 12**), fechada a partir de 419, en la que le comunica que posee una documentación abundante sobre Pelagio: «*cum paene universa quae adversum Pelagium scripta sunt domi vel obsignata teneamus*» («tengo en casa y a buen recaudo casi todo lo que se ha escrito contra Pelagio»)[30]. ¿De dónde procede este acopio de documentación antipelagiana que posee Consencio?

Por lo tanto, según nuestra opinión, Orosio se vio obligado a renunciar en Menorca a sus reliquias y sus documentos, en definitiva a todos sus bienes, y probablemente la isla fue el

27 M.-P. ARNAUD-LINDET, *Orose. Histoires...*, 1990, p. XX, explica el silencio de las fuentes a partir de su estancia en Menorca por una muerte prematura, que achaca a un posible naufragio en su tentativa de retorno a África.

28 L. TILLEMONT, *Mémories...*, 1694, art. 5, 508, señaló que una parte de las reliquias de san Esteban las entregó en el monasterio de Uzala. Esta opinión es seguida por G. FINK-ERRERA «San Agustín y Orosio», *Ciudad de Dios* 167, 1956, p. 481 y B. LACROIX, *Orose et ses idées*, 1965, p. 37. Por el contrario, J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 117, n. 274, niega convenientemente la relación entre las reliquias portadas por Orosio y las que llegaron a Uzala: «Si bien suele ponerse en relacion a O. con la llegada a Uzalis de reliquias de San Esteban, no hay ninguna evidencia que apoye tal suposición y, en cambio, existen indicios de lo contrario», relacionando a continuación estos indicios. Por otra parte, sobre el interés de Agustín por la implantación del culto de Esteban en África, véase V. GAUGE, «Les routes d'Orose...», 1998, p. 284. Agustín, *Serm.* 316-324 y *Civ. Dei* XXII 8, 20-21, nos informa de la creciente devoción que inspiraban las reliquias de Esteban en Uzala, a las que su obispo, Evodio, erigió una capilla (Evodio de Uzala, *De miraculis sancti Stephani protomartyris*).

29 Algo similar ocurre con el misterioso personaje referido por Consencio en la Ep. *12**, 9: «cuiusdam sancti ac venerabilis viri», que ha permitido a J. AMENGUAL, «Una trilogía agustiniana antipriscilianista», *Revue des Études Augustiniennes* 44, 1998, p. 219, formular la hipótesis de su posible identificación con Orosio.

30 Consencio, *Ep. 12** (del epistolario agustiniano), 16. Menciona específicamente la *Ep. tractoria* de Zósimo.

punto final de su tentativa de retorno a su tierra. Después de 418 las fuentes no ofrecen sobre él noticias fehacientes. Agustín guarda silencio sobre la vida de su antiguo discípulo y no contamos con ningún otro testimonio contemporáneo. Genadio de Marsella menciona que Orosio floreció en los años finales del emperador Honorio (395-423): «*claruit extremo pene Honori imperatoris tempore*»[31]. Pero esta noticia es demasiado general y no puede ser aceptada con validez cronológica.

31 Genadio, *De vir. illustr.* 39.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 601-625

ACERCAMIENTO PROSOPOGRÁFICO AL PRISCILIANISMO

DIEGO PIAY AUGUSTO
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

En este artículo hemos llevado a cabo un análisis prosopográfico de aquellas personas (47 en total) que, con un cierto grado de certeza, podemos considerar adeptas al priscilianismo. Los resultados indican que, en su mayoría, pertenecían a las clases pudientes de la sociedad tardorromana y estaban asimismo bien relacionadas con personajes influyentes de su entorno.

ABSTRACT

In this article, all the individuals (47 in all) who can be considered, with a certain amount of likelihood, as priscillianist are prosopographically analysed. The results show that a majority belonged to the wealthy classes and were well connected to influential personalities of their times.

Es nuestro propósito en este trabajo analizar cuál fue el nivel social de los miembros del movimiento priscilianista durante los siglos IV y V. Para ello, nuestra información se basa exclusivamente en las fuentes documentales, pues son las únicas que, hasta el momento, nos ofrecen datos sobre los componentes de la secta. De entre éstas son de particular relevancia la Crónica de Sulpicio Severo, las Actas del Concilio de Zaragoza, las Actas del I Concilio de Toledo, la Crónica de Hidacio, la epístola XI de Consencio a Agustín y el *De Viris Illustribus* de Jerónimo. Asimismo, hemos intentado incorporar las noticias de los autores contemporáneos, y hemos tenido en cuenta las precisiones aportadas por la PLRE, vols. I y II.

El nivel social de los representantes del priscilianismo no ha sido un tema central en los estudios que sobre el movimiento se han realizado hasta la fecha. Todo lo contrario, esta cuestión ha sido tratada someramente por los investigadores. No obstante, se reconocen con claridad dos tendencias marcadamente diferenciadas a propósito de la posición social de los miembros que alimentaban las filas priscilianistas. Por un lado, existe un grupo numeroso de autores, que se inclinan por considerar al priscilianismo como un movimiento esencialmente elitista, desarrollado en el seno de las clases pudientes de la sociedad hispana y aquitana, dirigido por gente culta, por lo que será en las esferas de poder en donde se desarrolle el conflicto. Esta tesis interpretativa explica el arraigo del priscilianismo entre las clases más desfavorecidas como una consecuencia de la predicación y la actividad misionera, y no como un objetivo de la misma. Por el contrario, un número de investigadores nada desdeñable, interpreta el movimiento priscilianista como un canalizador de las esperanzas sociales de los grupos más desfavorecidos. En este sentido, el priscilianismo sería esencialmente rural y popular.

Entre los defensores de una comprensión del priscilianismo como «movimiento elitista», se encuentra B. Vollmann. Este autor, parte del presupuesto de que Prisciliano era probablemente originario de las regiones romanizadas y urbanizadas del sur, y no de las poco pobladas, pobres y atrasadas regiones de Gallaecia y el norte de Lusitania. Los priscilianistas serían *eine Gruppe, die fast ausschlieBlich aus Gebildeten besteht*. Es decir, un grupo compuesto casi exclusivamente por personas cultas.[1] Este planteamiento es seguido por Sotomayor, que defiende que los principales dirigentes del movimiento, en todo momento, fueron gente cultivada, y principalmente obispos. Los maestros y discípulos de Prisciliano procedían de las capas sociales cultas.[2] Siguiendo estos argumentos, Escribano asume la pertenencia de Prisciliano —y los miembros significados nominalmente en los textos— a los estratos superiores de la sociedad hispánica y gálica. La sospecha formulada por el panegirista de Teodosio, Pacato, que denunciaba la intención de apoderarse de las propiedades priscilianistas tras las sentencias de Tréveris dictadas por Máximo, apoyaría esta formulación.[3] No obstante, el movimiento se difundió rápidamente, lo cual muestra la capacidad de influencia y control que los nobles ejercían sobre los inferiores.[4] En la misma línea interpretativa, Lellia Cracco Ruggini, sitúa a los líderes priscilianistas en estrecha relación con los niveles altos de la sociedad provincial, tanto pagana como cristiana. Está constatada su participación, tanto en los grupos de poder imperiales como locales. Ello la lleva a afirmar que el priscilianismo fue un movimiento surgido, difundido y sostenido sobre todo en los ambientes cultos de Galicia, Lusitania, la Bética y Aquitania, y conservó esta connotación, a pesar de los éxitos obtenidos entre los grupos más populares, e *imperiti*.[5]

---

1 VOLLMANN, B., «Priscillianus», *Paulys Real-Enzyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft,* Suppl. XIV (1974), 491, 495.

2 SOTOMAYOR, M., «La Iglesia en la España romana» en *Ricardo García Villoslada (ed.): Historia de la Iglesia en la España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglo I-VIII),* Madrid, Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos). (1979), 260 y 272.

3 MYNORS, R. A. B., *XII Panegyrici Latini*. Oxford Classical Texts, (1964), 29, 3.

4 ESCRIBANO PAÑO, M. V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*. Zaragoza. (1988), 190, 205.

5 CRACCO RUGGINI, L., «El éxito de los priscilianistas: a propósito de la cultura y la fe en el siglo IV», *Congreso Internacional sobre la Hispania de Teodosio,* Vol. I, 1997.

Recientemente, analizando el priscilianismo dentro del cambio religioso que supone el fin del paganismo en Hispania, Rosa Sanz considera que los priscilianistas fueron hombres con poder, que formaban parte de las clases privilegiadas y contaban con apoyos y relaciones clientelares con familias locales. Sus reivindicaciones, por tanto, serían actos de igual a igual, y no presentan rasgos revolucionarios.[6] «Prisciliano y sus compañeros nobles fueron los creadores del Priscilianismo, pero el movimiento arrastró consigo poblaciones que no tenían por qué vivir del mismo modo la religiosidad de sus dirigentes y que, menos cultas, probablemente inconscientes del problema desatado, pudieron ser los responsables de la controversia»[7].

Entre los autores que defienden una interpretación del movimiento priscilianista «como canalizador de las esperanzas sociales de grupos desfavorecidos», se encuentra, en primer lugar, Abilio Barbero Aguilera. Desde su punto de vista, el priscilianismo, sería similar a otras herejías sociales de fines de la antigüedad: como el donatismo en Numidia o los eusthatianos condenados en el concilio de Gangres. Estos movimientos, habrían surgido como respuesta a las condiciones económicas y sociales existentes en sus respectivos territorios. Teniendo en cuenta que muchos obispos procedían de las clases senatoriales y, por tanto, heredaron sus intereses y su estilo de vida, como reacción a la crisis social, muchos movimientos revolucionarios se expresaron bajo formas religiosas, «única ideología que en este momento podía concretar las aspiraciones colectivas», contra el Estado romano y la iglesia, que defendían un mismo orden social. Según estos autores, pues, los cismas y herejías sociales coincidirían con el rigorismo en que se oponían al alto clero y se extenderían con facilidad en el ámbito rural.[8]

Siguiendo esta tesis, López Pereira, considera que el ascetismo priscilianista fue extendiendo paulatinamente las reivindicaciones del pueblo por los territorios, lo cual podría explicar su rápida expansión en Galicia, y de este modo Prisciliano sería «un revolucionario social para el pueblo galaico». Así, el conflicto generado, enfrentaría a la nobleza del alto clero, representante de la Roma que dirige el papa de tendencias más ortodoxas Dámaso, y el pueblo llano que se había unido a Prisciliano.[9]

También Blázquez, al tratar la cuestión de los seguidores de Prisciliano, defiende que el priscilianismo se extendió principalmente entre las clases populares, y concede un papel secundario a los miembros de las clases altas y cultas de la sociedad hispana y aquitana. Pese a lo cual considera que Latroniano, Tiberiano. Elpidius, Prócula y Eucrocia, prueban que el movimiento priscilianista alcanzó también a los intelectuales. Blázquez termina admitiendo que el priscilianismo reclutó adeptos entre los latifundistas —en cuyas posesiones se reunían-, entre los intelectuales, y entre el proletario rústico y urbano.[10] Esta línea de trabajo la había ya sentado el clásico trabajo de Babut para quien, era poco concebible que una secta cuya enseñanza se basase en una gnosis sutil y compleja hubiese obtenido el favor popular. No obstante creía probable que

6 SANZ, R., *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. Gerión. Anejos. Anejo VII. (2003), 146.

7 SANZ, R., *op. cit*., 139.

8 BARBERO AGUILERA, A., «El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», Cuadernos de Historia de España, 37-38, 1963, pp. 93-97.

9 LÓPEZ PEREIRA, J.E., «De Prisciliano a Hidacio. Primer despertar de la Gallaecia», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte (1981), 103).

10 BLÁZQUEZ, J. M., «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania», *Aniversario I Concilio Caesaraugustano*, 1980.

el priscilianismo obtuvo su fuerza del ardiente apego de las gentes desfavorecidas de Gallaecia, por lo que su clientela debe haber estado constituida principalmente por iletrados.[11]

Finalmente, en este breve recorrido, la tesis de Juliana Cabrera pretende que el proselitismo, la propagación de su ideario y la captación de seguidores, era algo importante y usual en el movimiento priscilianista, que se dirigía por igual a todos los sectores sociales y ambientes geográficos pese a los orígenes nobles de sus dirigentes. Incluso para esta autora, su localización posible entre la aristocracia latifundista, favorecía unas naturales relaciones con los *humiliores*, familiarizados éstos, inevitablemente, con el austero régimen de vida proclamado por los ascetas.[12]

Teniendo en cuenta que el debate continúa abierto, consideramos necesario efectuar un análisis exhaustivo de las informaciones que poseemos sobre cada uno de los representantes del movimiento, lo que nos proporcionará una visión global del nivel social de los priscilianistas y un juicio propio sobre esta intrincada cuestión.

PRISCILIANO Y LOS PRISCILIANISTAS

Sulpicio Severo describe a **Prisciliano** como *«de familia noble, abundante en riquezas, agudo, inquieto y elocuente, con amplios y variados estudios, dispuestísimo a discutir y a dialogar, destinado a mejor suerte si no hubiese corrompido su excelente inteligencia con depravado encono. Muchas cosas buenas había en él, tanto espirituales como corporales, pues era capaz de permanecer en vela mucho rato, de soportar el hambre y la sed, no ambicionaba en absoluto poseer cosas y apenas usarlas. Pero era al tiempo vanidosísimo y en exceso orgulloso de sus conocimientos de las cosas profanas, hasta el punto que se cree que se dedicó a la magia desde la adolescencia. Tan pronto como él se sumó a la execrable doctrina, por su autoridad para convencer y su habilidad para el halago, arrastró tras de sí a muchos nobles y a muchos del pueblo».*[13]

Los datos aportados por el cronista sitúan a Prisciliano en el seno de las clases pudientes de la sociedad tardorromana,[14] como también a sus maestros, pues señala que «cierta mujer no innoble llamada **Ágape**, y el rétor **Helpidio**»[15] enseñaron la perniciosa doctrina a Prisciliano.[16]

---

11 BABUT, E.-Ch. *Priscillien et le Priscillianisme,* París. (1909), 24.

12 CABRERA MORENO, J. 1983. *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Universidad de Granada. Tesis Doctoral, 34-37.

13 SULPICIO SEVERO. *Chron*. II. 46. 1-5.

14 VOLLMANN, *op. cit*., 490. *«Als gesichert kann gelten, dass P. aus einer vornehmen, sehr reichen spanischen Familie stammte»*. Teniendo en cuenta el nacimiento de Prisciliano en el seno de una familia rica, muchos autores han apuntado que el origen del heresiarca debe buscarse en las regiones ricas del Sur de Hispania, o bien la Lusitania, o bien la Bética, y no en las regiones más atrasadas del Noroeste peninsular.

15 Sobre la identidad de estos dos sujetos resulta muy tentador el análisis de Babut. En opinión del sabio francés, Elpidius y Attio Tiro Delphidius eran la misma persona. Él mismo se habría cambiado el nombre. Sus nuevas creencias cristianas no encajarían demasiado bien con su antiguo nombre Delphidius, derivado del nombre del santuario de Apolo en Delfos; sí se adaptaría perfectamente a su nueva fe Elpidius, que recuerda a Elpis, la esperanza cristiana. En cuanto a Ágape, Babut no encuentra pruebas para identificarla con Eucrocia, mujer de Delphidius, que parecería ser la opción más lógica. En este caso la explicación del investigador galo, es que Itacio habría creado este personaje para cubrir el vacío temporal entre la predicación de Marcos y la figura de Prisciliano. Para un análisis amplio de esta cuestión, Babut (1909), 49-52.

16 SULPICIO SEVERO. *Chron*, II. 46. 2-3: *Huius auditores fuere Ágape quaedam, non ignobilis mulier, et rethor Helpidius. Ab his Priscilillianus est institutus* (…)

Helpidio aparece de nuevo mencionado entre los herejes contra los que se pronunció sentencia en el sínodo de Caesaraugusta.[17]

De **Instancio** y **Salviano**, compañeros inseparables de Prisciliano desde el inicio de la contienda, sabemos que eran obispos, aunque desconocemos sus sedes.[18] El desarrollo de las funciones episcopales era algo muy codiciado en el siglo IV, entre otros motivos, por las consabidas ventajas en materia fiscal que el Imperio concedía a aquéllos que ostentasen cargos eclesiásticos. Ello produjo tempranamente que muchos miembros de la aristocracia romana buscasen con ahínco obtener la dignidad episcopal.[19] Además, su relación con Prisciliano, eminente miembro de la aristocracia, permite suponer la pertenencia a las clases altas de los dos obispos.[20] Mención aparte merece **Higinio**, obispo metropolitano de Córdoba**.** Sabemos por el relato de Sulpicio, que fue el primer denunciante de la doctrina priscilianista.[21] No obstante, pronto se vio seducido por los ideales priscilianistas, aceptando en comunión a Prisciliano y sus seguidores.[22] Prueba de su afiliación al movimiento, es que mediante circular de Hidacio a las iglesias hispanas, fue estigmatizado como hereje,[23] siendo probable que fuese expulsado de su sede episcopal.[24]

Sabemos que cuando estalló la controversia priscilianista, los líderes del movimiento partieron hacia Roma con la esperanza de ser recibidos por Dámaso, obispo de la ciudad en aquel entonces, y justificarse ante él. Hicieron el viaje bordeando la Aquitania interior donde les acogieron partidarios o simpatizantes y parece ser que su predicación tuvo éxito entre la plebe de Elusa.[25] Este dato es del mayor interés, porque sabemos que el devoto Flavius Rufinus, que formaba parte de la corte de Teodosio, era oriundo de esta ciudad. La pasividad de un miembro de elevada posición ante la reacción de sus conciudadanos a las prédicas priscilianistas, podría suponer concomitancia con el movimiento. No obstante, desconocemos si Flavius Rufinus estaba en Elusa a principios del 380; si fue testigo del compromiso de su pueblo con la herejía; o si por entonces, estaba sirviendo ya en la corte de Constantinopla, o en otro lugar.[26]

---

17 SULPICIO SEVERO. *Chron*. II. 47. 2: *Igitur post multa inter eos nec digna memoratu certamina apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuere. verum haeretici committere se indicio non ausi: in absentes tamen lata sentencia damnatique Instantius et Salvianus episcopi, Helpidius et Priscillianus laici*.

18 CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Espasa Calpe, S. A. Madrid. (1978), 42; sugiere que sus sedes estaban ubicadas en la Lusitania. De la misma opinión es ESCRIBANO PAÑO *op. cit*., 247-249. RAMOS LOSCERTALES, J. Mª. 1952. *Prisciliano: Gesta Rerum*. Universidad de Salamanca. (1952), 104-105, va más allá, y argumentando su proximidad con Ávila, apunta la posibilidad de que las sedes de Intancio y Salviano fuesen Salamanca y Coria.

19 En este sentido son muy reveladoras las palabras de Paciano ante la plebe de Barcino: *«Bene, quod mediocres sumus»*, mencionado en SOTOMAYOR, *op. cit*., 293.

20 SOTOMAYOR, M. (1979), pp. 260. *«Tampoco hay que olvidar, (…), que los iniciadores conocidos del movimiento no son pobres colonos oprimidos, sino un gran latifundista, Prisciliano, y dos obispos, Instancio y Salviano»*.

21 SULPICIO SEVERO. *Chron*. II, 46. 8; II, 47.3.

22 SULPICIO SEVERO. *Chron*. II, 47. 3: *additum etiam ut, si qui damnatos in communionem recepisset, sciret in se eandem sententiam promendam. Atque id Ithacio Sossubensi episcopo negotium datum, ut decretum episcoporum in omnium notitiam deferret et maxime Hyginum extra communionem faceret, qui, cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset, postea turpiter depravatus in communionem eos recepisset*.

23 SCHERSS, G., Priscilliani quae supersunt (accedit Orosii Commonitorium de errore Riscillianistarum et Origenistarum), Praga - Viena - Leipzig, 1889 CDEL, vol. 18 «Liber ad Damasun Episcopun» 51.

24 VOLLMANN *op. cit*., 505.

25 SULPICIO SEVERO. *Chron*. II, 48. 1-3.

26 MATTHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court. AD 364-425*. (1975), 169-170.

Prisciliano y sus acompañantes, fueron expulsados de Burdigala por Delfinio, pero se alojaron un tiempo en las propiedades de **Eucrocia**,[27] viuda del famoso rétor **Attius Tiro Delphidius**. Ella y su hija **Prócula**,[28] acompañaron a los priscilianistas en su camino. Por el relato de Sulpicio Severo no podemos saber si Eucrocia, Prócula, —e incluso su difunto marido— eran priscilianistas antes de la visita de Prisciliano. Lo cierto es que Eucrocia y Prócula se unieron al movimiento desde entonces y Prisciliano fue acusado de tener relaciones sexuales con la última.

De Delphidius, originario de Burdeos, sabemos por Aus. *Prof.* VI 5-12, que escribió poesía épica en su juventud, y que enseñó retórica en Burdeos, dedicándose finalmente a la abogacía, relacionándose con las cortes de prefectos de pretorios y gobernadores provinciales (Aus. *Prof.* VI 13-18), lo que le granjeó muchos enemigos. Este mismo desempeñó cargos bajo el gobierno de Magnencio y tras la caída de éste, fue perdonado por la intervención de su padre y retomó su oficio en la retórica, ejerciendo en Aquitania alrededor del 355. Aproximadamente en el 359, vuelve a aparecer como abogado en un caso ante Juliano. Por Jer. *Ep*. I20, sabemos que era pagano y por Ausonio (*Prof.* VI 33), que falleció a mediana edad, antes de la ejecución de su esposa Eucrocia y de su hija Prócula a manos de Magno Máximo (Aus. *Prof.* VI 33; 37-8, *Pan. Lat*. XII 29. 2 (él es el anónimo «vatis clarus»).[29]

Hay que tener en cuenta que los profesores de retórica en Burdeos proporcionaban a sus alumnos distinción social, con su énfasis en la delicadeza y el virtuosismo literarios, y el arte de la persuasión mediante la oratoria. Ofrecían la formación necesaria para desempeñar una carrera en el gobierno y en la administración, además de proveer la base cultural que un hombre de posición debía poseer. Es lógico, por tanto, que la formación literaria estuviese muy solicitada, y por ello no es sorprendente que los hombres que podían proporcionarla gozasen de un gran prestigio y de oportunidades para su propia promoción.[30] Dado que Delphidius pertenecía a este grupo, podemos asegurar que Eucrocia y Prócula formaban parte de la aristocracia local.

Volviendo a la crónica de Sulpicio Severo, esta nos informa de que cuando llegaron a Roma, los líderes priscilianistas no fueron admitidos en presencia de Dámaso y fallecido el obispo Salviano, los líderes Instancio y Prisciliano, ya de regreso, en Milán, encontraron a Ambrosio igualmente hostil hacia ellos. Buscaron entonces obtener el respaldo de los cargos civiles, hallándolo de la mano de **Macedonius, Marinianus** y **Volventius**. Aunque su afinidad con la secta es cuestionable —Sulpicio (*Chron*. II, 48. 5) recurre al soborno para explicar las acciones de Macedonius—, su presencia pone de manifiesto la esfera en la que se desenvolvían los priscilianistas. Macedonius era *magister officiorum* de la corte de Graciano en el 383.[31] Su capacidad de actuación, unida al control que ejercía sobre la administración, le convertía en la persona idónea para atender las peticiones de Instancio y Prisciliano.[32] De Marinianus, sabemos que era vicario de las Hispanias el 27 de mayo del 383. Probablemente, gallego en cuanto a su origen,

27 *PLRE I,* Euchrotia, pp. 289.

28 *PLRE I*, Procula, pp. 744.

29 *PLRE I,* Attius Tiro Delphidius, pp. 246.

30 MATTHEWS, *op. cit.*, 84-85. Otro modo por el cual los retóricos podían poner su talento al servicio de la corte imperial, y obtener su favor, era la composición de panegíricos. JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire*. Vols. I-II (1964), 354-355, sugiere que un retórico de buena reputación podía influir en la política de su tiempo.

31 *PLRE I,* Macedonius 5, pp. 527. Matthews, *op. cit.*, 162-164, sugiere que Macedonius estaba resentido por la influencia de Ambrosio en la corte.

32 Para un análisis de las extraordinarias atribuciones inherentes al cargo de *magister officiorum* ver JONES, *op. cit.*, 368-369.

y pagano en cuanto a sus creencias.[33] Volventius gobernaba la Lusitania como procónsul, en el ocaso del reinado de Graciano, en 382/383.[34] Es probable que Macedonius tuviese algo que ver en su designación, dado que podía hacer nombramientos extraordinariamente, en ausencia del emperador. Si es así, probablemente Volventius seguía las indicaciones del *magister officiorum*.[35] El cuadro que subyace muestra que los principales cargos políticos del momento actuaban a su favor, por lo que los priscilianistas consiguieron que se revocase el edicto de Graciano, por el cual se les había expulsado de sus iglesias (Sulp. Sev. *Chron*. II, 47. 6). Itacio, principal perseguidor del movimiento, fue acusado de alterar la paz de la Iglesia, y tuvo que refugiarse en las Galias (Sulp. Sev. *Chron*. II, 49. 1-2).

Sin duda, los priscilianistas habían obtenido una gran victoria, pero la coyuntura política les haría perder la guerra. El efímero triunfo priscilianista, cimentado sobre el apoyo obtenido en la administración civil, se tornó en fracaso cuando Magno Máximo, comandante militar en Britania, derrotó a Graciano, asesinado el 25 de Agosto del 383.[36] El nuevo emperador, decidió celebrar un sínodo en Burdigala, con el objetivo de resolver definitivamente el problema priscilianista y conseguir su eliminación. Es entonces cuando hace aparición en las fuentes otro representante del movimiento. Se trata de **Úrbica**, una gala acusada de brujería y lapidada por las multitudes.[37] Sabemos poco de ella, pero es posible que fuese miembro de una familia de literatos profesionales.[38]

En Burdeos se dictó sentencia contra Instancio, que fue depuesto de su sede episcopal y también contra Prisciliano y el resto de los líderes del movimiento. Entonces, Prisciliano decidió apelar al César, y los acusados fueron conducidos a Tréveris. Las condenas nos permiten conocer a otros priscilianistas. Aunque de algunos, como en el caso de los clérigos **Felicísimo** y **Armenio**, ejecutados junto al heresiarca, únicamente poseemos la información que nos da Sulpicio Severo. Sabemos de la existencia de **Juliano** únicamente por Jerónimo, que en su *de Viris Illustribus* lo cita entre los condenados a muerte en el proceso de Tréveris.[39]

Otro de los que perecieron bajo el brazo secular fue **Latroniano**, un hispano cultivado autor de varios poemas, y con suficiente renombre como para ser citado por Jerónimo.[40] Es posible que

---

33 Sobre Marinianus, ver CHASTAGNOL, *Les Espagnols dans l'aristocracie guvernementale a l´époque de Théodose*, 276; MATTHEWS *op. cit*., 164.

34 *PLRE I,* Volventius, pp. 975. Chastagnol, *art. cit*., 281-282. Cuando el procónsul desaparece, la iniciativa vuelve al prefecto de pretorio, Gregorius, cuyo cargo era superior jerárquicamente al de todos los gobernadores provinciales (incluidos los procónsules), en el plano administrativo. No obstante, los procónsules eran independientes desde el punto de vista judicial. Ver también ARCE, J. *El último siglo de la Hispania romana*. (1982), 45-46, que plantea la posibilidad de que la denominación de *proconsul* a Volventius signifique en el texto de Sulpicio genéricamente gobernador, o incluso que Sulpicio se haya equivocado denominando *proconsul* a quien en realidad era simplemente *consularis*.

35 ESCRIBANO PAÑO, M. V., *op. cit*., 308.

36 Sobre Magno Máximo ver PALANQUE, J.-R. «L'Empereur Maxime», en *Les Empereurs Romaines d'Espagne*, 1964, 255-267 y TORRES, C., «Magno Clemente Máximo», *en Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*. N. 45-46 (abr.-dic. 1945); p. 281-238.

37 PROSPER. AQUIT.: Mommsen *Chron. Min*. I 462, 1187.

38 MATTHEWS, *op. cit*., 169. Cf. *Prof. Burd*. XXI I0 f. (Urbicus). La conexión es sugerida por R. ÉTIENNE, *Bourdeaux Antique* (1962), 269. HANDLEY, Mark A. 2003. *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750,* BAR International Series 1135, 56, menciona a un Urbicius en el siglo VII. Se trata de un abad, enterrado en Nacon, en el norte de *Viennensis*. Su epitafio lo recuerda como *nobilis natalebus sed beatus ex operebus* (noble por nacimiento, pero santo por sus obras).

39 *De Viris Illustribus*, 122.

40 *De Viris Illustribus*, 122.

fuese descendiente de Domitius Latronianus, que llegó a ser procónsul de África.[41] No parece cuestionable, por lo tanto, su pertenencia a las clases altas de la sociedad.

Más tarde se enviaron tribunos a Hispania para llevar a cabo una investigación más extensa. El resultado fue la ejecución de **Asarivo** y un diácono llamado **Aurelio**. Las informaciones que poseemos sobre el afán de Máximo de hacerse con las posesiones y riquezas de los priscilianistas nos llevan a pensar que pertenecían a la oligarquía provincial.[42] Uno de ellos, **Tiberiano**, fue desposeído de todas sus propiedades y exiliado en la isla de Sylinancis, más allá de Britania. Parece ser que era nativo de la Bética, y que redactó un *Apologeticus* para defender su posición, tras ser acusado de priscilianista, con lo que la represión pareció afectar a otras provincias. Después de su exilio, y el probable fallecimiento de sus parientes, forzó a su hija —que era monja— a casarse (Jer. *De vir. Illu*. 123).[43] De otros condenados, concretamente **Potamio**, **Tértulo** y **Juan** tan sólo sabemos que confesaron libremente ante la amenaza de un proceso y de ser sometidos a tortura. Se les trató por ello con mayor benignidad, siendo enviados al exilio en las Galias. Sulpicio Severo los califica como *«viliores personae»*, lo cual implica una condición social inferior a la del resto de los encausados.[44]

Además de los personajes citados, existen otros cuya elevada posición social y origen, unidos a la época en la que vivieron, puede inducirnos a pensar que estuvieron vinculados en algún momento con el movimiento priscilianista. Además, la ortodoxia de alguno de ellos fue puesta en duda ya por sus mismos contemporáneos, o en momentos posteriores. Nos estamos refiriendo a **Egeria, Poimenia, Baquiario, Martín de Tours, y Paulino de Nola.** Todos ellos tienen en común su pertenencia a las aristocracias provinciales. Egeria,[45] una mujer cuya vida se desarrolla en la segunda mitad del siglo IV, devota y de gran influencia, quizás gallega de nacimiento,[46] y que contaba además con una posición económica lo suficientemente boyante como para emprender viaje a los Santos Lugares. Es posible que perteneciese al círculo aristocrático de Teodosio.[47] Su probable origen galaico, la coincidencia cronológica con la etapa de desarrollo del priscilianismo en Galicia, y sus marcadas tendencias ascéticas, sitúan a Egeria en la órbita de la secta,[48] aunque no haya ninguna fuente que la relacione directamente. Contemporánea de Egeria es Poimenia ó Pomnia[49]. También peregrina, fue una dama famosa por su familia y por su fortuna. Era de la familia de Teodosio, y destacaba por su pudor y devoción.

---

41 *PLRE I,* Latronianus 1, pp. 496.

42 D'ALÈS, A. *Priscillien et l'Espagne Chrétienne,* París. (1936), 72-74. Al llegar a Tréveris, en plena guerra civil, Máximo había encontrado el tesoro vacío y no sería escrupuloso en su afán por llenarlo.

43 *PLRE I,* Tiberianus 3, pp. 911.

44 VOLLMANN, *op. cit*., 495, advierte sorpresivamente el hecho de que los únicos *viliores personae* del proceso de Augusta Treverorum recibiesen un castigo leve.

45 Sobre Egeria, SOTOMAYOR, *op. cit*., 369-370; MATTHEWS, *op. cit*., 137.

46 Que Egeria no era gallega es asumido, entre otros, por DÍAZ Y DÍAZ, M. C. «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de la Lugo*, 1977, 240. Por su nacimiento galaico se inclinan, por ejemplo, SOTOMAYOR, *op. cit*., 269; LÓPEZ PEREIRA, *El primer despertar cultural de Galicia*. Universidad de Santiago de Compostela, 1989, 117.

47 BRAVO, G. «Prosopografía theodosiana (II): El presunto "Clan Hispano" a la luz del análisis prosopográfico». *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol I, págs. 21-30. 1997.

48 LÓPEZ PEREIRA, *op. cit*., 131-134. Egeria leía los apócrifos y ayunaba los domingos, al igual que los priscilianistas.

49 Sobre Poimenia, SOTOMAYOR, *op. cit*., 371; MATTHEWS, *op. cit*., 137, ESCRIBANO PAÑO, *op. cit*., 200.

No obstante, su adscripción al priscilianismo es poco probable, dado que su ortodoxia parece quedar avalada por la presencia de obispos y presbíteros en su comitiva. Es probable que fuese hispana, y tal vez galaica.

Por otra parte, Baquiario fue un monje galaico que vivió en el ocaso del siglo IV y en los albores del V. En su obra apologética *De Fide*, se lamenta de que es tildado de priscilianista solamente en virtud de su origen.[50] A pesar de su profesión de fe, sus afinidades con el priscilianismo han sido muchas veces puestas de manifiesto. Algunos autores han esgrimido la teoría de que se esconde bajo el nombre *Peregrinus*, —autor del prólogo y expurgador de los «Cánones a las Epístolas paulinas» de Prisciliano—.[51]

Por su parte Martín de Tours fue acusado también de afinidad con la secta priscilianista por sus contemporáneos. Ello se debió quizás a su intercesión en el conflicto para evitar unas sentencias que consideraba injustas.[52] Sulpicio Severo acusa a Itacio de difamar a su venerado maestro:

«El miserable se atrevió incluso a motejar públicamente de hereje al obispo Martín, varón en todo semejante a los Apóstoles»[53] Martín era originario de Savaria, en Pannonia. Se crió en Ticinum. Sus progenitores eran paganos. Su padre era oficial y le hizo entrar en el ejército cuando tenía quince años, dado que una ley obligaba a los hijos de los veteranos a seguir la llamada de su padre. Abandonó el ejército tras cinco años de servicio, alrededor del 357.[54] Fue discípulo de Hilario de Poitiers, y consagrado obispo de Tours en el 370 o 371. La acusación de priscilianismo en el caso de Martín parece totalmente infundada,[55] a pesar de que éste se negó a comulgar con los obispos denunciantes.

Por último, Babut ha señalado la posibilidad de que Paulino de Nola fuese seguidor de Prisciliano. No obstante, su relación con el grupo parece poco probable, y en cualquier caso, los contactos directos de Paulino y su esposa Terasia con el priscilianismo resultan incomprobables.[56] Las similitudes radican en que sus modos de vida ascéticos se constituyeron en Hispania, dentro de un marco geográfico, cronológico, y social común.[57] Meropius Pontius Paulinus, era un miembro destacado de la sociedad burdigalense y uno de los mayores propietarios de la sociedad aquitana. Hombre joven con talento literario precoz, que se convirtió en *consularis* de

50 BACHIARIUS, *De Fide*, 2-3.

51 BABUT *op. cit*., 2-3, se muestra contrario a la identificación de Peregrinus con Baquiario. No obstante, se muestra convencido de que Baquiario era priscilianista. SOTOMAYOR, *op. cit*., 283-284, contradice también la identificación Peregrinus-Baquiario.

52 MATTHEWS, *op. cit*., 165-168, cree que las sospechas de que Martín simpatizaba con los herejes surgieron por exigir que los priscilianistas fueran juzgados por obispos.

53 SULPICIO. SEV. *Chron*. II, 50. 4. *ausus etiam miser est ea tempestate Martino episcopo, viro plane Apostolis conferendo, palam obiectare haeresis infamiam*.

54 *PLRE I*, Martinus 3, pp. 565.

55 HANDLEY Mark A. *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750,* BAR International Series 1135. (2003), 142. Este autor analiza la extensión del culto a Martín en base al legado epigráfico. Martín de Braga, impulsor del cristianismo en Gallaecia, y adalid de la lucha contra el priscilianismo, erigió una iglesia consagrada a Martín de Tours, y compuso un poema en honor de su homónimo para que fuese inscrito en el santuario. El epitafio —que Martín de Braga compuso para sí mismo— afirma que él era *famulus Martinus eodem nomine non merito*, y que había promovido el culto de Martín en Gallaecia. Esto apoyaría sin duda la ortodoxia de San Martín. Tampoco debemos olvidar, que según noticia de Hidacio, *Crónica*, 13b, San Martín se encontraba entre los asistentes al Sínodo de Burdigala, y declaró hereje a Prisciliano.

56 BABUT, Rev. d'Hist. et de Litte. Rel. I [1910] 97ff. 252ff. Citado por VOLLMANN, *op. cit*., 523.

57 ESCRIBANO PAÑO, *op. cit*., 199.

Campania alrededor del 381. Al igual que sucedió a otros senadores, sus funciones y sus intereses privados ocupaban un mismo espacio: poseía grandes propiedades precisamente en Campania. Al descubrir fuera de la ciudad de Nola las reliquias de Félix, Paulino inició un nuevo tipo de *patrocinio aristocrático*, promoviendo el culto y habilitando el lugar de las reliquias mediante la construcción de calzadas pavimentadas.[58] En Hispania, se casó con Terasia, teniendo un hijo que falleció a los pocos días de nacer.[59] En el 393, Paulino vendió su patrimonio y se entregó, junto con su esposa Terasia, a la vida ascética. En 394 es nombrado obispo de Barcelona. Posteriormente volverá a Nola donde fundará con Terasia una comunidad ascética, para convertirse más tarde en obispo de esta ciudad.[60] Su trayectoria no parece situarse en la línea de los priscilianistas, aunque sabemos por la epístola 11 de Consencio a Agustín que en la Tarraconense había nobles priscilianistas.

Si nos trasladamos al siglo V, tenemos noticias de otros priscilianistas. En el año 400 se celebró el Concilio de Toledo. Su objetivo era presionar a los obispos gallegos para que renunciasen a sus simpatías priscilianistas y para que disuadieran al clero y a los fieles de continuar venerando a los mártires de Tréveris, restaurando así la paz y la armonía de las iglesias por todas las provincias ibéricas. Los priscilianistas que se retractasen podrían participar nuevamente en la comunión. Asistieron 19 obispos: Patruino, Marcelo, Afrodisio, Alaciano, Jocundo, Severo, Leonas, Hilario, Olimpio, Floro, Orticio, Asturio, Lampio, Sereno, Leporio, Eustoquio, Aureliano, Lampadio y Exuperancio de Gallaecia, *Lucensis conventus*, *municipius Celenis*. El primero en ser nombrado es Patruino, obispo de Emérita, y por tanto metropolitano de Lusitania. Tan sólo se menciona la sede de Exuperancio. Las Actas del concilio de Toledo ponen además a nuestra disposición, extractos de las retractaciones de Simposio, Dictinio y Comasio. También incluyen el veredicto oficial sobre las condiciones para los retractados y los que no se retracten. Conocemos de este modo otros representantes del movimiento.

En primer lugar el obispo de Astorga, **Simposio**. Es probable que fuese el responsable de que los restos de Prisciliano volviesen a Galicia, y debemos suponer que esto no estaba al alcance de cualquiera.[61] Sin entrar a valorar su retractación, fue, sin duda el principal defensor del priscilianismo tras las controvertidas sentencias de Tréveris. Su prestigio debía ser grande, teniendo en cuenta que ocupaba una de las primeras sedes episcopales de las que tenemos constancia en el Noroeste peninsular.[62] Estuvo presente en el Concilio de Zaragoza del 380.[63] Abandonó las sesiones el segundo día de sesión, quizás porque no estaba de acuerdo con las intenciones de

58 *PLRE I,* Meropius Pontius Paulinus 21 of Nola, pp. 681-683. Matthews (1975), 73-74.

59 HANDLEY, *op. cit.,* 143. Su hijo fue enterrado en 392, al lado de los mártires Justo y Pastor.

60 SOTOMAYOR, M. *op. cit.,* 287. Este autor integra a Paulino y a Prisciliano dentro de lo que denomina un «cristianismo espiritual», en oposición a un «cristianismo materialista», que podían representar los propietarios de villas, en las cuales los indicios cristianos son parcos o inexistentes.

61 CARDELLE DE HARTMANN, C. «El priscilianismo tras Prisciliano, ¿Un movimiento galaico?», *Habis*, 29. (1998), 272-273. Es posible que los cuerpos fuesen llevados a la Iglesia de Simposio, que habría apoyado el traslado de las reliquias.

62 SOTOMAYOR *op. cit*., 242-245. La carta 67 de San Cipriano, datada en el 254-255 E. C., es el primer testimonio explícito de la existencia en Hispania de comunidades plenamente organizadas con diáconos, presbíteros y obispos. En ella se mencionan expresamente tres comunidades: Zaragoza, León-Astorga y Mérida.

63 Esta parece ser la fecha más probable para la celebración del Concilio; así BABUT, *op. cit*., 247; CHADWICK, *op. cit*., 32. Sin embargo, ESCRIBANO, *op. cit*., 220, se inclina por una fecha más temprana, el año 378. Al Concilio asistieron 12 obispos (Fitadio, Delfino, Euticio, Ampelio, Augentio, Lucio, Itacio, Esplendonio, Valerio, Simposio, Carterio e Idacio), representando a las provincias Aquitania Segunda en la diócesis meridional homónima gala, y Cartaginense, Tarraconense, Lusitania, Galecia de la Hispana.

Hidacio. Es probable que después de conocer mejor el movimiento empezase a simpatizar con él. Algo similar le había sucedido a Higinio de Córdoba.[64]

Su hijo, **Dictinio**, fue también obispo de Astorga, y continuador de su padre.[65] Antes de su retractación, que tuvo lugar en Toledo alrededor del 400, y seguramente poco después de la muerte de Prisciliano, en un tiempo en que los priscilianistas estaban abocados a la arbitrariedad de una justicia implacable y a la persecución por parte de un episcopado sin escrúpulos, escribió su afamada obra, «Libra».[66] A Dictinio, le preocupaba la situación imperante, y por ello planteó de nuevo la antigua cuestión cristiana de la legitimidad de la mentira piadosa. Él mismo, en apoyo de sus camaradas, y mediante una demostración escrita detallada, avaló el empleo de la mentira. Así, Dictinio escribe *Libra* y apremia a sus correligionarios para que se hagan pasar sin temor por católicos, conserven el priscilianismo en el corazón, pero mientan de palabra para garantizar su seguridad. Cuando más tarde se convierte, abjurando de la doctrina de Prisciliano y rechazando sus tratados priscilianistas, condena también en silencio su *Libra*. Pero esta obra pervivió. El catecismo de la mentira de Dictinio siguió siendo venerado por los priscilianistas, muy leído, y ocupó la atención de las autoridades eclesiásticas durante mucho tiempo. Por su parte, Libra ha ayudado a los priscilianistas a conseguir una triste gloria, siendo calificada como «una de las sectas más falsas de la antigüedad».[67]

64 VOLLMANN, *op. cit.*, pp. 501. Simposio asiste a la sesión del primer día y firma los ocho cánones, que rechazaban determinadas formas de ascetismo, pero sobre todo buscaban someter el movimiento ascético al control jerárquico.

65 CARTDELLE DE HARTMANN «Ortodoxos y priscilianistas en la época sueva», *Das Königgreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Edwin Soller / Hugo Laitenberger (Hrs.). Interdisziplináres Kolloquium, Braga, 1996, 93.

66 Por desgracia, no conservada. LEZIUS, F. «Die Libra des Priscillianisten Dictinius von Astorga», *Alexander v. Oettingen: Abhandlungen,* München, 1898, 117, defiende la posibilidad de que Consencio enviase una copia a Agustín de Libra, «die wir bis zu einem gewissen Grade rekonstruiren können». Para ello se apoya en varios argumentos. Por un lado, apunta agudamente, que la inclusión de un ejemplar de esta obra junto a la carta, ayudaría a reforzar la delicada cuestión planteada —es decir, si es lícito negar las creencias católicas con el fin de desenmascarar a los herejes priscilianistas—; por otro, trata de buscar un indicio documental en las palabras de la celebridad de Hipona en su «Contra mendacium»: *Consenti frater carissime, multa mihi legenda misisti*. Tras un análisis de esta obra de Agustín, Lezius cree poder afirmar que Agustín disponía de una copia de Libra, y la había leído: «Blicken wir auf Augustins Schrift contra mendacium zurück, so können wir wohl sagen, dass er die Libra des Dictinius in Händen gehabt und gelesen hat», pp. 121. En cuanto a la explicación del título, «Libra», Lezius cree que podemos hallar un indicio en la «Passio Thomae». Este escrito tan querido por los ascetas hispanos, explica que los *veri dei cultores* deben ser perfectos, y deben poseer la *integra libra aequitatis* (equidad, espíritu de justicia). Este «integra libra» consta de 12 virtudes, a saber, la fe; el bautismo; la abstención de la fornicación; la represión de la avaricia; dominar la gula; la penitencia; la perseverancia en estas obras; la hospitalidad; la investigación y cumplimiento de la voluntad de Dios; reconocer y huir de aquello que desagrada a Dios; amar al enemigo; la vigilancia y esmero en el desempeño de estas virtudes, para no perder las riquezas eternas. La *integra libra aequitatis* consta de estas 12 virtudes, que constituyen la perfección de todos aquellos que desean ser fieles al verdadero Dios. Dictinio habría pensado en este pasaje, cuando decidió bautizar como «Libra» a su obra para la justificación de la mentira, y dividirla en doce cuestiones, vid. LEZIUS, *op. cit.*, 123-124.

67 LEZIUS, *op. cit.*, 118. Los priscilianistas defendían el empleo de la mentira, el *iura, periura, secretum prodere noli*. Según Agustín, «los priscilianistas invocan el ejemplo de los patriarcas, profetas, apóstoles y ángeles, y tampoco excluyen al Señor de este modo de mentir». Argumentan que conviene a los cristianos, ser sinceros en su corazón, pero que la verdad del mundo no es tan necesaria como la sinceridad de los corazones. El mismo Pablo exigió el deber de un amor a la verdad mayor con respecto al prójimo (Ef 4, 25). Los priscilianistas opinan que deben ser sinceros y abiertos con los demás miembros de la secta, ya que ellos son sus prójimos. Con los católicos es diferente, ya que no se consideran prójimos, y por ello no es pecado mentirles. El argumento es muy persuasivo. La defensa de este principio de conducta puede cuando menos, despertar sospechas sobre las abjuraciones de Dictinio y Simposio en Toledo (400), y por extensión de la de los demás priscilianistas.

Finalmente, **Comasio**, fue presbítero de la sede de Astorga, y acompañó en la retractación del credo priscilianista a Dictinio y Simposio. Nada más sabemos de él. Pero los tres pertenecían a la poderosa sede de Astorga, y contaban con el apoyo de sus conciudadanos.[68] **Anterio, Isonio, Vegetino y Paterno**, este último obispo de la poderosa sede de Bracara, abjuraron también del priscilianismo, pero sin duda había sido su credo religioso hasta entonces, y no debemos descartar que siguiese siéndolo, a pesar de su retractación en Toledo.[69] En el mismo concilio de Toledo, estaban presentes otros cuatro priscilianistas. Se trata de **Herenas, Donato, Acurio y Emilio.** Fueron expulsados, junto a sus clérigos, de sus respectivas sedes por no abjurar de las doctrinas del difunto obispo de Ávila. No poseemos datos sobre su posición social, tan sólo sabemos que eran obispos, y que fueron condenados por no retractarse de sus creencias.[70]

Gracias a Babut, pudimos rastrear la pista de otro priscilianista.[71] En la epístola IV del Papa Zósimo, se habla de un cierto Tuentio, que en el año 417[72] fue ordenado obispo en los alrededores de Marsella.[73] . Se acompaña una cita suficientemente reveladora:

> «¡ojalá en Tuentio fueran evidentes sólo unas costumbres depravadas y no también la superstición prisciliana!»[74]

---

68 CHADWICK, *op. cit*, 240. Aunque Comasio era presbítero en el momento de celebrarse el Concilio de Toledo, seguramente sucedió a Dictinio en la sede de Astúrica.

69 *Item Isonius, nuper baptizatum se a Simposio et, episcopum factum, hoc se tenere, quod in praesenti concilio concilio Symphosius professus est, respondit.*

Vegetinus vero, olim ante Caesaraugustanum concilium episcopus sanctus, similiter libros Priscilliani cum auctore damnaverat, ut de caeteris Acta testantur. De quibus qui consuluntur episcopi iudicabunt.

(…) Vegetinum autem, in quem nulla specialiter dicta fuerat ante sententiam, data professione, quam synodus accepit, ustatuimus comunion nostrae esse reddendum.

Paternum, licet pro catolica fidei veritate et publicatae haeresis errore libenter amplexi, ecclesiam in qua episcopus fuerat constitutus tenere permissimus; recepturi etiam in nostram communionem quum sedes apostolica rescripserit; (…)

Sane Vegetinum solum cum Paterno communicare decrevimus; Symphosius autem senex religiosus, qui quod egerit supra scribimus, in ecclesia sua consistat, circumspectior circa eos, quos ei reddemus, futurus; inde expectabit communionem, unde prius spem futurae pacis acceperat. Quod observandum etiam Dictinio et Anterio esse decrevimus. J. Vives, *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963 CSIC, Concilio de Toledo I, pp. 13-14.

70 *Herenas clericos suos sequi maluerat, qui sponte, nec interrogati Priscillianum catholicum sanctumque martyrem clamassent atque ipse usque ad finem catholicum esse dixisset, persecutionem ab episcopis passum; quo dicto omnes sanctos, iam plurimos quiescentes, aliquos in hac luce durantes, suo indicio deduxerit in reatum. Hunc cum omnibus tam suis clericis quam diversis episcopis, hoc est Donato, Acurio, Aemilio, qui ab forum profesiones recedentes, maluissent sequi consortium perditorum decernimus a sacerdotio submovendum, quem constaret etiam de reliquis verbis suis convictum per tres episcopos, multos quoque presbiteros sive diaconos cum periurio esse mentitum.*

71 BABUT, *op. cit.*, 1909, 308.

72 S. Zosimi Papae, Ep. IV (Migne XX, 664); *Data sub die X kalendas Octobris Honorio augusto XI et Constantio II consulibus.*

73 No debemos descartar que se trate del *Tuentius* mencionado en la *PLRE II*, pp.1130, un senador que, debido a su pobreza, fue eximido de las obligaciones inherentes a su cargo. Se enviaron inspectores (*quaesitores glebae senatoriae*) a Hispania para evaluar sus propiedades y constatar su pobreza (Symm. Ep. IV, 61) (a. 398/402). En apoyo de esta sugerencia, en la Epístola IV de Zósimo [PL 20: 662], se menciona que tiempo atrás, Tuentio había sido condenado: *Sed nihil minus ab Urso et Tuentio, quorum unus assidua sedis hujus medicina curatus, ad emendati erroris pervenire non potuit sanitatem; alter vero ante aliquot annos objecta criminatione submotus, sicut civium scripta testantur vel ingesta [Forte, ut gesta] docuerunt, etiam ab eo ipso gradum summi sacerdotis accepit, a quo fuerat ante damnatus.*. Quizás las investigaciones realizadas en Hispania hubiesen puesto al descubierto una conducta fraudulenta por parte de Tuentio.

74 S. Zosimi Papae, Ep. IV (Migne XX, 664): *«Atque utinam in Tuentio pravi tantum mores, non etiam priscilliana superstitio patuisset!»*

Zósimo escribe a los obispos de África, Galia e Hispania, disponiendo que se niegue la comunión a dos obispos, Urso y Tuentio. Su ordenación había sido ilícita, incurriendo en numerosas irregularidades. En primer lugar, ambos habían sido condenados anteriormente; además, a la hora de proceder al nombramiento, se prescindió del obispo metropolitano, Patroclo de Arlés,[75] y de los sacerdotes provinciales. Otra falta que Zósimo menciona es la usurpación de lugares ajenos, dado que Urso y Tuentio fueron ordenados en parroquias del obispo de Arlés. Finalmente, no se respetó la solemnidad del día de la ordenación.[76] Por todo ello, el Papa dispone que los obispos Urso y Tuentio, nombrados ilícitamente, no deben ser admitidos en comunión. No hay que descartar que Urso fuese también un obispo priscilianista, dado que la epístola nos dice que a pesar de los intentos de la sede por «curarle», el error de Urso no había sido enmendado.[77] Tampoco debemos olvidar que el movimiento siempre aparece relacionado con nombramientos irregulares, y no deja de ser significativo que se trate el tema de los dos obispos conjuntamente.[78]

En su estudio sobre el proceso de Tréveris contra los priscilianistas, Klaus Girardet nos pone al tanto de que ya la ordenación de Prisciliano había sido controvertida, dado que no respetaba los preceptos conocidos de la legislación eclesiástica.[79] Años más tarde, el Concilio de Toledo (400) nos hace saber que Simposio se vio obligado *de multitudine plebis* a ordenar obispo a Dictinio.[80] Hidacio debe referirse a la apropiación de sillas episcopales por los priscilianistas cuando al comienzo de su obra se lamenta de las irregularidades en las ordenaciones eclesiásticas y el declive de la disciplina, de la promulgación y observancia de dictados canónicos, y lo vincula con la dominación bárbara.[81] Aunque Hidacio está hablando de la Galicia en la que

75 Sin duda el mismo que se menciona en la Epístola XI de Consencio a Agustín (23, 1), y por lo que en ella se nos dice, ávido perseguidor de la doctrina priscilianista. JONES, A.H.M., The later Roman Empire (284-602). Vol. II (1964). pp. 889-890, nos pone al tanto de este conflicto. Movidos por su ambición, los obispos de Arlés querían ejercer su dominio no sólo sobre la Viennensis, sino también sobre la Narbonensis I y II. Lograron su objetivo de la mano del Papa Zósimo, que apelando a la costumbre de los antepasados, justificada por la preeminencia de San Trophimus, impuso que el obispo de Arlés, debía consagrar a todos los obispos de las tres provincias citadas, concediendo por tanto plenos poderes a Patroelo, Hilario, metropolitano de Narbonensis I y Praulo obispo de Marsella, que todavía ejercía su autoridad metropolitana anómala en Narbonensis II, rechazaron obstinadamente reconocer la antigua prerrogativa de Arlés alegada por Patrodo. Sus protestas se vieron satisfechas de la mano de los Papos Bonifacio y Celestino, que ignoraron las normas de Zósimo y reafirmaron los derechos de los metropolitanos de cada provincia. Los posteriores intentos por obtener la primacía de Arlés sobre las tres provincias fueron abortados por el Papa León.

76 S. Zosimi Papae, Ep. IV (Migne XX, 663): *Hic multa concurrunt, improborum et damnatorum ordinatio, praetermissio metropolitani, necnon et provincialium sacerdotum, locorumque alienorum impudentissima usurpatio, nec saltem diei custodita solemnitas, et Lazarus in consortio illicitae ordinationis adscitus. Haec omnia apud nos gestis testimoniisque discussa sunt.*

77 S. Zosimi Papae, Ep. IV (Migne XX, 662).

78 El caso recuerda al conflicto en la sede de Lucus por el nombramiento de Pastor y Syagrio en contra de Agrestio. *Vid. Infra*. p. 20.

79 GIRARDET, K., «Trier 385: Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron, Band 4,* 1974, pp. 577-608. En el Canon XX del Concilio de Arlés (314) se decía que el nombramiento debía ser aceptado por 7 obispos, y en su defecto por 3. En el Canon IV del Concilio de Nicea (325) se añade a la reglamentación de Arlés la aceptación de la ordenación por parte del obispo metropolitano. El canon VIII del Concilio de Serdika (342) permite la elección de un obispo en caso de que el candidato propuesto haya realizado un *cursus honorum* en el mundo eclesiástico, y en ningún caso puede tratarse de un laico como Prisciliano.

80 VIVES, J., *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963 CSIC, Concilio de Toledo I, p. 13.

81 HIDACIO. *Chronique*, *Praef. 7, «et, quod est luctuosis, intra extremam universi orbis Gallaeciam, deformem ecclesiastici ordinis statum creationibus indiscretis, honestae libertatis interitum et universae propemodum in divina disciplina religionis occasum ex furentium dominanti permixta iniquarum perturbatione nationum haec iam quidem inserta».*

vive, la relación de Tuentio con el priscilianismo nos induce a ver en su nombramiento irregular un rasgo de carácter exógeno de pertenencia al movimiento.

Conviene ahora ocuparse de la Epístola 11 de Consencio a Agustín.[82] Como dijimos en un principio, en ella se pone de manifiesto la presencia del priscilianismo en las capas altas de la sociedad en una fecha posterior a la muerte del heresiarca, aproximadamente en el 419.[83] La doctrina parece reservada casi exclusivamente a los sectores ricos y poderosos de la Tarraconense, entre los cuales circulaba crípticamente una literatura no aceptable bajo la atenta mirada ortodoxa de Frontón. Éste, compañero en la ortodoxia de Consencio, se infiltró en las células priscilianistas de la Tarraconense con el fin de descubrir a aquellos que todavía seguían las doctrinas del obispo de Ávila. Los resultados obtenidos llevaron a Consencio a escribir a Agustín decididamente, con la esperanza de que el empleo de la mentira fuera aprobado por la venerada santidad de Hipona.[84] Además él mismo Frontón entró en contacto con la noble Severa, y haciéndose pasar por priscilianista, obtuvo una información tan valiosa como estremecedora, pues en la trama se verán implicados varios obispos de la Tarraconense, así como poderosos aristócratas. Esta **Severa** estaba emparentada nada más y nada menos que con el comes Asterius, siendo probablemente su suegra[85] y cuando se produjo la denuncia de Frontón, Severa se refugió en las propiedades del afamado comes. **Severo**, el principal encausado, era un hombre de elevada condición social, y pertenecía también al clan del comes Asterius. Es posible que perteneciese a la poderosa familia de los Acilius Severus, afincada en Hispania.[86] Las referencias de Frontón remarcan su alta posición y su refinada cultura.[87] Además sabemos que era presbítero de Huesca. Este Severo poseía tres códices priscilianistas que le fueron arrebatados por los bárbaros[88]. Éstos a su vez los entregaron a **Sagitio**, obispo de Lérida, ávido lector y defensor de los escritos priscilianistas, a los ojos del monje Frontón.[89] El ilerdense, envió al obispo metropolitano de

82 Análisis rigurosos de la epístola ofrecen JOSEP AMENGUAL I BATTLE «Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons la Ep. 11 de Consenci (any 419)» *Pyrenae* 15-16. 1979-1980, págs. 319-338; DÍAZ Y DÍAZ (1982); Escribano Paño (1988), 29-35; 201-204; GARCÍA MORENO (1988); 71-76; KULIKOWSKI, M., *Late Roman Spain and its Cities*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. (2002), 241-242.

83 De la misma opinión es AMENGUAL I BATTLE, *art. cit*., 330. «(…) totes les persones, d'une o altra forma simpatizants amb aquest corrent, es mouen dins l'altra societat tardorromana, en la qual els bisbes semblen ben installats».

84 LEZIUS, *op. cit*., 116. La respuesta de Agustín no se hace esperar. El sabio de Hipona responde con dureza en su «Contra mendacium», criticando el empleo de la mentira por parte de los católicos, que querían emplear estos métodos «para descubrir lo que se ocultaba detrás de las mentiras».

85 KULIKOWSKI, *op. cit*., pp. 241-242. Severa era la madre o la hermana de la esposa del *comes Hispaniarum Asterius*. De este modo, sería la abuela o la tía de la hija de Asterius (Ep. XI. 4.3). Ya que es seguro que Severa no era la hermana ni la madre de Asterius, debe haberlo sido de su esposa. Y por su nombre, es más que probable su parentesco con Severus. Éste sería tío o hermano de la esposa de Asterius. Ver también L. A. GARCÍA MORENO (1988), pp. 166 y Escribano Paño (1988), 201-204.

86 GARCÍA MORENO, L. A., *art. cit*., pp. 166. Los Acilios Severos destacaban por su acendrado y temprano cristiano y por la tendencia a ocupar cargos gubernativos en Hispania. Un miembro de dicha familia fue gobernador de la Tarraconense en el 316.

87 Ep. XI. 2, 3. *«Severus quendem presbyterum divitiis atque potentia, litteris etiam clarum, huius principem doctrinae»*; Ep. XI. 4, 3. *«Severus, illustris atque praecelsi viri, affinis sui, Asterii comitis viribus niteretur id egit, ut [et] mulier memorata [Severa] ad neptis suae Asterii comitis filiae, potentissimae feminae auxilium convolaret»*; Ep. XI. 5, 4. *«… tan sanctum et tan nobilium virus maculare non timuit»*; Ep. XI. 7,2. *«Severus […] ad affinem suum virum illustrem Asterium comitem ceterosque omnes amicos ac propinquos suos, potentissimos viros, litteras missit»*.

88 KULIKOWSKI, *op. cit*., pp. 369. Estos bandidos bárbaros serían casi con total seguridad godos activos en la Tarraconense.

89 Ep. XI. 16, 3.

Tarragona **Titianus,** un códice reelaborado, del cual había eliminado los pasajes más virulentos, y se quedó con los dos restantes. Titianus a su vez, envió el códice recibido a **Siagrio**, obispo de Huesca, *«hominem et divitem et senio praegrauatum»*,[90] que sin duda era priscilianista, y miembro de la alta sociedad tardorromana. Es posible que estuviese emparentado con la poderosa familia de los Siagrios, y quizás también con el emperador Teodosio.[91] Los Siagrii harían de sus descendientes una de las familias más poderosas de la Galia en el siglo V. El primero de ellos conocido es un *notarius* de Valentiniano, apartado de sus funciones en 369 por fracasar en una expedición militar, quien regresó de su retiro forzoso durante el reinado de Graciano, junto con un tocayo suyo, y probablemente también pariente. Las carreras de ambos son confusas, pero sabemos que ambos alcanzaron el consulado, desempeñando durante el ejercicio una prefectura de pretorio, en 381 y 382, respectivamente. Anteriormente, uno de estos individuos había sido procónsul de África en Agosto del 379, casi en la misma época en que su tocayo aparece en la corte como *magister officiorum*.[92]

Aunque el obispo Titianus no fue acusado de priscilianismo, puede tenerse al menos por seguro, que no era riguroso en las cuestiones doctrinales, dada su actitud en todo el conflicto narrado por Frontón, pese a lo cual encomendó a Siagrio examinar la fe de su presbítero Severo. Sin embargo sabemos que éste consiguió engañar finalmente a su obispo y logró la devolución del códice. Más tarde obtuvo también los otros dos códices que permanecían en manos de Sagitio. Por otra parte sabemos que las informaciones proporcionadas por Severa llevaron a Frontón a su acusación.

Como hemos señalado, en la trama se ve implicado el poderoso **Asterius**.[93] Como *comes hispaniarum*, forzó a los vándalos en el 420, a abandonar el asedio de los suevos en Gallaecia, «*in Nerbasis montibus*». Promocionado a patricio en 420/422,[94] es posible que se trate del *ornatissimus iuvenis* mencionado por Símmaco (Simm. *Ep. IX* 90). Su afiliación a la doctrina priscilianista es bastante probable, a pesar de que defiende su ortodoxia ante Frontón[95].

Por último, otros tres personajes parecen haber integrado las filas priscilianistas. Se trata de **Agapio**, **Ursición** y **Paulino**. El primero de ellos es un obispo cuya sede desconocemos, y cuya

90 Ep. XI. 17, 5.

91 GARCÍA MORENO, L. A., *art. cit.*, 169-170. Todos los Siagrios recogidos por la PLRE pertenecen a la potentísima familia sudgálica estrechamente relacionada con personalidades de la talla de Ausonio o Sidonio Apolinar [PLRE, I 861-867 II, 1041-1042]. No puede olvidarse la existencia de una rama hispánica emparentada con la familia del gran Teodosio [más complicada es la pertenencia a esta familia de Siagrio, obispo de Lugo en 433, citado por Hidacio, 102]. Siagrio sería un genuino representante de la aristocracia hispánica, que en el siglo IV busca afanosamente hacerse con las sedes episcopales. Ver también Escribano Paño (1988), 201-204.

92 Matthews, *op. cit.*, 75.

93 Para lo que sigue ver *PLRE II*, Asterius 4, 171.

94 Kulikowski, *op. cit.*, pp. 173. A pesar de que las acciones de Asterio contra los vándalos no tuvieron éxito, y echaron abajo la hazaña lograda por Wallia, el *comes* fue promocionado al rango de patricio. No existe paradoja, dado que Asterius desbarató una segunda usurpación del cliente de Gerontius, Maximus. L. A. García Moreno (1988), pp. 167. Existe la posibilidad de que Asterio perteneciese a la familia senatorial romana de los Turcios, que eran conocidos por sus lazos familiares con el potentísimo grupo senatorial occidental afecto a la dinastía teodosiana, sabiéndose de ellos sus relaciones de parentesco y de intereses económicos con la diócesis hispánica. Es interesante la relación de parentesco, por vía cognaticia, entre los Turcios y otra potentísima estirpe senatorial de origen hispánico: la de los antepasados de Melania la Vieja. Es posible que Asterio ayudase a Melania a vender sus propiedades hispánicas, tras el 418. Ver también Escribano Paño (1988), 201-204.

95 Ep. XI. 4.3. *«ago», inquit, «tibi gratias, quod testimonium fidei meae ferre digneris. Severi autem et ceterorum fidem, quamuis aliqua mihi consanguinitate iungantur, tamen certum est fidei meae obesse non posse»*

muerte se produce en el transcurso de los hechos narrados por Frontón. Sus encuentros con el enviado de Consencio están marcados por la violencia.[96] Frontón narra la muerte de Agapio, preguntándose *cómo pudo sobrevenirle semejante mal si se trataba de un obispo católico*.[97] Ursición es un monje al servicio de Severo, que toma parte en los siniestros planes de su señor. Lleva los códices desde la casa del presbítero Severo a la residencia del obispo de Huesca, Sagitio;[98] pero también era siervo. Ello ha llevado a L. A. García Moreno a suponer que Severo había constituido un grupo monástico a sus expensas y en alguna de sus propiedades, reclutando a los monjes entre sus familiares, amigos y deudos. Esta realidad sería representada por Ursición.[99]

Paulino es un diácono que colabora también en las intrigas entre Sagitio y Severo.[100]

La información que nos ofrece la epístola es fecunda. No obstante, la historia de los priscilianistas no termina con la última palabra de Consencio, y conocemos otros personajes de la época, que pudieron haber estado relacionados con el priscilianismo. Se trata de **Orosio,** los obispos **Pastor** y **Siagrio**, el obispo de Braga, **Balconio,** y **Ospinio y Ascanio.**

Paulo Orosio[101] nació a fines del siglo IV, probablemente en Gallaecia. En una carta escrita en el año 651 por Braulio de Zaragoza a Fructuoso de Braga encontramos el siguiente testimonio:

> «Tened cuidado con el dogma envenenado de Prisciliano hace poco corriente en esa región, del que sabemos estuvo inficionado Dictinio y otros muchos, incluso el mismo Santo Orosio, aunque después lo enderezó San Agustín»[102]

No obstante, parece que Orosio no fue priscilianista, y que Braulio pudo haber interpretado erróneamente algunas frases de su *Commonitorium*.[103]

En el año 433 tiene lugar un conflicto por la sede de Lucus entre **Pastor** y **Siagrio** con Agrestio. Las explicaciones esgrimidas al tratar el caso de Tuentio, Urso y Patroclo nos inducen a colocar a Pastor y a Siagrio en la órbita del movimiento priscilianista.[104] Si bien es cierto

96 Ep. XI. 11,1. *«Quibus dictis tanta adversum me episcopus incitatus est animi saevitate, ut et a cathedra sua cum furore consurgens in conspectu omnium propriis manibus caedem mihi vellet inferre»*.

97 Ep. XI. 22,3. *«Sed numquid sine crimine possimus adfirmare episcopum qui catholicus videbatur plaga domini fuisse percussum»*.

98 Ep. XI. 14,2. *«Ut Ursitionem quendam monachum amicum Severi, codices qui a Sagittio poscebantur a Severi penetralibus proferre et ad Sagittium occulte deferre compelleret»*.

99 GARCÍA MORENO, *art. cit*., p. 170.

100 Ep. XI. 14,4.

101 Sobre Orosio, SOTOMAYOR, *op. cit*., 337-340.

102 Braulio, Epístola 44, 75-77. Traducción de Sotomayor, *Historia de la Iglesia en la España Romana y Visigoda,* pp. 338.

103 SOTOMAYOR, *op. cit*., 338.

104 *Vid. supr,* pp. 16-17. HIDACIO, *Chronique,* 102: *«In conventu Lucensi, contra voluntatem Agresti Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur.»* Para el comentario de Alain Tranoy sobre el pasaje ver Hydace, *Chronique,* Tome II, 101-102, en donde defiende que Agrestio era priscilianista y se esfuerza por impedir el nombramiento de dos obispos que lideran una campaña contra la herejía. De la misma opinión es Sotomayor, *op. cit*., 253. Cardelle de Hartmann (1996), 88-89; 93 —que sitúa a Pastor y a Siagrio en las sedes de Iria y Aquis Celenis—, supone que Agrestio era ortodoxo pero partidario de la coexistencia con los priscilianistas, y que la ordenación de Pastor y Siagrio, dos activos adversarios del priscilianismo, representan el intento de otros obispos más duros de imponer en el distrito de Agrestio una política antipriscilianista más decidida. El silencio de Hidacio sobre los motivos de Agrestio, se explica si los tres obispos eran ortodoxos pero de distinta tendencia. Para esta autora, el suceso prueba la existencia de una línea ortodoxa tolerante entre los obispos galaicos. Por el contrario, ESCRIBANO PAÑO (1996), 272, defiende la ortodoxia de Agrestio, frente al priscilianismo de Pastor y Siagrio.

que existen pruebas documentales que podrían situar a los tres protagonistas de la contienda en el seno de la ortodoxia, las atribuciones no son definitivas, y hemos de recordar que existen antecedentes de sospechosos de priscilianismo después arrepentidos (los retractados de Toledo, Orosio, Baquiario…)[105]

Es el afamado investigador germano Benedikt Vollmann, el que plantea la posibilidad de que Balconio, obispo de Braga a mediados del siglo V, fuese seguidor, en tiempos remotos, de Prisciliano. Vollmann sugiere que de no haber estado en algún momento cerca de la secta, no sería comprensible que el Papa León depositase en Hidacio y Ceponio la responsabilidad de convocar un sínodo, en lugar de haber encomendado dicha tarea al obispo metropolitano.[106] A pesar de ser una hipótesis posible, es totalmente incomprobable, y otras explicaciones han sido esgrimidas con indicios de verosimilitud.[107]

Por otra parte, es probable que los obispos **Ospinio** y **Ascanio** fuesen priscilianistas**,** pues Hidacio los culpa de su detención y permanencia en prisión en el año 460, por obra del suevo Frumario.[108] Quizás se valieron de un conflicto político para castigar el incesante hostigamiento de Hidacio a los priscilianistas.[109]

CONCLUSIONES

Estas son todas las personas que hemos podido reunir que pudieron estar relacionadas con el movimiento priscilianista en algún momento de su vida. La idea que subyace, a partir de los datos ofrecidos por las fuentes, es que el priscilianismo fue un movimiento eminentemente aristocrático. Esta tesis es asumible desde los primeros años en que se desarrolla hasta prácticamente su final. Si bien algunos autores han defendido que en los últimos años el priscilianismo era un fenómeno que tan sólo se manifestaba en el ámbito rural, la epístola XI de Consencio a Agustín nos obliga a replantear la situación. El testimonio de Frontón, que conocemos por el relato de Consencio, revela para el 419, una situación en la que los priscilianistas ocupan las esferas de poder. A decir verdad, el relato de Frontón, que ha sido tildado de «sensacionalista», presenta al cristianismo como «el perseguido», cuando es sobradamente conocido que en el siglo IV la ortodoxia cristiana se había decidido a acabar con todo tipo de disidencia religiosa, tanto pagana, como aquellas herejías que en el seno del propio cristianismo, ponían

105 ESCRIBANO PAÑO, *art. cit*., 272. Pastor y Siagrio se identifican con dos eclesiásticos citados por Genadio de Marsella en calidad de autores de obras en defensa de la fe y anatema de las herejías y, en particular Pastor, de manera expresa de la priscilianista (*De vir. ill*. 65 y 76). Las Actas del Concilio de Orange del 441 registran la presencia de Agrestio *ex provincia Gallaeciae civitate Lucentium*, lo cual es difícil de aceptar si fuese considerado herético.

106 VOLLMANN, B., *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen,* 1965, 145.

107 CARDELLE DE HARTMANN (1996), 90, advierte que no podemos estar seguros de que el obispo de Braga ya fuera a mediados del siglo V el metropolita no de Gallaecia.

108 HIDACIO, *Chronique*, 201: *«Ospinione et Ascanio delatoribus spargentibusque ad terrorem propriae uenena perfidiae indagata, recurrit ad suos. Ac mox, isdem delatoribus quibus supra, Frumarius, cum manu Sueuorum quam habebat, inpulsus, capto Hydatio episcopo VII kal. Aug. In Aquaeflauiensi ecclesia, eundem conuentum grande euertit excidio.»* Ver también el comentario de Alain Tranoy al respecto, Hydace, *Chronique*, Tome II, 201, 3, pp. 114.

109 CARDELLE DE HARTMANN (1996), 97, asume la posibilidad de que los culpables del encarcelamiento de Hidacio fuesen herejes, pero no niega que las razones pudiesen ser puramente políticas.

en peligro su consolidación.[110] Pero partiendo de estas premisas, podemos decantarnos por una base histórica fiable en el relato de Frontón.

A pesar de que el episodio de Frontón se desarrolla en la Tarraconense, podemos aceptar que el priscilianismo se hallaba mucho más extendido en el territorio galaico. El testimonio de Hidacio, *Chron*. 16 (*Exim, in Gallaeciam, priscillianistarum haeresis invasit*), junto con los lamentos de Baquiario, acusado de priscilianismo únicamente en virtud de su origen, parecen indicar que la herejía se había asentado totalmente en Gallaecia.

Cuando la jerarquía eclesiástica «fue depurada», el priscilianismo sólo perduró en el recuerdo, y quizás en las prácticas de aquellos que habían conocido el incipiente cristianismo de las manos de los obispos priscilianistas. Tampoco debemos descartar la idea de que, tras la expurgación de los seguidores de Prisciliano de las sedes episcopales, el término priscilianista se haya empleado como un concepto que alude a cualquier tipo de indicio observable que supusiese una desviación de la ortodoxia.[111]

Pero lo cierto es que un análisis somero de la sociedad de los siglos IV y V, sitúa al priscilianismo en el seno de los grupos dominantes, ricos, influyentes y privilegiados. Probablemente Prisciliano, así como otros representantes del movimiento, formaban parte del grupo de *potentes o possessores*, dueños de algunas lujosas villas de recreo, que siendo hispanos de origen, poseían quizás el verdadero control de la situación, fundamentado en su mayor arraigo en el territorio y continuidad en él. En el canon II del Concilio Caesaragustano del año 380, se prohíben las reuniones en *alienae villae*, lo cual parece indicar la presencia priscilianista en estos asentamientos rurales. Dicha presencia pudiera servir, desde luego asumiendo grandes salvedades, como indicador del grado de desarrollo del priscilianismo en Gallaecia.[112] En este sentido, hay un dato del mayor interés, y es que las villas parecen generalizarse en territorio galaico durante el siglo IV, precisamente el período en que surge y se desarrolla el priscilianismo. Muchas de estas villas seguirán siendo ocupadas durante el siglo V.

Los *possesores* se diferenciaban de los miembros de la alta administración y de la burocracia en que no ostentaban cargos burocráticos o administrativos. No trabajaban, explotaban a sus protegidos, y evitaban detentar cargos por las obligaciones inherentes a los mismos. Su principal interés radicaba en la agricultura. Su onerosa posición posibilitó sin duda su influencia en la esfera administrativa y burocrática —recordemos el episodio de los priscilianistas y el *magister officiorum* Macedonius—, de la cual formaban parte *vicarii, praesides, consulares, comites, magistri, rationales* y *agentes in rebus*, que poblaban las grandes urbes y sus alrededores, gozando de una posición de poder en virtud de sus privilegios y exenciones.

Al igual que en la esfera civil, también en la esfera religiosa los priscilianistas se encontraban en la cúspide de la pirámide. La mayoría de los obispos solían tener una preparación intelectual y un origen social elevados. Ello es seguro en el caso de Prisciliano, y seguramente también en el de Simposio, Instancio, Salviano, y muchos de los otros que, a lo largo de la historia del movimiento, ocuparon sedes episcopales. Se puede decir que el poder del obispo era total y

110 JOSEP AMENGUAL I BATLE, *art. cit*., 325. *«Sembla indubtable que la narració de Consenci fa una constant concessió a l'efectivisme i a la hipèrbole».*

111 BABUT, *op. cit*., 21. El *Concilium Bracarense I* (563), hace referencia a un priscilianismo moribundo, representado solamente por ignorantes de la Gallaecia: *Ignaris hominibus… qui in ipsa extremitate mundi et in ultimus hujus provinciae regionibus constituti.*

112 Sobre este tema, BLANCO FREIJEIRO, «La Villa Romana en Gallaecia y su posible relación con la vita communis del priscilianismo», en *Prisciliano y el Priscilianismo* (1982), pp. 57-70.

absoluto en materia eclesiástica: ellos elegían al clero, lo expulsaban, determinaban la norma y la conducta a seguir de sus fieles. Eran además responsables de las finanzas de la Iglesia. Y las administraban. Recibían incluso un salario. También recogían la donación de los miembros de la comunidad y poseían otros privilegios y prebendas eclesiásticas.

El papel del obispo era mayor todavía en la Galicia del siglo V, donde, como consecuencia de las dificultades generadas por las invasiones y las lagunas del poder central romano, reforzaron su rol en el seno de un pueblo del cual son los representantes, asumiendo funciones que van más allá de los límites impuestos por sus funciones episcopales. Los obispos encabezan la organización eclesiástica local, que sustituye a la administración romana en estos tiempos convulsos. En el siglo V, los obispos gallegos, sean priscilianistas o fieles a las doctrinas oficiales, parecen ser la única institución firme.[113]

Los priscilianistas pudieron influir gracias a su riqueza en los cargos públicos. Como máximos representantes episcopales, ejercieron su control sobre los fieles. El cuadro que subyace sitúa a los miembros conocidos del movimiento en la esfera dominante, rica, influyente y privilegiada de la sociedad de los siglos IV y V.

Ofrecemos a continuación un cuadro, con los personajes cuya afinidad al movimiento nos parece fundada. No han sido incluidos aquellos cuyos indicios de pertenencia no nos parecen definitivos.

Nº NOMBRE	***PLRE***	**OCUPACIÓN ATESTIGUADA /LUGAR**	**INDICADOR DE POSICIÓN SOCIAL**	**FUENTE DE REFERENCIA**	**FECHA DE REFERENCIA**
1. ÁGAPE			*non ignobilis mulier*	SULP. SEV., Chr. II.46.2-3	**antes del 385**
2. HELPIDIO		rétor		SULP. SEV., Chr. II.46.2-3	**antes del 385**
3. PRISCILIANO		obispo Ávila	*familia nobilis, praediues opibus*	SULP. SEV., Chr.	**385**
4. INSTANCIO		obispo ¿lusitano?		SULP. SEV., Chr.	**385**
5. SALVIANO		obispo ¿lusitano?		SULP. SEV., Chr.	**antes del 385**
6. HIGINIO		obispo metropolitano Córdoba		SULP. SEV., Chr.	**385**
7. DELPHIDIUS	*PLRE I,* Attius Tiro Delphidius, pp. 246	rétor Burdeos			**antes del 385**

113 TRANOY, A., «Les Chrétiens et le Rôle de l'Éveque en Galice au Vème siecle », *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de la Lugo*. (1977), 260. Para un análisis de los cambios que se produjeron en las ciudades por la presencia cada vez más activa de los obispos ver AJA SÁNCHEZ (1996), «Innovaciones bajo-imperiales en el modelo de urbs: El obispo cristiano y su influjo en la organización urbana», *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste hispánico; Actas del Congreso Internacional,* Lugo, 15-18 de Mayo de 1996, Facultad de Humanidades.

8. EUCROCIA	*PLRE I,* Euchrotia, pp. 289	Burdeos	viuda de Delphidius	SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
9. PRÓCULA	*PLRE I*, Procula, pp. 744	Burdeos	hija de Delphidius	SULP. SEV., Chr.	**385**
10. URBICA		Burdeos	¿familia de literatos de profesión?	PROSPER. AQUIT.: Mommsen *Chron. Min.* I 462, 1187	**antes del 385**
11. FELICÍSIMO		clérigo		SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
12. ARMENIO		clérigo		SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
13. LATRONIANO	*PLRE I,* Latronianus 1, pp. 496	autor de poemas hispano	Citado por Jerónimo. ¿descendiente de Domitius Latronianus, Procónsul de África?	SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4 JER., De vir. Illu., 122	**385**
14. JULIANO				JER., De vir. Illu., 122	**385**
15. ASARIVO		hispano		SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
16. AURELIO		diácono hispano		SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
17. TIBERIANO	*PLRE I,* Tiberianus 3, pp. 911	¿Bética?	*ademptis bonis*	SULP. SEV., Chr.; JER., De vir. Illu. 123	**385**
19. TÉRTULO			*viliores personae*	SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
20 POTAMIO			*viliores personae*	SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
21. JUAN			*viliores personae*	SULP. SEV., Chr. II.51. 2-4	**385**
22. SIMPOSIO		obispo Astorga	¿responsable de traer los restos de Prisciliano a Galicia?	SULP.SEV.Chr. Concilio de Zaragoza Concilio de Toledo	**380** **400**
23. DICTINIO		obispo Astorga		Concilio de Toledo	**400**
24. COMASIO		presbítero Astorga		Concilio de Toledo	**400**
25. ANTERIO		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**

26. ISONIO		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**
27. VEGETINO		obispo galaico		Concilio de Toledo (*Vegetinus vero, olim ante Caesaragustanum concilium episcopus sanctus)*	**400**
28. PATERNO		obispo Braga		Concilio de Toledo	**400**
29. HERENAS		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**
30. DONATO		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**
31. ACURIO		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**
32. EMILIO		obispo galaico		Concilio de Toledo	**400**
33. BAQUIARIO		monje galaico			**finales s. IV-principios s. V**
34. TUENTIO	*PLRE II*, Tuentius, pp. 1130	(¿parroquia de Gargarium?)		ZÓSIMO *Epístola IV*	**417**
35. URSO		(¿parroquia de Citharistam?)		ZÓSIMO *Epístola IV*	**417**
36. SEVERA			pariente de Asterio ¿suegra?	EP. XI de Consencio a Agustín	**419**
37. SEVERO		presbítero Huesca	*illustris atque praecelsi viri*	EP. XI de Consencio a Agustín	**419**
38. ASTERIUS	*PLRE II*, Asterius 4, pp. 171	comes Hispaniarum	¿emparentado con los Turcios?	EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**
39. SAGITIO		obispo Lérida		EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**
40. SIAGRIO	*PLRE, I* pp. 861-867; *PLRE II*, 1041-1042	obispo Huesca	¿pariente de los Siagrios?	EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**
41. AGAPIO		obispo		EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**

42. URSICIÓN		monje		EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**
43. PAULINO		diácono		EP. XI de Consencio a San Agustín	**419**
44. PASTOR		obispo galaico		HYD. Chr. 102	**433**
45. SIAGRIO		obispo galaico		HYD. Chr. 102	**433**
46. OSPINIO		obispo galaico	culpable del encarcelamiento de Hidacio	HYD. Chr. 201	**460**
47. ASCANIO		obispo galaico	culpable del encarcelamiento de Hidacio	HYD. Chr. 201	**460**

BIBLIOGRAFÍA

AJA SÁNCHEZ, J. R., «Innovaciones bajo-imperiales en el modelo de «urbs»: El obispo cristiano y su influjo en la organización urbana», *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico,* Actas del congreso Internacional, Lugo 15-18 de Mayo de 1996. Facultade de Humanidades, 1367-1374.

AMENGUAL I BATLE, J., «Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons la Ep. 11 de Consenci (any 419)». *Pyrenae* 15-16. 1979-1980, 319-338.

ARCE, J., *El último siglo de la Hispania romana*. Alianza Universidad, 1982.

BABUT, E.-Ch. *Priscillien et le Priscillianisme,* París, 1909.

BARBERO AGUILERA, A., «El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», *Cuadernos de Historia de España*, 37-38. 1963. También en *Conflictos estructuras sociales en la Hispania Antigua*, 77-114.

BLANCO FREIJEIRO, A., «La villa romana en Gallaecia y su posible relación con la Vita communis del priscilianismo», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte; 1), 57-70.

BLÁZQUEZ, J. M., «La romanización del Noroeste de la Península Ibérica», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de la Lugo*, 1977.

— 1980. «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna». *I Concilio Caesaraugustano*, MDC, Aniversario, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.) de la Excma. Diputación provincial de Zaragoza.

— 1981. «Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia», *Primera Reunión de Estudios Clásicos* (Santiago-Pontevedra), 2-4 Julio, 1979. Ponencias y Comunicaciones. Santiago de Compostela 1981.

— 1982. «Prisciliano. Estado de la cuestión», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte ; 1), 47-52.

BRAVO, G., «Prosopografía theodosiana (II): El presunto "Clan Hispano" a la luz del análisis prosopográfico». *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol I, 21-30. 1997.

CABRERA MORENO, J., *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Universidad de Granada. Tesis Doctoral, 1983.

CARDELLE DE HARTMANN, C., «Ortodoxos y priscilianistas en la época sueva», *Das Königgreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Edwin Soller / Hugo Laitenberger (Hrs.). Interdisziplináres Kolloquium, Braga, 1996.

— 1998. «El priscilianismo tras Prisciliano, ¿Un movimiento galaico?», *Habis*, 29.

CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva.* Espasa Calpe, S. A. Madrid, 1978.

CHASTAGNOL, A., «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale a l'époque de Théodose», *Les Empereurs romains d'Epagne,* Madrid-Itálica, 31 mars - 6 avril, 1964. Editions du Centre National de la recherche scientifique 15, quai Anatole-France, París-VIIe, 1965.

CRACCO RUGGINI, L., «El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d. C. *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol I, 39-47. 1997.

D'ALÈS, A., *Priscillien et l'Espagne Chrétienne,* París, 1936.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de la Lugo*, 1977.

— 1980. «A propósito del Concilio de Zaragoza de 380 y su canon VI», *I Concilio Caesaraugustano*, MDC, Aniversario, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.) de la Excma. Diputación provincial de Zaragoza.

— 1982. «Consencio y los priscilianistas», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte; 1), 71-76.

ESCRIBANO PAÑO, M. V., «Sobre la pretendida condena nominal dictada por el Concilio de Caesaragusta del año 380», *I Concilio Caesaraugustano*, MDC, Aniversario, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.) de la Excma. Diputación provincial de Zaragoza, 1980.

— 1988. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum.* Zaragoza.

— 1990. «Herejía y poder en el siglo IV», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo,* José Mª Candau, Fernando Gascó, Antonio Ramírez de Verger (EDS.), 151-189.

— 1996. «El priscilianismo y *Gallaecia* (ss. IV y V)», *Las religiones en la historia de Galicia*, Semata, vols. 7-8, 251-294.

GARCÍA MORENO, L. A., «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a Agustín». *Verbo de Dios y palabras humanas*. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín, Pamplona. 1988.

— 1990. «Élites e iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al reino visigodo», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo,* José Mª Candau, Fernando Gascó, Antonio Ramírez de Verger (EDS.), 223-255.

— 1997. «Teodosio y la Galaecia Historia de una aristocracia tardorromana», *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol. I, 81-90. 1997.

GIRARDET, K., «Trier 385: Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron,* Band 4, 577-608, 1974.
HANDLEY, M. A., *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750,* BAR International Series 1135, 2003.
JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire*. Vols. I-II, 1964.
JONES, A. H. M., MARTINDALE, J. R. & MORRIS, J. *The Prosopography of the later Roman Empire*, Volume I, A. D. 260-395. Cambridge at the University Press, 1971.
KULIKOWSLI, M., *Late Roman Spain and its Cities*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2004.
LEZIUS, F., «Die Libra des Priscillianisten Dictinius von Astorga», *Alexander v. Oettingen: Abhandlungen,* München, 1898.
LÓPEZ PEREIRA, J. E., «De Prisciliano a Hidacio. Primer despertar de la Gallaecia», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte ; 1), pp. 100-107.
— 1985. «Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV hasta nuestros días: rutas bibliográficas». *Cuadernos Abulenses* 3, Ávila.
— 1989. *El primer despertar cultural de Galicia*. Universidad de Santiago de Compostela.
— 1996. «La Galicia sueva vista por los escritores indígenas contemporáneos», *Das Königgreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Edwin Soller / Hugo Laitenberger (Hrs.). Interdisziplináres Kolloquium, Braga.
MARTINDALE, J. R., *The Prosopography of the later Roman Empire*, Volume II, A. D. 395-527. Cambridge at the University Press, 1971.
MAYMÓ I CAPDEVILA, «La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana», *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol. I, 165-170. 1997.
MATTHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court. AD 364-425*, 1975.
MYNORS, R. A. B., *XII Panegyrici Latini*. Oxford Classical Texts, 1964.
PALANQUE, J.-R., «L'Empereur Maxime», *Les Empereurs romains d'Epagne,* Madrid-Itálica, 31 mars - 6 avril, 1964. Editions du Centre National de la recherche scientifique 15, quai Anatole-France, París-VIIe, 1965.
RAMOS LOSCERTALES, J. Mª., *Prisciliano: Gesta Rerum*. Universidad de Salamanca, 1952.
SANTOS YAGUAS, N., «Teodosio y el reconocimiento del cristianismo», *Actas del Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»,* Segovia, 395-1995 Coca, Junta de Castilla y León, Universidad SEK. Vol I, 241-246. 1997.
SANZ SERRANO, R., «Aproximación al estudio de los ejércitos privados en Hispania», *Gerión IV*, 225-264. 1986.
— 2003. *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. Gerión. Anejos. Anejo VII.
SCHEPSS, G., *Priscilliani quae supersunt (accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum)*, Praga-Viena-Leipzig. CSEL vol. 18, 1889.
SOTOMAYOR MURO, M., «La Iglesia en la España romana» en *Ricardo García Villoslada (ed.): Historia de la Iglesia en la España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglo I-VIII),* Madrid, Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1979.

— 2003. *Historia del Cristianismo: I El mundo antiguo*, Manuel Sotomayor - José Fernández Ulloa (Coords.), Universidad de Granada.
TORRES RODRÍGUEZ, C., «Magno Clemente Máximo», *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*. N. 45-46 (abr.-dic. 1945); 281-238, 1945.
TRANOY, A., *Hydace, Chronique*. Tome I-II, Les Éditions du Cerf, París, 1974.
— 1977. «Les Chrétiens et le Rôle de l'Éveque en Galice au Vème siecle», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de la Lugo*.
— 1982. «Contexto histórico del priscilianismo en Galicia en los siglos IV y V», *Prisciliano y el priscilianismo*, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981, Oviedo, Caja de Ahorros de Asturias, [1982] (Monografías de Los cuadernos del norte; 1), 77-81.
VOLLMANN, B., *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen,* 1965.
— 1974. «Priscillianus», Paulys *Real-Enzyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft,* Suppl. XIV, 485-559.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 627-645

LA FIGURA DE MAHOMA EN *CONTRA PERFIDIAM MAHOMETI*, DE DIONISIO CARTUJANO

SALVADOR SANDOVAL MARTÍNEZ

RESUMEN

En su obra de controversia *Contra perfidiam Mahometi libri quattuor*, Dionisio Cartujano ofrece una imagen de Mahoma llena de los tópicos con que la literatura cristiana de refutación del Islam había trazado la semblanza moral del Profeta. Sirviéndose de las mismas fuentes que sus predecesores, sobre todo de la *Collectio toletana,* Dionisio abunda, sin ser original, en la descripción que presentaba a Mahoma como un falso profeta que se sirvió de métodos muy poco ortodoxos para erigirse en adalid del pueblo árabe, fingiendo haber recibido del cielo la revelación consignada en el Corán. Para Dionisio, el hecho de que diversas herejías cristianas formen parte del entramado doctrinal del Corán constituye una evidencia de que la religión mahometana no es sino una herejía cristiana. A esto habría que añadir que la perversión moral de Mahoma, manifestada, según Dionisio, en los métodos sanguinarios que utilizó para extender su «profecía» y en su escandalosa promiscuidad sexual, configura una imagen impropia del nombre de «profeta».

ABSTRACT

In this controversial work *Contra perfidiam Mahometi libri quattuor*, Dionisio Cartujo presents Mahoma as an image full of those cliches which the Christian literature against the Islam had branded the moral identification of the Prophet. Using the same sources as his predecessors, especially the *Collectio toletana*, Dionisio, not being original, is prolific describing Mahoma as a fake prophet who used unorthodox methods to rise himself up as the head of the Arabs, pretending to have received from on High the revelation established in the Koran. For Dionisio, the fat that several Christian heresies are part of the Koranic doctrine represents the evidence

that the Mahometan religion is a Christian heresy. It should also be mentioned that the moral perversion of Mahoma, which according to Dionisio, is exemplified in the cruel methods he used to spread his «prophesy» and in his scandalous sexual promiscuity, and gives to the word «prophet» an inappropriate image.

1. DIONISIO EL CARTUJANO

Dionysius van Leeuwen (Rijkel, ca.1402 - Roermond, 1471), conocido como Dionisio Cartujano, es una de las figuras más egregias de la Orden de la Cartuja y un genio enciclopédico excepcional en la historia del cristianismo. Vivió como cartujo cuarenta y ocho de sus aproximadamente sesenta y nueve años de vida, en los cuales desplegó una actividad literaria asombrosa. A tenor de lo que cuentan sus biógrafos, su ascetismo fue de una rigidez extraordinaria. Apenas comía y no solía dormir más de dos o tres horas, y esto sentado y dejando reposar la cabeza sobre su mesa de estudio. Sus arrobamientos fueron continuos desde su etapa de noviciado, dándose el caso de que algunos de sus éxtasis llegaron a durar hasta siete horas y sucedieron públicamente. En uno de ellos se le predijo la caída de Constantinopla en manos de los turcos.

Intelectualmente era un auténtico portento. Se formó inicialmente en la Universidad de Colonia, donde pronto dio muestras de un talento fuera de lo común, destacando sobre los demás alumnos. Una vez ingresó en la cartuja de Bethlehem Mariae, cerca de Roermond, se entregó de lleno al estudio y a la contemplación. Su casi increíble capacidad de asimilación de todo lo que leía le proporcionó un saber enciclopédico extraordinario. Él mismo recogió en un catálogo todos los libros que había leído, y quienes tuvieron ocasión de consultarlo no se explicaban cómo había sido capaz, no ya de leer tanto, sino de haberlo hecho con tanta profundidad y tanto fruto. Era tal su fama de erudición, que en el siglo XVI se hizo proverbial la frase *Qui Dionysium legit, nihil non legit* («Quien ha leído a Dionisio, lo ha leído todo»). En menos de seis meses leyó y escribió un compendio de la *Suma teológica* de Santo Tomás. Comentó todos los libros de la Sagrada Escritura, considerados aún hoy como uno de los mejores comentarios. Realizó una admirable síntesis de todas las cartas de San Pablo en una sola, que llamó *Monopanton*.

Después de Orígenes, Dionisio es el autor más prolífico de la cristiandad. La edición de sus obras por los cartujos de Montreuil-sur-Mer (1896-1913) ocupa cuarenta y cuatro volúmenes de tamaño considerable, con unas setecientas páginas de media en letra pequeña. Por tener un punto de referencia: las obras completas de San Agustín constan de catorce volúmenes en la Patrología Latina. Escribió sobre diversos temas, destacando especialmente por sus obras sobre teología mística.

2. SU CONTACTO CON EL ISLAM

El 15 de agosto de 1451, el cardenal Nicolás de Cusa recibió del papa Nicolás V el encargo de predicar por los Países Bajos y Renania la cruzada contra los turcos. Al mismo tiempo que recorría las tierras germánicas exhortando a los príncipes alemanes a unirse en la guerra contra Mahomet II, tenía como misión suplementaria la reforma de la disciplina en los monasterios. El cardenal puso al papa una sola condición para aceptar ambas empresas: que le acompañara un cartujo llamado Dionisio, cuya fama de sabiduría había llegado a sus oídos con ocasión de la predicación de la Indulgencia del Jubileo en la ciudad de Roermond. Aceptada tal condición

por el papa, el cartujo, por obediencia, abandona la soledad de su celda para entregarse a una actividad que, por otra parte, era desacostumbrada para los miembros de la Orden Cartujana, que siempre se ha distinguido por su estricta clausura. De hecho, Dionisio sólo abandonó la cartuja de Bethlehen, en la que vivió la mayor parte de su vida, en dos ocasiones: la primera, en 1451-1452, para acompañar a Nicolás de Cusa; la segunda, en 1466-1469, con motivo de la fundación de la cartuja de Bois-le-Duc.

Nicolás de Cusa —quien había escrito una obra titulada *Cribratio Alcorani* [*Examen del Corán*]— encarga también a Dionisio un tratado de confutación del Islam. El cartujo corresponde a tal petición con su obra *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor*, que junto al breve *Dialogus disputationis inter christianum et sarracenum* constituye la aportación de Dionisio a la tradición de literatura cristiana antiislámica iniciada en el siglo VIII por Juan Damasceno.

En *Contra perfidiam Mahometi* Dionisio se propone, por un lado, la defensa de determinados dogmas cristianos que él consideraba falseados o tergiversados en el Corán y en otros escritos islámicos; por otra, aborda el tratamiento de la figura de Mahoma siguiendo la estela de una larga tradición literaria cristiana en la que el profeta árabe era exhibido como la encarnación de todos los males. En este trabajo abordaremos este segundo aspecto.

Juan Damasceno (ca. 650 - ca. 750) fue el primer teólogo cristiano en ocuparse del Islam, religión que conocía bien. Nacido en el seno de una familia árabe cristiana, fue funcionario de la administración financiera en la corte de los califas omeyas de Damasco, bajo el califato de Muawiyya I (660 - 680). Ante la política anticristiana de su sucesor, Abdelmalik (685 - 705), Juan se retiró al monasterio de Mar Saba en Jerusalén. En su monumental obra dogmática *Pêgê gnoseôs* (*La fuente del conocimiento*) dedica un amplio apartado a las herejías en el llamado *Liber de haeresibus* (*Libro de las herejías*), donde describe brevemente lo que él denomina «la superstición de los ismaelitas» y presenta a Mahoma como un iluminado que creyó haber recibido una revelación celestial, pero que, en realidad, no escribió más que «extravagancias»:

> Pero hasta hoy florece la superstición de los ismaelitas, seductora de pueblos, que precede al advenimiento del Anticristo. Afirman que su origen viene de Ismael, hijo de Abrahán y Agar, razón por la cual los ismaelitas son llamados comúnmente agarenos. Éstos eran idólatras que adoraban a la estrella de la mañana y a Venus […] Se sabe con certeza que hasta la época de Heraclio [los sarracenos] adoraron ídolos; pero entonces apareció entre ellos un **falso profeta** llamado Mamed, el cual, habiendo obtenido un **conocimiento superficial** del Antiguo y el Nuevo Testamento, y tras mantener algunas **conversaciones con un monje arriano**, dio vida a una doctrina propia. Luego, habiéndose ganado el favor de la gente por medio de una **religiosidad y una piedad falsas**, difundió la noticia de que Dios le había enviado un libro desde el cielo. En consecuencia, después de consignar en ese libro algunas **elucubraciones dignas de risa**, enseña este modo de adorar a Dios» (*Libro de las herejías*, 100).

Después de Juan Damasceno, otros escritores cristianos contribuyeron de forma directa a la creación de la leyenda de Mahound, una visión llena de prejuicios que trazaba una semblanza moral de Mahoma en términos muy negativos. Álvaro y Eulogio, mártires de Córdoba, creían

que la expansión de la religión islámica constituía la antesala de la venida del Anticristo y fundaban esta creencia en la lectura de una breve biografía del profeta, datada en el siglo VIII y encontrada en el monasterio de Leyre, donde se daba el año 666 como fecha de su muerte:

> Las diatribas contra Mahoma emitidas por los mártires cordobeses se habían basado en esta biografía apocalíptica. Esta fantasía espeluznante describía a Mahoma como un impostor y un charlatán que se hizo llamar profeta para engañar al mundo; Mahoma era un hombre libidinoso entregado a los placeres más bajos e inspiró a sus seguidores a obrar como él; algunos se vieron obligados a convertirse a su fe a punta de espada. Por tanto el Islam no era una revelación independiente, sino una herejía, una forma fallida de cristianismo; era una religión violenta basada en la espada, que glorificaba la guerra y las matanzas[1].

Estos fueron los estereotipos del fundador del Islam comúnmente aceptados y repetidos a lo largo de la Edad Media: falso profeta, hereje, embustero, amante de los placeres, precursor del Anticristo. A estas imágenes se sumaría en el siglo IX la de epiléptico, a partir de una mención de Teófanes el Confesor († 817) en su obra *Cronographia,* traducida muy pronto al latín por Anastasio Bibliotecario († 879). Algunos de estos estereotipos se encuentran, *mutatis mutandis*, en la obra de Dionisio Cartujano.

Sin embargo, con Pedro el Venerable, abad de Cluny, se produjo un sincero esfuerzo por comprender el Islam en sus fuentes y estudiarlo con mayor rigor. Bajo su impulso se realizó una importante labor de traducción al latín de textos árabes, entre los que se encontraba la primera traducción latina del Corán, encargada a Robert de Ketton. La actitud que adoptó el abad cluniacense frente al Islam, con un rechazo expreso del uso de las armas para combatir al sarraceno, le convierte en auténtico pionero de la islamología[2] y en justo merecedor del título de «Venerable»:

> Agredior, inquam, vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore […] Hoc modo ego […] inter innumeros servos Christi minimus, vos diligo, diligens vobis scribo, scribens ad salutem invito[3].

El de Pedro el Venerable se trata, sin duda, del primer intento de una exégesis del Islam seria y sin prejuicios, pues en sus polémicas con los musulmanes aducía textos del Corán y se mostraba sumamente riguroso a la hora de enjuiciar cualquier aspecto de la fe de sus adversarios: «Es un modo de rechazar el Islam respetando y amando a los musulmanes[4]».

---

1 KAREN ARMSTRONG, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Barcelona 2005, p. 30.

2 J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 2005, p. 138.

3 PETRI VENERABILIS ABBATIS CLUNIACENSIS NONI, *Adversus nefandam sectam sarracenorum libri duo,* PL 189, 673 674 [«Os ataco —digo— no con las armas, como a menudo hacen los nuestros, sino con las palabras; no con la fuerza, sino con la razón; no con odio, sino con amor […] De este modo, yo […] el más pequeño entre los siervos de Cristo, os amo, amándoos os escribo, escribiéndoos os invito a la salvación»].

4 J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit*., p. 139.

3. LAS FUENTES DE DIONISIO

Pero antes de entrar en el análisis del tratamiento de la figura de Mahoma en el *Contra perfidiam Mahometi*, conviene detenerse en el estudio, siquiera somero, de las fuentes de que Dionisio es deudor. Al abordar la figura de Mahoma, el cartujo no se muestra como un autor original, sino que se sirve de numerosos textos de la tradición literaria cristiana de confutación del Islam.

Aunque Dionisio muestra, en general, escaso interés en precisar sus fuentes, sí ofrece, en cambio, bastantes pistas e incluso algunos nombres. En algún caso, la reproducción literal de párrafos enteros nos permite averiguar su origen.

Sabemos, sin lugar a dudas, que Dionisio, como otros autores del siglo XV, utilizó la llamada *Collectio Toletana* o *Corpus Toletanum*, conjunto de textos vertidos al latín por la escuela de traductores de Toledo bajo la dirección, como ya se ha dicho, del abad de Cluny Pedro el Venerable. Dicha colección incluía la primera traducción latina del Corán, realizada por Robert de Ketton en 1142. El propio Pedro, en una carta dirigida a Bernardo de Claraval[5], le pone al corriente sobre una reciente traducción latina del Corán encargada por él mismo a expertos en ambas lenguas, latín y árabe, con ocasión de su visita a «Hispania», y que incluyó dentro de una amplia colección de textos árabes que el abad de Cluny había hecho traducir al latín:

> Sed et totam impiam sectam, vitamque nefarii hominis ac legem quam Alchoran […] appellavit, sibique ab angelo Gabrihele de caelo allatam […] ex Arabico ad Latinitatem perduxi, interpretantibus scilicet viris utriusque linguae peritis, Rotberto Ketenensi de Anglia […] Hermanno quoque Dalmata, acutissimi et litterati ingenii scolastico […]

Esta traducción, sin embargo, se hizo con un objetivo muy concreto, que también especifica Pedro el Venerable en su carta: la conveniencia de poseer una «biblioteca cristiana» (*Christianum armarium*) para combatir el Islam —al que califica de «plaga» (*pestem*)— con mayor eficacia. Este hecho, sin duda, marcó la orientación del trabajo de Ketton, cuya credibilidad despertó, a no tardar mucho, algunas sospechas entre los propios apologistas cristianos, como veremos en el caso de Dionisio. En la actualidad, los especialistas han emitido, de forma unánime, un juicio muy negativo sobra dicha traducción. Con todo, hasta la publicación de la traducción latina de Ludovico Marracci en 1698, la de Robert de Ketton fue la más difundida y utilizada para la elaboración de tratados de confutación del Islam[6]. Lo más probable es que una copia llegara a manos de Dionisio por medio de Nicolás de Cusa, quien en el prólogo de su *Cribratio Alcorani* afirma que encontró un ejemplar del *Corpus Toletanum*, que contenía la traducción de Ketton, cerca de Constantinopla.

Pero ya en época de Dionisio, la sombra de la sospecha debió de cernirse sobre la versión de Ketton, pues el propio cartujo, dando la impresión de abrigar ciertos recelos tanto sobre la

5 *Epistula Domini Petri Cluniacensis ad Bernardum Clarevallis*, ed. J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam,* 1964, pp. 212-214.

6 ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA, *La trascendencia de la Primera Traducción Latina del Corán [Robert de Ketton, 1142]*, p. 3 (artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación BFF2000-1097-C02-02, dirigido por el profesor José Martínez Gázquez).

fiabilidad del Corán *kettinense* como sobre «otros escritos relacionados con la ley de Mahoma» —en alusión al *Corpus Toletanum*—, se apresura a declarar, ya al principio de su obra, que él se ha limitado a reproducir los textos y que, si sus citas no son fieles, no ha de culpársele a él, sino a errores de la traducción o al mal estado de la copia que tuvo entre sus manos:

> Protestor in primis, quod recitando ea quae in Alcorano ac aliis scriptis ad legem Mahon pertinentibus continentur, nihil aliud recitabo quam illic habetur; et si aliud quidpiam recitare videbor, non mihi imputetur, sed corruptioni potius exemplaris, aut vitio translationis: quam tamen satis fidelis confidimus[7].

¿Cuáles son esos «otros escritos relacionados con la ley de Mahoma»? Dionisio alude a dos tipos de documentos: por una parte, dice haber leído «escritos de autores cristianos»; por otra, «ciertos relatos de sarracenos» acerca de la vida y la doctrina de su profeta:

> Primo narrabo de Mahometo quod in scriptis Christianorum de eo legi […] Postea vero scribam de eo secundum quasdam Sarracenorum recitaciones quas legi (II, 1, 272B).

Con respecto a los **escritos cristianos**, Dionisio menciona uno que le merece especial credibilidad y del que obtiene una parte importante de su información: la historia que encontró relatada «en una carta de cierto cristiano perfecto». Se trata de la disputa epistolar entre un cristiano y un sarraceno, ambos amigos y doctores muy instruidos en su propia religión, en la que cada uno intenta demostrar la superioridad de su fe. Según propia confesión, en la copia que poseía Dionisio la carta del sarraceno ocupaba «cinco grandes páginas» frente a las veinticuatro del cristiano:

> Inter scripta Christianorum de ista materia, credibilior mihi videtur narratio quam in epistola cujusdam perfecti Christiani inveni […] in palatio de cuiusdam regis de secta et lege Sarracenorum fuerunt duo doctissimi viri […] inter se amici carissimi […] quorum unus exstitit Christianus, et alius Sarracenus, uterque in sua lege praecipuus (II, 1, 272C).

Este escrito se trata de la *Apologia Alquindi* o *Risalah al-Kindi*, documento traducido del árabe al latín por Pedro de Toledo a petición de Pedro el Venerable, según consta por el testimonio de Vincent de Beauvais en su *Speculum historiale*:

> Hic enim pauca libet inferere de libello disputationis cuisdam Saraceni et cuisdam Christiani de Arabia super lege Saracenorum et fide Christianorum inter se […] Hunc autem librum fecit dominus Petrus Abbas Cluniacensis de Arabico in Latinum transferri a magistro Petro Toletano […][8]

7 *Contra perfidiam Mahometi libri quatuor,* I, 1, 239A, en *Doctoris ecstatici D. Dionysii cartusiani opera minora, tomus quartus, ex editionibus Coloniae.*, *Cartusiae Sancta Maria de Pratis MCMXCVII*. En adelante, todas las referencias aparecerán indicadas entre paréntesis al final del párrafo citado.

8 VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale,* XXIII, 55.

Otro autor cristiano citado por nuestro cartujo es el propio Pedro el Venerable, del que dice que durante una visita a los monasterios españoles de su orden «hizo que se tradujesen del árabe al latín la ley, la vida y la doctrina de Mahoma» y que él mismo escribió una *recitatio de vita et origine legis Mahon*:

> Venerabilis et devotus pater dominus Petrus, abbas Cluniacensis, ut ipsemet scribit, quum in regno Hispaniae sui Ordinis monasteria visitaret, legem et vitam atque doctrinam Mahomet fecit de Arabico in Latinum transferri. Recitatio quoque huius abbatis de vita et origine legis Mahon cum praeinductis satis concordat (II, 3, 275A).

Con esa información, Dionisio se refiere a un breve escrito del abad de Cluny que lleva por título *Summa totius haeresis Sarracenorum*, del que el cartujo reproduce literalmente algunos párrafos.

La noticia de la supuesta «epilepsia» de Mahoma la leyó Dionisio en el *Itinerarium* de Juan de Mandevilla (*Joannes de Mandevilla*), una obra sobre viajes de más que dudosa fiabilidad, ya que la mayoría de los descritos son pura ficción. Este Juan de Mandevilla, que según Dionisio «vivió durante mucho tiempo entre los sarracenos», presenta a un Mahoma «de fuerte complexión física», pero «de carácter displicente y malhumorado, elocuente y muy decidido en sus palabras y en sus obras», y dice que «fue epiléptico»:

> Postremo, Joannes de Mandevilla, qui inter Sarracenos diu moratus est, scribit in Itinerario suo, quod Mahon iste miserrimus, fuit satis morosus et corpore validus, facundus quoque et et in verbis ac factis valde maturus (II, 1, 275D')

Un foco importante de información para Dionisio es el dominico Vincent de Beauvais, *Vincentius Bellovacensis* (ca. 1190-1264). Este escritor, que desarrolló una importante labor como enciclopedista, copió en su *Speculum historiale* largos párrafos de algunas de las obras contenidas en la *Collectio Toletana*, con lo que contribuyó de manera importante a la divulgación de las ideas que sobre el Islam se había forjado la cristiandad. Su obra alcanzó gran difusión y constituía, sin duda, un valiosísimo caudal de información. No sabemos si Dionisio poseía un ejemplar completo de la *Collectio,* pero lo cierto es que muchos de los textos sobre Mahoma y el Islam recogidos en el *Speculum* se encuentran reproducidos al pie de la letra en la obra de Dionisio.

Por lo que respecta a las **fuentes árabes**, el cartujo, aparte del Corán, menciona «otros documentos de los sarracenos». En el libro tercero, dedicado íntegramente a refutar «la doctrina de Mahoma y otros escritos de los sarracenos», nos da dos títulos que formaban parte del *Corpus Toletanum*: una obra conocida como *De doctrina Machumet*, que contiene las enseñanzas de Mahoma expuestas desde el punto de vista musulmán, y un libro que lleva por título *De generatione Machumet*, escrito por los sarracenos, según Dionisio, para magnificar a su legislador:

> Nihilo minus adhuc modicum tangam contra quaedam scripta Sarracenorum magnificantium suum legislatorem (III, 20, 403A).

9 *Mahoma*, Madrid 2004, p. 19.

Dionisio emite un juicio severísimo sobre la literatura musulmana en torno a su profeta, juzgando tales escritos y otros similares como *mendosa figmenta, quibus simplices miserabiliter damnabiliterque falluntur* (III, 21, 405C'), es decir, «mentiras con las que engañan lamentable y vergonzosamente a los simples».

Entre los estereotipos que la Europa cristiana había forjado sobre Mahoma desde Juan Damasceno, dos tuvieron un éxito extraordinario: el de «pseudoprofeta» y el de «hereje». Dionisio, junto a estas dos etiquetas, se ocupa también extensamente de otros dos tópicos sobre la personalidad del profeta del Islam: el Mahoma libertino, amante de los regalos de la carne —sobre todo de la carne femenina—, polígamo empedernido, que predica a los suyos un paraíso pleno de placeres terrenales; y el Mahoma *ineruditus et idiota,* es decir, inculto y absolutamente ignorante, desconocedor de la Biblia y de nula formación intelectual.

4. EL PSEUDOPROFETA

Según Hartmut Bobzin, la acusación de «pseudoprofeta» formulada contra Mahoma esconde toda una carga teológica que pasa desapercibida a simple vista[9]. En la Iglesia primitiva, el profeta era un personaje de enorme relevancia. La *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, escrito de principios del siglo II, presenta a los profetas como poseedores de dones carismáticos —como «hablar en espíritu»—, prohíbe expresamente que se les juzgue y recuerda a la comunidad la obligación de procurarles el sustento[10]. Pero dos hechos contribuyeron a la desaparición de este ministerio a finales del siglo III: por una parte, su dificultad para integrarse dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia; por otra, la aparición en Asia Menor, a mediados del siglo II, del profeta Montano, que, considerándose a sí mismo el Paráclito de Jn 14, 16, anunció el inminente fin del mundo y llegó a crear su propia iglesia apoyado por las profetisas Prisca y Maximila. A la Iglesia le costó enormes esfuerzos erradicar el montanismo, extendido por Europa y el norte de África, y, como consecuencia de ello, rechazó de plano cualquier profecía nueva como radicalmente falsa. Era el caso de Mahoma, que presentaba su mensaje como la nueva y definitiva revelación de Dios.

W. Montgomery Watt, al preguntarse si cabe admitir que Mahoma fue un profeta y, de ser así, en qué sentido, ofrece una respuesta que un polemista cristiano medieval hubiese sido incapaz siquiera de imaginar. Según el estudioso de Edimburgo, algunos hombres —«artistas, poetas y escritores imaginativos»— tienen desarrollado una especie de don denominado «imaginación creativa», que les hace capaces de dar forma a un sentimiento universal que a la mayoría les resulta imposible de expresar con plenitud:

> Las grandes obras fruto de la imaginación creativa poseen cierta universalidad porque expresan los sentimientos y las actitudes de toda una generación […] Los profetas y los líderes religiosos participan de esta imaginación creativa. Proclaman ideas relacionadas con lo más profundo e importante de la experiencia humana, haciendo especial hincapié en las necesidades particulares de su época y de su generación. Lo que distingue a un gran profeta es la profunda atracción que provocan sus ideas en sus interlocutores[11].

10 *Doctrina de los doce apóstoles*, XI ss.

11 W. MONTGOMERY WATT, *Mahoma. Profeta y hombre de Estado*, Barcelona 2004, p. 242.

¿De dónde le vienen al profeta esas ideas? Unos dirían que del «inconsciente»; otros, las personas religiosas, de Dios.

Sin embargo, para los escritores cristianos, que nada sabían de «imaginación creativa», el sello de autenticidad de un mensaje profético lo constituía la santidad del proclamante. Si la conducta del profeta no había sido santa, eso era señal inequívoca de que su mensaje no procedía de Dios y, por lo tanto, había de ser falso. Éste fue uno de los argumentos más empleados por los polemistas cristianos para presentar a Mahoma como un impostor. Y, desde luego, Dionisio no fue ajeno a esta idea. Las credenciales con que el cartujo presenta a Mahoma al principio del libro II del *Contra perfidiam,* constituyen un buen ejemplo de la percepción que se tenía del fundador del Islam en la Europa cristiana desde la Edad Media: «Mahoma —dice Dionisio— no hizo ni proyectó otra cosa sino matar seres humanos, robar lo ajeno y cometer incestos y adulterios»:

> Nulla fuit alia operatio [Mahumeto] aut meditatio quam homines interficere, aliena diripere, incestus et adulteria perpetrare (II, 1, 273A-B).

La mentira ocupa un lugar destacable entre los rasgos con que los apologistas cristianos trazaron el retrato moral de Mahoma. Mentir es un pecado indigno de un profeta, afirma Dionisio, y Mahoma usó a menudo la mentira, sin el más mínimo pudor, para alcanzar sus objetivos. Así, según el cartujo, su intención primera era la de convertirse en rey de los árabes una vez que su matrimonio con la viuda *Hadija* le había convertido en un hombre rico. Sin embargo, como no pudo cumplir sus planes de «principado» sobre los árabes, valiéndose de una gran astucia, se fingió profeta para engañar más fácilmente a gentes alejadas de la civilización e incultas, «incapaces de discernir —escribe Dionisio— qué es un profeta o un enviado de Dios» ni «la diferencia que existe entre la verdad y la mentira»:

> Postquam vero se divitem factum ejusdem mulieris opibus vidit, conatus est super gentem et patriam suam arripere principatum. Sed quum hoc ad effectum prout cupiebat non posset perducere, praesertim quum paucos adhuc haberet fautores, arte et ingenio magno usus est, ut quia rex esse non poterat, prophetam se Dei esse et nuntium simularet […] Quumque hoc modo nomen prophetae sibi usurpasset, ingressus est ad homines, qui tanto facilius qualibet astutiae machinatione decipi poterat, quanto longius ab omni sapientia et usu civilitatis, totiusque humanae prudentiae honestate, per agros et villulas sequestrati, quid Dei propheta vel nuntius esset, vel in quo cognosci deberet, quid denique inter veritatem et mendacium, inter fatuitatem sapientiamque distaret, discernere nesciebant (II, 1, 273C).

La manera en que el Corán describe las primeras comunicaciones de Mahoma con la divinidad están consignadas en las azoras LXXIII y LXXIV: en el momento del éxtasis se envolvía en un manto y manifestaba unos síntomas externos que llevaron a creer a muchos de sus contemporáneos que era un poseso (*machnum*), un sacerdote (*kahín*) o un brujo (*sahir*). Tal descripción hizo sospechar a Teófanes el Confesor († 817) que Mahoma había sido epiléptico. Los polemistas cristianos, desde Teófanes, explotaron en sentido negativo la atribución de esta enfermedad al profeta árabe, ya que en la Europa medieval se creía que la epilepsia era provocada por demonios. Para los cristianos, el hecho de que Mahoma hubiera recibido en ese estado sus

revelaciones —escritas, según él, en un libro guardado en el cielo— aportaba otra señal evidente de la fragilidad de los pilares sobre los que se sustentaba el Islam. De hecho, esas revelaciones, atribuidas por el profeta al arcángel Gabriel (Cor 2, 91/97), eran la única garantía de su misión divina, pues carecía de otras señales que solían autentificar la vocación profética, como en el caso de los profetas del Antiguo Testamento, especialmente la capacidad de obrar prodigios, que se consideraba como un signo evidente de que Dios actuaba en ellos.

Los estudiosos actuales convienen en que sin el uso de la fuerza Mahoma no hubiera logrado imponer el Islam[12]. Esta opinión se hallaba también muy arraigada en la Europa cristiana desde los albores de la Edad Media. Pero el empleo de la violencia y del asesinato no parecían métodos muy ortodoxos para anunciar un mensaje, el último y definitivo, de parte de Dios. Dionisio entiende, haciendo coro con otros doctores cristianos, que tales métodos son extraños, no ya a la conducta de un profeta, sino a la de cualquier ser humano que posea una mínima idea de Dios. Y si Mahoma no dudó en «degollar a traición, por sí mismo o por los suyos» (*aut per se aut per suos […] proditorie jugularet*) a quienes osaban oponérsele, ¿cómo es posible que alguien que tenga un mínimo de corazón humano —sigue diciendo Dionisio— haya podido convencerse de que «ése es un profeta, cuando su vida y su doctrina son tan contrarias, no sólo a la ley divina, sino también a la honestidad humana, que hasta los propios animales casi podrían comprenderlo?»

> Ego mirari non sufficio quomodo persuaderi potuerit […] qui vel per somnum aliquid humani cordis se habere putaret, istum esse prophetam, quum ejus et vita et doctrina ita contrariae sint, non solum legi divinae, verum etiam honestati humanae, ut ipsa quoque bruta animalia pene hoc intelligere possint (I, 15, 320 C'-D').

¿Cuál fue, entonces, la clave del éxito del profeta? Para nuestro cartujo, la respuesta a esa cuestión es clara: el éxito religioso de Mahoma está en relación directa con su éxito militar, pues no extendió su «profecía» por medio de la fuerza de la palabra, ni usando la persuasión de los textos de la Escritura, ni realizando milagros, ni por el ejemplo de una vida santa, sino *manu hostili*, *fortitudine populari violentaque crudeli*:

> Itaque constat quod non rationabili praedicatione, non Scripturarum allegatione, non miraculorum soli Deo possibilium operatione, non sancta et exemplari conversatione omniumque terrenorum contemptu, Mahomet et eius successores, socii, discipuli ac ministri legem suam introduxerunt, sed manu hostili, fortitudine populari violentiaque crudeli id egisse noscuntur (II, 3, 275C').

Pero, ¿qué profeta —se pregunta Dionisio— ha sido alguna vez enviado por Dios *in terrore gladii*?

> Quis umquam sanctorum ac divinorum nuntiorum quos a Deo missos esse cognovimus, in terrore gladii se missum asseruit. Quis tam facinerose vixit? (II, 15, 320C'-D')

12 FÉLIX M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975, p. 17.

Distintos escritos de la tradición cristiana medieval se hacen eco de una noticia según la cual Mahoma habría predicho su propia resurrección al tercer día. Aunque al parecer fue Omar, uno de los seguidores de Mahoma, el origen de dicha profecía y a pesar de haber sido desmentida por el sucesor del profeta, Abú Bakr, en el siglo IX ya aparece recogida en los escritos de Álvaro y Eulogio de Córdoba (Juan Damasceno nada dice al respecto). Según estos autores, Mahoma, al presentir la cercanía de su muerte, anunció que el arcángel Gabriel, apareciéndosele en forma de buitre, le había predicho que al tercer día resucitaría. Los suyos custodiaron el cadáver esperando el cumplimiento de la promesa, pero, al ver que Mahoma no resucitaba y que su cuerpo empezaba a heder, descuidaron la vigilancia y unos perros devoraron el cadáver[13].

Vincent de Beauvais ofrece en su *Speculum historiale* una versión que difiere de la de Eulogio y Álvaro de Córdoba. Según él, los seguidores de Mahoma, al ver que no resucitaba, o bien arrojaron su cuerpo desnudo a una fosa, o bien, una vez lavado y envuelto en tres vestidos, lo enterraron[14]. Dionisio reproduce en su tratado esta versión del *Speculum*:

> Praeterea in ultima sua infirmitate positus, Mahomet suis praecepit ne eum mortuum sepelirent, eo quod tertio die assumendus esset in coelum. Ipsique observantes praeceptum, quum magnis hoc desideriis exspectarent, et jam a secunda qua obiit feria, usque ad vesperam quartae feriae, longa exspectatione fatigati, nihil aliud in eo nisi foetoris magnitudinem supercrescere cernerent, tandem, sicut retulit Gumbram, nudum eum projecerunt. Gumbram, tamen filius Elusan, dixit quod lotus et tribus vestibus indutus sepultus sit (II, 1, 273D).

5. EL HEREJE

Mahoma fue evolucionando desde el paganismo idólatra de la Arabia preislámica a un monoteísmo que presentaba claros puntos de contacto con la tradición bíblica. Cuando se estableció en Medina, ya estaba familiarizado con ésta. ¿Dónde y junto a quién adquirió Mahoma este conocimiento, si bien bastante superficial, de las Escrituras judeocristianas? Descartada la posibilidad de que hubiera tenido un acceso directo a los textos bíblicos al desconocer las lenguas en que éstos habían sido escritos, se tiende a pensar que su conocimiento de la Biblia se debe a la influencia de algún monje cristiano o a su contacto con alguna comunidad de judeocristianos. Mucho se ha discutido en torno a la posible influencia de Waraqa ben Naufal, el primo cristiano de Hadija, sobre la formación religiosa y la conciencia profética de Mahoma; los polemistas cristianos afirmaban, en general, que había sido adoctrinado por un monje arriano o nestoriano llamado Sergio o Bahira. Montgomery Watt sostiene, por el contrario, que el profeta árabe adquirió su conocimiento de la Biblia, no por medio del contacto directo con determinadas personas, sino del ambiente intelectual de la Meca, ciudad impregnada por entonces de la tradición judeocristiana[15]; Tor Andrae, por su parte, lo imagina impresionado por los sermones y la ascesis de los monjes cristianos[16].

---

13 EULOGIUS CORDUBENSIS, *Liber apologeticus Martyrum,* cap. 16; ALBARUS CORDUBENSIS, *Epistola VI ad Iohannem Hispalensem*, 8-9.

14 VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale,* XIII, cap. 47.

15 W. MONTGOMERY WATT, *op. cit.,* p. 49.

16 TOR ANDRAE, *Mahoma*, Madrid 1980[2], p.131.

Sea como fuere, lo cierto es que los judíos, con quienes tuvo contactos en Medina, se burlaron de Mahoma por su deficiente conocimiento del Antiguo Testamento. Los cristianos, desde la época de Juan Damasceno, consideraron el Islam como una herejía y a su profeta, como un hereje o cismático[17], si bien algunos, como Tomás de Aquino[18] o Pedro el Venerable (*Summa totius haeresis Saracenorum*), se decantaban por considerarlos paganos.

Según afirma Juan Damasceno en *Liber de haeresibus*, esa evolución religiosa de Mahoma —del paganismo a la herejía cristiana— obedece a dos motivos: por una parte, a su conocimiento superficial de la Biblia; por otra, a las influencias de un monje arriano, que la tradición identifica con Bahira o Sergio, con el que habría establecido contacto en uno de sus viajes a Siria por razones comerciales.

Dionisio, como otros muchos autores cristianos anteriores y contemporáneos a él, desarrolla ambos aspectos ampliamente.

Sobre su conocimiento de la Biblia, afirma tajantemente que Mahoma, más que tener un conocimiento superficial de los libros del A. y N. Testamento, ni siquiera los había leído y, mucho menos, entendido. Y no es una opinión sin fundamento, pues los especialistas en el Islam están de acuerdo en que Mahoma no conocía ninguna de las lenguas en que estaba escrita la Biblia. Siendo esto así, argumenta Dionisio, es innegable que de la ignorancia no puede derivarse más que un juicio falso. «¿Qué hay de extraño, entonces, si Mahoma escribió en el Corán muchas cosas completamente contrarias a lo que afirma la Sagrada Escritura? ¿Qué hay de extraño si antepuso las necedades de su escritura [El Corán] a la sabiduría de la Sagrada Escritura?»:

> Insuper, ex ignorantia certum est falsum oriri judicium. Quum itaque Mahon libros novi ac veteris Testamenti nec legerit nec intellexerit, imo multa valde eis contraria in Alcoran scripserit, quid mirum si suae scripturae stultitias divinarum praetulit sapientiae scripturarum? (II, 5, 279C'-D').

Ciertamente, parece que el conocimiento que Mahoma tenía de la Biblia era muy superficial. Del Antiguo Testamento —que no conocía en sus textos escritos, sino a través de la tradición oral— le eran familiares, fundamentalmente, los libros del *Pentateuco*, en especial el *Génesis*. Lo más probable es que Mahoma entrara en contacto con el judaísmo en Medina y no se descarta que hubiera podido asistir al culto de la sinagoga[19]. Dionisio lo presenta en ocasiones manipulado por los judíos, que habrían intentado evitar que se convirtiera al cristianismo (III, 1, 362B). Pero la fuertes contradicciones que presenta el Corán con respecto al Antiguo Testamento hacen pensar que Mahoma reelaboró sus fuentes veterotestamentarias dándoles una forma nueva. En el Corán, Ismael, no Isaac, es el depositario de la promesa; confunde a María, la hermana de Moisés, con la madre de Jesús; la historia de José, según el propio Dionisio, aparece completamente falseada (II, 31, 334B), etc. Cuando los judíos le echaban en cara su deficiente conocimiento de la Escritura, Mahoma respondía que ellos sólo habían recibido una parte del libro que está escrito en el cielo (Cor 4, 47/44; 3, 115/119) y les acusaba de haber añadido o suprimido pasajes y de que conocían la Escritura como los asnos los libros que transportan sobre sus lomos (Cor 62, 5). El descubrimiento en el siglo XVIII del llamado Evangelio de Bernabé, llevó a algunos

17 Cf. H. BOBZIN, *op. cit.*, pp. 20-21.

18 *Summa contra Gentiles*, I, 2, 4.

19 Cf. JOACHIM GNILKA, *Biblia y Corán. Lo que los une, lo que los separa,* Barcelona 2005, p. 86.

islamistas a presentarlo como el evangelio más cercano al que Dios habría revelado a Jesús —y más concordante con el Corán—, pero manipulado posteriormente por los cristianos. Sin embargo, se sabe que «el manuscrito original es posterior a 1585, que es la fecha en que se empezó a fabricar el papel que le sirve de base […] y aparece claro que usó como base de su composición el «Diatessaron» de Taciano, acomodándolo convenientemente[20]».

Mahoma conoció el cristianismo por medio de corrientes heréticas, de esto caben pocas dudas. No pocos estudiosos aceptan que pudo haber mantenido contactos con un monje nestoriano al que la tradición llama Bahira o Sergio y que Juan Damasceno consideraba arriano. Nestorio, después de su condena, estuvo desterrado en Arabia, por lo que es probable que existiese allí un foco de herejes nestorianos. Lo cierto es que la enseñanza consignada en el Corán sobre la divinidad de Jesús depende directamente de herejías cristianas que, en su forma más popularizada, afirmaban que Jesús no fue más que un hombre puro.

El rechazo explícito que hace el Corán del dogma cristiano de la Trinidad se debería, según Dionisio, a las influencias de las doctrinas de Arrio y Eunomio, «quienes dijeron que la Trinidad de personas en Dios es incompatible con la simplicidad de la esencia divina y con la unidad de la Deidad». Mahoma habría «renovado esa herejía, afirmando que aquellos que confiesan a un Dios trino en personas adoran a tres dioses»:

> […] Arius et Eunomius, qui dixerunt, cum simplicitate divinae essentiae Deitatisque unitate trinitatem personarum in Deo stare non posse. Ideo negaverunt Deum esse trinum in personis[…] venit Mahon renovans eam [haeresim], adstruens eos qui Deum trinum in personis fatentur, adorare tres deos (I, 5, 243B).

Pero la manera tan simple y ruda en que interpreta el Corán la Trinidad cristiana da pie a pensar que Mahoma no entendió absolutamente nada sobre esta materia y que ni siquiera llegó a conocer con un mínimo de profundidad lo que al respecto afirmaban Arrio y Eunomio. La Trinidad que realmente se niega en el Corán es la formada por Allâh, Jesús y María:

> Acordaos de cuando Dios dijo: «Jesús, hijo de María, ¿has dicho acaso a los hombres: «Tomadme, junto a mi madre, como los dioses, prescindiendo de Dios»?» (Cor 5, 116).

Dionisio considera a Mahoma como el receptáculo de todas las herejías que, desde los primeros siglos del cristianismo y con matices diversos (adopcionismo, monofisismo, docetismo, etc.), negaban la plena divinidad de Cristo: Arrio, Nestorio, Fotino, Eunomio, Maniqueo o Manes, Marción, son nombres citados en el *Contra perfidiam Mahometi*.

En la versión ofrecida por el cartujo, un monje nestoriano llamado Sergio, expulsado de su monasterio por un pecado grave (no especifica cuál), se habría encontrado con Mahoma en la Meca y, después de apartarlo del culto idólatra a la Caaba, lo habría convertido al cristianismo nestoriano «exponiéndole las Sagradas Escrituras según la interpretación de Nestorio (*secundum Nestorii intellectum*) y con leyendas de los apócrifos (*apocryphorum fabulis*)». Mahoma, instruido por este monje en el A. y N. Testamento, mezcló esas enseñanzas en el Corán *fabulose et mendose*, es decir, plagadas de errores:

20 J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, pp. 55-56.

> Sergius monachus, quum in monasterio graviter peccasset, atque ob hoc excommunicatus et expulsus fuisset, descendit usque ad Mecham […] discipulus ejus factus est Mahomet. Sicque factum est, ut aliqua de novo ac veteri Testamento a monacho illo edoctus, ea in Alcorano suo fabulose et mendose intexeret (II, 2, 274D-A'-B').

El Corán rechaza dos aspectos fundamentales de la cristología: por una parte, la muerte y pasión de Jesús en la cruz y, por extensión, el valor expiatorio y salvífico del sacrificio del Gólgota; por otra, y como consecuencia de la anterior, la presencia de dos naturalezas, humana y divina, en la persona de Cristo, el cual no era para Mahoma sino un enviado de Dios entre otros muchos, aunque eso no impide que le llame en el Corán «Verbo de Dios» sin conocer exactamente el significado que tal título tenía entre los cristianos (*Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo* [Cor 4, 169/171]).

La negación de la pasión y muerte de Jesús que aparece en la azora 4 del Corán, donde se dice:

> Ellos dicen: «Ciertamente, nosotros hemos matado al Mesías, Jesús, hijo de María, Enviado de Dios», pero no le mataron ni le crucificaron, pero a ellos se lo pareció. Quienes discuten y están en duda acerca de Jesús, no tienen conocimiento directo acerca de él: siguen una opinión, pues, con certitud, no lo mataron (Cor 4, 156/157),

Este texto coránico es para Dionisio de clara influencia marcionita y maniquea, herejías que negaban el valor expiatorio de la muerte de Jesús:

> Quidam haeretici altissima illa de Christo conscripta pensantes, ejus humanitatem et passionem negaverunt, ut Manichaei: quos partim secutus est Mahon (IV, 2, 413C-D).
> [...] Marcion et Manichaeus, dicentes Christum non esse veraciter pro mundi salute passum et crucifixum [...] venit princeps totius erroris Mahon, et illam renovavit perfidiam, dicens Christum a Judaeis non esse occissum (ibíd.).

Y el rechazo de la divinidad de Jesús, recogida en la azora 5 del Corán, la habría tomado Mahoma de «Nestorio, Arrio, Fotino y algunos otros»:

> Alii demum haeretici abjecta et humilia de Christo considerantes, ipsius divinitatem negare impiissime praesumpserunt, sicut Nestorius, Arius, Photinus, et alii quidam: quos etiam perfidissimus Mahon secutus est (ibíd.)
> Son infieles quienes dicen: «Dios es el Mesías, hijo de María», pues el Mesías dijo: «Hijos de Israel, adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor.» (Cor 5, 76/72)
> Son infieles quienes dicen: «Dios es el tercero de una tríada.» No hay dios, sino un Dios único…» (Cor 5, 77/73)
> El Mesías, hijo de María, no es más que un Enviado; antes que él han vivido enviados (Cor 5, 79/75).

6. EL ANALFABETO

Es mucho lo que se ha escrito sobre la posible incultura de Mahoma. Félix M. Pareja lo define como «sin formación intelectual previa, sin rasgos brillantes en lo especulativo[21]». Los judíos, como ya se ha dicho, se burlaron de él en Medina por su precario conocimiento de las Escrituras. La tradición cristiana afirma que no sabía leer ni escribir.

Dionisio acusa a Mahoma de falta de profundidad y sutileza en «las pocas cosas verdaderas que escribió». En el siguiente texto expresa su convencimiento de la nula capacidad intelectual del fundador del Islam, a quien describe como un perfecto ignorante:

> O quam infinita fuit stoliditas hujus imperitissimi atque miserrimi, imo diabolici hominis! Qui nec in divinis Scripturis nec in naturali philosophia fuit instructus […] nec legere scivit, nec scribere (II, 4, 277C'-D')

Es necesario precisar, con todo, que la fama de que Mahoma no sabía leer ni escribir podría derivarse, en opinión de algunos arabistas, de la traducción errónea que hizo Robert de Ketton de la aleya 158 de la azora 7 del Corán, donde se califica a Mahoma de «profeta de los gentiles» (*an-nabi al-ummi*). Esta expresión indujo a Ketton al error, pues interpretó el término *ummi* como «analfabeto», cuando es muy probable que su sentido aquí sea el de «no pertenecientes al pueblo que tiene escrituras», es decir, «gentiles». Dionisio cita así la versión de Ketton:

> Imitatores nuntii atque prophetae legendi scribendive nescii. Quod de Mahomet dictum videtur. Unde probatur quod nec legere nec scribere scivit (II, 4, 277D').

Sin embargo, las opiniones sobre este punto están muy divididas. W. Montgomery Watt sostiene que, al igual que otros muchos habitantes de la Meca, Mahoma sabía leer, pues su pretendido analfabetismo no es sino una afirmación interesada con la que el Islam ortodoxo pretende probar el carácter milagroso de la revelación coránica[22]. Otros arabistas solventes, en cambio, interpretan el término *ummî* como sinónimo de analfabeto, pues todo parece indicar que el profeta, al menos al principio de su misión, no sabía leer ni escribir[23].

En cualquier caso, la literatura cristiana antiislámica explotó al máximo la supuesta falta de instrucción de Mahoma con la intención de ridiculizarlo. Una de las obras en que se utiliza este argumento es la *Apologia Alquindi*, de la que Dionisio reproduce un texto en el que el «doctor cristiano» se dirige a su colega sarraceno insinuando la posibilidad de que su oponente y amigo utilizara el hecho de que Mahoma hubiese sido *idiota et sine litteris* para demostrar el origen celestial del Corán, pues ¿cómo, si no, alguien sin instrucción habría sido capaz de inventarse la ley coránica?

> Sed forsitan dices inde probari hanc legem Mahomet esse divinam, quia quum ipse idiota et sine litteris esset, nullatenus eam scribere vel annuntiare hominibus potuisset nisi virtute divina (II, 2, 274D).

---

21 *Op. cit.*, p. 17.
22 W. MONTGOMERY WATT, *op. cit.*, p. 47.
23 CRISTÓBAL CUEVAS, *El pensamiento del Islam*, Madrid 1972, p. 78.

Y la misma opinión encontró Dionisio en el relato sobre la vida y el origen de la ley de Mahoma escrito por Pedro el Venerable, *Summa totius haeresis Saracenorum,* quien al comienzo de su *recitatio* afirma que Mahoma fue un ignorante, aunque «esforzado en los asuntos del siglo y dotado de una gran astucia que le convirtió, de desconocido y pobre, en rico y famoso»:

> Recitatio hujus abattis [Petri Venerabilis] de vita et origine legis Mahon cum praeinductis satis concordat. Etenim ait: Fuit hic Mahomet [..] ineruditus, sed in saecularibus satis strenuus; calliditateque multa de ignobili et egeno in divitem et famosum provectus est (II, 3, 275B).

La conclusión de Dionisio es que de un ignorante como Mahoma sólo podía salir una escritura entretejida de fábulas e invenciones, cuyo resultado configura un cóctel compuesto por estos tres ingredientes: necedad, deshonestidad e irracionalidad (*tam stulta, tam inhonesta, tam irrationabilis scriptura*) [II, 5, 278D]. «Hasta los demonios, dice Dionisio, habrían sentido vergüenza de escribir tales cosas».

7. EL LIBERTINO

Si el choque entre las mentalidades cristiana y musulmana era brutal en otros ámbitos, en el terreno de la sexualidad era estridente en extremo. No es difícil imaginar la perplejidad que causaría en un cartujo como Dionisio la vida sexual de Mahoma. Éste es, sin duda, el rasgo de su personalidad que más le escandalizó y que consiguió arrancar a su pluma las expresiones más duras. Además, los polemistas cristianos tendían inevitablemente a comparar a Mahoma con Jesús, con las consecuencias que se derivaban de esta comparación en el terreno de la sexualidad. La *imitatio Christi* era el modelo supremo de conducta, y, si Jesús había sido célibe, esto significaba que el celibato era el más perfecto de los estados a que podía aspirar el hombre. Por ello, la poliginia de Mahoma no podía sino causar estupor y escándalo entre los cristianos.

El fundador del Islam sólo fue monógamo mientras estuvo casado con la viuda rica Hadiya. Después practicó la poliginia, llegando a poseer un harén de unas 13 mujeres (17 según Dionisio, de las cuales 15 eran libres y dos esclavas). Mientras a los musulmanes se les permite hasta cuatro esposas, el Corán (33, 50) reconoce expresamente como privilegio del profeta el poder poseer muchas más. También se le permitía repudiar libremente a unas y tomar a otras en su lugar. Se le acusó de haber obligado a su hijo adoptivo Zayd a repudiar a su esposa para poder robársela —Juan Damasceno recoge este episodio en su *Liber de haeresibus*—, y, ciertamente, el Corán intenta justificar este proceder del profeta en la azora 33, aleya 37, texto que incomodó a musulmanes como el piadoso Hasán de Basora (†728), quien lo consideró como la peor de todas las aleyas reveladas al profeta.

El lenguaje empleado por Dionisio sube considerablemente de tono al abordar esta faceta de la vida de Mahoma. Calificativos como «prostituto de mujeres» (*meretrix seu scortator mulierum*), «toro» (*taurus*), «vicioso y lujurioso en grado sumo» (*lubricissimus et libidinosissimus*), ponen en evidencia el choque frontal entre la mentalidad cristiana, con su exaltación de la castidad como uno de los valores más apreciados, y una concepción de las relaciones entre el hombre y la mujer como la instituida por la ley islámica, que, según Dionisio, a sus fieles «les permite

una multitud de esposas y el repudio [de éstas], así como quedarse con las mujeres ganadas en la guerra para animar a los varones a luchar más valerosamente»:

> Hinc multitudinem conjugum et repudiationem admisit; feminas quoque in praelio acquisitas posse haberi asseruit, ut viri per hoc fortius ad praeliandum animarentur (II, 14, 302A).

Para el cartujo, la justificación de esta conducta por parte de Mahoma argumentando que es imposible para un hombre guardar la continencia, escondía, en realidad, su propia incapacidad para abstenerse de relaciones sexuales y la necesidad de fabricarse «su propia regla», es decir, de ajustar su doctrina a su vida, no al contrario. Incluso le reprocha su descaro al presumir de poseer la potencia sexual de cuarenta hombres muy potentes y de consignarlo «en el escrito de su profecía»

> Qui etiam tale dedecus in scripto prophetiae suae sibi facere non erubuit, ut diceret datum renibus suis a Deo quadraginta viros potentissimos in coitum fortitudine libidinis adaequare (II, 1, 273B').

Además —prosigue Dionisio—, si, como dice San Pablo, quien posee una mujer piensa en las cosas del mundo, «¿cómo un hombre que tuvo tantas y que vivía entregado por completo al placer carnal podía desempeñar convenientemente el oficio de profeta?»

> Si ergo una sola uxor a Dei amore impedit hominem, quomodo qui tantas habuit, et totus in earum libidine versabatur, officium prophetae congrue adimplere poterat? (II, 1, 273C'-D').

No deja de ser curiosa la explicación que ofrece Karen Armstrong acerca del origen de las leyendas que tendían a exagerar los episodios relacionados con la vida sexual del profeta islámico. Según dice, el empeño que pusieron los cristianos en achacar a Mahoma todas las perversiones sexuales imaginables obedecía a la envidia mal disimulada que sentían a la vista de una religión tan indulgente y laxa en esta materia frente a la rigidez de una Iglesia que imponía el celibato a sus clérigos:

> Los asombrosos relatos acerca de la vida sexual de Mahoma revelan mucho más sobre las represiones de los cristianos que sobre la vida del propio profeta[24].

No creemos que los cristianos fantasearan sobre este aspecto de la biografía de Mahoma espoleados por la envidia o resabiados por su represión sexual. En rigor, no se puede pretender que los cristianos medievales, enfrentados en casi todos los campos a los musulmanes, tuvieran la perspectiva histórica de los estudiosos actuales para comprender el Islam en su contexto. Mahoma y el Islam eran, sencillamente, el enemigo.

Ciertamente, el paraíso que el Corán promete a «los creyentes» es una sublimación del mundo de los sentidos, una proyección de todos los placeres terrenales que imaginarse pueda: manjares exquisitos, vestidos lujosos, frondosos jardines, mujeres preciosas. Este es el paraíso que Mahoma ofreció, según Dionisio, a hombres rudos y bestiales (*homines pecorini*), a hombres incapaces de luchar contra las concupiscencias y entregados al disfrute de «placeres propios de cerdos» (*porcinis voluptatibus*).

24 KAREN ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 33.

Dionisio destaca la diferencia existente entre el paraíso material de los sarracenos y la visión beatífica que aguarda al hombre en el paraíso cristiano. El hombre, hecho a imagen y semejanza del Creador, no ha sido creado, dice Dionisio, para los placeres de la carne, «comunes a cerdos y a perros», sino para unirse a Dios, pues esa unión es «la verdadera felicidad y la suprema perfección del hombre». Así entendieron, concluye el cartujo, el paraíso dos destacados filósofos árabes como Avicena y Algazel, que cifraron la suma felicidad del hombre en la contemplación:

> Absit, o Sarraceni, ut hominem ad sui Creatoris imaginem similitudinemque creatum, creatis diutius propter voluptates venereas, porcis canibusque comunes, finaliter esse creatum. Deo ordinate assimilari, est vera beatitudo et summa perfectio hominis (II, 7, 284B).
> Denique Avicena et Algazel, arabes philosophi, in contemplatione beatitudinem hominis statuerunt (II, 6, 282B').

8. CONCLUSIÓN

La visión de Mahoma transmitida por Dionisio podría resumirse del modo siguiente: intelectualmente, era un completo ignorante; moralmente, un pervertido; espiritualmente, un impostor. No podía ser de otro modo, ya que lo identifica con la Bestia del Apocalipsis (II, 28, 326A').

Pero esa imagen del profeta le vino ya a Dionisio prácticamente «instituida» por toda un tradición cristiana de refutación del Islam que percibía esta religión como enemiga irreconciliable del cristianismo, pues al presentar a su profeta como el último y definitivo enviado de Dios impugnaba claramente los cimientos sobre los que se sostenía todo el edificio dogmático cristiano: el concepto trinitario de Dios, la divinidad de Jesucristo y su sacrificio redentor sobre la cruz.

BIBLIOGRAFÍA

Algorta y Coelho de Portugal, Manuel María (de), O. Cart., *Vida de Dionisio Cartujano* (manuscrito).

Andrae, Tor, *Mahoma*, Madrid 1980.

Armstrong, Karen, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Barcelona 2005.

Bausani, A., *El Islam en su cultura,* México D. F. 1988.

Bellovacensis, Vincentius, *Speculum historiale*, XXII, caps. 39-67, en *Biblioteca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis, ordinis praedicatorum… tomus quartus qui Speculum Historiale inscribitur,* Duaci, ex off. typ. Baltazaris Belleri, anno MDCXXIV, ed. anast. Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale*, Akademische Druck-u. Verlaganstalt, Graz-Austria 1965 (en www.islamolatina.com).

Bobzin, Harmut, *Mahoma,* Madrid 2004.

Brosse, O. (de la), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona 1986.

Brox, N., *Historia de la Iglesia primitiva,* Barcelona 1986.

Cartusianus, Dionysius, *Doctoris exstatici D. Dionysii Cartusiani, Opera Minora*, t. IV, Ex editione Coloniae, MDCCCXCVI, Montreuil-sur-Mer 1896.

Confessor, Teófanes, *Chronographia tripartita* (trad. Latina de Anastasio Bibliotecario), ed. C. de Boor, vol. II, Leipzig, 1885 reed. anast. Hildesheim 1963 (en www.islamolatina.com)

Cordubensis, Eulogius, *Liber apologeticus Martyrum,* ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum (CSM)*, CSIC, Madrid 1973, pp. 475-479 (en www.islamolatina.com)
Cordubensis, Albarus, *Epist*., VI, 8-9, ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum (CSM)*, CSIC, Madrid 1973, pp. 200-201 (en www.islamolatina.com)
Cortés, Julio, *El Corán* (introducción y traducción), Madrid 1980.
Cruz Palma, Oscar (de la), «La trascendencia de la primera traducción latina del Corán» [Robert de Ketton, 1142], artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación BFF2000-1097-C02-02 dirigido por el profesor José Martínez Gázquez.
Cuevas, Cristóbal, *El pensamiento del Islam*, Madrid 1972.
Gnilka, Joachim, *Biblia y Corán. Lo que los une. Lo que los separa,* Barcelona 2005.
Khoury, Adel-Th., *Los fundamentos del Islam*, Barcelona 1981.
Maíllo Salgado, F., *Vocabulario básico del Islam*, Madrid 1987.
Morales, J., *El valor distinto de las religiones,* Madrid 2003.
Sánchez Nogales, José Luis, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid 1998.
Scott, Carter, *Mahoma*, Madrid 2003.
Venerabilis, Petrus, *Epistula Domini Petri Cluniacensis ad Bernardum Clarevallis*, ed J. Kritzek, *Peter the Venerable and Islam*, Princenton 1964, pp. 212-214 (en www.islamolatina.com)
Summa totius haeresis Saracenorum, ed. J. Kritzeck, *Petrus the Venerable and Islam*, Princeton 1964, pp. 204-211 (en www.islamolatina.com)
Vernet, J., *El Corán* (introducción y traducción), Barcelona 2002.
— *Los orígenes del Islam*, Madrid 2005.
Vidal Manzanares, C., *Enciclopedia de las religiones*, Barcelona 1997.
España frente al Islam, Madrid 2004.
Los textos que cambiaron la Historia, Barcelona 1998.
Welters, H., *Denys le Chartreaux, sa vie et ses ouvrages*, Ruremonde 1882.
Watt, W. Montgomery, *Mahoma. Profeta y hombre de estado*, Barcelona 2004.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 649-675

RECORRIDO POR LA GEOGRAFÍA DEL MONACATO RUPESTRE CRISTIANO. UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

José A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

El presente artículo pretende una visión panorámica, aunque no exhaustiva, del fenómeno eremítico en cueva. El monacato rupestre hunde sus raíces tanto en la tradición anacorética como en la concepción sagrada de la cueva visible ya en las primeras comunidades cristianas de Palestina. El fenómeno rupestre se da en todo el orbe cristiano antiguo, abarcando una gran variedad geográfica que va desde los desiertos de Siria, Líbano, Palestina y Egipto hasta Etiopía, y las regiones montañosas de Anatolia, Armenia, Grecia, la Europa balcánica, central, danubiana y mediterránea. Los monasterios y eremitorios rupestres responden además a una cronología no siempre fácil de determinar que va desde el siglo III hasta la actualidad pues no son pocos los santuarios en cueva y monasterios aún activos hoy día fundados en la Antigüedad Tardía, en la Edad Media e incluso en época moderna ya que en muchos casos se aprecia una tradición antigua permanentemente renovada. Los monasterios rupestres lejos de representar formas arcaicas o atrasadas de cristianismo han sido verdaderos centros creadores de cultura e incluso de arte religioso, como puede verse a través de los ejemplos comentados en este trabajo.

ABSTRACT

This paper aims to give a broad, but not exhaustive, view of the eremitic tradition in caves. Rock monasteries took root in the anchoretic tradition and in the concept of sacred cave that was already visible in the first Christian communities in Palestine. The phenomenon of rock

monasteries exists throughout the early Christian world, with a wide geographical variety stretching from the desert of Lebanon, Syria, Palestine and Ethiopia, to the mountainous regions of Anatolia, Armenia, Greece, central Europe, the Balkans and Mediterranean Europe. Dating rock monasteries and eremitories are a difficult task. Their chronology extends from the 3rd century to today because many of the rock sanctuaries and monasteries still in use were founded during the Late Antiquity, Middle Ages, and even in modern times, and for traditional reasons are continually renewed. Rock monasteries and churches are far from being an archaic or back ward type of Christendom. They were a true melting pot of culture and religious art, as is visible through examples which are mentioned in this paper.

LA «PIEDAD RUPESTRE». FASCINACIÓN ANACORÉTICA POR LAS CUEVAS

Este artículo no pretende ser un censo de las iglesias, monasterios rupestres (ni mucho menos de simples capillas o santuarios en abrigos rocoso), pues por la propia naturaleza del monacato en cueva, tal cosa es sencillamente imposible. Hay que advertir que en este trabajo no se han recopilado datos exhaustivos sobre el monacato rupestre. Varias son las razones: no todo ha sido publicado ni todas las publicaciones son igualmente accesibles, pero ante todo lo que se quiere ofrecer aquí es principalmente una llamada a la reflexión y una interpretación propiamente histórica. José Ortega y Gasset recordaba en 1943 que «el historiador suele ser voracísimo en materia de datos: todos le parecen pocos», y ve en esta obsesión de los historiadores un error de partida: el deseo inconfesado de que «la historia se compusiese por sí misma, espontáneamente, como las islas de coral —a fuerza de datos—»[1]. Advertidos por el gran filósofo español, pretendemos ser prudentes y lanzar una mirada reflexiva al monacato en cueva mediante un recorrido por los fenómenos más notables de esta manifestación religiosa y cultural, examinar sus puntos de coincidencia y contemplar el fenómeno de la piedad monástica rupestre desde un punto de vista histórico.

El fenómeno rupestre en el cristianismo primitivo juega un papel de primer orden. La cueva era ya un lugar precristiano de importancia simbólica y religiosa en el que se condensaba la imagen de la muerte y regeneración; ya en los inicios del cristianismo se forjó un rico y complejo simbolismo teológico, una auténtica lectura cristiana de la cueva en la que se reunían las imágenes de regeneración, muerte y resurrección a la verdadera vida. No es casualidad que las tempranas manifestaciones del modo de vida anacorético busquen los desiertos, roquedales y cuevas como lugares a los que entregarse al género de vida ascético. En la literatura monástica la cueva es un lugar análogo al desierto, allí acude el anacoreta, lucha contra los demonios y las tentaciones que le atenazan, y si persevera en la virtud, tanto el desierto como la cueva pueden llegar a convertirse en una anticipación mística del Paraíso regenerado por Dios[2]. Esta imagen de la cueva, cargada de simbolismo y trascendencia, encuentra su traducción material en el florecimiento del monacato rupestre. La veneración de cuevas en Palestina relacionadas con la Historia Sagrada es muy antigua y con seguridad aquí se encuentra el origen de la veneración cristiana de la cueva, también la simple utilización de

1 ORTEGA Y GASSET, J., *Velázquez*, Madrid, 1972, p. 13.

2 BENZ, E., «Die Heilige Höhle in der Alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche», *Eranos-Jahrbuch* XXII, 1953, Zurich 1954, 365-432; RESTLE, M., «Höhlenkirchen», en *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 1978, vol. 2, 251 ss.; *id* «Höhlenkirchen, -klöster, -malerai», en *Lexikon des Mittelalters*, 85 s.

cuevas y abrigos para refugio de solitarios se atestigua ya tempranamente en Siria y Egipto por celosos imitadores de la vida angélica. Al principio el modo de vida anacorético bebía directamente en los ejemplos bíblicos de Elías, Juan y el propio Jesús, después se extendió como un reguero de pólvora la fama de Antonio Abad, el monje egipcio convertido en modelo de ascesis en el siglo IV por Atanasio de Alejandría[3].

El fenómeno del monacato rupestre, anacorético y cenobítico, se hizo general en todo el mundo cristiano antiguo y medieval. No sólo es un hecho bien conocido en Siria, Líbano y Egipto, también se extendió por Anatolia y Armenia, Grecia y los Balcanes, Rumania, Europa central, Italia, Galia y España.

EL MONACATO RUPESTRE EN EL ORIENTE CRISTIANO: TURQUÍA Y ARMENIA

Quizá sea obligado comenzar por las célebres iglesias rupestres de *Capadocia*. Se trata de numerosas capillas rupestres que se conservan perfectamente en los valles de *Soganli*, *Göreme* y *Menendiz Suyu*, al sudoeste de *Kayseri*.[4] La arquitectura bizantina convencional de los siglos IX-XI se refleja con claridad en estas capillas rupestres. Aquí toda la arquitectura es pétrea: los suelos, paredes, columnas y bóvedas se encuentran tallados en la roca viva, pero también los accesorios tales como altares, bancos, y canceles; suelen ser capillas de una única nave, rematadas por un ábside en herradura. Aunque las capillas no suelen ser de grandes dimensiones, a veces de 2 X 4 metros y pocas veces de más de 7 metros de largo o ancho, la *Tokali Kilise* es la más grande de las iglesias de Göreme y dispone de un pórtico cuadrado por el que se accede a la nave (9 metros de ancho y seis de profundad), dispuesta a su vez en un eje transversal y que termina en los cinco arcos de un iconostasio y tres ábsides. (fig. 1)

El fenómeno del monacato rupestre es frecuente en las provincias orientales. El cristianismo de la antigua *Armenia* tiene también ejemplos dignos de mención como es *Sabereebi* (Georgia), iglesia rupestre decorada en su interior con pinturas de los siglos IX-X dedicadas a la crucifixión. Pero sobre todo destaca el monasterio de *Airi Vank*, («Monasterio de la Caverna»), también llamado *Surb Gelar* («Santa Lanza»). Éste es uno de los ejemplos más hermosos del arte rupestre armenio, su nombre primitivo era *Airi Vank*, después llamado *Surb Gelard* por la reliquia conservada en él, se encuentra cerca de la aldea de Golt, distrito de Abovyan. La capilla dedicada a la Virgen y excavada en la roca tiene inscripciones que se pueden remontar hasta el siglo XII, aunque es en el siglo siguiente cuando el monasterio empieza a desarrollarse e inicia su proceso de reformas de carácter monumental con la construcción de una iglesia al aire libre, así como a la ampliación de las habitaciones rupestres, iglesia y celdas.[5] (fig. 2)

Los monasterios rupestres y cuevas para eremitas existen también en *Siria*[6]. Aquí hay que hacer un examen detenido en el monasterio de *Quinnašrīn*, situado en el curso superior de Eúfrates,

3 STEIDLE, B, «Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mannes Gottes' im altem Mönchtum», *StuAns* 1956, 149 ss.; BAUMEISTER, Th., «Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums», *ZKG* 88, 1977, 145-159; FRANK, K.S., «Antonius Aegyptius monachus», *Augustinus Lexikon* I, 1988, 281-283.

4 BUDDE, L., *Göreme. Höhlenkirchen in Kappadokien*, Düsseldorf 1958; THIERRY, N. y M., *Nouvelles Églises Rupestres de Cappadoce. Région du Hansan Dagi*, París 1973; COCHE DE LA FERTÉ, E., *Byzantinische Kunst*, Francfort en Breslau, 1982.

5 UTUDJIAN, E., *Les monuments arméniens du IVe siècle au XVIIe siècle*, París 1967; DONABÉDIAN, P.y THIERRY, J.M., *Armenische Kunst*, Friburgo en Breslau, 1988.

6 PALMER, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge 1990, 90-91.

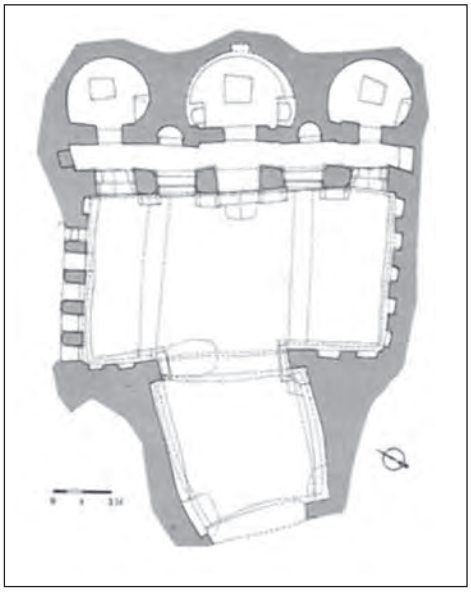


FIGURA 1. *Tokali Kilisi (Göreme)*
(Fuente: Coche de la Ferté, E., Byzantinische Kunst)

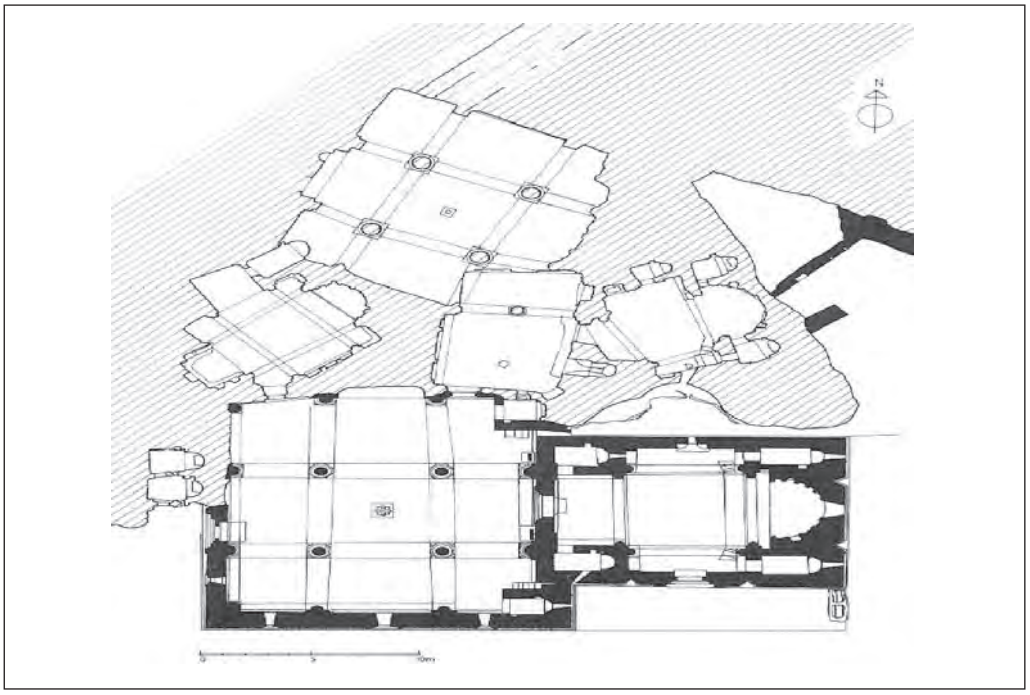


FIGURA 2. *Monasterio de la Caverna (Armenia)*
(Fuente: Donabédian, P. y Thierry, J.M., Armenische Kunst)

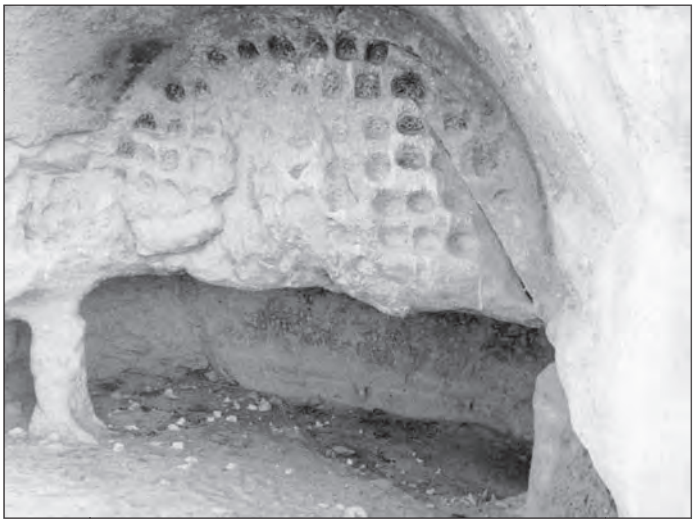


FIGURA 3. *Monasterio de Quinnašrīn (Siria)*
(Fuente: Antig.Crist. XV)

que se ha fechado en el siglo VI. Se trata de un inmenso monasterio rupestre excavado en la caliza blanda del monte que flanquea el cauce del río.[7] Las instalaciones, que se ubican en todo el frente a lo largo de un kilómetro, se pueden dividen en distintos pisos de cuevas coincidentes con niveles escalonados. Hay un gran número de pequeñas cuevas que hacen pensar en celdas monásticas individuales, pero también hay por lo menos dos iglesias. Un hallazgo epigráfico en el centro del complejo permite atribuir la fundación del monasterio a los grupos de *acoimetas* llegados al Eúfrates en el siglo V[8]. Además en esta misma zona hay un claustro excavado, y junto a éste, una iglesia de grandes dimensiones una de cuyas paredes aparece cubierta de casetones labrados en la piedra semejante a un panel de columbarios (fig. 3). Se trata innegablemente de un gran complejo monástico. Las paredes de nichos no son infrecuentes en el Próximo Oriente antiguo[9]. Este tipo de decoración se ha documentado en ambientes monásticos, y en concreto en la abadía de Qartmin en las montañas de Ṭūr ʿAbdīn[10]. En la abadía estudiada por Palmer hay un edificio (siglos IX-X), inicialmente calificado de biblioteca, pero después identificado con una huesera para colocar las calaveras de los monjes en los nichos. Tiene una pared de cuarenta

7 GONZÁLEZ BLANCO, A., y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq», *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, *Antig.Crist*. (Murcia) XV, 1998, 399-415; MOLINA GÓMEZ, J.A., «El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas», *ibid*. 379-397, esp. 396 y s.

8 Los *acoimetas* son literalmente «los que no duermen», el término hace mención a un tipo de *laudatio perennis*, mediante la cual se rendía culto permanentemente a Dios sustituyéndose por turnos en el oratorio; los grupos de *acoimetas* o *acemetas* florecieron a mediados del siglo V fundados por el monje Alejandro, *cf.* BESSE, J.M., *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, París 1900, 46-47.

9 MATILLA SÉIQUER, G., y GALLARDO CARRILLO, J., «Columbarios y relicarios en el Próximo Oriente», *Los columbarios de la Rioja*, *Antig.Crist*. (Murcia) XVI, 199, 57-86.

10 PALMER, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, Cambridge 1990; cf. con GONZÁLEZ BLANCO, A., «Descubrimiento de Andrew Palmer en su libro *Monk and Mason on the Trigis Frontier*, Cambridge 1990», en *Los columbarios de La Rioja*, *Antig.Crist*. (Murcia) XVI, 1999, 43-56; esp. 51 y ss.

y un nichos en total. Estas hueseras constituyen un recordatorio constante de la muerte, pues la vida del monje consistía en una constante preparación para el momento final. La existencia de hueseras en los edificios monásticos no es infrecuente: se conocen ejemplos en Meteora, en Santa Catalina del Sinaí, en los monasterios del Monthe Athos y en otros lugares. Las fuentes sirias también mencionan estas hueseras, nada extraño si se considera también la presencia constante de reliquias. Los restos de los santos padres muertos en sus monasterios eran venerados en sus comunidades, por lo que habría que plantear la posibilidad que estos columbarios tallados en las paredes fueran en realidad monumentos funerarios. Tal podría haber sido el caso de los nichos de Quinnasrin. Volveremos a hablar de los columbarios sirios cuando nos ocupemos del monacato rupestre en la Península Ibérica.

LOS MONASTERIOS RUPESTRES EN GRECIA Y LOS BALCANES

Probablemente los monasterios más célebres del mundo ortodoxo sean los del *Monte Athos*, pequeña península conectada con la Calcídica, desde cuya cima se divisan las costas de Macedonia y Tracia. En el siglo XII, aunque su 'fundación' es muy anterior, ya había casi doscientos monasterios. Desde antiguo el lugar da la impresión de ser una especie de república monástica ortodoxa en miniatura. Entre la variada arquitectura religiosa que puede verse en el Monte Sagrado se encuentran eremitorios diseminados por la montaña excavados en la roca. Estas cavernas en las proximidades de los grandes monasterios, y que hoy día se encuentran deshabitadas, debieron ser la forma principal de ocupación en tiempos antiguos. Las celdas excavadas más simples apenas son más que un pequeño habitáculo con una abertura para que entre luz y aire, un pequeño altar de piedra, y jergón de paja y poco más, pero también existen emplazamientos rupestres más amplios y mejor acondicionados.[11]

Los ejemplos de *Meteora* son quizá de los más hermosos que puedan verse en Grecia[12]. Se encuentran en el norte del país, en Tesalia; la zona fue testigo de los avances búlgaros y serbios, como se puede ver claramente en la propia toponimia monástica. Las fechas oficiales de ocupación monástica se remontan al siglo XIV, cuando Atanasio llega al lugar, procedente del *Monte Athos* que en aquel momento se había hecho muy inseguro. Pero no faltan indicios más antiguos. La región tiene bellas iglesias coronando los montes; pero también destacan numerosas joyas de la arquitectura monástica rupestre. Entre ellas se encuentra el monasterio de *Hipapanti* que se fecha por lo menos al siglo XIV. La cueva se divide en dos compartimentos unidos por un túnel a través de la roca. El primer compartimiento contiene las ruinas del refectorio y de la cocina, el segundo alberga la iglesia, que es estrecha y está dotada de ábside y transepto y está decorada con frescos con pinturas al estilo del arte bizantino tardío de época de los Paleólogos. La iglesia está decorada con pinturas entre cuyos temas se encuentra el que da nombre al monasterio, pues se representa la vida de Jesús, la Presentación (o *Hipapanti*), la Transfiguración y la traición. En el ciclo pictórico también aparece Simeón (mención a Lucas II, 22-35), quizá se trate aquí de una alusión indirecta al que fue benefactor del monasterio durante la segunda mitad del siglo XIV: el zar Simeón Urosh de Serbia.

En Meteora existen numerosas cuevas y celdas para anacoretas no siempre fáciles de localizar, la mayor parte abandonadas. Las fuentes escritas mencionan otros muchos emplazamientos para

11 MYLONAS, P.M., «L'Arquitecture du Mont Athos», en *Le Millénaire du Mont Athos (963-1963). Études et Mélanges II, Actes du 'Convegno internazionale di Studio' à la 'Fondazione Giorgio Cini'*, Venecia 1963, 229-246.

12 NICOL, D. M., *Meteora. The Rock Monasterios of Thessaly*, Londres 1963, 113 ss.

eremitas en la región que hoy día han desaparecido o son visibles sólo desde el aire. De muchos todavía se conserva el topónimo y los restos de un abandono no muy lejano (*Doupiani*, *Platis Lithos*, o *Alysos*/*Altos*, en el lado opuesto del monasterio de la Santa Trinidad, *Haghia Triada*). La cueva de *Filaki* ofrece una imagen interesante, y a D.M. Nicol le recuerda a una especie de *calabozo* de monjes[13], sin duda porque se trata de pequeñas celdas para monjes solitarios y casi emparedados, pues no son más que numerosas y pequeñas aberturas en la roca. A veces las fuentes locales nos informan de solitarios eremitas pero se ha perdido la memoria histórica de su ubicación exacta. Así Policarpo habla de un eremita llamado Bernabé que vivía en la montaña del Espíritu Santo (*Hagion Pneuma*) el año 985, en la época de la conquista búlgara, pero no se conserva ningún indicio de su *kellion*. En el distritio de *Bádova* son reconocibles multitud de cuevas que sirvieron de celdas para eremitas. Para Nicol, es el mejor lugar de Meteora en que uno puede formarse una idea de cual era el género de vida anacorético.[14] Por otra parte, en el roquedal de *Péksari* se ven cuevas abandonadas y aberturas en las montañas con balconadas de madera y escalas de mano todavía en buen estado cuando fueron fotografiadas en 1963. Entre estas cuevas se encontraban algunas como las de San Antonio o la de San Gregorio, mencionados en las fuentes pero que ahora no se encuentran. *Doupiani* es una eremitorio rupestre mencionado ya en la documentación de Meteora, Nicol lo compara literalmente con un *queso gruyère*, aquí es donde según él comienza la historia de los monasterios[15]. El propio topónimo alude a su naturaleza rupestre (serbio *Dupljane*, búlgaro *Dupljak*, cueva). Las cuevas de los niveles más bajos son accesibles a pie, las más altas por escalas y cuerdas.

Continuando con nuestro periplo por la Europa balcánica, encontramos en *Bulgaria* los ejemplos más hermosos del monacato rupestre europeo; éste es un país idóneo para el florecimiento del monacato en cueva, tanto por su paisaje montañoso y el empleo de viviendas troglodíticas desde época prerromana, como por el sello innegable de cultura cristiana oriental que recibió de Bizancio y que después desarrolló de manera propia a lo largo de su historia[16]. No siempre es fácil dar una cronología precisa de los eremitorios rupestres que se reparten por el país. Se ha intentado relacionar el florecimiento del fenómeno rupestre en Bulgaria con la doctrina del hesicasmo (siglos XIII-XIV) que proponía la renuncia absoluta a todo lo material y abundaba en prácticas eremíticas, doctrina que fue asumida oficialmente en 1360 por el zar Iván Alexander. Pero lo cierto es que los restos arqueológicos permiten remontarse por lo menos al siglo X, y por otra parte muchos emplazamientos rupestres continuaron existiendo incluso después bajo la dominación turca.

Puede decirse que el fenómeno del monacato en cueva está presente en todo el país. En el valle de *Arbotin*, en el distrito de Vidin, cruzado por el río Voinischko-Rabrovska, aflora un relieve no muy alto pero completamente horadado donde se encuentra el eremitorio más occidental de Bulgaria. Consiste en una iglesia excavada, con celdas situadas a un lado y a otro de la misma excavadas en la roca una junto a otra a lo largo de una distancia de 50 a 60 m. aproximadamente.

13 NICOL, *op.cit*., 162.

14 NICOL, *op.cit*., 165.

15 NICOL, *op.cit*., 80-81.

16 Para el monacato rupestre en Bulgaria es muy útil el libro de Handjiyski, A., *Rock Monasteries,* Sofía 1985, con numerosas fotografías y bibliografía; los eremitorios rupestres búlgaros tienen magníficas pinturas en su interior, para su estudio sigue siendo necesario el trabajo de A. GRABAR, *La peinture religieuse en Bulgarie*, 2 vol., París 1928; pero el punto de partida sigue siendo la obra (aunque antigua, imprescindible) de K. ŠKORPIL, *Opis na starinite po tecenieta na reka Rusenski Lom. Meteriali za archeologiceska karta na Bugarija*, Sofía 1914, con numerosos ejemplos, esp. 99-155, además de valiosas fotografías y planimetrías; igualmente valiosa la información en *Izwestija russkawa arheologitscheskowa Instituta w Konstantinopole*, vol. X, 1905.

La iglesia tiene planta trapezoidal y su suelo está a 0,75 m. más profundo que el nivel de las demás cámaras, tiene unas dimensiones de 7 metros de largo, de ancho 4 m. al lado oeste y 7,30 al este. Al noroeste de la iglesia hay otra gran habitación que sirve de refectorio, también es de planta trapezoidal y se orienta en dirección norte - sur. Este monasterio tiene la peculiaridad de que alberga 29 tumbas orientadas de este a oeste bajo el pórtico y las dos naves laterales, con unas dimensiones individuales que van de los 2,10 a los 2,30 m.

Uno de los monasterios rupestres más importantes en Bulgaria se encuentra en la aldea de *Madara*, en el distrito de Shoumen. La cueva estaba ocupada ya en época prehistórica. El monasterio se sitúa en una cadena montañosa bien provista de agua con zonas fácilmente defendibles; pueden verse numerosas celdas excavadas, y de hecho se han conservado alrededor de 170. Algunas de ellas son rectangulares y de pequeño tamaño, con una pequeña entrada que debió de tener una puerta de madera. Ciertamente existieron numerosas estructuras de madera que no se han conservado, aunque se coligen por los huecos en la roca. Mientras algunas celdas están conectadas entre sí a través de caminos, escaleras y parapetos de madera, o pasadizos excavados en la roca, otras celdas eran independientes.

Al Este de Madara se encuentra la garganta de *Povadiya*, donde hay un importante monasterio rupestre excavado en la roca caliza. El monasterio se encuentra en el lado derecho del río Povadiya donde se une a su afluente el río Dulboka. La iglesia del monasterio recibe el nombre de *Tsurkvata* (topónimo que literalmente significa «la iglesia»), está excavada en la roca y su suelo está rehundido un metro, la planta es cuadrada y se une en su lado oeste con otra habitación rectangular empleada como baptisterio. Muy cerca de la iglesia hay dos celdas espaciosas que se comunican entre sí, con 15 m. de largo y 6 de ancho, que los lugareños han bautizado como «la escuela», aunque el origen del topónimo es poco claro.

Hacia el Este a lo largo del valle del río Povadiya se ven otros muchos monasterios similares. El más grande de ellos es el de *Golyamoto Boulo*, con alrededor de 45 cámaras. En la llanura del Povadiya, a dos km. de la aldea de *Royak*, en el distrito de Varna, se encuentra el relieve de Djeneviz Kanara donde hay un monasterio. El piso más bajo del monasterio incluía dos celdas, doce escalones excavados en la roca llevan a un piso superior donde se encontraba la iglesia, consistente en dos partes (nártex y nave), tiene forma rectangular y se han excavado dos tumbas bajo su suelo. Desde ahí sale un estrecho pasadizo hasta una nave de 4,8 de largo y 4 de ancho, con un altura de 2,40, al lado sur se talló un banco para la comunidad. Además hay más de quince celdas alrededor de la iglesia, no están conectadas entre sí y su acceso exige hoy día técnicas de escalada.

El valle del *Souza Reka* es de los más interesantes, en él se conservan numerosos monasterios rupestres. En las tierras de la aldea *Bakalovo*, en el distrito de Tolbukhin, donde el Souza Reka recibe al río Tolbuhkin, hay un monasterio rupestre de tres pisos llamado *Giaur Evleri*, contiene una iglesia y nueve celdas (fig. 4). Las cuatro celdas del primer piso no están conectadas entre sí, son cuevas pequeñas convertidas en celdas por los monjes. La iglesia está en el segundo piso en el extremo nororiental y consiste en un nártex y una nave. Es de forma rectangular, sus muros están cuidadosamente cortados y trabajados. A parte de las celdas excavadas se han conservado restos de edificaciones con hallazgos cerámicos que se remontan a la Antigüedad Tardía.

Una zona muy importante es la del *Russenski Lom*. En la región se conservan más de trescientas celdas excavadas artificialmente en la roca. De ellas más de 40 fueron empleadas como iglesias. En las cercanías de *Nissovo*, en distrito de Russe, se encuentra el *Gran Monasterio de Nissovo*. Tallado en la roca que da a la orilla izquierda del Lom, se accede a través de un sendero cortado en la roca. El complejo monástico se desarrolla hacia el oeste. La parte occidental es la

FIGURA 4. *Giaur Evleri (Bulgaria)*
(Fuente: Handjiyski, Rock monasteries)

FIGURA 5. *Tsurkvata en Ivanovo (Bulgaria)*
(Fuente: Handjiyski, Rock monasteries)

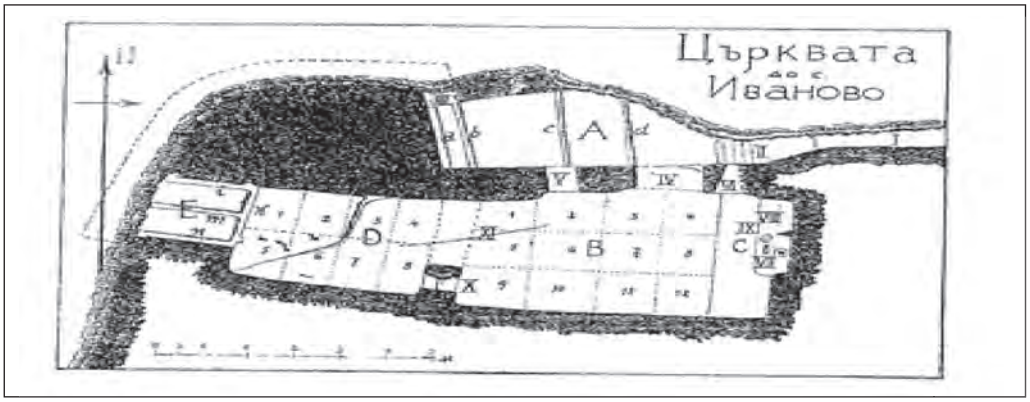


FIGURA 5b. *Planta de Tsurkvata*
(Fuente: K. Škorpil, Opis na starinite…)

más espaciosa, se abría completamente al sur hacia el río Malki Lom, allí era donde se situaba la iglesia del monasterio, consistente en un nártex y una nave. El nártex es trapezoidal y la nave rectangular, 9 m de largo y tres de ancho. Hay una cámara funeraria de 2,6 x 2,1 m.

A lo largo del *Beli Lom*, al sur de *Senovo*, en el distrito de Razgrad, hay otro monasterio con 16 celdas y una iglesia. Se trata de un complejo monástico de tres plantas. La mayor parte de las celdas son cuevas naturales y nichos adaptados a las necesidades monásticas. La iglesia es de planta cuadrada con 3,5 metros de largo. No hay conexión entre las celdas y la iglesia. Aguas abajo, cerca de la aldea de *Krivnya*, en el distrito de Razgrad, hay otros monasterios rupestres. Al sur de la aldea, hay una serie de celdas a una altura de 16 m con una iglesia. En el lado opuesto, a 80 m encima del río, en el macizo rocoso de Chesnova Kanara hay más celdas pertenecientes a un complejo monástico.

Pero probablemente el monasterio búlgaro más célebre se encuentre cerca de la aldea de *Ivanovo*, en el distrito de Russe. El *Russenski Lom* va encajado en un cañón, aquí hay un gran monasterio rupestre llamado *Pismata* (el topónimo hace mención a sus célebres pinturas). La zona se menciona en la vida del patriarca Joaquín I (escrita en el siglo XIII), éste practicó la vida anacorética a orillas del Danubio procedente de Monte Athos y acompañado por dos discípulos. El zar Iván-Assen hizo espléndidas donaciones para que allí se construyera un gran monasterio con una iglesia dedicada al Archiestratego Miguel. La existencia de una iglesia dedicada al Arcángel Miguel ha sido plenamente constatada. Hay además otra iglesia en el paraje de *Gospodev Dol*, con un hallazgo epigráfico del siglo XIII y en el que se menciona al monasterio como monasterio del Arcángel. Esto se considera habitualmente una prueba de que Joaquín I, el futuro patriarca de la iglesia búlgara en 1235, habría residido en Ivanovo.

Las cámaras del monasterio de Ivanovo se agrupan alrededor de siete iglesias rupestres, seis de ellas se conocen por sus nombres: la del *Arcángel Miguel*, del *Baptisterio*, *San Vrachi*, *Gospodev Dol* (Ascensión del Señor), *Tsurkvata* (literalmente «la iglesia», fig. 5a y 5b), y *Suborenata Tsurkva*. Las celdas excavadas en torno a la iglesia del Arcángel son más cuidadas y presentan mejor factura, con un promedio de 8,5 x 8 m. Estaban unidas unas con otras por un sistema de pasillos y escaleras, se puede decir que era el núcleo del monasterio. Por el contrario las celdas en torno a *Gospodev Dol* estaban menos cuidadas.

LA TRADICIÓN DEL MONACATO RUPESTRE EN SUELO RUSO

La tradición rupestre rusa se suele remontar al siglo VIII y sus inicios se hacen coincidir con la predicación misionera bizantina y con las conmociones derivadas de la querella iconoclasta que expulsaron de suelo griego a un número indeterminado, pero al perecer importante, de monjes[17]. Durante la primera fase de la querella de las imágenes (726-780), muchos monjes quisieron escapar de la política anicónica de la corte bizantina y huyeron a Asia menor, Macedonia y Táuride y Crimea. Al parecer uno de estos monjes fue san Esteban el Joven (muerto en 765), celoso defensor del culto de las imágenes, éste y otros como él pensaron en las orillas septentrionales del Mar Negro como un lugar de escape seguro para los monjes huidos. Según Smolitsch las numerosas cuevas que hay en *las montañas de Crimea* pudieron servir de refugio a otros monjes, de esta manera el anacoretismo bizantino se habría implantado en la región y habría logrado adaptarse perfectamente. También hay hallazgos para los siglos VIII y IX en la región del *alto Don*, donde se han encontrado cuevas-catacumba cristianas, que se han identificado con eremitorios rupestres. Los dos monasterios de *Swjatogrskij* y *Diwnogroskij*, que surgieron posteriormente en esta misma región junto al *Tichaja Sosna*, un afluente del Don, cerca de las ciudades *Korotajak* y *Ostrogoschsk*, continúan la tradición rupestre y han utilizado cuevas en la montaña como iglesias y celdas.

Pero seguramente el monasterio rupestre más célebre de la antigua Rusia se encuentra en las cercanías de *Kiev*. El monasterio y sus cuevas habrían empezado a habitarse a mediados del siglo XI según la documentación disponible, que muchas veces vincula a los primeros monjes de Kiev con los monasterios búlgaros y griegos (singularmente con Monte Athos). Una crónica de 1051 considera al eremita Hilarión el primero en llegar al lugar —aparentemente desierto lo cual no es seguro en realidad— donde aún hoy día está el monasterio y haber excavado allí, a la orilla derecha del *Dnjéper* y con sus propias manos una pequeña cueva para practicar la vida ascética. Este Hilarión accedió al solio de Kiev y fue el primer metropolitano de origen enteramente ruso. No es éste el único nombre ilustre entre los Padres de Kiev, todos muy relacionados con la piedad rupestre. El monasterio fue patrocinado por el príncipe Izjaslav (1024-1078) y se convirtió en lo suficientemente importante como para mantener su propia personalidad, como muestran las crónicas del mismo monasterio (desde finales del siglo XI). Las vidas de los Padres de Kiev han sido recogidas en el llamado *Paterikon*, en esta recopilación de hagiografías de los siglos XI y XII donde hay menciones importantes al papel simbólico de la cueva, tanto como escenario para la vida retirada y las tentaciones demoníacas como lugar de revelación de Dios y aparecen muchos episodios de luchas contra los demonios en el interior de las cuevas, tal es el caso de Padres como Feodossij a medidados del siglo XI; el *Paterikon* transmite además las historias de Isaakji, atormentado por los demonios que amenazaban con enterrarlo vivo en la cueva hasta que desaparecen cuando hace el signo de la cruz, o de Juan, que es atormentado atrozmente por los demonios, y llevado casi hasta la desesperación hasta que aparece Dios, que había estado observándole regocijándose en su lucha, en forma de luz divina tranquilizándole. Estos episodios del *Paterikon* recuerdan evidentemente a momentos de la *Vita Antonii* de Atanasio, que son probablemente su modelo.

17 BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953, 169 ss.; SMOLITSCH, I., *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 938 bis 1917*, Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11, 1953; STRATONOW, «Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslawen», *Kyrios* I, 381-395; SMOLITSCH, I., art. «Kiew (Kiev). Höhlenkloster», *RGG* III, Tubinga 1959, p. 1272.

IGLESIAS Y MONASTERIOS RUPESTRES EN ÁFRICA: LOS EJEMPLOS DE EGIPTO Y ETIOPÍA

En *Egipto* nació y vivió san Antonio de la Tebaida que incluso antes de su muerte en el siglo IV se había convertido en el mejor modelo de la vida ascética. La vida solitaria en cuevas y abrigos rocosos, o en tumba abandonadas ya era conocida en Egipto incluso antes de que Antonio comenzara su vida religiosa. No es de extrañar por tanto que Egipto haya sido considerado durante mucho tiempo la patria del monacato, si bien es verdad que las manifestaciones anacoréticas debieron ser casi simultáneas en Egipto y Siria, y es un hecho que los ejemplos más antiguos de cuevas empleadas en el culto cristiano proceden de Palestina. Es precisamente en Egipto, en el desierto de *Esna*, donde encontramos un impresionante complejo monástico enteramente subterráneo fechado en el siglo VI y compuesto por varios eremitorios, que fueron estudiados en los años sesenta por el instituto francés de arqueología oriental en El Cairo, si bien fueron «descubiertos» mucho antes en 1895 por saqueadores clandestinos que buscando «tesoros» descubrieron a pocos kilómetros al oeste de la aldea de Esna algunos de estos edificios subterráneos de grandes dimensiones[18]. Estos edificios eran en realidad eremitorios tallados en el declive meridional de las colinas de Esna, protegidos del viento y la arena del desierto por la cumbre de las mismas. La orientación de los edificios es muy variable y depende de la inclinación de la colina, las escaleras de acceso están en la parte sur del edificio, su pendiente está en sentido contrario al viento dominante (del norte). El número de las habitaciones subterráneas varía de un eremitorio a otro. Suele haber un gran patio que capta la luz, alrededor del cual van las habitaciones (fig. 6). Se trata de un verdadero complejo monástico tallado en el suelo desértico, con escaleras de entrada, patios para captar luz alrededor de los cuales se disponen las habitaciones, oratorios, cocinas, hornos de pan, almacenes y anexos. Las escaleras de entrada, que debieron tener un sencillo muro de ladrillo marcando el límite exterior, se abrían paso a la entrada del eremitorio protegido por una puerta, estas escaleras se internan el suelo abriéndose entre paredes excavadas verticalmente pero muy irregulares, enlucidas de blanco y también de tierra negra. El interior está pintado de color y decorado con cruces. Las paredes laterales tienen nichos en todos los niveles, ventanas y puertas protegidas por pequeños umbrales o por pequeños muros semicirculares o geométricos (fig. 7). El oratorio, la parte más grande del eremitorio, es el recinto más especializado y diferenciado de los eremitorios junto con la cocina. Generalmente los oratorios tienen forma trapezoidal, a veces rectangular. Sus paredes aparecen provistas de nichos; el muro oriental por necesidades litúrgicas tiene un nicho axial grande y otros laterales más pequeños, en las demás paredes también hay nichos pero de una forma más irregular (fig. 8). Por otra parte las cocinas estaban bien cuidadas y equipadas, provistas de nichos, recipientes cerámicos y con vasos incrustados.

Los eremitorios de Esna son muy ricos en documentos epigráficos, y aportan sobre todo un buen repertorio de nombres propios, aparecen tanto nombres de mártires y santos, como nombres de ocupantes de las ermitas del lugar. Esto denota un elevado grado de cultura letrada, pues la epigrafía conservada contiene también citas de los *apophtegmata* y de la Biblia, además hay

18 El estudio se publicó en cuatro volúmenes el año 1972: SAUNERON, S., y JACQUET, J., *Ermitages chrétiens du désert d'Esna I. Archéologie et Inscriptions*; SAUNERON, S., y JACQUET, J., *Ermitages chrétiens du désert d'Esna* II. *Descriptions et plans*; JACQUET-GORDON, H., *Ermitages chrétiens du désert d'Esna* III. *Céramique et Objets*; SAUNERON, S., *Ermitages chrétiens du désert d'Esna IV*, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, XXIX/1, 2, 3, 4, 1972.

FIGURA 6. *Esna, patio del eremitorio nº 7*
(Fuente: Sauneron, et al., Ermitages chrétiens du désert d'Esna)

FIGURA 7. *Esna, muro Este del oratorio nº 3 (Egipto)*
(Fuente: Sauneron, et al., Ermitages chrétiens du désert d'Esna)

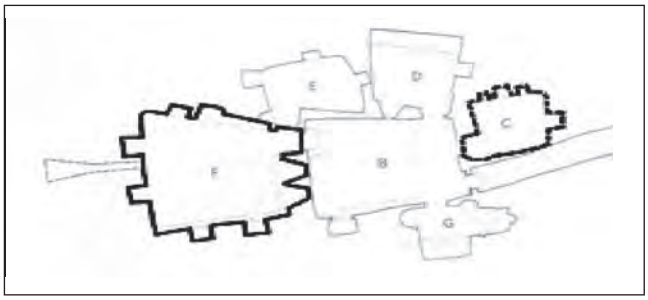


FIGURA 8. *Esna, oratorios del eremitorio nº 1*
(Fuente: Sauneron, et al., Ermitages chrétiens du désert d'Esna)

jaculatorias, como las que se escriben en los nichos invocado a la Trinidad, santos y mártires. Aparte de los nombres hay grafitos con dibujos, que confirman el aspecto exterior de los monjes transmitido por las fuentes egipcias: los monjes apenas estaban provistos de una túnica sin mangas, sus miembros eran delgados, llevaban largas barbas, además aparecen con los brazos en alto para la oración. Todo ello es comprensible si tenemos en cuenta que la disciplina ascética consideraba el cuidado personal como una desviación peligrosa y que el descuido en la propia higiene es una forma más de ascesis. Además de las imágenes de los monjes hay otro tipo de decoración a base de cruces, representaciones de palomas, pavos reales, y de otros animales, e incluso escenas de lucha y danza.

La «piedad rupestre» en *Etiopía* brilla con luz propia gracias a sus iglesias monolíticas, se trata de auténticos bloques de piedra, a medio camino entre la escultura y la arquitectura, excavados y tallados hasta hacer de ellos verdaderas iglesias rupestres.[19] En efecto existen numerosas iglesias rupestres en Etiopía, si bien con graves problemas para conseguir una datación cronológica exacta tanto de la arquitectura de las iglesias como de las pinturas que las adornan. Estas iglesias nos hablan de una época en que la cultura cristiana florecía con notable intensidad, muchas de estas iglesias debieron ser focos culturales importantes, como por ejemplo la iglesia rocosa de *Chervos Wukro*, que se encuentra cerca de la vía de comunicación que va a Adigrat, y que finalmente lleva hacia el puerto de Asmara por Eritrea. En esta iglesia se guardaban valiosos manuscritos, actualmente conservados en Londres. Se atribuye la fundación de la iglesia al soberano de Aksum Abreha/Ezana en el siglo IV, lo que por lo menos es indicio de su antigüedad. Otra iglesia rocosa digna de mención es la de *Abreha Atsbeha*. Es fácilmente accesible, pues se encuentra en la ruta que une Adigrat y Makale. La iglesia (a la que se le añadió un pórtico durante la dominación italiana) recibe su nombre de la pareja de hermanos Abreha y Atsbeha, a quienes se les atribuye la evangelización de Etiopía. La fundación semilegendaria se remontaría a fines del siglo V, y ciertamente su planta cruciforme recuerda a los modelos bizantinos más puros, tipo que en principio resulta extraño al estilo de Aksum.

Pero sin lugar a dudas, las más célebres son las iglesias total o parcialmente monolíticas de la comarca de Lalibela, entre la escultura tallada en la roca y la arquitectura rupestre. La iglesia de *Jemrehane Cristos* se considera como precursora de las iglesias monolíticas de Lalibela. Se

19 De mucho interés resulta la lectura de HEIN, E. y KLEIDT, B., *Äthiopien, christliches Afrika. Kunst, Kirchen und Kultur*, Ratingen 1999, con fotografías, y bibliografía.

adentra en un abrigo rocoso. El muro exterior (que separa la fachada) tiene una altura de apenas 8 m., y de la largo mide lo que el abrigo rocoso, por lo que se acentúa la sensación de horizontalidad. La presencia del muro y del abrigo rocoso hacen que el interior sea oscuro, se piensa que la obra data del siglo XII, se percibe la estilo del arte de Aksum con influencias islámicas. La iglesia llevaría el nombre de su fundador, ya que Jemrehane Cristos, probablemente un rey de la dinastía Zagwe, encargó la construcción de la iglesia entre 1132 y 1172. Del siglo XIII es la iglesia de *Bet Giorgis*, se la considera la iglesia rupestre más hermosa de Etiopía. (fig. 9) Sorprende por la exactitud y armonía de sus proporciones. Presenta algunas novedades que la separan del estilo arquitectónico habitual de Aksum y hablan a favor de influjos islámicos, como son la presencia de ventanas con arcos apuntados y listas de piedra horizontal en las fachadas. La parte superior del techo tiene tres cruces griegas insertas una en otra. Su acceso no se hace por escaleras, sino por un pasillo excavado y parcialmente subterráneo. Al portal principal se accede por una escalera con siete escalones que salva la altura del zócalo, este fundamento recuerda a la arquitectura palaciega de Aksum. En la parte occidental de la región de Lalibela hay más iglesias, muchas de ellas en uso, así como eremitorios y celdas abiertos en la montaña todavía habitados por monjes y monjas que llevan una vida anacorética. La iglesia de *Bet Medhane Alem*, consagrada al Salvador, es la única iglesia de la zona completamente excavada en la roca, y por lo tanto una iglesia monolítica en sentido estricto. Tiene una cobertura a modo de frontón sostenido por ocho pilares. Al igual que los edificios del antiguo estilo tradicional de Aksum, la iglesia está rodeada por pilares, casi pegados a la pared. En la parte inferior presenta pequeñas ventanas cuadradas con relieves geométricos en su interior, una segunda línea superior de ventanas que combinan la forma cuadrada con el semicírculo, todavía en los años 40 del siglo XX las ventabas conservaban restos de vidrio policromado. La iglesia de los siglos XII-XIII de *Bet Mariam* se encuentra entre otras dos iglesias parcialmente monolíticas (*Bet Maskal*, «casa de la cruz»), y *Bet Danagel* («casa de las vírgenes»). Esta iglesia es una construcción enteramente monolítica, pero lo más importante de ella no son ni sus dimensiones (15 X 11 X 10 metros) ni el aspecto masivo de su fachada, sino las pinturas del interior; su datación es imprecisa y controvertida (el arco cronológico es demasiado amplio y se han propuesto fechas dispares que van del siglo IX al XV), pero constituyen una auténtica joya del arte religioso oriental y presentan claros paralelos con la pintura copta del siglo VIII. A veces las iglesias monolíticas están conectadas entre sí complicando su acceso. Es el caso de las tres iglesias de *Bet Debre Sina*, del *Gólgota* y de *Selassie*. Bet Debre Sina, o «Casa del Monte Sinaí», es la más grande de las tres iglesias y la más frecuentada, pues a Bet Golgota solo se accede a través de Debre Sina, y a Bet Selassie solo a través de Bet Golgota.

Al Este de Lalibela se encuentra el grupo oriental de iglesias monolíticas. Hay cinco iglesias excavadas en colinas de toba. La iglesia doble de *Bet Gabriel-Rafael*, (fig. 10) dedicada a los arcángeles tiene una fachada de 16 m. de altura, y presenta siete arcos profundamente excavados. La iglesia de *Bet Mercurios* se fecha en el siglo XV, aunque se piensa que no debió ser originariamente un edificio religioso, sino un edificio público. *Bethlehem* es un caso aparte, el edificio tiene una posición central dentro del complejo arquitectónico, es accesible desde las demás iglesias, desde Bet Merkurios por un pasillo en espiral y desde Abba Líbanos y *Bet Emmanuel* por un túnel. La función del recinto es poco clara, se trata de una cámara sin adornos y sobria, que quizá sirviera para guardar el pan eucarístico, o sirviera de retiro para la oración. *Bet Emmanuel* es una iglesia completamente monolítica, de grandes dimensiones (18x12x12 m), excavada en un cuadrado estrecho, sólo accesible por un túnel, numerosos pasadizos subterráneos conducen

FIGURA 9. *Iglesia de San Jorge (Lalibela, Etiopía)*
(Fuente: Hein, y Kleidt, Äthiopien, christliches Afrika. Kunst, Kirchen und Kultur)

FIGURA 10. *Iglesia doble de Gabriel-Rafael (Lalibela, Etiopía)*
(Fuente: Hein, y Kleidt, Äthiopien, christliches Afrika. Kunst, Kirchen und Kultur)

desde la iglesia a *Bet Merkurios* o la doble iglesia de Gabriel-Rafael y recuerda a *Jemrehane Cristos* por sus líneas horizontales y verticales. Se accede a ella por el lado occidental, subiendo a un pedestal de tres escalones, hay tres líneas de ventanas, las de en medio son de arco, las ventanas de arriba y las de abajo son cuadradas. Se encuentra exactamente orientada al Este.

TRADICIÓN MONÁSTICA RUPESTRE EN ESPAÑA, ITALIA Y EL MEDITERRÁNEO

En la *Península Ibérica* existen también importantes eremitorios medievales relativamente bien conocidos[20]. Pero el fenómeno de la «piedad rupestre» llegó a la Península ya en época tardorromana. En este sentido son muy importantes los estudios dirigidos por el prof. A. González Blanco sobre la Cueva de la Camareta (Albacete), un eremitorio de época visigoda que pervivió bajo dominación musulmana[21]. La cueva de la Camareta se encuentra en el relieve de la Loma del Espinar, desde donde se ve el embalse del Camarillas sobre el río Mundo. Lo interesante de esta cueva es que ha aparecido epigrafía latina y árabe. Los epígrafes latinos en la Camareta han sido estudiados por I. Velázquez[22]. Las inscripciones son innegablemente cristinas y recuerdan las existentes en las catacumbas que era esgrafiadas por sus visitantes como prueba de veneración a los mártires de una manera formularia y repetitiva. Gracias a las inscripciones del eremitorio conocemos los nombres propios de personas que estuvieron en la cueva (*Cila*, *Asturius*, *Serpensius*). Además de las inscripciones, hay una decoración existente en crismones, cruces, pentalfas, etc. El eremitorio pervivió como tal durante la dominación musulmana, como prueban las inscripciones árabes estudiadas por I. Bejarano, en donde se constata el término *rabit*, «ermitaño», lo que hace pensar que la cueva pudo haber sido lugar eventual de recogimiento de algún solitario u hombre santo[23].

Por otra parte, la investigación de los últimos años ha aportado algunas novedades muy destacables. Desde hace tiempo se tiene constatada para La Rioja la existencia de habitáculos rupestres decorados con nichos reticulados excavados en la roca. Estos habitáculos rupestres han sido considerados erróneamente como simples *palomares*[24]. Sin embargo el prof. González Blanco empezó a plantear el origen cristiano de por lo menos una parte tales construcciones[25], y en 1999 con la publicación de *Los Columbarios de La Rioja* se acabó de poner en relación estas habitáculos con el fenómeno del monacato rupestre amparándose en paralelos con el oriente cristiano. El paralelo con los columbarios orientales sirios arriba comentados resultó esencial para reinterpretar los numerosos eremitorios-cueva en La Rioja desde una nueva perspectiva, por ejemplo en Arnedo (cuevas de *Los Llanos* (fig. 11) y de *Cienta* (fig. 12) cuyas paredes están

20 Vid. por ejemplo RIU, M., «Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental», en *Studi di Antichità Cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona 5-11 de octubre 1969)*, Vaticano y Barcelona 1972, 431-443 (láms. CLXXXIX-CXCIII).

21 GONZÁLEZ BLANCO, A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y AMANTE SÁNCHEZ, M., *La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, número monográfico de *Antigüedad y Cristianismo* X, Murcia 1993.

22 VELÁZQUEZ SORIANO, I., «Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta», *Antig.Crist*. X Murcia 1993 267-322.

23 BEJARANO ESCANILLA, I., «Las inscripciones árabes de la cueva de La Camareta», *ibid.,* 323-378.

24 *Vid*. por ejemplo la obra de MONREAL JIMENO, L., *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*. Cuadernos de Arqueología de Deusto, 12, Bilbao 1989 y la respuesta de GONZÁLEZ BLANCO, A., en *Los Columbarios de La Rioja*, número monográfico de *Antig.Crist*. XVI, Murcia, 1999, p. 10-13, y la recensión crítica de MARTÍNEZ ORTIZ, P., *ibid*., 425-427.

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

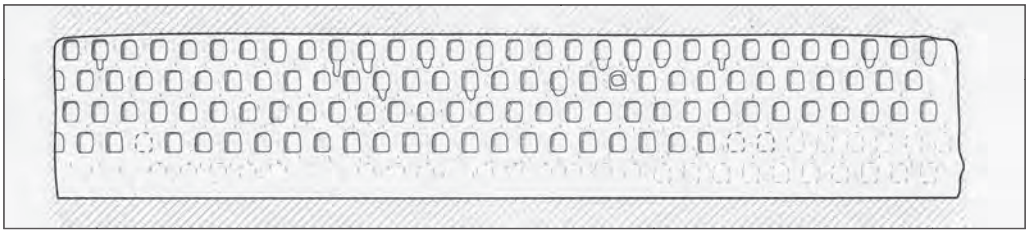


FIGURA 11. *Panel de columbarios en la cueva de los Llanos (La Rioja)*
(Fuente: Antig.Crist. XVI)

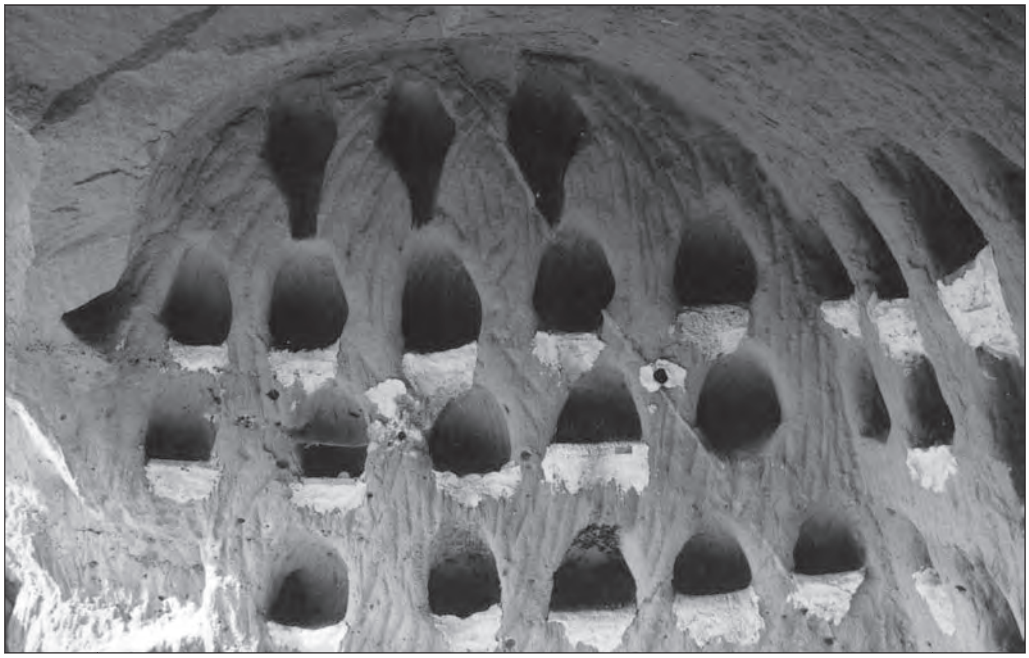


FIGURA 12. *Cueva de Cienta (La Rioja)*
(Fuente: Antig.Crist. XVI)

decoradas con reticulados de nichos perpendiculares), así como el monasterio de *San Martín de Albelda* del siglo X (si bien el monasterio tenía su centro en el casco urbano de Albelda, los montes de los alrededores presentan numerosos columbarios en reticulado y otros mayores que hacen pensar en nichos litúrgicos y altares). Esta decoración puede llegar a ser un ajedrezado perfecto de casetones regulares como es el caso de la cueva de *Santa Eulalia* (en Arnedillo), cueva que cuenta además con una inscripción cristiana que fecha el eremitorio en época de la dominación musulmana o de la incipiente Reconquista[26]. La tesis defendida por el prof. Gon-

26 GONZÁLEZ BLANCO, A., y CINCA, J.L., «Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)», en RODRÍGUEZ COLMENERO, A., y GASPERINI, L. (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca), actas del Simposio Internacional ibero-itálico sobre epigrafía rupestre*, La Coruña 1995, 99-107.

zález Blanco fue que estos nichos no eran palomares sino columbarios, es decir, lugares que servían para la meditación de los monjes, quizá porque contuvieran calaveras o reliquias de los monjes, y propuso tanto una cronología tardovisigoda o árabe primitiva, como una relación con los contactos y migraciones de monjes orientales, probablemente sirios. Los descubrimientos en La Rioja permiten reinterpretar también el probable eremitorio de *Alcalá del Júcar*[27] (Albacete) pero también otros emplazamientos de Andalucía oriental[28].

El fenómeno rupestre en *Italia* es bien conocido[29]. Sobre todo en la costa de Apulia, ahí sobresale la iglesia rupestre es la de *Chiesa di San Angelo di Grotte*, dedicada al arcángel San Miguel en el Monte Sant' Angelo (Monte Gargano) cerca de Campobasso en Italia Meridional, se trata del santuario dedicado a San Miguel más antiguo del mundo. El obispo Laurentio de Siponto hizo construir una iglesia en la cueva, según la tradición de fines del siglo V, en el lugar donde el arcángel San Miguel se había aparecido a unos pastores. Otra tradición habla de un toro perdido, hallado allí, lo que podría ser indicio probable de un antiguo culto a Mitra sustituido por el cristianismo, cosa que no es impensable si tenemos en cuenta que no era infrecuente establecer un eremitorio en un lugar que hubiera recibido culto pagano. Con posterioridad se levantó una basílica frente a la cueva.

Otro santuario rupestre tardoantiguo es el de Giovanni d'Antro, documentado a fines del siglo IX, en la aldea de Antro (literalmente *cueva*), al Este de Udine en el norte de Italia. Hay otro santuario rupestre en Italia central, el de *Madonna delle Cese*, cercano al monasterio de Certosa di Trisulti en la región de Collepardo, provincia de Frosinone. La primera documentación escrita data del siglo XII del eremitorio, aunque la tradición habla ya de un eremita en la primera mitad del siglo VI, y bien podría haber tenido una ocupación anterior, ya que los restos arqueológicos de la cueva

27 JORDÁN MONTES, J.F., y SÁNCHEZ FERRA, A.J., «Alcarra, 'casa de Dios', hoy Alcalá del Júcar (Albacete). ¿Nuevo eremitorio rupestre?», *Antig.Crist*. X, Murcia 1993, 507-558; por lo menos una parte de las construcciones de Alcalá del Júcar tuvo que ser un eremitorio rupestre, los lienzos cubiertos de nichos fueron considerados posibles palomares a falta de otra explicación mejor, pero en aquel entonces no se había difundido aún la nueva vía de interpretación abierta con los eremitorios riojanos; los autores del estudio consideran hoy día, a la luz de las nuevas investigaciones, que los nichos de Alcalá del Júcar responden a necesidades litúrgicas (según J.F. Jordán Montes, comunicación personal).

28 Donde también han aparecido columbarios y que merecerían un nuevo estudio más exhaustivo a la luz de los nuevos datos y que aún no se ha hecho, *cf*. los trabajos de M. BERTRAND que no parece conocer la problemática del monacato rupestre: «Las cuevas artificiales medievales y su relación con la estructura de poblamiento en La Hoya de Guadix (Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1985, 185-192; «Cuevas artificiales y estructuras de poblamiento medievales de La Hoya de Guadix (Granada)», *ibid*., 1986, 236-241; «Trogloditismo artificial y estructuras medievales de poblamiento de La Hoya de Guadix. Estudios comparativos con otras zonas de Andalucía oriental», *ibid*. 1987, 200-206; «Los covarrones-refugio de Guadix. Primeros datos cronológicos» en *Arqueología Medieval Española, II Congreso* (Madrid 19-24 de enero de 1987), Madrid 1987, 452-465; «Notes sur les *cuevas* artificielles de la vallée de l'Alhambra de Guadix (comunes de Cortes y Graena, Purullena, Beas et Marchal)», en Sierra Nevada y su Entorno. Actas del encuentro hispano-francés sobre Sierra Nevada, organizado por la Casa de Velázquez de Madrid y la Universidad de Granada, Granada 1988, 55-75; «Les habitats de falaise d'occupation almohade et proto-nasride dans la depresión de Guadix/Baza (Province de Grenada)», en La Casa Hispano-Musulmana. Aportaciones de la Arqueología, Publicaciones del patronato de la Alhambra y el Generalife», Granada 1990, 47-71; «*Cuevas* d'Al-Andalus et *Cuevas* chrétiennes. Origines et évolution del'habitat troglodytique des hauts plateaux de Grenada», en *Castrum 6, Maisons et espaces domestiques dans le Monde Méditerranéen au Moyen Âge*, Collection de l'École Française de Rome-105/6, Collection de la Casa de Velázquez-72, Roma 2000, 27-51.

29 KUSCH, H., y KUSCH, I., *Kulthöhlen in Europa*, Colonia 2001, 163 ss.; también *cf*. MESSINA, A., *Le Chiese Rupestri del Siracusano*, Palermo, 1979. La huella bizantina en el monacato italiano es más que evidente, *cf*. PAPACHRYSSANTHOU, D., «La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au Xe siècle. Ermitages, groupes, communites», *Bizantion* 43, 1973, 158-180.

son muy antiguos y se remontan a época prehistórica. Tampoco faltan pías tradiciones vinculadas a la cueva relacionadas con la aparición de la Virgen. Además cuando el cardenal Lotario Conti (nacido en 1161) visitaba a un eremita que vivía allí (en aquel entonces el lugar ya era conocido), en presencia del cardenal, el eremita fue arrebatado en éxtasis a los cielos, donde encontró a tres personas (un obispo, un prior de Certosa y una viuda romana). El cardenal se informó y efectivamente para el momento en que el eremita fue arrebatado a los cielos estas personas, que existían en realidad, habían muerto. El eremitorio original aún existe. A la cámara rupestre se accede por unas escaleras de piedra, fue ampliada de manera artificial y provista de un muro. Existe una fuente de agua en la cueva, a la que tradicionalmente se le han venido atribuyendo poderes curativos. El lugar se monumentalizó a principios del siglo XIV, en 1319 se edificó una capilla en el interior de la cueva dedicada a Santa Mariae de Caesis, después se levantó una iglesia en el siglo XVII. Pese a lo aislado del lugar numerosos peregrinos visitan el lugar todos los años.

En las islas del Mediterráneo existen también notables iglesias y monasterios rupestres, por ejemplo el monasterio de *Neófito*, a diez kilómetros de Pafos en la isla de Chipre, el monasterio tiene su origen en una iglesia rupestre excavada por el propio Neófito en el siglo XII, él mismo residía en un habitáculo rupestre lateral; pero también puede mencionarse la cueva de *Hagia Sofia* en Topólea, Creta. El fenómeno monástico está muy presente en Malta, donde sobresale la iglesia de *Mellieha*, la iglesia rupestre más antigua de la isla, que fue antes un antiguo santuario fenicio púnico y romano. Las pinturas en las paredes con imágenes de la Virgen y el Niño se datan en los siglos XI y XII.

EL MONACATO RUPESTRE EN EUROPA CENTRAL: ALEMANIA, SUIZA, AUSTRIA, CROACIA

En Europa central el fenómeno del monacato se encuentra muy presente[30]. En *Salzburgo* conocemos los eremitorios rupestres más antiguos de *Austria*, su origen podría remontarse a época romana, entre ellos el más célebre es la *Cueva de Máximo*, en las llamadas catacumbas del cementerio de San Pedro. Las montañas próximas a Salzburgo debieron ser un centro monástico de cierta importancia a juzgar por la presencia de estos testimonios anacoréticos visibles a los pies del *Mönchberg*, topónimo que resulta muy sugerente (literalmente significa «el monte de los monjes»). También en la región de Salzburgo vivió el eremita san Wolfgang de Ratisbona (924-994), ocupó un abrigo rupestre en *Wofgangsee*. La actual *Wolfgangkapelle* o *Falkensteinkirche*, capilla donde actualmente se rinde culto a san Wolfgang, se levantó delante de la cueva donde se dice que vivió. De la cueva brota una corriente de agua a la que se le atribuyen poderes curativos. La tradición popular ha mantenido en el interior de la cueva un rito de purificación, consistente en atravesar un pasadizo muy estrecho, este pasadizo ha sido transitado por innumerables personas en los últimos años, de hecho sus paredes están pulidas. El eremitorio de *Pitten*, también en Austria, fue empleado por lo menos desde el siglo IX como iglesia rupestre y eremitorio. Consta de una mesa de altar en piedra, ampliaciones artificiales de habitaciones y un suelo de piedra. Las paredes estuvieron decoradas con frescos románicos, de los cuales quedan algunos restos con representaciones de santos y profetas. La cueva se emplea desde el siglo XVIII como huesera, junto a ella se edificó una iglesia en 1084, la actual iglesia es barroca y fue consagrada en 1732.

30 KUSCH, *op.cit.*, 163 ss.

FIGURA 13. *Giovanni d'Antro (Italia)*
(Fuente: Kusch, Kulthöhlen in Europa)

FIGURA 14. *Zmajeva Pécina, Brač (Croacia)*
(Fuente: Kusch, Kulthöhlen in Europa)

Dentro de los límites de la ciudad de *Viena* se encuentra la llamada cueva de San Severino o *Severinushöhle*. En las cercanías de la cueva hay restos de un altar dedicado a Mitra, lo que no tiene nada de extraño si recordamos lo extendido del culto entre las tropas romanas, tampoco extraña ya que es un lugar común de la vida anacorética elegir para el ejercicio de la ascesis lugares que antaño hubieran sido empleados como santuarios paganos o sus inmediaciones. La tradición ha atribuido la cueva a san Severino, el apóstol del Nórico, cuya vida fue inmortalizada por su biógrafo Eugipo en 511. Sin embargo no hay nada que relacione a san Severino con este emplazamiento rupestre, aunque sí con la Antigüedad Tardía, pues en 1952 aparecieron restos arqueológicos de época tardoantigua y una tumba vacía del siglo V.

La verdadera joya del monacato rupestre centroeuropeo se encuentra en *Croacia*, es la llamada *Zmajeva Pécina*, o «cueva del dragón», en Brač, Croacia (fig. 14). La isla de Brač sobre el Danubio alberga efectivamente una de las joyas del monacato rupestre, en el paraje de Murvica. Se trata de una pequeña isla cerca de la ciudad portuaria de Split, y que ha tenido monjes hasta el final de la Segunda Guerra Mundial[31]. El monasterio ya existía en el siglo XV, en él se habría escrito un misal en 1483, pero probablemente la fundación del monasterio es mucho más antigua a juzgar en contexto arqueológico en el que se encuentra. El acceso al monasterio se hace pasando por un muro de unos 4,4 metros de largo. Unas escaleras de piedra en el centro conducen a una puerta sobreelevada que lleva al recinto rupestre propiamente dicho. El área tiene unos 20 metros de largo y aproximadamente 10 de alto, el recinto está separado y compartimentado por construcciones interiores, muros medianeros, y diferentes niveles de suelo. En la pared occidental (por tanto mirando al Este) hay un relieve tallado en la roca, de 5, 6 metros de largo y unos 2 metros de alto, seguramente da su nombre al monasterio, pues se trata de la representación de un dragón, en el interior de un semicírculo excavado en la roca, además del dragón hay representados rostros y nichos, con representaciones de animales y una pila de agua bendita. Parece que el dragón haya sido dispuesto orientado al sol naciente, además se ha dejado libre y exento el lugar a su alrededor. Los huecos de las paredes hacen ver en otro tiempo existieron estructuras de madera a un lado y a otro del relieve. En frente del relieve se encontraban restos de los muros de una pequeña capilla, cuyo altar se encontraba junto a la pared oriental. Hay escaleras que conducen a un espacio superior, donde hay tallados dos retratos uno masculino y otro femenino con coronas y una cruz. También hay un ángel con el paño de la Verónica. El abastecimiento de agua se solucionaba con cisternas colocadas en el piso superior.

El fenómeno de la piedad rupestre tampoco es desconocido en *Alemania*, donde pueden citarse como ejemplos la llamada *Steinkirche* (literalmente «iglesia de piedra») en Schwarzfeld en Harz, cerca de la cual hay una necrópolis medieval que va desde los siglos XII a XV; así como la gruta de *Burkhardus* en Homburg del Main, que se encuentra bajo el castillo; la cueva, que es sólo accesible desde los sótanos del castillo, no es sólo un centro de culto sino también un lugar de peregrinación. En sala principal se levantó un altar, la documentación antigua constata su temprana utilización como eremitorio, y la creencia de los poderes curativos de las aguas que manan de la cueva. En *Suiza* se tiene constancia de célebres santuarios alpinos. Entre ellos cabe destacar el de *Wildkirchli* a 1.500 metros sobre el nivel del mar, al norte de la cordillera de Säntis. Se le nombra por primera vez en el siglo XVI y tuvo su momento de monumentalización (con la construcción de la sacristía, el altar y la capilla) en el siglo XVII. Fue habitado por los eremitas hasta el siglo XIX. Pese a que tiene una cronología relativamente reciente, las

31 KUSCH, *op.cit.*, 178 ss.

excavaciones arqueológicas llevadas a cabo desde el siglo XX arrojan información sobre una ocupación humana desde el musteriense, por lo que puede pensarse en una presencia anacorética más antigua de lo que inicialmente podría suponerse. Otro lugar de culto en Suiza es la *Verenasschlucht*, cueva dedicada a santa Verena, donde hay documentada presencia de eremitas por lo menos desde mediados del siglo XV. Todavía hoy en día hay presencia de monjes y las aguas que brotan de la cueva se consideran salutíferas. Encontramos otra cueva-eremitorio, ampliada artificialmente, en *Saanefelsen*, ocupada por dos eremitas desde 1680 a 1708, forma parte del camino de Santiago suizo. Otro ejemplo a tener en cuenta está en el cantón de *Wallis* donde se encuentra el eremitorio de *Longebornge*, documentado desde mediados del siglo XVI. Es un centro de peregrinación dedicado a la Madre Dolorosa y a san Antonio de Padua. En el interior se la cueva se construyó una sacristía y espacios habitacionales.

CONCLUSIONES FINALES Y RECAPITULACIÓN: EL MONACATO RUPESTRE VISTO DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

El recorrido que hemos seguido nos ha llevado por *paisajes, climas, grupos étnicos y lingüísticos muy diferentes* a través de numerosas regiones del cristianismo antiguo y medieval. El fenómeno de la piedad rupestre se extiende desde los paisajes bíblicos de Palestina y los desiertos de Siria, Líbano, Egipto y al sur por las castigadas tierras de Etiopía, hasta Ucrania y Armenia en sus confines orientales, pasando por las regiones de Anatolia hacia Grecia y los Balcanes para llegar a Rumania. Siguiendo el Danubio aguas arriba vemos de nuevo cómo florece el monacato rupestre en Bulgaria y Croacia. Alemania, Austria y Suiza albergan asimismo santuarios rupestres. El monacato rupestre se encuentra presente también en la Europa mediterránea con los señeros ejemplos de su límite occidental en Italia y España, pero también en las islas mediterráneas de Malta, Creta y las islas del Egeo. Las distintas denominaciones de los eremitorios revelan la gran amplitud del monacato rupestre: topónimos de origen turco, armenio, griego, romano (o neolatino), paleoeslavo, árabe, germano aparecen en los repertorios de iglesias rupestres. Esta variedad se aprecia asimismo en la epigrafía de los eremitorios y en la lengua hablada por las comunidades originarias (griega, copta, latina, armenia, eslava). El fenómeno de la religiosidad en cueva está prácticamente presente en todo el primitivo orbe cristiano extendiéndose desde los tempranos orígenes de la piedad rupestre en cuevas palestinas relacionadas con el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo. La *sacralidad ancestral* de las cuevas y su clara vinculación con los cultos paganos parece que en no pocos casos estimuló a los ascetas a vivir en ellas o a sacralizarlas, ya que las cuevas ejercen en la literatura monástica la misma fascinación que los templos paganos abandonados o el desierto poblado de demonios. En este sentido son evidentes todavía en época romana los intentos de polemizar con el mitraísmo, la otra antigua «religión de la cueva». Es algo que se palpa en los escritores cristianos primitivos a la hora de interpretar las profecías del nacimiento de Jesús en una gruta de la que brota una corriente de agua[32], y también resulta muy verosímil para otros casos como en la *Chiesa di San Angelo di Grotte* en Italia y en la cueva de San Severino o *Severinushöhle* en las cercanías de Viena, pues en ambos casos podría subyacer una polémica antimitraísta en función de los testimonios conservados. Las supervivencias de creencias precristianas en santuarios rupestres es bien visible incluso hoy día, sobre todo en lo que respecta a creencias

32 BENZ, *art.cit.*, 365-432.

apotropeas y sobre la fertilidad que están en relación con las cuevas desde época ancestral. No en vano una parte no desdeñable de santuarios rupestres están en relación con fuentes de agua a las que se atribuyen efectos curativos como en el Santuario de la *Madonna delle Cese* en Italia, la cueva de san Wolfgang a los pies del *Wolfgangsee* (Austria), en *Burkhardus* en Homburg del Main (Alemania), en la *Verenasschlucht* (Suiza), y un largo etcétera pues los ejemplos casi pueden multiplicarse tanto como se quiera[33].

Los monasterios rupestres son por tanto la objetivación en la materia pétrea de un sentimiento ascético genuinamente religioso. La propia peculiaridad de las celdas y habitáculos para los anacoretas hacen que muchas veces se *asimilen al paisaje* de tal manera, que *en ocasiones resulta imposible su identificación*. Conocemos la humildad de las celdas excavadas artificialmente o que aprovechan los huecos de los roquedales gracias a la antigua literatura monástica. Los ejemplos más evidentes los encontramos en la región de *Meteora* (Tesalia), donde la documentación local cita una serie de celdas monásticas de las que no se conoce su ubicación exacta[34]. Algo parecido ocurre con los eremitas sirios que aprovechan cualquier hueco de las montañas, no muy lejanas de sus monasterios, para retirarse y consagrarse a la meditación, como sabemos que hacía Teódoto de Amida a fines del siglo VII en las cercanías de *Quinnasrin*. Pero la sencillez y sobriedad de las celdas fascinó también a los escritores modernos que las conocieron, así el gran escritor ruso Liev N. Tolstoi (1828-1910) nos deja una hermosa descripción de una simple celda excavada en la montaña dependiente de un monasterio no muy lejano, que merece la pena recordar por su valor histórico, sobre todo porque muestra la continuidad en el tiempo de la piedad rupestre y anacorética:

«El prior de Tambino, excelente administrador crecido entre mercaderes, dispensó una acogida tranquila y sencilla a Sergio y le reservó la celda de Hilarión, poniendo a su servicio dos legos, aunque luego los retiró, accediendo a los ruegos del propio Sergio. *La celda era una cueva abierta en la montaña*. Allí, en la parte posterior de la cueva, había sido *enterrado* Hilarión; en la anterior había un *nicho* que hacía las veces de dormitorio, con un colchón de paja, una mesita y un estante para los *iconos* y los *libros*. Junto a la puerta exterior, que permanecía cerrada, había un aparador en el que una vez al día un monje del monasterio dejaba los alimentos.

Y el padre Sergio se convirtió en anacoreta.»[35]

Sin embargo en numerosas ocasiones iglesias y monasterios rupestres alcanzan un verdadero grado de monumentalidad, y entonces hay que dejar de imaginarse equivocadamente a grupos anacoréticos semiaislados y se debe empezar a pensar en comunidades *gobernadas por un abad y sometidas a una regla*, como de hecho era lo habitual incluso en comunidades pequeñas. Conocemos comunidades monásticas rupestres, verdaderos centros culturales, excelentemente organizadas y con estrechas relaciones con las autoridades eclesiásticas y temporales. El zar Simeón Urosh de Serbia en la segunda mitad del siglo XIV fue benefactor de los monjes de Meteora; en el siglo XIII el zar Iván-Assen promovió las mejoras a favor de los monjes de Ivanovo (norte de Bulgaria) con una iglesia dedicada al Archiestratego Miguel. En una región tan castigada como Etiopía se ha preservado el recuerdo de fundaciones regias de iglesias monolíticas, como en los casos de *Cherkos Wukro* y de *Abreha Atsbeha* que según la tradición habrían sido

33 KUSCH, H., *op.cit.*, 146 ss.

34 D. M. NICOL, *op.cit.*, 148 ss.

35 TOLSTOI, Lev N., *El padre Sergio*, (versión española por Salvat editores y Alianza editorial), Madrid 1969, p. 153; esta descripción coincide plenamente con el aspecto tradicional de las humildes celdas excavadas en la roca, *cf.* por ejemplo MYLONAS, M., *art.cit.*, p. 246.

fundadas por el rey Abreha/Ezana en el siglo IV; un caso similar es el de la iglesia de *Jemrehane Cristos,* quizá fundación del mismo Jemrehane Cristos, un rey de la dinastía Zagwe de la segunda mitad del siglo XII y que habría dado a la iglesia su nombre[36]. A mediados del siglo XIII el príncipe armenio Pros Xalbakean promovió importantes mejoras en el monasterio rupestre de *Surb Gelard*, donde se guardaba una reliquia de la lanza con la que se perforó el costado a Cristo[37]. A partir del siglo XI el monasterio rupestre de Kiev se convirtió en el centro religioso y cultural más importante del cristianismo eslavo (con dedicación al *estudio*, la producción de *libros* y la *pintura* religiosa)[38].

Siempre denota cierto arcaísmo, cierto primitivismo, el aspecto que presenta un monasterio excavado en la roca, por muy depurada que sea la técnica arquitectónica empleada. Sin embargo, y aunque muchos eremitorios están desesperadamente desnudos de epigrafía, en otros casos son muchos *los testimonios escritos* hallados en los monasterios rupestres, lo cual tiene algo de milagroso si se considera la acción destructora de la erosión y de los propios seres humanos. En algunos casos son inscripciones breves y modestas en apariencia, pero que incluso con su parquedad pueden llegar a ser cruciales para fechar los eremitorios (como por ejemplo en los eremitorios españoles de la cueva de la Camareta y de Santa Eulalia arriba mencionados) o bien para esclarecer la identidad religiosa o étnica del grupo monástico que ocupa las cuevas: elocuentes ejemplos son el monasterio de *Quinnasrin* en Siria, donde la breve mención de *Akoimes* permitió identificar a los ocupantes del eremitorio con los *acoimetas* discípulos del monje Alejandro (siglo V),[39] y el monasterio rupestre de *Provadia* (Bulgaria) donde hay documentadas inscripciones armenias que hablan a favor de la presencia de monjes de esta etnia durante el siglo XIV[40]. En otros casos, sin salir de su humildad, ofrecen interesantes informaciones. Gracias a los grafitos dejados por eremitas y visitantes podemos conocer los nombres propios de quienes estuvieron por ejemplo en el eremitorio tardovisigodo de La Camareta en Albacete y su continuidad en época árabe; en los eremitorios subterráneos de Esna en Egipto la epigrafía copta permite deducir la presencia de parejas de monjes en las celdas, mientras que uno ejerce de maestro el otro es su discípulo. También algunas inscripciones búlgaras nos dan los nombres de los monjes que entraron como jóvenes discípulos y el de los maestros con los que estuvieron. Muchas veces los textos pueden ir acompañados de una breve oración para implorar la protección de Dios o para, como en el caso de los eremitorios de Esna, invocar no sólo a Dios, sino a los mártires a los santos y los ángeles por sus nombres particulares, ofreciendo por tanto una muy apreciable información sobre el culto ofrecido a estos en Egipto en el siglo VI. En el siglo X, en un monasterio rupestre cercano a la aldea de *Krepcha* en el distrito de Turgovishté, un monje búlgaro llamado Mihal invocaba el juicio de Dios contra aquel que transformare sacrílegamente la tumba del venerable Antón en un granero[41]. A veces las inscripciones ayudan a fechar el momento en que fueron escritas, no sólo por sus características epigráficas, sino también porque hacen alusión expresa al

36 HEIN, E., y KLEIDT, B., *op.cit*., 104 ss. y 113 ss.

37 DONABÉDIAN, P. y THIERRY, J.M., *op.cit*., p. 585.

38 GOETZ, L.K., *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904, 145 ss.

39 GONZÁLEZ BLANCO, A., y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq», *loc.cit.,* p. 404.

40 GJUZELEV, V., *Bulgarien zwischen Orient und Okzident. Die Grundlagen seiner geistigen Kultur vom 13. zum 15. Jahrhundert*, Viena - Colonia - Weimar, 1993, p. 182.

41 HANDJIYSKI, *op.cit*., p. 15, col. izq.

mes y al año en que se encuentran o mencionan acontecimientos concretos, sobre todo en casos relativamente tardíos. Todo ello denota una *destreza en la escritura*, que asimismo hallamos corroborada por el hecho de que *la creación de libros* se encuentra documentada también en monasterios rupestres o en sus aledaños: tal es el caso del *Codex Vigilanus* en San Martín de Albelda en La Rioja, pero también sabemos de la existencia manuscritos que se custodiaron en la iglesia monolítica de *Chervos Wukro* (Etiopía), o en el eremitorio de *Zmajeva Pécina* (Croacia), así como en los eremitorios rupestres de Bulgaria en las costas del Mar Negro, en los del interior de la *Dobrudža* y los existentes en las cercanías de Ivanovo en el distrito de Russe[42]; la antigua historia del cristianismo ruso cuenta con la gran ayuda del *Paterikón* de Kiev, precioso documento histórico redactado en las mismas cuevas del monasterio.

Al ser los monasterios rupestres lugares dedicados a la contemplación en el sentido más puro y auténtico de la expresión, a buscar la comunión con Dios, son por tanto *verdaderos focos de creación del arte religioso*. Son muchos los ejemplos a citar, pues por las plantas de las iglesias excavadas (el ejemplo más significativo es Göreme en Anatolia) se deduce un buen conocimiento de la arquitectura religiosa convencional, relación que existe también en la pintura con lo que se demuestra la inexistencia de un aislamiento radical en las comunidades rupestres. La pintura religiosa etíope así como sus relieves, o la pintura bizantina como por ejemplo la perteneciente a las célebres cuevas de *Göreme*, así como las pinturas de *Ivanovo* y de otros monasterios búlgaros pero incluso las sencillas imágenes de *Esna* denotan que la actividad religiosa en las cuevas tenía una interesante vertiente mística en el arte. En lo que respecta a las cuevas de Capadocia durante la querella iconoclasta, se desarrolló un estilo geométrico de casetones ortogonales de gran armonía en sus proporciones, y que no puede por menos dejar de recordar a los llamados columbarios de los eremitorios de La Rioja. La decoración abstracta y geométrica a base de casetones tallados (Santa Eulalia, La Rioja) o pintados en la pared (San Basilio, Capadocia) *denota también un aliento religioso*, como si las ordenadas proporciones ayudaran a dirigir la vista y orientar los pensamientos del monje. Precisamente el tipo de decoración geométrica a base de casetones, nichos o columbarios, podría estar en relación con la preservación de las reliquias o incluso las calaveras de los monjes como ha señalado A. Palmer para Siria. La muerte preside la vida del monje y de los «atletas de la ascesis», es un lugar común repetido insistentemente en la literatura monástica y el trance de la muerte se revela crucial en las vidas de santos. En numerosas capillas excavadas en la roca la muerte adquiere una presencia constante, es el caso de las hueseras que menciona A. Palmer para Ṭūr ʿAbdīn, y —si como parece es cierta la analogía propuesta por el Prof. González Blanco— de los eremitorios de La Rioja con decoración de columbarios. Pero también conocemos otros ejemplos en diferentes lugares del orbe cristiano antiguo. Hay hueseras en Pitten (Austria), donde huesos y cráneos se apilan junto a las paredes de la capilla rupestre, lo que *recuerda de nuevo la permanente obsesión por la muerte* entre los monjes[43]. En el interior del monasterio rupestre de Kiev las condiciones para la conservación de

42 GJUZELEV, V., *op.cit*., 180 ss.

43 KUSCH, *op.cit*., 147-149; la veneración por huesos y cráneos como reliquias ha dejado impresionantes imágenes en criptas pobladas de osamentas como en Santa Úrsula en Colonia, Oppenheim, y Kudowa-Czermna, *cf.* LEGNER, A. (ed.), *Reliquien. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Austellung der Kölner Sammlung Louis Peters in Schnütgen-Museum*, Colonia 1989, 102, 147, 148; sobre el momento de la muerte, acontecimidento crucial en la antigua literatura patrística y monástica, *vid*. ALEXANDRE, M., «A propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, Vie d'Antoine, PG 26, 968-974 §89-93). L'heure de la mort dans la littérature Monastique», en *Colloques internacionaux du CNR*, nº 604, 263-283.

FIGURA 15. *Enterramientos en las cuevas de Kiev*
(Fuente: Benz, Russische Heiligenlegenden)

los cadáveres son excelentes, por la propia documentación hagiográfica del monasterio (donde según la tradición un monje resucitó *para terminar él mismo su tumba* dentro del monasterio, mientras que los demonios amenazaban a otro pobre monje con *ser enterrado* vivo) sabemos que los enterramientos dentro de las cuevas se hicieron desde el primer momento, además en 1651 el viajero inglés Westerfield hizo unos elocuentes dibujos donde se muestra la disposición en las criptas de los huesos y de los cuerpos incorruptos de los Padres de Kiev[44]. (fig. 15)

El número de pequeños y simples santuarios en cuevas repartidos por toda Europa es muy elevado, y hay monasterios rupestres en cuevas que han llegado hasta el siglo XXI de una punta de Europa a la otra[45]. Todo lo dicho hasta aquí ayuda a encuadrar correctamente el monacato rupestre como una manifestación religiosa que en manera alguna es un acontecimiento marginal o de comunidades rigoristas aisladas y anecdóticas, sino un hecho histórico documentado en la práctica totalidad del orbe cristiano antiguo en toda su diversidad geográfica, étnica y cultural, lo cual sin duda ha contribuido a enriquecer su diversidad tanto como su prolongada pervivencia en el tiempo, pues si sus orígenes se remontan a los primeros siglos del cristianismo, la «piedad rupestre» no se ha extinguido aún.

44 BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953, il. 19 a y b.

45 Sin mucho esfuerzo se puedan dar ejemplos de «piedad rupestre» activos de un extremo al otro de Europa: desde el sureste de España con el eremitorio de la *Luz*, *cf.* MUÑOZ MARTÍNEZ, J., *Los hermanos de la Luz*, Murcia 1958, esp. 28-35, hasta el monasterio de *Dimiter Bassarvoski* en el distrito de Russe, el único monasterio rupestre activo en Bulgaria, *cf.* MUTAFOB, V., (Archimandrita), *Prepodobin Dimitrij Basarbobski i negobijat skalej Manastir do Ruse*, Russe 2002 (con resumen en inglés y alemán en pp. 59-62 y valiosas fotografías del monasterio desde 1912, además se reproduce la planimetría realizada por Karel Škorpil, p. 33, en 1914), pasando por la 'Gruta de Santa Rosalía' en Austria, que aún recibe peregrinos y que data por lo menos del siglo XII, *cf.* BOUCHAL, R., y WIRTH, J., *Österreichs faszinierende Höhlenwelt*, Viena 2000, 26 ss.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 677-684

SOBRE EL CONTEXTO LITERARIO-TEOLÓGICO DE LOS COLUMBARIOS DE LA RIOJA

J. González Echegaray

RESUMEN

Se trata de contribuir a una razonable explicación del significado que tienen los llamados «Columbarios» de La Rioja, situados en cuevas, situados en cuevas, que sirvieron como lugares de culto en la época medieval para anacoretas y monjes. Se presentan dibujos medievales, tomados de códices del tipo llamado «beato», en los cuales aparecen igualmente columbarios relacionados con el culto, concretamente con el recuerdo de los difuntos que «han muerto en Cristo».

ABSTRACT

In this paper an attempt is made to give a reasonable explanation for the so-called «dovecots» (*columbaria*) in caves destined to the Christian cult for the monacal communities during the Early Middle Ages in La Rioja (Spain). In the illuminated manuscripts of the «Commentary on the Apocalypse», by Beatus of Liebana, there are depicions of altars which incorporate doves representing the souls of the dead in Christ.

En este merecido homenaje al Dr. Antonino González Blanco nos ha parecido oportuno tocar aquí un tema relacionado con algunas de las investigaciones que han sido objeto de su atención. En efecto, el Dr. González Blanco, además de sus conocidos trabajos arqueológicos en Oriente, y de otros estudios sobre el mundo antiguo, se ha preocupado asimismo de algunos aspectos arqueológicos de la Rioja, relacionados más bien con el mundo medieval, como es el descubrimiento y estudio de los eremitorios rupestres del valle del Ebro. Hemos tratado aquí de aportar, en su honor, ciertos elementos de origen literario y pictórico, que tal vez puedan contribuir a ir esclareciendo parte de la historia y misterio que encierran algunos de esos complejos monásticos rupestres, concretamente los llamados Columbarios.

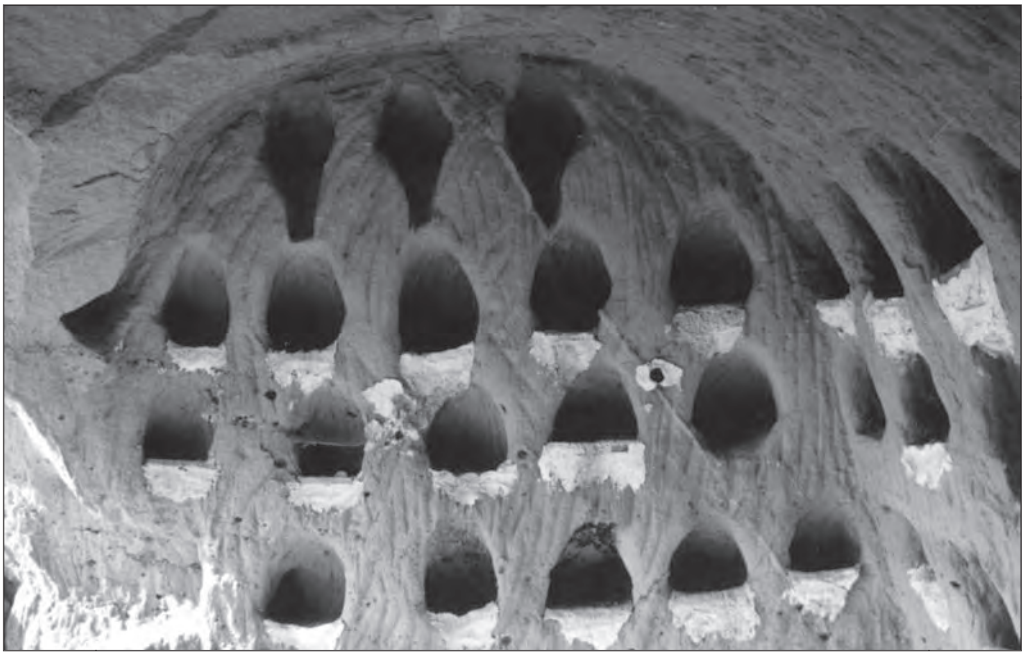


FIGURA 1

González Blanco y su equipo investigador han defendido la tesis de que los columbarios «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 este tipo de columbarios se habían convertido en una decoración abstracta que servía para lo mismo»[1]. Ellos lo ilustran con numerosos ejemplos de casos similares en el Próximo Oriente, subrayando el valor simbólico de la paloma, a veces relacionada precisamente con los relicarios.

Particular interés para lo que nosotros vamos aquí a exponer tienen los columbarios de la Cueva de los Llanos y de la Cueva de Cienta en Arnedo (Fig. 1), por presentarnos claros ejemplos de algunos nichos que, en lugar de evocar el nido de una paloma, representan una cabeza humana claramente barbuda[2]. Igualmente el caso del columbario del monasterio de San Martín de Albelda (Fig. 2), donde los nichos aparecen dispuestos en forma de retablo simétrico, incluso con una hornacina central[3].

Pues bien, veamos ahora los posibles paralelos ilustrativos que hemos recogido en textos miniados españoles de época medieval. Tenemos, en primer lugar, el fragmento más antiguo hasta ahora conocido de un códice del famoso Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana.

1 GONZÁLEZ BLANCO, A. (ed.), *Los Columbarios de la Rioja,* Antigüedad y Cristianismo XVI, Murcia 1999, p. 13.

2 GONZÁLEZ BLANCO, A., FAULÍN, C., CINCA, J. L., «La Cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Los Columbarios de la Rioja*, Antigüedad y Cristianismo XVI, Murcia 1999, 133-148; GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL, M. P., CINCA, J. L., «La Cueva de Cienta (Arnedo, La Rioja)», *Los Columbarios de la Rioja*, cit., 1999, pp. 149-161.

3 GONZÁLEZ BLANCO, A., RAMÍREZ MARTÍNEZ, T., «El Monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios», *Los Columbarios de la Rioja*, cit.., 179-185.

FIGURA 2

Se trata de un pergamino de la biblioteca de la abadía de Silos[4], que corresponde a la página de un «beato» del siglo IX. En ella la ilustración se halla ocupando la parte inferior de la columna de la izquierda. El texto pertenece al libro IV del Comentario, y la ilustración se intercala tras la «Explicación de los Cuatro Caballos», al comenzar la «Historia de las almas de los degollados» y después de la trascripción del texto del Apocalipsis 6, 9-11, justamente antes de la «Explicación de la historia»[5].

Dice así el Apocalipsis: «Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar de Dios las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús, que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra? Entonces se le dio a cada uno una estola blanca, y se les dijo que esperasen todavía un poco, hasta que se completara el número de sus consiervos y hermanos que iban a ser muertos como ellos». El texto alude a los que han muerto por Cristo y en Cristo dando testimonio, cuyas almas yacen simbólicamente bajo el altar de Dios esperando que se reúnan a ellas las de sus hermanos.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, la frase bíblica no es muy significativa, y lo curioso es que tampoco resulta ilustrativo el amplio texto al respecto del comentario beatiano, que aquí ahora omitimos presentar. Lo verdaderamente interesante es la tradición pictórica que se ha desarrollado en torno a este texto en toda la serie de «beatos» a lo largo de la Edad Media y cuyo ejemplar más antiguo es el que ahora nos ocupa.

4 Silos, Biblioteca del Monasterio, fragmento 4. Véase *Los Beatos*, Catálogo de la Exposición en la Biblioteca Nacional, Junio-Septiembre 1986, Ministerio de Cultura, Madrid 1986, p. 48.

5 BEATO DE LIÉBANA, *Obras Completas y Complementarias*, I, Edición bilingüe preparada por J. González Echegaray, A. Del Campo y L. G. Freeman, 2ª Edic., B.A.C., Madrid 2004, p. 346. La ilustración de referencia se encuentra después de la línea 8 y antes del epígrafe 2.

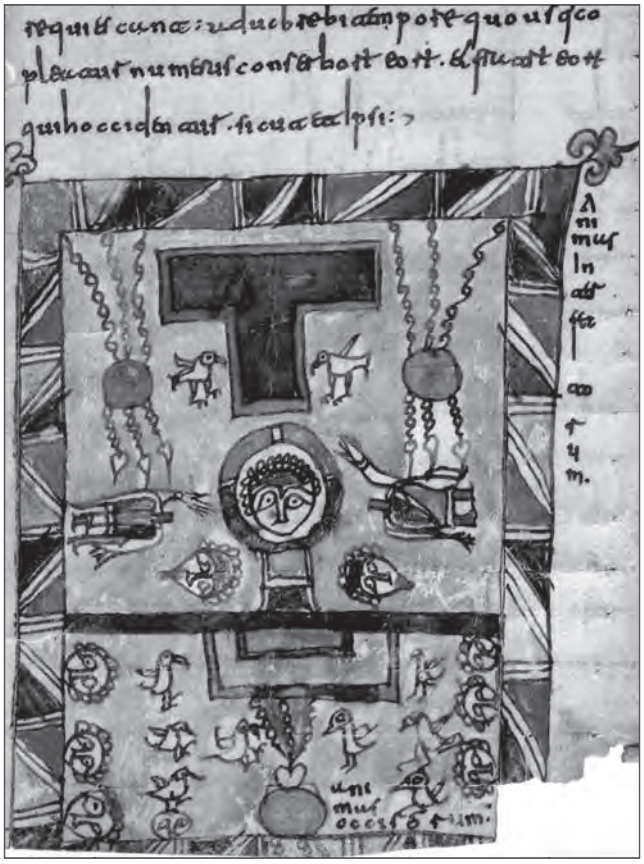


FIGURA 3

En efecto, la ilustración de este beato de Silos está enmarcada en una rectángulo con decoración geométrica (Fig. 3). Tiene como dos pisos separados entre sí por una línea horizontal. En el superior está representado un altar en forma de T, según el modelo que se repite en distintos pasajes de otros beatos, a cuyo pie se ven dos palomas. A sus lados cuelgan con cadenas sendos discos, adornos del altar conocidos también en otras ilustraciones, que suelen interpretarse como coronas, según la costumbre visigoda, y, de acuerdo con otros autores, como lámparas. En el centro hay una especie de hornacina o aureola, donde aparece la cara de un personaje, que, como veremos más adelante, podría ser una imagen de Cristo. A sus lados hay dos personas que han sido decapitadas y cuyas cabezas recuerdan curiosamente a la forma de los nichos de los palomares de Cueva de los Llanos y Cueva de Cienta. Pero lo más interesante para nosotros es la escena inferior, en donde el altar se ve no en alzado, sino en plano. A su alrededor están representadas las almas de los muertos y éstas consisten en cabezas humanas y en palomas, como si ambas figuras fueran equivalentes, lo que además aparece corroborado por una inscripción que dice: *animas occisorum* = almas de los que han sido muertos. También en el exterior del rectángulo se repite la frase: *animas interfectorum* = almas de los asesinados.

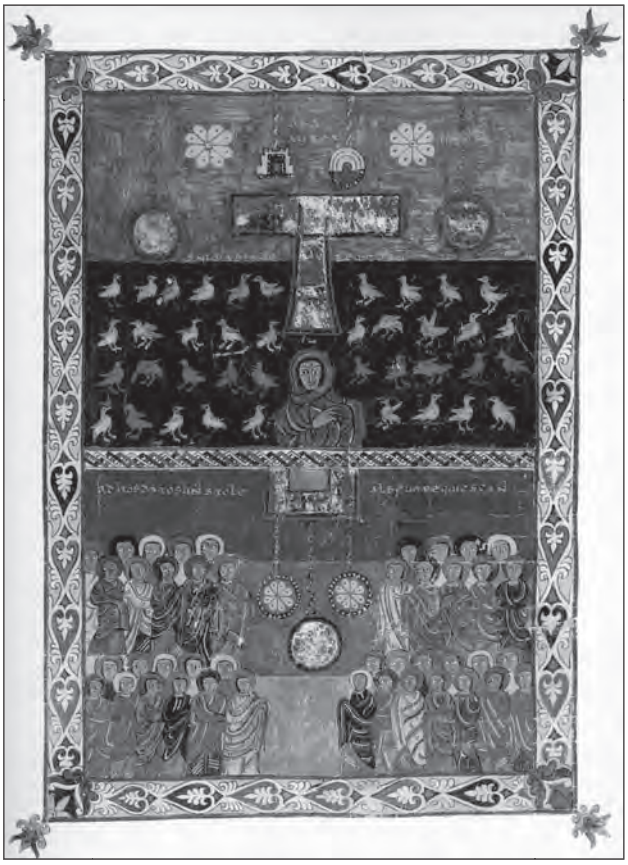


FIGURA 4

De todo ello parece deducirse que los mártires, y probablemente por extensión los otros muertos en Cristo, eran representados en el siglo IX indistintamente en forma de cabezas humanas y de palomas. Ésta debía ser la figura que resultaba más familiar para los monjes de los monasterios medievales, a quienes iba destinado el códice de Beato de Liébana. Téngase además en cuenta que este llamado «Fragmento de Silos» viene en realidad de la Rioja, pues entró en la biblioteca silense en el siglo XVIII procedente de Cirueña, cerca de Nájera[6].

La equivalencia entre ave y persona muerta en las ilustraciones de los beatos, y no sólo en este pasaje concreto, es una constante bien estudiada por Freeman[7], que sin duda refleja una creencia muy extendida, la cual no sólo afectaba a la España de entonces, sino a otros países y regiones. Pero, por lo que a nuestro pasaje concreto se refiere, puede seguirse una evolución pictórica a lo largo de la historia de los códices, que resulta muy significativa y para nosotros de

6 MUNDÓ, A. M., SÁNCHEZ MARIANA, J. M., *El Comentario de Beato al Apocalipsis*. Catálogo *de los códices,* Biblioteca Nacional, Madrid 1976, pp. 48-49.

7 FREEMAN, L. G., «Simbolismo en el texto y las ilustraciones del In Apocalypsin de Beato», BEATO DE LIÉBANA, *Obras Completas y Complementarias,* II, B.A.C., Madrid 2004, pp. 277-314.

FIGURA 5

especial utilidad. El tema ha sido estudiado especialmente por J. Yarza[8]. Veamos, por ejemplo, el caso del beato de San Miguel de Escalada, conservado en la Morgan Library de Nueva York, cuyo facsímil ha sido editado recientemente[9].

Se trata de un códice miniado del siglo X, en el que la figura de las almas de los mártires ante el altar de Dios sigue el proceso iniciado por el fragmento del códice de Silos, pero con un desarrollo sumamente interesante con vistas a nuestro propósito. Sigue la figura enmarcada en un rectángulo y separada en dos zonas (Fig. 4). La superior presenta el altar en forma de T, con las coronas colgantes y otros adornos y elementos litúrgicos, pero todo el campo que le rodea, donde el fragmento de Silos describía más o menos realísticamente a los santos degollados, ahora se ha convertido en un gran palomar en el que aparecen cuidadosamente distribuidas en cuatro líneas geométricamente bien trazadas nada menos que 39 palomas. Su semejanza con los columbarios de que aquí venimos hablando parece evidente. En el centro

8 YARZA LUACES, J., *Beato de Liébana. Manuscritos iluminados,* Moleiro, Barcelona 1998, pp. 69-71, 87-90, 146-147.

9 Scriptorium Ediciones, (2 volúmenes), Valencia 2000; ECO, U. *et alii, Estudio del Manuscrito del Apocalipsis de San Juan. Beato de Liébana de San Miguel de Escalada,* Valencia 2000.

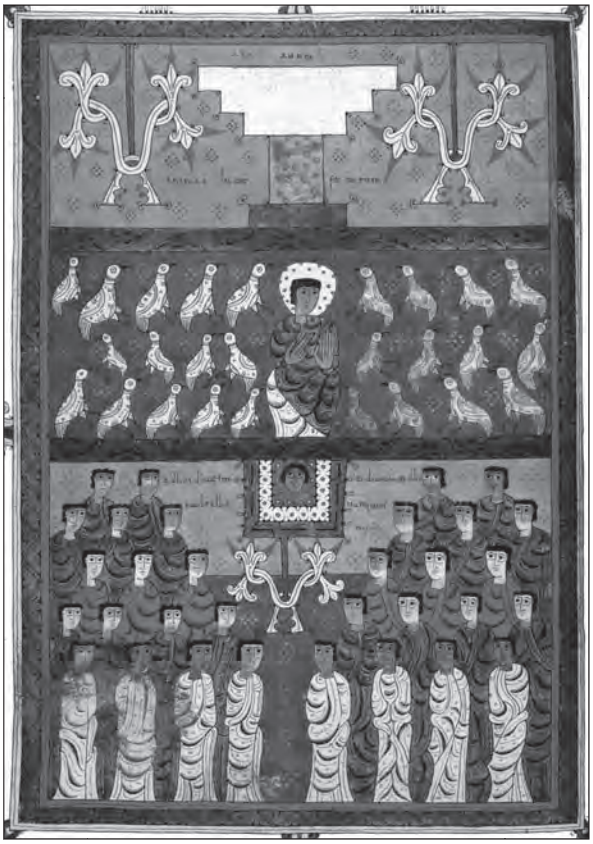


FIGURA 6

está la misma figura humana, que ahora no sólo es la cabeza, sino un personaje de medio cuerpo envuelto en un manto que le cubre la cabeza. Sobre el altar hay una inscripción que dice: *Ara aurea* = altar de oro.

La zona inferior del rectángulo sigue representando también el altar en plano, es decir, en una perspectiva desde arriba, juntamente con las coronas y adornos y con una inscripción que dice: *Ad hos dat(a)e sunt stol(a)e alb(a)e ut requiescant* = A éstos se les ha dado vestiduras blancas para que descansen. Pero en este caso, en lugar de cabezas y palomas, hay ahora representados nada menos que 43 santos, por cierto y como curiosidad, ninguno de ellos vestido de blanco, sino con túnicas y mantos de variados colores. Resulta así que los muertos por y en Cristo están figurados en dos formas perfectamente equiparadas: Un palomar con aves y una asamblea de personajes respetables. En ambos casos aparecen en torno al altar. Resulta curioso consignar que la presencia de un doble altar es ajena al texto bíblico del Apocalipsis, aquí interpretado con toda libertad, pero en cambio se corresponde al texto del comentario de Beato, que señala dos altares, uno de oro que pertenece al cielo y otro de bronce que está en la tierra[10].

10 BEATO DE LIÉBANA, *Op. et loc. cit.*

El palomar de la zona superior en forma de retablo y la congregación de personas, que han muerto pero están vivas, en la zona inferior va a ser una constante repetida en otros códices medievales de Beato. Una réplica casi exacta del beato de San Miguel de Escalada, aunque en un estilo más esquemático con unas figuras mucho más rígidas, es la ilustración correspondiente del códice conservado en la Seo de Urgell[11], en donde el número de palomas de la zona superior, 32, es igual que el de personas en la zona inferior. Su identificación está directamente expresada en la inscripción *Animas interfectorum* (Fig. 5). La figura central en medio del palomar se aparte bastante de la representación habitual de Cristo, de forma que no podría ser identificada como tal, si no fuera porque ésta se hace claramente patente en otros códices, como es el caso del beato de Silos conservado en la British Library de Londres, ya de los comienzos del siglo XII[12]. Aquí la figura de Cristo, casi de cuerpo entero, se muestra imberbe, con aureola y en actitud de bendecir o de hablar (Fig. 6). El número de personajes mártires es también 32, aunque las palomas sólo llegan a 26, tal vez por falta de espacio. Asimismo es digno de notar que el rectángulo ha sido dividido aquí en tres zonas, quedando la superior sólo para el altar, en este caso con sendas lámparas que cuelgan del techo, y la inscripción o leyenda que dice *animas interfectorum,* que se añade al *Ara aurea*. En la segunda zona sólo se encuentra la figura sedente de Cristo con las palomas, mientras que en la inferior se halla de nuevo el altar según la perspectiva habitual y las figuras humanas de los mártires con la inscripción completa de acuerdo con el texto bíblico que recoge Beato: *Ad hos dat(a)e sunt stol(a)e alb(a)e et dictum est illis ut requiescant*, como también sucedía con el beato de Urgell. En el mismo altar hay una cabeza tal vez relacionada igualmente con la de Cristo.

El tema, con variantes pero con parecidas características, se repite en otros códices, como el de Valcavado de la Universidad de Valladolid, del siglo X, muy similar, o como el de San Isidoro de León conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, del siglo XI. Lo vemos también en el de Gerona del siglo X, en el de San Millán de la Academia de la Historia (siglo XI), en el de Cardeña del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (siglos XII-XIII), en el de Lorvao de la Torre del Tombo en Lisboa (siglo XII), que curiosamente se parece mucho al primitivo de Silos del siglo IX, y en el de San Andrés de Arroyo de la Biblioteca de París (siglo XIII). Se sale de la serie el códice de Las Huelgas en la Morgan Library de Nueva York, que no tiene ya palomas, sino sólo personas, y el de la Biblioteca Nacional de Turín, procedente de Gerona, con sólo personas salvo dos aves en la parte superior.

Ante estos hechos, parece claro que al menos las gentes de la Hispania cristiana del norte, a lo largo de la Alta Edad Media, tenían una convención simbólica para representar a los muertos en Cristo, preferentemente a causa del martirio y muy probablemente también a los muertos en Cristo a través de una vida monacal retirada del mundo que frecuentemente se asimilaba a los méritos de los mártires. Esta fórmula plástica era precisamente un palomar, donde las aves se colocaban en hileras, bien dispuestas una junto a otra, presididas por un pequeño altar o la figura de Cristo bendiciendo o enseñando.

Es fácil deducir de aquí, que lo que en una pintura aparece representado por las mismas palomas, en una iglesia o sala monástica real lo estuviera mediante un columbario con sus nichos, que evocan de una forma simbólica la presencia de las aves. Si esto puede aplicarse o no al caso de los columbarios rupestres de la Rioja es discutible, pero pensamos que puede tratarse de una nueva vía de investigación futura con vistas a desentrañar una de las incógnitas de los eremitorios medievales del valle del Ebro.

11 *Beato de Liébana, Codex Urgellensis,* Facsímil, Testimonio, Madrid 1997.

12 *Beato de Liébana. Códice del Monasterio de Silos, Facsímil y libro de estudio,* Moleiro, Barcelona 2001 y 2002.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 685-712

LAS CUEVAS DE HERRERA/SAN FELICES ¿UN EREMITORIO CRISTIANO?[1]

Ignacio Alonso Martínez
Juan B. Olarte
José Ignacio López de Silanes Valgañón
José Luis García Cubillas

RESUMEN

Se hace en este trabajo una descripción topográfica, arqueológica y toponímica del complejo de cuevas excavadas al pie de la Camáldula de Herrera, situada en el límite entre las Comunidades Autónomas de La Rioja y Castilla-León, entre Haro y Miranda. Hay dos grupos de cuevas. El más elevado o superior está perfectamente conservado mientras que el inferior está muy deteriorado. La magnífica arquitectura, especialmente visible en la cueva de arriba sugiere que fueron utilizadas para alguna función cultual. Y tal interpretación se reafianza por la existencia misma de la actual Camáldula.

ABSTRACT

This is a topographical, archaeological and place name description of the outstanding rock carved complex at the foot of the *Camáldula de Herrera*, situated on the border between the autonomic regions of La Rioja and Castilla-León (between *Haro* and *Miranda*). There are two groups of caves. The upper one is perfectly conserved and the lower one very deteriorated. Its

1 Como se puede ver ofrecemos aquí sólo una primera aproximación al tema, cuyo estudio tenemos intención de continuar en otras entregas ya preparadas unas y en curso de elaboración otras. Hemos querido quemar etapas para ofrecerlo al Prof. González Blanco, a cuyo magisterio y consejo testimoniamos así nuestra deuda.

architectural magnificence, especially visible in the grotto superior suggests it was used as a place of worship. This interpretation is supported by the tradition of the site still visible today in the *Camáldula de Herrera*.

1. INTRODUCCIÓN

El «descubrimiento» y estudio de las cuevas que presentamos tiene una larga historia que no es inoportuno recordar. Todo comenzó cuando uno de nosotros, Ignacio, liberado de trabajos absorbentes pudo comenzar una dedicación preferente a dos cuestiones que le habían interesado desde siempre: la formación de los pueblos y el nacimiento del romance castellano.

Las cuevas forman parte de los poblamientos, como nos enseña luminosamente la toponimia mayor y menor. Las cuevas labradas por el hombre son también lugares de recogimiento y de religiosidad. Se vive en ellas, se reza y se evangeliza: han sido el origen de muchos monasterios que han influido tanto en la Historia de España y de toda Europa.

Breves charlas sobre toponimia con el gran historiador alavés Saturnino Ruiz de Loizaga, amigo y maestro, nos llevaron al topónimo «Peña Govera», que se asocia con los de «Veldegovía» y «Govas». Él mantuvo en su tiempo que el término «Govia» era vasco, mientras Ignacio defendía que era latino-castellano. Es posible que la verdad esté a mitad de camino, ya que todo parece indicar que se trata de un préstamo que el vascuence ha tomado del latín, como es el caso de «gella» por «cella» o «cilla».

Ignacio se interesó por el topónimo de «Peña Govera» lo que le llevó a preguntarse por el origen del mismo y al interés que podría encerrar para la comprensión de las cuevas que hoy presentamos y que él conocía desde niño, como refugio de murciélagos, muy oscuras y tenebrosas. El mero planteamiento resultó apasionante.

La constatación de la existencia de cruces patadas que están en la entrada de la cueva grande y la cercanía geográfica a la camáldula, fomentaron aún más el interés y las cuestiones sobre tales antros y a preguntarse por su eventual relación con la historia de la religiosidad, ya sea desde su primera excavación o, al menos, desde luego a lo largo de muchos siglos. Se nos ocurrió esta reflexión porque en la zona de Herrera, y en relación con este topónimo, ha habido minas de hierro cuya localización y restos son aún visibles. Hay también salinas explotadas hasta hace muy poco, de igual modo que también hubo caleras. Para todos estos trabajos, las gentes que los llevaron a cabo tuvieron que haber habitado en el entorno y no sería imposible que el origen de las cuevas pudiera haber tenido relación con tales actividades económicas.

Las lecturas sobre la espiritualidad tardoantigua y sobre la historia del monacato llevaron a Ignacio a compartir sus inquietudes con el P. Juan B. Olarte, agustino recoleto y prestigioso historiador de San Millán de la Cogolla, quien le puso en contacto con el Dr. González Blanco, catedrático de Hª Antigua en la Universidad de Murcia que nos orientó en muchos puntos de la investigación.

Luego se incorporaron al equipo José Luis García Cubillas, excelente topógrafo y José Ignacio López de Silanes buen conocedor del arte y la historia de La Rioja. Ellos son los autores de la planimetría y de no pocas reflexiones de las aquí recogidas sobre todo el conjunto rupestre. El equipo ha tenido numerosas reuniones, siempre impulsadas por el miembro más antiguo del mismo, que sigue volviendo al lugar una y otra vez, y el estudio ha ido adquiriendo

dimensiones cada vez más amplias e interesantes, como es bien visible para quien se asome a estas páginas.

2. LAS CUEVAS ARTIFICIALES, UNA «CRUX» PARA LOS ARQUEÓLOGOS

Que las cuevas han sido siempre un lugar de refugio y de vivienda para los hombres es algo sabido y no hace falta insistir sobre ello.

Que las cuevas artificiales que dan muestra de restos de arqueología clásica han sido excavadas después del clasicismo grecorromano, hoy es admitido igualmente sin discusión.

Que tales cuevas hayan sido empleadas por monjes cristianos para vivir su eremitismo o su cenobitismo es algo que se nos presenta como una hipótesis de trabajo a confirmar, pero desde luego muy respetable y digna de atención dado el uso frecuente y conocido de los monjes de retirarse a vivir y hacer sus penitencias en tumbas siguiendo el ejemplo de S. Antonio Abad, en Egipto, o en grutas como hacían los discípulos de Prisciliano, y como podemos comprobar en numerosísimos casos en la historia del monacato.[2]

2.1. Las grutas de Herrera/san Felices son artificiales

2.1.1. Situación y descripción

Casi a un tiro de piedra de las Conchas de Haro, final oriental de los Montes Obarenes, se encuentra el monasterio de Santa María de Herrera, fundación cisterciense del siglo XII[3], hoy transformada en «camáldula»[4]. A unos pasos del monasterio, descendiendo por cuesta Govera en el camino hacia el Ebro, se hallan las cuevas que dan también nombre a la sierra Govera, dos topónimos muy antiguos hermanados con los de Valdegovía y las Govas en Álava Occidental y Condado de Treviño respectivamente y muy próximos entre sí. No quedan lejos las «cillas» cerca de Traspaderne (Burgos) como Cillaperlata y Tartales de Cilla en el alto Ebro[5].

Las cuevas alavesas y burgalesas son muy semejantes. Comparten su propensión rectangular y la ausencia de columnas. La influencia visigótica parece preponderante.

Las de Herrera son, en apariencia, muy distintas, y apuntan más a una conexión con la Antigüedad Tardía, sin que pueda excluirse por ahora un origen altomedieval[6]. Sus dimensiones y arquitectura son poco frecuentes en esta zona de los Obarenes, donde tanto abundan las cuevas

---

2 Sobre la interpretación de las cuevas y su uso como cenobios o eremitorios cristianos ver una amplia bibliografía en GONZÁLEZ BLANCO, A., «Las investigación sobre las cuevas», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, p. 15-40.

3 La documentación ha sido recogida por CADIÑANOS BARDECI, Inocencio, *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro 1999, p. 9 ss.

4 Monasterio benedictino que sigue la regla de S. Benito, pero según el espíritu e interpretación que le dio la reforma de San Romualdo de Camaldoli en el siglo XI.

5 Convendría analizar, y se hará, todo el campo semántico de «gova» y «cilla» con las precisiones lingüísticas y geográficas que se pueda.

6 No queremos entrar aquí en discusiones sobre la periodización de la historia del arte en estos siglos que median entre el IV y el XI. Aquí hablamos de una manera genérica y nos referimos a la diferencia entre nuestras cuevas y los monumentos canónicos del siglo IV y los ya de época románica. Nuestras cuevas no están estudiadas aún en su aspecto tipológico y por ello sobre el tema habrá que volver cuando ya haya más trabajos de prospección de cuevas individuales, amén de otras consideraciones históricas.

artificiales, refugio de huidos: de la justicia, de las veleidades mundanas, de las invasiones, de las revueltas, de las persecuciones, etc.

Forman un complejo muy importante que parece contar con iglesia y hay restos de moradas muy numerosas.

A unos doscientos metros bajando se encuentran unas salinas cuya explotación se remonta a tiempos remotos[7]. Muy cerca de ellas, concretamente a unos setecientos metros se halla un yacimiento de mineral de hierro que dio a esta zona el nombre de Ferrera o Herrera. Hay otra mina próxima situada entre Ircio y Herrera, de menos importancia según parece, en el término llamado Ferreruela o Herreruela. También existe un pago a un paso del monasterio denominado «Alto de la Calera». Tales topónimos nos informan sobre la relativa importancia económica del valle de Herrera que contó, además, con la pequeña ayuda de la agricultura y ganadería.

Se podría imaginar alguna relación entre salinas y minería con las cuevas, pero hay que pensar que en algún momento éstas han sido ocupadas por eremitas y monjes, como parece desprenderse de la estructura de las excavaciones y de las inscripciones y signos cristianos que en ellas aún pueden verse.

Las cuevas en estudio son bien conocidas de cazadores, pastores, excursionistas y vagabundos, pero se ha reparado muy poco hasta ahora en su importancia como probables habitáculos religiosos.

2.1.2. Entorno geográfico y toponimia

El monasterio de Santa María de Herrera, su posible precursor el monasterio de San Martín de Ferrera y las cuevas que aparecen a unos pocos pasos, están situados cerca de un arroyuelo que separa las autonomías actuales castellana y riojana. Una corriente de agua que nace en el monasterio baja por el modesto valle encerrado entre altos montes componentes de los Obarenes orientales, estribaciones del sistema Cantábrico y muro protector junto al gran río de la Castilla primigenia.

No hay que olvidar que en su puerta de entrada, las Conchas de Haro, y en ambas orillas del Ebro existieron dos castros muy antiguos que la protegieron. Tanto el de Buradón en la margen izquierda del Ebro, como el de Bilibio enfrente tienen mucho que ver también con las cuevas de Herrera tan próximas. Es el entorno que eligió San Felices para su meditación ascética.

El límite norte del vallejo es la Sierra Govera, cuya cara sur da en caída vertical al Ebro y cruzándolo por antiguos vados se llegaba al gran valle donde se movieron y se mueven las gentes por vías y tierras más amplias. En la cara norte están las cuevas labradas que dan origen al topónimo: es decir, que los pobladores que se quedaron en Ircio, junto al río, dieron el nombre a los montes próximos por las cuevas o govas que había abiertas en la roca fácil, probablemente desde siglos antes de tal denominación.

2.1.3. Entorno monacal y religioso

Los hagiotopónimos pueden resultar vitales para la investigación: Si atendemos al mapa del fuero de Miranda, que se acompaña, tenemos a San Martín múltiples veces, a San Formerio,

7 Estas salinas han estado en explotación hasta tiempos recientes. Eran propiedad de la familia Pérez, ferreteros de Haro. Ver documentación en CADIÑANOS BARDECI, Inocencio, *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro 1999, p. 35 s. y 44.

patrón de Álava, nacido según la tradición en Bañares (Rioja), San Mamés dos veces, San Cipriano dos veces, San Lorenzo, San Salvador, San Juan varias veces, San Andrés, San Quirce, probable origen del topónimo Ircio, San Vicente dos veces, San Cristóbal dos veces, Santa Lucía, Santa Petronila, San Román, San Nicolás, Santa María Magdalena, Santa Marina, San Julián y por supuesto varias veces Santa María, San Felices y San Millán. Hay entre los citados algunos santos y mártires norteafricanos de los siglos III y IV y uno de ellos de Capadocia.

Los hagiotopónimos recogidos no pueden ser casuales y sin razón de su origen. San Felices con su ermita en la cumbre de Bilibio, es un lugar ya legendario en la historia cristiana de la zona desde el siglo V cuando San Millán vino junto a él a aprender espiritualidad.

San Miguel del Monte es otro importante santuario de la región.

En las investigaciones toponímicas nos ha sido de gran utilidad la edición crítica del fuero de Miranda de Ebro, obra de D. Francisco Cantera Burgos, publicada en 1945 y reimpresa en 1980. Nuestro agradecimiento al desaparecido profesor e insigne mirandés.

Hay arqueología sin nombre documentado, de importancia muy notable: la iglesia junto a la cara sur de las Conchas de Haro, en tierra ya alavesa, excavada por los arqueólogos de esa comunidad[8].

Y algunas cuevas con indicios de haber sido monacales, como Bilibio, Páceta, etc.

3. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA SACRALIZACIÓN DE LA TIERRA

3.1. Monaquismo español en los siglos V y VI

Una visita más bien rápida a las cuevas, tan complejas, del valle de Herrera, próximas al monasterio camaldulense del mismo nombre, nos hace sospechar que fueron de utilización monacal en los siglos de la Antigüedad Tardía. Dos son los momentos en los que con mayor verosimilitud se podría pensar que estas cuevas pudieron surgir: o bien en los siglos IV-VI o bien en entre el VIII-IX. Pudieron haber sido excavadas, desde luego, para otros usos o en otras épocas, pero eso tendrá que dirimirse en diálogo continuo con la arqueología. Partamos de la primera impresión.

Ambas épocas aludidas son de una apabullante oscuridad documental en cuestión del monaquismo español. Por eso mismo, porque pueden ofrecernos alguna luz donde sólo hay sombras, nos parece que es de gran utilidad su estudio. Comencemos por lo que tenemos: unas coordenadas bastante generales de la historia de las mentalidades que se fueron cruzando en los dos momentos que marcamos. Las indicamos dando por descontado que el lector conoce el trasfondo de las imprescindibles referencias, que no hacemos más que enumerar.

El monaquismo nació como iniciativa de vida en Oriente a finales del siglo III o comienzos del IV y nació seguramente por motivaciones varias y variadas. Se ha puesto de relieve su posible relación con las cosmovisiones sapienciales del momento, que hacía que los mismos filósofos o al menos algunos de ellos vivieran a la manera de monjes; se ha hablado de fervor que hacía a algunos cristianos desear una vida divina siguiendo el ejemplo del pueblo judío

8 CEPEDA OCAMPO, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., «Buradón. Un conjunto arqueológico singular en la Rioja Alavesa», *Revista de Arqueología* nº 156, 1994, 38-41; y con más detalle en *Arqueología de urgencia en Alava (1989-1993)*, Vitoria 1994, p. 43-60; alguna de las piezas halladas en la excavación en OLAGÜE FELIU, Fernando, *Arte Medieval español hasta el año 1000*, 1998.

colgado de la mano de Dios en el desierto; es muy posible que la esperanza escatológica muy viva les llevara a no contemporizar con los poderes urbanos y que el contraste con los perseguidores hiciera surgir el espíritu monástico. Por eso mismo se busca la *fuga mundi*. huída de la sociedad, de la cultura, de la economía, de la jerarquía eclesiástica, del urbanismo, de la familia, de las vías de comunicación... Huída a modelos de espiritualidad que «no eran de este mundo». En ello se ponía la meta de la santidad. Y el camino para alcanzarla era una ascética radical sin contemporizaciones. Todo esto es bien conocido. Tras de las vidas de San Pacomio y de San Antonio Abad en Egipto, por lo menos en la segunda mitad del siglo IV este movimiento dentro del cristianismo ya había llegado a Occidente: la vida de Jerónimo, de Simpliciano, de Agustín y de Paulino de Nola nos informa de que había monjes en Tréveris, en Milán, en Roma, en Calabria, en Baleares...

Pero también por entonces había surgido un distanciamiento entre jerarquía eclesiástica y monacato y las relaciones se habían tornado polémicas: San Jerónimo había dicho que *alia est vía monachi, alia clericorum,* y eso era cierto en el propósito inicial de los monjes (algunos monjes fueron ordenados sacerdotes a traición y contra sus protestas; así lo cuentan las *Verba seniorum);* sin embargo San Agustín, San Paulino de Nola, San Martín de Tours, y tantos otros, no tuvieron más remedio que claudicar y aceptar el episcopado. De los discípulos de San Agustín, según testimonia Posidio en su *Vita Augustini,* hubo diez o doce que también fueron consagrados obispos. El mismo papa Siricio, en 385, había recomendado al primado de Tarragona que se eligieran los miembros del clero entre los monjes. Y cuando los monjes de la isla Cabrera, de las Baleares, consultan sus dudas a San Agustín sobre el problema, reciben la respuesta de aceptar las sugerencias de la Iglesia como un servicio no apetecible, pero servicio obligatorio *(Carta a Eudoxio).*

Paralelamente el afán de soledad, lejos de las ciudades y de las vías de comunicación y de cultura, también sufrió sus modificaciones tanto en Oriente como en Occidente: se hacen monjes personajes salidos de las escuelas romanas y, aunque tengan sus escrúpulos por leer a Cicerón o a Virgilio, sus reticencias nos suenan a huecas y retóricas porque no pueden renunciar de corazón ni al platonismo ni a la elegancia literaria adquirida: el ejemplo de Jerónimo, de Agustín, de Basilio, de Gregorio de Nacianzo, de Evagrio, de Casiano... es elocuente. Todos estos, o la mayoría, van acercándose a las ciudades buscando una modalidad de monaquismo urbano y un cultivo de las letras como mejor manera de servir a la Iglesia: predican como los rétores, escriben como los historiadores o poetas, teologizan como los filósofos. Y participan en las sutiles polémicas trinitarias y cristológicas del momento. Sin dejar de ser monjes. Pero los caminos de la Iglesia en general y los de los monjes en particular sufren fuertes influencias de las circunstancias en las que les toca vivir

¿Qué pasó para que el monacato en Hispania adquiera en algunos casos un carácter agreste y marginal? Creo que bastan dos razones para explicarlo: la convergencia de las invasiones germánicas y el priscilianismo.

Los bárbaros tienen por meta acercarse al Mediterráneo del sol y del trigo y vivir del saqueo. Pero el saqueo sistemático durante varias generaciones, sin renovar ni una tarea productiva, ni una vía de comunicación, ni un edificio, ni una institución, arruina la sociedad. No es que los monjes huyeran (que sí huyeron, como todas las demás clases sociales) de las ciudades, sino que las ciudades mismas desaparecen porque la única forma de vida posible es la soledad de los montes: una cueva, una fuente, un prado, un huerto dan poco, pero en ellos se encuentra una subsistencia que no ofrece la ciudad. Todo esto es conocido.

La segunda razón es más propiamente española: el priscilianismo. Prisciliano, obispo de Ávila, fue condenado a muerte y ejecutado en 385, a la vez que el papa Siricio recomendaba a los monjes para el presbiterado y episcopado. Dejemos al margen sus postulados teológicos, que son bastante endebles, y en los que, a simple vista, no se detecta ningún atisbo de herejía; y fijémonos únicamente en las prácticas ascéticas: se le acusa (sólo nos han trasmitidos noticias sus acusadores) de denunciar el acomodacionismo político de la jerarquía eclesiástica, o de prácticas ascéticas radicales, o extravagantes que hoy podríamos no compartir, pero nunca condenar: círculos cerrados de oración, abstinencia del sexo, desprendimiento total de bienes, igualdad del hombre y de la mujer, incluso se alega en el juicio que alguna vez le habían sorprendido rezando desnudo. En esto se parecía a aquel monje egipcio que, por renunciar, había renunciado hasta al vestido.

En todo esto se acercaba a un ideal monástico muy fervoroso y sin compromisos, pero también antiurbano. No estoy diciendo que monjes y discípulos de Prisciliano fueron lo mismo, sino que daban una imagen muy parecida en sus comportamientos La iglesia occidental se dividió (Ambrosio de Milán o Martín de Tours, por ejemplo, pidieron que se anulara la sentencia de muerte: era la primera condena civil por un «delito» eclesiástico); en particular se dividió la Iglesia de Hispania. Ganaron la batalla de las decisiones dogmático-conciliares los antipriscilianistas, que confundieron a los monjes con los herejes. Y monjes y herejes debieron acogerse a los *«escondrijos de los montes»* para defender su vida y su forma de vivir. Creo que así lo dice el segundo concilio de Braga, el que da por liquidado el priscilianismo casi dos siglos después de la sentencia de Tréveris. El hecho es que la incultura y la ruralización de la cultura y de la vida de los monjes provoca el que la Iglesia tenga dificultades para orientar su comportamiento en el orden cultural. ¿Cómo se iba a practicar la orden del papa Siricio si los monjes daban la apariencia de no tener preparación cultural suficiente?

De estos casi dos siglos de monaquismo poco documentado tenemos algunos documentos, no muchos pero si de gran interés: podremos recordar los escritos monacales de San Leandro, de San Isidoro de Sevilla, las cartas del obispo Liciniano de Cartagena y, entre otros y sobre todo, un documento que nos es muy cercano en el estudio del valle del Ebro que es la *Vita Aemiliani*, de San Braulio (las demás noticias son leyendas más o menos creíbles, más o menos increíbles): escrita hacia el año 634, comienza por la llamada de Millán a la vocación monástica que, por datos ofrecidos, tuvo que acontecer hacia el 490: llevaba entonces fama de maestro de espiritualidad el que conocemos como San Felices de Bilibio y a su magisterio se dirigió el candidato a monje. No nos dice Braulio que Felices fuera un solitario o un anacoreta, sino que era maestro. El magisterio supone un discipulado y los discípulos constituirían una agrupación o comunidad. ¿Cenobio? Seguramente sí, porque el maestro es el líder y porque no hay razones para sospechar que el caso de Millán fuera el único que se acogía a su magisterio y liderazgo.

Pues bien, el risco de Bilibio se encuentra, a vuelo de pájaro, a kilómetro o kilómetro y medio de las cuevas de Herrera. ¿Qué aprendió San Millán allí? *«Ocho salmos y reglas de vidia»,* así los dice Braulio. No solamente era lugar escondido, sino que el estudio de la cultura no era preocupación de los monjes de entonces. Y las cuevas de Herrera, por más que su dimensión suponga una a dos generaciones para irlas completando, bien podían acoger un monasterio de finales del siglo V. Es claro que lo anterior no se propone como tesis, sino como hipótesis de trabajo.

Casi con los mismos argumentos podríamos apuntar al siglo VIII para encontrar un ambiente propicio al desarrollo del monacato rupestre, cuando la estructura social y religiosa de España

se desmonta por la invasión árabe. San Eulogio en el Memorial de los santos, escrito entre 852 y 856, nos afirma que los monasterios cordobeses habían encontrado seguridad *«entre montes desiertos y bosques solitarios»*. Se repite sin saberlo aquello de los *«latibulis montium»*, de los *«escondrijos de los montes»*. Y se repite también el enfrentamiento entre monjes radicales y obispos acomodaticios: Eulogio tiene que enfrentarse a su obispo Recafredo que contemporizaba con el emir y mandaba encarcelar a los monjes que se ofrecían al martirio. Lógicamente, los escondrijos de los montes y las denuncias del acoplamiento entre jerarquía eclesiástica y poder civil no se inventaron en el año 850; venía de atrás.

Pues bien, en esta zona del Alto Ebro, ya desde el año 759 nos constan iniciativas monacales, pues en ese año está datado el *pactum* fundacional de San Miguel de Pedroso, y, a partir del año 800 las fundaciones monasteriales, todas o casi todas de estructura familiar (una ermita, unas casuchas, unos huertos y poco más) se van multiplicando. Y justamente en esta zona del Alto Ebro a donde confluyen monjes y pobladores algunos procedentes del lejano Oriente, otros de tierras de León y de otros lugares, que en la turbación de los tiempos y de las campañas militares muy duras, buscan un refugio seguro, aunque no sea fácil de hallar a la vez que traen bajo el brazo reglas y normas, como por ejemplo la de San Fructuoso del Bierzo. Pero todos saben que es el «homo sanctus» el «holy man» la clave para seguir los caminos de Dios. Y en Herrera en algún momento hubo un hombre de Dios que consiguió convencer a los que buscaban a Dios de que Dios estaba cerca y que aquella tierra que pisaban era «santa» y que en aquellas cuevas se podía descubrir y contemplar la sabiduría del Señor.

3.2. El monasterio de Herrera

Jovellanos en sus *Diarios* escribió sobre el monasterio de Santa María, elogiando el emplazamiento: «¡Sitio delicioso! ¿Qué huerta tan bella por su natural frescura y fertilidad! ¡Que abundancia de aguas nacidas de ella misma! ¡Que bosques de frutales nacidos de retoño y llenos de fruta!»[9].

Santa María de Herrera recibe su nombre, con toda probabilidad, de la abundancia de mineral de hierro. Al parecer hubo un antiguo monasterio, que, según documentos del siglo XI, se denominó San Martín de Ferrera o de «Oyaferrera»[10], cuyos antecedentes debieron ser las cuevas en estudio. Muy próxima está la ermita de San Juan de Oyaferrera en una cueva de reducidas dimensiones, donde los mirandeses celebran una romería cada año.

3.3. Localización y planimetría

El monasterio de Santa María de Herrera está a medio camino monte a través, entre Miranda de Ebro (Burgos) y Haro (La Rioja). Villalba de Rioja está muy cerca e igualmente Ircio (Burgos), en dirección opuesta. Existen todavía y bien conservados caminos viejos que unen Herrera con

9 Diarios, B.A.E., tomo 85, p. 270, citado por CADIÑANOS BARDECI, Inocencio, *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro 1999, p. 15.

10 La grafía de este topónimo a veces se escribe con «ll» es decir «Ollaferrera» (Ver CADIÑANOS BARDECI, I., *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro 1999, p. 11, etc.), pero lo más probable es que haya un iotacismo y que haya que transcribir por «Oyaferrera». Es este otro de los topónimos a estudiar, ya que los monjes en ocasiones ocuparon cuevas de antiguas minas para asentarse y establecer sus eremitorios.

dichas poblaciones; pero hay uno más significativo que arranca al final del valle con dirección a Bilibio, despoblado que cuenta sólo con una ermita en lo más alto de una peña y a su lado una enorme explotación de basalto empleado en la construcción de vías férreas. Bilibio está asociado a San Felices, maestro de San Millán, que atrajo a muchos aspirantes a la santidad por su vida ascética y penitente, recogidos todos en cuevas iguales o parecidas a las que estudiamos.

4. EL ESTADO ORIGINAL DEL CONJUNTO ARQUEOLÓGICO QUE ESTUDIAMOS

4.1. El entorno: geografía, toponimia y cultura

Salvadas las Conchas de Haro, aguas arriba del Ebro en su margen derecha termina un valle chiquito que recorre un arroyo llamado de los Aguanales. Nace en el mismo monasterio de una fuente de ensueño. Sirve también, como su nombre indica, para facilitar el desagüe de los sembrados que han sido y son muy pocos. Presta también el servicio de término o línea de separación de las autonomías de Castilla y León, y La Rioja.

El vallejo de Herrera tiene como pared norteña Sierra Govera y al sur Peña la Abeja, Peña Redonda y Peña Colorada.

Ya hemos aludido antes a las salinas y a las minas de hierro que han dado origen al topónimo de Herrera. Digamos que tenemos la certidumbre de que antaño fueron explotadas, estando en la actualidad abandonadas y cubiertas de maleza. Hemos estado en el lugar y hemos recogido fragmentos de mineral y de escoria que abunda en el propio camino a la altura de la misma mina.

Existe un topónimo menor, llamado «La Mina» en ese preciso lugar. Otro topónimo «Hornillos», junto al convento bien puede hacer referencia a antiguos hornos de fabricación de hierro o pasta de hierro. El mineral se transformaba en el monte boscoso, donde se produce con facilidad el carbón vegetal, ya que se requería gran cantidad para lograr pequeñas masas de pasta de hierro. Recordemos que en las cercanías del Monasterio de Valvanera se elaboraba este metal[11].

Justo enfrente de Peña Govera en la margen izquierda del Ebro hay un pueblo llamado Santa Cruz del Fierro, donde hemos comprobado que hubo forjas hasta tiempos recientes.

Las salinas han originado también su toponimia, como es natural. Hay documentación sobre ellas, pero a partir del siglo XIII, poco después de que llegasen los monjes cistercienses, fueron propiedad del convento de Santa María de Herrera hasta los tiempos de Felipe II.

La privatización del comercio de la sal tuvo lugar en 1868. Madoz, al citar las salinas de Herrera nos dice: «Cuenta con un mineral seguro y próximo, blanco y cargado; sus almacenes son pobres y mal construidos y las chozas para los obreros son aduares. Un establecimiento de esta naturaleza que surte de sal a la provincia de Logroño, parte de la de Burgos y aún de Soria y que produce de 7 a 8 mil fanegas anuales, habiendo sacado las 12 mil en el año 42; la contrata del Sr. Salamanca está en completo abandono; sus empleados constan de un adminis-

11 MADROÑERO DE LA CAL, A. y otros, «Interpretación inicial de los restos de una Estación Suderúrgica, aparecidos en el entorno del Santuario de Ntra. Sra. de Valvanera (Rioja)», *Revista Técnica Metalúrgica*, julio-agosto 1985, 29-31.

Agradecemos a Gumersindo Rebollo, gran conocedor de los montes de Herrera, su ayuda en la localización de la mina de hierro y de un edificio derruido próximo a ella ambos cubiertos por la maleza y de difícil acceso.

trador con 4000 rs, un interventor con 3000, guardalmacenes, pesador y demás gente necesaria para su custodia»[12].

Destaquemos que las salinas no dan nombre al topónimo mayor de Herrera, como sucede con Salinilllas de Buradón, Salinas de Añana, siendo las de Buradón mucho más pequeñas que las de Herrera y, en cambio, el hierro, sí.

Del entorno religioso y cultural ya hemos dicho más arriba.

4.2. Zona de acceso difícil, zona de repliegue

Para entrar a la cueva hay que saber el camino, de otro modo pasas de largo sin darte cuenta. Si, por hipótesis alguien ocultara el camino, los eventuales depredadores que se acercaran no verían la entrada. Verían, sin embargo, el agua abundante y la belleza serena del lugar. Seguridad y soledad.

4.3. Determinantes geográficos

La toponimia con «Govera», «Picón de Govera», «Sierra Govera», «Monte Govera», «Cuesta Govera» nos habla de la antigüedad de las cuevas.

«Covabalza», «Covalza», «Cuevas Negras», «La Calzada», «La Llana», «La Pradilla», «La Serna», «Los Castillos» y otros topónimos nos ayudarán mucho en este temerario estudio que está en sus balbuceos (Ver mapa parcelario y otros).

Dos palabras para la flora y la fauna de los montes que circundan Herrera. Abundan en ellos la encina, el coscojo, el roble, el boj y el enebro, así como el borto o madroñero. Recientes son las plantaciones de pino, un tanto ajeno a la flora de estas sierras.

El jabalí es el señor de la fauna y el zorro, peligro de perdices y conejos. No escasean las aves de rapiña y han vuelto a aparecer los buitres. Agua no falta y caza tampoco

Para el resto de las consideraciones hay que tener en cuenta la visión que nos proporciona el plano del conjunto (Fig. 2)

Estamos en una zona de indudable interés histórico y arqueológico, pero la consideración de su actual «status», de su actual descripción «política» nos evidencia y hace resaltar el aspecto de «desierto» que es un rasgo distintivo de la zona[13].

Situado entre las provincias actuales de La Rioja y Burgos y prácticamente lindando también con la de Álava, visualiza el aislamiento del conjunto[14].

---

12 MADOZ, Pascual, *Diccionario Geográfico- Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar. Rioja*. Reimpresión, Logroño 1985, p. 105.

13 Ya las descripciones antiguas del lugar aluden al hecho: «*todo alrededor de riscos y altas peñas, ramas desgaxadas de los Pyrineos, forman estrecho valle a manera de una erradura llamado acaso por eso Herrera, todo él por una parte y otra está poblado de encimas y por la espesura de los boxes, enebros y bortales tan fragoso que en aquel tiempo se hacía impenetrable a las mismas fieras*»; y Argáiz añade: «*una soledad tan grande que ninguna me ha parecido más a propósito para ser santos que ella*», citado por CADIÑANOS BARDECI, I., *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro, 2ª edición, 1999, p. 12.

14 La división actual de las provincias de España, llevada a cabo por Javier de Burgos, con los criterios que se saben, deja entender que un punto que es prácticamente confluencia de tres provincias necesariamente está lejos de todas partes.

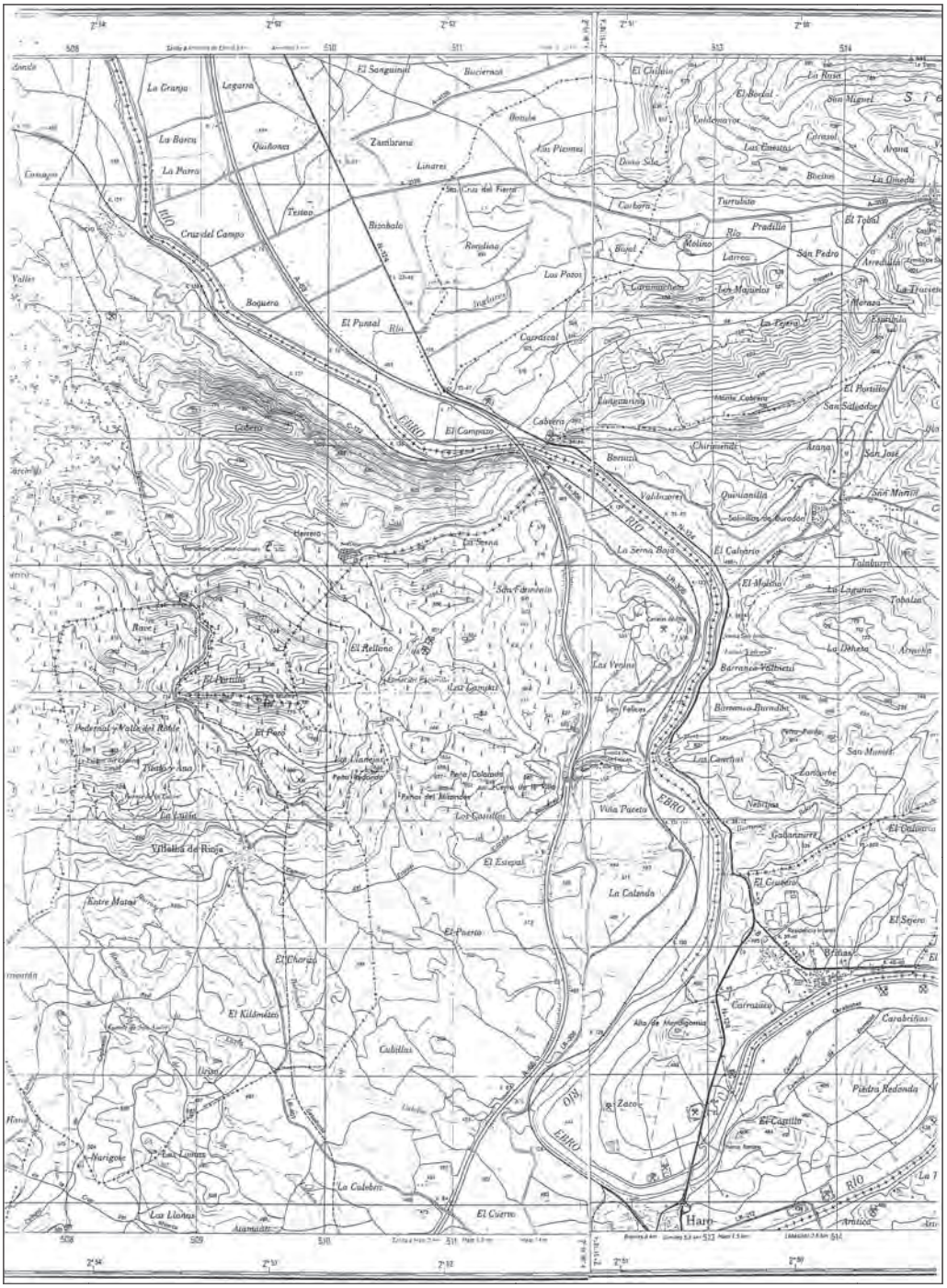
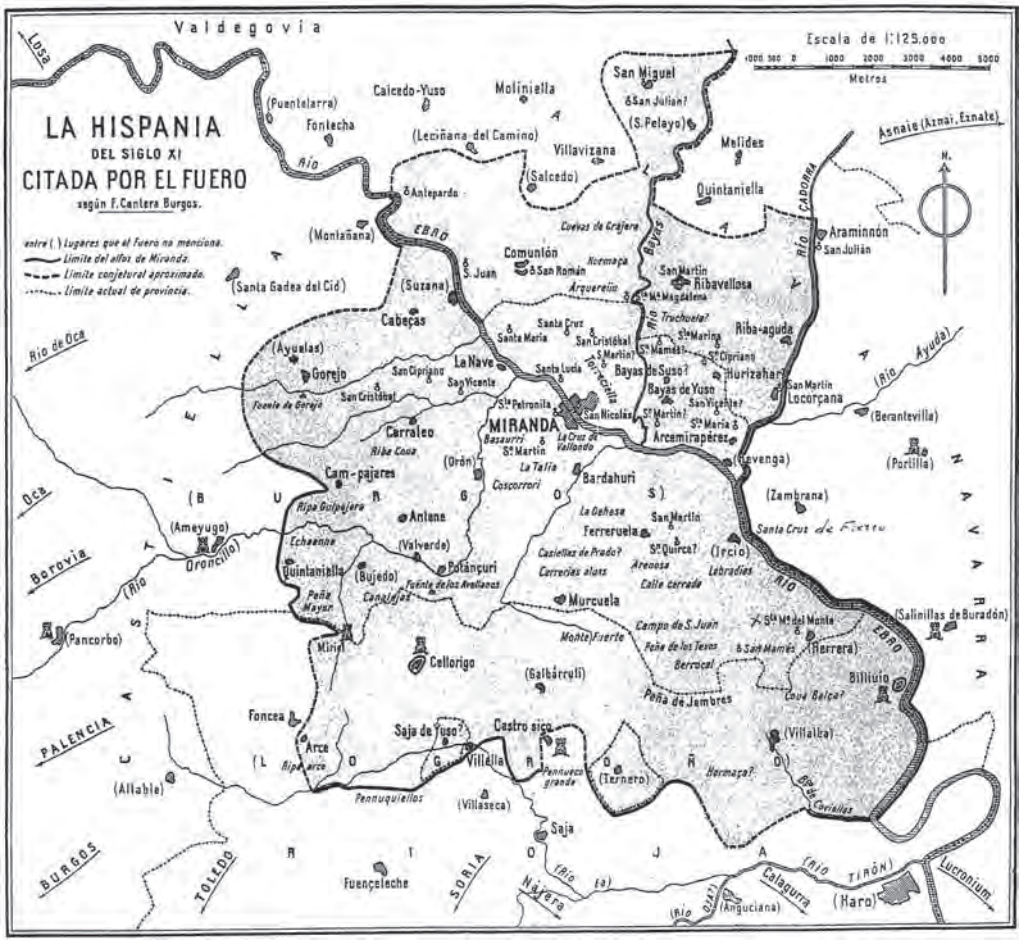


FIGURA 1. *Mapa 1/25000 del Valle del Ebro con la zona de la camáldula de Herrera.*


LA HISPANIA
DEL SIGLO XI
CITADA POR EL FUERO
según F. Cantera Burgos.
Escala de 1:125.000
Metros
Valdegovia
Losa
Río
EBRO
Río de Oca
Oca
Berovia
Oroncillo
Río Ayuda
Asnaie (Aznai, Exnate)
Río Cadagua
Río Bayas
Río Zadorra
Río Omecillo
Río Tirón
Río Oja
Río Najerilla
Río Iregua
Río Leza
Río Cidacos
Río Alhama
Río Linares
Río Corneros
Río Corialles
Río Ega
Río Arga
Río Aragón
Río Salado
Río Ebro

Hay dudas sobre las circunstancias en que se encontraba la zona que hoy ocupa Herrera, antes de su enajenación de la corona. El nombre suena a mediados del siglo XII en el fuero de Cerezo[15].

El monje antes citado (Argaiz) decía que «*distante como cosa de un quarto de legua del río Ebro auia un antiguo palacio o casa fuerte en que se recogían los reyes cuando venían a caza y en que solía vivir un alcaide o mayordomo que cuidaba del monte y administraba las salinas que están a un tiro de mosquete de la casa*». Que existió una torre llamada «*del Rey*» es seguro, pues está comprobada su existencia en el propio recinto del monasterio; después fue rebajada.

Más seguro es que existió un antiguo monasterio, con antecedentes eremíticos rupestres, como lo confirma la vida solitaria que cerca llevó San Félix y también su discípulo San Millán. En 1044 Lope Sánchez de Armiñon y Alvaro González de Guinea ofrecían a San Millán de la Cogolla su parte (el quinto) de San Martín de Ferrera, que posiblemente era un priorato benedictino. El fuero de Miranda lo cita con este mismo nombre. Algunos documentos del siglo XII nombran a San Martín de Ferrera o Ollaferrera al mismo tiempo que a San Juan de Ollaferrera, hoy popular ermita. Ambos eran monasterios dependientes de Leire, junto con «Mercora», posiblemente La Morcuera, después monasterio de San Miguel del Monte.

Siguiendo las orientaciones del fundador, para el nuevo edificio se escogió «*una soledad tan grande que ninguna me ha parecido más a propósito para ser santos que ella*» (Argáiz). Su emplazamiento es más debajo de Ircio, en la falda del monte, no lejos de la ribera del Ebro, junto a la raya que separa las provincias de Burgos y La Rioja. Cayó dentro de la jurisdicción de Miranda, siendo el abad alcalde pedáneo de aquel sitio.

Dice Manrique que el traslado se llevó a cabo en 1178. Es posible que así fuera puesto que entre la donación del lugar y su acondicionamiento para habitación de la comunidad, hubo de pasar un largo tiempo. Serrano, por su parte, piensa que el hecho había ocurrido dos años antes. Sin embargo los monjes opinaron que no pudo tener lugar antes de 1180[16].

Su primer abad documentado es Dom Guillermo[17], en origen abad benedictino, a quien seguirían ya abades cistercienses[18].

---

15 Hemos de recordar que en la edición crítica del. fuero de Miranda de Ebro se cita el ya el topónimo de «Olhaerrea» que parece indicar una pronunciación a la vasca.

16 CADIÑANOS BARCEDI, I., *Monasterios mirandeses: Herrera y San Miguel del Monte*, Miranda de Ebro 1999, p. 11-12.

17 CADIÑANOS BARDECI, I., *Monasterios mirandeses...*, p. 16, en la que precisa: *GUILLERMO DE SAJA (1171-1193). En 1169 aparece al frente de la comunidad de Valdefuentes y en 1171 en Sajazarra. Después fue abad de Herrera».*

18 La historia de Don Guillermo es compleja. Por lo que se sabe (citamos a CADIÑANOS BARDECI, I., *Monasterios mirandeses...*, p. 10-11), «El 28 de septiembre de 1169 Alfonso VIII, por mediación del obispo toledano don Cerebruno, concedía al abad de Valdefuentes, don Guillermo, la heredad de Sajazarra a donde se traslada el monasterio que debía de seguir siendo de benedictinos pues el superior se titulaba «prior» y no «abad» de haber sido cisterciense. La instalación en Sajazarra se hace en 1171, manteniendo a su frente a Don Guillermo. Este pidió a Veruela unos monjes que instruyeran a los suyos en la nueva regla cisterciense, quienes no sólo lo hicieron así sino que, con el tiempo, sucederían como abades a Don Guillermo. «*Año de la Encarnación de Nuestro Señor Ihesucristo de mil y çiento y setenta y uno, a doçe días del mes de maio fue fundado este deuoto e insigne monasterio ... por manos de don Raymundo, abad del monasterio de Beruela*». ... En 1172 reciben los cistercienses de un particular la mitad de la granja de Arteaga, seguramente debido al interés puesto por Alfonso VIII y otra, aun más importante, del propio monarca en 1176 de Herrera, Herreruela, Hormaza y la dehesa de Armiñón, todo ello en las últimas estribaciones de los Obarenes, en donde estos tropiezan con el Ebro. Según los monjes, el monasterio de Saja es abandonado por falta de suficiente agua y leña».

Hemos partido de constatar esta tradición monástica, documentada ya en el siglo XII y persistente en la actualidad, cuando la camáldula sigue ocupando y restaurando los viejos edificios para emplearlos como lugares comunes (hospedería, etc.) además de vivir cada monje en su casita moderna, muy austera.

Como ha podido constatarse en la documentada exposición de Cadiñanos Bardeci hay no sólo toda una serie de hipótesis, sino también una dosis no pequeña de reconstrucción y de conclusiones muy razonables, pero que han de ser proseguidas, discutidas y si es posible afianzadas con argumentos nuevos. Nosotros pretendemos aportar algunos datos arqueológicos que creemos pueden obtenerse del estudio de las cuevas que aquí consideramos. Y para comenzar podríamos plantearnos un tema que ya algunos autores han tratado: el del origen de iglesias y monasterios[19].

4.5. Posible origen del monacato en el lugar

Si hay salinas y hay explotación del hierro, es más que probable que ambas industrias padecieran un abandono en su explotación con los trastornos de comienzos del siglo V. Pero lo mismo que ha ocurrido en otros lugares la soledad y los restos de las antiguas explotaciones pudieron ser una tentación para personas que buscaban el alejamiento del mundo y hallaban allí estructuras de habitaciones ya construidas o excavadas en las que llevar a cabo su ideal.

Y si en un principio tales estructuras fueron empleadas meramente como lugares de habitación, más tarde y una vez constituida la comunidad, es altamente probable que se recuperaran las antiguas explotaciones, dando una mayor rentabilidad al trabajo y más riqueza al monasterio.

Así pues, situaríamos el origen del monacato en este lugar primero como una simple cristianización del territorio para más adelante incrementarlo con la recuperación de actividades que contribuyeron a la explotación del mismo y al auge de la vida monástica.

5. DESCRIPCIÓN DE LA CUEVA GRANDE (FIG. 2)

Comencemos por constatar que las cuevas cuyo plano (Fig. 1) presentamos es lo que hoy queda de un conjunto mucho más amplio y complejo[20]:

1) Hay destrucciones en la zona de la entrada

2) Hay cuevas destruidas al otro lado del camino

Pero no es tanta la destrucción que no nos permita acercarnos al mismo al menos en lo esencial

Basta contemplar el levantamiento planimétrico adjunto para comprenderlo. Estamos ante una excavación casi hipodámica con galerías excavadas en filas y columnas que, salvo milagro no presumible de evolución de la corteza terrestre no puede ser más que artificial.

La entrada siempre ha sido por donde lo es en la actualidad por la simple razón de que no hay otra.

---

19 Ver CABALLERO ZOREDA, L., «Arquitecrtura de culto cristiano y época visigótica en la Península Ibérica», *XXXIV corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di Studi su «Archeologia e Arte nella Spagna tardorromana, visigota e mozarabica», Ravenna, 4-11 aprile 1987*», Ravenna, Edizioni del Girasole, 1987, p. 31-84, especialmenbte pp. 43 ss.

20 El levantamiento topográfico ha sido obra de José Luis García Cubillas y J. Ignacio López de Silanes

Que el punto central de la gruta está en su ángulo NO. no ofrece la menor duda, por la mera contemplación del plano y por una reflexión elemental a partir de la misma, tanto si pasamos al levantamiento axonométrico o si visitamos la cueva. Por ambos caminos, la impresión se confirma hasta llegar prácticamente a la evidencia.

A) La mayor dignidad y amplitud de las dos galerías que se encuentran en ese ángulo

B) Los ábsides de ambas caras

C) El nivel más bajo es el del piso de entrada

D) La galería N/S asciende suavemente en dirección sur y en una zona seca como es el interior de la cueva esto no se debe a la búsqueda de unas condiciones ambientales. Una explicación coherente puede ser que se ha buscado mayor elevación para facilitar la vista. Todo el conjunto da la impresión de estar concebido y realizado para que desde la mayor parte de la cueva se pueda presenciar lo que sucede en ese ángulo.

5.1. Las inscripciones

Los grafitos e inscripciones conservados sobre los lienzos de sus paredes acreditan que las cuevas han sido visitadas a lo largo de los últimos siglos, pero no nos dan seguridad de nada más.

Hay grafitos indudablemente modernos.

Las cruces pueden ser antiguas, como puede verse en el trabajo presentado por A. González Blanco en el *Congreso Arqueológico Nacional* de Zaragoza del 2001[21].

Falta una prospección pormenorizada de las cuevas, con especial atención a posibles destrucciones en época árabe.

6. REFLEXIÓN SOBRE EL CONJUNTO RUPESTRE Y EL LEVANTAMIENTO DE LOS PLANOS QUE PRESENTAMOS

La vertiente meridional del monte, en cuya cumbre se asienta el monasterio de Santa María de Herrera, se encuentra horadada por varias cuevas, al punto de que en Villalba de Rioja conocen como «las cuevas» al valle que nace en las puertas del monasterio, discurriendo por las salinas hasta abrirse paso a la llanada del Ebro. Pero sólo «el conjunto rupestre de la cueva grande» (que abarca la cueva mayor y mejor conservada situada a la derecha del camino que asciende a la camáldula más el conjunto de cuevas destruidas a la izquierda del mismo camino y para mayor precisión dividimos en dos subconjuntos el II y el III) va a ser el objeto de nuestro estudio.

La cueva grande, o «recinto I» ocupa la posición más alta (en lo sucesivo cueva alta), cuya planta es asimilable a un triángulo rectángulo; se compone de dos galerías (designadas como «A y B») perpendiculares en el sentido este-oeste una y norte-sur la otra, con una ligera pendiente ascendente a medida que se profundiza en las cavernas. El recinto se complementa con corredores oblicuos ubicados al sur de los anteriores, que terminan en seis aperturas a la superficie en su vertiente este, más una galería que da acceso a una cámara situada un piso por debajo del nivel de los espacios anteriores, que llamaremos «cámara baja». El estado de conservación de este recinto es aceptable, salvo en lo que se refiere a las aperturas al este y a la cámara baja.

21 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Una nueva provincia del arte prerrománico» (comunicación presentada al Congreso Arqueológico Nacional de Zaragoza abril del 2001, en prensa).

La primera hipótesis que manejamos sobre el origen y la utilidad de la cueva fue contemplarla como una mina, pero esto no se sostiene, ya que si fuera así, las dos galerías mencionadas (A y B) aflorarían directamente a la superficie por el este, pero la realidad muestra que, son las galerías oblicuas las que ven la luz, cobijando a las dos galerías o naves, que con su trazado hacia el este, concordante con la orientación propia de los recintos sagrados, sugiere más bien, que estamos en un espacio cenobial.

Los recintos II y III (en lo sucesivo cueva baja) se encuentran por debajo y a la izquierda del camino actual que asciende al monasterio camaldulense. El recinto II está formado por las cuevas que aún se conservan, mientras que las del recinto III han desaparecido, quedando al este como testigo un muro con ábsides. Este muro marca el límite por el este del recinto III y de la cueva baja, ya que tras el, se encuentra una especie de piscina y el barranco hacia el valle, es decir, no hay posibilidades físicas de prolongar la cueva en este sentido. El recinto II presenta siete aberturas al recinto III. Al estar alineadas y enfrentadas las aberturas 3, 4 y 5 del recinto II con los ábsides del muro testigo al este del recinto III, sugiere que los pilares se apoyarían en los rectángulos punteados que hemos dibujado en el recinto III, que juntamente con las huellas de la excavación marcan las delimitaciones norte y sur del recinto destruido. Nótese que la cueva baja presenta la forma poligonal de un pentágono al trazar sus muros delimitadores.

Las cuevas están excavadas en terreno arenisco, no en roca (salvo un calado reciente en el recinto II, al que no se puede acceder por los derrumbes de la galería precedente), conformando el espacio corredores o naves irregulares separadas por gruesos pilares de planta irregular y perfil cóncavo. La techumbre es abovedada con aristas irregulares en el cruce de las galerías. Los muros que delimitan las cuevas presentan ábsides de profundidad diferente con planta semicircular y bóveda de cuarto de esfera. Los ábsides se utilizan normalmente como remate de las naves, o perpendiculares al eje de la nave o galería terminal. También hay un ábside en un pilar del recinto II.

La realización de la planimetría de «la cueva grande» se basa en tres planos: la cueva alta, la cueva baja y el enlace de ambas. En los tres planos se utilizó la técnica de doble triangulación de sus elementos singulares o de referencia, que en las cuevas fueron normalmente las aristas de los pilares y de los ábsides. Se midió, así mismo, las caras que componen el perímetro de todos los pilares.

El plano de enlace de las cuevas alta y baja, vincula las aristas exteriores de los pilares segundo y tercero (empezando a contar por la izquierda) de la fachada oriental de la cueva alta, con los puntos marcados como «salidas A, B y C», y el punto de «Luz» de la cueva baja. Se confrontaron las referencias de ambas cuevas mediante doble triangulación entre estos elementos y otros intermedios como las piedras (P1, P2, P3 y P4) y el «árbol» referenciados en el plano. Mediante esta técnica, se posicionó la distancia entre las dos cuevas y su orientación relativa.

Salta a la vista que el recinto III ha sido utilizado como cantera, habiendo desaparecido el material que formaba los pilares, la techumbre y las paredes delimitadoras. Salta a la vista que se han respetado las cuevas del recinto II por estar bajo el camino, concediendo un margen suficiente para que el camino no se derrumbara. Salta a la vista, en definitiva, que no se han destruido las cuevas del recinto II, solo por respetar el camino. El estado de conservación de estas cuevas es malo, abundando los desplomes de techumbres, con la consiguiente acumulación de tierras, y la reducción del espacio y de la altura en varias galerías, de forma que algunas partes

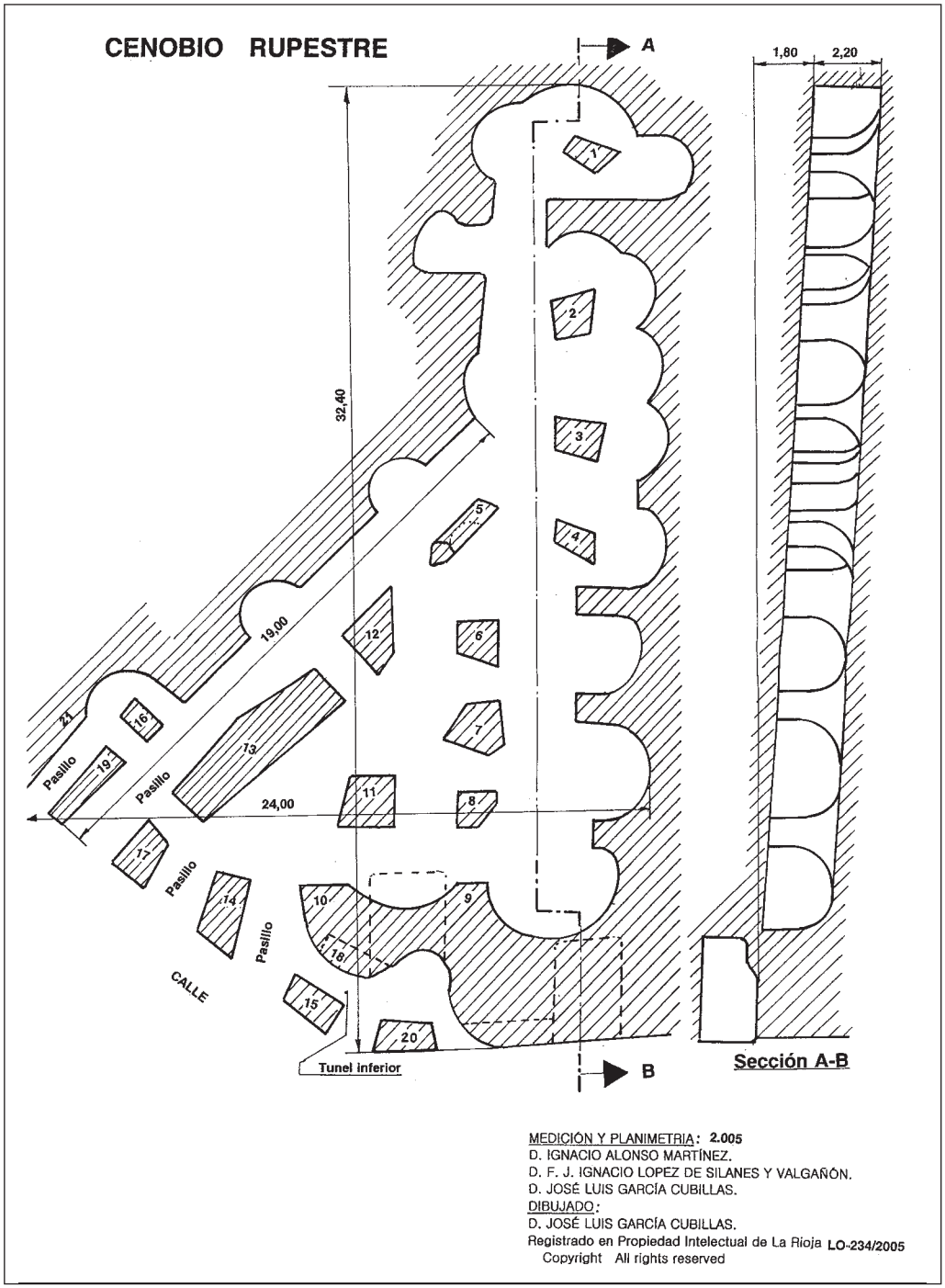


FIGURA 3. *Planta de la cueva superior y mejor conservada.*

de la cueva son inaccesibles. Todo esto ha dificultado el estudio y la medida del recinto. Incluso hasta existe una apertura en el techo, el punto señalado como «Luz» en el plano, aunque este punto, también pudo haber sido una vía de ventilación de la cueva, ya que se presenta como una abertura redonda en una piedra. Además, el punto de «Luz» o de ventilación se sitúa en el punto medio de la línea que une los vértices intermedios del pentágono que forma la cueva baja. Sirva añadir que, el derrumbe de las techumbres se ha producido tanto por el paso de vehículos pesados por el camino, como por la circulación del agua que el arroyo vierte directamente a las cuevas del recinto II, debilitando sus paredes y pilares. En definitiva, el estado del recinto II es muy precario, y su futuro está directamente vinculado al tonelaje de los vehículos que circulen por el camino y a la intensidad de las lluvias.

De esta forma, el camino actual ha configurado de manera determinante la forma en que encontramos ahora el yacimiento, pues no solamente es responsable de la conservación del recinto II, sino que cuando se construyó el camino, se cavó en la montaña en el ala este del recinto I, un desmonte suficiente para dar cabida al camino con su arroyo, produciendo el acantilado que muestra las seis entradas al recinto I, y las aberturas del recinto II marcadas en el plano como: «salida al arroyo», «salida C» y «galería hundida». Por otra parte el camino delimita la separación entre las cuevas alta y baja, pero la dirección de las galerías al oeste del recinto II y las aperturas al este del recinto I, muestran claramente que ambos recintos, aunque diferentes, estuvieron comunicados, o si se quiere, que los tres recintos formaron parte de una misma entidad o de un mismo complejo.

La comunicación entre las cuevas alta y baja se realizaría entonces por la «salida al arroyo» de la cueva baja y las aperturas del acantilado este de la cueva alta. Llama la atención que la cámara baja del recinto alto esté alineada con la «salida C» de la cueva baja, mostrando otra posible vía de comunicación entre ambas cuevas.

Las cuevas alta y baja no presentan el mismo eje, sino que hay un cambio de dirección del eje al pasar de una a otra, esto se debe a que la cueva alta no podía continuarse hacia el este en esa dirección, ya que a pocos metros de sus aperturas al este está el barranco hacia el valle. La ampliación de la cueva exigió un cambio de dirección del eje, para conseguir una unidad espacial del conjunto y en redondo.

El cambio de dirección de los ejes de las cuevas indica también que la más antigua es la alta, ya que si el recinto matriz hubiera sido la baja, no hubiera sido necesario cambiar la dirección del eje, por existir montaña suficiente en esa dirección para realizar cualquier ampliación.

De esta forma tenemos un conjunto con dos recintos bien comunicados y claramente diferenciados, la cueva alta en forma triangular y la baja pentagonal, que muy bien pudo cobijar una organización dúplice, como las comunidades monásticas dúplices que fueron tan comunes en la España visigótica, lo que también es congruente con las dos naves (A y B) de la cueva alta.

La unidad geométrica de ambos recintos plantea nuevos enigmas. Así, la circunferencia centrada en el vértice superior del pentágono y que pasa por sus dos vértices inferiores, delimita el espacio útil de las naves «A y B» en la cueva alta. La circunferencia que con el mismo centro pasa por los vértices intermedios del pentágono es tangente al ábside terminal de la nave principal (A) de la cueva alta. O la circunferencia centrada en el ábside oriental de la nave principal (A) de la cueva alta, que tiene por radio la longitud de dicha nave, pasa por el vértice superior del pentágono de la cueva baja, y centro de las anteriores circunferencias.

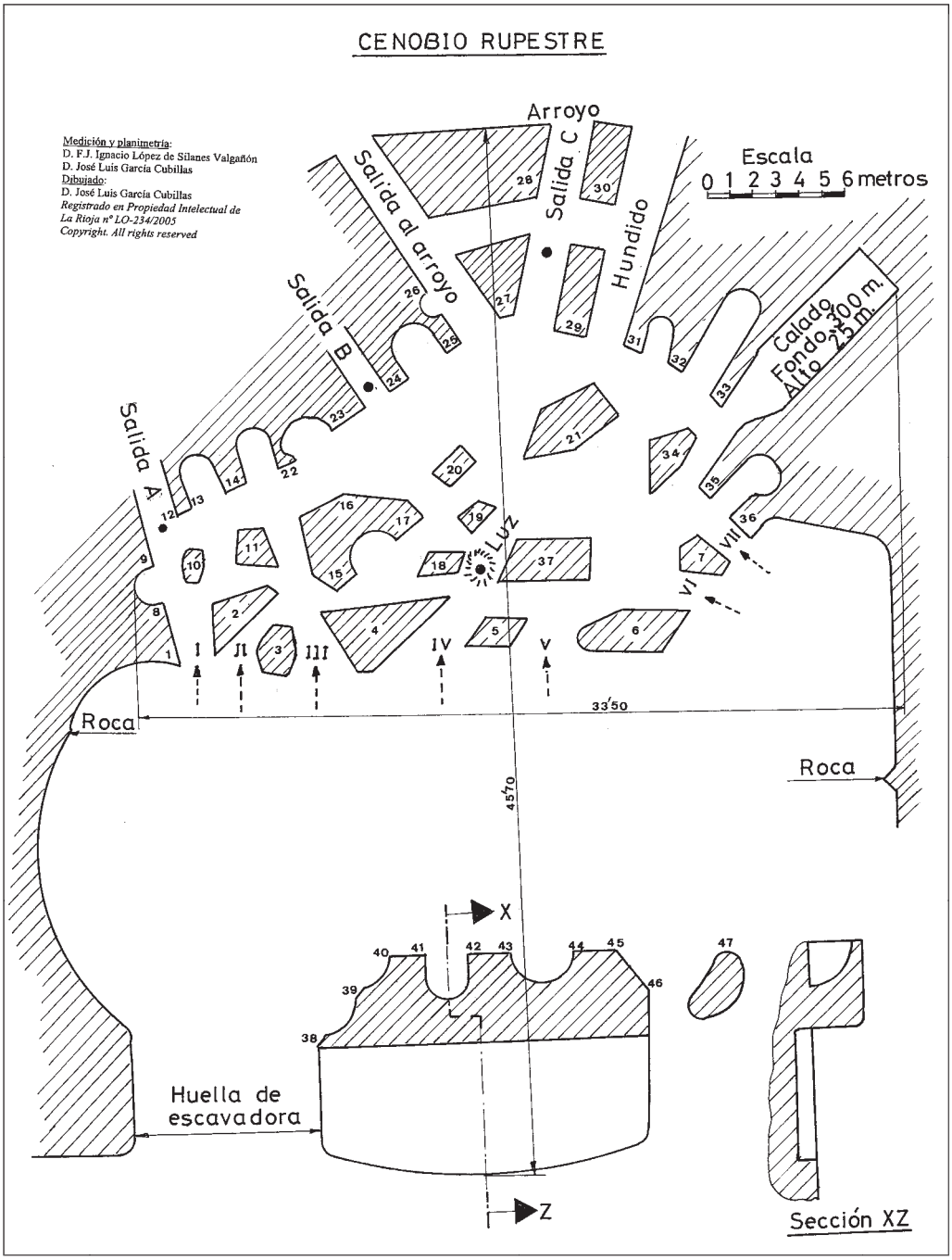


FIGURA 4. *Planta de los restos de los grupos de cuevas II y III en el lamentable estado en que se han conservado.*

7. HIPÓTESIS INTERPRETATIVA

Pensar en un origen para ser empleada como almacén para determinados productos no sería absurdo, pero es difícil suponer que para un uso de esta índole la construcción hubiera sido tan majestuosa y tan espléndida.

Tampoco puede pensarse que las cuevas pudieran ser restos de antiguas perforaciones en busca de mineral de hierro puesto que en tal caso serían visibles las venas metalúrgicas.

No cabe duda de que la cueva no es una vivienda individual, dado su tamaño y su forma.

Ni tampoco la residencia de una unidad familiar por muy amplia que esta pudiera suponerse.

Desde luego la impresión que da es la de ser lugar de reunión de una colectividad.

7.1. ¿Lugar de celebración litúrgica?

7.1.1. La distribución del conjunto

Partiendo del supuesto muy conocido e indiscutible de que hombres y mujeres se reunían pero separados con biombos o de alguna manera similar[22], podría perfectamente entenderse:

A) que las personas entrasen por la misma puerta exterior o por una puerta diversa, pero una vez dentro avanzasen por caminos diversos: Los hombres hacia el interior y las mujeres hacia la derecha, por la nave primera, amplia y muy clara, quedándose en ella.

B) Que la liturgia se celebrase en el susodicho ángulo principal muy notable por sus características arquitectónicas, como ya hemos indicado, y por su situación estratégica en el conjunto de la cueva, así como por su configuración que facilitaría mucho en el caso muy probable de que la liturgia que allí se celebrase fuera del rito mozárabe, muy influido por el bizantino, con la importancia grande que tendría el iconostasio, aquí muy fácilmente comprensible y practicable en el espacio, de nivel inferior, en el mismo ángulo de la cueva. Se explicarían bien los espacios más ocultos y excavados a mayor profundidad al lado del ángulo y en su espacio norte.

C) Que por razón de la distancia la nave de los hombres esté excavada con desnivel para ver desde mayor altura.

7.1.2. La ampliación del conjunto

En el mismo plano se constata que en el cruce de ambas naves, y precisamente para realzar más el conjunto hay un espacio enriquecido arquitectónicamente con una ampliación de las dos naves en dirección SE con otras naves menores que no eran estrictamente necesarias para dar paso a los hombres hacia su nave de ubicación, sino que forman parte del espacio litúrgico que, en la hipótesis que defendemos tendría lugar en ese centro geográfico.

---

22 Ver GONZÁLEZ BLANCO, A. / FAULIN, C./ CINCA MARTÍNEZ, J. L., «La cueva de los Llanos», en *Los columbarios de La Rioja*, *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, p. 133-148, en la que un simple biombo o simple cortina puede separar ambas naves de manera satisfactoria. Y por ejemplo GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón», en la misma obra, p. 249-258. En el valle del Cidacos hay algunas cuevas que tienen forma de Y y los dos brazos al separarse podrían se indicio de un uso similar, así como también la hay en «Los Palomares» de Nalda: ver GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los columbarios del Nalda» (en prensa).

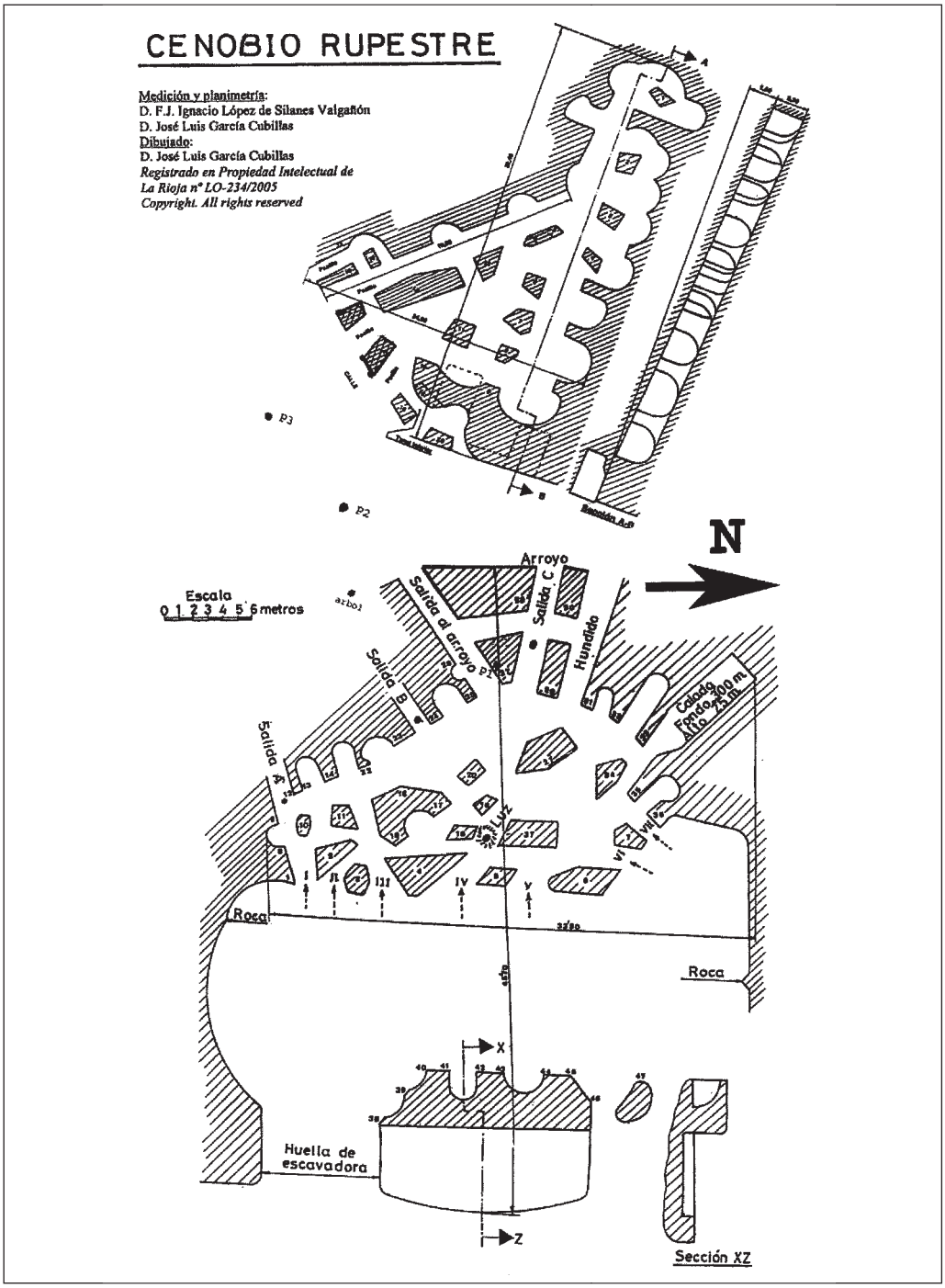


FIGURA 5. *Plano del impresionante conjunto de cuevas en su situación relativa y conjunta.*

Habría que comenzar recordando con Luis Caballero[23] los problemas que subyacen a los espacios litúrgicos:

«*Es evidente que los usuarios religiosos necesitaban unos espacios con unas características especiales predeterminadas y también parece cierto que existían grupos distintos de usuarios. Ahora bien estas necesidades tenían que entroncar con formas preexistentes (bien que existieran ya dentro de la Península o bien que fueran aportadas por movimientos foráneos y había que darles soluciones arquitectónicas concretas que a su vez continuaban técnicas tradicionales (tanto de trazado como de construcción), unas locales y otras más universales. Así en la materialización de estos edificios debían intervenir otras necesidades no estrictamente litúrgicas. Una idea del problema constructivo con que se habían enfrentado y de las soluciones que habían propuesto, está siempre subyaciendo a cada edificio. Había que realizar lo pensado y en esto intervenían métodos constructivos distintos, materiales y sistemas diversos. También ocurre lo mismo con una cierta idea, preconcebida, de carácter estético, aunque sea más difícil analizarla por tener, para su decodificación, menos indicios seguros. Todo ello, finalmente, provoca una red de relaciones compleja que probablemente tiene poco que ver con nuestros simplistas planteamientos tipológicos*».

7.1.3. Los usos de los espacios

Ni siquiera en los casos de iglesias construidas se puede determinar con precisión el uso a que se destinaban los espacios construidos. Del tema se ha ocupado el mismo Luis Caballero en el artículo citado[24]:

«No conocemos, pues, a través de las reglas, los lugares donde podían celebrarse estas reuniones. Sin embargo, algunos espacios eclesiales pudieron servir para ellas. Podemos partir de la idea de que los lugares para reunirse pudieron irse diferenciando de la propia iglesia, lugar de reunión por excelencia, de un modo paralelo a como se dio la diferenciación entre el rito propio de la misa y los oficios monásticos...

«En otras iglesias visigodas encontramos otros espacios laterales que podemos considerar como paralelos a los de Melque y El Trampal. Todos están cerrados a los espacios específicamente eclesiásticos (nave de pie y crucero) pero se comunican con ellos a través de puertas. Nazaré sería el ejemplo más llamativo, como dijimos antes con sus habitaciones laterales ocupando el espacio que podría pensarse habrían de ser naves laterales. Quizás esta forma (nave lateral-habitación cerrada) esté documentando otro modo de crear lugares para reunirse a partir de la iglesia. Según ello podrían entenderse las aulas-naves de pie, en las iglesias con separación constructiva, como posibles lugares para reunirse y no sólo como lugares para asistir al rito de la misa. Según esta hipótesis, el mecanismo de separación serviría para algo más que para una separación cultual (coro) y estaría definiendo otras necesidades en la Iglesia. Habría que observar la planta del resto de iglesias con tres naves a los pies desde este punto de vista. La «degeneración» volumétrica de las naves laterales de «El Trampal» podría señalarnos un

23 CABALLERO ZOREDA, L., «Arquitectura de culto cristiano y época visigótica en la Península Ibérica», *XXXIV corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di Studi su «Archeologia e Arte nella Spagna tardorromana, visigota e mozarabica», Ravenna, 4-11 aprile 1987*», Ravenna, Edizioni del Girasole, 1987, p. 31-84.

24 *Ibidem*, p. 72-77.

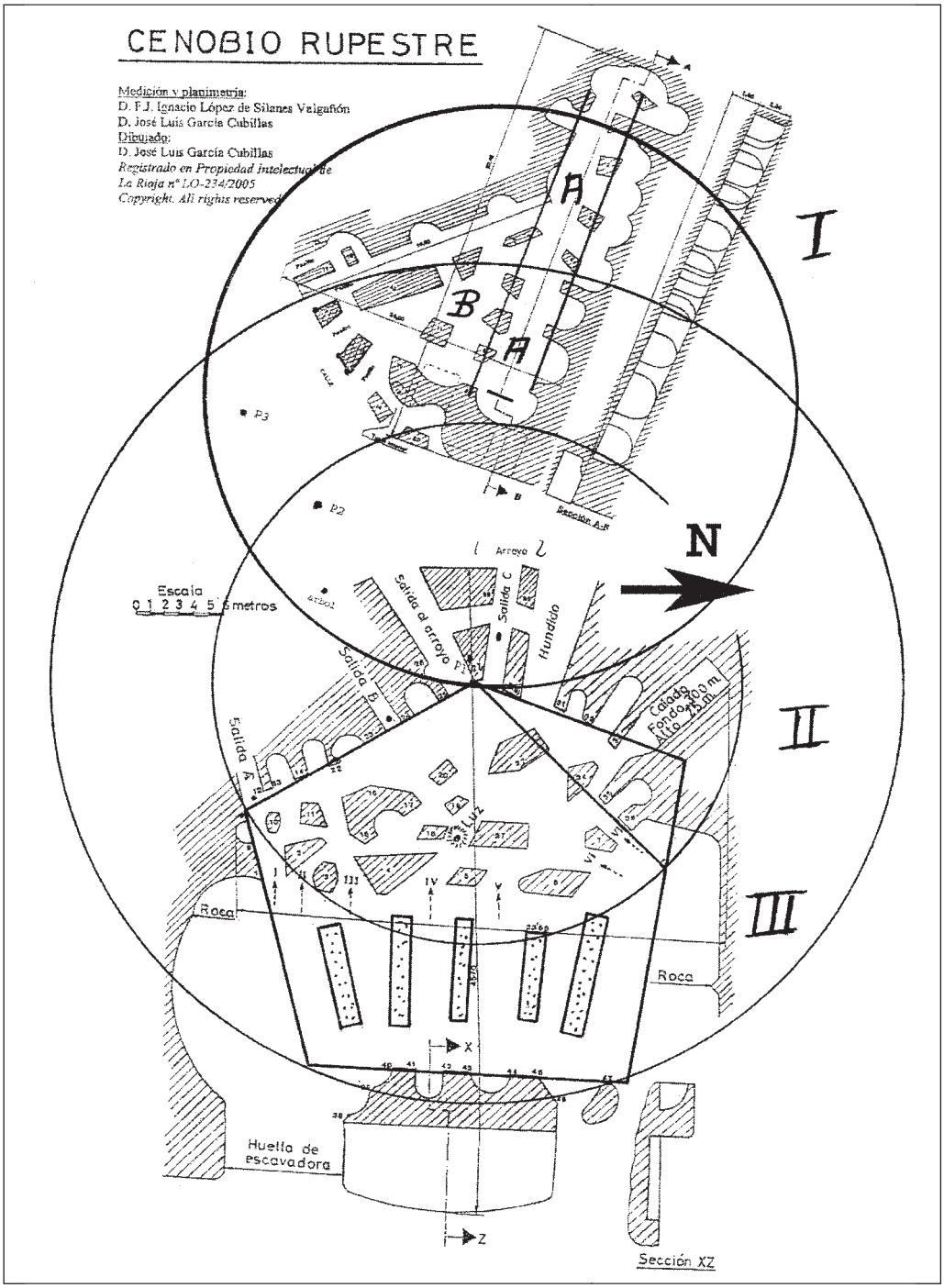


FIGURA 6. *Representación geométrica de las proporciones e interrelaciones del conjunto.*

estadio evolutivo avanzado correspondiente a su pérdida de uso. Esta hipótesis refrendaría la sensación que dan las plantas de estos edificios, cuyos espacios sufren una «degeneración» sacral a medida que se alejan del santuario»

Caballero no se ha ocupado del espacio en las cuevas-iglesia como sería la que aquí nos ocupa, pero la simple lectura de sus reflexiones sobre iglesias construidas nos permite imaginar lo mucho que para avanzar en el tema se puede sacar del estudio de las cuevas sagradas cristianas[25].

En el caso de nuestra cueva del pie de la actual camáldula de Herrera, hay que tener en cuenta primero las celebraciones litúrgicas, con sus procesiones, ya documentadas en el siglo IV para toda la Iglesia oriental y occidental, para las cuales los espacios creados por esas pseudonaves son particularmente aptos; sino también de las reuniones cultuales y espirituales de los monjes y monjas[26] (no olvidemos que estamos en momentos en los que la vida monástica vive un período de intensa creación de formas de vida y espiritualidad).

Y no hay que olvidar que si en el Oriente, por razones variadas y con justificaciones igualmente variadas y más o menos válidas, podían emplear el recinto y espacio cultual de las iglesias para obtener el vino que luego se emplearía en la eucaristía (y también el que se empleaba para otros menesteres), la iglesia, que aquí interpretamos que es nuestra cueva, pudo emplearse para otra necesidades de la comunidad que la construyó.

7.1.4. El aspecto decorativo: ábsides y elaboración de la excavación de las naves

Un detalle que no podemos olvidar es la existencia de ábsides, y en particular uno muy monumental.

Habría que profundizar en la evolución de la liturgia. El paso de la liturgia mozárabe (de orientación más oriental) a la liturgia cluniacense puede tener algo que ver con el tema.

Y más tarde la generalización de las misas privadas.

No olvidemos que la vida monástica que aquí consideramos puede perfectamente haber surgido en el siglo V, pero es prácticamente seguro que siguió ininterrumpidamente hasta los tiempos documentados. Y los fenómenos a que aludimos aquí son anteriores al año mil[27].

---

25 No solamente de las cuevas de Capadocia (Turquía) y de Lalibela (Etiopía) o de otras en la Tebaida Egipcia o en los monasterios rupestres de Palestina o de otros lugares, sino también y muy especialmente de las cuevas de nuestra península Ibérica, que han surgido para dar cobijo a personas que vivían de acuerdo con unas normas que hemos de estudiar mucho más en profundidad.

26 Para reuniones privadas sabemos que se usaban espacios no necesariamente incluidos en las cuevas. Alguno de ellos hemos localizado en recintos muy pequeños excavados en la roca. Ver GONZÁLEZ BLANCO, A., «Monacato oriental, monacato occidental», en MONTERO FENOLLÓS, J.-L. / VIDAL PALOMINO, Jordi / MASÓ FERRER, Felip, (Eds.), De la Estepa al Mediterráneo. Actas del Ier Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximom Barcelona, Monografía Eridu 1, 2001, 71-85.

27 Tendríamos que recordar que la vista del abad galo Gotescalco al monasterio de Albelda se realiza en época mozárabe y cuando el famosísimo monasterio de Albelda era un lugar rupestre en su práctica totalidad. Sobre el monasterio de Albeada pueden consultarse los trabajos de J. CANTERA ORIVE, «Un ilustre peregrino francés en Albelda (Logroño). Años 950-951» en *Berceo* 9, 1948, 427-442; 10, 1949, 107-121; 11, 1949, 299-304; 12, 1949, 329-340; IDEM, «El primer siglo del Monasterio de Albeada (Logroño). Años 924.1024», *Berceo* 14, 1950, 13-23; 15, 1950, 313-326; 16, 1950, 509-521; 19, 1951, 175-186; 21, 1951, 531.541; 23, 1952, 293-308; 58, 1961, 81-96; 61, 1961, 437-448; 63, 1962, 201-206; 64, 1962, 327-342; 66, 1963, 7-20; 69, 1963, 377-386. Luego han ido apareciendo materiales de épocas anteriores todavía no suficientemente estudiados: ver GÓMEZ MARTÍNEZ, J. R., «Bibliografía periodística sobre Albelda» en ESPINOSA RUIZ, U., *Estudios de Bibliografía arqueológica riojana: prehistoria e Historia Antigua*, Logroño, IER, 1981, 265-266.

FIGURA 7. *Puerta de la cueva grande*.

FIGURA 8. *Otra apertura al exterior de la misma*.

FIGURA 9. *Corredor de ingreso a la cueva grande*.

8. CONCLUSIONES

8.1. Generales

El estudio de ésta, lo mismo que de otras cuevas, no puede separarse del estudio de la liturgia eclesiástica y particularmente de la monástica. Por lo que todo lo dicho podrá continuarse debidamente enriquecido con nuevas sugerencias.

La contextualización de nuestro espacio ha de ser continuada con una prospección arqueológica mucho más pormenorizada de todo el territorio, muy especialmente de la mano de los mapas mineralógicos de la zona. De hecho la ermita de San Juan de Ollaferrera, popular ermita mirandesa, no está, estrictamente hablando, en este contexto, aunque no esté muy lejana.

Hay que profundizar mucho más en el estudio de la espiritualidad y de las formas de vida para reconstruir la historia no documentada de nuestro rincón. De hecho la existencia de S. Félix en Bilibio es un punto de referencia obligado, pero esta misma existencia necesita ser considerada de nuevo desde el prisma de visión que aquí hemos planteado.

FIGURA 10. *Fotografía del ángulo esencial de la cueva superior.*

FIGURA 11. *Las cruces de la entrada a la Cueva alta.*

8.2. Más puntuales: monacato, mozarabía y recuperación posterior

Que el priscilianismo se extendió por el Valle del Ebro es bien conocido por razones variadas:

a) La celebración del I concilio de Zaragoza, orientado esencialmente contra ellos lo deja entender claramente.
b) La constatación de priscilianistas en la Tarraconense, como ha acreditado las cartas de S. Agustín, es un nuevo argumento en igual sentido[28].
c) La abundancia de cuevas monacales en todo el valle del Ebro podría verse como un indicio más de la misma tradición.

Es muy probable que el monacato en esta zona haya surgido en tiempos de invasiones, en los que todo lugar era inseguro.

Con motivo de la invasión árabe tales monjes hubieran vivido como mozárabes, si bien mozárabes en un momento en el que no se diferenciaban de los cristianos libres más que en la sumisión política probablemente pactada.

Tras la reconquista la vida se recuperó y primero surgiría la ocupación cisterciense y últimamente la camáldula.

En cualquier caso esta primera aproximación al conjunto rupestre que hemos comentado necesita que una vez sedimentados los hechos y las perspectivas planteadas aquí, las volvamos a revisar en el campo y con la experiencia volveremos también sobre nuestras interpretaciones, como en efecto tenemos intención de hacer.

28 Ver sobre el hallazgo de la noticia en las cartas de San Agustín: DIVJAK, J., «Die neue Briefe des hl. Augustinus», *Wiener Humanistischen Blätter* 19, 1977, 10-25. Ver la historia del tema en OLIVARES GUILLEM, A., *Prisciliano a través del Tiempo. Historia de los estudios sobre el Priscilianismo*, Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 2004, p. 225-228.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 713-718

LA ERMITA RUPESTRE DE SAN MARTÍN, EN CASTILSECO (LA RIOJA)

José Luis García Cubillas
Ramón López Domech

RESUMEN

Presentamos con planimetría y descripción una ermita que es conocida por el topónimo de San Martín y sugerimos su antigüedad al menos mozárabe y su posible categoría monástica.

ABSTRACT

We present this paper with planimetric study and a description of a hermitage know by its place-name as San Martin and we suggest a Mozarabic antiquity and a possible monastic classification.

En la zona más alta de La Rioja, a sólo 11 kilómetros de Miranda de Ebro, está el lugar de Castilseco, conocido entre los estudiosos del Arte y la Historia Medieval por su hermosa iglesia románica, cuya restauración integral está ya aprobada por el Gobierno de La Rioja, dada su importancia y su valor artístico[1]. Pero el resto del entorno no carece de interés para los estudiosos, y eso ha hecho aparecer una asociación dedicada al estudio de este lugar y a la preservación de la Memoria de sus gentes, entre las que hay personas ilustres[2].

1 Ver, además de las referencias en manuales más generales, el estudio de Sáenz Rodríguez, M., «Aproximación al estudio histórico-artístico de la iglesia parroquial de San Julián, en Castilseco (La Rioja)», en Gil-Díez Usandizaga, J. L., Coord., *Arte Medieval en la Rioja: Prerrománico y Románico. VIII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional*, Logroño, IER, 2004, pp. 365-423.

2 La Asociación Blasón de los Hijosdalgo lleva tres años consecutivos editando un Boletín en el que se dan a conocer los logros de sus componentes, que se exponen una vez al año, en las fiestas patronales, en forma de sesión

Pero no es sólo la Iglesia lo que merece atención en este lugar: existe al Norte del mismo, a unos tres kilómetros de camino, que son algo menos de dos en línea recta, una ermita rupestre, muy modesta, pero muy interesante. La pequeña ermita de San Martín se encuentra en las faldas del cerro del mismo nombre, en cuya cumbre debió estar, con toda probabilidad, el primitivo asentamiento de Castilseco, establecido allí como una fortaleza pequeña, al igual que tantos otros en La Rioja[3].

Se trata de una ermita, o cueva artificial, en la misma línea que otras de la Rioja, bien estudiadas por González Blanco[4], que tiene las siguientes características.

A 595 metros de altitud sobre el nivel del mar, en la mitad más occidental del Cerro de San Martín, excavada en la roca viva y orientada al Sur (Figura 1), aparece una oquedad simple de entrada rectangular a la que se han practicado después unas aberturas laterales más bajas y rematada con la imitación de un simple frontón, sencillamente grabado en la superficie de la piedra (Figura 2). Da paso a un simple espacio casi rectangular, cuyo plano y alzado se aprecian con total claridad en la Figura 3, con una primera parte pequeña en la que la roca (sección I-J) se talla en forma curva, semejando un tosco medio cañón, y el resto de la nave (sección G-H) en forma de techo plano. Al fondo, donde la planta se hace más irregular, debió tener un respiradero (sección E-F). En la sección A-B se aprecia la planta y en la C-D el alzado.

Nada más entrar, a la derecha, a media altura entre el techo y el suelo se encuentra, casi invisible, el trazo de un rostro que se apoya en las dos manos, toscamente tallado en la piedra, de factura muy incierta, y más adentro, a unos cuatro metros de la entrada, se aprecia con total claridad la huella de un relieve que fue arrancado de su sitio, de forma cuadrangular. En el exterior, por encima de la puerta se aprecia algo más de tres metros de distancia del suelo, una hendidura que debió servir para encajar en ella una especie de techumbre, con seguridad de madera. El interior no puede ser más tosco (Figura 4).

Esta es la modesta ermita que desde tiempos inmemoriales se conoce con el mismo nombre que el cerro: San Martín.

¿Qué podemos reflexionar al respecto de esta pequeña muestra de arte rupestre? Al lado de otros ejemplares importantes, como el monumental conjunto de Cellorigo, muy cerca de allí, o

---

académica realizada en el interior de la Iglesia. Dedican especial atención a los antecesores de los actuales habitantes y su tarea en La Rioja y en el resto de España.

3 La Rioja abundaba en estos establecimientos dado su carácter de tierra de frontera, que al decaer el mundo clásico se convirtieron en sitios peligrosos necesitados de fortificación, y que al llegar el siglo VII, con la dominación musulmana, se abandonaron para establecerse en el llano. Sobre el carácter de La Rioja como frontera, especialmente en tiempos altomedievales antes de la llegada de los musulmanes, ver GONZÁLEZ BLANCO, A., «De la Antigüedad a la Edad Media», Capítulo VII del vol. I de *Historia de la Ciudad de Logroño,* Logroño, Cajarioja, 1996; y en tiempos musulmanes, el colectivo *La Marche Súperieur d'al-Andalus et l'Occident Chrétien*, Madrid, 1991, y VIGUERA, Mª J., «La Rioja en al-Andalus (siglos VIII-XII)», en HERNANDO GONZÁLEZ, E., Ed., *La Rioja, Tierra Abierta,* Logroño, 2000, pp. 197-210, entre otros. Los estudios, magníficos, de GARCÍA de CORTÁZAR y RUIZ de AGUIRRE, J. A., aunque arrancan todos de la época de la ocupación cristiana después de que los musulmanes retrocedieran de estas tierras, a partir del siglo X (por eso muy posterior a los tiempos de nuestro estudio), son igualmente demostrativos de esta realidad.

4 GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U., y SÁENZ GONZÁLEZ, J. Mª, «La población en La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», en *Berceo*, 96, Enero-Junio 1979, pp. 81-111, con un mapa en la página 107, y GONZÁLEZ BLANCO, A., «El poblamiento en La Rioja en la Antigüedad Tardía», en *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera, 29 de Julio al 2 de Agosto de 1996*, Logroño, IER, 1997, pp. 265-280. Además, el trabajo de este autor citado en la nota anterior, y el monográfico *Los columbarios de La Rioja,* Revista *Antigüedad y Cristianismo,* nº XVI, Murcia, 1999.

FIGURA 1

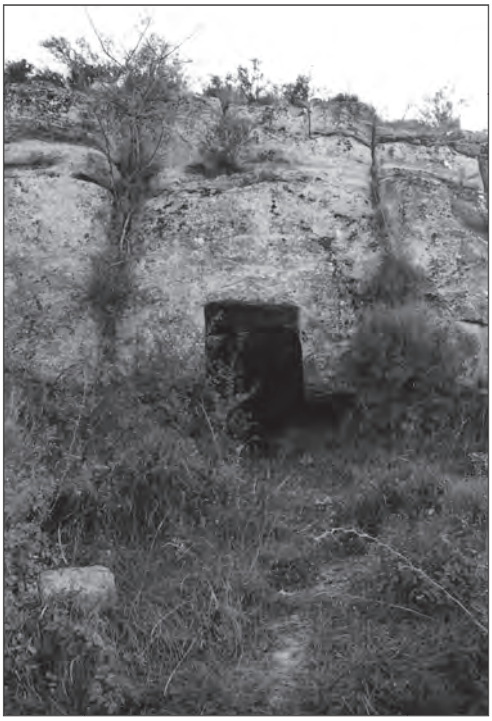


FIGURA 2

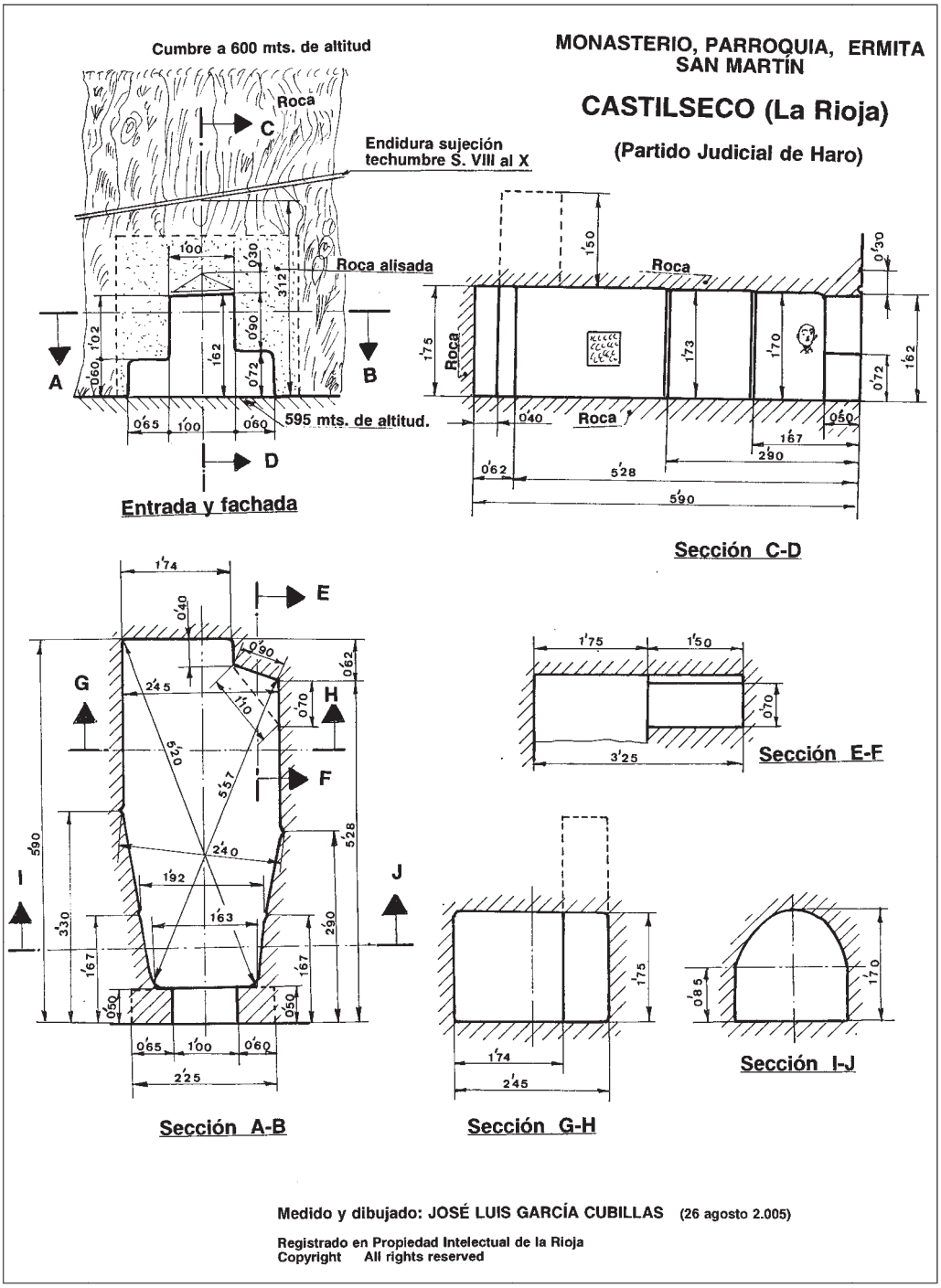

MONASTERIO, PARROQUIA, ERMITA
SAN MARTÍN
CASTILSECO (La Rioja)
(Partido Judicial de Haro)
Cumbre a 600 mts. de altitud
Roca
C
Endidura sujeción
techumbre S. VIII al X
Roca alisada
A
B
D
595 mts. de altitud.
Entrada y fachada
Roca
Sección C-D
E
F
G
H
I
J
Sección E-F
Sección A-B
Sección G-H
Sección I-J
Medido y dibujado: JOSÉ LUIS GARCÍA CUBILLAS (26 agosto 2.005)
Registrado en Propiedad Intelectual de la Rioja
Copyright All rights reserved

FIGURA 3

FIGURA 4

de otras cuevas sueltas pero mucho más interesantes, como la de Bilibio o San Felices[5], poco hay que decir de este humilde ejemplar, pero no podemos silenciarlo porque tiene un interés[6].

La cronología que más le conviene oscila entre el siglo IV y el VI, porque la primera impresión es que debió servir como lugar de culto al emplazamiento del cerro, es decir, al castillo, antes de que los habitantes bajaran al llano y construyeran un nuevo lugar con iglesia (antecedente de la románica actual).

En este tiempo (los llamados «siglos oscuros», no por las condiciones de vida en que transcurrieron sino porque de ellos no tenemos documentación) la falta de seguridad hacía refugiarse a las gentes en complejos de cuevas[7] y de las cuales hay en La Rioja unos ejemplares espléndidos (muy cerca de Castilseco, en Cellorigo). Estos conjuntos tenían entre sus cuevas una más destacada que servía de Iglesia, y algunas de ellas han dado lugar a un monasterio o un eremitorio posterior.

Pero, además de esa primera impresión, tampoco podemos descartar que se hiciera después, cuando la gente estaba ya asentada en el llano, y en ese caso debió servir como centro de un pequeño complejo de monjes.

5 Esta última ha sido estudiada por ALONSO MARTÍNEZ, I. Para mayor información, ver la nota 4.

6 Un bonito estudio sobre estas oquedades, algunas de no mayor tamaño que la nuestra, en MONREAL JIMENO, A., «Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico», en *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera, 29 de Julio al 2 de Agosto de 1996*, Logroño, IER, 1997, pp. 235 y ss.

7 Recordar la nota 4.

Sea cual sea la hipótesis, que no podemos más que suponer, hay una certeza: la cueva era sólo el presbiterio de lo que debió ser una iglesia, a lo cual ayuda la hendidura que se aprecia por encima de la oquedad, que debió servir, casi con total seguridad, para encajar unas vigas de madera que constituyeran la techumbre de la tosca iglesia, cuya zona de culto (presbitrerio) era la cueva artificial.

La cueva ha sido, desde los inicios de la decadencia del mundo antiguo, un lugar sagrado que pone en contacto al santo varón con la espiritualidad y lo separa del mundo exterior. San Jerónimo se retiró a una; la majestuosa colegiata de Nájera se forma a partir de otra, excelentemente conservada… y así hasta miles de ejemplos que recoge la tradición y que aparecen en las obras de arte religioso.

Por otra parte, San Martín de Tours se retiró a una de ellas cuando no quiso ser parte del tribunal contra Prisciliano, y (siglos después) cuando se decidió añadir un espacio a la Iglesia de Tours para albergar la reliquia del Santo, se hizo una capilla… que recuerda una cueva a partir de la pared del templo.

Supongamos que nuestra cueva servía ya como lugar de culto cuando la población estaba todavía en el cerro, dentro del castillo. En ese caso, el hombre santo que la fundara y estableciera allí su culto estaba más seguro que dentro de la muralla, porque nadie se atrevía a tocar a uno de estos ermitaños. Esta *«Auctoritas del hombre santo»* (González Blanco) es uno de los puntos cardinales en que se asienta la nueva estructuración social. Los vecinos le mantenían a cambio de su oración y su contacto con Dios.

Y si la cueva se hizo para un primitivo núcleo de monjes, cuando ya estaba la población en el llano, a partir del siglo VIII, entonces tenemos un eremita que se establece allí a las afueras del pueblo. Desde allí este primitivo eremitorio presidiría la repoblación de la zona por familias venidas de más al norte y que traerían, entre otras cosas, sus apellidos: hoy perviven en el pueblo, como bien ha demostrado la Asociación[8].

Sea cual sea la situación, nuestra muestra de arte rupestre no deja de tener interés. Aunque no sea más que por una cosa: es el antecedente de la iglesia románica que hoy ennoblece el pueblo.

8 Recordar la nota 2.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 719-737

LA CUEVA DE PÁCETA: CASTRO BILIBIO (LA RIOJA) ¿Un oratorio rupestre?

Mª Pilar Pascual Mayoral
Pedro García Ruiz
José Luis Cinca Martínez
Hilario Pascual González

RESUMEN

Descripción de una cueva labrada, situada al pie del risco de Bilibio, en el que según la tradición vivió San Felices, y que interpretamos como monacal por su tipología y rasgos diferenciadores que entendemos la adornan.

ABSTRACT

Description of a handmade cave, located near Bilibio'site, where, according a well founded tradition lived Saint Felices. We interpret the grotto as a monastic one for the typology that offer and the reasons we explain.

1. INTRODUCCIÓN

Son muy limitadas las noticias que nos han llegado sobre la vida de San Felices en Castro Bilibio. Posiblemente sea esta una de las razones que justifican la escasa dedicación del mundo científico a un caso tan arraigado en La Rioja Alta desde la Antigüedad Tardía.

La entidad de San Felices como Hombre Santo y Maestro de San Millán, junto al hecho de ser uno de los padres del eremitismo en La Rioja, justifican todo tipo de esfuerzos por recuperar cualquier aspecto relacionado con sus pasos entre los habitantes del Alto Ebro durante el transcurso del siglo V al VI.

Es evidente que la falta de información es un serio obstáculo para la investigación. Por ello consideramos necesario buscar otros recursos que nos permitan abrir nuevos caminos al estudio. Entre todos los posibles, contamos con aquellos que nos ofrecen las fuentes arqueológicas y que de manera general se nos presentan rebosantes de información.

En este trabajo vamos a plantear una serie de cuestiones relacionadas con Castro Bilibio y los lugares de culto cristiano próximos a él. Siendo el tema central, la notificación y descripción de un reciente descubrimiento. La iglesia u oratorio rupestre de Páceta[1].

2. LAS FUENTES ESCRITAS

Para situar el contexto histórico donde se desarrollará este trabajo, encontraremos los datos básicos en Hergueta, un autor que estudió ampliamente la comarca de Haro[2].

Por nuestra parte y considerando que no pretendemos aportar un resumen biográfico, nos remitimos a la obra ya citada en lo que respecta a fechas históricas puntuales y que de manera simplificada reproducimos aquí.

Según Hergueta, San Felices nace hacia el año 433 y muere probablemente en el año 533. La época segura en que se encuentra habitando Castro Bilibio, queda documentada por el viaje de San Millán un hecho que se produce en torno al año 493.

En esta secuencia histórica se desarrollará buena parte de este trabajo. siglos (V-VI). No obstante, dedicaremos especial atención a otras citas que aparecen en esta misma obra procedentes de momentos posteriores a la muerte del Santo. Serán comentadas en el momento que describamos la cueva de Páceta.

3. EL ENTORNO ARQUEOLÓGICO

Dentro del amplio fenómeno del eremitismo encontraremos pocos casos tan documentados como la vida de San Millán. De la información que nos aporta San Braulio, obispo de Zaragoza[3], interesa de manera especial el viaje de este eremita a Castro Bilibio en visita al que fuera su maestro San Felices a finales del siglo V.

Para esta época, en el territorio que hoy conocemos como La Rioja, se había producido el encastramiento de una parte importante de la población, según indican los materiales cerámicos tardorromanos (TSHT) aparecidos en fortalezas altomedievales como: Viguera[4], Nájera[5] o Cellorigo[6]. Tres núcleos de repliegue donde posteriormente se construyeron otros tantos castillos[7].

---

1 A la vez que nosotros estudiábamos el lugar, Alfonso VERDE ECHAIDE escribía una vida de San Felices en la que alude a nuestra cueva sin profundizar demasiado en ella (Ver su libro *Felices el anacoreta, maestro de San Millán*, Vitoria 2002).

2 HERGUETA Y MARTÍN, D., *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro,* Haro 1906, pp. 43-52. De manera general los investigadores posteriores, vienen a insistir en lo dicho por este autor.

3 VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita Sancti Emiliani*, Madrid 1943, pp. 7-13.

4 GONZÁLEZ BLANCO, A.; PASCUAL MAYORAL, Mª P., «Viguera en la alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban», en Las *pinturas de San Esteban de Viguera*. Logroño, 1999, p. 39 ss.

5 PASCUAL MAYORAL, Mª P. et allii, «El culto a los santos mártires Emeterio y Celedonio en La Rioja según las fuentes arqueológicas», *Kalakorikos V,* Logroño 2000, pp. 237-256.

6 *Ibidem* p. 250.

7 MOYA, J. G. et allii, *Castillos y fortalezas de La Rioja,* Logroño 1992.

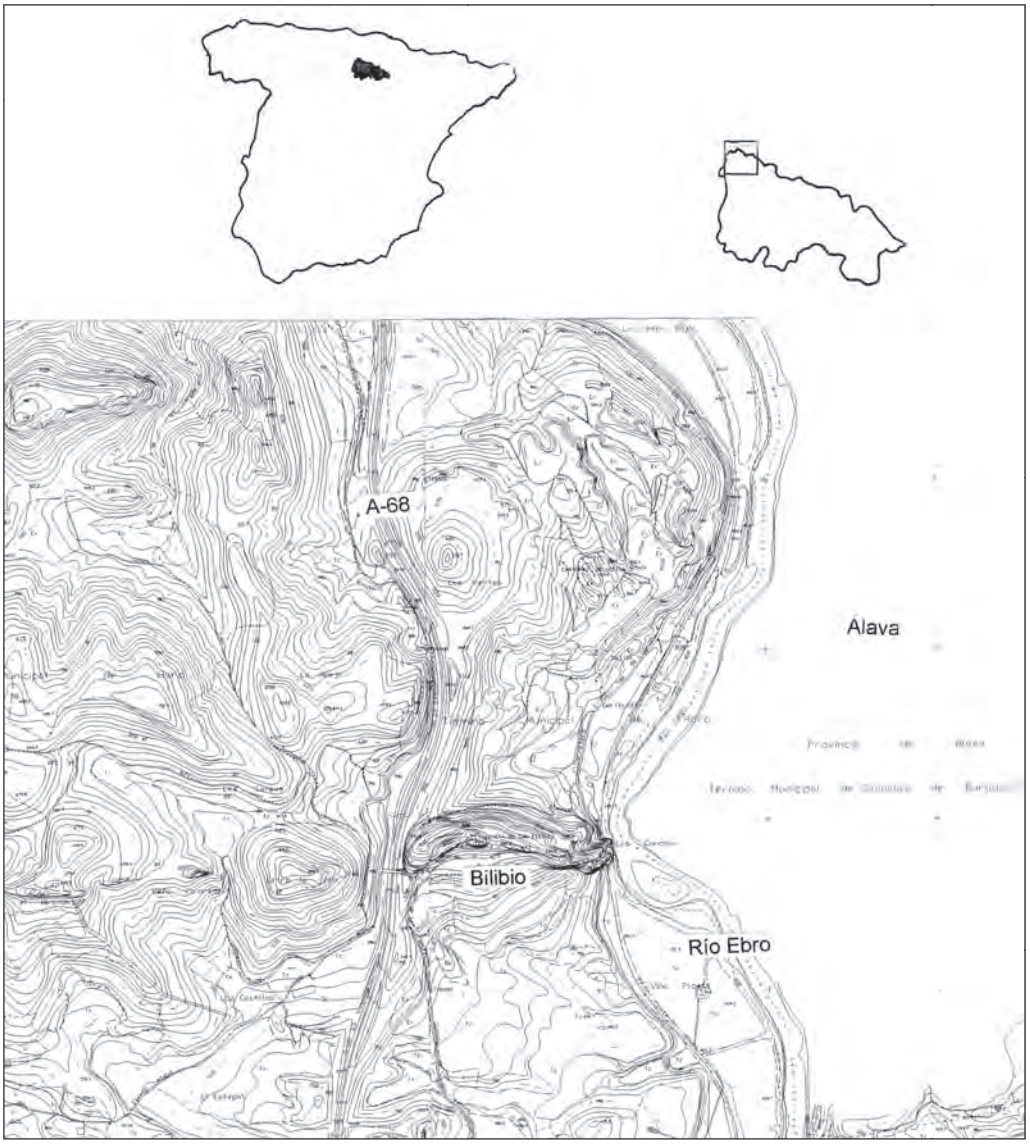


FIGURA 1. *Enclave de Castro Bilibio*.

Castro Bilibio estuvo habitado durante la I Edad del Hierro[8] y con indudable actividad durante la romanización, dado que próximo a él pasaba una vía romana[9] que comunicaba el valle del Ebro riojano con el burgalés (Fig. 1).

8 PASCUAL GONZÁLEZ, H., «La Rioja desde la Edad de los Metales hasta Roma», *La Rioja. Tierra abierta* [CD ROM]. Logroño 2000, pp. 87-118.

9 MERINO URRUTIA, J. M., «¿Cómo se construían las calzadas romanas?. La calzada de Haro a Miranda», *Rioja Industrial,* Logroño 1963, s/p.

FIGURA 2. *En primer plano restos de la muralla de Castro Bilibio. Sobre ella la ermita de San Felices.*

En el lado norte del Castro se conservan restos de algunas fortificaciones junto a las cuales han aparecido recientemente materiales cerámicos de época romana (TSHT), que nos confirman la presencia de un hábitat en estos riscos durante el momento histórico que estudiamos[10] (Fig. 2).

En la margen contraria del río Ebro, a la cual se accede con cierta comodidad gracias a la formación del cauce del río, se localiza el término Los Castillos de Buradón[11]. En su ladera sur, la más próxima al río Ebro, se asentó un poblado tardorromano que sin ninguna duda constituía una unidad con Bilibio. Las diferentes campañas de excavaciones arqueológicas realizadas en este lugar[12] registran una ocupación similar, que comienza en la I Edad del Hierro y se prolonga hasta la baja Edad Media.

En el entorno de estos dos enclaves existen diferentes núcleos de eremitismo y monacato, siendo el más llamativo por sus dimensiones el conjunto rupestre de las salinas de Herrera, si-

10 Agradecemos a Don Antonio Noguero, miembro de la Cofradía de San Felices y descubridor de estos restos arqueológicos esta información

11 Alguna luz para este hermoso yacimiento puede obtenerse de nuestro trabajo PASCUAL MAYORAL, P. y GARCÍA RUIZ, P., «Aportación a la arqueología tardoantigua en La Rioja: La iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera», *Iberia* (Universidad de La Rioja), 4, 2001, 119-137.

12 UNZUETA, M.; MARTÍNEZ, A., «Proyecto de variante y túnel entre las Conchas de Haro y el cruce de Briñas», *Arqueología de Urgencia en Álava* (1989-1993). Ed. Diputación Foral de Álava, Vitoria 1994, pp. 43-60; MARTÍNEZ, A; CEPEDA, J. J., «El conjunto arqueológico de Buradón», *Ardeoikuska,* 1993, pp. 257-270; CEPEDA, J. J.; MARTÍNEZ, A., «Buradón. Un conjunto arqueológico singular en la Rioja Alavesa», *Revista de Arqueología* 156, Madrid 1994, pp. 38-41; CEPEDA, J. J.; MARTÍNEZ, A; UNZUETA, M., «Conjunto arqueológico de Buradón (Salinillas de Buradón, Labastida)», *Arkeoikuska*, 1996, pp. 183-189.

FIGURA 3. *Riscos de Bilibio (Haro). En este conjunto montañoso se construyó la fortaleza de Bilibio, cara sur.*

tuado en la divisoria de La Rioja y Burgos, sobre el cual se construyó el monasterio de Herrera. En la actualidad habitado por los monjes camaldulenses.

4. LA FORTALEZA DE CASTRO BILIBIO

La función militar de Castro Bilibio (Fig. 3) fue defender el paso al valle del Ebro - Tirón, un amplio espacio de terreno de gran fertilidad. En este sector de La Rioja existieron varios poblados durante toda la Edad Media: Haro, Alto de Santo Domingo, Tondón, Dondón o Atamauri, son algunos de los más conocidos en su entorno[13]. Posiblemente fueron una continuidad de los asentamientos tardorromanos existentes en esta zona, algunos de los cuales han sido confirmados arqueológicamente.

«La realidad de campo nos hace pensar que los núcleos urbanos estaban extendidos por toda la comarca e incluso en cierto sentido abundantes, apareciendo restos e indicios en numerosísimos puntos. Encontrando galbos, o restos de sigillata en Cerro Santa Lucia, Cerrados, Fuente la Salud, Atamauri, los Arenales, San Felices, Baltracones... Sin olvidar las construcciones civiles de puentes y vías»[14].

Las salinas de Herrera, las minas de hierro a cielo abierto (que evidentemente dan nombre al territorio), la agricultura y la rica vega de Haro, son parte de los recursos de este sector de La Rioja. Suponemos que fueron explotados durante esta época dada su proximidad geográfica a los asentamientos citados.

13 GOVANTES, C., *Diccionario geográfico histórico de España*. Madrid, 1846, p. 82.

14 AMIGOS DE LA HISTORIA DE HARO. *Publicación histórico-artistica de Haro* I, Logroño 1996, p. 10.

La información más completa sobre la historia de Castro Bilibio comprende el espacio de su reconquista por Sancho I Garcés (momentos después de conquistar Nájera, siglo X), y su demolición en el siglo XV por orden de los Reyes Católicos[15]. Durante el proceso de la dominación árabe hasta la Reconquista, Bilibio fue testigo de diferentes movimientos militares dada su ubicación estratégica, pero tampoco en este caso fueron excesivamente explícitas las fuentes escritas.

5. EL EREMITA SAN FELICES

Entre los relatos de la vida de San Felices existen algunas cuestiones que deben ser revisadas, pues presentan escasa consistencia. La tradición nos dice (y así se sigue repitiendo), que San Felices se retiró a orar a los riscos de Bilibio, donde ocupó como lugar de vida eremítica unas cuevas que se encontraban en lo más alto del cerro. Esta primera cuestión es aceptable, entre otras razones por la pervivencia de edificios religiosos en este punto hasta la actualidad.

No obstante debemos señalar que se trata de un lugar orientado al norte, en el punto más alto del cerro, y en un lugar de durísima climatología. Unas cuevas cuya profundidad es reducida y que deberían interpretarse como abrigos naturales (Fig. 4).

FIGURA 4. *Lado norte de Castro Bilibio, en el risco más elevado destaca la escultura de San Felices. Junto a ella, la ermita que protege el oratorio del santo.*

En el entorno de Castro Bilibio existieron otros lugares de los cuales se conservan referencias arqueológicas de interés. Una de ellas es la necrópolis publicada por Merino Urrutia en el año 1946:

15 MOYA, J. G.; RUIZ-NAVARRO, J.; ARRUE, B., *Castillos y fortalezas de La Rioja*. Logroño 1992, p. 224.

FIGURA 5. *En primer plano, junto al corral, se aprecia cubierta de hierba la elevación de la roca arenisca donde se picó la iglesia de Paceta.*

«La necrópolis que examinamos se halla en un repliegue de la falda de los riscos de Bilibio, y en un rellano se pueden localizar los enterramientos dentro de una superficie rectangular de 70 metros, por 80 de largo aproximadamente, que aparece acotada en el dibujo adjunto. Todas las tumbas cuyo número se puede cifrar en varios centenares, están orientadas de este a oeste, hallándose los esqueletos de pies a cabeza en esta misma orientación»[16].

No muy lejos de Bilibio, mil metros al suroeste, existen otros yacimientos de posible origen monástico, no recogidos por las fuentes. Sus restos arqueológicos se localizan en los términos Los Castillos y Regilato. En ambos enclaves podemos encontrar restos de sus necrópolis picadas en la roca arenisca.

Junto a todo este mapa de pequeños yacimientos organizados en el entorno de la fortaleza de Bilibio, se encuentra la iglesia rupestre de Páceta, un curioso lugar religioso que pasamos a describir (Fig. 5).

6. LA IGLESIA

6.1. El origen

La iglesia de Páceta está situada en la ladera sur de Castro Bilibio, prácticamente en su base y próxima a ella la «*Fuente Vieja*» del poblado, dos elementos asociados con frecuencia durante la antigüedad, el agua y el culto. Esta iglesia tuvo un prolongado uso religioso, según la interpretación que damos a sus diferentes restos arquitectónicos.

16 MERINO URRUTIA, J. M., «Notas sobre la necrópolis de Bilibio (Haro)». *Archivo Español Arqueología* 65, 1946, p. 358-359.

FIGURA 6. *Eremitorio de Bendigorna.*

Al contrario que la arquitectura tradicional o de fábrica, la arquitectura rupestre tiene el gran inconveniente de que cualquier intervención sobre su estructura original, supone la desaparición irreversible de su aspecto primitivo. Por ello, jamás sabremos cual fue la tipología de la fachada o acceso a la iglesia primitiva de Páceta.

Teniendo en cuenta los elementos arquitectónicos que conserva de su fase más antigua, como por ejemplo la linterna interior, suponemos que su primitivo estilo fue similar al de un eremitorio próximo, situado 2000 metros al sur, en el término Bendigorna del municipio riojano de Briñas. Este eremitorio presenta un aceptable estado de conservación (Fig. 6).

Su puerta presenta arco sobrepasado que cierra en herradura. Junto a la puerta fue picada una ventana circular de 0.90 m. de diámetro, medidas similares a las que encontramos en el interior de la iglesia de Páceta. Rodeando la puerta fue tallado un recuadro que trata de imitar una casa con tejado a dos aguas, y en su interior debajo del vértice, una cruz.

La planta de este eremitorio es semicircular y en el fondo fue picado un banco corrido que acompaña en todo el perímetro a la pared interior. En el centro de la pared y en perfecta orientación a la salida del sol fue picada una única hornacina que asociamos a un altar de nicho. Su forma rectangular de nuevo coincide con la tipología de las que encontramos en el interior de la iglesia de Páceta.

En la actualidad las partes de la iglesia de Páceta que podemos estudiar son dos, un sector más antiguo que constituye la arquitectura rupestre, y sus posteriores remodelaciones.

En origen fue picada en una veta de piedra arenisca, formando un recinto de doble habitación. Ambos espacios están separados por un muro intermedio formado por el terreno natural (Fig.

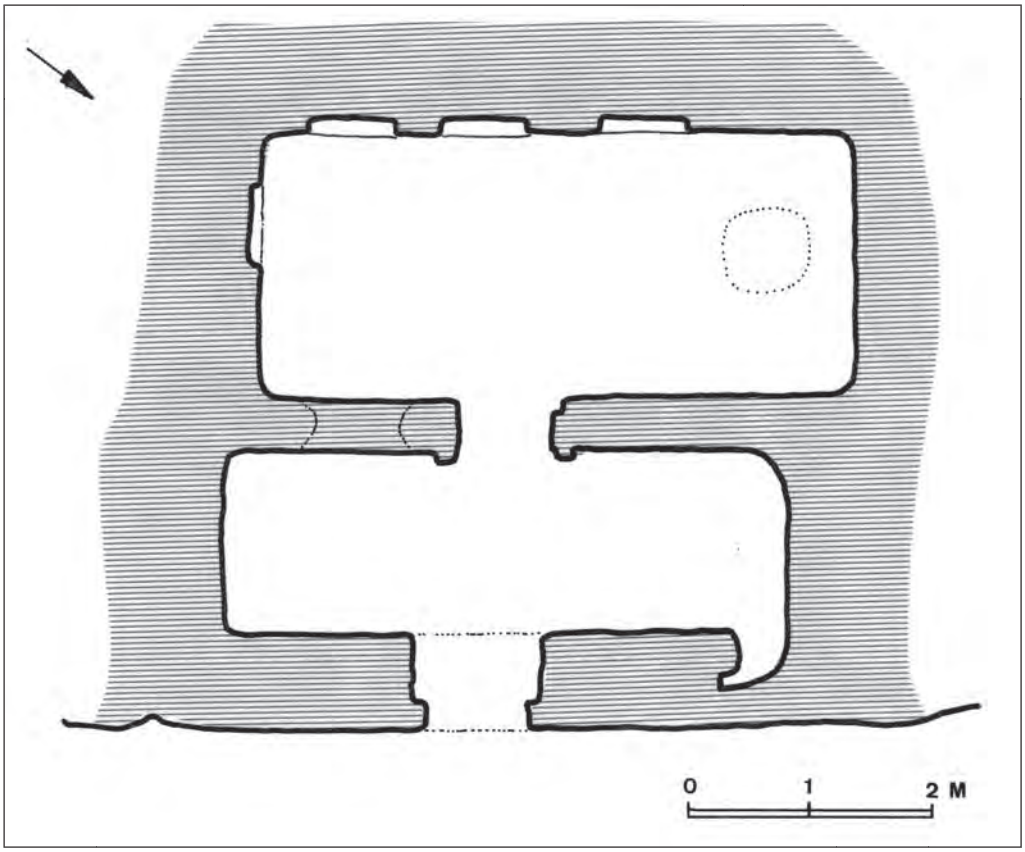


FIGURA 7. *Planta de la iglesia de Paceta.*

7). Para su estudio vamos a clasificar estos tres elementos de la siguiente manera: Sala exterior o de ingreso, muro separador o cancela y sala interior o cabecera.

6.2. Sala exterior

La sala exterior fue revestida de piedra de sillería en la fachada, lo cual ha modificado su aspecto original. En el exterior, en su lado este, conserva una hornacina que pudo corresponder a la fase primitiva de esta iglesia (Fig. 8). Presenta forma de casa con tejado a dos aguas, como vimos en el eremitorio de Bendigorna.

El interior de esta primera estancia no tiene otra particularidad que una basa o peana picada junto a la puerta de acceso a la segunda sala. Pudo tratarse del soporte de algún motivo religioso, aunque su situación no descarta un lugar de contemplación, al estar situada frente a la puerta actual. En origen puerta rupestre de la cueva (Fig. 9).

FIGURA 8. *Vista general del exterior de la iglesia rupestre de Paceta.*

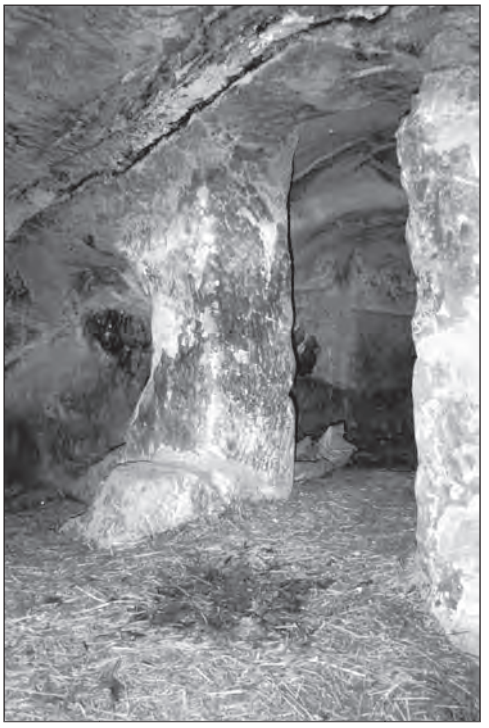


FIGURA 9. *Detalle de la peana junto al pilar del muro separador de la iglesia. La capa de basura animal nos impide aportar una descripción más detallada.*

FIGURA 10. *Conjunto del muro separador o cancela. Pueden verse los dos detalles arquitectónicos principales, la puerta de acceso a la sala interior y las huellas de su ensamblaje y la linterna.*

6.3. Muro separador

Este muro forma una unidad con el techo y paredes, es decir, que fue construido en el momento de vaciar la iglesia rupestre, respetando este sector de la roca.

Conviene destacarlo por dos razones. En primer lugar, por existir un estilo constructivo que engloba a estos muros divisorios, también interpretados como cancelas, cuyos paralelos se atribuyen a influencias de la arquitectura visigoda[17]. En segundo lugar por el conjunto que forman la puerta de acceso a la cabecera o sala interior y un orificio de 0,90 metros de diámetro picado junto a ella (Fig. 10).

Suponemos que se trata de un paso de luz al interior de la iglesia, dado que la boca de la cueva, en origen, estuvo frente a él, pero no puede obviarse la teoría aun sin resolver de la iconostasis, existentes en diferentes iglesias prerrománicas. En La Rioja tenemos el caso de San Esteban de Viguera, sobre el que existen diferentes interpretaciones[18].

En el caso de la iglesia/oratorio de Páceta, este orificio está perfectamente orientado al este, lo cual permitiría la entrada de los primeros rayos de sol al interior de la iglesia, y en el punto

17 MONREAL JIMENO, L.A., «Análisis arquitectónico de San Esteban de Viguera», *Pinturas de San Esteban de Viguera,* Logroño 1999, pp. 27-32.

18 *Ibidem* pp. 30-32.

donde fue picado un nicho u hornacina que se conserva a su lado; todo este conjunto formaba a nuestro juicio el lugar preferente del culto.

6.4. Sala interior

El recinto interior tiene unas proporciones similares respecto a la anchura, siendo un poco más corto en su lado este. Sobre el fondo de esta sala se construyó una bóveda de piedra arenisca formada a base de varias hileras con cierre piramidal. Pensamos que se trata de una lucera o zarcera que comunicaba con el exterior de la iglesia, y que fue construida en su fase primitiva (Fig. 11).

FIGURA 11. *Sistema constructivo de la bóveda de la iglesia.*

La construcción de zarceras tiene paralelos en la Rioja Baja en dos interesantes edificios religiosos rupestres, en el monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón[19], y en la iglesia rupestre situada junto al monasterio de Vico[20].

En la pared interior, lado sur del conjunto, fueron picados tres nichos u hornacinas alineadas a lo largo de ella, con medidas diferentes, de 1 metro de ancho por 0,70 metros como media; su

19 GONZÁLEZ BLANCO, A.; PASCUAL MAYORAL, Mª P., «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón. (La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo XVI,* 1999, p. 249-258.

20 GONZÁLEZ BLANCO, et allii., «Una nueva iglesia en el monasterio de Vico. (Arnedo. La Rioja)». *Antigüedad y Cristianismo* XVI, Murcia 1999, p. 259-278.

FIGURA 12. *Detalle del exterior de la puerta de la iglesia de Paceta. Segunda fase de construcción.*

estado de conservación es de avanzada erosión. En la pared este existe un cuarto hueco que pudo corresponder al altar principal de la iglesia, de medidas similares.

Los tres nichos de la pared interior (lado sur), pueden representar la trinidad o un culto triple. De nuevo retomamos a San Esteban de Viguera, donde en uno de los grabados puede leerse los nombres de San Julián, San Román y San Isidoro, así como un cuarto no legible, que supone Monreal Jimeno, pueda tratarse de Santa María[21]. Cualquiera que sea la razón de su presencia, deberemos ponerlos en relación con el lugar sagrado de culto.

Respecto a la disposición de las tres hornacinas debemos recordar que el culto a la Santísima Trinidad aparece muy temprano en España. En la fe de San Valeriano, obispo de Calahorra (siglo IV-V) encontramos en siguiente documento: *«Escucha, Israel, El Señor tu Dios es un solo Dios*

21 MONREAL JIMENO, L.A., «Análisis ...op. *cit*. En *Pinturas de San Esteban de Viguera,* pp. 33-36.

porque siendo como es padre, hijo y espíritu santo, nadie que sea cristiano puede decir que sean tres dioses. Una misma naturaleza divina en nada los distancia, puesto que una igualdad total no admite que haya distinción numérica. Pero, ya que no es posible establecer grados entre los que son totalmente iguales, ¿cómo establecer un orden numérico entre quien no puede subordinarse?. Será, pues, uno, puesto que no tiene segundo. Ser el segundo precisamente comporta un orden menor, (más bajo) y ese «menos» es lo que lo constituye en segundo. El ser segundo indica que es posterior, y el ser posterior que no es igual. Debe suprimir las distancias; aparecerá la unidad y no tendrás por qué pensar en número plural[22].

Los techos de la iglesia son planos y el suelo está colmatado de basura animal, pues ha sido utilizada como cerradero de ganado durante bastantes años. Esta razón nos impide realizar cualquier valoración sobre él.

6.5. Segunda fase de la iglesia

En una segunda fase la iglesia de Páceta será revestida con piedra de sillería en su fachada, como también sucedió en otras iglesias rupestres de La Rioja como la Cueva Grande o Cueva del Águila de Monte Cantabria, en Logroño[23], o la ermita de Nuestra Señora de la Peña, de San Vicente de la Sonsierra[24], dos centros religiosos próximos a dos enclaves hispano visigodos, en los que se documenta un hábitat anterior y posterior como también sucedió en Castro Bilibio.

La puerta exterior de la iglesia de Páceta (Fig. 12) indica la importancia de este edificio, y la dimensión de sus sillares, que se adaptan a la antigua boca de la cueva las dos épocas de su utilización. Un doble sistema arquitectónico al que acompañan calidad y exquisito gusto constructivo (Fig. 13 y 14), a pesar de ser uno de los edificios religiosos más reducido de cuantos conocemos en La Rioja.

No cabe duda de que nos encontramos ante una construcción de gran interés, pues al menos, eso parece indicar la calidad de sus muros de sillería, ¿Un monasterio?, ¿La primitiva ermita o iglesia que fundó San Felices? ¿O quizás fundada por otros eremitas? Conviene recoger algunos testimonios procedentes de la voz popular, y ya conocidos por Hergueta: «A *su muerte los de Bilibio erigieron una nueva ermita muy próxima a la cueva donde viviera retirado cuyo hueco puede verse dentro del actual a la mano derecha según se entra y labraron un sepulcro en la punta de una peña delante del altar en una cuevecilla hecha a pico de cantero que todavía se conserva dentro de la sepultura y en una caja de madera depositaron los sagrados restos de San Felices donde permanecieron por espacio de más de quinientos años debiendo ser por muchos objeto de la veneración de Bilibio y pueblos comarcanos»*[25].

No podemos confirmar la relación del texto con esta iglesia rupestre mientras no se realice una intervención de limpieza en el suelo de la iglesia. Sin embargo creemos necesario plantear la posibilidad de que se trate del mismo lugar. Por ejemplo que lo que denominamos zarzera se corresponde con la *«cúpula construida con artística bóveda»*

22 SAINZ RIPA, E., *Sedes episcopales de La Rioja. Siglos* IV-XIII, Logroño 1994, pp. 74-75. El benedictino Germán Morín encontró esta profesión de fe en el códice parisino BN 2076 (siglo X).

23 GONZÁLEZ BLANCO, A., «La cueva grande de Monte Cantabria y el problema de los palomares». *Antigüedad y Cristianismo* XVI. Murcia 1999, pp. 119-132.

24 HERAS, Mª A. DE LAS, El *alfoz de San Vicente de la Sonsierra*. Logroño 1995, pp. 105-110.

25 HERGUETA Y MARTÍN, D., *Noticias históricas ...op. cit.*, p. 51.

FIGURA 13. *Muro oeste de la puerta principal. Su envergadura contrasta con las dimensiones de la sala de ingreso.*

FIGURA 14. *Muro este de la puerta principal. En esta toma podemos comprobar el sistema mixto de construcción. Silleria-terreno natural o rupestre.*

citada por Hergueta, dado que se encuentra junto al altar y entrando a la cueva a la derecha (Ver cap. 6.4).

Retomando la iglesia rupestre de Páceta, nos encontramos con nuevos datos y con nuevas dudas. En esta ocasión son nuevas mejoras orientadas hacia el embellecimiento de su interior, las pinturas. Fue revestido de estuco de cal en fondo blanco y pintado al fresco, un zócalo de un metro de alto a partir del suelo actual. Desgraciadamente desaparecieron los motivos o representaciones de estas pinturas, posiblemente por el roce del ganado, pero quedan a la vista varios restos de pintura en los sillares del interior, junto a la puerta principal del edificio (Fig. 15 y 16).

6.6. Tercera fase de la iglesia

En el exterior de la iglesia de Páceta se conserva la base de un gran pilar de piedra arenisca labrado en sus cuatro caras (Fig. 17). A pesar de estar en un contexto de colmatación de hierbas y con una buena capa de basura animal, su emplazamiento induce a pensar que está colocada en su lugar de origen. Si fuese así, el edificio religioso de Páceta fue mucho más extenso de lo que hasta este momento hemos planteado, por tanto deberíamos pensar

FIGURA 15. *Interior del muro este de la puerta principal. Pueden verse los restos de las pinturas sobre los sillares.*

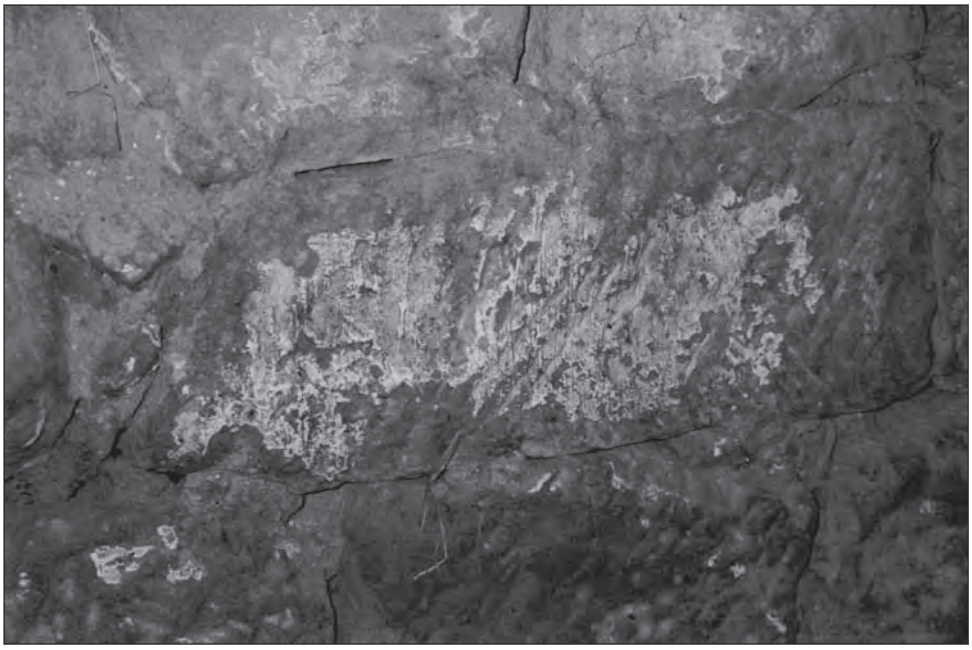


FIGURA 16. *Detalle de uno de los sillares que forman el muro este. Pueden apreciarse los tonos rojizos de las pinturas sobre el fondo blanco.*

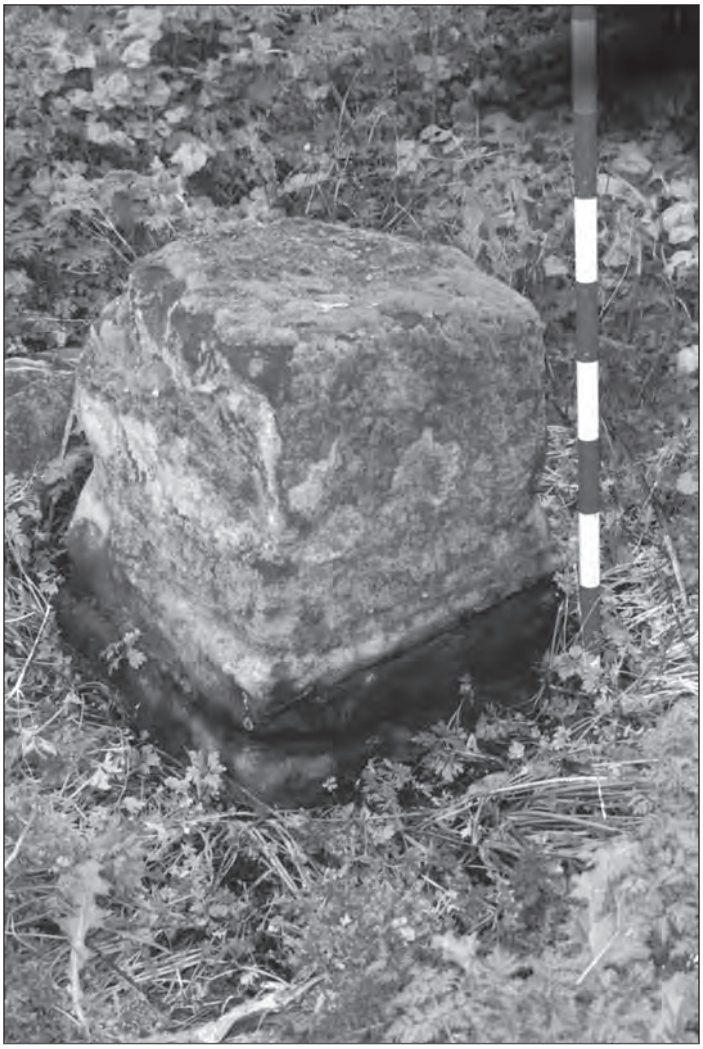


FIGURA 17. *Base de una columna o pilar principal, situado en el exterior de la iglesia rupestre de Paceta. Quizás corresponde a una tercera fase de la expansión del templo.*

en una tercera fase de ampliación. Este último supuesto deberá confirmarlo la limpieza del recinto exterior.

Esta última hipótesis es perfectamente plausible. Los abundantes restos constructivos existentes junto a la iglesia de Páceta pueden proceder de un edificio anexo a la original iglesia rupestre, cuya cubierta descansaría en pilastras de arenisca como la que presentamos en la figura número 17. Tampoco puede descartarse la posibilidad de que se trate de un pie de altar correspondiente a alguna de las épocas de esta iglesia y que posteriormente se utilizase como base de un pilar de madera de la última construcción. El corral que vemos en la figura número 5.

7. CONSIDERACIONES FINALES

Lo más importante respecto al trabajo que aquí presentamos, es la noticia de esta iglesia rupestre. Posiblemente las teorías que hemos expuesto como soporte de la interpretación histórica de sus restos no sean las más acertadas, dado el estado actual en el que se encuentran. Como ya hemos comentado, será la limpieza del recinto quien aclare parte de estas dudas.

Sobre la presencia de este pequeño edificio religioso a pie de una fortaleza, diremos que necesariamente ha de ser interpretado desde la perspectiva de los primeros núcleos o comunidades cristianas. Posiblemente generados por los primeros anacoretas retirados de los núcleos urbanos existentes durante el imperio romano en el valle del Ebro-Tirón.

Los orígenes de la iglesia/eremitorio de Páceta pueden situarse en el contexto hispano - visigodo riojano. Y sus tres posibles fases podemos encuadrarlas entre esta secuencia histórica y el siglo XIV, pues en el siglo XV se ordena la demolición de la fortaleza, por lo que la población de Castro Bilibio la imaginamos integrada en Haro, o en otros pueblos de esta comarca de la Rioja Alta.

Estos diminutos edificios religiosos existieron en buena parte de los castros hispano - visigodos de nuestra Comunidad. En el entorno de Viguera encontramos la iglesia de Santa Eulalia, construida sobre dos grandes rocas del terreno, con muros de mampostería pobre y traza de herradura, a cuyos pies afloran fragmentos de *dolia* como muestra de su antigüedad[26]; o la ermita de San Martín, próxima a ella, donde la *tégula* romana aparece envuelta entre sus ruinas[27]. En la cuenca del río Jubera algo tiene que ver también con este ambiente el yacimiento de Los Castillares de Villavieja[28] o el monasterio de San Andrés[29] Parece evidente que fueron los primeros núcleos religiosos cristianos, surgidos entorno al siglo V, entre los múltiples poblados de nuestra Antigüedad Tardía.

El caso concreto de San Felices pudo evolucionar de manera aproximada a nuestra propuesta. Una primera fase eremítica que desarrolló en un lugar próximo a la iglesia rupestre de Páceta, donde quizás existió un núcleo eremítico más amplio. Incluso la propia iglesia de Páceta pudo ser el lugar donde estos eremitas excavaron un primer oratorio, similar al que encontramos durante nuestro estudio de campo en la jurisdicción de Briñas.

Siendo así debemos imaginarlos viviendo junto a la fuente vieja del poblado de Bilibio, que posiblemente recibió un culto pagano anterior a nuestro santo. Un caso similar al de San Pedro de Torrecilla en La Rioja[30].

La limpieza del interior, y la del entorno de la iglesia de Paceta, puede ayudarnos a entender sus orígenes. Otra fuente de información puede ser la necrópolis situada junto a la iglesia (Ver figura número 5) que a pesar de haber recibido recientemente una desafortunada intervención con máquinas de movimiento de tierras, es de suponer que sus ruinas, o el terreno de su entorno, conservarán testimonios arqueológicos que pueden dar luz a este enigma.

---

26 GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, Mª P., «Viguera en la alta .... *op. cit*. pp. 98-100.

27 *Ibidem,* pp. 91-93.

28 PASCUAL MAYORAL, P., y GARCÍA RUIZ, P., «Los Castillares de Villavieja y los orígenes de la villa de Jubera», *Kalathos* (Teruel) 20-21, 2001-2002, 261-284.

29 PASCUAL MAYORAL, P. y GARCÍA RUIZ, P., «Aportación a la arqueología tardoantigua en La Rioja: La iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera», *Iberia* (Universidad de La Rioja), 4, 2001, 119-137.

30 PASCUAL MAYORAL, Mª P., «Ermita de San Pedro. Torrecilla de Cameros», *Estrato* 4, Logroño 1992, pp. 55-58.

Respecto a las cuevas del interior de la actual ermita de San Felices, conviene insistir en algunas cuestiones ya planteadas. Primero que no son tales cuevas, sino pequeños abrigos que difícilmente podemos entender como lugar de hábitat, dada su orientación geográfica, su altitud, y su escasa profundidad.

Nuestra opinión es que pudieron ser utilizadas como oratorio por nuestro santo, y posteriormente acondicionadas como capilla interior de la fortaleza en la que se dio culto a San Felices, hasta el traslado de las reliquias al monasterio de San Millán en el año 1090[31].

No cabe duda de que San Felices pudo utilizar este oratorio, o cualquier otro lugar de estos riscos de manera circunstancial, pues como podemos ver en las fotografías que adjuntamos, esta fortaleza constituye un «púlpito natural», similar al de otros puntos de La Rioja en los que se dio culto a este santo, como Hornillos, Robles del Castillo ó Aguilar del Río Alhama, todos ellos sobre riscos de considerable elevación, asomando a sus ricos valles.

También resultará complicado desatender la existencia de esta iglesia rupestre en un contexto tan sugerente, junto al castillo y la fuente vieja, así como la continuidad del culto en este lugar y la importancia que este centro religioso tuvo para los habitantes de Haro, que a lo largo de los siglos realizaron diferentes reformas, todas ellas orientadas hacia la ampliación y su embellecimiento. Indudablemente estamos ante un lugar preferente y a todas luces relacionado con la historia de Castro Bilibio.

Por estas razones, y a la espera de nuevas noticias que confirmen o nieguen nuestras hipótesis aquí planteadas, pensamos que la iglesia rupestre de Páceta pudo ser construida por San Felices, y que sus continuas reformas se deben a la importancia de este lugar sagrado. Si esto fuese así nos encontraríamos ante el lugar donde pasó buena parte de su vida para posteriormente ser enterrado el Santo.

31 MOYA VALGAÑÓN, J. G. et allii, *Castillos ...op. cit.* pp. 224-228.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 739-752

EL MONASTERIO DE ALBELDA. UN CENOBIO RUPESTRE

TOMÁS RAMÍREZ PASCUAL

RESUMEN

Se recogen aquí unos datos arqueológicos de gran interés para orientar la definición histórica del monasterio de Albelda, muy conocido desde siempre sobre todo por sus manuscritos, conservados hoy en El Escorial. El autor, natural del pueblo, fue cura párroco durante los años cruciales para el tema que nos ocupa ya que la vieja iglesia hubo de ser demolida y reconstruida bajo su responsabilidad. Se proporcionan algunas noticias que no solo habrán de ser tenidas en cuenta para una redefinición de la historia del cenobio sino también son claves para ulteriores investigaciones que hayan de hacerse en todo el solar en el que debieron estar localizadas las construcciones de época antigua.

ABSTRACT

Archaeological information of grand importance for the clarification of the historical meaning of the Monastery of Albelda has been presented in this article. It has always been widely known, specially for its manuscripts, which are now kept in El Escorial. The author, born in this town, was priest there during the decisive years when the old church had to be demolished and rebuilt under his supervision. Some of the information given woññ be talemm omtp accpimt amd isefiñ om re-defining the *cenobium's* history, and it will also essential for future investigations on the site where the old buildings were located during Antiquity.

La profunda y larga amistad que me une a D. Antonino González Blanco y su reiterada insistencia en que escriba sobre el desaparecido Monasterio de Albelda, mi pueblo natal, me deciden a iniciar por fin no sólo mis reflexiones sino el intento de escribir algunas consideraciones que mi cercanía al lugar me facilita.

Podría ser noviembre de 1973 cuando el profesor D. Antonio Ubieto Arteta se acercó a este pueblo mío de Albelda de Iregua, donde yo ejercía entonces como párroco, indagando la remota posibilidad de que en la Parroquia hubiera quedado algún documento de interés para su inclusión en una nueva edición del Cartulario de Albelda, que él había publicado en Valencia en 1960.

La conversación, escasa en cuanto a los documentos de la Parroquia, puesto que de todos es conocido el traslado en el s. XV de su antiguo archivo monacal a la entonces Colegial de la Redonda de Logroño, fue para mí sabrosa e instructiva en muchos otros aspectos. Uno de los puntos que le abordé: «¿Qué podría hacer yo, cura de un pueblo sin medios de investigación para colaborar en el conocimiento de nuestra propia historia?». Su respuesta fue contundente: «Bastaría que conociendo palmo a palmo el lugar, tratarais de relacionar los antiguos nombres con la topografía actual. Para quienes de lejos no tenemos ni idea del lugar, identificar, relacionar, medir distancias entre los diversos lugares que aparecen en los documentos, sería de gran provecho. Trabajo por otra parte que sólo pueden realizar quienes conocen en profundidad la topografía y toponimia del lugar».

Aquella sugerencia se me quedó grabada. Mi trabajo pastoral ha ido alargando la decisión hasta hoy. Pero mi reciente trabajo sobre el origen de la Rioja,[1] ordenado fundamentalmente por el conocimiento de la topografía de la Rioja Alta, me confirmaron la riqueza del camino que el profesor Ubieto me señalara.

Por ello mi presente trabajo irá en esa misma línea. Más discreta, sin embargo, puesto que el deseo de presentar este trabajo en tiempo a ser integrado en el libro-homenaje a mi buen amigo Antonino, me impide hacer mayor investigación. Pero me decido a ello, en el compromiso de revisar otros puntos y caminar en esta parcela de lo local a fin de esclarecer lo más posible, en servicio de quienes viven lejos, el significado de lo local relativo al Monasterio de Albelda.

Desde que en los años 1950-60 D. Julián Cantera Orive publicó en la Revista Berceo una serie de artículos sobre los orígenes de nuestro monasterio[2], mucho se ha avanzado en su conocimiento, particularmente por los trabajos de la Dra. en Historia, Dª Mercedes Lázaro Ruiz, catedrática en el I.E.S. «P. Mateo Sagasta» de Logroño, y natural de Albelda de Iregua[3].

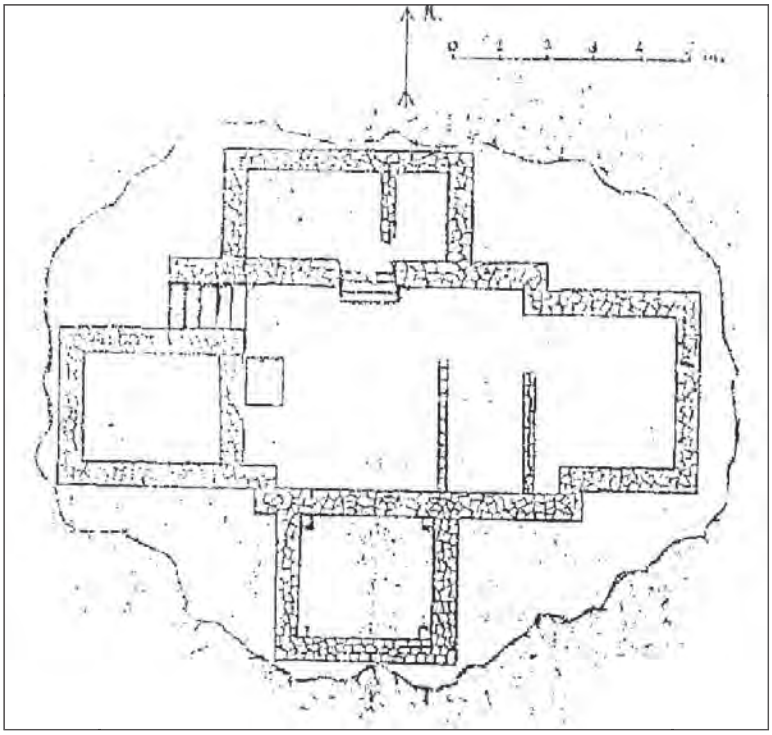
En estos años algunos puntos han sido esclarecidos, otros investigados, incluso nuevas excavaciones han dado lugar a nuevas hipótesis. De ello queremos hablar aportando nueva luz a un trabajo meritorio y fundamental para el conocimiento de aquella época gloriosa y fecunda por la riqueza de los documentos que nos han llegado.

---

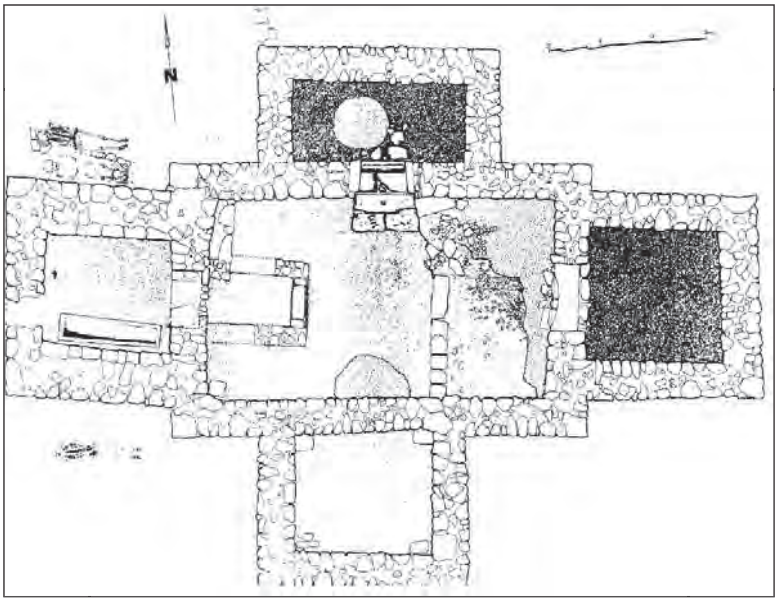
1 «La Rioja. Origen y etimología. De cómo Santo Domingo de la Calzada trajo «rioja» a La Rioja». Berceo num. 148, pp. 7-38. Logroño, 2005.

2 «El primer siglo del Monasterio de Albelda (Logroño) Años 924-1024». Berceo, Logroño, año 1950, n. 14, págs. 13-23; n. 15, págs. 313-326; n. 16, págs. 509-521. Año 1951, n. 19, págs. 175-186; n. 21, págs. 531-541. Año 1952, n. 23, págs. 293-308. Año 1961, n. 58, págs. 81-96; n. 61, págs. 437-448. Año 1962, n. 63, págs. 201-206; n. 64, págs. 327-342. Año 1963, n. 66, Págs.. 7-20; n. 69, págs. 377-386.

3 Mercedes Lázaro Ruiz: «El Monasterio de San Martín de Albelda: estrategias en la ocupación del territorio y valoración socioeconómica (925-1094)» VII Semana de Estudios Medievales de Nájera. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño 1997. Id.: «Paisaje agrario y propiedad de la tierra en la Villa de Albelda durante el Antiguo Régimen». II Coloquio sobre Historia de La Rioja. Colegio Universitario de La Rioja. Logroño 1986. Id.: La Batalla de Albel, Semana de Estudios Medievales de Nájera. 2006. En prensa.



B.Taracena 13’53 x 10,37 m.



U. Espinosa. 14’40 X 10’20 m.

1. ¿UN CENOBIO RUPESTRE?

Sin duda alguna. Las cuevas de las que tan largamente viene ocupándose el Prof. D. Antonino González Blanco no dejan lugar a dudas. Conociendo Arnedo y Albelda en profundidad no cabe la menor duda de que gran parte de las cuevas actualmente existentes en la geografía riojana tienen en su origen, o han sido utilizadas posteriormente, como lugares de cobijo por los monjes de los siglos V al X.

Me interesa sin embargo, dando toda la teoría del Dr. González Blanco por válida, dejar constancia de algunos puntos que mi conocimiento del lugar y las excavaciones de que he sido testigo complementan.

En el término de Las Tapias fueron realizadas sendas excavaciones en dos ocasiones distintas, por dos especialistas distintos. De las dos hay constancia escrita.

En la segunda excavación dirigida por el Prof. Espinosa Ruiz, participé yo personalmente con un grupo de jóvenes de la localidad.

Las dudas quedaron en aquel momento en el aire, porque no hallamos vestigios de la excavación realizada por B. Taracena en los años veinte. Contamos incluso con la colaboración e información de alguna personas que en aquellos años había participado o al menos había visto personalmente el lugar de la excavación. Pero no conseguimos dar con el punto exacto. ¿Se trataría del mismo edificio? Se descartó desde el principio: los nuevos hallazgos, sobre todo un sarcófago con su tapa, descartaban esa posibilidad. Pero a pesar de encontrar tejas y restos de cerámica por casi toda la finca, no logramos dar con el edificio en cuestión.

Ya alguno de nuestros informadores nos derivaba hacia la parte oeste de la finca en donde encontramos la nueva edificación hispano-visigoda, pero, al no encontrarla, tampoco alcanzamos a conjeturar su existencia fuera de la finca.

Posteriormente sin embargo encontré algunos elementos de cerámica, unas tejas y un trozo de pared con decoración incisa de líneas onduladas y rectas. Se encontraban entre la tapia del actual cementerio y el río que lo rodea. Este hecho me hizo recordar que la finca en la que encontramos la 'segunda iglesia', era mucho más grande que la actual, ya que en los años cuarenta había sido cortada por medio por la actual carretera Albelda-Alberite.

Los restos arqueológicos descubiertos y estudiados por B. Taracena es probable que fueran destruidos en su día, o bien por la carretera o bien por el actual cementerio local.

Altar en Quintanar de la Sierra (Burgos)

Altar en Albelda de Iregua (La Rioja)

Esto último me parece menos probable, pues mi llegada a Albelda como párroco coincidió con la inauguración de dicho nuevo cementerio y no oí nada absolutamente sobre aparición de restos de arquitectura o excavaciones. Información que, por el contrario, sí me llegó inmediatamente cuando una pala mecánica rompió una piedra (el sarcófago de que hemos hablado) y que dio lugar a la excavación del yacimiento por el Prof.Urbano Espinosa.[4]

Queda pues, muy clara la existencia de dos pequeñas Iglesias cercanas y muy semejantes, tal como lo reflejan las plantas elaboradas por los Profesores Espinosa y Taracena en sus respectivas memorias.

¿Dónde estaban los monjes en aquellos momentos? Nuestro pensamiento se va sin lugar a dudas a las cuevas, pero también a los campos, en donde estarían también establecidos los habitantes de la zona, dedicados a la ganadería, pero mucho más a la agricultura.

Hasta tiempos muy recientes (años sesenta) no eran pocas las familias que aún vivían en Albelda en cuevas (llamadas en Albelda 'boticones') y otras vivían dispersas en pequeñas casas por el campo. Este hecho era muy normal en época de cosecha (fresas, pepinillos, particularmente) en los que se construían pequeñas chozas de ramas y barro para permanecer el mayor tiempo posible junto a las fincas en cosecha que bien podían ser 'asaltadas' por la noche por

4 En la fotografía (desde el nordeste) se distingue la excavación; y más atrás el cementerio; entre uno y otra pasa la carretera hacia Alberite; al sur, parte superior de la foto, distingue el pueblo de Albelda; y la acequia, junto a la que discurría la antigua senda, baja junto a la carretera pero al llegar al cementerio se desvía y lo rodea por sus lados sur y oeste.

desaprensivos. Unos regadíos ricos, particularmente en la zona que nos atañe, serían sin duda lugar de población. Y la existencia de estas dos iglesias lo acreditan.

No obstante, hay que profundizar en el conocimiento de las cuevas. Que en ellas se encontraban lugares de culto, no hay duda. Las fotografías realizadas por mí en el año 1984 de un altar existente en el monte de Quintanar de la Sierra (Burgos) y de uno de los huecos más originales de la Peña de Albelda, con las mismas dimensiones, quitan cualquier duda, de que se trata del mismo objeto.

Yo entiendo que en aquellos siglos de incertidumbre unos y de cierta seguridad y tranquilidad los otros, alternarían las preferencias por una habitación más segura en tiempos de turbación, como son las cuevas, excavadas de tal forma que ofrecen una defensa inexpugnable en caso de ataque, y las construcciones en el llano, más cómodas de habitar y sobre todo más prácticas por su cercanía para el trabajo de la huerta a la que sin duda desde época romana se dedicaba la población del valle del Iregua.

2. EL MONASTERIO DE ALBELDA

Y así debió ser también el origen y consolidación del Monasterio de Albelda. Se da por válida la carta fundacional del Monasterio de Albelda, aunque se conserve en copias posteriores, pero los documentos en él elaborados y los ejemplos paralelos nos recuerdan que estos monasterios riojanos tenían ya una larga tradición antes de la reconquista por los cristianos en las tierras de La Rioja.

Asentados sus monjes (y la población laica también) en las cuevas de los cortes de la montaña y a la vez o alternativamente en la llanura, han creado sin duda una serie de construcciones que posibilitan la vida cenobítica. Centros de celebración litúrgica los reclamarían cada semana a la reunión capitular y al culto y celebración litúrgicos.

Dispersos la mayor parte de los monjes en razón de la soledad y del trabajo para subsistir, el seguimiento de una Regla y su aplicación por parte del Abad les daba la unión necesaria y la posibilidad de llevar una vida reglada y organizada.

Así hemos encontrado aun el monasterio de San Sabas en el desierto de Judea, tan significativo incluso para la visualización de cómo sería el monasterio de Albelda, tal como ha mostrado Cantera Orive[5].

En visita personal en el año 1978 el Abad primero y después un monje que hace de guía nos explica a un grupo de visitantes[6] el funcionamiento del Monasterio en aquel momento y cómo había sido hasta los años cuarenta del pasado siglo, cuando aún continuaba la vida monástica en las abundantes cuevas de la zona: En la actualidad no existen monjes que hagan vida aislada fuera de monasterio. Pero hasta mediados de siglo, subsistieron formas de vida que habían ido mayoritarias en los tiempos antiguos. Un grupo de monjes habitaba las dependencias del monasterio, donde se encontraban las instituciones necesarias para el mantenimiento de una numerosa comunidad: capilla, refectorio, biblioteca, escritorio, gran cisterna de agua y despensa, almacén de manufacturas realizadas por los monjes, casa del abad, maestro, refitolero,...

5 «El primer siglo del Monasterio de Albelda» Berceo n. 15.1950 pp. 319-322.

6 La visita la realicé junto a mi compañero del Bíblico y amigo, Andrés García. Juntos descendimos a pie desde Jerusalén. Ya en el monasterio encontramos dentro a un grupo de alumnos del Instituto Bíblico de Roma en aquel año que hacían su visita a Palestina guiados por el que había sido también nuestro profesor en el mismo Instituto, P.M. Gilbert SI. Recibidos como huéspedes, fuimos agasajados con te y dulces, mientras se sometían a nuestras preguntas.

El resto de los monjes habitaban sencillas cuevas excavadas en las pendientes casi inaccesibles de los valles profundos entorno del torrente Cedrón. Aún se encuentran multitud de pequeñas cisternas junto a las cuevas, donde por medio de minúsculos y abundantes canales se recogería la escasa agua de lluvia[7]. Al atardecer del sábado (cuando según el cómputo bíblico y oriental del tiempo comienza el domingo: no a la mañana como en occidente), acudían los monjes dispersos al monasterio. Y así pasarían todo el domingo juntos. Traían las tareas realizadas a lo largo de la semana; al día siguiente recibirían los alimentos suficientes a la siguiente semana de soledad. Al atardecer comenzaban los actos comunitarios de oración, capítulo, que alargaban hasta la noche para volver a media noche para entonar juntos la oración de Vigilias, Laudes y la celebración de la Santa Misa.

Nos insiste el guía en que observemos cómo la sala donde se celebrarían los Maitines, está abierta al oriente, a fin de aprovechar la primera luz.

Entendemos que por esos caminos discurriría la vida del primitivo monasterio de Albelda, antes de la introducción de la regla de San Benito.

Esto indica que las construcciones necesarias son sencillas. Una capilla central y otras secundarias. Algunas excavadas como la mayor parte del monasterio en la tierra, pero también alguna de mampostería.

3. LA IGLESIA Y EDIFICACIONES DEL MONASTERIO

Siguiendo la teoría de D. Julián Cantera Orive de situar las principales instalaciones monásticas en el entorno del actual templo parroquial, queremos aportar algunos datos que modificarían algunas de las dependencias que él señala como posibles, indicando su probable localización.

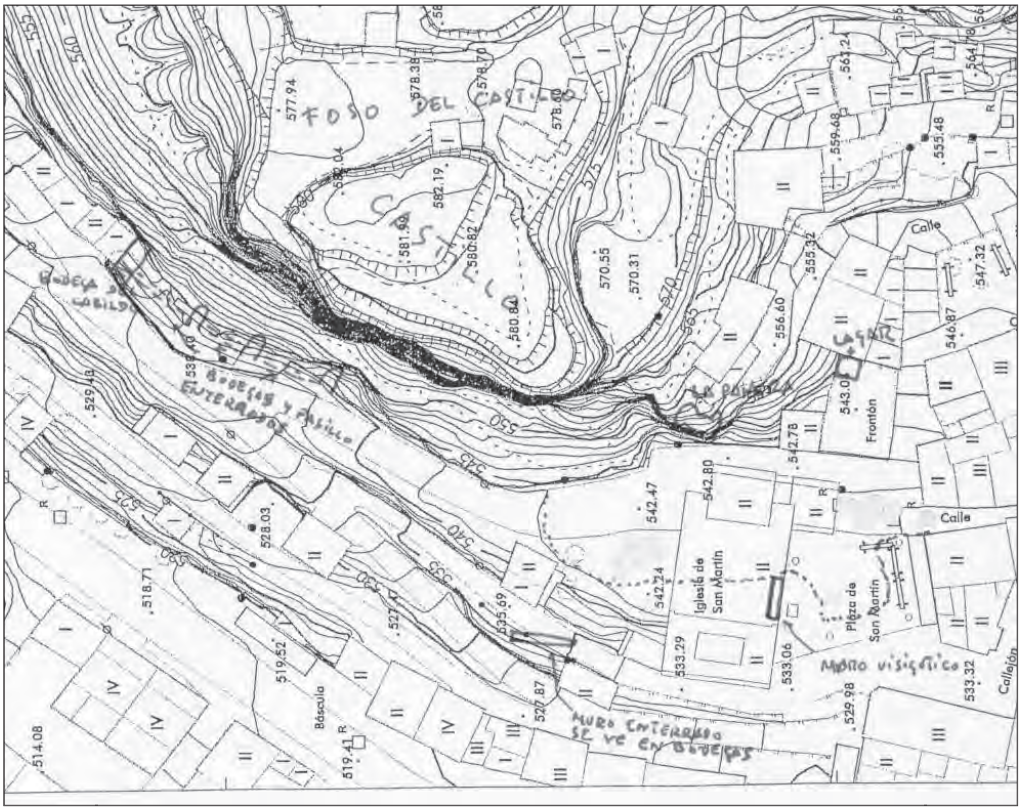
Mi principal observación es la de haber estado presente en el derribo del templo del s.XVII, edificado para sustituir al anterior medieval, tras ser destruida una de sus naves en la noche del 11 de noviembre de 1683.

Al abrirse sospechosas grietas en este templo en el año 1978 se realizaron previamente unas catas de observación de cimientos. Una de ellas, la principal, se hizo junto a la puerta principal del templo que daba a la plaza, llamada entonces cementerio, al sur. Se profundizó lo que la pala mecánica pudo, entre 5/6 metros. Enseguida apareció bajo las grandes piedras de cimentación otra pared, construida con sillares blancos, probablemente de caliza propia de esta tierra, presente durante muchos años en la parte superior de la Peña del Castillo y también en las canteras que a principios del siglo XX se explotaron en el monte de las Picadas, frente a la Peña, llamado en mi infancia del Lavadero.

Los sillares eran cuadrados, que recordaban los propios de una construcción visigótica, tipo Quintanilla de las Viñas.

El actual nivel de la Plaza, calle de la cabecera y parte de la Claustra es terreno firme (cuota 542). Desde esa altura el terreno desciende probablemente hasta una meseta que puede estar a unos seis metros de profundidad, sobre la cual se alzaría la antigua iglesia, una de cuyas paredes podría ser la descubierta en la excavación de que hablamos de 1978. El Claustro estaría por ello también soterrado en la actualidad aproximadamente a la misma altura, llegando hasta el muro interior inferior de la construcción actual.

7 Dentro del monasterio nos enseñaron la cisterna de más de cuarenta metros de profundidad en cuyo interior se almacena agua 'suficiente para tres años sin llover', nos afirmó el monje-guía y con la constatación de su potabilidad, comprobada sistemáticamente.

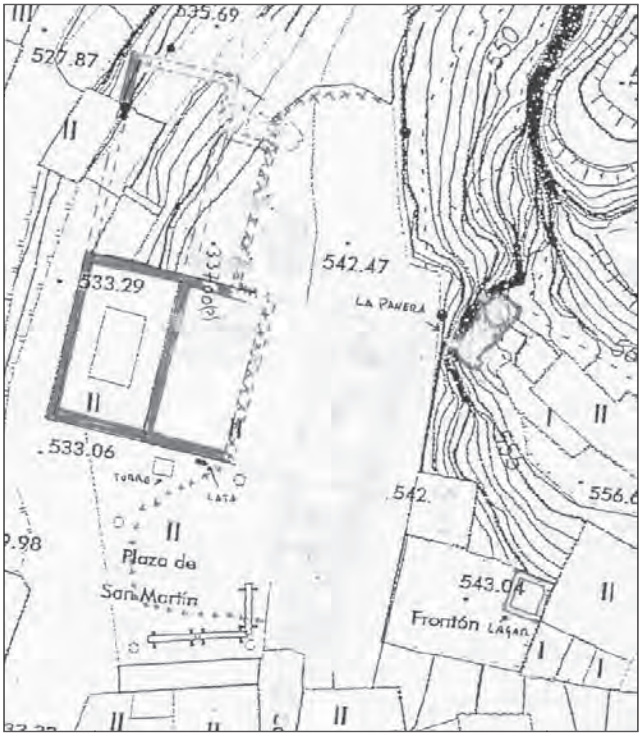


Podría pensarse en un tercer muro de contención correspondiente al muro inferior externo de la actualidad y que fue realzado en la reconstrucción de la Iglesia en el XVII hasta alcanzar la altura total del templo y que sigue la misma línea norte-sur del muro detectado en dos bodegas del camino de subida a la iglesia partiendo de la calle frente al actual Ayuntamiento. Nos sorprende sin embargo que pudiera estar tan endeblemente apoyado en terreno movible y no firme como se descubrió en los trabajos de consolidación que hubo que realizar cuando fallaron los cimientos después de haber construido la iglesia nueva. La respuesta podría estar en que estos dos niveles actuales tienen el firme otros tres o cuatro metros más abajo.

La parte de la cabecera, por el contrario, que constituye una plataforma firme no tiene apenas cimientos. Al derruir la edificación hundida por los desprendimientos de 1683 y limpiar de escombros del solar, apareció el muro apoyado en la arenisca firme. Por el contrario a partir de la línea que señalamos como divisoria de nivel, se cimentó sobre la antigua cimentación, que como he señalado anteriormente, resultó ser una pared muy antigua, que creemos ahora perteneciente a una construcción visigótica.[8]

8 El no haber tenido en aquel entonces la sensibilidad que luego se ha adquirido en todos los niveles de la sociedad, para haber contado con la asistencia de un arqueólogo nos privó de una ocasión inigualable para descubrir el estado real de lo que quede del monasterio de Albelda. Esta nota de dolor por parte de quien fue responsable de aquella intervención traumática en la historia de Albelda debería ser advertencia para un futuro que puede no esté lejano en que

El dibujo resultante en nuestra opinión sería el siguiente:



NOTA: Se señala al nivel en la zona del templo.

El hecho de que la calle actual entre el templo y el cortado donde se adentra la Panera no haya sido terraplenado por los sucesivos derrumbes de la Peña se debe sin duda a la existencia de dicha Panera que ha obligado en cada ocasión a dejar expedita su entrada. Incluso la reciente limpieza de las tierras que impedían la visibilidad de su pared norte, en la que se abre una ventana se explica por la misma exigencia. De siempre la conocíamos casi oculta por las tierras que en terraplén se habían acumulado hasta casi alcanzar la cueva superior, precisamente aquella que conserva en su pared el 'altar' del que al principio hemos hablado, por ser semejante al que se encuentra en Quintanar de la Sierra.

Los niños hemos jugado deslizándonos por su pendiente, cuando las escuelas ocupaban el actual espacio del frontón.

Da pie esta consideración a pensar que la Panera se conserva bastante idéntica a lo que era en su origen tanto en el interior como en el exterior. Tendría por tanto delante de sí una plataforma y a un nivel más bajo se encontraba la que estaría ocupada por las edificaciones monásticas.

---

se haya de intervenir de nuevo en estas estructuras. De hecho no fui escuchado cuando hace apenas unos siete años se restauró de nuevo la Plaza (hasta nuestros días conocida como 'el Cementerio') para haber hecho de nuevo alguna cata que confirmase lo que ahora estamos explicando con dificultad. El suelo sigue sin embargo fallando. Como ha fallado el templo 'partiendo' la edificación por la línea que señalo como cambio brutal de nivel.

Otra observación hecha a raíz de las obras que hubo que realizar para rehacer la esquina suroeste de la plaza pues el muro de contención amenazaba ruina. Se derruyó el muro, aprovechando la mayor parte de sus piedras para volverlas a utilizar en el muro que se reconstruyó idéntico al anterior y se llegó hasta tierra firme que, a partir de cuatro metros de la fachada del templo y a unos cinco del muro apareció apenas a un metro de profundidad; que la línea de nivel que atraviesa la Plaza o antiguo cementerio no es línea recta: sino que se acerca hacia el actual paredón de contención, haciendo una curva y provocando que la torre tenga su firme a 16 metros de profundidad, lo cual me hace pensar que siguiendo la actual línea de edificación habría una especie de pequeña vaguada o barranquillo, correspondiente a las líneas que marca el monte.

Esto unido a la relativa lejanía en la que se encuentra el muro enterrado en una de las bodegas nos lleva a pensar que la actual pared sur del templo era el límite de las edificaciones, mientras que hacia el norte se prolongarían más de lo que actualmente es el espacio que llamamos Claustra. Pero en un nivel mucho más bajo.

Por el camino que se dirige al norte rodeando la mole de la Peña, a unos setenta metros se encuentra una bodega, que llaman 'del Cabildo'[9] que comunicaba con, al menos, otras dos bodegas situadas paralelamente a ella en dirección sur (acercándose al centro de nuestro interés). Estas bodegas se encuentran en cuota 536 m en la puerta, pero descienden unos cuatro metros en el interior, con lo cual tendríamos un nivel continuado a lo largo de todo el lado oeste de La Peña en cuota 533 m. aproximadamente. Estas bodegas de hoy y su comunicación bien pudieron corresponder a antiguos espacios comunicados entre sí y excavados a lo largo de la pared vertical que hoy han quedado sepultados. El último desprendimiento que cegó dos de las entradas existentes ocurrió en los años setenta.

Siguiendo con las aportaciones de D. Julián Cantera hay otro punto que queremos observar. Él señala el antiguo edificio de las Escuelas como lugar donde estaría asentada la hospedería, enfermería y celda abacial. No sabemos con qué fundamento: por estar más soleada, puesto que está en un solar orientado suroeste.

La realidad es que dentro de él en la esquina nordeste (en el choco del actual frontón) se hallaba un antiguo lagar de 'cal machacada' que decían, que bien pudiera ser medieval, aunque más probablemente pudo ser también perteneciente al cabildo en épocas más recientes. La casona con hermosa rejería del s. XVII pudo pertenecer también al mismo Cabildo. Y por tanto este espacio no se puede fácilmente relacionar con antiguas dependencias monacales. Tampoco excluir.

4. LOS DOMINIOS DEL MONASTERIO

Quiero finalmente exponer brevemente mis dudas sobre los límites de la donación que el Monasterio tuvo conforme al documento fundacional.

Se supone que es una copia, que merece crédito en sus datos fundamentales: nombres de quienes lo otorgan y reciben, época e importancia del mismo monasterio, número de monjes tan debatido, pero que debe ser bastante exacta; si no lo fuera, difícilmente se explicaría la calidad y categoría de sus códices producidos en la época de las donaciones recibidas de reyes cristianos tras la reconquista de estos territorios.

9 El cuerpo de la bodega, una nave de bóveda de cañón, se halla dividida por cuatro arcos de ladrillo que bien pudiera pertenecer a la misma época en que se reconstruyó el templo parroquial y se construyó la Casa de los Canónigos, hoy desfigurada en las fachadas de las casas nn. 11-13. de la Calle Mayor.

Tenemos sin embargo dudas sobre la identificación de los límites que se señalan. Si bien es verdad que algunos términos se nos escapan, algunos sí que son claros y no están bien identificados por Cantera Orive.

El carecer por otra parte de un plano pormenorizado le hizo dibujar su hipotético territorio con ciertas inexactitudes.

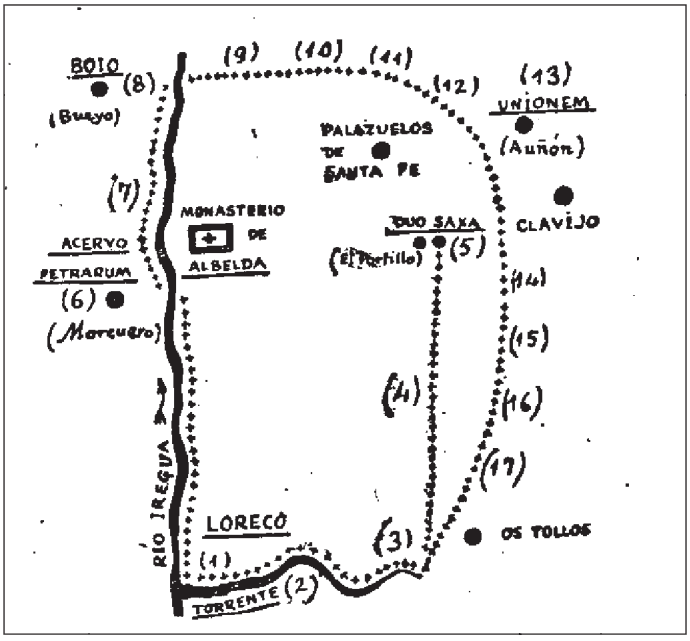
A nuestro parecer los términos del documento corresponden con bastante exactitud a los actuales términos del municipio de Albelda.

El documento está recogido por Antonio Ubieto Arteta en el «*Cartulario de Albelda, Pag.12 ss.Valencia 1960*» y por E.Sáinz Ripa y Ciriaco López de Silanes en «*Colección Diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*. Tomo I. pag.21s.Logroño 1981»

Copio las páginas 324 y 325 de Cantera Orive y en nota a pie de página anoto mis observaciones corrigiendo los términos que él señala:

(1) «Adicimus etiam ad eiusdem loci in dedicationem Sancti Martín Episcopi et confessoris pro luminaria uel altaria Dei seu uicto et tegumento fratrum terminum id est de parte superioris loci qui dicitur Loreco, ecclesiam Sancti Pantaleonis uel aliis que ibidem constructe sunt.- Un campo acotado en la parte de aquel lugar alto llamado Loreco, la iglesia de S. Pantaleón y las demás allí construidas»[10].

Primera Línea tendida por el rey fundador. Va desde la desembocadura del torrente en el río Iregua hasta El Portillo.



10 El dicho lugar no se sitúa junto al río sino a la altura de la actual carretera Albelda-Nalda, en el término de S. Pantaleón, mojón de separación entre ambos pueblos. ¿Sería el Ataralbelda de los documentos, el lugar no localizado aún? Poco vuelve a aparecer el término de Loreco y 'San Pantaleón' en un traslado interesante por otro concepto, que diremos y aparece en el inventario de Mirón de final de s.XI como 'casa de San Pantaleón'.

«et ut certius exprimamus torrentem qui inde surgit de flumine Eyroca.- Y para irlo expresando más detalladamente, el torrente que desemboca en el río Iregua»[11]. Toma su principio de la orilla derecha del Iregua y sigue la dirección de oriente.

«seseque uertens ambit unum monticulum.- y dando la vuelta rodea un cerrillo».

«qua finita torrente,- acabado el torrente».

«surgit alcior linea» –sigue subiendo la línea más arriba».

«que pergit usque in superiorem montem, quo monte duo saxa existunt in eius fronte- que llega hasta lo más alto del monte, donde hay dos peñascos frente a frente».[12]

<u>Segunda línea</u>. Va desde Morcuero hasta la orilla izquierda del Iregua enfrente del torrente.

«Et ex alia parte fluminis de aceruo petrarum linea recta usque in margine- y de la otra parte del río, desde *el montón de piedras* en línea recta hasta la orilla del río»[13].

<u>Tercera línea</u>. Va desde Morcuero hasta Bueyo, incluyendo dentro del terreno el río Iregua.

(7) «porro de parte inferioris margine que pergit de ripa usque in flumine et ultra partem fluminis - y tomando desde lo alto de la ribera hasta el río por las dos orillas, lo mismo la izquierda que la derecha».

(8) «de confinio ville que dicitur Boyo.- hasta los términos de la villa que llaman Bueyo».

<u>Cuarta línea</u>. Va desde Bueyo hasta Auñón[14]

(9) «De parte orientis sumitate riparum usque ad couam de Sancho Espina – Yendo de Bueyo hacia oriente hasta *la cueva* de Sancho Espina»[15].

(10) «et linea recta usque ad sarçolam Lupi Uertix – y en línea recta hasta la zarzuela de Lope Ortiz*»*[16].

---

11 Esta expresión confirma la nota anterior, pues tiene que señalar que el torrente ('barranco del Artillero') cae al río Iregua.

12 En este punto está una de las divergencias más señaladas con la suposición que expone Cantera Orive. Ni el Portillo tiene 'dos peñascos, ni está enfrente, ni sigue más arriba'. Algo que sí se da si entendemos que se refiere a las impresionantes rocas de La Boquera. Más aún, podríamos rizar el rizo traduciendo 'in ejus fronte' por Frontal, nombre de uno de los laterales de las rocas de la Boquera, como se ve en el mapa topográfico.

13 Hasta los años setenta existía un enorme montón de piedras, justamente en el mojón entre Nalda y Albelda, que ocupaba 1.400 m^2. Al ser removido tuvimos cuidado de observar si bajo sus piedras aparecían restos de algún pueblo 'Morcuero' o Marcuero, pero ni entre las piedras rodadas del enorme montón se encontraron restos de escombro ni al despejar el terreno se encontró restos de excavación, cimiento o material constructivo, como tejas o algo así.

Lo importante es que el término 'Morcuero' ocupa gran parte de la superficie llana que va desde los ribazos del río Iregua hasta los riscas sobre la carretera actual a Soria. Y así habría que entender la extensión intermedia hasta los límites con Bueyo.

Esto queda claro en el traslado de 1581 donde se delimita en esta parte, poniendo como referencia *Río Antiguo*: «Y comiença primeramente en aquel lugar que dicen Loreco o de la iglesia de Sant Pantaleón e las otras Iglesias que son y en derredor e dende ba a un arroyo que sale de rrio que dicen Yregua e de ssi tornase cara a un monteciello e desde este arroyo comiença vn çerro que ba fata el monte de suso y ba derechamente do estan dos peñas. E de la otra parte del rrio que dicen Yregua del monte de piedras que dicen del Pedregar de Marçuelo carrera derecha fata enante del rrio Antiuo y de la parte de Yuso desde mismo rrio rrio hasta çerca de Boyo dicen (...) y dende arriba fasta somo de Valdelobriga». («Colección Diplomática.... tomo I n. 50).

14 Estamos conformes con esta línea que es la que actualmente rige. Advirtiendo que quedar fuera los términos de Vedilla, aun no propiedad del Monasterio.

15 La *cueva de Sancho Espina* ha sido identificada perfectamente por Lázaro Ruiz como la «Cueva de la Mora», en el límite entre Albelda y Alberite. Cfr. «El Monasterio...» p. 364.

16 Y la *'zarzuela de Lope Ortiz'* (Eliseo y Ciriaco leen *Lupi Veteris*, Lope el viejo) , bien podría encontrarse en la zona muy húmeda de la parte baja de El Ejido (*terreno comunal que no se labra*), junto al barranco que lleva las aguas de la Fuente de San Marcos y cuyo significado es el mismo que 'zarzuela' o *zarzal*.

Cova de Sancho Espina (Cueva de la Mora)
Boso (Bueyo)
Unio, Unión
(La Unión de los Tres Ejércitos)
Tomás Cárdenas
(Loma de El Bujar)
Río Antiguo
Elanca Fresca (Río Yeguas)
Ripa Forata (El Portillo)
Albelda de Iregua
Vallis Iubrica (Valdejurcera o Barranco Lóbrego)
Acerbus petrarum
Loreco (?)
Sanctus Pantaleo
Duo saxa (La Boquera)
SIGNOS CONVENCIONALES
- Límites actuales de Albelda
- Límites del Monasterio
- Quedan fuera de los límites señalados al Monasterio los que corresponden a Bueyo y Velilla de la Rad que serían propiedad del Monasterio poco después.
- Queda dentro de los límites del Monasterio Palazuelos, que posteriormente sería dividido entre Calviño, Alberite y Albelda.
INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL
1 : 25.000

(11)»deinde ad tomum cardenum- de allí a Loma Cardeña».

(12)» usque ad lacum Sancti Fortunii –hasta *el lagar* de Sancho Fornuñez».

(13)»*et deinde ad Unionem* – y después a Uñón o Auñon»[17].

Quinta línea. Va de Auñón a encontrarse con la primera.

(14) «et uia recta ad uadellum – y camino derecho a Vadillo»[18].

(15) «et deinde reddit usque ripam foratam – subiendo después a Ribaforada»[19].

(16) «et ascendit usque ad sumitatem Uallis Lubrice – continúa subiendo hasta Valdelúbriga»[20].

(17) et deinde linea recta usque ad summitatem montis que mons dicitur de Albelda et tendit per dumitatemmontis Albelde urque ad ripam de Ual de Taias – y después en línea recta hasta lo más alto del monte llamado de Albelda y sigue por lo alto del monte de Albelda hasta Valdetajas[21]».

17 Este 'usque ad Unionem' hemos de interpretarlo como los límites de Uñón. En todo caso sorprende que no se cite aquí Palazuelos, aldea que quedaría desierta en el s.XIV con su templo de Santa Fe, (adjudicado a Albelda en la partición que tras su desaparición se realizó entre los tres pueblos colindantes, Clavijo, Alberite y Albelda).

En el inventario del abad Mirón de 1094-1108 se cita a Uñón con la anotación de que había sido donado al monasterio en la donación fundacional, de 924. Y entre las posesiones del monasterio en este final de s. XI se cuentan Bueyo, Hataralbelda y Palazuelos...

18 Esta delimitación corría probablemente más hacia el este del actual límite, por el 'vallecillo' que atraviesa junto a la Ermita de Santa Fe de Palazuelos, por el Asperillo, El Egido, Ermita de Santa Fe de Palazuelos, Fuente de San Marcos (nombre con el que también designan los de Albelda a la Ermita de Santa Fe, por acudir en romería cada año el 25 de abril, fiesta de San Marcos), hasta alcanzar El Portillo. Este traslado del límite entre Clavijo y Albelda es resultado de la partición entre los pueblos antes señalada; perdería Albelda parte de la aldea de Palazuelos: ya no existía el Monasterio y el Cabildo de canónigos, que sustituyen a los monjes, tenía poca importancia.

19 ¿No sería esta Ripa Forada precisamente El Portillo? ¿El significado de las dos palabras no se corresponden?

20 Desde el Portillo, la divisoria entre Clavijo y Albelda es una empinada cuesta al borde el Barranco Hondo, llamado popularmente Barranco Lóbrego o Lúbrigo o Valdelobrego.

21 El Monte de Albelda siempre fue el que divide aguas del valle del Iregua y el valle del Leza. El siguiente barranco o valle (el val de Taias de los documentos) es el que desciende pasando por los términos de Las Yasas y Los Tollos. En la Boquera se cierre el cuadro, efectivamente, pero identificado mucho más exactamente con los límites actuales de Albelda.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 753-783

CUEVAS Y EREMITORIOS EN LA SONSIERRA RIOJANA

Salvador Velilla Córdoba

RESUMEN

Hacemos una revisión de las grutas existentes en la zona de la «Sonsierra», que interpretamos en su más amplio sentido y ofrecemos una interpretación relacionada con el cristianismo antiguo y su florecimiento monacal que creemos que explica mejor tanto las cuevas como sus características.

ABSTRACT

In this paper we present a review of the caves that exist in the area of Sonsierra. These we have interpreted in their broadest sense and offer an explication related to early Christianity and vigorous expasion eremitic, which we believe best explains these caves and their characteristics.

LA SONSIERRA RIOJANA

El año 934 el Conde castellano Fernán González otorga un documento (conocido como los «falsos votos de Fernán González») por el que concede que todas las poblaciones pertenecientes a su Condado paguen censos al Monasterio de San Millán de la Cogolla, en La Rioja. Dentro de la amplia relación de núcleos habitados citados en el documento, encontramos unos topónimos que podríamos considerar los primeros datos que aparecen en un documento escrito en la época medieval sobre estas tierras y que se pueden incluir dentro nuestro estudio: «*Tabuerneca, tota Subserra, tota Berrocia, Marangone, Punicastro .....rivo Moreta, valle de Ullone et Portella: iste predicte cum ómnibus suis villis ad suas alfoces pertinentibus, per omnes domus singulas metitas de vino in oblatione et singulos panes in offerta*»[1].

1 UBIETO ARTETA, Antonio, *Cartulario de San Millán de la Cogolla,* 759-1076, Doc. Nº 22, pág. 33-40.

El término de «Subserra» aparece también en el documento que recoge la confirmación del Fuero de Nájera que el rey Alfonso VI de Castilla hace el año 1076[2]. Con el tiempo el topónimo «Subserra» (*Bajo la sierra*) irá evolucionando, conociéndose posteriormente en siglos posteriores como «La Sonsierra de Navarra», por pertenecer esta franja de terreno al reino de Navarra hasta finales del siglo XV.

Mª de los Angeles de las Heras y Núñez e Ildefonso V. Tojal Bengoa en su libro «*El Alfoz de San Vicente de la Sonsierra»,* escrito el año l995, se definían por no incluir las tierras más cercanas a la actual Navarra dentro del término de Sonsierra. Nosotros, sin embargo, creemos que bajo el término de «Subserra»[3] se incluían todos los pueblos situados entre las conocidas como Sierra de Toloño, Sierra Cantabria y Sierra de Codés por el norte y el río Ebro por el sur, así como desde las Conchas de Haro por el Oeste hasta Viana y Oyón por el Oriente. Apoyamos nuestra opinión en que, cuando el rey Sancho VI de Navarra, el Sabio, otorga a Laguardia el Fuero allá en el año 1164, el terreno que le otorga va desde los riscos de Buradón hasta el Soto Galíndez, frente a la desembocadura del río Leza, en la Comunidad Autónoma de La Rioja, lo que vino a llamarse «*La Comunidad de Villa y Tierra»*.

Pocos años después, en l172, se desgaja la parte más occidental de la Subserra, al conceder Fuero de Población a San Vicente el rey Sancho VI de Navarra, otorgándole la siguiente jurisdicción territorial: *«...quod habeatis terminos vestros del rio de Samaniego totum regale usque ad Buradon et de medio Ebro in hac parte hermo et poblado»*[4], es decir desde Abalos hasta los riscos de Buradón.

Posteriormente, en l242, la parte más occidental del alfoz de San Vicente, con centro en Labastida, también se desgajaría, incorporándose a Castilla, bajo Fernando III el Santo:

«*...porque el conçeio de Labastida nos enbiaron dezir de cómmo el rrey don Fernando, padre del rrey don Alffonso, nuestro visavuelo,...que les dio que ouviessen el fuero de Treviño...»*[5].

Estas tierras que, como hemos dicho, habían pertenecido al conde castellano don Fernán González, pasaron en tiempos de Sancho III el Mayor al poder navarro. Esta posición entre dos reinos, en línea fronteriza, hará que, en unas épocas, los pueblos que forman esta franja de terreno, estén bajo el dominio de reyes navarros y en otras al amparo de reyes castellanos.

Tras las guerras de sucesión entre los hijos de doña Blanca de Navarra y tras la muerte en 1461 del Príncipe de Viana, quedaron como rehenes de Castilla las plazas fronterizas de San Vicente, Laguardia y Viana, situación que dará como resultado la incorporación a Castilla de las tierras de San Vicente el año 1463 y la integración en Alava, hacia el año 1486, de Laguardia y su aldeas. Situación que se prolonga hasta nuestros días[6]. De modo que las tierras de la antigua Sonsierra de navarra pertenecen en la actualidad a tres comunidades Autónomas, a La Rioja, al País Vasco y a Navarra.

Pertenecen al **País Vasco** los núcleos de población de: Assa, Baños de Ebro, Barriobusto, Cripán, Elciego, Elvillar, Labastida, Labraza, Laguardia, Lanciego, Lapuebla de Labarca, Leza,

2 RODRÍGUEZ R. DE LAMA, Ildefonso, *Colección diplomática de la Rioja*, Tomo II, doc. 33.

3 DE LAS HERAS NÚÑEZ, Mª A. y TOJAL BENGOA, ILDEFONSO V., *El Alfoz de San Vicente de la Sonsierra*, Consejería de Deportes, Logroño, 1995.

4 LLORENTE, Juan Antonio, *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas, Alava, Guipúzcoa y Vizcaya,* Tomo III, Madrid, 1807.

5 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto y otros, *Labastida en la Edad Media: poblamiento y organización político-administrativa* (s. X-XIII) Diputación Foral, Vitoria, 1990.

6 TOJAL BENGOA, V. Ildefonso, *San Vicente de la Sonsierra,* Edt. Ayuntamiento de San Vicente, 1980, pág. 51 ss.

Laserna, Moreda, Navaridas, Oyón, Páganos, Salinillas de Buradón, Samaniego, Villabuena, Viñaspre, Yécora. Pertenecen a la **Comunidad Autónoma de La Rioja**: Abalos, Briñas, Peciña, Ribas de Tereso y San Vicente de la Sonsierra. Siendo de **Navarra**, Meano y Lapoblación.

Sin embargo, esta división política no impide que, geográficamente, sea considerado como un todo el espacio ocupado por la antigua Sonsierra, entre las sierras de Toloño y Cantabria por el norte y el río Ebro por el sur. Zona amplia y abierta por el este, que se va cerrando hacia el oeste por las Conchas de Haro, donde confluyen en un desfiladero la montaña y el río.

PRIMEROS EREMITAS EN LA RIOJA

Es precisamente en este marco geográfico, junto a un punto estratégico sobre el que se levantaron los castillos de Bilibio y Buradón a la orilla del Ebro, donde encontramos los primeros datos sobre el eremitismo en La Rioja. Aquí, a cuatro pasos de *«in castro Bilibiense»*, como escribía San Braulio, donde Felices o Félix se había retirado a una de sus cuevas a hacer vida eremítica, acude Millán allá por el año 493[7]. Pasado un tiempo, San Millán volverá a sus raíces, retirándose a unas cuevas, situadas en un roquedo no lejos de Berceo. Años más tarde, Gonzalo, nacido precisamente en Berceo, recogerá este momento de la vida de San Millán en unos versos admirables, inspirados en los escritos de San Braulio.

«Sopo que Sant Feliçes en Bilibo moraba,
la ora de verle non la cuidaba....

Entró en el castiello, falló al castellero...
Al ermitan orando en somo del otero...
Ya querría el castiello fuera seer exido
Por tornar a los montes, bebir mas escondido»[8].

Si algunos creen que lo de San Felices y San Millán se puede considerar un caso aislado, lo cierto es que en ambas márgenes del río Ebro, a los mismos pies de los riscos de Bilibio y Buradón existieron sendos poblados medievales contemporáneos de los santos riojanos. En concreto, a los pies de los riscos de Buradón, en la margen izquierda del Ebro, se han hallado en los últimos años del siglo XX, restos de una iglesia prerrománica y muros de un poblado que puede remontarse al siglo V d.C.[9]. Con anterioridad, en 1946, Juan Bautista Merino Urrutia, había escrito un artículo en el que detallaba el hallazgo de una necrópolis, no lejos del poblado de San Felices, al norte de las rocas de Bilibio, cifrando en varios centenares el número de tumbas allí existentes, *«de piedra de labra tosca con unos 40 centímetros de elevación»*[10]. Es decir, sabemos documentalmente y por los restos arqueológicos hallados, que esta zona formada

7 CASTELLANOS, Santiago, *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano* (siglo VI). IER, Logroño, 1999, págs. 25, ss.

8 BERCEO, Gonzalo, *Milagros de Ntra. Sra.*

9 CEPEDA OCAMPO, J. y J. MARTÍNEZ SALCEDO, A., Buradón, un conjunto arqueológico singular en la Rioja Alavesa, *Revista de Arqueología*, 156 (1994), págs. 38-41.

10 MERINO URRUTIA, J.B., Notas sobre la necrópolis de Bilibio (Haro), *Archivo Español de Arqueología*, nº 65, 1946. págs. 358/360.

por los riscos de Bilibio y Buradón, ya contaba con población cristiana desde el siglo V y que, entre sus pobladores, acudiendo incluso de lejos, se detecta la presencia de eremitas.

CUEVAS RUPESTRES Y EREMITORIOS EN LA ANTIGUA SONSIERRA RIOJANA

En septiembre del año 1928, don José Miguel de Barandiarán, gira una visita a la Sonsierra riojana y alavesa en compañía del contratista de obras don Marcelo de Legarburu y de su ayudante don Jesús de Lazcano, para estudiar los «*refugios ibéricos*» de la Rioja, como así los denomina, y cuyas conclusiones plasmó en la revista «Eusko Folklore» con las siguientes palabras: «*En la Rioja y en la zona meridional de Navarra, entre el río Ebro y Estella, es frecuente ver en tierras cultivadas pequeñas construcciones —o también estancias excavadas en la tierra o en la peña— que sirven de refugio a los trabajadores del campo, cuando se ven sorprendidos por la lluvia*»[11]. En la página 44 del citado artículo don José Miguel describía así uno de estos refugios: «*La figura 5 es la fotografía de la entrada de un refugio de Briñas situado a la izquierda de la carretera que va de Vitoria y Conchas de Haro a Laguardia, poco antes del punto donde parte el ramal de la carretera que se dirige a Haro. Este refugio es una cueva artificial abierta en peña viva. Está formado por una pequeña cavidad de forma ovalada, cuya altura, como la de su puerta es de 1,17 m. En la figura 6 pueden apreciarse las demás dimensiones y la forma de su planta. La entrada mira al W*»[12]. De similar manera hace la descripción de otros dos refugios en tierras de Briñas y en Labastida, éstos abiertos en tierra, pero provistos también de sendas «alacenas», como denomina don José Miguel a unos huecos existentes en las paredes laterales de las pequeñas cuevas. Barandiarán sigue describiendo la localización y características de varios de estos refugios, por lo general, próximos a la actual carretera A-124, que va de Briñas a Laguardia, e incluso otros cercanos a Cenicero. No se adentra en tierras del interior, donde quizás hubiera podido ver Ntra. Sra de la Peña en San Vicente, Gobate en Ribas o San Félix en Abalos, cuevas, algunas de ellas con sepulturas, cuya simple visión le hubieran proporcionado un gran regocijo e influido, din duda ninguna, en la calificación que les otorgó de simples refugios. Creemos que, al igual que hacemos hoy nosotros, hubiera calificado de posibles eremitorios más de una de las cuevas visitadas. Por desgracia, la descrita por él en las cercanías de Briñas y recogida en la revista que hemos comentado, fue destruída por completo al construirse el túnel y la nueva carretera de las Conchas de Haro, ya en la última década del siglo veinte.

Y lo cierto es que la presencia de cuevas en estas tierras ya viene atestiguado por escrito en un documento del Cartulario de San Millán del año 1075, cuando el rey navarro Sancho el de Peñalén dona al monasterio de San Millán de la Cogolla la mitad de la villa e iglesia de Santa María de Torrentelio (Torrentejo, en Labastida, hoy conocida como ermita de Santa Lucía) y unas posesiones que van «*usque ad cova Assuri*», cueva que nosotros situamos en la parte norte de la línea jurisdiccional entre las villas de Briñas y Labastida[13], apoyados en otro documento posterior que afirma: «*... y otro mojón más arriba so la cueva de Azurigona en un perniente alto y fizieron en el una cruz*»[14].

11 BARANDIARÁN, José Miguel de, Establecimientos humanos y toponimia, *Revista Eusko Folklore,* 1928, Tomo VIII, pág. 43 y ss.

12 BARANDIARÁN, o.c., pág. 44.

13 UBIETO ARTETA, A., o.c., doc. 425, Valencia, 1976.

14 Archivo Municipal de Haro, Legajo, 9, año 1320.

Muy posteriormente, en un apeo que se hace en la villa de Samaniego a finales del siglo XVII con el fin de verificar los mojones, encontramos una cita que no tiene desperdicio: «*...cerca de la **cueva** que ha sido **ermita** de San Joseph*»[15], ya que deja bien claro que la cueva era una ermita, algo que no hemos podido comprobar, al no conocer vecino alguno la existencia actual de dicha cueva-ermita. También en esta misma línea podemos hablar de topónimos como «*El alto de Gobate*» (en uskera, goba = cueva) en Ribas de Tereso, nombre que José A. González Salazar ampliaba escribiendo: «*... dicen que hay cuevas o chozos de moros con sepulturas*»[16], cosa que es cierta, e igualmente el de «Saigoba», en tierras de Labastida, donde se halla una cueva excavada toda ella bajo un gran bancal de piedra arenisca, y cuyo cometido, una vez más, viene avalado por el nombre euskérico que posee. También aparece en los términos de Haro como de Briñas y Salinillas de Buradón los topónimos de «La gobera» y «La Gobalza», evidenciando la existencia de cuevas en su entorno.

Sin embargo, a pesar de la existencia de documentos escritos sobre la presencia de cuevas e incluso de emplear en el habla corriente nombres referidos a cuevas, los estudios publicados sobre este campo, han pasado por alto las cuevas y posibles eremitorios existentes en este espacio geográfico, deslumbrados, sin duda, por el complejo existente en la zona de Laño y Faido y también en Valdegovía, así como por las situadas en la margen derecha del Ebro, de modo especial las situadas en los ríos Leza y Cidacos o, quizás también, por haber acaparado mayor interés los dólmenes y otros restos de culturas prehistóricas, de lo que tan pródiga es la Sonsierra.

Tenemos que esperar al año 1995, para que una incansable investigadora de estas tierras, Mª Angeles de las Heras y Nuñez y un vecino de San Vicente de la Sonsierra gran conocedor y amante de su tierra, Ildefonso V. Tojal, se hagan eco en su libro «*El Alfoz de San Vicente de la Sonsierra*», hablando directamente de «*Eremitorios*» en un apartado del capítulo dedicado a «*Entidades de población de la Sonsierra*»[17], donde enumeran los ermitorios existentes en la jurisdicción de San Vicente de la Sonsierra y Ribas de Tereso exclusivamente.

Con este trabajo nosotros pretendemos recoger la práctica totalidad de las cuevas existentes en los pueblos de la Sonsierra riojana y que, a nuestro entender, hunden sus raíces en la Alta Edad Media. No es nuestra intención decir que todas ellas hayan sido eremitorios (dejamos tales precisiones a especialistas en estos campos), pero sí creemos que varias ofrecen suficientes vestigios, (así lo han reconocido los estudiosos que las han investigado) como para poder afirmar que sí fueron pequeños eremitorios e incluso monasterios, como se denomina a una cueva (ésta situada en tierras de Rioja alavesa) conocida como el monasterio de San Julián de Tabuérniga y citado en el siglo XII[18]. Una descripción más detallada sólo la haremos de unos pocos, ayudados por las investigaciones ya existentes, debido a que el principal objetivo de este trabajo es hacer constar la existencia de unas cuevas apenas estudiadas hasta el momento presente.

Vamos a seguir un orden alfabético, yendo de pueblo en pueblo, partiendo del topónimo del lugar y ofreciendo de seguido unas breves pinceladas de cada cueva o eremitorio. No dudamos de que, en muchos casos, los monasterios de San Miguel de Ripa, San Félix en Abalos, San Miguel de Biurko en la parte de Yécora (Álava)...., se levantaron al rescoldo de estas diminutas cuevas,

15 Archivo Municipal de Samaniego, C/45.

16 GONZÁLEZ SALAZAR, José A., *«Cuadernos de Toponimia»* -3- Toponimia menor de la Rioja Alavesa. Diputación Foral de Alava. Vitoria-Gasteiz, l986, pág. 19.

17 DE LAS HERAS y TOJAL BENGOA, o.c., págs. 95-110.

18 MARTÍN DUQUE, A.J. *Documentación Medieval de Leire* (siglos IX a XII) Pamplona, l983, nº 231, 239 y 254.

como dejó escrito Felipe Abad León: «*Pienso que el origen de buena parte de esos 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*»[19]. Y eso que el autor no pensaba en la margen izquierda del Ebro, sino en las cuencas de los ríos que bajan del Sistema Ibérico. El lector decidirá si esta última cita, dedicada de manera especial a los valles de la margen derecha del Ebro, se puede aplicar también a la margen izquierda, a la Sonsierra Riojana.

LISTADO DE CUEVAS-EREMITORIOS DE LA SONSIERRA RIOJANA

Abalos
1 - Peñas del Señor
2 - San Félix

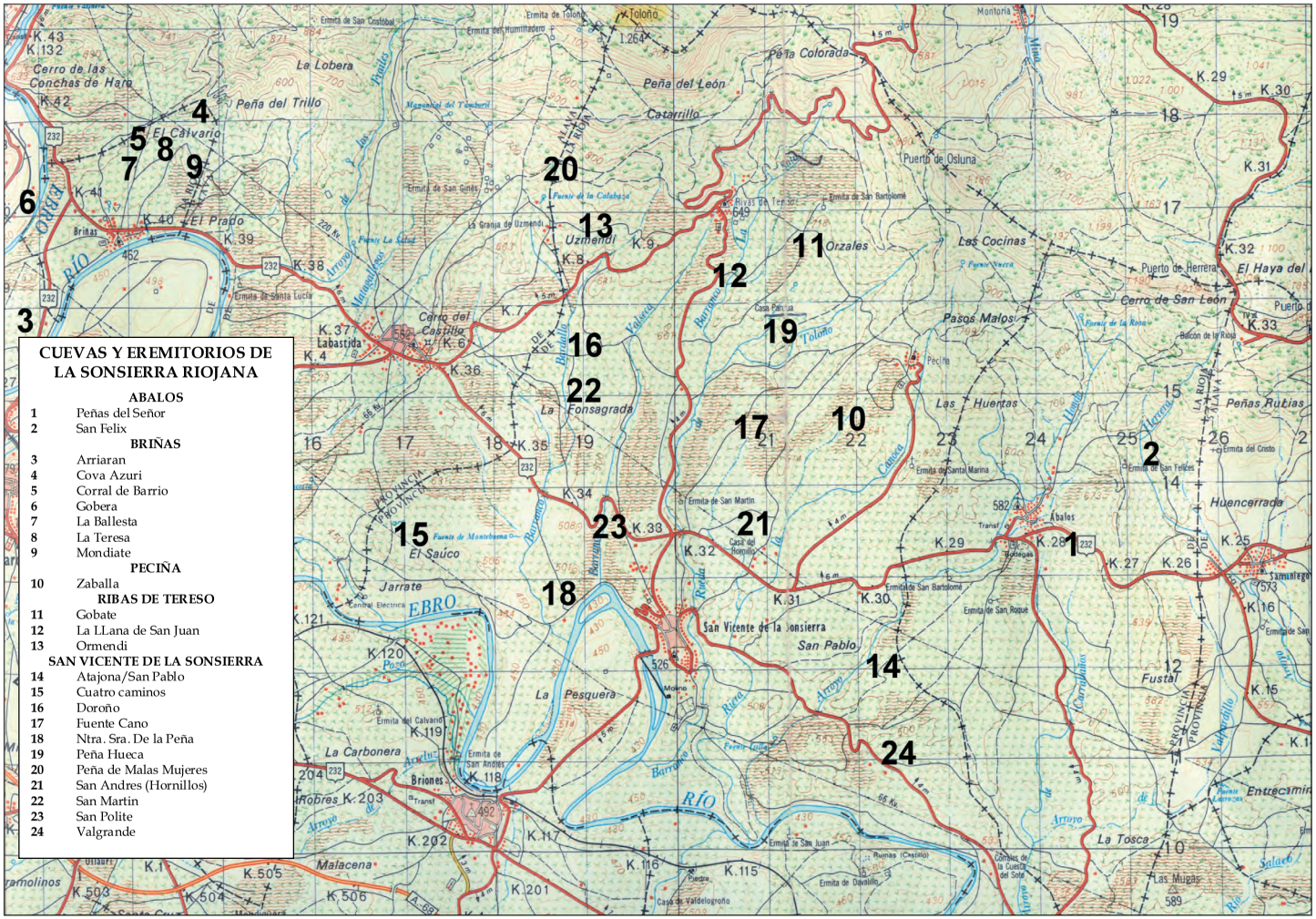
Briñas
3 - Arriaran
4 - Cova Assuri
5 - Corral de Barrio
6 - Gobera
7 - La Ballesta
8 - La Teresa
9 - Mondiate (3)

Peciña
10 - Zabala

Ribas de Tereso
11 - Gobate (2)
12 - La llana de San Juan
13 - Ormendi (2)

San Vicente de la Sonsierra
14 - Atajona/San Pablo
15 - Cuatro caminos
16 - Doroño
17 - Fuente Cano
18 - Ntra. Sra. de la Peña
19 - Peña Hueca (2)
20 - Peña de Malas Mujeres
21 - San Andrés (Hornillos)
22 - San Martín
23 - San Polite
24 - Valgrande

19 ABAD LEÓN, Felipe «*Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja»,* en la obra de Antonio González Blanco y otros, «Los columbarios de La Rioja», Universidad de Murcia, 1999, pág. 286.


CUEVAS Y EREMITORIOS DE LA SONSIERRA RIOJANA
ABALOS
1 Peñas del Señor
2 San Felix
BRIÑAS
3 Arriaran
4 Cova Azuri
5 Corral de Barrio
6 Gobera
7 La Ballesta
8 La Teresa
9 Mondiate
PECIÑA
10 Zaballa
RIBAS DE TERESO
11 Gobate
12 La LLana de San Juan
13 Ormendi
SAN VICENTE DE LA SONSIERRA
14 Atajona/San Pablo
15 Cuatro caminos
16 Doroño
17 Fuente Cano
18 Ntra. Sra. De la Peña
19 Peña Hueca
20 Peña de Malas Mujeres
21 San Andres (Hornillos)
22 San Martin
23 San Polite
24 Valgrande
EBRO
RÍO ORIA
San Vicente de la Sonsierra
Briones
Labastida
Abalos
Toloño
Peña Colorada
Peña del León
Catarrillo
Puerto de Osluna
Orzales
Las Cocinas
Pasos Malos
Las Huertas
Peñas Rubias
Huencerrada
San Pablo
La Fonsagrada
El Saúco
Jarrate
La Pesquera
La Carbonera
La Tosca
Fustal
Uzmendi
El Prado
El Calvario
Peña del Trillo
Cerro del Castillo
Cerro de las Conchas de Haro
La Lobera
Cerro de San León
Robres
Malacena

BREVE DESCRIPCIÓN DE LAS PRINCIPALES CUEVAS EREMITORIOS DE LA SONSIERRA RIOJANA

Nuestra intención es ir pueblo por pueblo, describiendo en cada lugar una de las cuevas-eremitorios más significativas de cada jurisdicción territorial de la Sonsierra riojana, haciendo un breve apunte del resto de cuevas-eremitorios. El punto de partida será, en cada caso, el núcleo de población y, si existe, la primera datación que se conoce de su aparición en un documento escrito del elemento que tratamos.

Abalos

Casi todos los historiadores están de acuerdo en que la «Abeicam» citada en la Crónica Albeldense, al relatar las correrías durante el siglo IX de Alfonso I y Fruela por estas tierras, es la actual población de «Abalos»: *«...Adefonsus succesit in regnum....qui cum fratre Froilane seprius exercitu molens multas civitates belando cepit, id es...Auca, Miranda, Revendeca, Carbonaria, ABEICA, Cinisaria et Alesanzo....»*[20].

Este monasterio irá apareciendo una y otra vez a lo largo de la historia en múltiples citas. Hoy en día del monasterio no queda nada, pero sí se puede contemplar la ermita conocida como San Félix de Abalos, obra del siglo XIII, alrededor de la cual se pueden ver varias sepulturas antropomórficas. Todo ello nos lleva a pensar que no lejos de este lugar, o aquí mismo, estuviera levantado el monasterio de San Félix de Abalos.

Cueva-eremitorio de San Félix

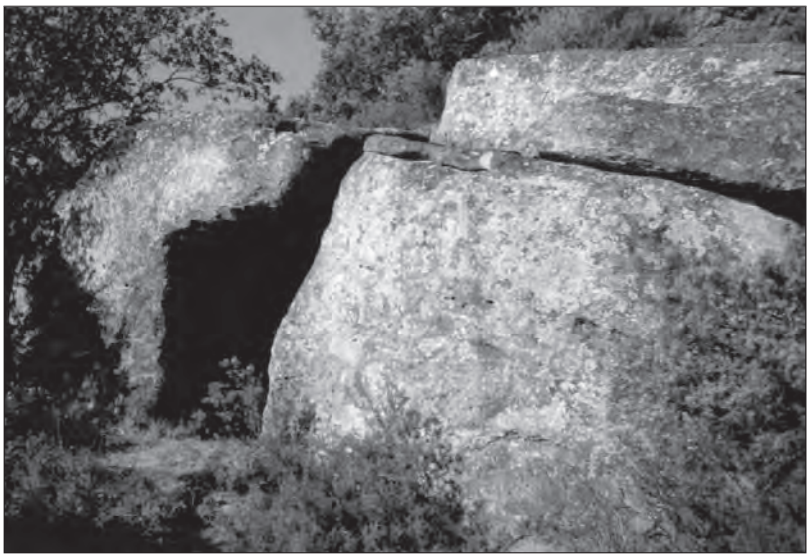
Como a trescientos metros al norte de la actual ermita, en la ladera que mira al oriente y, tras un descenso un tanto complicado, encontramos un gran pedrusco en cuyo interior está labrada una cueva, cueva de la que curiosamente no se hacen eco Mª Ángeles de las Heras e Ildefonso V. Tojal en su obra sobre el Alfoz de San Vicente de la Sonsierra.

¿Fue esta cueva un eremitorio? No sería raro, dada su estructura y su cercanía a un monasterio, aunque nuestro propósito no es demostrar que tuviera o no función de eremitorio sino hacer constar su existencia y presentar una somera descripción, acompañada de una fotografía.

La cueva se halla totalmente excavada en una roca, roca que en la actualidad está partida en dos partes, a causa del paso del tiempo y de la erosión. Orientada al este, desde su interior se puede contemplar los términos de Valdesantiago y la villa de Samaniego. La abertura de entrada tiene una altura de 130 centímetros, midiendo 60 centímetros de anchura en la base y 110 en la parte más alta. Las medidas internas son 240 centímetros de profundidad, 220 de anchura y 165 de altura; es una cueva artificial de las grandes de la zona y que ofrece cierta comodidad. El techo es ovalado, a modo de horno.

En lo alto del frontis interior, entrando a mano derecha, se pueden ver tres pequeñas cruces. También aparecen pequeñas cruces en las paredes, sobre el dintel interior. No se constata la presencia de alacenas, ni tampoco la posible existencia de que hubiera habido tumbas. Sí que parece que hubiera contado con puerta para cerrar el acceso, por unas muescas que tiene en la parte alta

20 GIL FERNÁNDEZ, J., MORALEJO, J.L., RUIZ DE LA PEÑA, J.I., *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985.



del dintel. Carecemos, sin embargo, de documentación que nos hable de esta cueva. Además, como hemos dicho, creemos que es la primera vez que se relata su existencia por escrito.

Peñas del Señor

Poco después de pasar la villa de Abalos, dirección Este, se encuentra el término de Peñas del Señor, a la derecha de la carretera A-124. Es un gran roquedo inclinado hacia el Sur y en el lado que mira a la salida del sol hay un hueco que tiene toda la traza de haber sido una cueva que, las inclemencias del tiempo y el paso de los años, han reducido a un simple socavón. Sin embargo, el nombre de «Peñas del Señor», así como surcos excavados en la roca y una pequeña escalinata nos hacen pensar que este lugar bien pudo haber sido elegido en tiempos pasados como lugar de habitación. Hoy, una capa de tierra y desechos de más de dos metros de altura, cubren la superficie de la roca, fruto de haber sido usado el lugar como escombrera del pueblo durante varios años de dejadez y abandono.

Briñas

El poblado o villa de Briñas salta a la historia escrita el año 1047, cuando Sancho Fortuniones lo dona a la abadía de Leire, después de haberla adquirido al rey García Sánchez III: *«dono et concedo (a Leire) illam meam villullan que vocatur Brinnas»*[21]. No lejos, en el gran meandro formado por el río Ebro en la margen derecha, estaba la villa de Dondón, abandonada ya por sus moradores el año 1072. Y es el año 1202, cuando el abad de Leire, Raimundo, dona la decanía de Briñas a Munio, sacerdote, bajo estas cláusulas:

21 MARTÍN DUQUE, Ángel J.: *Documentación medieval de Leire (siglos XI a XII),* Pamplona, l983, Diputación Foral de Navarra e Institución Príncipe de Viana.

— celebrar el culto litúrgico
— labrar bien las tierras, viñas y huertos[22].

Tenemos pues que para estas fechas, Briñas era una villa poblada, que contaba con jerarquía eclesiástica dependiente del monasterio de San Salvador de Leire (Navarra) y, por lo tanto, con uno o más templos religiosos. Nada queda, sin embargo, del más que probable templo románico con que contó la población.

Presentamos ahora una enumeración y breve descripción de las cuevas que hemos hallado en su jurisdicción.

Arriaran

Aunque el término está situado en jurisdicción de Haro, al estar en la margen izquierda del río Ebro y muy cerca de la villa de Briñas, creemos que es de justicia hacerle un hueco en este apartado. Se encuentra junto a la carretera N-232, al oeste del tramo que va del Portal de La Rioja al río Ebro, poco antes de llegar al puente sobre el río. Los vecinos de Briñas conocen el pago por el nombre de Riarán y nosotros sospechamos que su primitivo nombre es *Arriarán*.

Es de las pocas cuevas que está orientada al norte, destacando dos grandes aberturas, una para la entrada y la otra, a modo de óculo roto, nos lleva a pensar que haya sido el hueco de una posible ventana. La entrada, muy estropeada, tiene mayor anchura en la parte alta que en la parte baja, midiendo 95 centímetros a ras de tierra y 105 en lo alto. El correaguas que posee, como la mayoría de estas cuevas, tiene la particularidad de que sus surcos bajan hasta el suelo, paralelos al hueco de entrada, algo que no hemos visto en otras cuevas.

Ya en el interior, la altura del recinto es buena, pues sobrepasa en poco los 1,75 metros, siendo la profundidad de 1,85 metros. La anchura, que alcanza los 3,10 metros, da como resultado una cueva bastante espaciosa. El techo es más bien plano y está tan ennegrecido que es difícil ver posibles inscripciones, aunque sí se llegan a apreciar tres o cuatro cruces grabadas. A lo largo de toda la pared hay un banco corrido bien conservado, de 45 centímetros de altura y 40 de anchura.

El óculo o ventana, con señales de haber sido agrandado zafiamente, mide 85 centímetros de diámetro, teniendo el contorno completamente irregular. En la pared interior, frente a la entrada, hay un hueco abierto a modo de estantería o alacena, con una pequeña base, cuyos lados se van cerrando según van tomando altura. En el mismo hueco de la entrada, en el lado izquierdo, un agujero a modo de ojal, casi arriba del todo, agujero semejante a otros que hay en Cueva Conejo (Labastida), cuya función nos es totalmente desconocida.

Cova Assuri

Una de las pocas cuevas que aparece citada con nombre propio en el Cartulario de San Millán de la Cogolla es Cova Assuri: *«...deinde sursum per ipsum valle usque ad cova Assuri»*[23]. Hemos tenido la suerte de hallar en el archivo municipal de la villa de Haro (La Rioja) un documento en el que se recogen las disputas sobre límites jurisdiccionales entre las villas de Labastida y

22 MARTÍN DUQUE, Ángel J.: o.c., Doc. 214.

23 UBIETO ARTETA, Antonio: *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076) doc. 425,* Valencia, 1976, Ed. Anubar.

Briñas. El documento, que se titula «Concordia entre Briñas y Labastida», es del año 1320 y existe copia compulsada del año 1763: *«... y otro mojón más arriba so la cueva de Azurigona en un perniente alto y fizieron en el una cruz..., e más arriba encima de la peña de Azurigona sobe la cueva pusieron en ella una cruz por mojón....»*[24].

Siguiendo las pautas que da este documento del año 1320 sobre los límites jurisdiccionales entre Briñas y Labastida, creemos haber hallado esta cueva citada en el Cartulario de San Millán el año 1075, ya que a nuestro entrender *Azurigona* seria una mala transcripción de *Azuri-gob*a o Cova Assuri, o un simple error del copista al escribirlo en euskera en un documento del siglo XIV. Se encuentra en la vertiente sur del Monte San Cristóbal, hacia media ladera, no lejos del mojón jurisdiccional que separa las tierras de Briñas y Labastida, conocido como «*La piedra del trillo»*.

Si queremos llegar a ella, hemos de partir del término conocido como «La Calavera», monte arriba, entre aulagas, romeros y algún que otro diminuto enebro, llegamos a una gran cavidad abierta en roca y orientada al este. La cueva, que aprovecha un gran entrante en roca caliza, tiene 6,50 metros de anchura por 4 de altura y 7 metros de profundidad. En la pared del fondo, brechas de tierra calcárea, blanquecina, pueden haber influido en la denominación de la cueva como (Assuri = *Haitz zuri* = piedra blanca).

Lo cierto es que, poco más arriba, en el somo, sobre una roca divisoria de las jurisdicciones de Labastida y Briñas, hay trazadas varias cruces que, una vez más, nos llevan a deducir que estamos en la buena pista: *«... e más arriba, so la cueba de* ***Azurigona****, en un peñueco alto que esta ay e fizieron en el una cruz por mojon e más arriba enzima de la pendiente de Azurigona sobre la cueva pusieron en ella una cruz por mojón»*[25]. Que se hable de «un peñueco», de «arriba», y, sobre todo que se especifique más aún señalando «*enzima de la pendiente*», hace que nos ratifiquemos en que esta cueva es la citada en los documentos que hemos señalado. Esperamos que investigaciones que puedan llevarse a cabo en esta cueva, aporten mayores luces.

---

24 Archivo Municipal de Haro, Doc. Nº 146, Legajo, 9.

25 o.c., doc. Nº 146, Legajo, 9.

Descendiendo por el cresterío, dirección suroeste, se ven restos de un edificio, asentado sobre roca, cuyas paredes miden 3x4 metros de longitud, mostrando varios mechinales la pared que mira al este.

Corral de Barrio - A

Junto a una viña, en terreno lleco, se ven las paredes en ruinas de lo que las gentes de Briñas llaman «Corral de Barrio». En torno a este edificio, del que no quedan sino unas paredes, encontramos varias cosas a destacar:

— Al oeste del edificio se ve el arranque de lo que debió ser una construcción sobre roca.

— Al E., junto al portillo/camino, una cruz grabada en la roca, de 55 cm. de altura y 40 de anchura, teniendo el cuerpo grueso y los brazos cortos.

— En la parte más cercana al camino, que desde La Justicia asciende al Alto la Lobera, un banco rocoso, recorrido todo él por un canal de unos 40 centímetros de anchura, y bajo éste una pequeña cueva y otras dos a modo de abrigo o cuevas semiexcavadas.

La cueva excavada bajo el bancal, que ocupa el lugar central, tiene una entrada que va ensanchándose de arriba hacia abajo, ya que en lo alto de la puerta tiene 50 centímetros de ancho y 90 en la base. Orientada al este, sobre la entrada parece tener grabada una cruz, conservando las paredes interiores muy secas. La altura de la pequeña cueva es de 130 centímetros, siendo la anchura 100 y la profundidad de 90 centímetros. No creemos aventurado afirmar que, como otras, tuvo banco en todo su entorno interior, aunque lo que resta está muy desgastado.

— Poco más al norte, al O. de la línea de alta tensión, otra «Cueva» de porte tan ínfimo que no creemos conveniente describir en este lugar, aunque nos ha dado la impresión de que bien pudiera haber tenido un lagar en lo que hace de techo.

Corral de Barrio - B

Está situada a la derecha del camino que va de La Justicia a Salinillas, en la ladera que mira hacia la villa de Briñas, teniendo debajo la cueva de «La Ballesta».

Está excavada aprovechando un gran bloque de piedra arenisca, orientado al este. De reducido tamaño, la entrada es semicircular. De fondo tiene 110 centímetros, 80 de anchura y la altura es de 90 centímetros. En ambos lados tiene dos huecos a modo de alacenas, tan corrientes en muchas de estas cuevas. El hueco situado en la parte sur es de unos 20 centímetros de altura y 40 de anchura y el del lado norte tiene forma de ventana con arco redondeado. El dosel lo tiene a modo de visera.

Al noroeste, grandes piedras, muy bien labradas y bien colocadas, haciendo pared, que testimonian que debió haber una construcción de cierta importancia por las cercanías.

Llama, sin embargo, la atención una roca exenta que sobresale del suelo y está excavada a modo de canal o camino, con una anchura de 100 centímetros y una longitud de 4 metros, situada al noroeste de la cueva y que hace que pensemos si no serán restos de una antigua calzada.

La Gobera

«En la Govera dos pedazos... a surco del camino que van de Haro a Salinillas» (Archivo Municipal de Haro, Apeo y deslinde de Briñas, año l494, con compulsa de l763. Sign. 3.028).

Me inclino a pensar que en el término de La Gobera (La Goba = traducido del euskera, sería «La cueva») se encontraba la cueva descrita por Barandiarán no lejos del límite con las tierras alavesas, cueva desaparecida recientemente, cuando se hizo al obra del túnel de las Conchas de Haro.

«San Salvador de Riva - *«...a sulco de San Salvador de Riva»*[26], como aparece en un documento del Archivo Municipal de Haro, debió ser una pequeña población o ermita, situada no lejos del «puente de Briñas» y de la que nadie ha sabido darnos noticia.

La Ballesta

Para llegar a La Ballesta se tiene que tomar un camino que sale al E. del edificio de la Bilbo Bizkaia Kutxa, a mano izquierda de la carretera, junto al kilómetro 41 que va del Portal de la Rioja a Briñas. A cosa de seiscientos metros, al oeste, cuando el viñedo se encuentra con el monte, una cavidad, la cueva de La Ballesta.

Orientada al este, parece haber fallado la base y la roca aguanta una importante fractura en el techo. La entrada ha estado resguardada en sus tiempos por una pared de piedras, pero hoy está descaradamente abierta, llegando a tener 120 centímetros de anchura, siendo la altura de 1 metro. La profundidad llega a medir 2,70 metros y la anchura 3 metros. El techo tiene forma de semibóveda y al norte tiene un hueco, ya muy desgastado, así como inscripciones de estos últimos años. El suelo está totalmente cubierto de derribos.

La Teresa (al este del Portillo de Berganzo)

Al norte del valle y al este del camino que antaño usaban los vecinos de Briñas para acercarse al pueblo de Berganzo, hay una cueva excavada en roca, que está en la falda del monte. Cerca de los campos de cultivo, una viña, la diminuta cueva está orientada al este.

26 Archivo Municipal de Haro, Sign. 3.028/12.

Poco antes de llegar, esparcidos por la pendiente, trozos de roca nos hacen sospechar que se han desprendido de la cueva. El habitáculo de pequeño resulta coqueto, trasmitiendo a la vez cierta imagen de robustez. Uno de los muros de la entrada tiene 80 centímetros de grosor y el otro 35, siendo la altura de 120 centímetros. Una especie de banco, de 20 centímetros de altura, recorre todo el interior de la cueva. La profundidad es de 130 centímetros y la anchura de 160. El suelo es también rocoso, formando un todo.

Sobre la cueva hay una excavación que tiene todas las trazas de ser un lagar, aunque la maleza que lo recubre impide que nos pronunciemos abiertamente. Alejado dos metros, uno de los ejemplares de enebro más hermosos que hemos visto, pues llega a medir tres metros de altura.

La falda del monte, a cuyo flanco se asienta la pequeña cueva, ha estado toda ella cultivada, como lo demuestran las muchas terrazas que la recorren.

Mondiate

En este término se encuentran tres cuevas de reducidas dimensiones, las tres orientadas al sur, a la misma altura y a poca distancia una de otra. También se distinguen pequeños vestigios de haber habido algunos lagares en el entorno.

A - Parte de la cueva está excavada en roca, teniendo la entrada defendida con una pared de piedras. El techo, plano, tiene forma redondeada. La entrada tiene 45 cm. de anchura y 125 de altura, siendo la profundidad de la cueva de 135 cm. y la anchura de 160.

B - Esta pequeña cueva está excavada en roca hasta media altura, bajo un bancal rocoso que le sirve a modo de visera. Una fila de piedras, en uno de los lados, protege la entrada. La anchura de la entrada es de 78 centímetros y, ya dentro, la cueva tiene 125 cm. de profundidad, l60 de anchura y la altura llega medir 140 centímetros.

C - Está situada a unos doscientos metros al oeste del segundo mojón jurisdiccional que se encuentra subiendo desde el río Ebro. De tamaño algo más reducido que las dos anteriores, tiene un canalillo correaguas sobre el dintel. Ya dentro, el recinto tiene 90 centímetros de anchura, 110 de altura y 40 centímetros de profundidad. A 10 metros al este, hay una extraña excavación en roca que no sabemos definir.

CUEVAS DE BRIÑAS DESCRITAS POR DON JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN

El año 1928 don José Miguel de Barandiarán gira una visita a la Sonsierra y fruto de ello es un artículo publicado en *Eusko-Folklore* titulado: «Contribución al estudio de los refugios del País Vasco»[27]. Refiriéndose a la localidad de Briñas, describe dos refugios que, por desgracia, han desaparecido. Del primero de ellos, junto al Portal de la Rioja, escribe: «*Este refugio es una cueva artificial abierta en peña viva. Está formada por una pequeña cavidad de forma ovalada, cuya altura como la de su puerta es de 1,17 m.... La entrada mira al W.*»[28]. Esta cueva desapareció a finales del siglo XX, cuando se hicieron las obras del túnel de las Conchas de Haro. En el valle que desciende hacia el Ebro podemos encontrar un antiguo vado que se conocía como «El paso el Fraile», llegando a sospechar que la cueva descrita por don José María es la que

27 BARANDIARÁN, José Miguel, Contribución al estudio de los refugios del País Vasco, *Eusko-Folklore*, l928.

28 BARANDIARÁN, o.c., pág. 44.

aparece en la documentación con el nombre de «Gobera», topónimo directamente referido a la existencia de cuevas.

Sobre el segundo refugio escribe: *«...a la izquierda de la carretera que va de este pueblo al de Labastida, puede verse otro refugio semejante al anterior, pero abierto en un talud de tierra arcillosa compacta, dando frente al S. SE. En su interior existió un pozo semicircular de 0,25 m. de ancho por 0,30 de alto. También hay dos pequeñas alacenas practicadas en las paredes a ambos lados de la entrada, en los puntos a, a1 del croquis»*[29].

Peciña

La fundación de la casa-divisa de Santa María de la Piscina se atribuye a don Ramiro, infante navarro, casado con doña Cristina, una de las hijas del Cid Campeador. Ramiro, junto a su esposa, está enterrado en el monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña (Burgos). En su testamento, firmado en el monasterio de Cardeña el año 1.100, manda edificar un monasterio dedicado a Santa María de la Piscina y una casa divisera en la Sonsierra navarra.

Cercano a la iglesia-monasterio estuvo el poblado de Piscina, que aparece citado en el Cartulario de San Millán el año 1087: *«Et in Finizia unum agrum»*[30]. A finales del siglo XV el poblado se trasladó de lugar, asentándose con el nombre de Peciña, donde actualmente se encuentra, en sitio más elevado y apartado. En el libro de visitas del Licenciado Gil del año 1551, aparece citado el lugar con *«veynte vezinos»* y señala la curiosidad de que las dos cofradías existentes tienen cada una su viña.

La Real Divisa de Santa María de la Piscina estuvo latente hasta el año 1753. La casa-divisa, situada pared con pared con la iglesia-monasterio, fue incendiada en 1808 por el general francés Verdier y posteriormente mandó derruir las paredes el general Martín Zurbano, en 1836, ya en plenas guerras carlistas.

Hoy día, lo más llamativo del lugar es la hermosa iglesia de traza románica, restaurada no hace muchos años, la necrópolis y los pocos restos del antiguo poblado de Piscina, en un montecillo al suroeste de la iglesia divisera.

Zabala

En la parte oriental del antiguo camino que iba de la villa de San Vicente de la Sonsierra a Peciña, pasado Fuente Cano, en el término de Zabala se levanta un bancal rocoso de gran riqueza arqueológica, puesto que guarda restos de varios elementos, como lagares, pilas y un arranque de la única cueva que, hasta el presente, hemos encontrado en la jurisdicción de Peciña.

En la parte central del bancal, orientada al Este, pequeña **cueva** excavada en roca; la cueva tiene una anchura exterior de 120 centímetros y 110 de profundidad, siendo la altura de 1,25. Está orientada al este y no lejos quedan muros de lo que debió ser una construcción bastante robusta. A los pies de la cueva dos hermosos ejemplares de lagar excavado en roca con su torco cada uno, habiendo además un torco exento, a modo de depósito para el mosto. Creemos que es un lugar para proteger cuanto antes, por la riqueza que muestra. Que este lugar tuvo su

29 BARANDIARÁN, o.c., pág. 45.

30 LEDESMA, Mª Luisa, o.c., Doc. nº 151.

importancia lo atestiguan el conjunto de nueve lagares que aún se conservan en un entorno de menos de cincuenta metros de distancia unos de otros.

RIBAS DE TERESO

La villa de Ripa perteneció, en sus tiempos, al monasterio de San Miguel de Ribas que, a su vez, había sido donado al monasterio navarro de Leire, como así lo confirma un texto del año 1071: «*...eclesiam Sancti Michaelis cum sua villa que vocatur Ripa*»[31]. El año 1262 el monasterio pasa a manos del señor de Vizcaya, don Lope Díaz de Haro, en prenda por un préstamo de 500 maravedís que el señor otorgó al monasterio cisterciense de Leire. El año 1327 someten a un pleito la posesión del lugar y el obispo de Pamplona decide que se devuelva a Leire «*la villa de Riba e iglesia de Sanct Miguel de Riba»,* gozando de las rentas la señora doña María López de Haro, tras cuya muerte, estas posesiones pasarán a poder del monasterio de San Salvador de Leire, en Navarra.

Al llegar el siglo XVI, la villa de San Vicente de la Sonsierra comenzó a disputar a Leire la posesión de la villa de Ribas, negándose una y otra vez el monasterio a dejar el dominio, alegando que la villa de Ribas era señorío[32]. Sin embargo, la lejanía del monasterio y las pocas rentas que producía, llevaron a los monjes de Leire a vender sus pertenencias en Ribas el año 1636.

Del antiguo monasterio quedan unas paredes que sirven de garaje y leñera a un vecino del pueblo. En el entorno, al sur de la construcción, hubo en su tiempo varios sepulcros abiertos en roca viva que han sido destruidos o tapados con tierra.

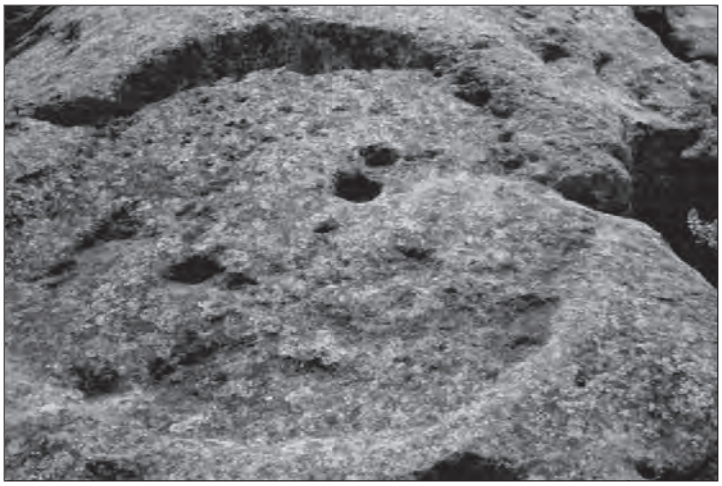
31 MARTÍN DUQUE, A., o.c. doc. nº 93, pp. 141-142.

32 RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino, El monasterio de San Miguel de Ribas (En La Rioja), dependencia de Leyre, *Berceo*, nº 131, págs. 83-92.

Gobate (Cueva de los moros) o eremitorio de Orzales, que así se le conoce

García Álvarez de Orzales aparece como testigo en un documento el año 1066 y es el año l087 cuando doña Legundia Muñoz, sobrina o nieta del conde don Marcelo, dona a San Millán de la Cogolla el monasterio de «Santa María de Orsares»[33]. El año 1366 la aldea tenía 24 fuegos, apareciendo citada como Orçalos en el libro de visitas del Licenciado Gil del año 1551 con «*ocho vezinos*», siendo abandonada el año l702 y quemada, lo poco que quedaba, por las tropas francesas del general Francisco Verdier en l808.

Además de los testimonios escritos aportados por los documentos, de la antigüedad de Orzales nos confirman las cuevas-eremitorios, excavadas en roca viva, situadas en un pequeño promontorio al sur del lugar donde se levantaba el pueblo.



A - La primera cueva-eremitorio que encontramos es una excavación curiosa, en roca viva, que cuenta con una especie de atrio descubierto (pienso que, en su tiempo, estaría cubierto y que, como recientemente ha ocurrido en San Martín, el trozo que falta se rompió con la humedad y el paso de los años) y con trazas de haber tenido puerta de acceso. Situada no lejos de un arroyo que recorre un pequeño valle por la parte oriental, está orientada al suroeste y la altura interior ronda los dos metros.

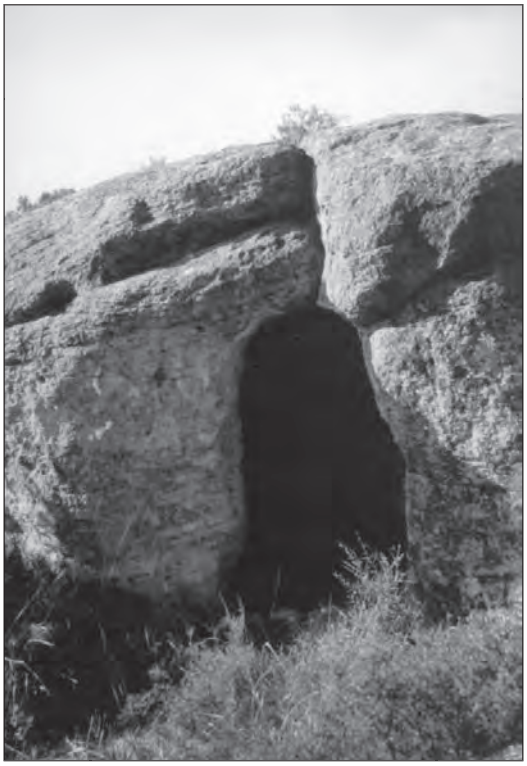
En su interior existen varias tumbas, una de ellas excavada en el muro norte que, por su forma, inclinan a datar este eremitorio entre los siglos IX y X.

Esta cueva-eremitorio ofrece la particularidad de que posee un lagar excavado sobre el propio techo, cuyas medidas son 172x141 centímetros de diámetro, complementándose con un torco, en la pared de la cueva-eremitorio, mirando al sur, si bien los bordes están muy desgastados, aunque se perciben bastante bien.

En el extremo noroeste de la cueva-eremitorio hay otro lagar y en la parte sureste la mitad de un lagar o excavación a modo de torco. En tiempo de lluvia, estos lagares podían cumplir la función de aljibes y, por cierto, situados sobre la propia casa. Es por ello que resulta un conjunto

33 LEDESMA, Mª Luisa, o.c., doc. Nº 151.

de lo más interesante este de Gobate, al reunir en un solo edificio tal cantidad de elementos con tan diversas funciones.



B - La segunda cueva eremitorio de Gobate está situada en el extremo sureste del bancal, con la puerta orientada al este. Aunque la entrada es bastante angosta, pues mide 63 centímetros de anchura, conserva vestigios de haber tenido puerta y en concreto se pueden ver dos agujeros en el gozne superior y unas muestras significativas, como para introducir la tranca o palanca de sujección. Ya en el interior, en la parte derecha, se puede observar una cruz grabada en la pared de treinta centímetros de altura. Al igual que en la cueva antes descrita, en su interior se hallan tres sepulturas que podrían fecharse entre los siglos IX y X; como curiosidad, se puede decir que una de ellas está orientada al occidente en lugar de al oriente, como ocurre con casi todas las que vamos viendo.

La altura media de la cueva-eremitorio es de 165 centímetros, midiendo de fondo 320 y de ancho 340 centímetros.

En el mismo bancal que ocupa la cueva, en la parte norte, se puede ver un pequeño lagar con los bordes bastante marcados, aunque muy deteriorado, y otro lagar que se abre como en dos cuerpos. Por el lado oeste, recorre la roca un pequeño canal de unos veinticinco centímetros de anchura.

La Llana de San Juan

Mª Ángeles de las Heras e Ildefonso V. Tojal denominan a esta cueva-eremitorio San Román, e incluso la tratan de documentar[34] en Cartularios y otros diversos documentos y el arqueólogo don Luis Gil Zubillaga, se refiere a esta cueva eremitorio con el nombre de «La Llana»[35]. Desde luego, creemos que no puede ser el monasterio de San Román, perteneciente a Santa María de Nájera, ya que, según escribe Fray Antonio Yepes, tal monasterio estaba entre Laguardia y la Sierra Cantabria[36], quizás al norte de la villa de Leza, donde aún se habla de las *«fuentes de San Román»* y vecinos entrados en años recuerdan haber conocido un corral donde se guarecían con las ovejas en tiempos de lluvia y frío, conocido por el mismo nombre. ¿No serían las paredes de este «corral» los restos del antiguo monasterio de San Román?

Nosotros, creemos que con fundamento, preferimos denominar a este lugar de Ribas «La llana de San Juan», como así lo conocen los vecinos del pueblo. Y, más aún, lanzamos la posibilidad de que tal denominación pudiera referirse al «monasterio» de San Juan de Peña citado en el Cartulario de San Millán de la Cogolla[37] y que pocos años más tarde, el año l110, Andregoto de Berantevilla, nieta de don Marcelo, dona al monasterio de Leire junto a San Julián de Carbonera y San Andrés de Villaescusa, tres pequeños monasterios cercanos y situados a la misma altitud, en las faldas del monte Toloño. Posteriormente, el año l327, el obispo de Pamplona Arnalt de Barbazán ordenó que se devolvieran a Leire *«...la dicha villa de Riba e termino e dehesa con las yglesias de San Miguel, ...San Johan ...serna de Payueta...con otros logares e pertenencias a la dicha villa e yglesia de San Miguel de Ribas»*[38].

Lo cierto es que en este lugar se puede contemplar un particular eremitorio, ya que es diferente al resto que vamos viendo, por estar excavado en roca la parte inferior y tener el techo construido a base de grandes losas, cuyo peso requirió de una gran esfuerzo para moverlas. Orientado al este, tiene claras evidencias de haber estado cerrado con una puerta de acceso y sus construcción nos hace pensar que no se hace semejante obra para tener una simple «choza» o guardaviñas; de ahí que creamos que posee bastantes rasgos para decidirnos a tenerlo por eremitorio. En la obra que nos sirve de base en nuestro recorrido por la Sonsierra riojana, De las Heras y Tojal escriben: «*Todavía se conservan al fondo de la capilla dos grandes paralepípedos pétreos...., que quizás formaron parte de un altar de bloque. En el lado del Evangelio y en el de la Epístola se abren simétricamente, a 0,98 m. del suelo, sendas hornacinas semicirculares..., no creemos que fueran altares de nicho, sino más bien credencias*»[39].

Este sencillo pero rico paraje lo completan dos tumbas, situadas pocos metros al norte del eremitorio y varios lagares, tres de ellos en el terreno más llano, al oeste de la carretera que desciende de Ribas de Tereso. El término, asentado en una terraza un poco más elevada, no deja de tener su interés, sabiendo además que, a pocos metros está la vieja tejera, toda una ruina,

34 O.c., pág. 136.

35 GIL ZUBILLAGA, Luis, «Poblamiento romano y medieval en la Sonsierra de La Rioja: prospecciones y catas arqueológicas» (1997-1998) págs. 74-79.

36 YEPES, Fray Antonio de: *Crónica general de la Orden de San Benito*, Vol. VI. Madrid, ----

37 UBIETO ARTETA, A., o.c., doc. nº 425.

38 FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, Luis Javier: «El dominio alavés de San Salvador de Leire» *La Formación de Alava. Comunicaciones* I, Vitoria, 1985, págs. 339-371.

39 DE LAS HERAS, M.A. y Tojal Bengoa, I, o.c., pág. 138.

en cuyo entorno se han hallado «*evidencias cerámicas alto y bajo imperiales*»[40]. Y más aún, como defendemos nosotros apoyados en el testimonio de los vecinos, si tenemos en cuenta que el lugar se conoce como «La llana de San Juan».

Ormendi

En los mapas del IGN aparece el topónimo «Uzmendi» e incluso también como»Granja de Uzmendi», creemos que refiriéndose a la Granja Remelluri; los vecinos de Ribas de Tereso, sin embargo, denominan al lugar «*Puente de Ormendi»,* así al menos nos lo ha confirmado insistentemente Felipe Bravo, vecino del pueblo y gran conocedor del entorno.

En el Cartulario de San Millán[41] existe un documento en el que doña Leguntia Muñoz, pariente directa del conde don Marcelo, hace donación de Santa María de Orsares (Orzales) al monasterio de Leire; en el mismo documento se hace donación de un campo en Finizia (Peciña?) *y «illamn mean hereditatem que est in Ermendica»*. ¿No será esta Ermendica del documento, el mismo paraje que los vecinos conocen como Ormendi? No creemos disparatada esta suposición, al tener en cuenta que el mismo documento hace referencia a Orzales, Finizia o Peciña, etc. No lejos están San Esteban y próximo el término de Villaescusa, que a nuestro entender, puede referirse al monasterio de San Andrés de Villaescusa, una de las propiedades que tenía don Marcelo[42] en las cercanías de Ribas. Además, aquí en Ormendi encontramos dos cuevas casi diminutas.

Ormendi -A- Pequeña cueva excavada en roca y orientada hacia el este. Sus dimensiones son diminutas, teniendo recorrido todo su interior por un banco muy desgastado. El techo, poco profundo, tiene forma de concha y, junto a la entrada, quedan trazas de que ha tenido puerta. Ya en el interior, la anchura mide 85 centímetros, siendo la profundidad de 80 y la altura de 140 centímetros.

Ormendi - B- Está casi a la misma altura que la anterior, pero más hacia el norte, más cerca del arroyo que, semiseco, desciende del monte Toloño. Desde la cueva se divisa muy bien la villa de San Vicente de la Sonsierra y su entorno está rodeado de aulagas y pequeñas carrascas.

La cueva que vamos a describir se encuentra bajo un bancal rocoso, partido en dos y defendida la entrada por pequeñas y desgastadas paredes. Está excavada en roca y tiene las paredes y el suelo bastante sucios. La altura de la cueva es de 110 centímetros, lo mismo mide de anchura y la profundidad es de 200 centímetros.

SAN VICENTE DE LA SONSIERRA

San Vicente es una de las villas de la antigua Sonsierra que más tempranamente nace en los papeles escritos, ya que tenemos noticias suyas el año 919, cuando el rey don Sancho de Pamplona dona la villa de San Vicente al monasterio de San Salvador de Leire, en Navarra. Años más tarde se separaría de Laguardia, al otorgarle Fuero de población el rey navarro Sancho el Sabio el año 1172, dándole dominio sobre las tierras que van desde el río Samaniego por el oriente, hasta los montes y castillo de Buradón por el oeste.

40 GIL ZUBILLAGA, Luis, «Poblamiento romano y medieval en la Sonsierra de La Rioja: prospecciones y catas arqueológicas» (1997-98). Revista *Estrato*, nº 10, pág. 76.

41 LEDESMA, Mª Luisa, o.c., doc. nº 151.

42 GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto, *La villa de Peñacerrada y sus aldeas en la Edad Media*, Diputación Foral de Alava, 1988, pág. 47.

Asentada en la falda de una montaña que corona un castillo-fortaleza, San Vicente se convirtió pronto en un potente baluarte navarro frente a Castilla, teniendo por foso natural el hoy tranquilo y amplio cauce del río Ebro. Sabemos que el castillo se edificó entre los años 1167-1172, si bien restos de un aljibe romano al pie de los muros que miran al sur, proclaman que el lugar ya estuvo ocupado por los romanos, desde muchos años antes. Es probable también que por los años que se le otorga el Fuero se estuviera construyendo el puente sobre el río Ebro, puente que contaba con trece arcos en un principio y dos torres defensivas. Las guerras y las crecidas del río Ebro, llevaron a que se tuviera que reconstruir casi por completo en el siglo XVI, pasando definitivamente a la reserva hacia el año 2002, al construirse aguas abajo un puente de nueva planta, de hormigón, apto para camiones de gran tonelaje.

En la actualidad el entorno del castillo-fortaleza está bastante abandonado, pero compensa el esfuerzo de la ascensión por las tortuosas calles, la vista que se divisa desde sus alturas. La amplia panorámica de La Rioja, con Briones —la villa murada que está al sur— a la otra parte del río y la Sierra Cantabria, con alturas que sobrepasan los mil metros, cerrando el flanco del norte. Los viñedos tapizan, con el cambiante colorido de las estaciones, la extensa planicie coronada por pequeños montículos y horadada de profundos y sinuosos valles.

El castillo-fortaleza de San Vicente fue a lo largo de muchos años codiciada plaza que se disputaron navarros y castellanos. Hoy, el castillo que contaba con tres cinturones defensivos, está en ruinas y parte de sus piedras sirvieron para levantar el frontón del pueblo y casas particulares. Sin embargo, lo que resta de estructuras, nos permite imaginar la buena traza del castillo y en particular de la torre de honor, con paredes de 2,20 metros de grosor en la base de los muros. Dentro del recinto del castillo estaba la ermita de San Juan de Arriba o San Juan de la Cerca, que hizo las funciones de parroquia hasta el siglo XVI, pasando luego —una vez construida la actual iglesia— a ser sede de la Cofradía de la Vera Cruz. A partir del año 1463, la villa de San Vicente pasa a Castilla. Actualmente, junto a las tierras de su antiguo alfoz (Abalos, Ribas de Tereso y Peciña, así como la villa de Briñas, que dependía de Haro), pertenecen a la Comunidad Autónoma de La Rioja, conservando en el topónimo de Sonsierra añoranzas de su histórico pasado.

A nivel de cuevas eremitorios, San Vicente conserva varios elementos de una gran importancia y cuyo desconocimiento creemos que no va en consonancia con los importantes datos que nos pueden suministrar. Esperamos que, a partir de ahora, estudiosos conocedores de estos campos, puedan dedicar su tiempo a desentrañar parte de los misterios que aún encierran estas sencillas cuevas-eremitorios de la Sonsierra. Como hemos venido haciendo, presentamos una breve descripción por orden alfabético.

Artajona

Don Angel Casimiro Govantes, en su Diccionario Geográfico-Histórico, escrito el año 1846, se hace eco de la voz Artajona, escribiendo: *«.... pueblo próximo a Abalos que hoy no existe»*. Que Artajona era un poblado-granja nos viene confirmado por una cita del año 1075 del Cartulario de San Millán de la Cogolla: *«Et in Artasona villa, suas terras...»,* siendo del mismo año otra cita que parece marcar los límites «*...in circuitu termininis, id es de Artason usque Penna de Sancti Johanne»*[43]. Pocos años más tarde, en 1084, aparece citado un tal Herramelliz de Ar-

43 UBIETO ARTETA, A., o.c., doc. 425.

tajona y en l128 aparece doña Mentia López, hija de Lope Harramelliz de Artassona, dejando claro que por estos años Artajona tenía cierto movimiento.

Del poblado de Artajona nada queda si no es una necrópolis con trece tumbas excavadas en un gran bloque de roca que mira al río Hondo. Algunas tumbas son de factura impecable y otras están estropeadas, por haber servido para recoger agua y aprovecharlas cual si fueran pequeños aljibes.

Todos los indicios nos llevan a concluir que en Artajona hubo una iglesia/ermita dedicada a San Pablo, que también fue conocida como Ntra Sra. de Artajona, iglesia que se fue abandonando, llegando un tiempo en el que, cual pajar, servía para guardar mies, conociendo noticias de que el año 1796 precisaba obras de retejo. Por un apeo de San Vicente, sabemos que estaba en el límite con la jurisdicción de Abalos, pues junto a la ermita estaba colocado un mojón jurisdiccional. De ahí que sospechemos que la ermita estuvo levantada al noreste de la actual necrópolis, ya en terreno amesetado, donde, según relatos de agricultores de las fincas cercanas, aparecieron varias tumbas cubiertas de losas.

Hoy no hay ni rastro de dicha ermita, incluso se tienen noticias de que sus piedras sirvieron para levantar una cercana choza o guardaviñas.

Debajo de lo que queda de la necrópolis de San Pablo, en la parte que mira al arroyo, se encuentra un pequeño **eremitorio** excavado en la roca viva, que sirve de base a la necrópolis. La entrada de 0,90 centímetros de anchura, está adornada por un arco que bien pudo ser de herradura, bastante deteriorada y cuya altura no llega a medir 1,80 metros. A ambos lados de la diminuta cueva-eremitorio, en las paredes interiores hay dos oquedades (al igual que en la Llana de San Juan), que nos confirman aún más en la función como templo de esta cueva en roca. A la entrada, unos mechinales denuncian que tuvo pórtico, orientado a la puesta del sol.

Más abajo, junto a la ribera del arroyo Hondo, inicio de una posible cueva en roca, difícil de descubrir por tener la entrada casi a ras de tierra, por estar tapada por la arena que arrastra el arroyo.

Cuatro caminos

Tomando desde San Vicente el Camino del Convento se pasa no lejos de Cuatro Caminos, un término que, por los restos arqueológicos que se conservan debió tener cierta importancia.

Hay dos lagares bastante bien conservados y también se encuentra una gran roca que, por los mechinales que conserva, proclama haber servido de vivienda en tiempos pasados. Indudablemente todo este complejo merecería un examen más detallado, a cuentas de especialistas que pudieran extraer toda la riqueza que encierra.

Fuente Cano

El término de Fuente Cano se encuentra cerrando una pequeña vaguada, situada a unos doscientos metros al oeste del camino que, desde San Vicente de la Sonsierra, se dirige a Santa María de la Piscina y al poblado de Peciña, camino que ha sido embreado en el año 2000.

La pequeña cueva se eleva 180 centímetros del suelo, mirando a la caída del sol. La entrada tiene 60 centímetros de anchura y 110 de altura, contando en ambas jambas con ranuras, como de haber poseído puerta para cerrar el acceso. El interior, con techo semiesférico y con base cuasi circular, tiene una profundidad de 110 centímetros, 105 de altura y 140 de anchura, resultando una pequeña cavidad. Al fondo, en la pared, varias cruces de pequeño tamaño y otros grabados.

Como curiosidad, detallamos que, a unos trescientos metros al oeste de la cueva, existe un lagar exento, muy semejante al que podemos ver junto al Dolmen de la Huesera, en Laguardia y otro muy deteriorado, que está semienterrado.

Doroño (Las sepulturas)

Se sabe que, entre los años 1167 y 1172, Eneco de Lotza dona las casas que posee en Doroño al monasterio cercano de San Miguel de Ribas. Es curioso que en Treviño haya una población que también se denomina Doroño, aún habitada y que Loza sea un poblado cercano a Peñacerrada, en cuyas proximidades quedan restos de unos interesantes eremitorios.

De las Heras y Tojal centran el eremitorio que hay en Doroño en una cueva artificial que hay poco más al norte de una interesante necrópolis también conocida como «Las sepulturas». La cueva tiene forma irregular, casi ovoide, midiendo la entrada 140 centímetros de altura. En el interior la cueva tiene 6,20 metros de anchura y 3,50 de profundidad.

El conjunto debió contar con iglesia, si seguimos a Armando Llanos cuando en 1972 escribía: «*Es interesante notar cómo en la zona sur de la necrópolis, parece observarse la situación y trazado de una pequeña iglesia semirupestre. En el suelo quedan huellas del encaje del ara, restos de un pequeño altar de nicho*»[44]. A finales del año 2002 en la parte sur hay una roca que tiene todas las apariencias de haber cobijado una cueva con pórtico, ya que se conservan varios huecos de los mechinales.

Que el poblado de Doroño se levantó en torno a estos terrenos lo confirman también el conjunto de silos que han aparecido al alba del siglo XXI, a pocos metros de la necrópolis, en la parte oriental del camino. Lamentablemente apenas se ha podido gozar de su presencia, ya que en el mismo lugar se ha colocado un aparcamiento para coches de cazadores.

Ntra. Sra. de la Peña

Para acercarnos a Ntra. Sra. de la Peña tenemos que tomar la carretera que sale de San Vicente para Briones y, en la misma curva cerrada que hay en la bajada hacia el río Ebro, coger un camino asfaltado que sale hacia el oeste, llevando el río al sur, camino que dicen que está sobre una calzada romana. Pasado el arroyo Valseca, y cuando termina el asfaltado y se encuentra una bifurcación, alzando la vista, contemplamos el curioso conjunto de Ntra. Sra. de la Peña. Si queremos hacer más suave la aproximación, podemos remontar el camino que sigue la ladera y acercarnos por la parte norte.

Nos encontramos aquí con una cueva/eremitorio y una ermita, construida ésta en piedra de sillería en el siglo XVII, que recibía a los devotos hijos de San Vicente el día de la Cruz, el 14 de Septiembre. La cueva eremitorio, con entrada orientada al sur y de grandes dimensiones, está excavada en roca y guarda en su interior dos tumbas y una oquedad que viene a reforzar la idea de eremitorio. En un tiempo la cueva fue afianzada con grandes piedras de sillarejo. Mediante

44 LLANOS, Armando: Necrópolis altomedievales en la zona occidental de La Rioja Alavesa, *Estudios de Arqueología Alavesa* V, l972, págs. 219-245.

una puerta abierta al este, la cueva/eremitorio se comunica con la nueva construcción, con todas las características de una típica ermita y de la que no quedan más que las cuatro paredes, sabiendo que aún estaba en pie el año 1839.

Saliendo de la cueva/eremitorio, ascendemos por una pequeña escalinata excavada en la roca y en el techo de la cueva contemplamos una excavación que pudiera haber sido un lagar de considerables dimensiones, ya que uno de los lados mide 2,45 metros, teniendo uno de los bordes cuarenta centímetros de altura. En la parte oeste hay una especie de pocillo rectangular, con canalillo de salida.

Peña Hueca. El complejo eremítico de «Peña Hueca» fue excavado el año 1998 por Luis Gil Zubillaga y su equipo, cuyas conclusiones fueron expuestas en una revista y de las que nos vamos a servir nosotros en las siguientes líneas[45].

El conjunto, aprovechando una gran roca, está compuesto por dos cavidades, una que mira al noroeste, la pequeña, y otra mayor, desprovista ya de la pared exterior, por derrumbe.

Según el arqueólogo, *«...descubrimos que estábamos ante un complejo eremítico de primer orden»,* de modo que, tras las primeras excavaciones, se puede afirmar que la cavidad mayor *«es una iglesia de planta basilical y ábside único»*. Las dimensiones son 4,40 mts. de longitud, 4,05 de anchura y la altura máxima actual 1,85 metros. «*El acceso a la nave se hace desde el norte, a través de un pasillo abovedado muy rebajado, de 1 metro de longitud, presentando claras huellas de encaje de puerta interior y exteriormente»* (o.c., pág. 78). Sigue el mismo autor diciendo: *«la cabecera es rectangular, con cubrición de bóveda de cañón ....Presenta una pequeña hornacina en la parte sur. Tanto la nave como el ábside presentan numerosos grafitos...»*.

El equipo de arqueólogos, tras realizar unas catas en el suelo, localizaron *«un agujero de forma rectangular, de unos 10 cms. de profundidad, que se situó en el centro de la cata....Sin duda estamos ante la huella de un tenente de altar...»,* concluyen su investigación, proponiendo una datación de todo el conjunto, en torno a los siglos VI-VII d.C., aunque restan por finalizar los estudios emprendidos en laboratorio.

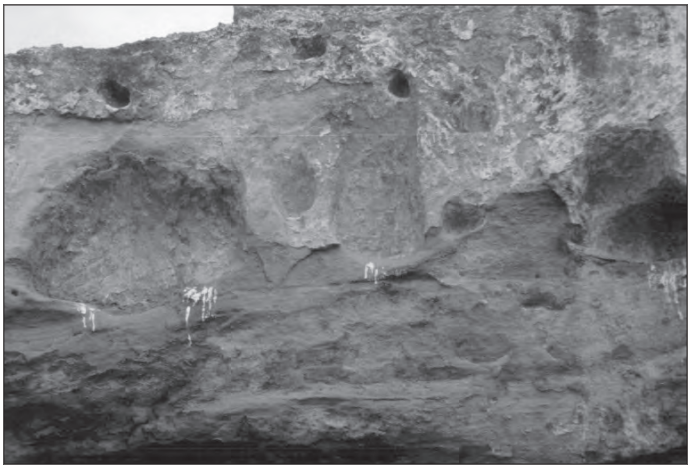
45 GIL ZUBILLAGA, Luis, Poblamiento romano y medieval en la Sonsierra de La Rioja: prospecciones y catas arqueológicas (1997/98), *Revista Estrato*, nº 10, 1999, págs. 73/79.

La cavidad más pequeña, mira también al norte y está excavada en el mismo bancal que la anteriormente descrita y, con poco más de ocho metros de superficie semicircular, tiene el techo en bóveda de horno; la entrada, cubierta hasta la mitad de arena, tiene trazas de haber poseído puerta y, en el frontis de todo el bancal, agujeros y regueros en la roca nos llevan a pensar que hubiera tenido pórtico u otras edificaciones. No dudamos que una seria investigación por gentes expertas aportará interesantes datos para el campo que estamos exponiendo.

Peña de las malas mujeres

Está en las faldas del Toloño, justo en el límite jurisdiccional entre Labastida y San Vicente de la Sonsierra, ocupado hoy por un cortafuegos.

Es un simple refugio bajo una piedra, en el que se han hallado restos de época romana, medieval, e incluso de siglos cercanos[46].



San Andrés (Hornillos)

El año 1073 ya aparece el nombre de Fornellos (Hornillos) y seis años más tarde, en l079, doña Teclo dona al monasterio de San Millán de la Cogolla su posesión en la villa de Forniellos, entre otras, así como las casas y la iglesia[47], donando el palacio, tierras y viñas el año 1104.

De la antigua cueva-iglesia solamente queda una excavación en la parte sur del bancal. A falta de estudios más profundos y posteriores análisis, el templo, según de Las Heras y Tojal bien pudiera tener arranques mozárabes. En el muro que mira al sur, tiene excavada una tumba, a cosa de un metro de altura sobre el suelo, así como otra semioculta en la finca que está a sus pies. En la pared rocosa aún quedan señales de numerosos mechinales, así como partes de la roca trabajados a semejanza de hornacinas. Hoy es lamentable el aspecto que ofrece, ya que no queda en pie sino el lado norte de la cueva-iglesia, estando el resto destruido. Creemos que

46 GUEREÑU, M., Sondeos arqueológicos en la Peña de las malas mujeres (La Rioja), en *Arkeolan*, nº 1/96, año 1996, pág. 24.

47 LEDESMA RUBIO, Mª Luisa, o.c. doc., nº 17.

esta cueva/iglesia es la que en el siglo XVI era conocida por San Andrés y que fue mandada derribar, por falta de culto, el año 1796. En la parte superior del complejo, excavada en roca, una importante necrópolis que se acerca a las setenta tumbas.

El poblado de Hornillos se completa con la existencia de tres núcleos dispersos sobre otros tantos bancales rocosos que, en total, suman diez lagares, lo que nos hace suponer —junto con la importante necrópolis— que la población de este término fue numerosa, aprovechando las buenas tierras del arroyo Canoca, no lejos del camino que venía de Santa María de la Piscina a San Vicente. La degradación sufrida por los lagares de la zona más próxima al arroyo es más que patente, sin duda alguna, por su mayor cercanía a las tierras de labor, más expuestas a la acción del hombre y a frecuentes roturaciones.

San Cristóbal

En el límite con Ábalos, a la vista de Santa María de la Piscina, a media ladera del monte San Cristóbal, hay un gran peñasco en cuya cima se pueden contemplar un conjunto de seis agujeros que, la investigadora Loyola de Palacio, interpreta como los restos de lo que fuera una atalaya.

En la parte baja del peñasco, abierta a poniente, hay una pequeña cueva excavada, muy deteriorada, con correaguas.

San Martín

El nombre del santo de Tours prolifera de tal modo en estas tierras que, al llegar a la amplia jurisdicción de San Vicente de la Sonsierra, resulta sumamente complicado conocer la verdadera ubicación del hagiotopónimo, pues nos encontramos con tres ermitas o monasterios dedicados a San Martín y eso descontando el de Mutilluri que, como ya hemos dicho al hablar de Labastida, creemos que se levantaba no lejos del río Ebro, cerca del monte Mendigurina, frente a la villa de Haro.

Sin pretender acertar del todo, pues la documentación que hasta el presente se conoce no permite mayores precisiones, vamos a tratar de ubicar lo mejor que podamos estos tres templos.

Eremitorio de San Martín

Se encuentra en el valle, al Este del arroyo que viene de la Fonsagrada y orientado al oeste. La entrada se abre en un gran boquete, dispuesto a recibir los rayos de la puesta del sol y a casi tres metros sobre el suelo, cuya entrada, facilitada por unos peldaños abiertos en roca, no es apta para cualquiera. La altura es de 1,85 y la profundidad de unos tres metros, teniendo algo más de cuatro de anchura[48]. Lamentablemente en el otoño del 2002 hemos comprobado que se ha caído parte de la parte frontal superior, corriendo serio peligro de derrumbe, si no se pone antes remedio. Pensamos que sería una gran pérdida si esto ocurriera, pues es una de las cuevas-eremitorios de la Sonsierra digna de conservarse. Cuando el año 1995 Mª de los Angeles de las Heras e Ildefonso V. Tojal giraron una visita a esta cueva, se encontraba en mucho mejor estado que el que ahora presenta.

48 DE LAS HERAS, Mª Ángeles y TOJAL BENGOA, I.V., o.c. pág. 104/105.

San Polite

La cueva-eremitorio de San Polite se encuentra junto a la carretera A-124, poco antes del kilómetro 33 a Logroño. Al poco del cruzar el arroyo Valseca sobre el gran taluz que se construyó el año 2004, mirando a la puesta del sol, abre su entrada lo que De las Heras y Tojal denominan «*eremitorio de San Polite*»[49]. Una gran cueva de más de veinte metros cuadrados de superficie, muy usada, con el suelo cubierto de arena y de la que es difícil concretar nada, a no ser que se haga un estudio serio y detenido. Para llegar a ella se tiene que trepar agarrados a la hierba, no resultando fácil la visita. A la parte norte del taluz, junto al arroyo, se puede ver el lagar de San Polite, con el torco en distinto nivel que la pileta.

Valgrande

En el término de Valgrande, al norte del monte Mindiarte, hay una cueva orientada al sureste, mirando al castillo de Davalillos, éste en la margen derecha del río Ebro. En su entorno se pueden ver numerosos y cuidados bancales que nos indican que el terreno ha estado muy humanizado, reforzado por la presencia de un lagar en las proximidades.

Como otras cuevas que vamos viendo en la jurisdicción de San Vicente, tiene la particularidad de estar elevada sobre el suelo, a unos 130 centímetros y de poseer la parte delantera de muros de piedra sobre fondo rocoso. La entrada, de 80 centímetros, tiene 175 centímetros de altura, semejante a su interior, siendo 180 lo que mide de anchura y 175 de profundidad.

CONCLUSIÓN

Seguramente que, extrañados, hemos pensado cómo ha sido posible que, hasta comienzos del siglo XXI, no se haya hablado de las cuevas-eremitorios de esta zona de la Sonsierra, cuando tan importante es su número y tan variada y rica es su tipología.

La denominación de «Las **Goba**s», «**Goba**lza», «Sai**goba**»...., palabras euskéricas, nos hablan de su antigüedad y de la influencia que la repoblación de gentes del norte tuvo no lejos de las faldas de las sierras de Toloño y Cantabria, en la margen izquierda del río Ebro y más en concreto, en torno a las Villas de San Vicente y Labastida, ésta de Rioja Alavesa hoy día.

Esperamos y deseamos que este trabajo pueda servir de base a otros estudios que profundizen en los numerosos y ricos aspectos que nos plantea el gran número de cuevas y eremitorios aún en pie en esta pequeña zona, al norte del río Ebro.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO ÁVILA, Ángeles, «Visigodos y romanos en la Provincia de la Rioja», *Berceo,* nº 108-109 (1985), págs. 7-31.

ARGAIZ, G., *La Soledad Laureada por San Benito y sus hijos*, Madrid, 1673.

AZKARATE GARAI-OLAUN, A. *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya,* Vitoria-Gasteiz, 1988, Diputación Foral de Álava.

49 DE LAS HERAS, Mª Ángeles y TOJAL BENGOA, I.V., o.c. pág. 105.

— «El eremitismo de la época visigótica. Testimonios arqueológicos», *Codex Aquilarensis*, 5, 1991, págs. 141-179.
BARANDIARÁN, J.M. de, «Contribución al estudio de los refugios del País Vasco», *Anuario de Eusko Folklore*, Tomo XVII, Año 1928, págs. 43-47.
BOLOS PAGES, «Las sepulturas excavadas en roca. Necrópolis y sepulturas medievales en Cataluña».
CADIÑANOS BARDECI, I., «Necrópolis, eremitorios y monasterios altomedievales en el Valle de Tobalina (Burgos)», *Hispania Sacra, Revista de Historia Eclesiástica*, Vol. XXXVIII, l986, pág. 16 ss.
CANTERA MONTENEGRO, M. «Advocaciones religiosas en la Rioja Medieval», *Anuario de Estudios Medivales,* nº 15, l985, págs. 39-61.
CASTILLO, A., «Cronología de las tumbas llamadas olerdolanas», *XI Congreso nacional de arqueología*, Zaragoza, l970, págs. 835-45.
CASTELLANOS, S. *Hagiografía y sociedad en la España visigoda, La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano* (siglo VI) IER, l999.
— «Consideraciones en torno al poblamiento rural del actual territorio riojano durante la antigüedad tardía», *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, l996, IER, 1997.
CEPEDA OCAMPO, J.J.; MARTÍNEZ SALCEDO, A. «Buradón. Un conjunto arqueológico singular de la Rioja alavesa», *Revista de Arqueología*, nº 156 (1999).
CORRELLON PAREDES, I., «El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas», *Tierras de León*, 64, l986, págs. 13-30
DE LA CASA MARTÍNEZ, C. *Las necrópolis medievales en Soria*, Junta de Castilla y León, 1992.
DE LAS HERAS Y NÚÑEZ, M.A. «La potencialidad agraria de la Sonsierra a través de sus casillas de granjería», *Berceo*, nº 118-119 (1990), págs. 95-104.
— «La vitivinicultura altomedieval riojana y la miniatura mozárabe», *Berceo*, nº 129 (1995), págs. 97-112.
DE LAS HERAS Y NÚÑEZ, M.A. y TOJAL BENGOA, I., *El alfoz de San Vicente de la Sonsierra*, Gobierno de La Rioja, Logroño, 1995.
DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «El eremitismo en la España visigótica», *Revista Portuguesa de Historia,* VI (1955), págs. 217-37.
DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*, Salamanca, 1987.
FORTUN PÉREZ DE CIRIZA, L.J., «El dominio alavés de San Salvador de Leire», *La formación de Alava. Comunicaciones I*, Vitoria, l985, pp. 339-371.
GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J.A., «Introducción al estudio de la sociedad altoriojana en los siglos X al XIV», *Berceo*, nº 88, l975, págs. 3-29.
— «Aldea y comunidad aldeana en la Rioja medieval. El caso de Villa Gonzalo», *Príncipe de Viana*, XLVIII, 1986.
— «La Rioja alta en el s. X. Un ensayo de análisis cartográfico sobre los comienzos de la ocupación cristiana del territorio», *Príncipe de Viana*, 1973 págs. 132-33.
— *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval,* Salamanca, 1969, Ed. Universidad.
— «Crecimiento demográfico y ordenación del espacio en la Rioja Alta en el siglo XI», *Anuario de estudios Medievales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, nº 15, Barcelona, 1985.

GARCÍA FERNÁNDEZ, E., «La población de la comunidad y villa de Laguardia. Baja Edad Media», *Kultura,* cuadern*os de cultura*, núm. 7, Vitoria, l984, págs. 53-56.
— «Tabuérniga: reflexiones e hipótesis sobre una «civitate» altomedieval alavesa», *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie III, Hª Medieval, t. V., 1992, págs. 13-38.
— *La villa de Peñacerrada y sus aldea*, Diputación Foral de Alava, 1988.
GARCÍA FERNÁNDEZ, E., LÓPEZ DE ULLIBARRI, F. Y DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA, J.R., *Labastida en la Edad Media: poblamiento y organización político-administrativa (s. X-XIII*), Vitoria, 1990. Diputación Foral de Alava.
GIL ZUBILLAGA, L., «Poblamiento romano medieval en la Sonsierra de La Rioja: prospecciones y catas arqueológicas (1997-1998)», *Estrato*, nº 10, págs. 73-79, Logroño, 1999.
GOIKOLEA JULIAN, F.J., «Poblamiento y organización político-administrativa de las comunidades medievales del término de Haro en los siglos X-XII», *Berceo*, nº 123, págs. 77-90, Logroño, 1993.
— «La expansión territorial de los núcleos urbanos y la articulación de las relaciones con sus aldeas en la Rioja Alta Medieval», *Anuario de Estudios Medievales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 32/1, Barcelona, 2002.
GONZÁLEZ BLANCO, A. et alii, *Los columbarios de La Rioja*, *Antigüedad y Cristianismo,* Vol. XVI, Murcia, 1988.
GONZÁLEZ BLANCO, A., «El poblamiento en La Rioja en la antigüedad tardía», *VII Semana de estudios Medievales*, Nájera, l996, IER, 1997.
GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U., SÁENZ GONZÁLEZ, J.Mª, «La población de la Rioja durante los siglos oscuros», *Berceo*, XCL, l979, págs. 81-111.
GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, P., «Noticias de los despoblados riojanos, o sea de las poblaciones antiguas que existieron en La Rioja y fueron desapareciendo en el curso de los siglos», IER, 1915, págs. 391 ss.
GUEREÑU, M., «Sondeos arqueológicos en la Peña de Malas Mujeres (La Rioja)», *Arkeolan, Boletín Informativo*, nº 1, Donosti, l996, pág. 24.
GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., «Habitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Codillera Cantábrica», *Estudios Humanísticos*, nº 4, León (1983), págs. 29-56.
IÑÍGUEZ ALMECH, F., *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, *Cuadernos de trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma*, 1953, págs. 32.
JUSUE SIMONENO, C., «Asentamientos altomedievales en la cuenca Lumbier-Aoiz (Navarra)», *Arqueología española,* nº 5, Teruel (1984) págs. 119/46.
LATXAGA, *Iglesias rupestres visigóticas de Alava. La Capadocia del País Vasco o el complejo rupestre más importante de Europa*, Bilbao, l976.
LEDESMA RUBIO, M.L., *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (1076-1200), Zaragoza, l989, Ed. Anubar.
LLANOS, A., «Necrópolis Altomedievales en la zona occidental de la Rioja Alavesa», *Estudios de Arqueología alavesa*, T. V, l972, págs. 219-245.
LOYOLA PEREA, E. y ANDRIO, Josefina, «Noticias de nuevos descubrimientos arqueológicos altomedievales en ambas márgenes del Ebro en su curso alto», *XIII Congreso Nacional de Arqueología de Zaragoza*, l975, págs. 991 ss.
MONREAL JIMENO, L.A.: *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro).* Cuadernos de Arqueología de Deusto, 12. Departamento de publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.

— «Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico», *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera,* IER, 1996.
CANTERA ORIVE, J., «El primer siglo del monasterio de Albelda (1924-1024)», *Berceo,* varios artículos en los números 14 (1950) al 69 (1963).
— «Cuevas artificiales de la época medieval en Nájera», *Berceo*, nº 86 (1974), págs. 7-20.
— Iglesias hispánica (s. IV al VIII), Testimonios literarios, Madrid, 1975.
— «El eremitismo rupestre en la zona de Nájera», *IX Congreso nacional de Arqueología*, Valladolid, 1968.
RIAÑO PÉREZ, M., «Eremitorios rupestres y colonización altomedieval», *Studia Histórica-Historia medieval* XIII, 1995, págs. 47-58.
RIU, M., «Cuevas, eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental», *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, págs. 431-443. Roma, 1974.
— «Estaciones medievales en el término municipal de Soldes (Barcelona)», *Noticiario Arqueológico Hispánico,* nº 3, Madrid, 1975, págs. 3269-290.
RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., «Tres cuevas o «peñas cavadas» en la margen del Torio», *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano occidentales*, Año XLIX, Enero-Dic., 1995, nº 97, págs. 121-133.
RUIZ DE LOIZAGA, S., «El monasterio de San Miguel de Riba (En La Rioja), dependencia de Leyre. Rev. *Berceo*, nº 132, págs. 83/92, Logroño, 1997.
— *Repoblación y religiosidad popular en el occidente de Alava* (siglos IX-XII), Vitoria, 1989, Diputación Foral de Alava.
— *Monasterios altomedievales del occidente de Alava, VALDEGOVIA, Cómo nacen los pueblos.* Vitoria, 1982, Diputación Foral de Alava.
SAINZ RIPA, E., «Primer Cristianismo en La Rioja», *VII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, l996, IER, 1997.
UBIETO ARTETA, A. *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (759-1076), Valencia, 1976, Anubar.
YEPES, A., *Crónica general de la orden de San Benito*, Tomo VI, Valladolid, 1617.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 785-788

LA CUEVA DE SANTA EULALIA EN LA RIOJA Y LA CAPILLA DE SAN BASILIO EN CAPADOCIA. BREVE OBSERVACIÓN SOBRE UN POSIBLE PARALELO FORMAL

José A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

En este trabajo se compara la decoración parietal de dos iglesias rupestres. La cueva de Santa Eulalia Somera en La Rioja tiene una decoración de nichos cuadrados tallados en damero en la pared. La capilla de San Basilio tiene una decoración pictórica donde motivos vegetales y geométricos sirven para encuadrar representaciones de la cruz. Entre los motivos geométricos cabe distinguir una decoración de damero. Pese a las diferencias artísticas y geográficas cabe hablar de un posible paralelismo formal entre ambas iglesias rupestres.

ABSTRACT

Wall decorations of two rock churches are compared here. The Saint Eulalai Somera cave in La Rioja has a checkerboard decoration consisting of etched squared niches in the wall. Saint Basil's church in Cappadocia has a pictorial decoration where cross pictures are framed by geometrical patterns and vegetal motifs. a checkerboard decoration in especially noteworthy among the geometrical patterns. In spite of artistic and geographical differences it could be possible to speak about a formal parallel model between both rock churches.

1. INTRODUCCIÓN

La investigación sobre el monacato rupestre en la Rioja ha experimentado un sensible avance con la publicación de *Los Columbarios de la Rioja* (Murcia 1999)[1]. En este libro se planteó una tesis central que debía cambiar la forma de plantear el problema del eremitismo hispánico, mediante la clasificación de ciertas cuevas como eremitorios y no como 'palomares', tal y como se había venido pensado hasta entonces[2]. Los hasta entonces erróneamente llamados 'palomares' pueden, desde la publicación del mencionado libro, comenzar a ilustrar la historia del monacato rupestre en España, una vez que se conoce su función auténtica.

Entre los eremitorios que fueron estudiados en aquella ocasión, se recogió un trabajo sobre cueva de Santa Eulalia, con toda seguridad un eremitorio donde incluso hay una inscripción cristiana. Esta cueva tiene en su interior una decoración de nichos-casetones en damero. En este trabajo quisiera proponer un posible paralelo oriental con la decoración de esta cueva. Este paralelo lo encontramos en Capadocia, se trata de la capilla rupestre de San Basilio en Ortahisar. La capilla de San Basilio tiene una importante decoración pictórica, entre la que cabe destacar una decoración en casetones dispuestos en damero. Si se compara con la decoración de Santa Eulalia enseguida se advertirá un paralelo formal. La diferencia esencial estriba en que en Santa Eulalia la decoración está tallada en la roca, mientras que en la capilla de San Basilio se trata de pintura parietal.

2. LA CUEVA DE SANTA EULALIA EN LA RIOJA

La cueva de Santa Eulalia se encuentra situada en un contexto arqueológico fecundo, y en ella fue descubierta una inscripción que confirmaba la existencia de una cueva-eremitorio[3]. Independientemente de las particularidades constructivas de Santa Eulalia (se trata de dos cuevas comunicadas por un hueco y se piensa por ello en un monasterio dúplice), lo más significativo de esta cueva es su decoración en nichos excavados que forman un ajedrezado, tal y como puede verse en la pared frente a la puerta de entrada [Figura 1]. Las características formales de esta decoración recuerdan al ajedrezado típico del románico, y han hecho pensar en una cronología para la decoración entre los siglos IX y XI[4].

---

1 GONZÁLEZ BLANCO, A., *Los columbarios de la Rioja, Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, vol. XVI, Murcia 1999, 444 pp.

2 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Presentación», p. 13: «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 este tipo de columbarios se habían convertido en una decoración abstracta que servía para lo mismo».

3 GONZÁLEZ BLANCO, A., & CINCA, J.L., «Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)», en RODRÍGUEZ COLMENERO, A., & GASPERINI, L., (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre (Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 1992)*, La Coruña, 1995, 99-107.

4 GONZÁLEZ BLANCO, A., *et al.*, «La cueva de Santa Eulalia Somera» (Arnedillo-La Rioja)», *Antig.Crist*. (Murcia) XVI, 1999, 163-178; *vid*. especialmente pág. 169: «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».

FIGURA 1. *Santa Eulalia, pared frente a la puerta de entrada (Fuente: González Blanco, Antigüedad y Cristianismo XVI)*

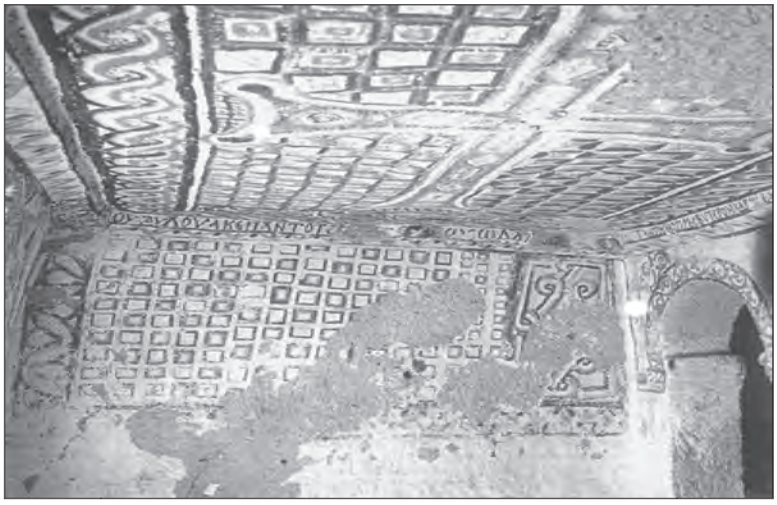


FIGURA 2. *San Basilio, nave sur, vista al oeste*

3. LA CAPILLA DE SAN BASILIO EN CAPADOCIA

La capilla de San Basilio cerca de Ortahisar en Capadocia fue descubierta a comienzos del siglo XX, ésta cuenta con epigrafía y una decoración pictórica muy importante, basada en la liturgia de la Exaltación de la Cruz. Todavía hoy su adscripción cronológica plantea problemas, discutiéndose si las pinturas pertenecen a una fase iconoclasta o inmediatamente posterior, si

FIGURA 3. *San Basilio, nave sur, parte occidental de la pared sur (Fuente: Teteriatnikon, Cahiers Archéologiques 49)*

bien puede pensarse en el siglo X[5]. La decoración consiste fundamentalmente en cruces o en paneles que enmarcan cruces, las cuales están rodeadas de motivos vegetales y geométricos. Este tipo de decoración de diseño geométrico y motivos florales no constituye ninguna excepción en Capadocia, donde muchas capillas la comporten[6].

En la pared sur de la capilla de san Basilio se encuentra pintada una decoración geométrica un damero, consistente en casetones de ajedrezado sobre una pared lisa [Figura 2 y 3]. Aunque no están excavados en la roca, sino pintados. Resulta muy difícil no pensar en la cueva de Santa Eulalia. Naturalmente existen evidentes diferencias entre ambas cuevas, pero pese a todo, podría plantearse aquí un paralelismo en la utilización del ajedrezado como motivo decorativo para cubrir las paredes de capillas y eremitorios cristianos.

4. CONCLUSIONES FINALES

Es un hecho sobradamente conocido que las relaciones con Oriente en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media nunca se interrumpieron y que hay atestiguados numerosos contactos entre occidente y el mundo bizantino. El monacato no es ninguna excepción[7]. La existencia de relaciones entre Oriente y Occidente implica asimismo el intercambio de ideas artísticas, y quizá estemos ante un ejemplo de ello. Con estas líneas se ha pretendido poner en relación dos decoraciones parietales que comparten un paralelismo formal (el del ajedrezado) y que aparecen ambas asociadas al monacato rupestre. Pese a las diferencias geográficas y artísticas en Santa Eulalia y San Basilio, al menos no puede negarse el hecho de que ambas decoraciones se parecen y que se encuentran en un entorno monástico cristiano en cueva.

5 Un último intento de revisión de la cronología lo ha aportado NATALIA TETERIATNIKON, «The Frescoes of the Chapel of St.Basil in Cappadocia: their Date and Contex reconsidered», *Cahiers Archéologiques* (Paris) 49, 1992, 99-114, la autora propone que la capilla habría que remitirla a un momento inmediatamente posterior a la Querella Iconoclasta y el año 900.

6 THIERRY, N. «Les peintures murales de six églises du Haut Moyen Âge en Cappadoce», *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1971, 444-480; asimismo TETERIATNIKON, N., *art.cit*., p. 103.

7 Por ejemplo, FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 203-214.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 789-810

MONACATO RUPESTRE EN LA RIOJA Y EN EL ALTO ÉUFRATES SIRIO. PUNTOS DE CONTACTO

ALEJANDRO EGEA VIVANCOS
IPOA-Universidad de Murcia*

RESUMEN

Se efectúa una comparación entre los espacios monacales rupestres hallados en las prospecciones que el IPOA ha practicado en el Alto Éufrates sirio (1993-2001) y los de La Rioja. Se demuestra como los columbarios, las celdas y otros aspectos morfológicos responden a una idéntica manera de entender el monacato en la Antigüedad Tardía. Distintos ámbitos geográficos, diversas comunidades religiosas, pero similares formas de solventar ciertas cuestiones de funcionalidad.

ABSTRACT

It is made a comparison between the monastic rock spaces found in the surveys that the IPOA has practiced in the Upper Syrian Euphrates (1993-2001) and the ones found in La Rioja. It is demonstrated that the columbarium, the cells and other morphologic aspects respond to the same way of understanding the monasticism in the Late Antiquity. We are in front of different environments, diverse religious communities but similar forms of resolving some questions about functionality.

* Investigador Doctor, financiado por la Fundación Cajamurcia. Instituto del Próximo Oriente Antiguo, Universidad de Murcia. C/Actor Isidoro Máiquez, 8, CP 30007. Murcia.

1. EL PORQUÉ DE ESTA COMPARACIÓN

Las prospecciones que desde 1993 realiza el Instituto del Próximo Oriente Antiguo en el Alto Éufrates sirio han posibilitado la localización de un buen número de espacios rupestres que sin duda están relacionados con el fenómeno del monacato cristiano primitivo[1]. Estas tareas de búsqueda arqueológica se intensificaron durante los años 1999, 2000 y 2001 mediante sucesivas campañas estivales. Los hallazgos han sido cuantiosos y espectaculares, especialmente por la calidad de algunas de las estructuras rupestres localizadas, descubriendo auténticos complejos monacales en las riberas del Éufrates y del Ṣāy̆ūr, uno de sus afluentes[2].

Ya en España, tuve la oportunidad de ser invitado a visitar las cuevas de la comarca de Arnedo (La Rioja) por el Prof. Dr. Antonino González Blanco[3]. La coincidencia de aspectos morfológicos entre ambos conjuntos fue tan elevada que se me propuso la presente reflexión sobre el tema. Se trata de adentrarse en el mundo de lo funcional, de entresacar usos y posibilidades para ciertos elementos rupestres, tallados en la roca, que suponen una costosa interpretación arqueológica. No sólo nos limitaremos a documentar las coincidencias entre ambos conjuntos, en cuanto a la curiosa decoración a modo de columbarios, sino que se pretende trabajar ciertos detalles estructurales menos significativos pero igualmente aprovechables.

Lo patente y espectacular que ha sido el monacato rupestre oriental, con los celebérrimos casos capadocios, palestinos, y ahora sirios, puede aportar cierta luz al oscuro panorama que para el tema vive la parte occidental del Imperio, especialmente la hispana. De manera general se ha estado obviando un fenómeno visible en buena parte de la geografía nacional, evitando dar las correspondientes interpretaciones y datación a los miles de eremitorios, iglesias y monasterios tallados en la roca que inundan muchas provincias españolas. El caso riojano ha sido

---

1 La bibliografía publicada por los componentes de la misión española del IPOA al respecto es abundante y creciente, lo cual ha permitido avanzar en nuestro estado de conocimiento al respecto. Recogemos algunos de los trabajos que han versado sobre el monacato rupestre en la región: GÓMEZ CARRASCO, J. G., «La cueva como vivienda en el Alto Éufrates sirio: apuntes para su investigación», *Antig. Crist*., XV, 1998, 417-426. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Éufrates hasta el Atlántico», *El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente, SAPANU. Publicaciones en Internet*, II, 1998. [http://www.labherm.filol.csic.es]. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Christianism on the Eastern Frontier», *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area*, Proceedings of the International Symposium Held at Barcelona, Enero 1998, DEL OLMO, G., MONTERO, J.-L. (Eds.), Barcelona, 1999, 643-662. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Monacato Oriental/ Monacato Occidental», *De la Estepa al Mediterráneo*. Actas del Ier Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo (Eds. J.-L. Montero, J. Vidal, F. Masó), Barcelona, 2001, 71-85. GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., «El poblamiento rupestre del Alto Éufrates, en el Norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antig. Crist*., X, 1993, 613-622. GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: los monasterios del ámbito de Qara Quzaq», *Antig. Crist*., XV, 1998, 399-415. MATILLA SÉIQUER, G., «Signos cristianos en las necrópolis», *Antig. Crist*., XV, 1998, 427-431. MATILLA SÉIQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., «Columbarios y relicarios en el Próximo Oriente», *Antig. Crist*., XVI, 1999, 57-86.

2 Para las novedades que conllevaron estas últimas prospecciones remitimos a los siguientes trabajos: EGEA VIVANCOS, A., *Eufratense et Osrhoene. Poblamiento romano en el Alto Éufrates sirio*, Antigüedad y Cristianismo, XXII, Murcia, 2006. EGEA VIVANCOS, A., «Ciudades, fortificaciones, necrópolis y monasterios en el Alto Éufrates sirio durante la época paleocristiana. Siglos IV-VII», *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet*, Antigüedad y Cristianismo, XXI, Murcia, 2004, 33-66. EGEA VIVANCOS, A., «Costumbres funerarias romanas en el Alto Éufrates sirio», *Huelva Arqueológica*, 20, Huelva, 2004, 91-113. (Actas del *III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*)

3 Sirva este homenaje para dejar, una vez más, mi más sincero agradecimiento, por las oportunidades vitales e investigadoras que me brindó durante los años que fui alumno y becario de investigación suyo.

buena muestra de estos vacíos de investigación y desconocimiento hasta que la experiencia arqueológica vivida en Oriente posibilitó una adecuada comprensión y total aceptación del fenómeno monacal rupestre tardorromano en España. Presentando brevemente los hallazgos y características de la misión del IPOA en Siria se prepara a los arqueólogos e historiadores españoles para la asimilación de muchas de estas estructuras.

2. LOS MONASTERIOS RUPESTRES DEL ALTO ÉUFRATES SIRIO

En este apartado se pretende repasar de manera breve y concisa las características principales de los monasterios rupestres hallados en el Alto Éufrates sirio. El espacio al que nos referimos queda limitado por la frontera entre Turquía y Siria al norte, el eje UTM 240000 al oeste (en torno a Manbiŷ), Qalᶜat Nāŷm al sur, y el eje establecido por la UTM 280000 al este (en torno a la localidad de ᶜAyn al-ᶜArab). La superficie total asciende a los 2500 Km^2. A lo largo de esta superficie han sido muchas las estructuras rupestres descubiertas relacionadas con el movimiento monacal. Las localidades donde se han constatado los restos más significativos de este tipo de poblamiento han sido: Bi´r Jalū, Burṭāqlī, Quruq Magāra, Magāra Sarasat, al-Jirba, ᶜAmārna (Orilla Derecha del Éufrates), ᶜUšariyya, Šatt al-Rāfiᶜ, Tujar, Dādāt (en el valle del río Ṣāŷūr) y ᶜAwaynat, Ṣirrīn, al-Mansiyya y Qūzuq (Orilla Izquierda del Éufrates). En todas estas aldeas y poblaciones el componente rupestre de sus yacimientos es mayoritario y predominante.

De todos estos recintos se sintetizan ciertas características generales, válidas para casi todos ellos, con el objeto de poder efectuar a posteriori una comparación con los conjuntos riojanos.

2.1. Localización y emplazamiento

Como norma general, los primeros monasterios cristianos orientales aparecían distanciados de las ciudades, pero no en demasía. En el Alto Éufrates sirio se plantea un alejamiento del ruido de la *urbs* pero manteniendo siempre el contacto visual, directo o indirectamente, no sobrepasando el kilómetro de separación. Es decir, si desde el interior de la cueva o desde la misma entrada el contacto no existe, normalmente aparece en las cercanías un punto desde el que observar el núcleo de población más cercano. No olvidemos que en buena medida, y aunque el monasterio plantea la autosuficiencia, la comunidad depende de la ciudad o de las vías de comunicación que la llevan a ella. En el caso de que la ciudad o la aldea permanezcan demasiado alejadas, es la vía o calzada la que siempre queda a la vista del monasterio. Aquellos monasterios erigidos a suficiente distancia de las aglomeraciones, en lugares realmente inaccesibles, montañosos y solitarios, son una minoría.

2.2. Forma y planta general

El medio rupestre hace que los monasterios del Éufrates se asemejen más al esquema básico de las *laurae* palestinas que a los monasterios de la región alepina[4]. «Laura» es un vocablo

4 Los monasterios de Siria septentrional, en torno a Alepo, se caracterizan por quedar estructurados mediante grandes moles constructivas. Cada dependencia del monasterio, iglesia, hospedería, refectorio, etc., se ve convertida en un espectacular edificio de grandes sillares y cubiertas de madera. Esta gran firmeza en la construcción ha posibilitado que las citadas edificaciones permanezcan en pie después de un milenio y medio.

griego que significa originariamente camino estrecho, desfiladero o barranco. Los cenobios y monasterios rupestres palestinos estaban situados en alguna quebrada estrecha, en el repecho de una montaña, donde el nombre del terreno en que se levantaba vino a definir a la fundación[5] (Figura 1).

Sin embargo, el paso del tiempo, la erosión, la sedimentación y los procesos atmosféricos sólo han permitido que llegue hasta nosotros una mínima parte de lo que en realidad fueron estos monasterios. En un principio, se puede pensar que el hábitat elegido por estos individuos bastaba para cubrir las necesidades básicas y cotidianas, pero la observación detallada de las paredes de las cavidades reafirman una más que probable coexistencia de elementos constructivos junto a elementos rupestres. De hecho, en buena parte de las paredes se advierten mechinales agrupados mediante líneas horizontales y verticales, sin duda las últimas huellas de multitud de vigas de madera que mantenían superestructuras hoy perdidas. El lugar donde se hace más patente este dato es el monasterio «acoimeta» de ᶜUšariyya. En este lugar, los habitáculos rupestres servirían como fondo de estructuras de madera y adobe que conformaban un mínimo de tres pisos. Debía tratarse de algo muy similar a lo que se supone para el monasterio de san Teoctisto en Deir Muqallik, entre Jerusalén y Jericó. El análisis minucioso de las cavidades pudo comprobar restos de una obra de mampostería de seis plantas construida de manera contigua al sur de la fachada de la cueva que hacía de iglesia. La principal función de este entramado fue facilitar y asegurar el acceso a la cueva principal[6].

Efectivamente tuvo que haber algunos fenómenos monacales rupestres que simplemente fueran eso, rupestres. Aprovecharían oquedades naturales para transformarlas y adecuarlas a sus necesidades, desbrozarían sendas que en la actualidad difícilmente se conciben como posibles lugares de paso, tallarían en la roca orificios y escalones que favorecían el ascenso a las grutas más elevadas, etc. Junto a estos primigenios monjes más «naturales», por llamarlos de alguna manera, convivirían otras comunidades que vieron preciso el completar los sitios ofrecidos por el monte mediante la construcción de nuevos espacios, salas, escaleras, barandas o plataformas, que subsanaran los inconvenientes del propio paisaje. El descubrir una cueva habitada por monjes, en un lugar completamente inaccesible, no supone en todas las ocasiones desprendimientos de viejos caminos o cierto grado de metamorfosis del entorno. En ocasiones, no es descabellado imaginar andamiajes de madera, pequeñas estructuras de adobe o mampostería, cubiertas de cañizo o tejas, elementos de escasa perdurabilidad que muy raras veces perviven al aire libre.

2.3. Entrada y vestíbulo

El acceso a este tipo de recintos no es nada sencillo, ni siquiera está indicado. Para llegar a algunos de ellos hay que recorrer grandes distancias entre la población más cercana, tomar sendas con un fuerte desnivel, llegar al pie de los acantilados donde se esconden y después trepar con mayor o peor fortuna por una pared vertical de unos tres metros de altura. No sabemos si la erosión puede haber distorsionado un acceso más asequible o que no se cuente con presumibles

5 COLOMBAS, G. M., *El monacato primitivo,* Madrid, 1998, p. 159.

6 GOLDFUS, H., ARUBAS, B., ALLIATA, E., «The monastery of St. Theoctistus (Deir Muqallik)», *Liber Annuus*, 45, 1995, 247-292. (Fig. 4-5). Con los restos actuales, a los que es necesario acceder mediante descenso en vertical con arneses y cuerdas, la hipotética reconstrucción es la única manera de hacer comprensible la vida diaria en ese complejo.

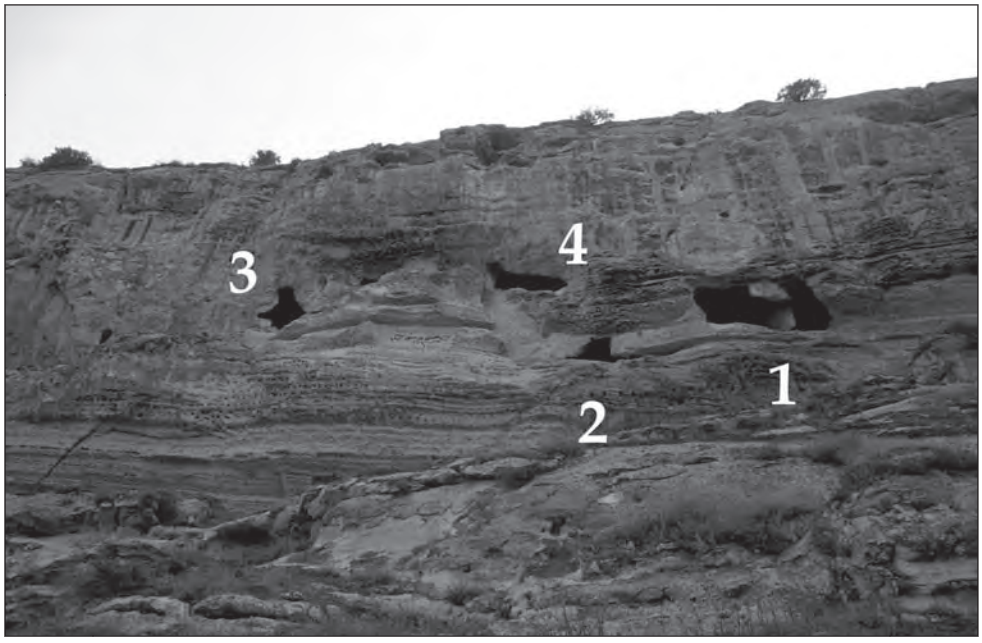


FIGURA 1. *Pequeña «laura» de Magāra Sarasat, al sur de Ŷarābūlūs (Siria). Los números 1 y 2 corresponden a dos pequeños eremitorios. Los números 3-4 corresponden al recinto central del monasterio.*

FIGURA 2. *Monasterio de San Miguel en el mismo Arnedo. La disposición al modo de las «lauras» palestinas es más que evidente.*

escalas, pero el caso es que para introducirnos en algunos eremitorios es necesario desplegar ciertas dotes escaladoras. Hay otros, donde simplemente hay que procurar toparse con la senda correcta, ya que en caso contrario debes atacar la subida de manera directa y en línea recta hacia la cavidad, camino que nunca es el correcto ni mucho menos el más asequible. Algunas excepciones poseen su entrada sobre una rambla, el río o cerca de un camino.

Los ejemplos más espectaculares articulan sus accesos por medio de escalinatas talladas en la roca (Figura 3). En algún caso, la escalera aparece escondida en el interior de la montaña, siendo imposible su visualización desde el exterior. En otros recintos, la escalinata es visible desde prácticamente todos los puntos de los alrededores. También se ha constatado el uso de pequeñas escaleras talladas que posibilitan el ascenso a eremitorios situados en un piso o planta superior.

Una vez accedido al interior, la entrada suele comunicar directamente con un espacio que sirve de vestíbulo (Figura 10), aunque en otras ocasiones enlaza con una sala de uso común. Actuará como vestíbulo o sala comunal, este espacio intermedio entre el exterior y el propio monasterio suele estar bastante abierto al exterior, muy bien iluminado. Uno de los vestíbulos mejor perceptible presenta una puerta adintelada, que conserva las marcas donde encajar los cierres de la misma, se abre de par en par a un ambiente cuadrado que a su vez posee otra puerta adintelada que lo separa del interior del recinto monástico propiamente dicho. Esta segunda puerta, a su vez, también conservaba huellas de goznes en el umbral lo que significa que en su momento este pequeño vestíbulo podía quedar incomunicado del resto del edificio. Aún más, en uno de los laterales se tallaron perfectamente un par de bancos rectangulares, uno más alto que el otro de tal manera que formaban escalón. Las puertas y los bancos sugieren la posibilidad de que este cenobio recibiera visitas ocasionales. Estos visitantes podrían esperar sentados o acostados tranquilamente esperando a que les llegara el momento de acceder al interior. Este tipo de intromisiones del exterior se reduciría quizás a hermanos de otras comunidades que llegaran en momentos inoportunos o a jóvenes postulantes interesados en iniciar vida monástica en esta pequeña comunidad.

2.4. Celdas y salas comunes

La morfología de la celda viene dada por la tradición anterior. El tamaño minúsculo y la incomodidad son generales en todos los casos. La oscuridad y humedad serían algunos otros valores que harían más dura y provechosa la ascesis del monje. Normalmente el monje, en el interior de la celda, es conveniente que no pueda ni permanecer de pie ni acostarse cómodamente, por esta razón las habitaciones son bajas y estrechas. El mismo modo de vida de los monjes implicaba la individualidad de cada celda, aunque se tiene constancia que la comunidad podía colaborar en su elaboración o que dos o tres personas compartieran una misma habitación.

Teodoreto, obispo de Ciro en el año 423, en su vida de Marcianos, resulta del todo ilustrativo. Aunque está refiriéndose a su cabaña, no olvidemos que la celda rupestre no es más que una traslación de la cabaña perecedera de ramas y barro a otro material más permanente: *«En efecto, cuando estaba de pie, no era capaz de mantenerse derecho, porque el techo le aplastaba la cabeza y el cuello, y cuando estaba acostado, no podía extender sus piernas porque la longitud de su morada no acompañaba al de su cuerpo»*[7]. En el Alto Éufrates son muy corrientes

7 Theod. Cyr., *HPh,* III, 5.

FIGURA 3. *Escalinata tallada en la roca que une un monasterio con una iglesia rupestre situada en la cima de la montaña. Magāra Sarasat, al sur de Ŷarābūlūs (Siria).*

FIGURA 4. *Escalinata tallada en la roca que une la rambla con una serie de celdas monacales (Arnedo)*

FIGURA 5. *Columna central tallada en la roca dentro de un monasterio situado en las cercanías de la aldea de Tujar (Siria).*

FIGURAS 6-7. *Distintas columnas centrales talladas en la roca de un eremitorio del monte San Fruchos (Arnedo).*

FIGURA 8. *Columbario en el monasterio de Dādāt, al sur de Ŷarābūlūs (Siria).*

FIGURA 9. *Columbario en las cercanías de Arnedo.*

las celdas en las que es obligado el entrar encorvado y en las que es prácticamente imposible el dormir estirado por completo, todo lo cual nos sirve como la prueba gráfica más palpable de lo dicho por Teodoreto.

La costumbre de encerrarse en una celda para la oración sincera y profunda ya viene dada en el mismo Evangelio: *«Tú, en cambio, cuando ores entra en tu habitación y, habiendo cerrado la puerta, ora a tu Padre que está presente en el secreto...»* (Mateo, 6. 6)

2.5. Ventanas en las celdas

Los textos referentes a la existencia de ventanas o huecos de mayor o menor tamaño en una de las paredes de la celda son copiosos[8]. Estas ventanas tenían por objetivo el establecer comunicación visual, el escuchar o recibir el alimento del exterior sin perturbar la oración (Figura 11-12).

En la vida de los monjes y ascetas el empleo de ventanucos siempre aparece asociado a «santos» de gran prestigio, no sólo entre sus compañeros monjes sino en toda la comunidad cristiana de los alrededores. Juan Hesicasta (el recluso), procedente de Nicópolis (Armenia) donde pudo haber recibido la ordenación episcopal, decidió viajar a Palestina donde acabó ingresando como novicio en la «Gran Laura» de Sabas a fines del siglo V, ocultando su condición y estatus. Tras descubrirse su pasado Juan decidió comenzar su periodo de *hesychia* en su celda, reclusorio que mantuvo durante 48 años, con una pequeña ventana que lo comunicaba con el exterior[9].

2.6. Mobiliario rupestre y decoración interna

Se incluyen todos aquellos elementos de naturaleza rupestre que pudieron funcionar como mobiliario, litúrgico o no, así como todos los elementos que en el interior de los monasterios e iglesias podían decorar sus paredes.

2.6.1. Bancos

Sin duda alguna, uno de los elementos muebles más comunes en los monasterios fueron los bancos. Su construcción mayoritaria en madera impide un seguimiento apropiado, pero, por fortuna, la piedra se convierte en una auténtica aliada, ya que en algunas ocasiones celdas y espacios comunes contaron con rebancos tallados en la roca, de manera que aún se conservan adosados a las paredes de ciertas cuevas.

En este sentido, los monasterios sirios cuentan con algunos restos de este tipo de bancos. También las celdas de los monjes poseían en ocasiones este tipo de poyetes, donde el monje permanecía en oración o descansaba. El dormir en este tipo de incómodos rebancos, ante nuestros ojos, resulta como poco extraño, pero los textos constatan en más de una ocasión ciertas costumbres ascéticas por las cuales se imponía el no dormir tendido sobre el suelo sino procurándose una posición más incómoda: *«...y apoyándome contra la pared dormitaba una pequeña parte*

8 Pall., *HL,* V, 1; XVIIII, 10. Theod. Cyr., *HPh,* XXV.2; XXIX.2; XXIX.3. Cyr. S., *Vita Ioanni,* 19, 21, 23. Dāḏīšō, *Quietud*. I, 8, 16, 17, 23, 26.

9 PATRICH, J., «The hermitage of St. John the Hesychast in the Great Laura of Sabas», *Liber Annuus*, 43, 1993, 315-337.

FIGURA 10. *Vestíbulo de recepción en el monasterio en altura de Magāra Sarasat, al sur de Ŷarābūlūs (Siria).*

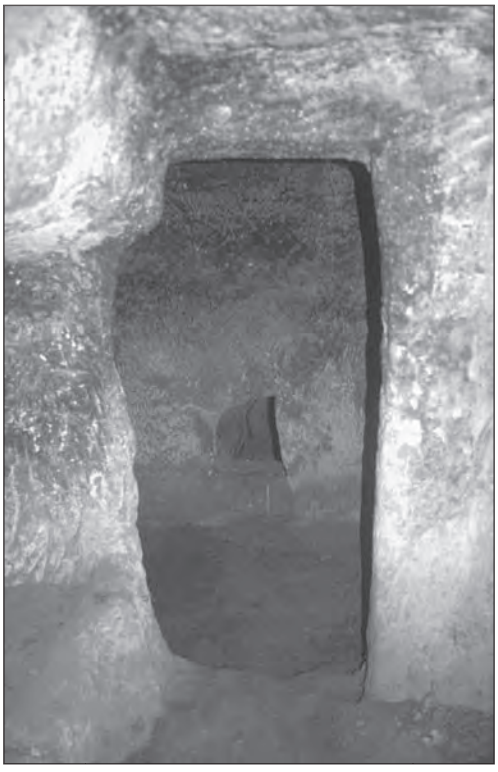


FIGURA 11. *Entrada a la celda de un monasterio en el Éufrates sirio. Al fondo, se abre una oquedad que servía como ventana de comunicación entre el recluso y sus hermanos.*

FIGURA 12. *Acceso tallado en la roca de uno de los eremitorios de Armedo.*

del sueño.»[10] La misma regla pacomiana extensible a un alto porcentaje de las comunidades egipcias, incidía en la prohibición de dormir sobre cualquier tipo de lecho en posición estirada, mientras que abogaba por el uso de un tipo de sillas inclinadas para colocar sus alfombras sobre ellas y dormir sentados[11]. El dormir a rienda suelta provocaba sueños peligrosos que era imprescindible evitar.

2.6.2. Lucernarios

¿Hasta qué punto era provechoso el tallado de pequeños lucernarios en las paredes de las celdas o de los espacios comunes del monasterio? En un principio se está ante un modo de vida, el antiguo, que sigue a rajatabla las imposiciones dispuestas por el horario solar. En la actualidad, aún contando con electricidad, las poblaciones rurales siguen, en su mayoría, levantándose al alba y acostándose poco después del anochecer. Por tanto, ¿qué motivó la implantación cotidiana de huecos en las paredes donde introducir candiles y lucernas?

Naturalmente la usanza de lucernarios implica la utilización de lámparas de aceite, mientras que dicho sistema de iluminación obliga a reflexionar sobre una serie de actividades nocturnas en los monasterios. El sueño y el cansancio es uno de los peores enemigos entre los «soldados de Cristo», donde desfallecer significa bajar la guardia ante el eterno enemigo, los demonios: *«El monje soñoliento caerá en pecado, el que se da a las vigilias escapará como un pájaro»*[12]. Si a la vigilia, la oración continua, individual o común, se le añade una probable presencia de libros en estos retiros, la presencia de candiles se tornaría indispensable. El tema de las lecturas de textos bíblicos en los monasterios ha dado mucho que hablar, ya fuera por parte de defensores o detractores de la presencia entre estas comunidades de cierto grado de alfabetización. El repetir salmos y cánticos aprendidos de oído no entra en conflicto, ni mucho menos, con un uso de libros cada vez mayor, tradición que converge en la paulatina creación de bibliotecas y en la difusión de las enseñanzas cristianas por medio de escuelas y centros de formación.

Un estudio de la distribución de oquedades destinadas a objetos de iluminación a lo largo de los espacios rupestres del Alto Éufrates sirio permite constatarlos tanto en celdas individuales como en espacios comunales. No obstante cada retiro monástico rupestre posee sus particularidades.

2.6.3. Hornacinas

Uno de los comunes denominadores de todos los monasterios rupestres del Éufrates es la presencia de hornacinas en sus paredes. Nichos y huecos de todos los tamaños, formas y secciones posibles cuya funcionalidad se nos escapa en la mayoría de ocasiones. Un alto porcentaje de ellos debían destinarse a colocar objetos, quizás como depósito de libros, rollos litúrgicos, cuencos, platos, imágenes y crucifijos. Los hay que fueron excavados en altura, otras en mitad de la pared, otros casi en el suelo, uno al lado o encima de otro, los hay profundos, los hay superficiales. Lo que es innegable es que cada uno de estos tipos, cada una de estas situaciones, contaba con una funcionalidad propia e individualizada. La dificultad de la arquitectura del vacío, añadida a la

10 Euagr. Pont., *Sent. Mon*, 94.
11 Pall., *HL,* XXXII, 3.
12 Euagr. Pont., *Sent. Mon*, 46.

ausencia de depósito arqueológico, impide cada una de las identificaciones. El estado de erosión de la roca es tal que no sería descabellado plantear nichos que incluyeran imágenes pintadas, iconos de santos, la Virgen o Cristo, como los de la sexta planta del monasterio de Teoctisto a pocos kilómetros al este de Jerusalén[13].

2.6.4. Columbarios

Esa serie de multitud de nichos tallados en la roca sin aparente orden ni función, tienen por costumbre el presentar unas dimensiones mínimas por lo que no permitirían ninguna otra función además de la puramente simbólica o decorativa. La simbología o uso de este motivo queda por el momento en el aire, a pesar de que ya existan algunas interpretaciones posibles en relación con distintos paralelos.

El lugar más cercano al Éufrates donde ha aparecido repetido el esquema de los columbarios es el Orontes. Más concretamente en Derkouch, donde los padres Peña, Castellana y Fernández localizaron una sala similar, excavada con multitud de filas y columnas de nichos, posibles *columbaria* o receptáculos para situar pequeñas estatuillas votivas de los dioses. Esa sala es denominada como el *sacrarium* y para ellos es uno de los monumentos paganos más interesantes de Siria del Norte[14]. A una veintena de metros al oeste existía un gran nicho absidal, cuya presencia sugería la existencia de un templo-santuario donde se veneraría una divinidad[15].

Esta asociación columbario-paganismo también se produjo en la interpretación del columbario de Khirbet Qana[16] como parte integrante de un lugar de culto pagano, a pesar de encontrarse en las cercanías de la gruta venerada por los peregrinos que visitaban Caná de Galilea, al menos desde el siglo XII.

Sin embargo, la mayoría de los columbarios localizados en el Alto Éufrates (Figura 8) se insertan dentro de un contexto claramente cristiano. Pueden aparecer en las cercanías de una iglesia, en su interior, en la pared de una celda de monjes, en un hipogeo reutilizado como retiro por un asceta, etc.

2.6.5. Capillas, nichos de oración

Es norma casi general en los templos rupestres que la situación de la cabecera sólo venga marcada por un pequeño nicho, de sección rectangular o semicircular, ya sea en posición central o lateral. En una ocasión, el caso de mayores dimensiones, la cabecera adquiere una forma más habitual conformando un ábside de tipo cuadrangular. Estas cabeceras, pequeños nichos meramente indicados, se presentan en la mayoría de los casos como la única prueba para certificar la existencia o no de una iglesia. En algunos casos, el nicho central va acompañado de otro

13 GOLDFUS, H., ARUBAS, B., ALLIATA, E., *op. cit.,* 1995, figuras 3-4.

14 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Inventaire du Jebel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1999 (en concreto, pp. 171-173 y figura 39).

15 El desconocimiento de otras estructuras semejantes como las presentadas en el Éufrates conlleva a los investigadores a ni siquiera plantearse la posibilidad de que existiera algún tipo de relación con determinados contextos cristianos.

16 HERROJO, J., «Nuevas aportaciones para el estudio de Khirbet Qana», *Liber Annuus*, 48, 1998, 345-356 (en concreto, pp. 346-347).

nicho u hornacina lateral (Figura 13). La función de este segundo elemento tuvo que estar sin duda relacionada con la liturgia primitiva. Además, en varias ocasiones, un pequeño lucernario iluminaba esta parte del edificio.

No olvidemos que este era el aspecto que tanto iglesias, sinagogas como mezquitas contaron desde sus orígenes. No está claro si fueron las sinagogas, las iglesias, o ambas, las que influyeron en las mezquitas. En la sinagoga de Doura Europos ya existía un nicho en el que se colocaba el tabernáculo con los rollos de la *Tōrah* y junto a él, un púlpito para el predicador. Esta asociación de nicho de oración y púlpito se reproduce en las mezquitas con el *mihrab* y el *mimbar*. Contrariamente al nicho de las sinagogas o de las iglesias, el de las mezquitas está vacío y sólo cumple el papel de «receptáculo» de las oraciones de los fieles.

Al igual que en los monasterios, las iglesias cuentan en ocasiones con pequeños huecos tallados en la roca, que sin duda sirvieron como alojamiento de pequeñas lucernas. El modelo más corriente tiene un máximo de 15 cm. de anchura por otros tantos de altura, los justos para introducir una única lámpara. Los lucernarios en iglesias pueden aparecer en las inmediaciones de la cabecera o de las puertas. Obviamente, en todos los casos, este elemento asegura una iluminación mínima para espacios demasiado cerrados y muy oscuros, donde una o dos lucernas no proporcionarían un caudal de luz significativo, pero sí que crearían un ambiente de lo más propicio para desarrollar cada uno de los pasos de la liturgia.

2.7. Problemas de abastecimiento

En muchos espacios rupestres de índole monacal, tanto iglesias, monasterios como cenobios, se han encontrado silos y cisternas tallados en el suelo. Se trataba de asegurar el abastecimiento de líquido y de alimentos, protegiendo los mismos incluyendo los depósitos en los interiores de los recintos.

3. LOS MONASTERIOS RUPESTRES DE LA RIOJA

Una vez observadas las características del monacato del Éufrates sirio iniciamos un repaso a las características principales de los complejos monacales rupestres de La Rioja, haciendo especial hincapié en los de la comarca de Arnedo, en torno al valle del río Cidacos. De nuestras visitas a la zona y de las publicaciones más recientes, repasamos brevemente aquellas características en las que se produce la coincidencia con los complejos monacales sirios.

3.1. Localización y emplazamiento

Un vistazo rápido a los columbarios y eremitorios de La Rioja nos permite constatar cuatro premisas de localización muy claras y repetidas en prácticamente todos los casos consultados.

a) Los espacios rupestres aparecen a lo largo de los ríos.

Las márgenes, escarpes y farallones de los ríos Iregua, Leza, Jubera, Cidacos y Queiles son el ámbito elegido para abrir las estructuras rupestres.

b) Alejados de las poblaciones pero manteniendo cierta comunicación visual.

Algunos, como los del río Jubera, están situados excesivamente lejos de los pueblos[17], pero en otros la comunicación es patente. Es el caso de la «Cueva del Águila» (Logroño) que está situada en la margen contraria de la ciudad romana de Varea. En Albelda de Iregua las cavidades poseen un dominio claro sobre las terrazas del río Iregua donde se conocen varios asentamientos de época romana. En Murillo del Río Leza, concretamente en la cueva de Los Agujerones existe una comunicación clara con una serie de *villae* de época tardorromana. En la «Cueva de Cienta» de Arnedo[18] la distancia entre la cueva y la ciudad es de 1'5 Km.

c) A los pies de una vía romana.

Esta es una de las más comunes premisas de localización. Los columbarios del río Iregua aparecen en los escarpes del río, cuyo valle fue camino natural entre la meseta soriana y el Valle del Ebro, desarrollándose en época romana por dicho valle la vía que unía Varea y Numantia[19]. También en Nalda, otro grupo de columbarios se abría sobre la misma vía, manteniendo 1'5 Km. de separación con el poblado romano más próximo, la antigua Nalda. Por su parte, desde la cueva de «La Ventana de los Moros» de Lardero se divisa todo el valle del bajo Iregua y la vía romana Tricio-Varea[20]. Cabría recordar la cueva de Los Agujerones en Murillo del Río Leza que pasaba cerca de la vía romana[21] o las cuevas del valle del río Jubera que se orientan hacia un camino romano que atravesaba el valle en dirección a la meseta[22]. El espectacular conjunto del río Cidacos, especialmente en torno a Arnedo, también debe su situación a la presencia de la vía entre Calagurris y Numantia. Es el caso de la Cueva de Santa Eulalia Somera en Arnedillo[23].

d) Abiertos en las paredes verticales de las montañas.

Este carácter de hábitat en altura, al modo de las conocidas lauras es uno de los distintivos de identidad de los complejos monacales rupestres de La Rioja (Figura 2). Estos emplazamientos elevados, desafiando a la gravedad y al vértigo, aportan a cada uno de los conjuntos eremíticos tintes completamente espectaculares. Sería dificultoso recordar todos y cada una de las localidades y espacios que responden a este patrón de asentamiento, baste el recordatorio de algunos de ellos: Cueva Grande de Monte Cantabria (Logroño), Cueva de Los Llanos (Arnedo), Cueva de Cienta (Arnedo), Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo), Monasterio de San Martín (Albelda), Monasterio de San Miguel (Arnedo), Covacha de Garona (Leza de río Leza), etc.

---

17 PASCUAL MAYORAL, Mª. P., «Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica», *Antig. Crist.,* XVI, Murcia, 1999, 87-117 (en concreto, p. 88).

18 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «La Cueva de Cienta (Arnedo-La Rioja)», *Antig. Crist.,* XVI, Murcia, 1999, 149-161.

19 PASCUAL MAYORAL, Mª. P., *op. cit.,* p. 88.

20 *Ibidem*, p. 96.

21 *Ibidem*, p. 96.

22 *Ibidem*, p. 100.

23 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «La Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)», *Antig. Crist.,* XVI, Murcia, 1999, 163-178.

En el último de los emplazamientos citados el esquema de laura palestina se cumple a rajatabla, existiendo varias ermitas en torno a una pequeña iglesia, lugar éste donde los eremitas se reunían eventualmente. En algunos casos se ha podido identificar la localización de la iglesia o área de reunión. Un avance en las prospecciones y estudios estructurales de las cuevas permitirá ir creando este tipo de asociaciones entre las distintas cavidades.

3.2. Forma y planta general

Las formas y plantas de las cuevas son variadas. La Cueva de los Llanos forma un paralelepípedo de planta más o menos rectangular[24]. La Cueva de Santa Eulalia Somera de Arnedillo posee cuatro espacios comunicados entre sí, con dos entradas y dos ventanas[25]. El Monasterio de Santa Lucía de Ocón, abierto en la cara sur de un pequeño cabezo, está conformado por dos cuevas de planta rectangular con una cueva agregada de planta de cruz griega[26].

Las iglesias identificadas sí que poseen más uniformidad en sus plantas. Así la iglesia rupestre identificada por González Blanco junto al Monasterio de Vico en Arnedo posee planta rectangular y bóveda de cañón[27]. Las iglesias rupestres yuxtapuestas del «Patio de los Curas» (Peña Logroño, Arnedo), aunque muy erosionadas, también parecen reproducir idéntico esquema[28].

3.3. Detalles constructivos y decorativos más significativos

Rápidamente se repasan algunas de las características más significativas de los monasterios rupestres, especialmente aquellos que pueden encontrarse en el interior, ya sean funcionales o decorativos.

3.3.1. Entrada y vestíbulo

La Cueva Grande del Monte Cantabria (Logroño)[29], como muchas otras, está emplazada en un farallón rocoso. El acceso a la entrada de la cueva se realiza por una senda, mientras que la puerta queda enmarcada con pilastras y dintel de sillería. Desde aquí se asciende por una

24 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «La Cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Antig. Crist.*, XVI, 1999, 133-148.

25 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «La Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)», *op. cit.,* 163-178.

26 GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL MAYORAL, Mª. P., «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)», *Antig. Crist*., XVI, 1999, 249-258.

27 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Una nueva iglesia en el Monasterio de Vico (Arnedo-La Rioja)», *Antig. Crist*., XVI, 1999, 259-277.

28 GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U., SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977),* Zaragoza, 1979, 1129-1143. MONREAL JIMENO, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales (El Alto Valle del Ebro),* Bilbao, 1989, 213-215. ABAD LEÓN, F., «Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja», *Antig. Crist*., XVI, 1999, 285-312 (en concreto, pp. 301-303).

29 GONZÁLEZ BLANCO, A., «La Cueva Grande de Monte Cantabria (Logroño) y el problema de los palomares», *Antig. Crist*., XVI, Murcia, 1999, 119-132.

escalera tallada en la roca y en el piso superior hay un vestíbulo[30], una zona de transición entre el exterior y el interior.

El tallado en las paredes de pequeños escalones que facilitaran el acceso a los interiores de las cuevas es algo tremendamente habitual. Así se puede observar en las cercanías de Arnedo, en varios de los eremitorios cercanos (Figura 4).

3.3.2. Columnas talladas en el centro de la cueva

Algunas de las cuevas de la zona presentan grandes columnas pétreas talladas en la misma roca. Así, la sala grande de la Cueva Grande del Monte Cantabria (Logroño) está compuesta por dos largas naves separadas con dos columnas talladas en la roca, situadas en el centro de la cavidad[31]. También la Cueva de los Llanos de Arnedo presenta tres columnas modeladas en la roca[32]. La Cueva de Cienta y una de las cuevas del monte San Fruchos (Arnedo) recurren al mismo recurso para asegurar la estabilidad de la estructura de la gruta (Figuras 6-7).

En Siria hemos comprobado que se trata de un recurso bastante habitual, sin ninguna función a excepción de la meramente sustentatoria (Figura 5).

3.3.3. Bancos adosados

Este tipo de elementos es bastante propicio a aparecer en las paredes laterales de las iglesias rupestres de la comarca. Una de las iglesias del Patio de los Curas de Arnedo conserva restos muy erosionados de un banco tallado en todo lo largo del lateral[33].

3.3.4. Hornacinas en las paredes

En el monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón existe una hornacina semicircular en uno de los brazos de la sala con planta de cruz griega que, seguramente, sirvió para colocar algún objeto[34].

Así mismo, el Monasterio de San Martín de Albelda posee una hornacina excavada sobre los nichos que conforman el columbario[35].

3.3.5. Nichos de oración

Este tipo de nichos donde dirigir la oración de los fieles se encuentra especialmente en los ábsides de algunas de las iglesias rupestres identificadas. Es el caso de una hornacina rectangular abierta en un lateral del fondo del ábside de la iglesia abierta a los pies de una rambla junto al

30 *Ibidem*, p. 123.

31 *Ibidem*, p. 123.

32 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «La Cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *op. cit.,* 134.

33 GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U., SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit.,* 1130.

34 GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL MAYORAL, Mª. P., «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)», *op. cit.,* 257.

35 GONZÁLEZ BLANCO, A., RAMÍREZ MARTÍNEZ, T., «El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios», *Antig. Crist.*, XVI, 1999, 179-185.

FIGURA 13. *Nichos tallados en el fondo de una iglesia rupestre. Tujar (Valle del Sāyūr, Siria).*

FIGURA 14. *Iglesia rupestre en el Patio de los Curas (Arnedo). Nótese el estrechamiento intencionado del ábside, a modo de iconostasis.*

actual Monasterio de Vico[36]. En otro contexto, en el monte de San Fruchos (Arnedo) una de las cuevas presenta también un pequeño entalle en la pared a modo de *mihrab*, que debe ser entendido en el mismo sentido.

3.3.6. Columbarios

Prácticamente todas las cuevas del valle del Cidacos (Figura 9) poseen decoración a modo de columbario. Las de mayores dimensiones son la Cueva de los Llanos y la Cueva de Cienta (Arnedo), y la Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo).

3.3.7. Iglesias

La aparición aislada de una iglesia rupestre es extraña. Lo habitual es que un simple vistazo por las cercanías nos sirva para certificar la existencia de pequeñas celdas, también rupestres, que mantienen ciertos lazos de dependencia y vinculación visual con aquella. Frente a las celdas y refugios eremíticos las iglesias están en lugares francamente accesibles, factor obligado si se quería captar a la feligresía más próxima.

Es el caso de las iglesias situadas en la parte alta del casco urbano de Arnedo, en el lugar denominado «Patio de los Curas», situadas en posición centrada respecto a la serie de monasterios rupestres de los alrededores. Dentro de los aspectos morfológicos de estas iglesias, destaca la presencia de un intento de iconostasis natural mediante un estrechamiento del espacio en la cabecera[37] (Figura 14).

4. ¿POR QUÉ EN LAS MONTAÑAS?

En un principio, este carácter rupestre y montaraz del monacato hispano no nos debería sorprender. La historiografía especializada ha asumido este proceso en Tierra Santa o en Capadocia y nosotros también lo hemos constatado en el Alto Éufrates sirio[38]. Sin embargo, aún se

36 GONZÁLEZ BLANCO, A., y otros, «Una nueva iglesia en el Monasterio de Vico (Arnedo-La Rioja)», *op. cit.,* 270.

37 GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U., SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit.,* 1130.

38 Si se da cuenta el lector, a la hora de hablar del monacato rupestre nunca lo hacemos extensible a toda Siria. Hasta las prospecciones en el Éufrates de la misión española, las edificaciones monacales sirias poseían un carácter puramente constructivo. En el entorno de Alepo y Antioquía, el área mejor estudiada con las denominadas «Ciudades Muertas», la monumentalidad y cuantía de estas estructuras ha sido presentada, estudiada y repasada por trabajos indispensables como el de Tchalenko, Lassus, Canivet, o más recientemente los PP. Peña, Castellana y Fernández en diversas monografías. Aunque en estas regiones se constata cierto eremitismo, el grueso del fenómeno monacal responde a complejos construidos. TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine*, París, 1953-1958. LASSUS, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie,* París, 1947. CANIVET, P., CANIVET, M. T., *Huarte. Sanctuaire chrétien d'Apamène (IVe-VIe S.)*, París, 1987. PEÑA, I., *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca, 1985; - *El arte cristiano de la Siria bizantina (Siglos IV-VII),* Madrid, 1995; - *Lieux de pèlerinage en Syrie*, Milán, 2000. PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitarie en Syrie*, Milán, 1980; - *Les Cénobites syriens*, Milán, 1983; - *Les Stylites syriens*, Milán, 1987; - *Inventaire du Jebel Baricha. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1987; - *Inventaire du Jebel El-A´la. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1990; - *Inventaire du Jebel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1999.

es algo reacio a asumir procesos similares en territorio hispano. Es creencia generalizada que esas formas de cristianismo primitivo, las rupestres, no llegaron o lo hicieron muy levemente a la Península Ibérica.

Curiosamente, una de las pocas menciones literarias al respecto es realmente temprana, el concilio de Zaragoza del 380. Entre otras condenas, algunos cánones de esta reunión anti-priscilianista[39] dejaban bastante claro la existencia de personas, cristianos tildados de herejes, que se escondían en los montes, apartándose en celdas y retiros espirituales, las cuevas. El hecho de esta huida a las montañas y de un riguroso ascetismo, tan corriente y admirados en el cristianismo oriental, era criticado y denunciado por los jerarcas eclesiásticos hispanos como una auténtica práctica herética. No obstante, este ejemplo literario, referente a refugios en las montañas, tuvo que ser más general de lo que se piensa. La arqueología así lo está demostrando. En numerosas regiones españolas se están documentando cuevas y abrigos que confirman este proceso a lo largo de toda la Antigüedad Tardía.

Tanto los complejos monacales riojanos como los del Alto Éufrates sirio poseen como factor más singular esta elección intencionada del hábitat. Lo inaccesible de algunos puntos, lo aislado de los centros urbanos y, en especial, la perfecta simbiosis que alcanzan algunos de estos conjuntos rupestres con la naturaleza, son valores que obligan a repetirnos una y otra vez la cuestión que encabeza el presente epígrafe.

Con la política religiosa constantiniana la Iglesia tendió hacia una burocratización, contaminándose de la idea de Imperio, identificándose cada vez más con los grupos y sectores más privilegiados y por contra abandonando sus primitivos ideales. Ante esta postura no es de extrañar que muchos cristianos buscaran la perfección de la Iglesia y se retiraran a la búsqueda de nuevas formas de espiritualidad[40]. Este proceso se fortaleció desde el primer momento ya que los propios testimonios escritos de los Apóstoles auspiciaban tal actitud.

En efecto, la huida de las ciudades estaba anunciada y escrita en el Evangelio, auténtico manual para el monje primitivo. Así se pueden encontrar en algunos de los textos que mayor repercusión directa poseyeron a la hora de decidir la huida radical del mundo y la manera de vivir de los monjes.

— «...otros sufrieron prueba de vituperios y azotes, y aún de ataduras y cárcel; fueron lapidados, atormentados, aserrados, murieron pasados a cuchillo, peregrinaron cubiertos de zaleas o pieles de cabra, necesitados, atribulados, maltratados; aquellos de quienes no era digno el mundo erraban en las soledades, en las montañas, por las cavernas y oquedades de la tierra.» (Hebreos, 11. 36-38)

El caso de Antonio el Monje fue sin duda el más clásico y, aunque de un origen acomodado, hizo suyas las palabras de Mateo, se desprendió de todos sus bienes y comenzó a llevar una vida ascética[41].

— Le dijo Jesús: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; y ven aquí, y sígueme.» (Mateo, 19. 21)

---

39 ESCRIBANO PAÑO, Mª. V., «Sobre la pretendida condena nominal dictada por el concilio de Caesaraugusta del año 380», *I Concilio Caesaraugustano*, 1981, 123-133. GARCÍA CONDE, A., «En el concilio I de Zaragoza ¿fueron condenados nominalmente los jefes priscilianistas?», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 2, 1946-1947, 223-230.

40 GONZÁLEZ-COBOS, A. M., «Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato», *Hispania Antiqua*, III, 1973, 135-152 (en concreto, pp. 141-142).

41 Athan., *Vita Ant,* 2, 1-5.

— «*Y cualquiera que deja casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o campos por causa de mi nombre, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna.*» (Mateo, 19.29)

Estos pequeños fragmentos y lecturas son tan sólo algunas muestras de aquellos textos que servían de estímulo y ánimo a los primeros monjes o solitarios. No obstante, aparte de la influencia de las Escrituras, no hay que desdeñar la antigua creencia semítica por la cual todos los lugares y sitios despoblados, ruinas, acantilados, barrancos y peñascos eran las moradas de los demonios. Esta convicción tuvo gran popularidad en todo Oriente y quedó profundamente arraigada en la filosofía cristiana, exportándose de manera rápida y directa a todos los rincones del Imperio.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Como se puede apreciar, la localización y situación de ambos conjuntos es muy similar. Los ríos y ramblas atraen la atención de los monjes por variadas razones. La abundancia de agua posibilita tener asegurado el abastecimiento y permite la agricultura. Por otra parte, los ríos son vías de comunicación en sí mismas, por lo que el monasterio nunca pierde de vista la vía, en esta ocasión el río.

Este deseo de permanecer relacionado con las vías de comunicación, principales o secundarias, se ve contrapuesto por la necesaria calma inherente a los monasterios, obligando al monje a alejarse de los puntos y emplazamientos más accesibles. Es por esta razón que las comunidades, eremíticas, cenobíticas o monacales, ganan la montaña y abren sus refugios en las paredes verticales de las montañas. La tranquilidad y sosiego son absolutos pero siempre teniendo a la vista los caminos de la época. Sólo las iglesias parroquiales, suelen abrirse en lugares algo más accesibles, posibilitando el acceso a los servicios espirituales por parte de la amplia feligresía de los núcleos de población más cercanos. En determinadas fechas y festividades, este emplazamiento obligaría al descenso en masa de los monjes que, eventualmente, abandonarían sus refugios naturales para «mezclarse» con sus hermanos laicos. Junto a estas iglesias, cada monasterio en altura debía contar con una capilla o iglesia en la que pudieran celebrarse los numerosos momentos de oración conjunta de las distintas comunidades.

Ha quedado patente, como esa *fuga mundi* que en muchas ocasiones se ha planteado en torno a los modelos de emplazamiento eremítico, no es del todo exacta. Aislamiento sí, incomunicación no.

Completando este carácter ribereño, el predomino de lo rupestre y montañés es una condición semejante a ambos contextos geográficos. Por suerte, mientras que los monjes que moraban las grutas y riscos del Alto Éufrates sirio permanecen en un sombrío anonimato casi total, los nombres de algunos monjes de La Rioja nos son conocidos por las fuentes. El paradigma de san Millán, escondido en una cueva del monte Distercio y más tarde retirado en unas grutas del valle de Suso, es de sobra conocido[42].

Tanto en Siria como en España el fenómeno siempre fue el mismo. Los anacoretas y solitarios van dando paso a un verdadero movimiento de masas, convirtiendo lo que era un eremitorio con un único habitante en comunidades complejas, con diferentes matices pero con un deno-

42 ABAD LEÓN, F., «Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja», *Antig. Crist.*, XVI, 1999, 285-312 (en concreto, pp. 287-288).

minador común, la vida monástica. El proceso se repite en todos los casos conocidos por las fuentes. El asceta se retira en soledad, pero su fama trasciende y pasa a acoger en su retiro a uno o dos discípulos que quieren seguir sus pasos. La llegada de estos últimos obliga al eremita a ir estableciendo una serie de normas de conducta, de habitabilidad, de convivencia, así como a la construcción de ciertos espacios indispensables como fueron la capilla, el refectorio o las celdas. Conforme crece el número de individuos que forma la comunidad se hace preciso una serie de reglas mayor, aunque dependiendo del carácter del fundador de la comunidad, cada agrupación monástica, al menos en Siria y en un principio, contó con unas normas propias. El paso del tiempo acabaría por homogeneizar todos estos colectivos.

En definitiva, la vida eremítica y cenobítica primitiva queda sólidamente atestiguada tanto por fuentes como por la arqueología. Cualquier actividad humana capacita la creación de un registro arqueológico, un resto material. El monaquismo rupestre no es una excepción. De esta manera, no es de extrañar que existan numerosas referencias a estancias más o menos duraderas de anacoretas en el interior de un refugio rupestre, sea de origen natural o artificial. Aunque para Occidente son menos conocidos estos habitáculos rupestres, es obvio que también existieron. En el caso galo, se sabe, por ejemplo, que Honorato pasó una corta estancia en una cueva del Cap Roux con el anciano Caprasio[43]; en España, cada vez menos anónimas, las grutas, cuevas y columbarios de La Rioja, hay que entenderlas bajo esta misma tradición.

Con la comparación propuesta entre monacato oriental y occidental, con ejemplos sirios y riojanos, se ha podido comprobar las similitudes entre dos ámbitos geográficos tan distantes, ante un mismo proceso. Se trata de un medio alejado, aunque similar, pero al que se le aplican unas idénticas soluciones, básicamente todas ellas de carácter funcional.

43 MASOLIVER, A., *Historia del Monacato cristiano*, Madrid, 1994 (en concreto, p. 93).

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 813-860

PIEDRAS Y RITOS DE FERTILIDAD EN EL ALTO ARAGÓN

MANUEL BENITO

RESUMEN

En una campaña de rastreo de rituales fecundanes ejecutados en o sobre piedras, encontramos en la provincia de Huesca (España) una serie de manipulaciones líticas que a través de sus denominaciones (Lucía/Santa Lucía, Moras o Mujer), las morfologías ginecológicas o fálicas y algún caso aislado de tradición oral conservada, nos llevó a relacionarlas con el mundo de la fertilidad. El origen temporal de estas aperturas, por la erosión observada en las areniscas, nos llevaba a más de 1.000 años atrás. Entre los siglos IX y X se detecta la presencia de canteros musulmanes que fortifican la frontera de Al Andalus para preservar las tierras al norte del Ebro. La presencia de estos piqueros que dejaron constancia de su buen hacer en la piedra, parece relacionada con la ejecución de las cuevas dado el grado de perfección que alcanzan algunas y la similitud entre ellas.

ABSTRACT

During a survey in search of fecundidty rituals in or on stones, we found a series of stone works in the Region of Huesca (Spain). We can link them to the world of fertility by means of their names (Lucia/Santa Lucia, Moras, Mujer), gynecological and phallic morphology, and some isolated remains of oral tradition. These holes may have had their origin some 1,000 years ago according to the amount of erosion discernible in the sandstone. Between the 9th and 10th centuries, stone masons were found to be fortifying the Al Andalus frontier in order to protect the northern Ebro region. The presence of those stone masons, who proved to be excellent stone workers, seems to be linked to the creation of these caves because of the high perfection and similarity in some of them.

INTRODUCCIÓN

Fruto de frecuentes excursiones por tierras al sur de Huesca, detecté varios elementos inclasificables en los parámetros conocidos: algunas cuevas y tres grandes piedras totalmente manipuladas por la mano del Hombre. Los arqueólogos los desecharon sin darles ninguna utilidad convincente, la Historia no ofrecía parangones. Serían algunas lecturas deslavazadas las que ofreciéndome una información fragmentaria me aproximaron a una hipótesis: la fertilidad.

Cuando el número de cuevas descubiertas era ya elevado me fijé en que se concentraban alrededor de una serie de estructuras musulmanas, ejecutadas entre los siglos IX y X para frenar el avance cristiano desde el Pirineo. La geología también avalaba la datación cronológica pues la sabulación de algunas cuevas había precisado más de mil años. Fue entonces cuando decidí investigar las redes de fortines musulmanes, para ver como todos ellos estaban realizados sobre grandes rocas, en las que se practicaba una escalera pétrea que conducía a una entrada, arriba estaban los habitáculos para vivienda, las cías para grano y los depósitos de agua. Las estructuras rupestres indicaban una adaptación para complementarse con la madera. De todo ello surgieron dos ideas: los canteros musulmanes tenían una gran destreza y habían venido de lejos, pues la fortificación del territorio se había hecho de forma puntual para la defensa de Zaragoza, y los silos para grano eran de una tipología concreta que coincidía en algunas cuevas reaprovechadas, lo que me iba confirmando la hipótesis islámica.

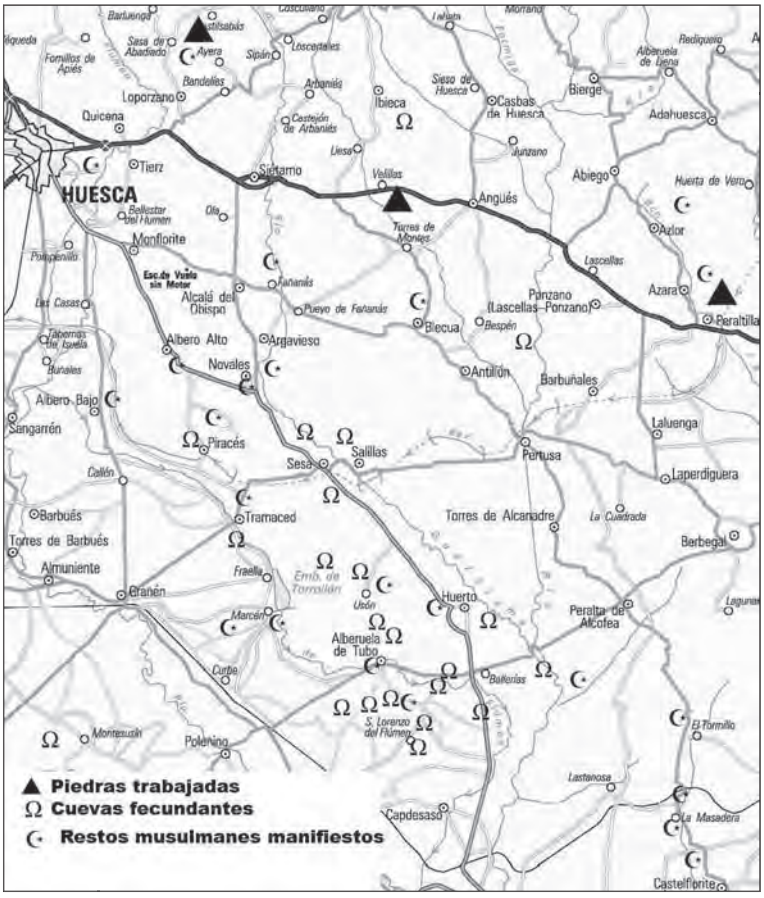
Los sistemas de defensa árabes son colectivos, un fortín es un *hisn* la red de fortines configura un *husun*, algo así como el concepto griego de la *polis* y el *asty*. Siguiendo el rastro de los castillos podría encontrar más cuevas, pero no fue así. Redescubrí más castillos pero al salirse del área comprendida entre los ríos Flumen y Alcanadre, las cuevas desaparecían.

En el 2001, con el fin de poderme apoyar en la opinión de otros investigadores, me puse en contacto con el Servicio de Patrimonio Etnológico de la Diputación General de Aragón y tanto su jeje, Guillermo Allánegui, como la asesora Mercedes Souto, se entregaron a la investigación de las cuevas. Quisieron empezar de cero y les mostré algunas con las tres rocas trabajadas. El proceso fue similar, primero creerlas refugios pastoriles, luego silos de cereal, después tumbas extrañas. Al final, y tras mostrarles la red musulmana de fortificaciones, llegaron a la misma conclusión: la hipótesis de la fertilidad era la única sostenible aunque con la incertidumbre que dan los fenómenos únicos. Mercedes rastreó Internet, diferentes bibliografías, temáticas de congresos… Guillermo las dibujó en planimetría y llevó hasta ellas arqueólogos y geólogos que poco más pudieron aportar.

El Servicio de Etnología del Gobierno de Aragón desapareció de un plumazo, pero los tres seguimos trabajando el tema. Un día tuvimos el honor de enseñarle *nuestras cuevas* a Antonino González, toda una autoridad en materias rupestres, y con la potestad que dan los años dedicados al estudio arqueológico nos recomendó elaborar un estudio que él se encargaría de editar en alguna revista.

Extensión (mapa)

El fenómeno cubre una superficie delimitada, en principio, entre los ríos Flumen y Alcanadre, de Este a oeste; el piedemonte de la Sierra de Guara al norte y al sur la Llanura Monegrina. Al norte hay un caso que salta ligeramente estos límites: La Cueva de La Virgen de Los Ríos,



conocida sólo por referencias antiguas pues ya hace unas décadas que no se puede visitar: la espesa vegetación boscosa ha metido sus gruesas raíces en el interior. Hacia levante, un territorio muy arabizado, están apareciendo algunos casos —Monzón, Binaced— que serán motivo de otro estudio.

Ubicación en el contexto histórico

La zona fue profusamente romanizada e islamizada debido a su buen rendimiento agropecuario y a la posibilidad de instalar ingenios en las corrientes fluviales: azudes, molinos… Todo el fenómeno se da alrededor de unas fortificaciones musulmanas olvidadas, aumentando la concentración al sur, entre los términos de Alberuela, Lalueza y Huerto.

Se sitúan en lugar despoblado, casi siempre a desmano, y desde luego fuera de la visual de pueblos y fortalezas. El caso de la Cueva de la Calle Tubo, en pleno casco urbano de San Lorenzo del Flumen, se debe a que esta población se creó bien entrado el siglo XX.

Características

Tipología. Existen dos tipos de fenómenos rupestres:

1. Rocas manipuladas en superficie. Tenemos tres y son entre sí muy diferentes aunque hay un nexo de unión: las alusiones a la fertilidad que existen en todas.
2. Cuevas practicadas en profundidad. Agujeros hechos a una altura determinada de la piedra que entran en ella mediante una estrecha galería. Se puede recorrer a gatas y en algunas podrían haberse practicado remedos de pliegues vaginales, si bien hay que pensar en un efecto causado por la erosión a ondas de la arenisca. Al final de la galería se abre en el techo un orificio que comunica con una cavidad semiesférica de dos metros o más de diámetro y un metro treinta de altura. Algunas tienen algún ventanuco de respiración abierto con posterioridad. En los casos en que la piedra no tiene envergadura suficiente la galería acaba directamente, y en igual plano, en la cámara. Para hacer estas cuevas tan profundas se necesitaron picapedreros acostumbrados, pues no hay luz, ni mucho campo de maniobra. Por eso me inclino por gente muy ducha en el oficio que se dedicaría a esto por encargo a tiempo parcial o completo, tras concluir los castillos.

La disposición y secuencia de los elementos recuerda una vagina abierta, (1) estrecha y verticalmente en la roca, que recorre su interior hasta concluir en una cavidad uterina situada en plano superior siempre que la masa rocosa lo permita. En muchos casos se expresan los pliegues vaginales y en el de Semuro (Piracés) y Casto (Sesa) hay además una conexión muy bien trabajada imitando formas anatómicas aprendidas, sin duda, en el sacrificio de reses o en partos por cesárea (2). En la cueva de Casto (Sesa) nuestro informante limpió el entorno y luego el interior, quedando en el suelo uterino como una pendiente rugosa que empujaba a la galería vaginal, *como unas ensundias de mujer*, fueron sus palabras[1].

En dos casos: *El Ratoniello* y *La Mallata*, se reutilizaron sendos silos musulmanes como cavidad uterina (3), conectando mediante plano inferior a la entrada. La verticalidad en la que se hallan las entradas es otro rasgo de estas cavernas, para salvarlas se practicaron una serie de estribos en la roca. Los movimientos masivos de la tierra provocados por la preparación del terreno para riego ha dejado un par a ras del suelo: *Ripas Altas* y *Cueva del Moro*. Otras veces la falta de altura se debe al poco empaque del peñasco, que no tiene entidad suficiente para desarrollar los dos planos: túnel y cavidad; tal ocurre en *Peña Mora* (Ibieca) y *Cueva Innominada de Montesusín*.

En tres ocasiones se combina la coexistencia de cueva fertilizante con un silo para cereal contiguo, con embocaduras independientes, suponemos que con similar búsqueda de fecundidades: una humana y la otra agrícola, pues el grano también podría adquirir poder germinativo, como veremos. Estos tres casos son La Caseta de Los Moros en Bespén, La Tinaja (4) y Monte Tubo.

El caso más singular, por lo completo del proceso es el de La Cueva del Moro de Bespén —diferente de la anterior— pues presenta un recorrido completo, entrada en alto, bifurcación a la cámara, por un lado, y por el otro a la salida en tobogán, por un agujero que acaba a los pies de la roca donde está practicada. Es la única cueva que tiene infraestructura para el deslizamiento (5).

1 Agustín Satué Urbán con su hermano Saturnino me mostraron las cuevas de Sesa que hoy, gracias al empeño de la Asociación Cultural del pueblo, se han limpiado y señalizado.

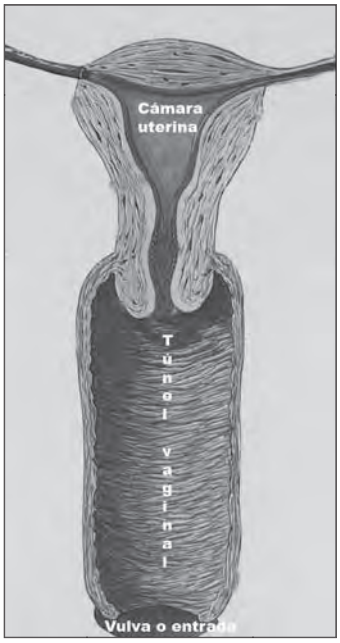


FIGURA 1

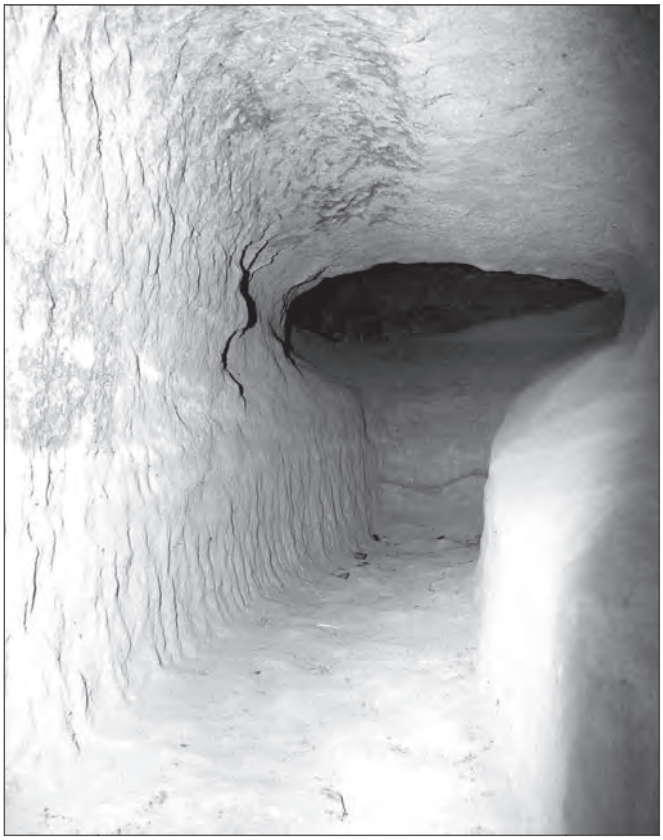


FIGURA 2

Las cuevas no tienen ningún símbolo religioso, sólo la poco conocida de Rasal, tiene cercana una ermita, hoy en ruinas, construida en el siglo XVIII: la Virgen de Los Ríos.

El caso de Tramaced también es particular, la Peña Lucía que contiene uno de estos agujeros, se ubica junto a otro peñedo que sustenta una necrópolis de tumbas de bañera, posiblemente musulmana: la vida y la muerte. Entre las dos hay una piedra con un pene y dos testículos grabados, como si un gigante hubiese dejado la huella al descansar allí sus atributos (6).

Antecedentes bibliográficos

Los relatos sobre su origen nos llevan a tiempos ancestrales, unas veces, y otras al mismo ayer. Por ello vamos a realizar su estudio de una forma aislada para comprobar que todas ellas tienen una misma intención fecundadora y muchas relaciones morfológicas.

Las fuentes etnográficas son bastante parcas, en general puede decirse que Frazer nos esboza la cuestión, Mircea Eliade recopila algunos casos que luego se repiten y amplían en Saintyves

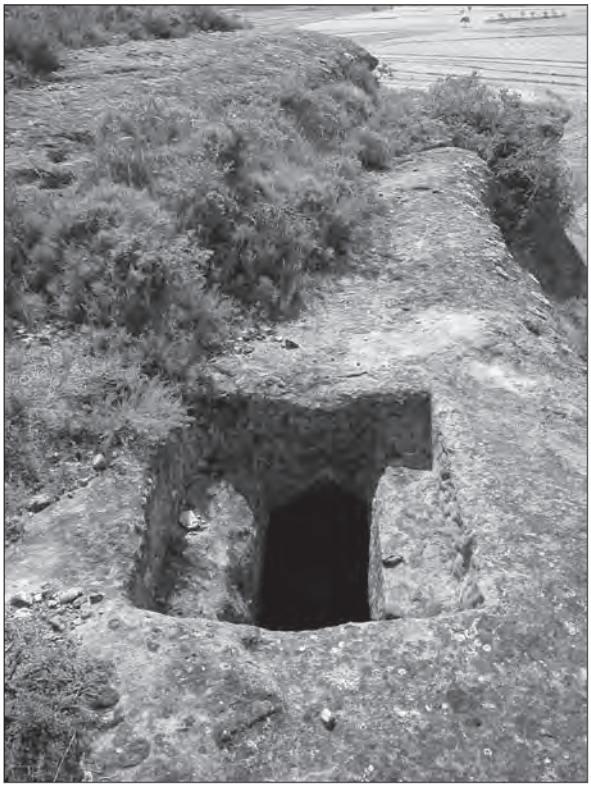


FIGURA 3

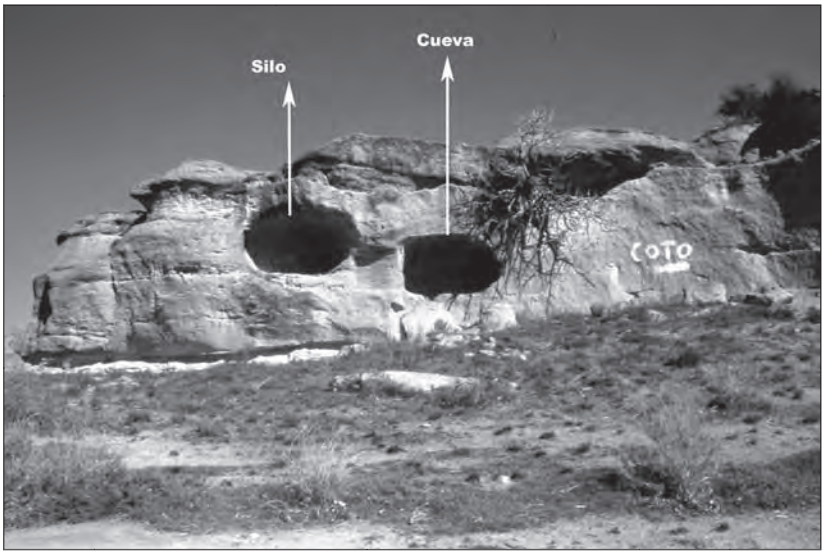


FIGURA 4

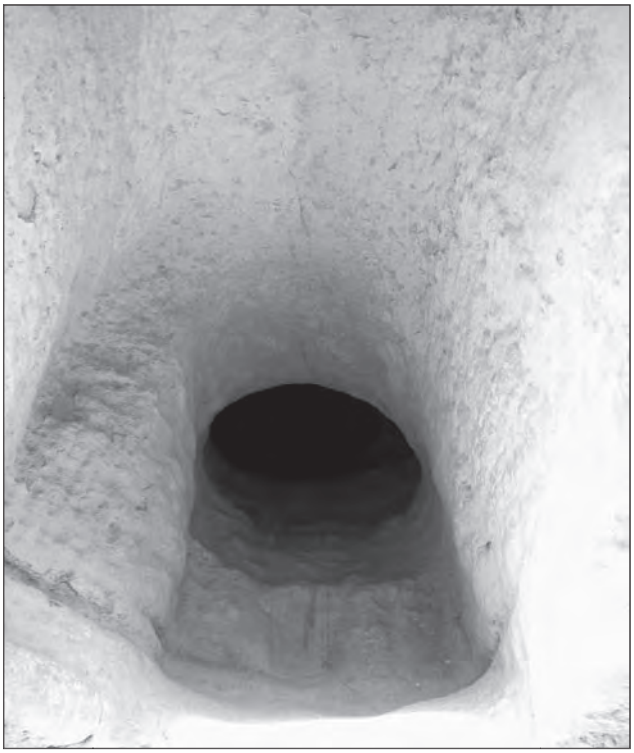


FIGURA 5

y en el olvidado Enrique Casas[2]. Todos pasan de puntillas y aluden a la utilización de la piedra como elemento fertilizador, pero sus materiales son más referencias a autores locales que el contacto con un fenómeno cultural tan intenso en representaciones, y tan extenso en manifestaciones como el que aquí presentamos.

RELACIÓN DE ELEMENTOS

1. Rocas manipuladas en superficie

Municipio de Angüés. Peña Mujer junto al pueblo de Velillas

Velillas viene de una forma diminutiva de villa en plural porque hubo dos, villas la de Murel, en la actual ermita de San Bartolomé, y la de Sotel, abajo en el pueblo. En San Bartolomé, encima de esta peña, hay restos de población precristiana.

2 Frazer, J. G. *La rama dorada*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1986.
Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad. Madrid. 1981.
Saintyves, P. *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*. Akal. Madrid. 1985.
Casas, E. *La covada y el origen del totemismo*. Madrid. Sin fecha.

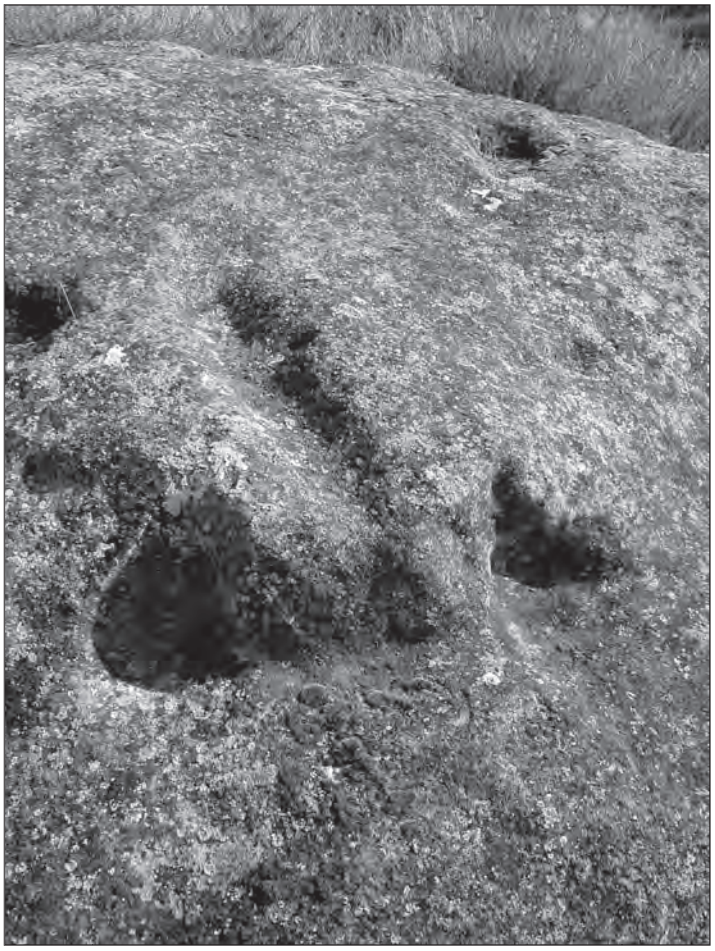


FIGURA 6

Junto al desvío para circunvalar la carretera Huesca a Barbastro, dando acceso a la localidad, está el viejo camino de Torres de Montes que discurre bajo la ermita de San Bartolomé. Pronto encontramos una gran masa pétrea que descansa sobre un encogido, por la erosión, basamento de salagón. Su forma nos evoca una mujer embarazada, por ello los vecinos la llaman Peña Mujer. Es accesible por la espalda, a través de estribos, permitiendo ubicarnos en el vientre para proceder al deslizamiento fecundante: las mujeres debieron rozar su trasero por la panza de la piedra (7). Este peñasco —que tiene réplica en Tananarive con similar nombre: *piedra embarazada*— desaparecerá con la próxima construcción de la autovía Lérida-Pamplona. No existe leyenda, ni recuerdo del uso, solamente el nombre.

FIGURA 7

Municipio de Loporzano. Piedra de Los Moros entre las poblaciones de Castilsabás y Ayera

Estamos en el antiguo municipio romano de Asán, con resto visigóticos en la cercana ermita de San Fertús —San Fructuoso— y un sistema de fortines en Ayera con la necrópolis de San Esteban —cristiana— y otra musulmana en una cota próxima.

Hora es de entrar en materia respecto al apelativo de *mora* o *moros* que a partir de ahora nos acompañará en nuestro viaje con cierta frecuencia. Antes de la creación del Hombre, estuvieron los ángeles que vivían en el Cielo, allí todos eran buenos, hasta que la cosa debió ponerse tan aburrida que surgió el Mal, la rebelión, la alternativa. Los ángeles rebeldes fueron derrotados por el Bien y expulsados del Cielo. Lucifer, el portador de la luz, y sus acólitos cayeron sobre la tierra quedando cojos y maltrechos. Desde entonces sospechamos de los cojos y de sus intenciones: *El que va con un cojo, tarde o temprano cojea. No hay cojo bueno...*

Aquí los diablos se dedicaron a vivir en las montañas, a colectar las cosechas, aprovechando el agua abundante y las pequeñas industrias que pronto descubrieron dada su celestial ascendencia. Mientras tanto Dios creó al hombre, que también se aburría en el Paraíso, y luego a la mujer que le trajo alguna distracción. Por fin llegó lo bueno, una norma, una regla: podían hacer lo que quisieran menos comer una manzana. Y aquella manzana se convirtió en el bocado más

apetitoso de la Historia. La comieron y fueron expulsados. Procrearon y anduvieron errantes hasta que se toparon con los diablos que conocían la agricultura y las industrias rudimentarias. Con la astucia de san Martín consiguieron las semillas y con la fuerza de Roldán el regadío[3].

Así nacieron dos nuevas razas que se mantuvieron enfrentadas: los diablos y los hombres. En la Edad Media los hombres constituyeron el bando de *los cristianos* y los diablos engrosaron el de *los moros*. Por eso aún nos cuentan que tal dolmen fue obra de *los moros*, o que en tal cueva prehistórica vivió una *reina mora*. *Los moros* eran gigantescos y muy fuertes, tenían una larga cabellera que les llegaba hasta la cintura y, como caídos del cielo que eran, tenían uno de sus pies deforme. En realidad no tenían sexo, porque los ángeles nunca lo necesitaron al ser eternos. Pero al tratar de comprenderlos, de humanizarlos, se les distinguió sexualmente.

En los sitios donde cayeron dejaron muchas veces las huellas: *el zujero* —agujero— *del diablo* en Salinas de Trillo (Comarca de Sobrarbe), donde a veces salía humo y no se debía tirar piedras porque los infiernos las escupían al rato. *Los moros* también podían dar grandes saltos y dejar sus huellas clavadas en las rocas. Cuando una *mora* saltaba sobre una piedra, la dotaba de un poder fecundante que luego *los cristianos* podrían utilizar en su propio beneficio, llegando a pensar que la roca estaba habitada por el propio cuerpo de la *mora*.

Como ejemplo de cuanto venimos diciendo tenemos esta Piedra de los Moros de Ayera, verdadera *catedral* de esta ruta fertilizadora. Se trata de un complejo fecundante todavía sin estudiar. Morfológicamente es una mole pétrea que surge en la llanura oscense (8), entre los antiguos términos de Castilsabás y Ayera (GPS 42 11 332 / 0 17 646). Está rodeada de un encinar cada día más mermado, emergiendo en medio del bosque. Se accede a ella por un mal camino rural que une la carretera de Vadiello con el antiguo castillo de Ayera y esta población.

La roca, como todas las demás, está manipulada de una forma inusual. Comenzando por el lado de levante, encontramos un gran falo perfectamente esculpido (9) de unos cuatro metros de altura (GPS 42 11 328 / 0 17 622). En la actualidad presenta en la base una fuerte erosión que dificulta su verticalidad. Sigue a poniente un espolón pétreo vaciado a pico en su interior, con una gran cavidad rematada en la cabecera por otra más pequeña. En su cara norte, cerca del falo, hay una pequeña oquedad que permite la estancia de una persona en cuclillas (10). Restan a los lados dos salientes que quizá sirvieron para cubrir el hueco.

La Piedra de los Moros, en esta parte, forma en su vaciado interior un par de paredes al exterior, que se interrumpen con el acceso que lleva a la última prolongación. Esta mole occidental muestra en su ingreso una serie de escalones, cilleros a los lados, arriba la superficie exterioriza varias bocas de silo que por dentro se comunican mediante agujeros practicados en las finas paredes, rebajadas a pico (11). En la zona de levante, junto a una especie de fosa, están las huellas que dejara la reina mora en su salto: un pie normal de mujer y otra huella informe al lado (12). Los pies están cambiados. Al parecer la persona que manipuló la roca utilizó su propio pie para plantilla una vez hecha la informe extremidad derecha, sin darse cuenta de que volvía a poner otro pie derecho. Al lado hay un gran podomorfo de más de metro y medio de longitud, hecho a pico sobre la roca. Vestigio de aquéllos gigantes que según la Biblia poblaron la Tierra coetáneamente a los hombres (13). Podomorfos de tamaño humano se repiten en unos poblados rupestres de origen musulmán al sureste de Huesca, son las llamadas Torrazas, de Valentín en La Masadera (Sariñena) y de El Tormillo (Peralta de Alcofea). De este tamaño

3 Sigo un relato de la génesis religiosa altoaragonesa que publiqué en *Diario del Altoaragón* titulado *Así en el cielo como en la tierra* el 10 de agosto de 1997.

FIGURA 8

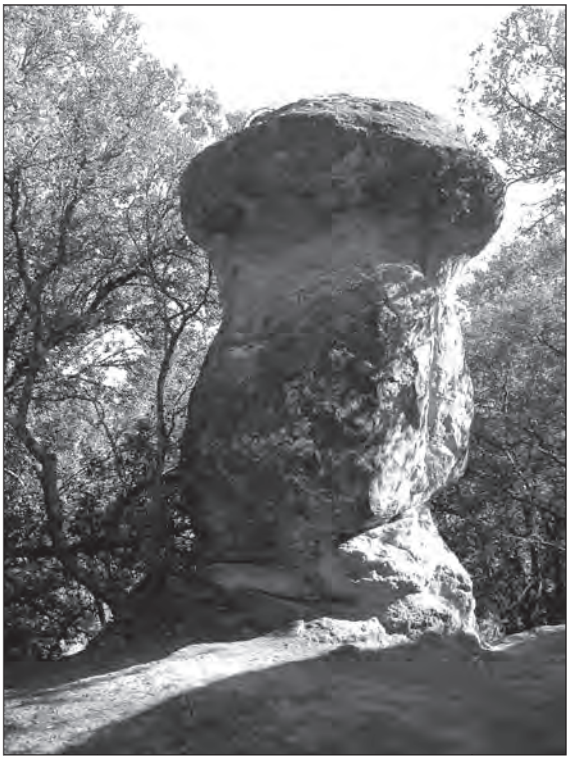


FIGURA 9

FIGURA 10

gigantesco hemos oído hablar pero no hemos llegado a ver los atribuidos a Sansón (Los Bañales de Uncastillo-Zaragoza), Roldán en Fuencalderas (Zaragoza) o en el Salto de Roldán al Norte de Huesca. Sobre embarazos extraordinarios ocurridos al poner la mujer el pie sobre una huella petrificada, ver *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*[4].

El abandono y la erosión en la cara sur ha provocado la fractura del cantil con la pérdida de bastante superficie horadada para cías.

La Piedra de Los Moros es un prodigio etnográfico, no sólo por lo gigantesca, también por la amplia gama de símbolos fertilizadores que presenta: falo descomunal, posible útero monumental en la segunda roca y las únicas huellas que encontramos de *reina mora*. Su uso la hace singular, sirvió como las demás para fertilizar mujeres y el grano. El cillero no formó parte de ningún castro ni hábitat que estarían documentados. La prospección del terreno no da más que fragmentos de cerámica. Todo eso nos hace suponer que hasta allí se llevaban anualmente las semillas, destinadas para la sembradura con el fin de que tomaran de la piedra el poder fecundante, así el cereal sería más prolífico.

Esto nos cuenta la leyenda: *En Santolaria* —Santa Eulalia la Mayor— *había un rey moro que tenía presa a su hija en la torre del castillo que aún está en pie. La hija, cansada de estar encerrada, dio un salto desde un balcón, yendo a parar aquí y dejando las pisadas del salto clavadas en la misma piedra.*

4 Pierre Saintyves…, cit.

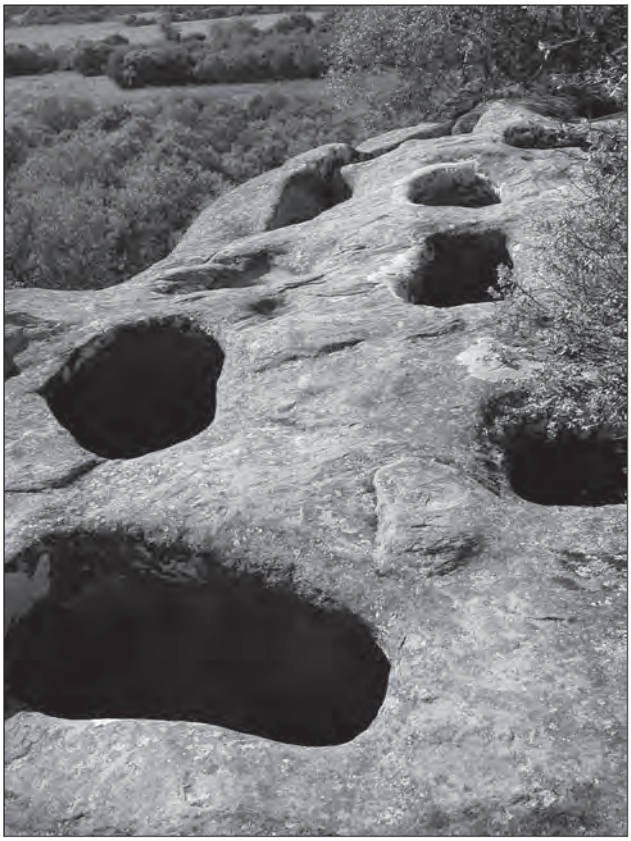


FIGURA 11

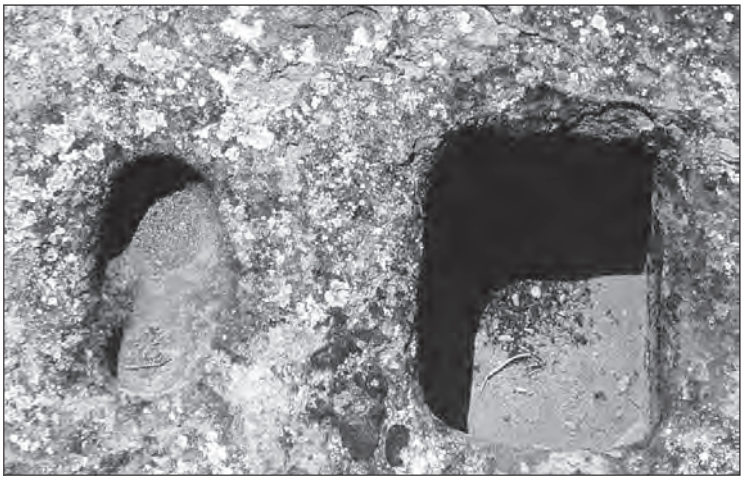


FIGURA 12

FIGURA 13

Municipio de Peraltilla. La Piedra de Santa Lucía (14)

Hay una cadena rocosa que sube desde Berbegal hasta el piedemonte de Guara, en la zona sur se llama Las Coronas y dio albergue a muchos *hisn* o fortines musulmanes como el de Alcateu, La Malena de Fornillos de Ilche o, ya al norte, los de Peraltilla, Azara, Ador o Azor, Azlor y Farnagüelo.

Ubicada entre las localidades de Peraltilla y Azara, perfectamente visible desde la carretera que llega hasta Abiego. Se trata de una roca erosionada en forma piramidal, aislada y rodeada de campos. En el centro de la ladera meridional tiene una oquedad a la que se asciende mediante una serie de estribos labrados en la piedra. Comprobamos que una persona puede acceder erguida por los escalones y recostarse de lado en el agujero —hueco pétreo— en posición fetal que es la única que permite el espacio y la disposición. La actividad que se desarrollara en la piedra no es visible desde ningún pueblo.

Esta piedra está junto al campo donde según la leyenda se apareció Santa Lucía. El sencillo relato que sigue lo recogimos en Azara: *Hace muchos años Santa Lucía se apareció en un campo cerca de Peraltilla, los de Azara se trajeron hasta aquí la imagen y desde entonces es la patrona del pueblo*. En cuanto a ritos que se recuerden relacionados con la santa y la fertilidad está el siguiente que tuvimos oportunidad de comprobar en 1984. *El día de la fiesta era costumbre que los mozos se presentaran llevando un buco al baile, en un momento inesperado y sin que mediara ningún acto o aviso oficial. Era una cosa de siempre que ahora se hacía con cierta sorna, pues el buco impregnaba de su característico olor la sala de baile.*

La Leyenda Dorada de Santiago de la Vorágine, nos relata como la santa era natural de Sicilia al igual que santa Águeda. Estando la madre de Lucía aquejada de unos desarreglos ginecológicos, acudieron ambas a pedir la curación a la tumba de la paisana santa Águeda, esta le hizo una revelación a Lucía a través de un sueño para que supiera que ella también podía

FIGURA 14

curar. Durante el martirio Lucía anunció que *su hermana* era ya patrona de Catania y ella lo iba a ser de Siracusa. Tenemos pues un ciclo vital en el calendario que se extiende desde el día de Santa Lucía hasta el de Santa Águeda, la una protectora del útero y la otra de los pechos, ambas patronas de las mujeres. En estos días los romanos celebraban las fiestas dedicadas a Juno, la gran madre, con sus dos advocaciones: *Lucina* y *Pronubia*.

Lucina era la propiciadora de la fertilidad y se manifestó, a través de un sacerdote, para comunicar a los romanos que toda mujer que fuera golpeada en esas fechas con una tira de piel de buco quedaría fértil, nacieron así las fiestas llamadas *Lupercalia*. *Pronubia* era la fiesta de las matronas, como hoy lo es Santa Águeda. Lucía y Águeda se corresponden en igual ciclo festivo y en igual intención protectora con las dos versiones de Juno.

Hay que decir también que *lucina* en latín significa parto, dar a luz. Santa Lucía protegió el gran parto: el nacimiento del sol en invierno —la iglesia conmemora ese día el de Cristo. Pasado el siglo XIII, momento en que de la Vorágine escribe la leyenda de Lucía, la santa asume un nuevo rol: el de protector ocular. Una monja italiana le ha entregado a un admirador sus ojos en un plato, para que no le hagan pecar, la historia acabó atribuyéndose a santa Lucía que desde entonces se representa con los ojos en una bandeja. Así se olvidó su relación con los partos pasando a proteger la vista. Sin embargo, la fiesta estaba antecediendo a la Navidad, antaño todavía más cerca pues la inclusión de unos días más para ajustar el calendario gregoriano hizo que se alejara hasta el 13 de diciembre.

En esa fecha en el medio rural las niñas guardaban fiesta y hacían una colecta por las casas, era la reminiscencia de un rito de iniciación hacia la menarquía. Sin embargo, poco a poco, la celebración tuvo más empaque referida a la protección ocular, desapareciendo las procesiones de los bucos engalanados y sacrificados, y fomentando el abandono de las actividades, durante ese día, referidas al uso de los hilos. Para Santa Lucía no se puede hilar ni coser, a quien lo haga la santa le castigará dejándola ciega. La respuesta a este tabú nos

la da la propia tradición popular: siempre se ha pensado que la mujer cuando estaba embarazada no podía hilar, ni *mondonguear*, sobre todo en los últimos días de embarazo. Hacerlo posibilitaba el movimiento del cordón umbilical que acabaría enroscándose en el cuello del feto, naciendo muerto.

Por ello las mujeres se abstenían de hilar simbólicamente en ese día que preludiaba el Natalicio, el Solsticio de invierno que ya se anunciaba para Santa Lucía encendiendo hogueras en las calles de los pueblos. Así la Virgen pariría sin problemas un Niño sano. La tradición y ligazón de la santa con la fertilidad de campos y mujeres ha llegado a nuestros días: las apariciones que se recuerdan no son en una cueva, en una altura o en un árbol, sino en la mitad de un campo. Sus ermitas no tienen acceso directo desde los caminos, a no ser que lo ceda el propietario del campo.

2. Cuevas fecundantes practicadas en rocas

Municipio de Alberuela de Tubo

El castillo de Alberuela fue levantado en el siglo IX para defender la Marca Superior de Al Andalus. Es una fortaleza de gran extensión que permitió tener dentro el pueblo y los ganados en caso de ataques. Se conserva gran parte del aparejo musulmán de grandes sillares bien escuadrados y colocados a tizón (15).

Peña La Mora

Por el viejo camino de Usón, antes de llegar a este último pueblo a mano derecha queda esta caverna, con igual nombre que otra próxima en Huerto. Ha perdido la embocadura y gran parte del túnel, la erosión, el hielo sobre todo, ha fragmentado la roca dejando visible la entrada a la cámara desde el exterior. A juzgar por los chorretones de excrementos anidan en ella algunas aves (16).

Tozal Moro

Al pie de un peñasco y a ras de suelo por movimientos de tierras que casi la han tapado. Es muy típica de túnel rematado en cámara. Su localización es un tanto compleja a levante de la población (17).

Municipio de Angüés. Población de Bespén

El castillo rupestre de Bespén podría tener origen árabe aunque no está muy claro. Cerca está la gran fortaleza musulmana de Blecua con un aljibe tremendo que recorre casi toda su extensión en el subsuelo.

Casetas de Los Moros

En la partida de La Sierra, en el camino que conduce a la ermita de La Virgen, se visualizan tres agujeros verticalizados que se corresponden a una cueva y quizás a un silo contiguo (18).

FIGURA 15

FIGURA 16

FIGURA 17

La piedra sufrió una fractura que dejó la cámara abierta. Los horados fueron reutilizados por pastores para habitación, intercomunicándolos e instalando abajo una majada para el ganado. El artífice de la cueva primigenia excavó la cavidad superior dejando en el centro un resto de piedra a modo de columna. Este detalle se repite en la Cueva de Monte Tubo y en una cista del poblado de Foces, cercano a la Peña Mora de Ibieca.

Cueva de Moros

Es la más completa de todas. Se halla en la partida del Codero, a levante del pueblo (GPS 0 13 172 / 42 04 679). Peñasco situado a la izquierda del viejo camino que desde Bespén llegaba a Barbuñales cruzando el río Alcanadre. La entrada está verticalizada y dispone de unos estribos desgastados e insuficientes, en la actualidad (19). La galería gira hacia la derecha y contacta con el aposento que está en el mismo plano, en el lado del acceso se abre otra galería que conduce a un túnel de descenso, a modo de tobogán, que por deslizamiento deposita a una persona no muy voluminosa en el suelo, cerca de la entrada (20). El tener entrada y salida hace de esta cueva un hábitat perfecto para los murciélagos que la llenan con su olor desagradable y característico. Hay una pintura en rojo que imita un arquero prehistórico.

Sobre deslizamientos fecundantes puede consultarse la obra de Pierre Saintyves ya citada, sobre todo el primer capítulo: *Las piedras fecundantes y el culto a las piedras*.

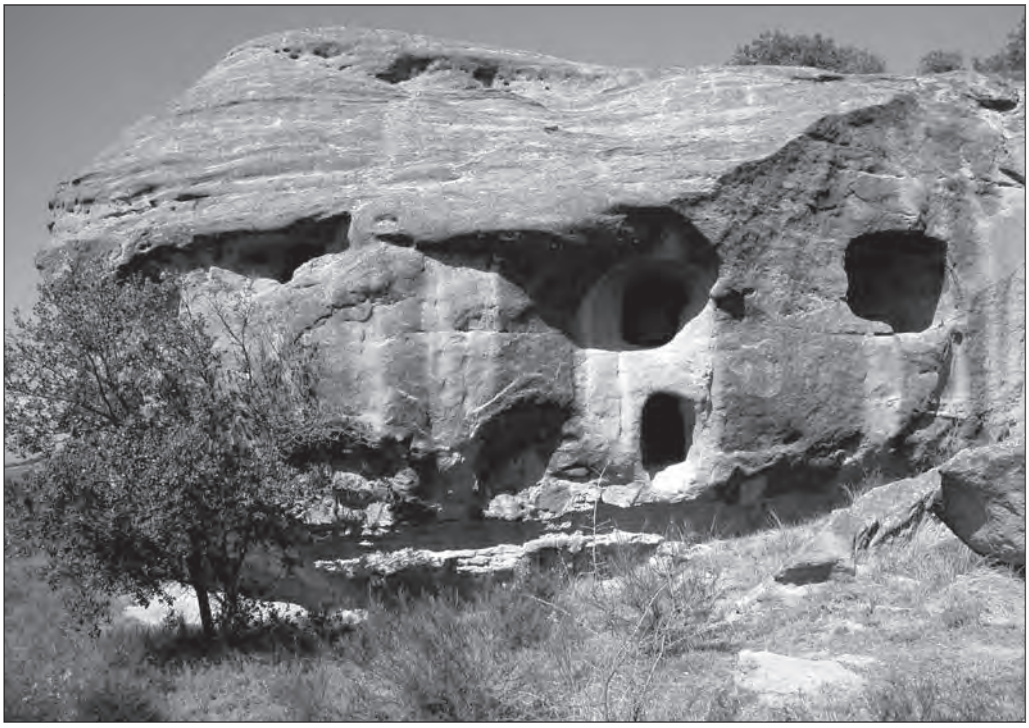


FIGURA 18

Municipio de Grañén. Población de Montesusín

Grañén, como su topónimo indica, es de origen romano aunque con antecedentes lejanos en los restos encontrados en sus términos —Peña del Agua. Toda la zona fue profusamente islamizada por su potencial agrícola.

Cueva innominada

Junto a un pinar de repoblación (GPS 41 51 760 / 0 21 847), en una zona de abundantes movimientos de tierra para transformación de regadíos. Presenta la embocadura a ras de suelo y debido a la falta de empaque de la roca que la alberga, el aposento se presenta en el mismo plano, la curva de la galería se describe a la derecha (21).

Municipio de Huerto

Fortificaciones de Usón (husun). Existe una amplia red, poco estudiada pero patente, de fortines musulmanes: Santo Domingo, San Andrés, Las Peñetas, Huerto, Ballerías, Puymelero… y sobre todo el castillo de Usón que aún guarda un petroglifo de letras siríacas al que nadie le presta atención.

FIGURA 19

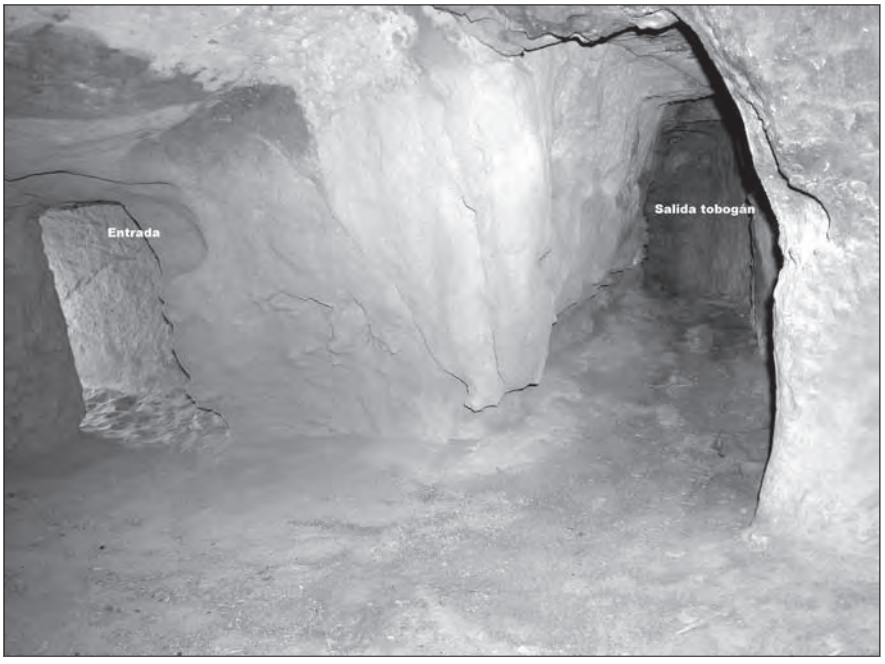


FIGURA 20

FIGURA 21

Pueblo de Huerto

Peña La Mora (GPS 41 92 282 / 0 14 593)

Dejamos Huerto antes de llegar a la gasolinera vieja, seguir por el camino a la izquierda hasta unos peñascales, cuando estos se acaban a la derecha y tras dos kilómetros justos aparece la masa pétrea. Esta cueva está en una roca, con la boca a una altura inalcanzable desde abajo, donde hay vestigios de alguna construcción. Hay que bordear la peña y subir. Al ponernos a la altura de la entrada, aparecen unos estribos que favorecen el acceso, aunque no es apto para cualquiera. Morfología típica de túnel y cámara semiesférica, se ven algunas inscripciones recientes (22). Según la tradición, este agujero era la tumba de una *reina mora*. Poco más pudimos averiguar, tan sólo el dato de que la entrada estuvo sobre una construcción que permitía acceder con pie en suelo.

Todos estos lugares guardaron un poder legendario, el cuerpo de una *mora* de aquellas que tejían la vida a la puerta de las cuevas como *Las Moiras* clásicas, o la huella de la caída del cielo, aunque luego se dijera que era desde un castillo próximo. La piedra emergía de la entraña de la tierra llevando el poder fertilizador, manteniéndose eréctil ante el paso del

FIGURA 22

tiempo. Una fertilidad perdurable que impregnaba a las mujeres que se introducían simulando entrar en el útero de la diosa tierra y nacer al salir.

Desconocemos qué hacían dentro, aunque por la disposición de la piedra es fácil suponer que estarían sentadas, contagiando sus genitales con los de la tierra que irrumpía poderosa en esas peñas siempre por encima del paisaje. El rito duraría tres, siete o nueve días. Siendo la más socorrida, para todo, la novena, no olvidemos que nueve meses dura un embarazo y las equivalencias se establecían así. Nueve olas debían de tomar las gallegas para quedarse en estado y las cincovillesas beber en nueve fuentes distintas.

No gustaban las mujeres que no se preñaban que se supiera de su esterilidad, eran llamadas *machorras* despectivamente y despreciadas por el marido —que nunca era sospechoso— y

sobre todo por la familia de éste. A veces probaban el adulterio por si el marido era impotente o estaban *incortados*. La *incortación* era un rito que se establecía en el momento de dar el sí en la ceremonia religiosa del matrimonio. Un novio o una novia dejada, una enamorada que nunca declaró su amor o, simplemente, una persona malintencionada montaba el dedo corazón sobre el índice, haciendo una higa, un corte. A partir de aquél momento el matrimonio quedaba *incortado*: cuando uno se echaba a la cama, el otro se levantaba y así siempre, sin poder tener descendencia. Eso era lo que se explicaba y se creía, y aún se cree en la medida de que siguen los rituales protectores: llevar algo viejo, algo azul... Antaño las mujeres llevaban en el zapato un duro de plata y con eso dicen que bastaba.

La vergüenza de la mujer infértil era mucha y el desespero las llevaba, acompañadas de los maridos, a este tipo de cuevas ocultas, en las noches, con velas que han dejado huella en los techos de las cámaras y que no se veían desde el pueblo para que nadie sospechara y comenzaran las habladurías.

Pueblo de Venta de Ballerías

Puymelero

Junto al camino que viene desde la Venta de Ballerías hasta la ermita de la Virgen de Puymelero, se levanta un espolón arenisco en cuya cima se abre un túnel que continua hacia la derecha para ascender a la cúpula. Un desprendimiento permite ver la cámara. Todo es de pequeñas dimensiones (23).

La Mallata

La entrada al túnel cuelga en la pared, sigue hacia la derecha para ascender al aposento que reaprovecha un silo musulmán, de boca cuadrada con rebajes para la tapa. Antaño se podía acceder a la embocadura, donde hay inscripciones no muy antiguas, gracias al techo de una majada que había allí. Aún se ve el pesebre de piedra y unos reguerillos para recoger agua de la peña. *Mallata* es una forma local de majada, refugio pastoril. Actualmente la roca está colmatada de tierra vertida por la construcción de una granja allí cerca (24).

La Tinaja

Ubicada en la carretera de La Venta de Ballerías a Alberuela, a la izquierda junto a un camino fácilmente visible y con buen acceso. La roca arenisca está muy erosionada, muy sabulada, con la arena deshecha al pie. Este fenómeno de descomposición nos permite fecharla, geológicamente, hace más de 1.000 años, lo que coincide con nuestra hipótesis.

Apenas queda un 20% del complejo fertilizador: el final de la galería bajo el fondo de la cámara. Al lado y exento un silo de cereal. La rotura de la piedra deja ver la estructura en un corte vertical muy didáctico (25).

El nombre de *tinaja* lo suponen algunos por la forma que tiene el remate del peñasco por el sur, pero en todo Monegros se llaman así a los silos o cilleros subterráneos para almacenar cereal.

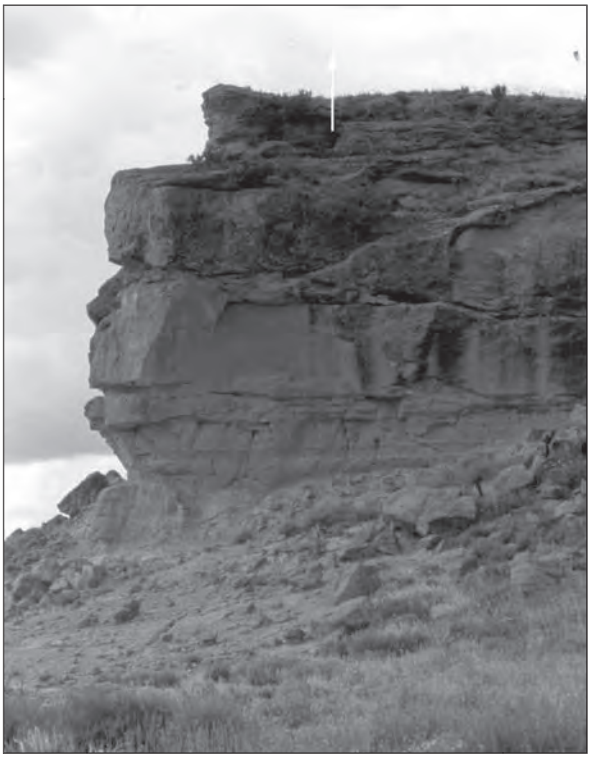


FIGURA 23

FIGURA 24

FIGURA 25

Pueblo de Usón

El Ratoniello (GPS 41 56 628 / 0 14 115)

Se trata de la **Cueva El Ratoniello**, ubicada en la ladera norte del monte de igual nombre, a septentrión del gigantesco otero de San Andrés. Queda perfectamente señalada la apertura de una cía, en forma rectangular con los rebordes para colocar la tapa. El silo se aprovechó de cámara y por abajo se abrió un túnel para darle acceso. La verdad es que cuando uno entra en estas cuevas siente al final un cierto complejo de espermatozoide, metiendo la cabeza en esa oscuridad vaginal que indefectiblemente nos conduce a esa cámara que hace de útero.

Camino Fraella o Valfonguera (GPS 41 93 592 / 0 25 038)

En términos de Usón, en el viejo camino de Fraella, hay que desviarse por unos campos hacia la derecha hasta topar con una mole rocosa donde hay otra cueva de túnel y cámara (26).

FIGURA 26

Municipio de Ibieca

Al sur se extienden las colinas de Marrotilla y Peña Mora, donde la tradición popular ubica torres moras de vigilancia.

Peña Mora

Importante es este caso, único del que hemos encontrado memoria de los usos fertilizadores en dos poblaciones: Ibieca y Angüés. La piedra se halla en la partida de Foces donde además de la iglesia del convento, el viejo camino y los restos del poblado, queda entre el pueblo y San Miguel, una piedra enhiesta dentro de un campo, que para algunos sería un menhir natural.

En Peña Mora, al sudoeste del santuario, tenemos este dispositivo fertilizador para mujeres estériles. Funcionó hasta bien entrado el siglo y de su uso recogimos testimonio hace unos doce años. Se trata de un túnel practicado en la parte superior de la roca, entra en ella unos cuatro o cinco metros, doblándose a la derecha para ensancharse y formar cámara —en igual plano— donde las mujeres infértiles *incovaban*, es decir, se impregnaban de la fertilidad transmitida por la mole rocosa (27). Sabemos también de deslizamientos por la pared que hay debajo, algo a la

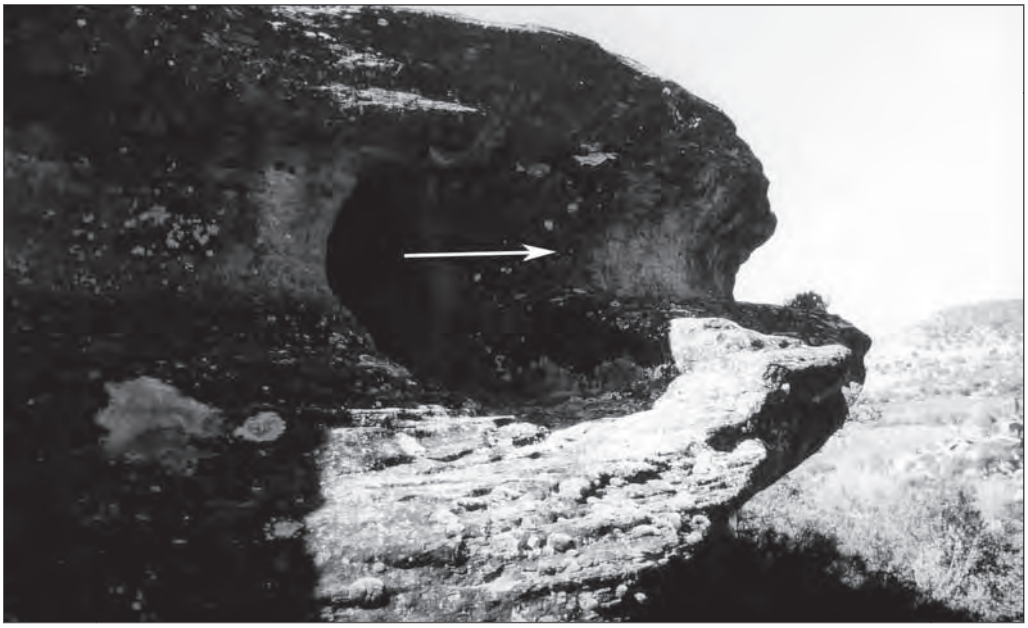


FIGURA 27

izquierda, mirando hacia la cueva. Estos deslizamientos se seguían practicando por las niñas de Angüés en los años cuarenta, como juego que solía terminar con la rotura de bragas. En cuanto a la utilización de la cueva con fines fecundantes, los entrevistados negaban que en sus tiempos se hiciera la *incovación*[5] y que *eso era de tiempos antiguos*, desmarcándose de esas creencias.

Municipio de Lalueza. Pueblo de San Lorenzo del Flumen

Fortaleza de Tubo, en terminos de San Lorenzo del Flumen, es de clara tipología islámica con torres, muralla y albacar para el ganado. Hoy sólo queda una serie de silos que recorren la cara norte.

La Copera

Situada en el camino del Canal, entre Alberuela y San Lorenzo del Flumen, ya en términos de Lalueza. Sobre un campo de alfalfa se eleva una gran plataforma pétrea en cuyo centro se horadó la cueva. En su verticalizada pared de poniente presenta una embocadura en forma de puerta, algo apuntada. Al igual que ocurre en Semuro parece acusar un rasgo de apertura vaginal. Llegar a ella ofrece alguna dificultad a pesar de tener estribos bien marcados en la pared (28). Se trata de un túnel que va hacia la derecha para irrumpir en la cámara sobreelevada e iluminada por un ventanuco. El significado del topónimo está relacionado con cueva, cavidad.

5 Llamamos *incovación* al ritual de acceder a las cuevas, por parte de las mujeres, con fines fertilizadores, permaneciendo durante un tiempo indeterminado y repitiéndolo durante unos nueve días.

FIGURA 28

Ripas Altas

Al sur de la anterior, el acceso es complicado tras caminos y senderos que llevan a un peñasco muy colmatado de tierra, de forma que el agujero ha perdido la verticalidad (29). El túnel gira a la derecha y allí encontramos dos embocaduras separadas, probablemente se trate de una rectificación del picapedrero. La cámara se eleva muy poco tanto respecto al plano del túnel, como en el interior. El nombre lo debe al topónimo: unas peñas elevadas en el paisaje.

El Puente

Así llamada por el nombre que convencionalmente se da a la peña donde asienta, horadada de forma natural en su mitad, a modo de arco u ojo de puente. En el extremo sur hay una cavidad que discurre por una galería hacia la derecha hasta alcanzar el aposento en alto, con poco desarrollo. Tiene un agujero, por derrumbe, que la ilumina.

Casa Monte Tubo

En el camino que une San Lorenzo del Flumen con la Casa de Monte Tubo, a la derecha, emerge un risco alargado en cuyo centro se abrió un horado en forma de puerta adintelada (31), aunque la galería enseguida cobra la forma redondeada típica, avanza hacia la izquierda hasta engarzar con una cúpula de metro y pico de altura, en plano superior. Se reproducen pliegues anatómicos, incluso por el suelo de la cámara.

FIGURA 29

FIGURA 30

FIGURA 31

Monte Tubo

Muy cerca de la anterior, una vez que el camino a rebasado la casa, encontramos a la izquierda un peñasco de arenisca, muy manipulado por el Hombre que en época remota excavó un silo para cereal, exento de una cueva fecundante de túnel y cámara sobreelevada, en el centro dejaron el rebaje en forma de columna. Ambas cavidades están fracturadas quedando un 60% de las estructuras (32).

En la otra cara que queda útil, la sur, se abrió un amplio y largo túnel que la atraviesa entera, con una salida accesoria mediante galería a la izquierda. Se trata de un refugio antiaéreo de la Guerra Civil para los habitantes de la finca.

Calle Tubo

En el casco urbano de San Lorenzo del Flumen, pueblo de colonización creado en la segunda mitad del XX. Al final de la calle que lleva el nombre de la gran fortaleza: Tubo, hay una eminencia rocosa semienterrada y con algunas roturas que permiten ver el interior. La embocadura está casi más baja que el suelo y arriba la cámara, se utiliza como basurero (33).

Municipio de Piracés

Fortaleza de Bitra Sily citada por los musulmanes con dos torres y albacar, comunicaba además con otros sistemas defensivos cercanos. Bajo el castillo quedan restos de una potente

FIGURA 32

calzada y de dos cajas para paso en cuesta. Los restos son muy abundantes y se podría reconstruir a partir de las estructuras pétreas con maderas (34).

Semuro

Por la pista que remonta el canal, subiremos hasta llegar a la altura del Monte Semuro, formación rocosa que en su punto más alto tiene forma de cabezal. Hay que llegar andando, unos 15 minutos. Desde abajo se ve la ladera norte de la roca, bastante inclinada, rasgada en el centro por una apertura (35). Nos evoca la zona genital femenina. Se sube por el extremo oriental accediendo con facilidad. En la apertura se han colocado un par de estribos para agarrarse con las manos y entrar.

La cueva es de pasillo estrecho, abriéndose a la cámara circular que está en un plano superior. La conexión entre el túnel de acceso y el habitáculo, se hace mediante un tramo en embudo que sugiere las partes mucosas de las cavidades genitales femeninas. Dentro se ven manchas de humo.

No hay leyendas ni memoria de su uso. Sirvió como refugio ocasional en alguna tormenta. El topónimo es de difícil interpretación y, en todo caso, nos inclinamos por una referencia pastoril ya que Piracés fue una zona de pastizal como lo demuestra el propio nombre del hábitat:

FIGURA 33

FIGURA 34

FIGURA 35

pira o *pera:* piedra y *sel:* majada, majada en la piedra. Para Semuro cabría la posibilidad de una forma vascona *sel*: majada o *sal*: pasto y *buru*: cabeza, cabeza o extremo de la majada o pastizal, explicación que encaja con el entorno.

Municipio de Sesa

El antiguo municipio de Sesa llegó a acuñar moneda en tiempos de Roma, durante la época musulmana siguió manteniendo su importancia hasta el siglo XVI en que comenzó un cierto declive.

La Ratona

En dirección hacia Salillas, tras pasar las fuentes se cruza el puente y se gira hacia la izquierda tomando un camino de tierra, luego a la derecha y luego siempre a la izquierda —desde al asfalto a la cueva hay 1.100 mt. El topónimo alude a los ratones que muchas veces encontramos en su interior, otras veces cuelgan murciélagos que pasan el invierno. Aunque no es muy frecuente encontrar animalillos, y desde luego siempre son inofensivos.

Emboca muy cerca del suelo, la galería parece que quiere ir a la derecha pero se rectificó a la izquierda, quizá al darse cuenta de que era el único sitio donde había veta suficiente para elevar la cámara (36). Durante la Guerra civil sirvió de escondrijo al cura del pueblo, perseguido por los anarquistas catalanes.

FIGURA 36

Dentro de este tipo de cuevas es muy difícil permanecer largo rato por la gran concentración de insectos que se forma enseguida, da igual la época del año. No son aptas para una estancia más allá de dos o tres horas, por eso en las que tuvieron uso posterior se practicó un ventanuco de ventilación e iluminación.

Casto

Siguiendo el camino viejo de Sesa a Huesca, hay un desvío que por un sendero lleva a la puerta de la cueva, manteniendo la verticalidad. El túnel (37), bastante largo, da el acostumbrado giro a la derecha y se eleva al aposento, iluminado por un agujero. Como se ha dicho, al limpiar el suelo de la cámara quedaron una serie de pliegues inclinados hacia la salida —remedos anatómicos— hechos por el cantero para emular una víscera.

Tolosa

Totalmente colmatada en la partida de su nombre, al sureste. Se puede ver tanto la galería como la cámara en cuyo suelo está el agujero de intersección de ambos elementos, gracias a dos roturas de la caverna que la iluminan y la enseñan por dentro.

FIGURA 37

FIGURA 38

Municipio de Tramaced

Tramaced significa entre dos señores: *entre ambos cid*. En el pueblo es perfectamente visible el *hisn* musulmán en la peña que sobresale, cerca hay otro: la Virgen del Puyal con necrópolis de tumbas en bañera y una pétrea escalinata a mediodía.

Peña Lucía

Está en la partida de Los Cabezales, se llega por la carretera de Fraella, a poco de cogerla sale a la derecha un camino que llega a una granja de vacas, se cruza una pequeña corriente de agua y ya tenemos *los cabezales* a la vista. Los geólogos los llaman *cerros testigos* pues han quedado como restos de un curioso proceso erosivo donde la placa calcárea se ha ido fragmentando al diluirse en parte el salagón que la sostenía (39). Estos peñascos muestran restos de ocupación, el más amplio tiene una necrópolis de tumbas de bañera en torno a una pila que, para unos, pudo servir para lavar los cadáveres antes de inhumarlos y, para otros, sería un simple *gnamma*, una cavidad natural que se forma en las cimas de este tipo de peñascos (GPS 41 57 717 / 0 17 895).

Hay restos de labras en la piedra que formaron una escalinata para subir a la necrópolis. Otro peñasco tiene rebajados un par de habitáculos y, junto a él, esta la peña que nos interesa a nosotros: Peña Lucía, muy completa y trabajada.

El nombre podría aludir a la santa Siciliana cuya relación con este mundo de fecundidad ya hemos visto. Se trata de una roca en cuya cara meridional, con estribos para acceso, se ha excavado un túnel que va hacía la derecha, luego tuerce un poco a la izquierda para dejar un

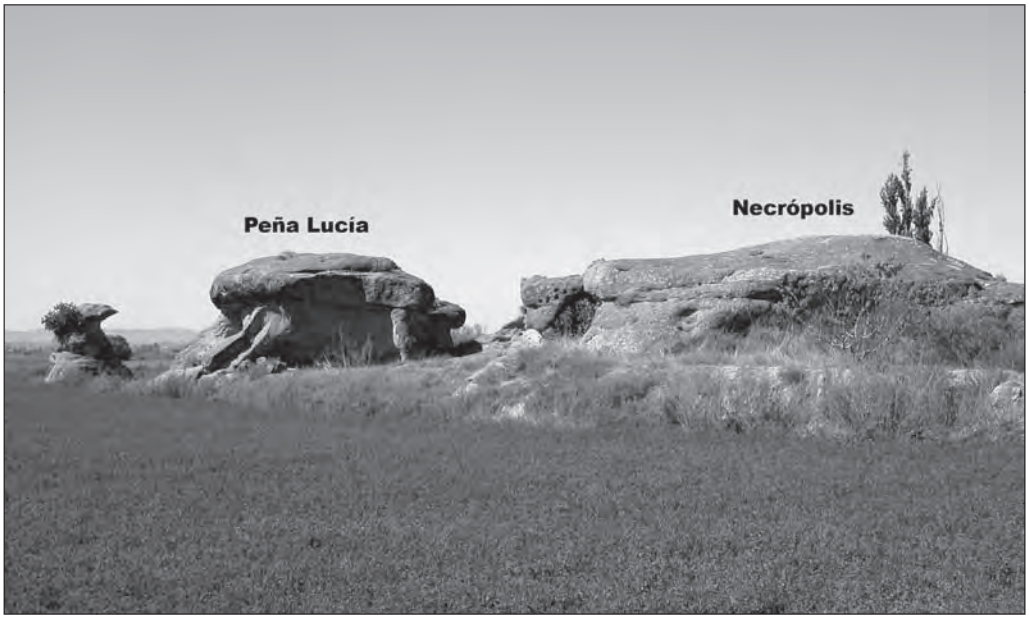


FIGURA 39

pequeño espacio que nos deja elevarnos, estrechamente, hacia la cámara. Esta está abierta por arriba lo que permite iluminar, con las dos aberturas, todo el recorrido. No parece tratarse, como en otros casos, de la reutilización de un silo cerealista, sino de la necesidad de una evacuación de humos ya que la piedra se utilizó como hospital de pobres o refugio de transeúntes. La apertura superior no tiene rebordes para la tapa de losa, siendo de menor tamaño que las de los silos vistos.

Al salir de la cámara, y como si de un parto se tratara, hemos de hacer una ligera rotación para enclavar la cabeza en el canal o túnel y *nacer* de cabeza, como debe ser. Este hecho nos demuestra que las gentes que manipularon esta piedra tenían conocimientos ginecológicos y de obstetricia[6], alcanzados no solamente en el contacto humano sino también con los animales a quienes ayudarían a parir. En el caso del hombre, está muy extendida la creencia de que el nacer y morir es un ciclo y como tal debe darse en círculo. Así se ha de venir al mundo de cabeza y se ha de retornar al inframundo con los pies por delante. He sido testigo tanto de las dificultades que plantea un parto en podálica o de pies, como del tabú que se establece para que los finados abandonen todas las estancias —habitación, casa y hasta el mundo- siempre con los *pies por delante*.

EPÍLOGO

Estos dispositivos relacionados con la fertilidad y el mundo musulmán deberían estar preservados por la Administración pues se trata de elementos únicos en el mundo —mientras no se demuestre lo contrario— expuestos a continuos movimientos de tierras por regadíos o por una desmedida proliferación de granjas porcinas.

Es difícil capacitar a las Instituciones para que puedan entender la importancia de un fenómeno que no tiene parangón, esto, unido a la poca atención que prestan a los elementos extraños a la cultura romano-cristiana, hace muy problemática su conservación.

6 Musgrove, F. y Geoffrey Ch. *Apuntes de obstetricia*. Editorial médica y técnica S.A. Barcelona. 1978.

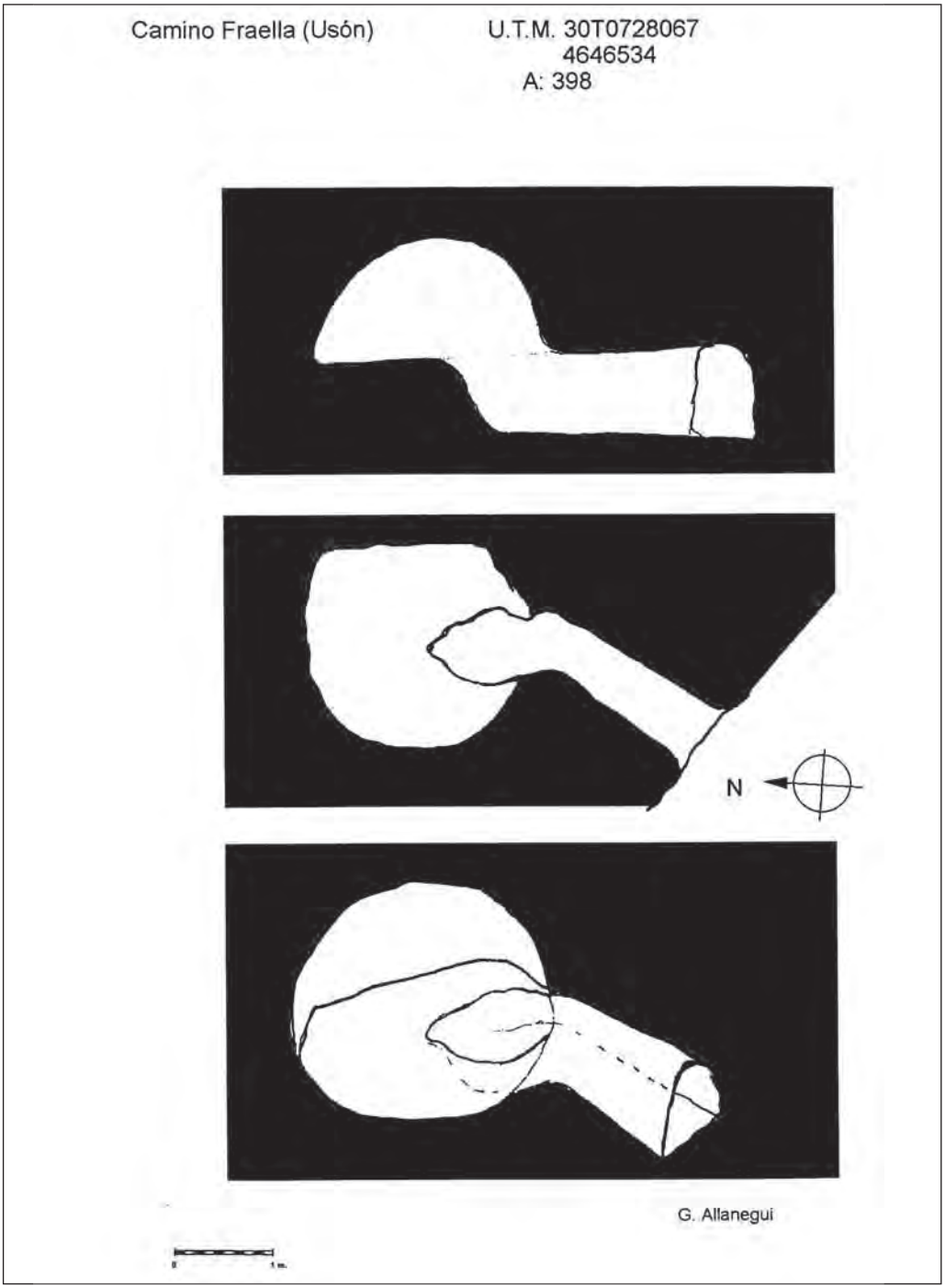

Camino Fraella (Usón)
U.T.M. 30T0728067
4646534
A: 398
N
G. Allanegui

FIGURA 40

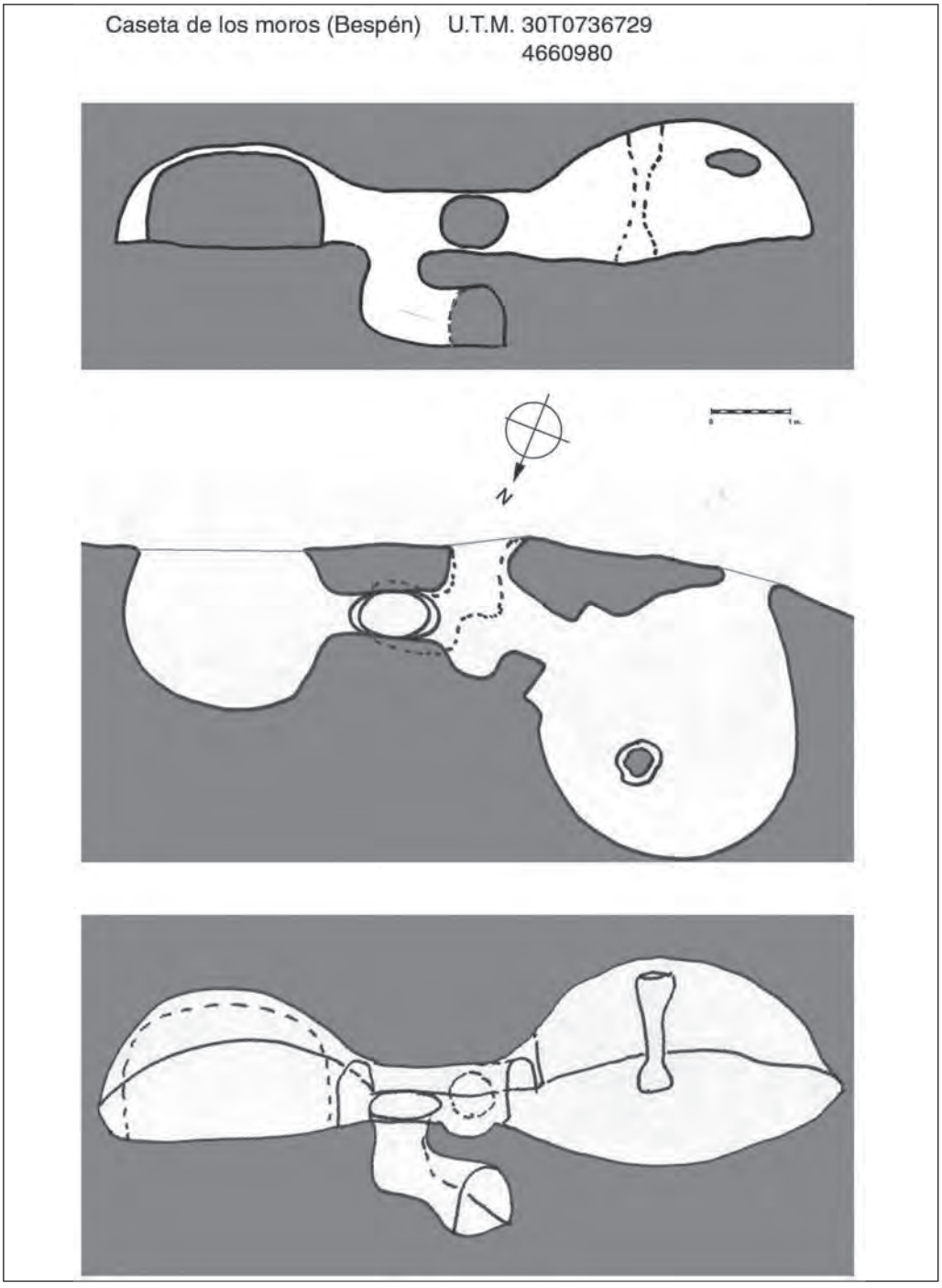


FIGURA 41

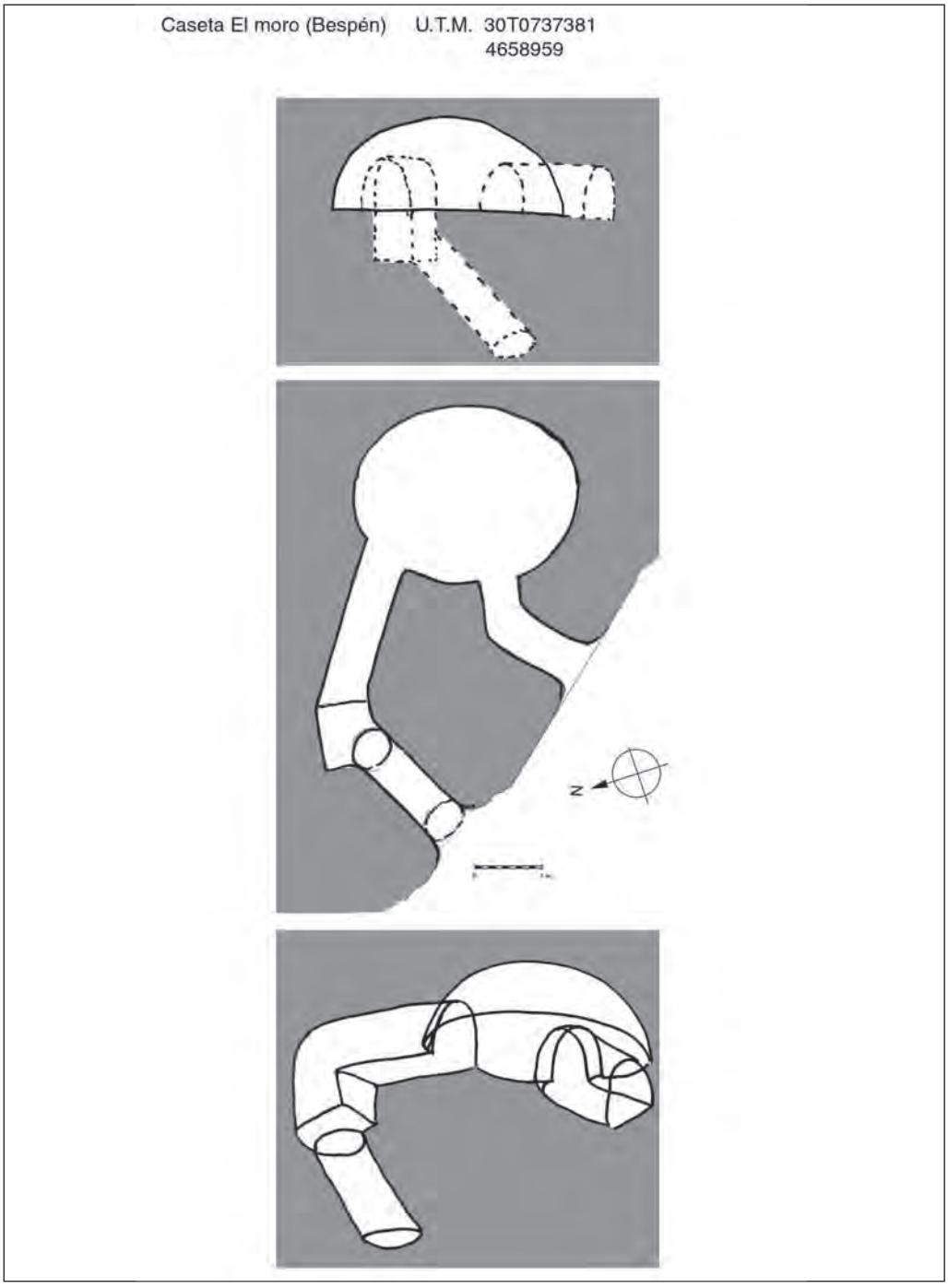


FIGURA 42

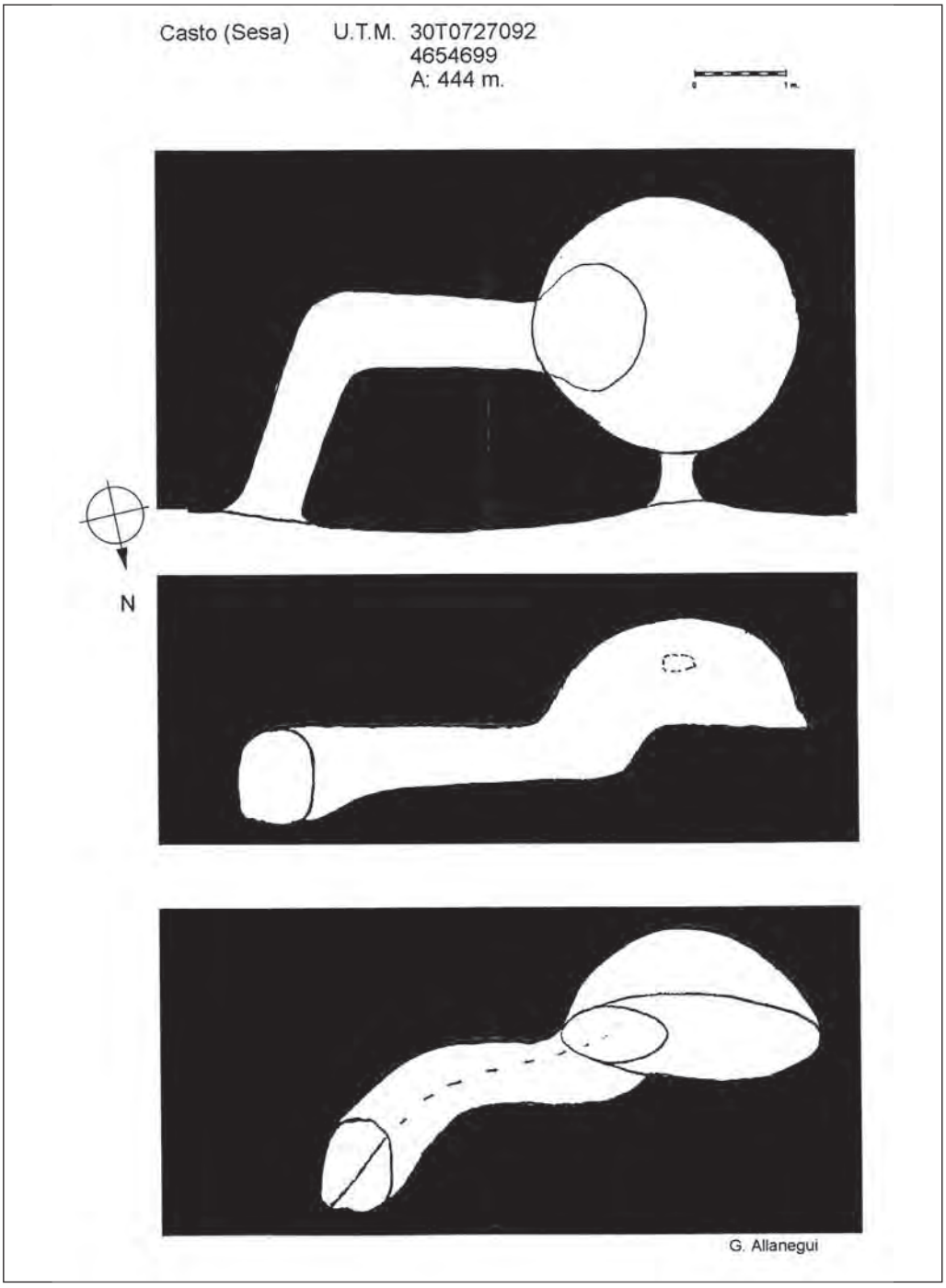


FIGURA 43

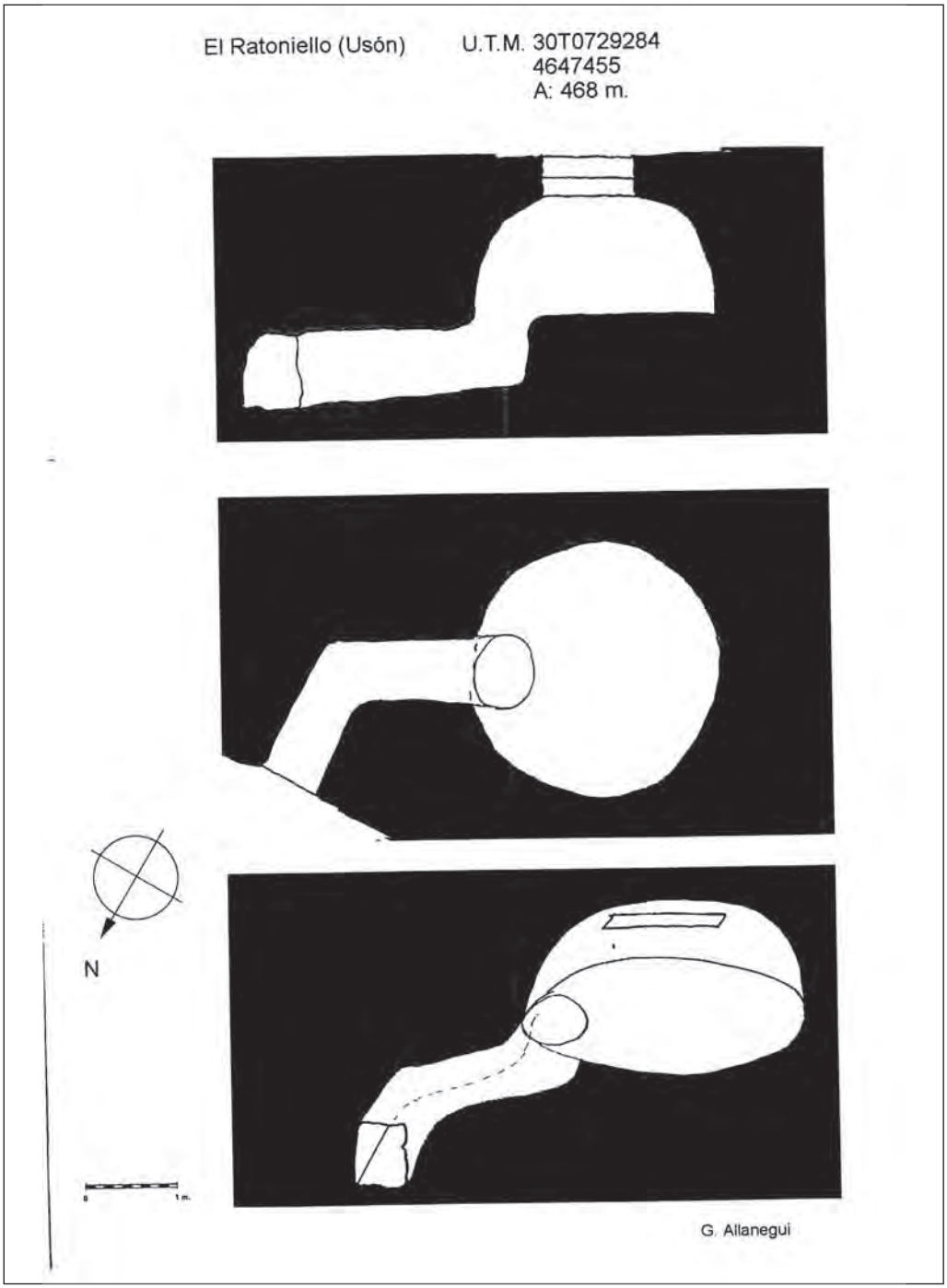

El Ratoniello (Usón)
U.T.M. 30T0729284
4647455
A: 468 m.
N
G. Allanegui

FIGURA 44

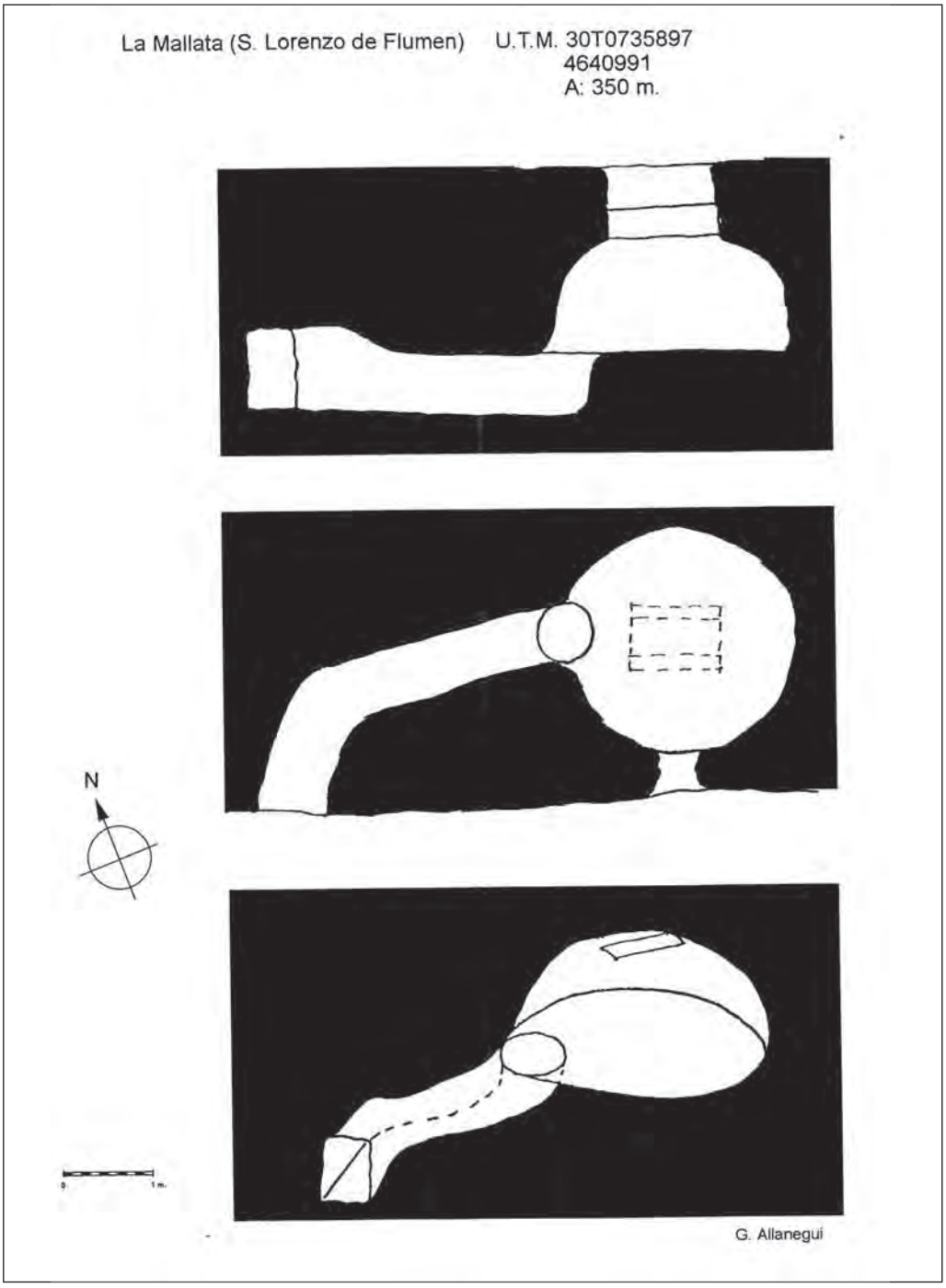

La Mallata (S. Lorenzo de Flumen) U.T.M. 30T0735897
4640991
A: 350 m.
N
0
1 m.
G. Allaneguí

FIGURA 45

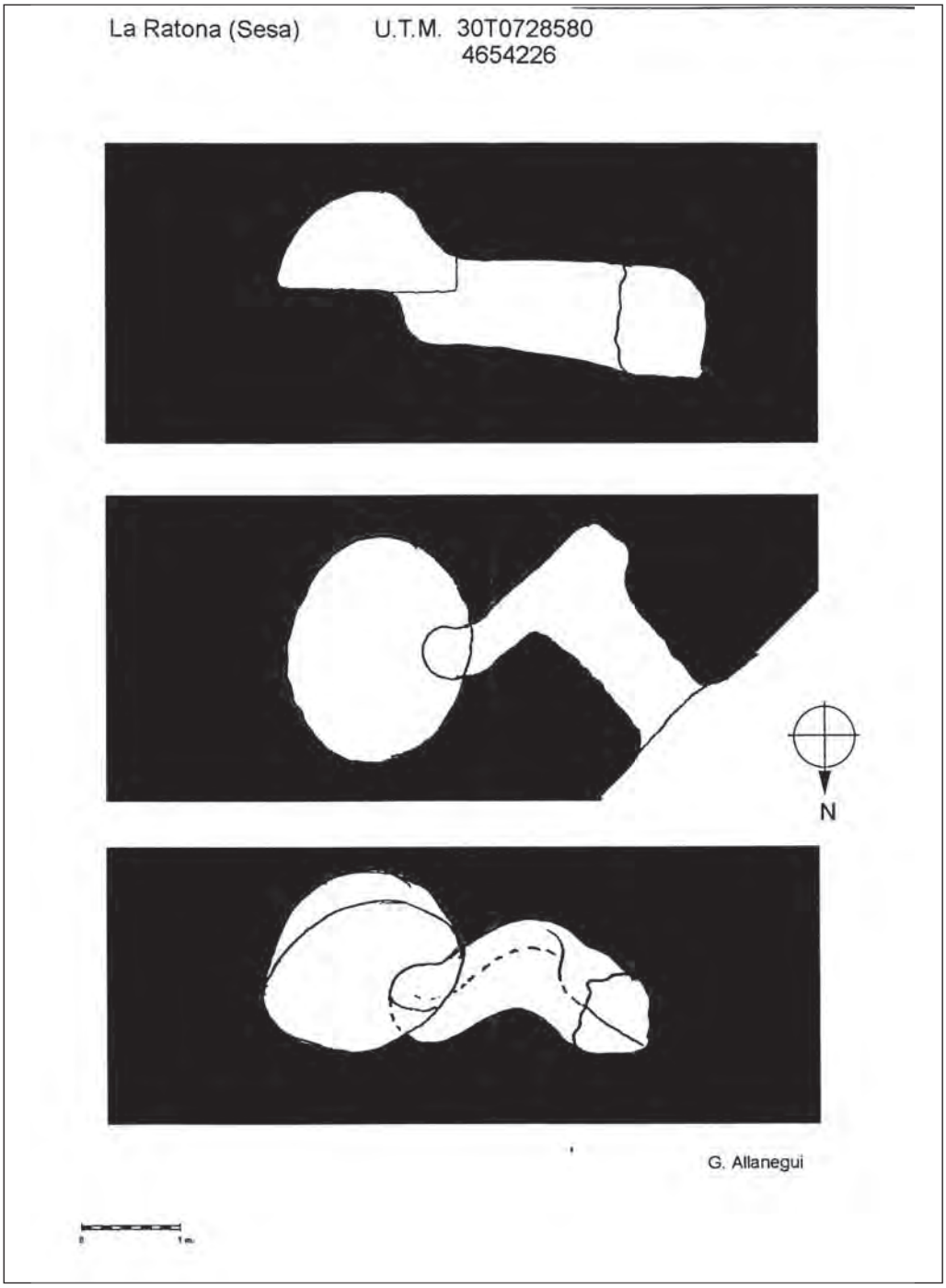


FIGURA 46

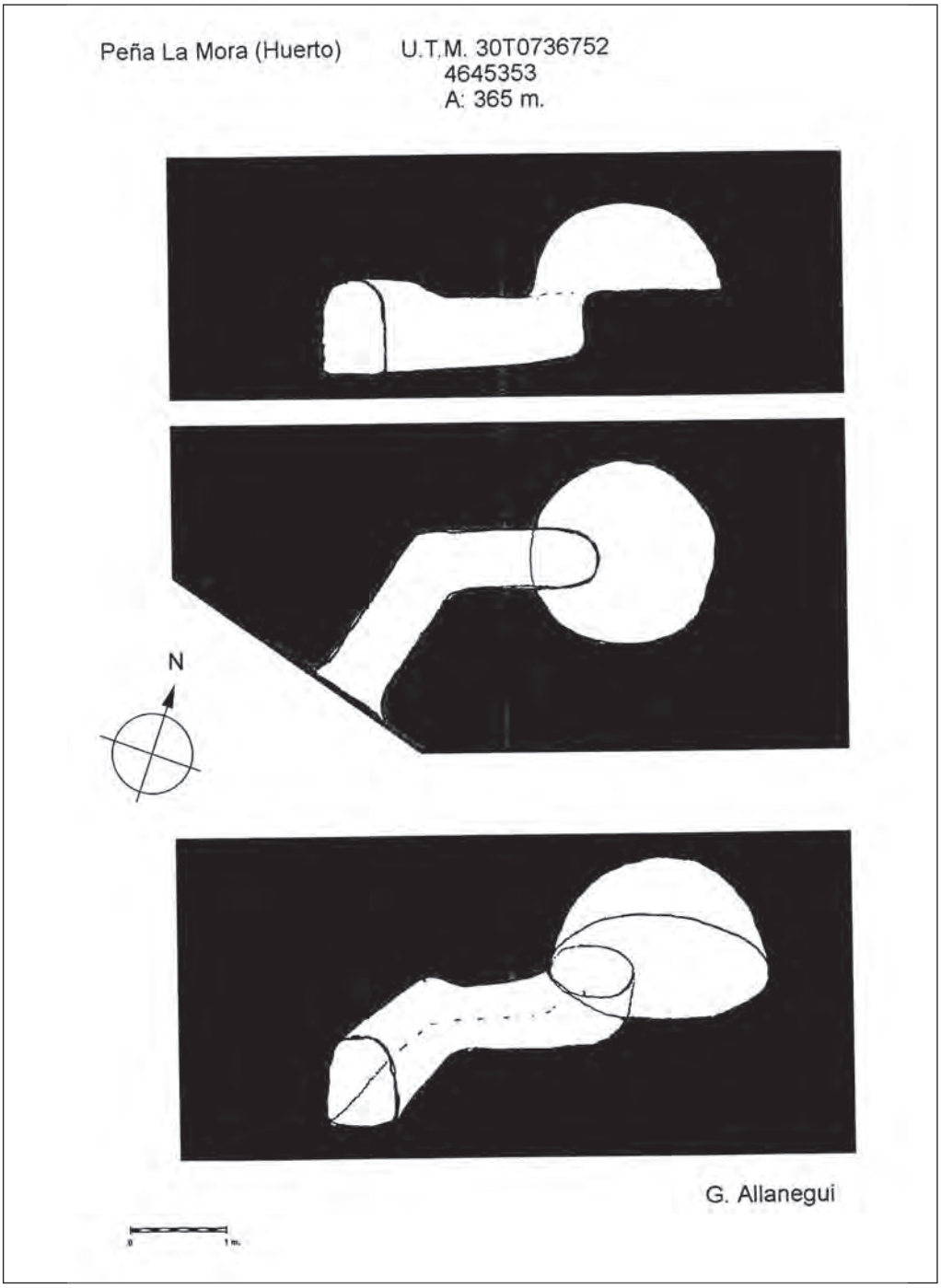

Peña La Mora (Huerto)
U.T.M. 30T0736752
4645353
A: 365 m.
N
G. Allanegui

FIGURA 47

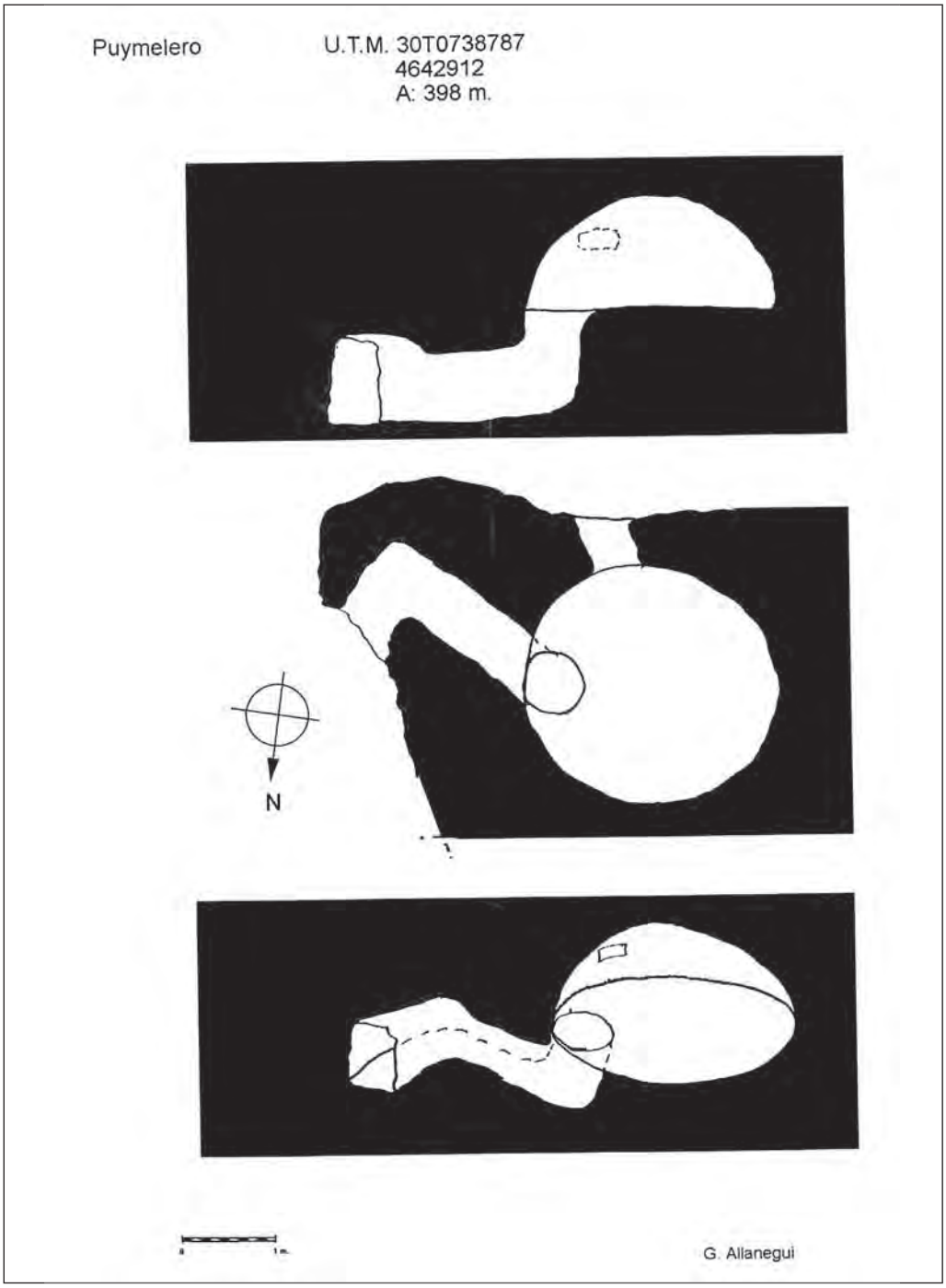


FIGURA 48

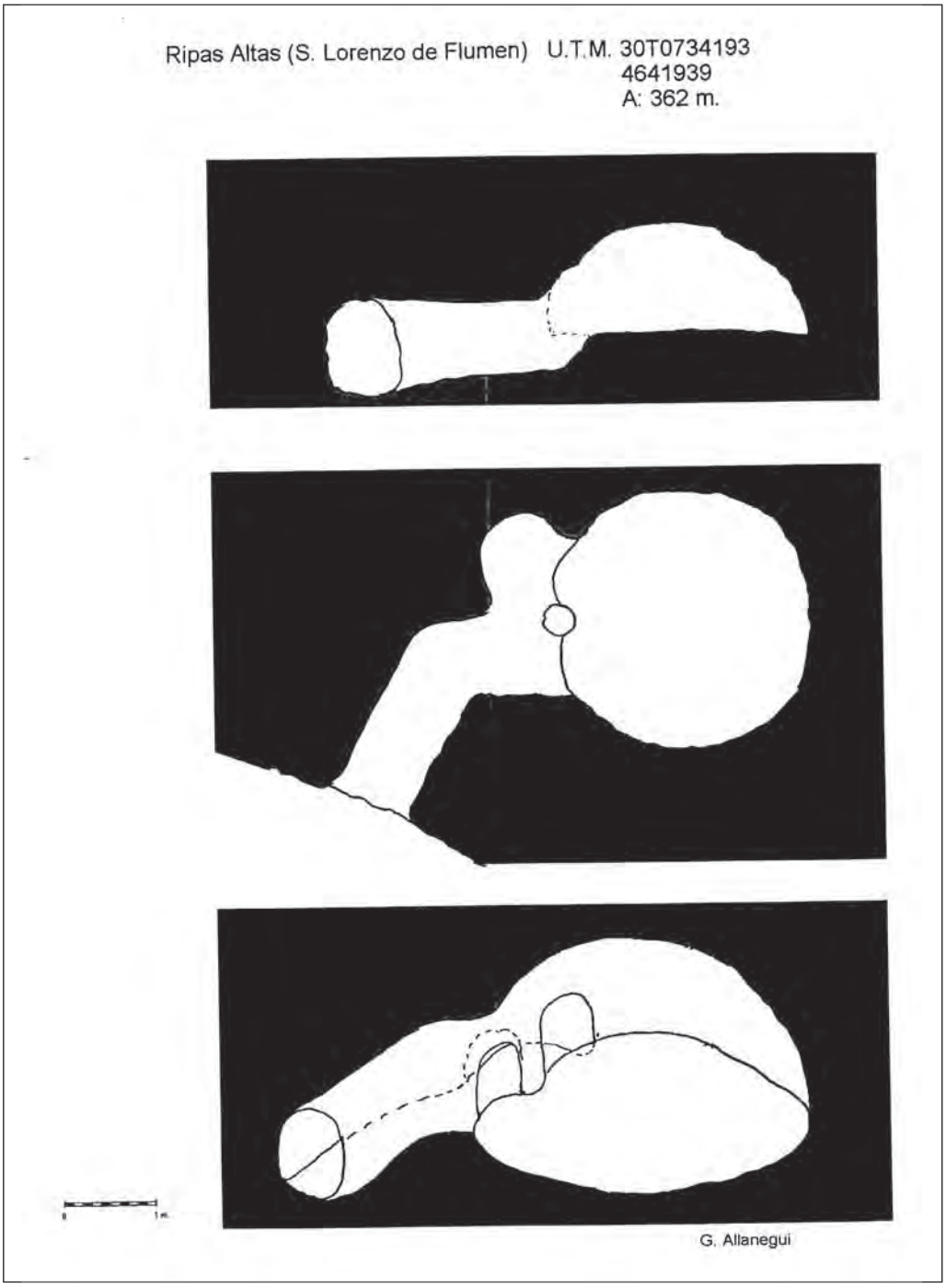

Ripas Altas (S. Lorenzo de Flumen) U.T.M. 30T0734193
4641939
A: 362 m.
0
1 m.
G. Allanegui

FIGURA 49

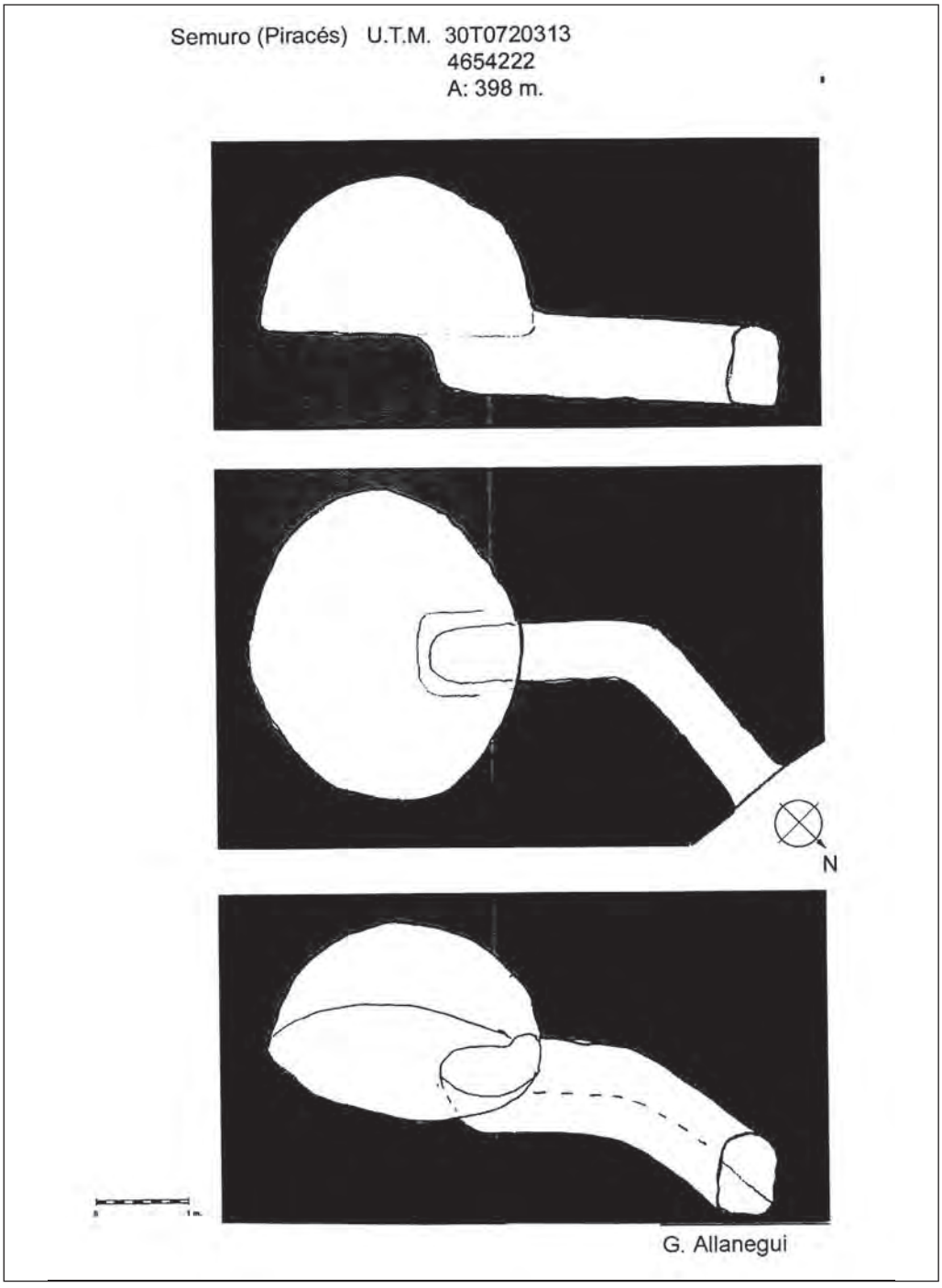


FIGURA 50

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 861-880

LA CUEVA Y SU INTERPRETACIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

José A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

Este artículo se ocupa de la cueva como símbolo cristiano primitivo de la oposición complementaria entre muerte y vida, así como lugar de la regeneración física y espiritual. La interpretación cristiana de la cueva aparece tempranamente vinculada al nacimiento del Mesías y a la identificación de la Virgen Madre de Dios con la tierra fértil, y del útero de ésta precisamente con la cueva. La Resurrección de Cristo tampoco escapa al simbolismo de la cueva como lugar de regeneración, idea que aparece ampliamente representada en la iconografía. Pero la interpretación cristiana de la cueva debe entenderse desde la visión general más amplia, que tiene el cristianismo sobre la Naturaleza como manifestación permanente de la voluntad de Dios. Semejante concepción, no ya de la cueva, sino de la práctica totalidad de la naturaleza, está presente desde las fases más tempranas del movimiento anacorético y se encuentra en el origen del monacato rupestre.

ABSTRACT

This article studies the cave as a primitive Christian symbol for the complementary opposition between death and life, and as the symbol of physical and spiritual regeneration. The Christian recognition of the cave as such soon appears linked to the Messiah's birth and to the identification of the Virgin Mary, mother of Jesus, as fertile earth. Her womb is precisely the symbol of the cave. Christ's resurrection doesn't avoid the symbolization of the cave as a place of regeneration; this idea is widely expressed in the iconography. But the Christian concept

of caves must be understood in relation to the wider Christian image of Nature as the eternal expression of God's will. This relationship of the cave and of Nature as whole is present in the very first phase of monasticism and in the origins of rock monasticism.

SIMBOLISMO ANCESTRAL Y PRECRISTIANO DE LA CUEVA

Las cuevas pertenecen a la imaginación colectiva. Se asocian constantemente a un gran número de creencias abundantes en el folclore europeo. Esconden fantásticos tesoros o son entradas que conducen a mundos subterráneos habitados por seres sobrenaturales (enanos, gigantes, hadas, demonios, ángeles, monstruos), sus misteriosos pasadizos conducen a paisajes nunca explorados por el hombre; por las cuevas se entra a palacios poblados de divinidades telúricas, y éstas albergan misteriosos lagos interiores surcados por peces desconocidos. En las cuevas encontramos además creencias asociadas a la fertilidad, y no pocas veces se constata la tradición de que en ellas se generan niños que nacen de las profundidades de la tierra, también las mujeres deseosas de tener hijos acuden a las cuevas para quedar encinta[1]. En estas creencias todavía palpita una concepción ancestral y probablemente prehistórica de la cueva como lugar de regeneración, como imagen de la matriz cósmica de la tierra. En la cueva alienta desde antiguo el simbolismo de «la caverna-matriz ctónica»[2]. La muerte, lejos de ser el final, es concebida como la vuelta a la tierra, es decir, a la matriz, al origen y por lo tanto se trata de volver a empezar y comenzar nuevamente el proceso de regeneración[3]. La cueva en la mentalidad primitiva aparece como símbolo del útero de la Madre Tierra, es decir, del útero cósmico, que se pone en relación con la renovación natural de los seres vivos que emergen de la matriz cósmica. Las cuevas como lugar

1 HÜNNEROPF, art. «Höhle», en BÄCHTOLD-STÄUBLI, H., & HOFFMANN-KRAYER, E., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1932, red. 2000, 175-183; también las sagas mineras de los Urales *cf*. BASHOW, P., *Die Edelsteinblume. Sagen aus dem Ural*, Stuttgart 1990, que sería demasiado prolijo enumerar aquí. El simbolismo de las cuevas ha estado siempre presente en la mente humana y ha fascinado incluso a las almas más pretendidamente racionalistas o devotas de la ciencia, a este respecto es siempre interesante y reveladora la lectura de la novela de JULIO VERNE, *Viaje al Centro de la Tierra*, de la cual toda una autoridad como Mircea Eliade escribió en 1957: «Se podría escribir un estudio entero acerca del mensaje secreto de este libro. La aventura es de orden iniciático: como en toda iniciación, los personajes se pierden en el laberinto, bajan al mundo subterráneo, pasan a las aguas, sufren la prueba del fuego, encuentran monstruos, son sometidos a la prueba de la soledad absoluta y de las tinieblas y, finalmente, la ascensión vertiginosa equivale a la apoteosis del sujeto iniciado. ¡Pero qué rigurosas son las imágenes de esos mundos subterráneos, de esas tierras del más allá, qué coherencia y precisión la de la mitología apenas camuflada bajo la jerga científica de Julio Verne! Me pregunto cómo es que los psicólogos y los críticos literarios han pasado por alto este documento excepcional, tesoro inagotable de imágenes y arquetipos», *Diario 1945-1969*, ed. Kairós, Barcelona 2001, p. 153 (*Jurnal 1945-1969*, Ed. Gallimard 1973); la intuición de la religiosidad de la cueva y su presencia en las culturas antiguas también llevó a Oswald Spengler a escribir que «todas esas religiones, la cristiana, la judía, la persa, la maniquea, la sincretística, poseían edificios para el culto y, por lo menos, un ornamento de primer orden: la escritura. Por muy diferentes que sean sus doctrinas, en los pormenores, sin embargo, una religiosidad muy semejante (*gleichartige Religiosität*) las anima a todas y encuentra su expresión en una experiencia íntima de la profundidad (*Tiefenerlebnis*), también muy semejante, con el simbolismo del espacio (*Raumsymbolik*) que de aquí se deriva. Las basílicas de los cristianos, de los judíos helenísticos y de los sectarios de Baal, los santuarios de Mitra, los templos mazdeístas del fuego y las mezquitas, revelan todos un mismo espíritu (*von einem gleichen Seelentum*), que podríamos llamar 'el sentimiento de la cueva' (*das Höhlengefühl*), *La Decadencia de Occidente* I, Madrid 1998, 376-377 (*Der Untergang des Abendlandes*, Munich 1923); es E. BENZ quien llama la atención sobre este pasaje.

2 ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid 1996, pág. 40 (*Forgerons et alchimistes*, París 1965).

3 VIERZIG, S., *Von der Höhle zur Kirche. Archaisches im Christentum*, Francfort del M. 1998, esp. pp. 67-75; 200 y ss.

sagrado en donde se desarrolla un culto concreto con ofrendas relacionado con la regeneración o como lugar de nacimiento de dioses están bien documentadas en la Antigüedad[4]. Son muy significativas las tradiciones sobre el nacimiento de Zeus[5] en una cueva, o los cultos relacionados con Demeter[6] y sobre todo la religión de Mitra[7], éste último caso es muy importante por su polémica con el naciente cristianismo. En el pensamiento neoplatónico la cueva era un símbolo cósmico; Porfirio recuerda que «los antiguos con justa razón consagraron grutas y cavernas al cosmos».[8] En realidad toda la naturaleza es divina y no solo las cuevas, recordemos las elocuentes palabras de Séneca para quien la contemplación de la naturaleza entera permite sentir la presencia de algo divino; un bosque frondoso y apartado, despierta la percepción de una presencia religiosa (*fidem tibi numini facies*), pero también la contemplación de una gruta excavada hondamente en las rocas, obra de la naturaleza y no de la mano del hombre, provoca el mismo efecto, despierta en el alma el sentimiento religioso de estar contemplando algo superior: «Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tanta laxitatem excauatus, *animum tuum quadam religiones suspicione percutiet*».[9]

El simbolismo de la cueva y de la caverna se encuentra presente en el sustrato popular antiguo y en el trasfondo pagano. Era por tanto un hecho perfectamente natural que estos elementos hondamente arraigados en la conciencia colectiva emergieran también en el cristianismo primitivo, aunque se les otorgara un significado nuevo. En concreto las ancestrales ideas de muerte y regeneración habían de continuar, pero reforzando esta vez un hecho central en la historia del cristianismo: el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo.

LA CUEVA COMO LUGAR DEL NACIMIENTO DE CRISTO

Los Evangelios no mencionan una cueva como lugar del nacimiento de Jesús. Lucas 2, 7 habla del pesebre ya que no encontraban albergue alguno; Mateo 2, 11 cita expresamente la palabra casa, *oikia*. Pero lo cierto es que la cueva se ha considerado tradicionalmente como el lugar del nacimiento de Cristo, cosa que atestigua tanto la tradición literaria como el arte cristiano primitivo. Su importancia fue puesta de relieve en un trabajo fundamental realizado por Ernst Benz[10]. Uno de los testimonios más interesantes lo encontramos en el *Protoevangelium Iacobi*, un texto apócrifo en donde se menciona expresamente una cueva como lugar del nacimiento de Cristo. El *Protoevangelio*, atribuido a Santiago, hermano del Señor y Apóstol, pretende haber sido escrito de manera casi contemporánea a los hechos que describe, aunque en realidad la obra dataría del siglo II, sin que se pueda descartar que su redacción sea incluso más tardía. La intención del autor fue mostrar la pureza de María desde su niñez y su virginidad incluso después del parto.

---

4 En NILSSON, *Geschichte der gr. Religion* I 73 y 263 ss., cuevas como lugares sagrados en el mundo griego.

5 La cueva de Zeus se encontraba en Creta según Epiménides (siglo VI a.C.) *FGrH* 457 F 18; *vid*. asimismo Calímaco, *Himnos* 1, 42-54 y Apolodoro, *Biblioteca* 1 [5] 1, 6.

6 Pausanias, *Descripción de Grecia* 6, 21, 1; Demeter es la «diosa de las profundidades».

7 ULANSEY, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology & Salvation in the Ancient World*, Oxford 1989; *vid. infra* n. 12.

8 Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea* 5, ed. Gredos (introducción, traducción y notas de E. A. RAMOS JURADO), Madrid 1989.

9 Séneca, *Epístolas Morales*, XLI 3.

10 BENZ, E., «Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche», *Eranos-Jahrbuch* XXII 1954, 365-432.

La presencia de los hermanos de Jesús se explicaría al ser éstos hijos de la primera esposa de José, que habría enviudado. Aunque el *Protoevangelio* no fue admitido en Occidente (donde no se aceptaba la viudedad de José y se explicaba la presencia de los hermanos como primos), gozó de gran popularidad en las iglesias orientales, siendo el origen de muchas leyendas marianas. Según informa el *Protoevangelio*, el nacimiento de Jesús tuvo lugar en una cueva.

«Y ellos iban de camino a Belén, y entonces María le habló y dijo: 'Bájame del asno, porque lo que hay en mí, ya pugna por salir'. Y él la tomó del asno y le habló así: '¿Dónde debo llevarte y ocultar tu necesidad, pues nos encontramos en un lugar abandonado? Y allí mismo *encontró una cueva* y la llevó allí dentro y dejó a sus hijos con ella y marchó fuera, a la busca de una partera en el entorno de Belén. Pero yo, José, fui de acá para allá y miré a la bóveda celestial y la vi silenciosa y tranquila y observé el aire y estaba parado, y observé los pájaros del cielo que no se movían, y observé la tierra y vi un cesto allí parado y trabajadores en torno, y los que estaban comiendo, no masticaban y los que hacían amago de levantar no elevaban nada a las alturas, y los que querían llevarse algo a la boca, no se llevaban nada a la boca, sino que todas las caras se dirigían hacia arriba y mira, las ovejas eran traídas y permanecían quietas, y el pastor elevaba su mano para sacrificarla, y la mano permanecía suspensa en el aire, y observé el cauce de un río y vi los hocicos de las cabras allí sujetos y no bebían: y después de una vez, volvió todo a su curso natural.

Y mira, una mujer bajó de la montaña y me dijo: 'Hombre, ¿a dónde vas?' Y yo le dije: 'Busco una partera judía'. Y se dirigió a mí y dijo: '¿Eres de Israel?' Y yo dije: 'Sí'. Pero ella me dijo así: '¿Y quién es la que pare en la cueva?' Y yo le dije: 'Mi prometida'. Y me dijo: '¿No es tu esposa?' Y yo le dije: 'Es María criada en el templo del Señor y yo la tomé como mi esposa, y sin embargo no es mi esposa sino que recibió del Espíritu Santo'. Y dijo así la partera: '¿Es eso cierto?' Y José le dijo: 'Ven y ve'.

Y ella se marchó con él y entraron en la cueva, y mira, una nube ligera cubrió la cueva. Y así habló la partera: 'Hoy se ha elevado mi alma porque mis ojos han visto algo maravilloso, porque la salvación de Israel ha nacido'. E inmediatamente desapareció la nube de la cueva y apareció una gran luz, con la que el Niño se volvió visible, y llegó y tomó el pecho de su madre María. Y la partera dijo gritando: '¡Qué gran día para mí, en el que he visto este espectáculo nuevo!»[11].

Aquí ya se encuentra el germen de la cristianización de la imagen ancestral de la cueva, es decir, de una auténtica imagen de la cueva sometida a la interpretación cristiana. Todos estos motivos fueron dotados de profundo significado por la mariología posterior. También la cueva aparece en los escritos de los Padres Apostólicos y en los Apologetas del siglo II, anteriores a la redacción *Protoevangelio*. En una carta atribuida a Bernabé se hace una alusión que podemos considerar importante de cara a una naciente interpretación teológica de la cueva. Bernabé, autor quizá no muy lejano de los apóstoles según piensa Clemente de Alejandría, menciona la cueva y su papel de escenario del nacimiento de Cristo, pero además, y esto es muy importante, menciona una profecía vinculada directamente a la cueva. En el capítulo 11 de la carta, el autor habla en general de las profecías véterotestamentarias de acontecimientos neotestamentarios tomadas de la versión de los LXX, nombra ahí una serie de profecías sobre el sacramento bautismal propiciado por Jesús. Entre los pasajes véterotestamentarios citados como anticipación profética del sacramento bautismal se encuentra el texto de Isaías 33, 16-17:

11 *Protoev. Iac*. c.17-19 (cf. A. SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos*, B.A.C., Madrid 1963).

«*Habitará en la cueva* elevada de la peña fuerte. Y: *el agua suya, fiel*; veréis al rey con gloria y vuestra alma meditará el temor del Señor»[12]. Las citas que Bernabé hace de Isaías se interpretan todas en clave mesiánica. Este pasaje se entiende como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asocia con las aguas del sacramento bautismal y con la aguas de la regeneración. Es decir, el simbolismo de la cueva se integra mediante un procedimiento exegético en el mensaje soteriológico del cristianismo y entra a formar parte de su esquema teleológico.

Encontramos la misma tradición en san Justino, filósofo y mártir[13], y además con la misma alusión a Isaías 33, 16. Menciona el nacimiento del Niño en Belén, donde José habría buscado aposento en una cueva cercana. Durante el tiempo que estuvieron allí, la Virgen dio a luz al Niño y lo puso en un pesebre, que fue tal y como les encontraron los magos de Oriente. Este acontecimiento de la vida de Jesús, para Justino está anticipado alegóricamente en el mismo pasaje de Isaías citado por Bernabé, en el que se anticipa proféticamente el nacimiento de Cristo. Justino conoce la misma tradición de la que supuestamente bebe el *Protoevangelio*, que es posterior, donde se dice que no sólo el nacimiento de Cristo, sino la Adoración de los Reyes tuvo lugar en la cueva. Además aquí se demuestra cómo el pasaje de Isaías 33, 16 debe comprenderse como promesa mesiánica y como anticipación del nacimiento de Cristo precisamente en una cueva. Justino y Bernabé comprenden de manera parecida el mencionado pasaje de Isaías, como profecía mesiánica. Además Justino desarrolla una polémica antimitraísta e intenta explicar la sorprendente analogía entre Mitra y Cristo (tanto el nacimiento como el culto de Mitra están vinculados a las cuevas), indicando que para el caso del culto mitraico se trata de una imitación demoníaca, una falsa asimilación de la obra divina llevada a cabo por los demonios, con objeto de combatir las obras de Dios imitándolas. Esto debía preocupar a Justino, sobre todo si había algún tipo de interpretación pagana de la Biblia para el culto mitraico, donde se presentaría a Mitra como una figura en la que se cumplen las profecías véterotestamentarias (en concreto el texto de Isaías).

En la época de la redacción del *Diálogo con Trifón* (mediados del siglo II) se había transmitido a la Iglesia la tradición del nacimiento de Cristo en una cueva, esta tradición se puede retrotraer a la primera mitad del siglo II con la carta de Bernabé. Parece que hay una larga y antigua tradición eclesiástica que habla de la cueva como lugar de nacimiento del Señor, aunque semejante mención no concuerde necesariamente con los evangelios. Ya la Iglesia primitiva habría entendido el pasaje aludido de Isaías como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asociaba con las aguas del sacramento bautismal y con la aguas de la regeneración. Tampoco sería de extrañar que existieran en Belén tradiciones orales sobre el nacimiento de Jesús en una cueva, como parece deducirse del testimonio de Orígenes a mediados del siglo III, que hablando del nacimiento de Cristo en Belén, junto con los testimonios de la Escritura, aporta una información probablemente fruto de la observación personal o de la transmisión oral. Todavía en su tiempo se puede ver, según dice, la cueva en la que nació el Salvador: «Mas si, aparte la profecía de Miqueas y la historia escrita por los

12 Bernabé, XI, 5-6, Daniel RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1979, p. 794.

13 *Padres Apologetas Griegos*, edición bilingüe completa, versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO, BAC Madrid 1954, p. 430, *Diálogo con Trifón* 70, 2; aquí se explica en el seno de la polémica con el mitraísmo y con simbolismo eucarístico.

FIGURA 1. *Nacimiento de Cristo, Instituto Helénico (Venecia).*
Fuente: A. Grabar, Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas.

discípulos de Jesús en Belén, basta considerar que, en armonía con lo que en los evangelios se cuenta, en Belén se muestra la cueva en que nació y, dentro de la cueva, el pesebre en que fue reclinado envuelto en pañales»[14].

Además el lugar debía ser conocido y visitado por devotos o curiosos, tanto paganos como cristianos. Añade acto seguido Orígenes: «Y lo que en aquellos lugares se muestra es famoso aun entre gentes ajenas a la fe; en esta cueva, se dice, nació aquel Jesús a quien admiran y adoran los cristianos». La imagen del nacimiento en la cueva ha pasado también al arte cristiano bizantino (Figura 1), y también a los iconos armenios, precisamente el manuscrito de los Evangelios más antiguo de Armenia (del año 887) menciona expresamente que la estrella que iba mostrando el camino a los magos de oriente se paró sobre una cueva, donde se encontraba el Niño[15].

OTRAS GRUTAS SAGRADAS EN PALESTINA, APARTE DE LA CUEVA DEL NACIMIENTO

Pero ésta no era la única gruta sagrada en Palestina. Con la Paz de la Iglesia se desarrolla una intensa actividad arquitectónica en los lugares en los que según la tradición habrían ocurrido acontecimientos claves en la vida de Cristo, no sólo su nacimiento, sino también su muerte y resurrección así como su ascensión. Y de nuevo nos encontramos con tradiciones asociadas a cuevas. Eusebio de Cesarea, nuestra fuente principal a este respecto, informa detalladamente sobre las fundaciones de Constantino en Tierra Santa. El emperador levantó una iglesia sobre la

14 Orígenes, *Contra Celso* 51, introducción, versión y notas por Daniel RUIZ BUENO, BAC, Madrid 1967, pág. 85.
15 BENZ, art.cit., 379-380.

cueva-sepultura de Jesús, y la emperatriz Elena sobre la cueva del nacimiento en Belén y sobre el Monte de los Olivos en Jerusalén.

En la *Vida de Constantino* (hacia 339) Eusebio habla, como es natural, con bastante detenimiento sobre la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. Constantino se pone en acción inspirado por el mismo Dios. La empresa no es fácil, en tanto en el lugar habían florecido toda clase de cultos paganos ocultándolo.

«Se le ocurrió pensar que era su debe hacer que el benditísimo lugar de la resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable. Al punto, pues, ordenó construir un edificio dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador. Otrora hombres impíos, mejor aún, toda las casta demoníaca a través de éstos, pusieron todo su afán en entregar a la sombra y al olvido aquel monumento maravilloso de la inmortalidad, cabe el cual 'centelleando luz el ángel que había bajado del cielo hizo rodar la piedra' de los que tienen empedernidas sus mentes, y conjeturaban que 'el que está vivo, aún está entre los muertos'; y dando la buena nueva a las mujeres, removió la piedra de la incredulidad que oprimía su mente, para dar entrada a la convicción de que vivía aquel a quien buscaban»[16].

Continúa exponiendo cómo los enemigos de Dios trataban de destruir cualquier resquicio del lugar donde se obró la resurrección, el hecho culminante con el que plan de Dios triunfa y se hace posible la redención, de ahí que se califique a la cueva de *antro redentor*.

«Efectivamente, hombres descreídos y profanos concibieron la idea de hacer desaparecer de entre los hombres aquel *antro redentor*, opinando con mentalidad estúpida que de esa manera quedaba oculta la verdad. Y tomándose un gran esfuerzo, cubren todo el lugar con tierra que han acarreado de otra parte ajena al sitio; posteriormente, una vez elevado el nivel del suelo y tras pavimentarlo con piedra, esconden, bajo tan gran túmulo, la *gruta divina*. Después, como si nada ya les quedara por hacer, sobre aquel terreno edifican un sepulcro verdaderamente espeluznante, dedicado a las almas de sus ídolos, que son cadáveres, y construyen un oscuro compartimiento al disoluto espíritu de Afrodita, donde ofrecían execrables oblaciones sobre profanos altares merecedores de maldición. Que sólo así, y no de otro modo, pensaban que su empresa iba a tener éxito, tapando la *salvífica cueva* con tan malditas inmundicias. Esos desgraciados no podían comprender la imposibilidad de que quien se vio coronado con la victoria sobre la muerte dejara oculta la hazaña, como igualmente imposible es que el sol, una vez que he aparecido sobre la tierra y emprende su carrera habitual cabalgando sobre el firmamento, brille sin que se entere de ello toda la población humana»[17].

Constantino da la orden de retirar los altares paganos y las ruinas que maliciosamente han ido cegando la cueva, entonces tiene lugar el momento glorioso en que aparece el sepulcro en una especie de nueva resurrección.

«Cuando, un estrato tras otro, apareció en el fondo el primitivo solar del terreno, contra toda esperanza ofrecióse a la vista el santo y venerable santuario de la resurrección del Salvador, y la *cueva*, *santa* (en verdad) donde las haya, recobró el mismo aspecto de cuando resucitó el Salvador. Por ello, tras su ocaso en las tinieblas, nuevamente salió a la luz, y a cuantos llegaban a visitarla les permitía ver la incontrovertible historia de los maravillosos hechos ahí acaecidos, <atestiguando> con obras más resonantes que cualquier voz la resurrección del Salvador»[18].

16 *Vida de Constantino* III, 25 y s, traducción de MARTÍN GURRUCHABA, ed. Gredos, Madrid 1994.

17 *Op.cit*. III, 26, 2-4.

18 *Op.cit*. III, 38.

A continuación el emperador se dirige por escrito al obispo Macario de Jerusalén con el encargo de la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro, y abunda en la idea de la recuperación del emplazamiento original donde debió obrarse la resurrección de Cristo, tras haber estado la cueva asimismo sepultada.

«Es tan grande la gracia de nuestro Salvador, que cualquier dispendio retórico resulta manifiestamente inadecuado al actual prodigio. Pues supera en verdad, todo estupor el hecho de que el monumento de aquella santísima pasión, de antiguo oculto bajo tierra, no haya sido advertido durante larguísimos períodos de años, hasta que otra vez se ha puesto a brillar ante sus fieles servidores, liberados tras la eliminación del común enemigo de todos (...).

Por tanto, quiero persuadir<te> sobre todo aquello que considero que es lo más claro para todos, a saber: es para mí de la mayor importancia adornar con bellos edificios aquel sagrado lugar que por divino designio he desembarazado del <bochornoso apósito> de un ídolo, como si se tratara de una carga opresiva, un lugar que ha sido santo desde el principio por sentencia divina, pero que se ha revelado más santo aún desde el instante en que sacó a la luz la fe en la pasión del Salvador».[19]

No es de poca importancia que el sepulcro divino —*to theio mnema* del que habla Eusebio— hubiera sido ocultado con escombros e imágenes de falsos dioses, por los paganos, inspirados diabólicamente, cuando en realidad, el mencionado *antro de salvación* tendría que ser considerado como monumento incontestable de la inmortalidad. A esta cueva de la salvación (o como la llama Eusebio, *to soterion antron*) habrían querido algunos malvados sumir en el olvido, llevados, sostiene Eusebio, por la locura de querer ocultar la verdad, empleándose a fondo en cubrir el lugar con tierra y tapar la cueva divina (*theion antron*). Se habría tratado por todos los medios de ocultar que se trataba de un lugar salvador, convirtiéndolo en sepultura para las almas imágenes muertas de dioses. La Providencia reservó a Constantino, el emperador de la Paz de la Iglesia, el honor de rescatar del olvido la cueva-sepulcro[20]. Aquí es interesante comprobar cómo se está asimilando en realidad la recuperación del sepulcro a la resurrección en sí: se aplica un esquema interpretativo tomado de la teología, lo que ha sucedido a Cristo está sirviendo igualmente para la cueva: ambos resucitan. Al igual que Cristo murió y fue sepultado, se levantó un templo pagano sobre la sepultura y los paganos intentaron estrangular el recuerdo del Salvador entre los creyentes, pero la cueva ha sido de nuevo hallada, es decir, ha experimentado su propia resurrección (Figura 2).

De modo análogo describe Eusebio la construcción de una iglesia sobre la gruta «mística» de Belén y sobre el Monte de los Olivos:

«Cuando tuvo conocimiento de que otros lugares estaban allí ennoblecidos por contar con la presencia de dos cuevas místicas (*antrois mystikois*), los ornamentó también con óptima largueza. A la cueva de la primera teofanía del Salvador (*soteros theophaneias antron*), y donde se sometió a nacer en carne mortal, le tributó el honor que se merecían; con respecto a la de la ascensión al cielo, solemnizó el recuerdo de cuanto había acontecido en la cima».[21]

«No sólo eso: la madre del emperador ensalzó con edificaciones sublimes el recuerdo del ascenso a los cielos del Salvador del universo, sobre el monte de los Olivos, erigiendo arriba en la cumbre, junto a la misma cima del monte, el sacro recinto de una iglesia. También allí fundó un oratorio en honor del Salvador que en ese lugar se detuvo, toda vez que un relato fidedigno

19 *Op.cit.* III, 30.
20 *Op.cit.* III, c. 25 y ss.
21 *Op.cit.* III, 41.

FIGURA 2. *Noli me tangere, Instituto Helénico (Venecia).*
Fuente: A. Grabar, Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas.

sostiene que en ese lugar, en la misma cueva del Salvador del universo, inició a sus discípulos en los arcanos misterios. Igualmente enalteció el emperador ahí mismo al rey universal con toda suerte de acicaladas ofrendas.

Ahí están, pues, las dos venerables y magníficas iglesias, dignas de perpetua memoria, que la augusta Helena, madre religiosísima de un religiosísimo emperador, fundó como testimonio de su reverente sentimiento, en honor de Dios su salvador, sobre las dos místicas cuevas, cooperando su hijo con el subsidio de su poder imperial».[22]

Eusebio utiliza el lenguaje heredado de las religiones mistéricas, con el que todos están familiarizados, para referirse a las cuevas místicas. Habla de los *thiasotes* en alusión a los apóstoles, se utiliza la expresión *myein*, es decir, introducir en los misterios. La verdadera iniciación, por lo tanto, no habría sido sino la de los discípulos en las verdades superiores a través de la resurrección de Cristo. Asimismo es digno de mención que en lugar de la palabra *spelaion*, más neutral, emplee *antron*, que indica especialmente la gruta en sentido cultual. Además suele hablar de la cueva sagrada (*hieron antron*), o de la cueva mística (*mystikon antron*), o de la cueva salvadora (*soterion antron*) o de la cueva divina (*theion antron*). Bajo el esquema de su exposición subyace el pensamiento de que el cristianismo surge de tres grandes cuevas místicas que sirven de escenario al hecho mesiánico, son las cuevas del *Nacimiento*, del *Sepulcro* y de la *Ascensión*. Estas cuevas, consideradas escenarios reales de la historia sagrada, recogen todo el simbolismo tradicional de nacimiento, muerte y regeneración y en ellas se asume toda

22 *Op.cit*. III 43, 1.

la terminología de las religiones mistéricas, probablemente también con un fin polemista, por afán de mostrar que los verdaderos misterios no son los relacionados con los cultos paganos, sino los nuevos misterios cristianos, así como la intención de desautorizar otros cultos paganos cuyo escenario haya tenido lugar en cuevas igualmente.

Pero estas tres cuevas no son las únicas donde los cristianos tienen lugares de culto. Como afirma Benz, a mediados del siglo IV hay un verdadero laberinto de cuevas a disposición del cristiano. El *Itenerarium Burdigalense* (del 333) muestra numerosos emplazamientos de culto en cuevas: la cueva del nacimiento de María en Jerusalén, la cueva de la Anunciación en Nazareth, y allí mismo la cueva del taller de José, la cueva de los pastores en Belén, la cueva de los Magos en Der Dosi, la cueva de la resurrección de Lázaro en Betania, la cueva del lavado de pies en el Valle de Josafat, la cueva del arrepentimiento de Pedro en la montaña de Sion. Además hay más cueva de los Padres, Reyes y Profetas del Antiguo Testamento: la cueva de David en Belén, la cueva del nacimiento de Israel y al mismo tiempo la cueva sepulcro de Raquel en Belén, la cueva sepulcro de Job, la cueva de Abrahán en el valle de Mambré en Hebrón, la cueva de Elías sobre el Horeb, la cueva de Juan a orillas del Jordán y la cueva de Moisés sobre la montaña de Sión.

INTERPRETACIÓN Y SENTIDO DE LA CUEVA EN CLAVE SIMBÓLICA Y MARIOLÓGICA

La asociación de María con la tierra fecunda tiene una larga tradición en el pensamiento cristiano, así por ejemplo las hermosas palabras que encontramos en los formularios hispanos de la fiesta litúrgica de la Maternidad:

«Oh Cristo, precio admirable de nuestra salvación, que enriqueces la tierra del seno materno con el fruto de encarnación (*qui terram materni uteri fructu incarnationis tue ditificas*), al realizar de modo admirable tu concepción y al producir el fruto de tu concepción de una tierra que tú mismo habías creado (*et conceptionis tuae fructum ex terra, quam ipse fueras operatus, producis*)».[23]

La imagen de la cueva no tarda en integrarse en la teología cristiana de los misterios, como hemos podido comprobar al examinar la obra eusebiana. Un nuevo y más claro ejemplo lo hallamos en los himnos litúrgicos de la Iglesia Ortodoxa dedicados a la celebración de la Navidad (algunos escritos por autores de los siglos IV al VII, otros procedentes de autores anónimos), bien estudiados por Benz.[24] Esta liturgia trata el motivo de la cueva de manera exhaustiva. La cueva aparece como regalo de la tierra al *Logos*. Pues toda la creación presenta un regalo a Cristo, en señal de agradecimiento por la Encarnación. De esta manera se explota la paradoja que lo más alto se digne a bajarse, se trata de la oposición ancestral y complementaria entre Cielo y Tierra. Un hecho muy llamativo para la antropología conceptual cristiana, es que en los himnos de Navidad mencionados, no sólo se cante la cueva de la Natividad de Belén, sino también que el fiel se dirija a sí mismo definiéndose como «cueva de ladrones», es decir, que el autor del himno se considera una cueva (imagen de lo terrenal y de lo carnal) que habitan los moradores demoníacos que atacan al hombre. El hombre, llamado a ser templo de Dios, se había convertido en mera cueva de ladrones al dejarse sojuzgar por su tendencia a lo terreno, por su filiación terrenal. Pero el hombre también es espiritual y puede independizarse de la llamada de la tierra, y para que así sea es Dios mismo el que desciende a la cueva y precisamente

23 *Cf.* IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F., *María en la liturgia hispana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1975, p. 151.

24 Menologia griego del mes de diciembre, vol. XII, Atenas 1904.

FIGURA 3. *El Profeta Elías recibe de un cuervo su alimento en el desierto, Gračanica (Serbia). Fuente: A. Grabar, Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas.*

dentro de la cueva se hace hombre, expulsa a los demonios y la cueva se convierte en un lugar no para demonios sino para ángeles. Son muchos los himnos que subrayan la paradoja según la cual, la Encarnación supone necesariamente que el Paraíso se instale en la cueva. La cueva queda santificada por la presencia de Dios, de igual manera que la carne mortal se hace eterna con la Encarnación. La analogía entre cueva y carne es de marcado carácter simbólico-somático y antropológico. Como vemos, la mariología encuentra mucha ayuda en la teología de la cueva como vehículo de expresión. María es identificada con la tierra. La Madre de Dios se convierte en montaña y su útero es la cueva, donde tendrá lugar la nueva creación y restauración del hombre angélico, nuevamente creado, hombre que con ello recupera su pureza primordial adámica. Por eso, en último término, la cueva es también el símbolo del paraíso.

EL PAPEL DE LAS CUEVAS EN EL PRIMITIVO MOVIMIENTO ANACORÉTICO Y EL NACIMIENTO DEL MONACATO RUPESTRE

Las montañas, los lugares difícilmente accesibles y las zonas deshabitadas son escenario tradicional de innumerables prácticas ascéticas[25]. Existe una imagen semilegendaria del desierto, del *panéremos*, como lugar que jamás pisan los seres humanos, región habitada no más que por

25 En el Egipto de la Antigüedad Tardía *horos* (montaña) se convierte prácticamente en sinónimo de monasterio, *cf.* CADELL, H., y RÉMONDON, R., «Sens et emplois de TO OPOΣ dans le documents papyrologiques», *REG* 80, 1967, 343-349.

demonios y bestias, al *panéremos* se dirige el anacoreta para enfrentarse en solitario contra los demonios. Se trata de un espacio no muy lejano en realidad, pero su distancia no resulta tanto física como simbólica. Tras una lucha a menudo dramática, tal y como la vemos reflejada en los episodios transmitidos por la hagiografía tradicional, el anacoreta consigue la purificación y llegar al verdadero conocimiento de Dios a través de la renuncia; es entonces cuando se transforma en un hombre angélico o adámico, con ello se da el primer paso hacia la restauración definitiva de la relación con Dios y el *vir Dei* ve ante sus ojos una serie de signos anticipatorios: en mitad del desierto los ángeles le alimentan con frutas del Paraíso, los animales antes temerosos u hostiles se presentan mansos ante él. En la visión ascética cristiana el mito del desierto es la antesala al mito de la recuperación del Paraíso[26].

La cueva ocupa en muchos sentidos un lugar análogo al *éremos*. También ésta comienza siendo el hogar de los demonios, lugar tan desprovisto de huella humana como el desierto, tan desconocido que representa el poder de la muerte y de la oscuridad. El asceta marcha a la cueva para combatir allí a los demonios, en su propio terrero, para hacer entrar en él a Cristo victorioso, igual que hace al retirarse al desierto. Esta información nos la corrobora en la primera mitad del siglo IV San Atanasio de Alejandría, autor de la primera biografía monástica, la *Vita Antonii*. Antonio es el modelo ancestral de todos los ascetas cristianos[27], san Atanasio escribe la *Vita* tomando el Nuevo Testamento como modelo[28], pero se sirve también de la imagen de Elías y su género de vida apartada y llena de renuncias que sirvió de modelo a los primeros anacoretas (Figura 3), los paralelos con él son muchos como ha demostrado Tetz[29]. Atanasio cuenta de Antonio que pasó dos años en una cueva y allí luchó fieramente contra los demonios saliendo victorioso[30]. También parece que Antonio vivió en una cueva el tiempo que estuvo en la Montaña Exterior, llamada Pispir. En cualquier caso la *Historia Monacorum* de Rufino conoce una tradición de la cueva en este lugar. Rufino en la *Historia Monachorum*

26 La obra clásica de CHITTY, D., *The Desert a City*, Oxford 1966; GUILLAUMONT, A., «La conception du désert chez les moins d'Égypte», *RHR* 188, 1975, 3-21; de interés resulta LACARRIÉRE, L., *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona 1964, 114; Dom. GARCÍA COLOMBÁS, *Paraíso y Vida Angélica*, Montserrat 1958; también BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Munchnik ed., Barcelona 1993, 293 y ss. (*The body and society*, Columbia University Press 1988).

27 BIELER, L., *Theios aner, Das Bild des Göttlichen Menschen in Späntike und früchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; STEIDLE, B, «Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mannes Gottes' im altem Mönchtum», *StuAns* 1956, 149 ss.; ALEXANDRE, M., «La construction d'un modèle de sainteté das la Vie d'Antoine para Athanase d'Alexandrie», en Walter, Ph., *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, 63-93; BROWN, P. «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101; «The Saint as Exemplar», *Representations* I, 1983, 1-25; y últimamente en su libro *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambrige University Press, 1995, en particular el capítulo tercero, titulado «Arbiters of the Holy. The Christian Holy Man in Late Antiquity», pp 57-78; BRENNAN, B. «Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation» *VChr* 39, 1985, 209-227; FRANK, K.S., «Antonius Aegyptius monachus», *Augustinus Lexikon* I, 1988, 281-283.

28 HERRERA, J., «Temas neotestamentarios de huida del mundo en la Vida de Antonio», *Yermo* 1, 1963, 287-303.

29 TETZ, M., «Athanasius und die *Vita Antonii*», *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, pp. 155-184.

30 MUNNICH, O., «Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine», en WALTER, Ph., *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, 95-110; GUILLAUMONT, A., «Démon. Dans la plus ancienne littérature monastique. Les vies de moines du IVe siècle», *DS* 3, 1957, 189-196; ÁLVAREZ, P., «Demon Stories in the Life of Anthony by Athanasius», *Cistercensian Studies* 23, 1988, 101-118; BAYNES, A.C., «St. Antony and the Demons», *Journal of Egyptian Archeology* 40, 1954, 7-10; DANIÉLOU, J., «Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine», *Studia Anselmiana* 38, 1956, 136-147; STOFFELS, J., «Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius», *Theologie und Glaube* 2, 1910, 721-732; 809-830.

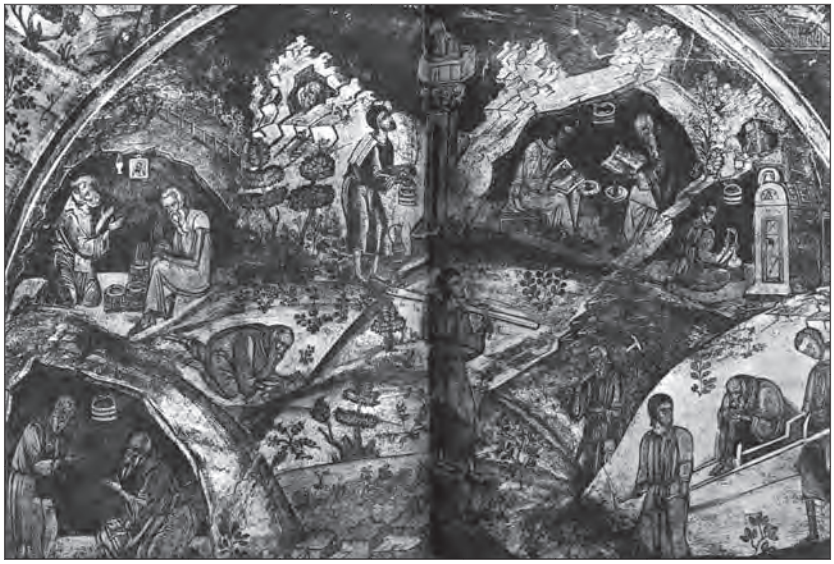


FIGURA 4. *Detalle de un fresco del Monasterio de Dochiariu en el Monte Athos. Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.*

FIGURA 5. *Anacoreta en el desierto. Detalle de Los Anacoretas de la Tebaida, de Starnina. Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.*

XVII informa que en aquel lugar había tremendas montañas en cuyas cuevas vivían monjes, de los cuales el Padre Pityron había sido discípulo de Antonio[31]. También describe Rufino en su *Historia Monachorum* una imagen del desierto en la que hierven los eremitas de las cuevas. Así habla de los ascetas del desierto más conocidos: Juan de Licópolis, que vivió 40 años en una cueva sin haber visto jamás una mujer (*Historia Monachorum* I, 4). El propio Juan de Licópolis cuenta como otro monje vivía en una cueva y los demonios le atormentaban. Otro padre del desierto, Apolo, vivía en un pequeño agujero en la montaña, rezaba de día y de noche (*Historia Monachorum* I, c. 32). De San Sabbas también se cuenta una larga estancia en una cueva, que también lucha contra las apariciones demoníacas. En la vida de san Sabbas hay un interesante milagro de luz: «Una noche cuando rezaba vio una columna de fuego que se alzaba hasta los cielos, fue hacia aquel lugar y encontró una cueva. Y en algunos días levantó allí un magnífico monasterio»[32].

La vida de San Sabbas era muy querida en los famosos monasterios rupestres de Kiev. De hecho la hagiografía eslava continúa desarrollando la imagen monástica de la cueva[33].También aquí las cuevas se convierten en el lugar de la victoria sobre los demonios y el triunfo de una nueva vida. Evidentemente este motivo ha jugado un cierto papel en la fundación posterior de monasterios rupestres. En la tradición eslava se abunda en la simbología habitual de la cueva, ésta representa la muerte de la vieja vida, así como la resurrección a otra más espiritual, es el lugar donde se alcanza la verdadera sabiduría, como vemos por ejemplo en el llamado *Paterikon* de Kiev, documento que narra la historia de los Padres que vivieron en las cuevas del monasterio rupestre de Kiev, y que si bien no desarrolla una auténtica teología de la cueva, sí se ven en él rasgos de «piedad rupestre». En la cueva tienen lugar los típicos enfrentamientos contra los demonios, el Diablo y los espíritus malignos.

«Nuestro santo padre Feodosijj se reveló en la cueva como vencedor de los espíritus malignos. Cuando a su madre se le cortó el pelo (fue consagrada monja) y se apartó de él todo preocupación mundana, comenzó con gran aplicación a luchar en el celo de Dios. Y había tres estrellas que se veían en la cueva, que expulsaron la oscuridad demoníaca mediante sus oraciones: me refiero al muy digno Antonij y al bienaventurado Feodossij y al gran Nikón. Estos vivieron en la cueva, rezando a Dios, y Dios estaba con ellos; porque Él dijo: Allá donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, ahí que estaré yo con ellos.»[34]

Una parte importante de la vida de san Feodossij trata de sus luchas contra los demonios precisamente dentro de la cueva. «¿Quién no ha de admirar a este bienaventurado, que permaneció solo en semejante cueva oscura no temiendo a la multitud de espíritus invisibles que le acometían, sino que permaneciendo firme como un poderoso héroe, pedía la ayuda de Dios y Jesucristo nuestro Señor?»[35].

---

31 Atanasio, *Vita Antonii*, 61, 73, 89; Rufino, *Historia Ecclesiastica* II, 8; *Historia Monachorum* XVII, BENZ, art.cit., p. 417, n. 100, 101, 102.

32 *Vita S.Sabbae* en Cotelerii, *Ecclesiae Graecae* monumenta III, 222 ss, Benz, art.cit. 418.

33 SMOLITSCH, I., *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 938 bis 1917*, Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11, 1953; BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953; Id., *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburgo 1957, esp. 80-81, 118-119; HAUSSIG, H.W., *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1966, esp. 447, 501, 359, 360, 507, 364-366, 388.

34 BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, 97.

35 La historia de Isaak y de Teodosijj y la vida de San Sergio de Radonez, en SPIDLIK, T., *Los Grandes místicos rusos*, Madrid 1986; y BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*, Zurich 1953.

FIGURA 6. *Muerte de San Pablo en Tebas, pintura de Starnina, siglo XV.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

FIGURA 7. *San Pablo el Simple, menologio de Basilio II.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

Interesante es la historia del monje Isaak. Su lucha contra los demonios es especial. Simularon ser la luz de Cristo.

«Cuando, siguiendo su costumbre, se sentó y apagó la vela, brilló de pronto una luz en la cueva como si fuera el sol y que cegaría a un hombre. Y dos hermosos jóvenes se dirigieron hacia él; sus rostros brillaban como el sol y le dijeron: Isaakji, somos ángeles, mira que Cristo viene a ti con sus ángeles. Isaakji se levantó y vio los hombres y sus rostros más brillantes que el sol, y uno de entre ellos cuyo rostro brillaba aún más. Y le dijeron: Isaakji, éste es Cristo, arrodíllate y reza. Pero él no entendió la añagaza demoníaca y rezó»[36].

A partir de ese momento el santo cayó bajo el poder de los demonios, aunque finalmente consiguió liberarse. No fue ésta la única vez en que los demonios le atormentaron. En cierta ocasión aparecieron con picos y palas amenazándole con enterrarlo en la cueva. Hizo la señal de la cruz y desaparecieron. Este pasaje subraya además el hecho interesante de que los habitáculos rupestres sirvieran también como lugar de enterramiento. El aire en los agujeros hechos en la roca arenisca era tan seco que permitía la conservación del cadáver mediante una momificación casi natural.

También hay un simbolismo importante en lo que se refiere a la Resurrección. La luz ha de brillar en la oscuridad, en eso consisten las apariciones de los santos de las cuevas (ya hemos visto que los demonios también pueden aparecerse de esta manera). Particularmente interesante es el caso de las tentaciones de Juan, donde parece que un viejo espíritu orgiástico de los cultos paganos de la cueva lucha contra la intrusión de la Sabiduría Celestial que quiere tomar posesión de la cueva. El santo se encierra en un agujero, se le aparece una serpiente la noche de la resurrección de Cristo, le amedrenta, pero Juan invoca a Cristo y la serpiente desaparece. De nuevo estamos ante el tema de la cueva-sepulcro y de la cueva-lugar de la resurrección. Todas estas tradiciones anacoréticas fueron comunes a los primeros eremitorios rupestres (fotog. 4 y ss.). El fenómeno del monacato rupestre, acompañado del simbolismo de la cueva, ha dejado su huella arqueológica en la mayor parte del mundo cristiano antiguo (desde luego en el mundo mediterráneo como en España, Italia, Malta, Grecia, Egipto —y por mediación suya Etiopía—, Siria, Turquía y Líbano así como en la Europa central en Alemania y Austria; y en la Europa Oriental, caso de Rumania, Bulgaria y Ucrania)[37].

EL SIMBOLISMO DE LA CUEVA EN EL SENO DE LA VISIÓN CRISTIANA DE LA NATURALEZA. CONSIDERACIONES FINALES

Por importante que sea el simbolismo de la cueva no puede entenderse aisladamente, éste sólo culmina con su integración en un esquema superior: el de la comprensión cristiana del

36 BENZ, *Russische Heiligenlegenden*, 161.

37 GONZÁLEZ BLANCO, A., et al., «La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)», *Antigüedad y Cristianismo* X, Murcia 1993, con bibliog.; GONZÁLEZ BLANCO, A. (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, *Antigüedad y Cristianismo* XVI, Murcia 1999, con bibliog; HANDJIVSKI, A., *Rock Monasteries*, Sofia 1985; HEIN, E., & KLEIDT, B., *Äthiopien christliches Afrika. Kunst, Kirche und Kultur*, Ratigen 1999; KUSCH, H. &I, *Kulthöhlen in Europa*, Colonia 2001; NICOL, D.M., *Metora. The Rock monasteries of Thessaly*, Londres 1963; SAUNERON, S. et.al., *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, IV vol, París 1972; Dom J.M. BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, París 1900. esp. p. 275 para las informaciones de Teodoreto de Ciro sobre la vida al aire libre o en las cuevas, como san Julián Sabbas y sus discípulos; I. PEÑA, *La desconcertante vida de los monjes sirios (siglos IV-VI),* Salamanca, 1985, 49-59; A. GONZÁLEZ BLANCO & G. MATILLA SÉIQUER (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, *Antigüedad y Cristianismo* XV, Murcia 1998.

FIGURA 8. *Anacoretas en sus cuevas, Menologio de Basilio II.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

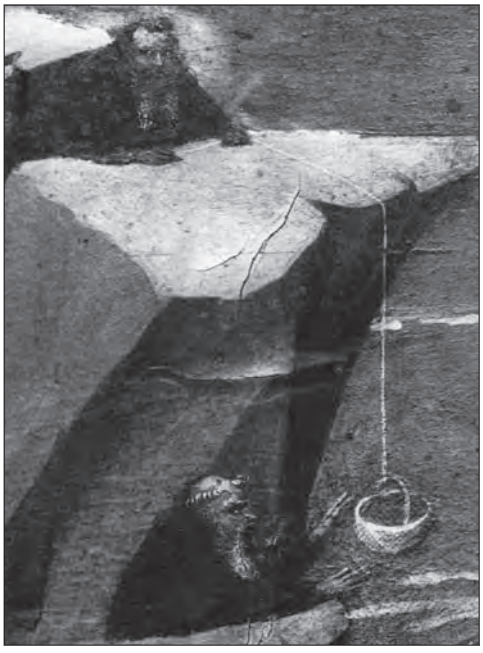


FIGURA 9. *Escena de la vida en los desiertos de Egipto, detalle de Los Anacoretas de la Tebaida, de Sternina.*
Fuente: J. Lacarrière, Los hombres ebrios de Dios.

mundo y el alegorismo universal con el que este mundo es contemplado en tanto que creación divina[38]. El cristianismo primitivo desarrolló, al menos idealmente, una relación con la naturaleza distinta de la que había sido la visión pagana. Tradicionalmente la naturaleza había sido considerada divina entre los filósofos y poetas paganos, Ovidio por ejemplo la coloca entre los dioses. El cristianismo había hecho graves objeciones a esta concepción, pues no podía pensarse en la Naturaleza como *creatrix*, sin conferirle rasgos que sólo le corresponderían estrictamente a Dios. La polémica contra la divinización de los elementos aparece ya tempranamente en los textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testameto. En *Sabiduría* 13,2, se alude expresamente a la confusión entre creación y Creador: «Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; sino que tuvieron por dioses, señores del mundo, al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo»[39].

Esta argumentación se convirtió en un verdadero lugar común muy recurrente en la apologética cristiana posterior. San Atanasio en la segunda mitad del siglo IV lo expone de manera clara, y de hecho muy didáctica, cuando, precisamente sirviéndose del anacoreta san Antonio de la Tebaida, enumera las objeciones contra la interpretación alegórica de los mitos, que buscaba en ellos la identificación de los dioses con fenómenos naturales (como que Hefesto represente el fuego, Artemis la luna o Poseidón el mar), lo que en definitiva no era sino un error de apreciación con el que se transfería a la creación el honor debido a su Artífice, a su Demiurgo[40]. Sin embargo, esto no quiere decir que la naturaleza perdiera un ápice de sacralidad o de misterio, o que el mundo cristiano eliminara la presencia divina en la naturaleza[41]. Ciertamente el cristianismo no admite que la naturaleza sea un ser divino, pero sí que se convierta en heraldo de Dios. Evagrio atribuye estas palabras a Antonio de la Tebaida: «Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres y es allí adonde yo voy a leer las palabras de Dios»[42].

A ojos del cualquier hombre, y del cristiano también, la naturaleza sigue siendo una fuente de misterio a través de la cual se puede llegar a intuir la presencia de lo sobrenatural[43]. Los escrito-

38 *Vid*. la obra clásica de BIESE, A., *Die Naturgefühl im Mittelalter und in der Neuzeit*, Leipzig 1888; asimismo NORRIS, R.A., *God and World in Early Christian Theology*, Londres 1966; muy útil la obra de WALLACE-HADRILL, D.S., *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester University Press 1968, esp. 101 y ss.

39 Problema ya conocido en Jer. 10, 2 y sobre el que vuelve Pablo en Rom. 1, 25.

40 *Vita Antoniii*, 76, 2-4 (SC. 400, 331). Este es un verdadero lugar común que aparece de nuevo en Atanasio en su *C.Gentes* 13 (SC 18bs, p. 94), y 8-9 (SC 18 bis p. 72-76); 27-29 (p. 136-148). en Filón *Decal*. 66; 70-71; y en Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycon*, 2,2 (SC 10, p. 96).

41 BERNHART, J., *Chaos und Dämonie*. *Von den Göttlichen Schatten der Schöpfung*, Munich 1950, 27 y ss.

42 *Tratado Práctico*, SC 171, p. 695.

43 GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1995: «En la naturaleza en general se sigue observando el aliento divino» y se observa una ininterrumpida cadena de influencias entre hombre y ambiente, entre ambiente y fenómenos naturales, entre hombres y animales que viven en confrontación continua con las fuerzas de la naturaleza, en este sentido cabe hablar de la tenaz permanencia de concepciones populares precristianas aun cuando los sistemas más cultos y elaborados del paganismo filosófico habían desparecido. por otra parte no hay que olvidar un hecho de carácter antropológico como es la pervivencia de las festividades rurales y la «renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza», se trata todavía de una «sociedad agrícola [que] halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia», la Iglesia no puede dejar de reflejar ese ambiente de «ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa», pp. 92-94.

res cristianos seguirán viendo en ella la huella de Dios. En este sentido, la contemplación de la naturaleza puede elevar el espíritu, y al igual que la lectura de la Biblia, es también un ejercicio de verdadera exégesis. La percepción patrística de la naturaleza ha estado siempre penetrada por metafísica. La experiencia de la naturaleza conduce a la emoción y a la sensación de estar contemplando una obra divina. Es falsa la idea de que el cristianismo devalúa o «desmitifica» la Naturaleza sin captar su belleza[44]. La conclusión natural sería que por la contemplación de la naturaleza se infiere la existencia de un sistema superior y de una mente que lo ha ideado, por lo tanto de Dios. La Naturaleza, cuando se muestra, revela algo más allá de sí misma, toda ella es metáfora en sentido estricto. Pese a la desbordante variedad del universo todo concuerda armoniosamente, señal del orden creado por Dios. Visto así, no existe el azar. Y tampoco la Providencia conoce límites, actuando necesariamente en todos los campos de la Naturaleza (a diferencia de la concepción que tenía Aristóteles de la limitación de la Providencia en ciertas áreas del cosmos).

Los Padres interpretan cada fenómeno natural en sentido espiritual, y siguen un planteamiento de raíz exegética, la Naturaleza es el libro de Dios y todo es espiritual o admite una lectura espiritual-moral, en la tradición hermeneútica cristiana estaríamos hablando de *anagogé*. Efectivamente, la visión simbólica, moral y alegórico-universal se presenta en la visión e interpretación de la Naturaleza. La Naturaleza, cuyo autor es Dios, enseña a través de la comparación, su contemplación es una didáctica de las cosas sagradas[45], como lo es la lectura de las Escrituras, inspiradas también por Dios.

En la visión cristiana la Naturaleza tampoco es eterna, el mundo camina hacia su final indefectiblemente, todo está abocado a su destrucción. Sin embargo no es menos cierto que con el cumplimiento de las profecías mesiánicas, con la Encarnación del Logos, se ha operado la restauración de la carne, el hombre adámico, primordial, ha quedado restaurado y el que era hombre terrenal, mortal, vuelve a tener una oportunidad de reencontrarse con la inmortalidad y es más que nunca rey de la creación. La deificación de la carne mortal operada a través de Cristo (un Cristo cósmico que sin embargo no pierde humanidad) abre también las puertas para la restauración completa del Paraíso y de la renovación final de la Naturaleza, renovación que se

---

44 Basta para ello leer la correspondencia de Basilio de Cesarea dirigida a Gregorio Nazianzeno y percatarse de la emoción con que describe las elevadas montañas de un eremitorio desde donde se contempla la magnificencia del río Iris; Basilio, *Epist*. XIV (DEFERRARI, R. J., *Saint Basil, Letter*s, Loeb, Londres y Nueva York 1926-1939, Vol. I, pp. 106-110).

45 Por ejemplo, la Naturaleza, en su ciclicidad ilustra la idea de la resurrección futura, como elocuentemente escribe el hispano Gregorio de Elbira, en *Tract*. XII 29, 215-223: «Ecce in solacium nostrum in resurrectionem futuram omnes natura meditatur: sol in ocasum demergit ac nascitur, astra labuntur et reddeunt, flores occidunt ac reuiuescunt, post senium arbusta fondescunt, semina non nisi corrupta reuirescunt», es una idea muy frecuente en los Padres, como Clemente Romano, *ad.Cor*. XXIV 3-5; XXV 1-4 y otros; de la observación del reino animal también se adquiere una enseñanza moral, las laboriosas abejas enseñan a Antonio la conveniencia de aplicarse al trabajo con afán, *Vita Antonii* 4; lo que nos lleva al rico campo del simbolismo animal y su interpretación, que es muy abundante entre los Padres, vid. WALLACE-HADRILL, D.S., *The Greek Patristic view of Nature*, Manchester University Press 1968, 122-123; el simbolismo animal, lo encontramos de nuevo en el Physiologus. LECLERQ, H., «Physiologus», en CABROL, F., y LECLERQ, H., *Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XIV París, 1939, col. 810-812; WAGNER, F., «Bestiarien», en RANKE, K., *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 2, Berlín y Nueva York 1979, col. 214-226; PERRY, B.E., «Physiologus», en *Pauly/Wissowa N.R*. 20 (1941) 1074-1129; LAUCHERT, F., «Zur Eingliederung des Physiologus in die altchristl.Lit.», *Theol. Revue* (1931), 405-417; Id., «Zum Fortleben der Typen des Physiologus in der geistliche Literatur», *Zeitschrift für kathol. Theologie* 33 (1909) 177 sq.

opera a través de Cristo[46]. La restauración de la naturaleza equivale a la restauración del Paraíso. La explicación final de la Naturaleza no se entiende sin el nacimiento de Cristo, sin la Encarnación del Logos. Antes del nacimiento de Cristo la naturaleza estaba vacía, envejecía y perecía. Pero que el nacimiento de Cristo sea la culminación de los planes de Dios para la salvación del mundo, supone asimismo la renovación de la creación y la restauración del Paraíso.

Este es el planteamiento mental con el que hemos de comprender el simbolismo de la cueva en el cristianismo de los primeros siglos. Con la cueva estaban asociados un número importante de imágenes arquetípicas ancestrales y precristianas; como matriz ctónica y útero de la tierra, desempeñaba un papel fundamental en la idea de renovación ritual, era imagen de la muerte y asimismo de la vida y de la regeneración. La interpretación cristiana conserva por su parte lo esencial de esta valoración, pero ahora ve a través del rico simbolismo rupestre la confirmación del hecho mesiánico y de los planes de Dios para el mundo. La mariología asimila la caverna al útero virginal de María, y a María misma se la identifica, en su maternidad, con el seno de la tierra fértil, fecundada por Dios. El descenso de Jesús a los Infiernos poblados de demonios a los que vence, y su resurrección final, tampoco son ajenos a la estética de la cueva, cuya oposición simbólica muerte-vida queda desarrollada ampliamente por la iconografía cristiana. El cristiano, que lee —no lo olvidemos— en el libro de la Naturaleza los hechos de Dios, interpreta la cueva y todo lo que ella evoca dentro de un sistema de valores, creencias y representaciones en que el hecho cristológico es central. Su sacralidad ancestral no queda anulada, sino nuevamente interpretada en función del mensaje que Dios ha enviado al mundo.

46 La renovación mesiánica es idea de raigambre bíblica, vid. PETERSON, E., *Das Buch von den Engeln*, Lepizig 1935, p. 97; la encontramos en Isaías 11, 6-9 que en la famosa descripción del reino mesiánico proclama la renovación de la Naturaleza, importante por su influencia en la concepción patrística de la Naturaleza y el reino animal, a este respecto vid. BERNHART, J., *Der Heilige und das Tier*, Múnich 1937, esp. 10-39; del mismo autor *Die Unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Munich 1961, esp. 44-62, 167-190; san Pablo, verdadera cantera patrimonial de los Padres, dice en Romanos 8, 19-21: «La creación está aguardando en anhelante espera la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios»; la restauración de la Naturaleza es una idea muy querida por los Padres, como es el caso de Ireneo, *adv.haer.* V 33,4; sobre la polémica entre Orígenes y Gregorio de Nisa acerca una sucesión de restauraciones físicas o un única resturación, *vid*. WALLACE-HADRILL, *Op.cit*., Manchester University Press 1968, 113-117; GURIÉVICH A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, en especial p. 33, Guriévich reconoce que el cristianismo introduce el tiempo «lineal e irreversible», pero a la vez que «el tiempo cristiano no se libró de su ciclicidad» puesto que el devenir histórico cristiano era la vuelta a Dios y a la eternidad, carácter cíclico acentuado en las fiestas eclesiásticas «que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo», por lo tanto el tiempo cristiano es a la vez lineal y cíclico; que la restauración final de la creación no se entiende sin la resurrección de Cristo lo demuestra de nuevo en san Pablo, Efesios 1, 7-10: «Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, que ha derramado sobre nosotros con una plenitud de sabiduría y de prudencia, dándonos a conocer el designio misterioso de su voluntad, según los planes que se propuso realizar por medio de Cristo cuando se cumpliera el tiempo: recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y la tierra».

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 883-897

JOSÉ ANTONIO CONDE (1766-1820)

Autor de *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original

ANTONIO B. DOMÍNGUEZ PRATS

RESUMEN

La interpretación de la Antigüedad Tardía va íntimamente unida a la interpretación de la dominación árabe. Aproximación historiográfica a la investigación sobre el dominio árabe en la Península Ibérica, a través de la figura de José Antonio Conde. En un tema del que queda mucho por conocer y más aún por reconstruir, la reflexión sobre la historiografía es un capítulo que hay que tener siempre presente y actualizado.

ABSTRACT

The interpretation of the Late Antiquity is closely related to the interpretation of the Arabian domination. This is a historiographic approximation to the investigation of the Arabic dominion in the Iberian Peninsula, following the figure of José Antonio Conde. In a therme in which little is known, and a great deal that must be reconstructed, the deliberation on the historiography is a chapter which must always be present and continuosly brought up to date.

1. INTRODUCCIÓN

Es imposible entender la Historia de la Antigüedad Tardía y sobre todo su pervivencia si no se estudia simultáneamente el período histórico subsiguiente. Y un estudio de esta índole va íntimamente unido al conocimiento de su historiografía. En todo el cúmulo de temas

y problemas que componen este entramado es muy importante la figura de José Antonio Conde[1].

El siglo XVIII español fue objeto de numerosas polémicas, entre las que destacan las manifestaciones que sobre él hicieron Menéndez Pelayo y Ortega y Gasset. El primero lo condenó en su obra *Historia de los heterodoxos españoles,* como el «más perverso y amotinado contra Dios que hay en la historia». En cuanto a Ortega, en su *España invertebrada* lo consideraba responsable de no haber desempeñado la función educadora que había ejercido en otras naciones europeas, causando por ello la invertebración de España.

Hoy sabemos que no pueden mantenerse opiniones tan radicales, como muy bien ha demostrado Francisco Aguilar Piñal, quien desde 1981 viene publicando su obra *Bibliografía de Autores Españoles del Siglo XVIII*[2]. En ella se recoge lo escrito por autores españoles entre 1700 y principios del XIX, exclusivamente en castellano y un mero repaso a la entrada de los distintos volúmenes certifica el espíritu de una centuria que planteó el problema de España desde el más sentido patriotismo, que cultivó la poesía junto a las obras de ensayo inspiradas en su decidida vocación por la regeneración del país y que se mantuvo abrumadoramente fiel al catolicismo, sin sufrir el proceso de descristianización observado en otras latitudes, como señala Carlos Martínez Shaw[3].

Entre los historiadores españoles del XVIII y principios del XIX, brilla con luz propia el conquense José Antonio Conde García (1766-1820), con su principal obra, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas,* 1820-1821, en tres volúmenes. Y su gran mérito viene dado por ser el primer historiador que escribe una Historia de España que abarca el periodo de dominación musulmana, utilizando para ello, casi exclusivamente, fuentes árabes. La muerte le impidió disfrutar del gran éxito que dentro y fuera de España tuvo su obra, de la que se hicieron traducciones al francés, inglés, alemán e italiano, siendo unánimemente elogiado. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del XIX comenzaron las críticas, especialmente el holandés Dozy y sus discípulos, aunque a finales de siglo hay ya algunos autores que le vuelven a valorar, explican sus errores, la mayoría de menor importancia y, destacan sus aciertos.

La época que le tocó vivir a Conde fue ciertamente excepcional, fruto del giro racionalista que se había producido ya en el siglo XVII y que nos va a traer en el XVIII una gran renovación historiográfica en la que se pretenderá depurar la documentación en poder de los historiadores, para fijar hechos y fechas fidedignos, eliminando los falsos cronicones que los escritores barrocos escribían sin crítica y con una mentalidad retórica superada. Al igual que en Europa, también en España se produce un despertar de la historia crítica, entre cuyos objetivos está superar la historia militar o heroica para interesarse por la agricultura, las fábricas, el comercio, las bellas artes, la legislación, las costumbres, etc. Es este siglo, el de la Ilustración, la Razón y Las Luces, la independencia de los Estados Unidos de América del Norte y la Revolución Francesa, que alumbrará en 1789 la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, inspirada precisamente en la Declaración de Independencia de EE.UU en 1776. En sus años finales y principios del XIX nacerá el Romanticismo, que traerá una nueva idea sobre lo que

1 Hemos querido que figurase esta aportación en el homenaje al Dr. González Blanco que tanta importancia ha concedido siempre a la historiografía en sus trabajos de docencia e investigación.

2 Madrid, CSIC Instituto Miguel de Cervantes, en diez volúmenes.

3 *La Aventura de la Historia*, Madrid, nº 76, Febrero 2005.

significa el término «nación» y propiciará el surgimiento de los nacionalismos. El comercio entre Oriente y Occidente crece de forma gigantesca y los viajes europeos a Asia y África son también fundamentales en los cambios tan importantes que se están produciendo en el periodo y contribuyen a explicar los mismos. La Historia Medieval se pone de moda y España, único país europeo en el que durante ocho siglos permaneció el Islam, es muy rica en contenidos, por lo que no es extraño que fuera llamado el país romántico por excelencia.

Desde el siglo XIV habíamos abandonado los estudios árabes, hasta el punto de que en 1491 el Cardenal Cisneros ordenó quemar alrededor de cinco mil libros escritos en esta lengua, según sus amigos, pues los enemigos hablan de ochenta mil y casi nadie conoce el árabe en España en el siglo XVIII. Para poner remedio a esta situación, en época de Fernando VI (1746-1759), se contrata al sirio-maronita Miguel Casiri (1710-1791) para que confeccione un índice de los códigos árabes existentes en España, siendo nombrado ya en época de Carlos III bibliotecario de El Escorial. Fruto de su trabajo será la publicación de *Biblioteca Arabico-Hispana Escurialensis,* (Madrid, 1750-1770). Se le nombró, además, intérprete real de lenguas orientales, ya que antes de su venida a España enseñó en Roma árabe, sirio y caldeo.

En nuestro país se había perdido la tradición del estudio del árabe y, sin embargo, a Conde se le ocurre escribir una historia de la ocupación de los árabes en España, utilizando para ello, casi exclusivamente, y siempre que le es posible, fuentes árabes, con lo que enriquece la Historia al aportar al mundo europeo el punto de vista musulmán, algo que estaba poniéndose de moda en Europa, de ahí el gran éxito que supuso su historia. Esto viene a contradecir la afirmación que se mantuvo durante muchísimas décadas de que nuestro país no había participado en el pensamiento cultural que se dio en la Europa del Siglo de las Luces. Conde sí lo hizo y otros escritores también, como lo demuestran las más de 60.000 obras publicadas en la península durante en XVIII, solamente en castellano y por autores hispanos. Títulos y autores que ahora podemos conocer en toda su extensión gracias al impagable esfuerzo de Francisco Aguilar Piñal, citado al principio de este trabajo.

El afrancesado José Antonio Conde fue uno de los españoles que formó parte de las nuevas ideas que la Ilustración propagó por todo el mundo y forma parte de la sintonía general que se da en Europa sobre la crisis de la conciencia europea, que llevará a escribir una historia crítica que les hace preguntarse: ¿por qué no ver la Historia desde otro punto de vista?. Todo esto está en la base del Romanticismo y Conde estuvo ahí, en primerísima línea, en el ambiente de renovación de la Historia y merece ser recordado y conocido por ello.

2. LOS GRANDES CAMBIOS EN LA EDAD MODERNA

En 1700 la población del mundo había tardado setecientos años en duplicarse y más de mil en triplicarse, pero desde entonces se dobla en unos ciento cincuenta y se triplica en doscientos. Este incremento tan acentuado provocó cambios trascendentales, haciendo que la demanda se disparase, provocando con ello el enriquecimiento de grupos sociales a los que la vieja sociedad estamental impedía prosperar.

Pero los grandes cambios que sufrirá Europa en el siglo XVIII, se fraguan, según nos enseña Paul Hazard en *La Crisis de la conciencia europea, 1680-1715,* precisamente en estos treinta y cinco años que son de importancia capital para la historia intelectual y social de Europa, en la medida que las ideas más contradictorias y confusas se enfrentaron entre sí y contribuyeron a crear un nuevo mundo. Desde finales del siglo XVII se aprecia la progresiva destrucción de los

valores tradicionales y el nacimiento de otros originales, que llevan a la desaparición del orden clásico surgido tras el Renacimiento, de forma que todas las ideas que cambiaron el mundo occidental se hallaban ya disponibles hacia 1715.

Esta crisis intelectual tuvo sus mayores referentes en el racionalismo crítico de Pierre Bayle, en la historia providencialista de Bossuet, en el optimismo racionalista de Leibniz, en el empirismo de Locke y en la ciencia de Newton. Todos ellos fallecidos entre 1704 y 1727.

El absolutismo de Luis XIV impuso en 1685 el edicto de Nantes que permitía la persecución de los hugonotes y la intolerancia religiosa, después de siglos de guerras por causas de la fe, provocó la rebelión de los filósofos anticristianos, que tuvieron que huir de Francia, como fue el caso de Pierre Bayle autor de *Diccionario histórico y crítico* que se exilió a Holanda.

España no estaba tan desconectada de estos movimientos como muchas veces se ha dicho y tuvo también su crisis de conciencia, entre 1680 y 1725, como nos cuenta F. López en su obra *Juan Pablo Forner et la crise de la consciente espagnole au XVIIIe siècle* (1976). Tomás Vicente Tosca, Manuel Martí, Manuel Miñana, Juan Bautista Berni, Julio Muñoz Peralta o Diego Mateo Zapata fueron eruditos y hombres de ciencia que se rebelaron contra la decadencia española y el proyecto imperial que había combatido la Reforma persiguiendo la unidad del Cristianismo.

El comercio entre Oriente y Occidente fue el otro gran escenario de los intercambios humanos (Pedro Ruiz, *Los grandes cambios y las fechas históricas,* Planeta, 1995) y, además de ventajas económicas, puso a los Europeos en contacto con otras culturas. Así, China tenía unos 200 millones de habitantes a mitad del siglo XVIII, cuando toda Europa alcanzaba únicamente 162 millones.

Los jesuitas viajan a Pekín y se maravillan con la doctrina de Confucio, quinientos años más antigua que la de Cristo. El orientalismo prendió en la ciencia y en la cultura de Occidente durante el siglo XVIII. Hasta principios del siglo XVIII Europa se interesó, principalmente, por el Islam, con una mezcla de desprecio y superioridad, en los que no faltaba el temor, dado el peligro otomano que estuvo presente en nuestro continente hasta finales del XVII, pero en el siglo siguiente todo cambia y se acepta la idea de Oriente como civilizadora. Se intenta comprender al Islam, y ejemplos de ello son el inglés Relend con su *De Religione Mohammedica* (1717), Bayle en su «Mahomet» del *Dictionaire historique et critique* (1731), Boulainvilliers en *La Historia de los árabes y de Mahoma* (1731), Voltaire en *Ensayo sobre las costumbres* (1756), Montesquieu con sus *Cartas Persas* (1717-1720), a los que seguirán luego Herder o Goethe.

Pedro Ruiz, añade: «Oriente no sólo fue descubierto intelectualmente. Se convirtió también, como dice E. W. Said en *Orientalismo* (1978), en una invención europea, en una 'representación del otro' que, a modo de contraste, ayudó siempre a definir a Occidente. Por eso Montesquieu lo utilizó para poner de relieve los defectos de su propia sociedad en las *Cartas Persas*. También estos contrastes sirvieron para teorizar sobre *El espíritu de las leyes* de un modo que pretendía ser científico, resaltando machaconamente la superioridad política de las formas de gobierno de Occidente —las monarquías y sus leyes— frente a la arbitrariedad del despotismo oriental (…) Diderot publicaba en 1746 sus *Pensamientos filosóficos* y se sumergía en el inmenso trabajo de preparar la *Enciclopedia* (1751-1765). (…) A mitad del Setecientos el siglo de las Luces estaba siendo dominado intelectualmente por los 'filósofos' y por los 'hombres de letras' de la generación de Voltaire y, poco a poco también por los más jóvenes de la de Diderot y los enciclopedistas».

En 1763 termina para Francia la guerra de los Siete Años con su derrota ante Inglaterra lo que origina pérdidas coloniales y una gravísima crisis fiscal, entrando en escena los fisiócratas con

sus proyectos de reformas políticas y económicas. Turgot será nombrado Controlador General de Finanzas. Los Habsburgo ensayan reformas al igual que Portugal con el Marqués de Pombal desde 1750 a 1777, Rusia y Prusia se suman a lo que se conoció como Despotismo Ilustrado, lo mismo que hicimos en España durante el reinado de Carlos III, en el que los asuntos económicos serán dirigidos por ministros ilustrados como Floridablanca, Aranda o Campomanes.

Ya en 1665 los ingleses habían arribado a las Indias Orientales, y Bombay se convierte en colonia inglesa como parte de la dote que la portuguesa Catalina de Braganza aporta a su boda con Carlos II. Inglaterra llega a La India en desventaja con Holanda y para suplir ésta, utilizará la Compañía de las Indias Orientales y la protección de los poderes locales. En 1690 se establecen en Calcuta. A finales del XVII la provincia de Bengala, descrita por los propios ingleses como el mejor país del mundo por la variedad de sus productos y sus riquezas, comienza a comerciar con los ingleses, desplazando a franceses y holandeses. Los ingleses se fueron adueñando cada vez más de sus riquezas y en 1756 provocaron una guerra con el gobierno indio, venciendo en 1757 y ya en 1765 se convirtieron en los administradores civiles de Bengala. A partir de 1798 se inicia el gran período colonial, haciéndose con las tierras del Ganges, incluida la ciudad imperial de Delhi, casi toda la franja costera que une Calcuta y Bombay, así como de vastas zonas del interior de la India. El imperio mongol se fue desintegrando en distintos estados que se enfrentaban entre sí, con lo que al final fueron fácilmente derrotados e Inglaterra se hizo con la soberanía política y desde aquí pudo incrementar notablemente su comercio con China.

A pesar de que España se mantuvo alejada de Oriente en los siglos XVII y XVIII, en cuanto a lo que colonización supone[4], ya que todos sus esfuerzos se canalizaban en América y perder el menor protagonismo posible en la propia Europa, nuestros intelectuales conocían la importancia que para las grandes potencias europeas tenía Oriente y eso explica que José Antonio Conde se dedicara con todas sus fuerzas a recordar el importante papel que nuestro país tuvo en la llegada del Islam a Europa y la difusión de sus ideas. Para ello, nada mejor que escribir una historia de la dominación musulmana en la Península Ibérica, que por primera vez se escribe procurando utilizar para ello, siempre que le es posible, fuentes musulmanas.

Es de destacar que Conde es un precursor en cuanto a que inicia su relato, no en el año 711, fecha de la llegada de los musulmanes a España, sino que los siete primeros capítulos los dedica a instruirnos sobre la geografía y la historia árabe, Mahoma y los distintos califas hasta la conquista de la península, remontándose con ello hasta la Antigüedad Tardía. Otros historiadores que se ocupan del tema, no actúan así, como por ejemplo, el jesuita español Juan Francisco Masdeu, quien entre 1783 y 1805, sólo unos pocos años antes que Conde —éste en 1820— publica su *Historia crítica de España y de la cultura española* en veinte volúmenes y que dedica varios tomos a la conquista musulmana de España, pero comienza desde el momento en que llegan aquí, es decir, en el 711. El gran arabista holándes, Reinhart P. Dozy, que tanto criticará a Conde, en su *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, I, aparecida en 1849, a pesar de que le debe tanto, hará lo mismo que hizo el conquense y también dedica sus primeros capítulos a informarnos sobre la situación del Islam antes de su llegada a España.

4 Sobre las relaciones de viajeros y estudiosos hispanos sobre el Oriente hay una buena información en CORDOBA, J. Mª y PÉREZ DIE, Mª C. (Eds.), *La aventura española en Oriente (1166-2006). Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, 2006.

Edward W. Said, en su libro *Orientalismo,* Barcelona, 2004, dice: «Más que en cualquier otra parte de Europa, el islam formó parte de la cultura española durante varios siglos, y los ecos y pautas que perduran de tal relación siguen nutriendo la cultura española hasta nuestros días. (…) El Oriente que describo en mi libro como creado en cierto modo por los conquistadores, administradores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas británicos y franceses es siempre algo que está 'afuera', algo (como decía Schlegel a principios del siglo XIX) que representaba la forma más elevada, y en cierto modo, más inaccesible de ese romanticismo que los europeos buscan sin descanso. Gran Bretaña y Francia dominaron el Mediterráneo oriental desde finales del siglo XVII». (...) Inglaterra y Francia fueron las naciones pioneras en Oriente y en los estudios orientales. Silvestre de Sacy, por ejemplo, no fue solo el primer orientalista europeo moderno y profesional que se ocupó del Islam, de la literatura árabe, de la religión drusa y de la Persia sasánida, sino que también fue el profesor de Champollion y de Franz Bopp, fundador de la lingüística comparada alemana. La *Bibliothèque orientale,* de Barthèlemy d'Herbelot, publicada en 1697 es un ejemplo célebre que nos permite observar cómo confluían en el teatro orientalista la forma dramática y las imágenes eruditas. La introducción de la reciente *Cambridge History of Islam* considera que la *Bibliothèque,* el discurso preliminar de George Sale en su traducción del *Corán* (1734) y la *History of Saracens* (1708-1718), de Simon Ockley, fueron 'muy importantes' para extender la nueva comprensión del Islam y para transmitirla a un público menos académico. D'Herbelot escribió una historia dividida en dos tipos: sagrada y profana, esta última dedicada al Islam. Convenció con ello a Europa de que el estudio del Islam no era ingrato e infructuoso. Desde sus comienzos y hasta el siglo XVII el Islam fue para Europa un trauma terrorífico».

Para acceder las riquezas de la India siempre había sido necesario atravesar las provincias islámicas y resistir los peligrosos efectos del Islam. Y al menos durante la gran parte del siglo XVIII, Gran Bretaña y Francia lo consiguieron. El Imperio otomano permanecía desde hacía tiempo inmerso en una situación de senectud confortable (para Europa), hasta ser inscrito en el siglo XIX como la «cuestión oriental». Gran Bretaña y Francia se enfrentaron en la India entre 1744 y 1748 y de nuevo entre 1756 y 1763, hasta que en 1769 Gran Bretaña se hizo con el control económico y político del subcontinente. ¿Hasta qué punto, pues, fue inevitable la decisión que tomó Napoleón de acosar al Imperio oriental británico, interceptando en primer lugar su paso por territorio islámico en Egipto? Napoleón sabía que si quería dominar el mundo, tenía que cortar las riquezas que Inglaterra recibía del Oriente y aunque al final no consiguió triunfar en este cometido, lo intentó con gran despliegue de medios. La invasión napoleónica de Egipto en 1798 y su incursión en Siria tuvieron enormes consecuencias para la historia moderna del orientalismo. Napoleón se llevó una Academia a Egipto y ya en 1793 se publicaron unos decretos en Francia que establecieron una escuela pública en el Biblioteca Nacional para enseñar árabe, turco y persa. Muchos de los traductores orientalistas de Napoleón fueron discípulos de Silvestre de Sacy, quien a partir de 1796 fue el único profesor de árabe de la Escuela Pública de Lenguas Orientales y sus discípulos fueron los grandes orientalistas que dominaron el campo durante más o menos tres cuartos de siglo.

Comprender bien Europa significaba también entender las relaciones objetivas entre Europa y sus propias fronteras temporales y culturales hasta entonces inaccesibles. Gibbon pedía tratar a Mahoma como una figura histórica que influyó en Europa y no como un sinvergüenza diabólico que deambulaba por algún lugar entre la magia y la falsa profecía.

Después de estudiar la obra de Conde, en tantas y múltiples facetas (historiador, numismático, académico de la Lengua y de la Historia, traductor de griego, árabe, persa, hebreo,

latín, descubridor de la literatura Aljamiada, lingüista, con aportaciones no sólo sobre lengua castellana, sino también sobre el vascuence o el caló o lengua de los gitanos, pedagogo, etc. etc.) no cabe ninguna duda de que nuestro historiador se impregnó de la cultura europea de su tiempo, participó de ella y su trabajo abrió el camino a las siguientes generaciones de arabistas hispanos encabezadas por dos grandes maestros, Gayangos primero y después Codera, con sus numerosos discípulos, pero también influyó en el arabismo europeo hasta el punto de que una parte importante de la obra del gran maestro holandés Dozy no sería posible sin Conde, ya que después de leerle, viene a España, aprende nuestro idioma y escribe otra historia de la dominación de los musulmanes en España, pero que no finaliza en el XV con la toma de Granada, sino que la concluye en el siglo XII. Esta opinión es defendida, entre otros, por Manuela Manzanares de Cirre, autora de *Arabistas españoles del siglo XIX,* Madrid, 1971.

Con respecto a la literatura Aljamiada (escritos en español antiguo con caracteres árabes) es Conde quien mantiene correspondencia con Silvestre de Sacy —cartas publicadas mucho después en París en 1897 y 1908— y gracias a sus comunicados se llegó a descifrar el enigma que venía ocupando entonces a los intelectuales del momento, sin olvidar que a finales del XVIII es Sacy la mayor autoridad mundial en todo lo relacionado con el arabismo. Pedro Roca nos dice[5]: «Casiri, maronita traído por el Gobierno para restaurar los estudios arábigos en nuestra patria y el llamado D. Faustino de Borbón, tomaron los libros de ese género compuestos por persas, tártaros, turcos, beréberes o de mera combinación cabalística, encontrándose con tales notas y calificaciones del propio puño de aquellos eruditos, muchos manuscritos de esta clase en la Biblioteca Nacional. El insigne arabista Silvestre de Sacy que dio noticia de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, sin entenderlo, al descubrir después otros dos, confiesa que primero sospechó que estaban escritos en alguna de las lenguas que se hablan en África, figurose después que podía ser de los Madecasios de Madagascar hasta que luego vino en conocimiento de que no era otra cosa que el idioma español escrito en caracteres árabes. Pero no es que Sacy llegase por sí mismo a esta conclusión cierta, no, salió de su error en virtud de una carta que con fecha 27 de julio de 1797 le dirige José Antonio Conde, comunicándole una lista de los manuscritos de esta clase que tenía a la vista en la Biblioteca Real de Madrid, explicándole el contenido de varios, y manifestándole que eran moriscos, escritos en castellano con caracteres arábigos y todos salpicados de fórmulas muslímicas, citas y sentencias. Conde fue el primero que trasladó ya algunos manuscritos de los caracteres árabes a los comunes, y a él se debe el desciframiento cierto de la literatura aljamiada; pero sus trabajos no salieron del dominio privado porque no los llegó a publicar. Tales eran los escasos precedentes de esta literatura, cuando Gayangos, después del transcurso de no sé cuantos años que ni siquiera era mencionada, publicó su notable artículo, en que la estudiaba por vez primera formando un cuerpo de doctrina. Volumen VII de la *Britsh and Foreing Review* con el título *Language and literature of the Moriscos*».

3. SEMBLANZA HUMANA DE JOSÉ ANTONIO CONDE

José Antonio Conde García nació el 28 de Octubre de 1766 en La Peraleja (Cuenca), siendo bautizado con los nombres de Simón Antonio José, (Simón por el nombre del santo del día en que fue bautizado, el 3 de Noviembre del mismo año) y confirmado con el nombre de José Antonio. Sus padres fueron Juan Manuel Conde y Antonia García, teniendo un total de 8 hijos, nacidos

5 *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Tomo II de 1898, página 30.

entre 1752 y 1771, por el siguiente orden: María Teresa, María Josefa, Jerónima, Francisco José Lázaro, Julián Pablo, José Antonio, Dionisia María y Juliana Francisca.

Un tío de José Antonio Conde, Joseph de César Muñoz era sacerdote y puso como condición a los sobrinos varones que, si querían heredarle, tenían que ser ordenados. Su hermano Julián Pablo sí lo fue y José Antonio permaneció en el seminario de San Julián de Cuenca desde el 11 de junio de 1781 hasta el 15 de junio de 1782, estudiando Gramática, Retórica y Dialéctica. Se despidió del seminario, ya que carecía de vocación religiosa y pasó a estudiar en la Universidad de Alcalá de Henares, donde cursó Filosofía Moral, dos años de Instituciones Civiles y uno de Canónicas, accediendo con ello al título de Bachiller en Cánones, el 22 de junio de 1788[6], obteniendo la titulación *nemine discrepante*, equivalente a la mejor nota de los 33 doctores que concurrieron a su examen. Continuó sus estudios en Alcalá de la siguiente forma:

En Octubre de 1789 obtiene el título de Bachiller en Leyes, *nemine discrepante,* (Leyes de Toro, Disciplina Eclesiástica, Decreto, Concilios generales y nacionales), obteniendo en noviembre permiso del Consejo del Reino para opositar. En el mismo año de 1789 lo hace a la cátedra de Lengua Hebrea, quedando finalista.

En 1790 oposita a la cátedra de Lengua Griega, quedando también finalista. Firma, asimismo, la oposición de Lengua Árabe.

En Mayo de 1791 se licencia en Cánones y se doctora en Derecho, obteniendo de nuevo la calificación de *nemine discrepante* entre 43 doctores. Es nombrado Individuo de la Academia de Jurisprudencia de Alcalá de Henares.

En Junio de 1792 le nombran Abogado de los Reales Consejos. Anteriormente, en 1789, fue denunciado ante la Inquisición toledana, acusado de decir, entre otras cosas, que Jesucristo no vino al mundo y que Moisés se había valido de la ignorancia de los israelitas para hacer creer lo que dice la Biblia. El proceso que se abrió contra él, fue archivado en 1790 por falta de pruebas, aunque esta denuncia pudo tener algo de verdad, ya que coincide con la postura ideológica que defendió más tarde, cierta incredulidad, algo de anticlericalismo, afición a la poesía sáfica, etc. La semilla de la Ilustración, los aires de la Revolución Francesa, fueron los causantes de la situación, ¿o se le había generado ya su actitud rebelde en los dos años de su estancia en Cuenca?, antes de abandonar el Seminario —por las lecturas o el influjo de alguno de sus profesores—, o bien la desarrolló en los siete cursos de estudiante universitario en Alcalá —lo que es más probable—.[7]

Dice Calvo Pérez que aunque nunca fue catedrático, dominó el latín, griego, hebreo y árabe, conociendo también el persa y probablemente el turco. Habló francés y llegó a leer, cree que con alguna dificultad, alemán y algo de vasco[8].

En 1791 comienza a trabajar en la Biblioteca Real y traduce *Anacreonte,* si bien no será funcionario de plantilla hasta el 31 de Diciembre de 1794 en que ingresa oficialmente como Escribiente 2º, pasando a Oficial en 1795, a Bibliotecario 6º en 1802 y a Secretario en el mismo año, con un sueldo de 16.000 reales. Este empleo le obligó a fijar su residencia en Madrid, en

6 Los datos de la «Semblanza de Conde» los he recogido de lo publicado por Pedro ROCA en «Vida y escritos de D. José Antonio Conde», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Tomos VIII, de Enero-Junio 1903, IX de julio-diciembre 1903, X, de Enero-junio 1904 y XII de Enero-Junio 1905. También del libro de Julio CALVO PÉREZ, *Semblanza de José Antonio Conde,* Diputación Provincial de Cuenca, 2001.

7 Op. Cit. Pág. 26.

8 Op. Cit. Pág. 25-26.

donde vivirá con una familia natural de su pueblo, Santiago Muñoz y María Ortiz. La familia tenía amistad con el literato Leandro Fernández de Moratín,[9] quien parece ser mantenía una relación sentimental con la hija, Francisca Gertrudis Muñoz y Ortiz «doña Francisquita», a la que dedicaría alguna oda, aunque no llegaría a casarse con ella. En la misma casa se hospedaba Mariquita Fernández de Moratín, prima hermana de Leandro, con la que Conde se casaría en 1816. Leandro llevaba un Diario, y en él se recogen muchas de las vicisitudes que vivió Conde. Se conservan también distintas cartas que, sobre todo Leandro, dirigió a José Antonio, lo que ha permitido conocer su carácter y como transcurrió su vida.

Conde era un tanto retraído y su íntimo y mejor amigo fue Leandro, al menos desde el 17 de Octubre de 1793, ya que se conserva una carta de esa fecha, desconociéndose si se conocían con anterioridad. En las múltiples cartas que le dirige Moratín a lo largo de su vida, suele llamarle «Sabio, El Moro, Mustafá, Guayloli, Musulmán, Marlin o Cura de Montuenga», además de «*Doctor in utroque, nemine discrepante*». Conde y Moratín acuden a los banquetes y a las tertulias de la Sociedad de Alcalófilos, al teatro, a pasear por el Jardín Botánico y al Parque del Retiro. Las relaciones de Leandro son muy extensas y llega a tratar a Manuel Godoy, con el que come en ocasiones, acompañado de Conde y otros miembros de la nobleza. Muchos de los amigos de Conde suelen ser eruditos y académicos de la Historia y de la Lengua.

Conde ingresa en la Real Academia de la Lengua el 22 de diciembre de 1801[10], como académico honorario, es superhonorario el 2 de febrero de 1802, pasando a ser miembro de número el 16 de marzo del mismo año, a la muerte de Tomás Antonio Sánchez, que fue el primero en publicar el *Poema del Mío Cid,* (1779-1790). Ocupó el sillón G, participando en distintas comisiones, entre ellas la de formación de reglas para la corrección del *Diccionario*, revisión y cotejo de códices para la publicación del *Fuero Juzgo*, revisión de las autoridades para el *Diccionario*, formación de la Ortografía, etc.[11]

Calvo Pérez recoge un informe del Marqués de Molíns en 1870, que dice: «Conde no figura como director de ella, ni como secretario, ni como censor. Tampoco fue contador ni tesorero, ni vocal electo de cuentas, ni revisor de las mismas, cargo que duró hasta 1850. Tampoco se le confió el cargo de bibliotecario (a diferencia de la R.A. de la H., donde consta que lo fue). Ni fue premiado nunca, ni castigado, salvo con la famosa expulsión tras los años josefinos en que fue especial y rigurosamente apartado por razones ajenas a las Academias. Lo que en verdad tuvo fue trabajo callado como siempre, habiendo sido el suyo sacrificado y para él predestinado

9 Leandro Fernández de Moratín (1760-1828). Escritor español, hijo del también escritor Nicolás Fernández de Moratín. Por recomendación de Jovellanos fue secretario en París, en 1786, del Conde de Cabarrús, financiero español de origen francés, quien en 1780 promovió la emisión del primer papel moneda de España y en 1782 consiguió se fundara el Banco Nacional de San Carlos del que fue nombrado director. Moratín publicó en 1789 *La derrota de los pedantes*, sátira contra los malos escritores. Recorrió Gran Bretaña e Italia protegido por Godoy y en 1808 tomó partido por José I, de quien fue Bibliotecario Mayor. En época del terror fernandino permaneció desterrado en Montpellier y Burdeos, donde se reencontró con su amigo Francisco de Goya. Murió en París en 1828. *Apuntaciones sueltas de Inglaterra* y *Viaje a Italia*, son obras que escribió con motivo de sus viajes a ambos países. Su verdadera vocación fue el teatro y en *Obras dramáticas y líricas,* Madrid, 1795-1806, expuso su concepto de la comedia. Escribió un total de cinco comedias: *El viejo y la niña, El Barón, La mojigata, La comedia nueva o el café* y *El sí de las niñas*. Estas dos últimas son las dos comedias neoclásicas españolas más destacadas. En el exilio escribió *Orígenes del teatro español*, publicada después de su muerte, en la que critica y analizas la obra de escritores españoles anteriores a Lope de Vega.

10 CALVO PÉREZ, Julio, *op. cit,* p. 57.

11 *Ibid* p. 57.

('siguió Conde muy asistente, presidiendo varias veces la Academia hasta su muerte' dice Molíns). Por el autor citado sé que entró en la silla N-5, tras ser echado de la G-3 bajo la presidencia de Castañeda, a quien reemplazaría después a su muerte. Se dice que por entonces las Actas callan mucho, pero que se sabe de su laboriosidad como académico, siendo 'uno de los pocos que permanecieron en Madrid a la entrada del Rey intruso, por quien tomó parte' (p. 82). (...) Sabemos que Conde había sido borrado en 'sesión reaccionaria' (sic) de 8 de noviembre de 1814 (...) en virtud de Real orden del 3 del mismo mes, en que se hacía extensiva a los cuerpos científicos la prescripción del terrible decreto de 10 de marzo de 1814.

Entre las actividades de Conde como académico hay una que se halla especialmente descrita. Me refiero al informe que tuvo que dar, junto con Tapia y Fernández de Navarrete, para la edición de las poesías de Meléndez Valdés. El 9 de enero de 1819, cuando María Andrea, viuda del poeta, visitó a Navarrete, ya estaba la corrección hecha y se esperaba hacer una edición irreprochable de la obra del mejor poeta español de aquel siglo. Esta se produjo en 1820, pero Conde ya no pudo verla. En ella, a petición de los tres informantes, se suprimió la traducción de Horacio, hecha por Meléndez, por considerarla de poca calidad»

El de 10 de diciembre de 1801 la Real Academia de la Historia aprueba su admisión, pronunciando su discurso de ingreso el 15 de enero de 1802. Permaneció en ella hasta su muerte, exceptuando el paréntesis ocasionado por la salida de España de José Bonaparte en 1813.

Al producirse la invasión francesa en 1808 y tras la victoria hispana en Bailén, Conde y Moratín se sienten comprometidos por su relación con los franceses y a finales de julio de 1808 salen de Madrid, rumbo a Vitoria. Al volver a fin de año los franceses a Madrid, regresan y Moratín llega a aceptar en 1811 el nombramiento de Bibliotecario Mayor de la Biblioteca de S. M. y el de Caballero del Pentágono, orden creada por José Bonaparte; Conde viaja con la Corte a Andalucía donde es Jefe de División en el Ministerio del Interior, volviendo a Madrid en mayo de 1812.

En agosto de 1812 son derrotados los franceses en la batalla de Arapiles y tiene que evacuar la capital y trasladarse a Valencia, a donde van Conde y Moratín. Aquí se produce su separación definitiva, pues Conde regresa a Madrid a principios de 1813, aunque la situación le obligará a huir a París, donde fue intérprete de José Bonaparte; Moratín se trasladará a Barcelona. En octubre de 1814 regresa a La Peraleja, pasando antes por Madrid, donde vive escondido unos meses. Su hermano Julián tiene que ayudarle económicamente, dada la situación de precariedad en que se encuentra.

El 30 de mayo de 1814, Fernando VII publica un Real Decreto, fijando las condiciones que autorizan a algunos exiliados a regresar a España, pero otros muchos no pudieron acogerse a estas medidas de gracia. A Conde se le autoriza a volver, con la condición de que resida a no menos de veinte leguas de la Corte; además le devuelven sus escasos bienes.

En 1815 vive en Madrid de incógnito y también en La Peraleja. Durante su estancia en la capital, y ya con 48 años, se enamora de Mariquita que tiene únicamente veinte. Se casarán el 15 de agosto de 1816, pero en septiembre de 1817 Mariquita fallece de parto. Una vez muerta su mujer, Conde sigue viviendo en casa de sus antiguas patronas y trabajando en las Reales Academias de Historia y de la Lengua, aunque sin recibir remuneración de ninguna clase por ello.

En mayo de 1816, Moratín escribe a Conde en relación con su obra *Historia de la dominación de los árabes en España* y le aconseja que «se la traduzca a usted un gabacho (cuidando de que no le haga ninguna picardía), y puesta que esté en francés, remitirla a París a sujeto de confianza que procure su venta». En otra carta del 8 de febrero de 1817 le dice. «Si la docta

Academia, amiga de por vida y la blasfemia, (sic) no afloja los cuartos, y trata de imprimir la *Historia Moriega*, dígale usted que no sé el partido que habrá de tomar su autor. Supóngala usted escrita en francés: correría toda Europa y se despacharía prontísimamente; pero en español, se queda en España, y dentro de cuarenta años habrá usted salido de su mercancía: mientras el historiador arábigo y manchego se esté consumiendo de envidia, atrincherado entre los paquetes de su obra, el traductor francés se estará regodeando en París con el rédito inocente que le producen. ¡Así va ello!»

Se ve por estas cartas las dificultades que Conde tiene para publicar en España su obra más famosa, algo que sólo logrará en 1820, precisamente el mismo año de su fallecimiento, sin que llegue a verla publicada ni tampoco realizar las pertinentes correcciones, lo cual dará lugar a que sufriera críticas posteriores por errores detectados, muchos de los cuales no se hubieran producido si su autor pudiese haberla leido antes de la publicación definitiva.

El 11 de marzo de 1819 Conde escribe a Moratín y entre otras cosas le dice: «La *Historia Moriega* yace todavía; pero será forzoso hacer mención de ella para que se publique por suscripción: la Academia de la Historia ha hecho súplica a S. M. para que me auxilie para su perfección y publicación, y el señor Irujo y otros señores, de su propio movimiento han hablado a S. M. de esta obra tan deseada.»

El 12 de junio de 1820 Conde fallece en Madrid en la más absoluta pobreza. Moratín le dedicó una Oda y la Real Academia Española de la Lengua y la de la Historia le tributaron rendidos homenajes. La de la Historia dijo de Conde. «que era una pérdida sumamente lamentable para la Academia, tanto por las prendas de su corazón y sus virtudes, como por su vasta instrucción en materia de antigüedades en general y en particular de las españolas, y por sus profundos conocimientos en las lenguas sabias y en los diferentes ramos de la cultura oriental. Nosotros que tuvimos la satisfacción de tratarle más de cerca desde el año 1801, en que entró de individuo supernumerario, hemos sido testigos de su constante moderación, de la suavidad de sus costumbres, de su laboriosidad, de su modestia incomparable, de su resignación y filosofía en la adversa fortuna. De su exquisita e inmensa erudición, acompañada de la crítica más perspicaz y juiciosa, responden los muchos informes dados a la Academia que se conservan en su archivo, la traducción de la *Geografía árabe del Nubiense* en la parte que trata de España, la de *Anacreonte,* su disertación sobre la *Numismática de los Reyes Mahometanos de Andalucía,* y finalmente la *Historia general de los moros de España* que ha empezado ya a imprimirse y en que este importante período de la historia de España, que abraza el dilatado espacio de ocho siglos desde la invasión de Tarec hasta la emigración de Boabdil, toma un aspecto interesante y nuevo para el público literario europeo, que apenas conocía de él más que algunos vagos e incoherentes sucesos envueltos entre muchas vulgaridades y errores. La numismática de los Reyes godos de España esperaba también grandes adelantos de la laboriosidad e inteligencia de nuestro difunto compañero. La Academia le había encargado este trabajo, que enlazado con el de las monedas de los reyes andaluces inserto en nuestras *Memorias,* hubiera ilustrado la numismática española de mil años, y que aunque menos nuevo y original que el otro hubiera probablemente dado mayor extensión a los descubrimientos anteriores de nuestros sabios y perfeccionado considerablemente esta parte de la literatura. El nombre de Conde, por una fatalidad que experimentaron también otros hombres célebres, era quizá más conocido y respetado fuera que dentro de su patria: la Academia de Ciencias y Buenas Letras de Berlín le contaba entre sus individuos; apenas había viajero literato extranjero que al llegar a la Corte no buscase su comunicación y trato. Sus amigos y compañeros hemos reparado, cuando nos era dable, este

y otros agravios de la suerte con sinceras y repetidas muestras del más cordial aprecio; y la Academia, que es quien inmediatamente padece el dolor y los inconvenientes de su falta, no puede menos que decir en su elogio que era uno de los ornamentos de nuestra patria, y que el hueco que ha dejado en el mundo literario es sumamente difícil de llenarse»[12].

4. OBRAS DE JOSÉ ANTONIO CONDE

4.1. Obras publicadas

Poesías de Anacreon, Teócrito, Bion y Mosco, traducidas de Griego por Don JAC e Idilios de Teócrito, Bión, Mosco, Madrid, 1796.

Poesías de Saffo, Meleagro, y Museo, traducidas de Griego por Don JAC, Madrid, 1797.

Descripción de España de Xerif Aledris, conocido por el Nubiense, con traducción y notas de Don JAC. Madrid, Imprenta Real, 1799.

Carta en castellano con posdata políglota: en la cual Don Juan Antonio Pellicer y Don JAC, individuos de la Real Biblioteca de S.M. responden a la Carta Crítica que un Anónimo dirigió al autor de las Notas del don Quixote, desaprobando algunas de ellas, Madrid, Sancha, 1800.

Censura crítica del alfabeto primitivo de España, y pretendidos monumentos literarios del vascuence. Por D. JAC, Cura de Montuenga. Madrid, Imprenta Real, 1806.

Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas por el Doctor Don JAC, Madrid, Imprenta que fue de García, 1820-1821, 3, nº 2 tomos.

Memoria sobre la moneda arábiga y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes, Memorias de la Real Academia de la Historia, V (1817). Leída en Junta del 21 de Julio de 1804.

Hymnos de Calimaco de Cyrene, traducidos de griego por Don JAC, Madrid, Biblioteca Nacional, 1790.

Traducciones de Tirteo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1796.

Los amores de Leandro y Ero, traducción del griego por Don JAC. Madrid, Real Academia de la Historia, 1786.

4.2. Obras atribuidas a José Antonio Conde

El Evanteo, 1787.

Poesías orientales, Madrid, 1817.

Califas cordobeses, Madrid, 1820.

4.3. Correspondencia de José Antonio Conde

Quatre lettres de Josef Antonio Conde á Silvestre de Sacy, Publiés par Hartwig Derenboug et L. Barrau-Dihigo, Paris, 1908, extrait de la *Revue Hispanique,* tome XVIII, París, Sorbona, 1897.

12 Leído en la junta de 2 de marzo de 1821, páginas LXXXII-LXXXIV.

4.4. Obras no publicadas de José Antonio Conde

4.4.1. Traducciones

Apuntes y traducciones del árabe, Madrid, Real Academia de la Historia 9-6101.
Alkiteb, De sueños, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (56).
Del linaje onde vino Mahomat, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (124-139).
Traducción del Libro III, leg. 1 de Plinio, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (199-215).
Traducción latina de un texto hebreo, Madrid, Real Academia de la Historia. 9-5967 (97-99).
Apuntes varios y traducciones del árabe, Madrid. Real Academia de la Historia, 9-5967 (126-168).
Las obras y los días, del Hesiodo, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5968 (3-24).
Fragmentos de la Teogonía, de Hesiodo, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5968 (31-49).
Hadith, de la doncella de Arcayona. La trasladó del arábigo, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5968 (71-77).
Kalila y Dimna, traducida de árabe por Don JAC, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5968 (78-193), 1797.
Historia de Kustasp, por Ferdus el Tusy, Traducido del persiano por Don JAC. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5968 (194-239). 1799.

4.4.2. Obras diversas

Noticias de una espada antigua con inscripciones árabes. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (38-40), autógrafo de 19 de Febrero de 1819.
Disertación latina sobre el lenguaje celtibérico, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (140-151).
Sobre la inscripción del jarro de Trigueros, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5967 (90-96).
Notas a la inscripción arábiga del Patio de los Naranjos de la Catedral de Córdoba, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5969 (204-208).
Lengua Ethigitana o de Gitanos. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5969 (237-292).
Diccionario de voces arábigas. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5975. 1814.
Informe dado a la Real Academia Española, por Don JAC sobre el Rimado de Palacio, de Pero López de Ayala (leído en junta del 9 de Julio de 1804)
Varios fragmentos sobre poesía árabe y persa. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5969 (1-23).
Discurso acerca de la lengua y literatura de los Árabes, Real Academia de la Historia, 9-5969 (31-44).
Disertación latina tratando de probar que la escritura y el idioma de los monumentos celtibéricos es céltico-griega, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (41-55).
Informe sobre la traducción de la obra de Agricultura de Junio Moderado Columela, hecha por D. Juan de Villamil, Real Academia de la Historia, 9-5966 (57-58), 1819.
Discurso de entrada en la Real academia de la Historia. Madrid, 15 de Enero de 1802.

Fichero topográfico de la península ibérica. Topónimos latinos ordenados alfabéticamente, 3 legajos. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-29-9-6095 a 6100.

Biblioteca Arábiga de Historia y Literatura. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (62-110).

Informe sobre el extracto de la obra de Muhamed ben Admed el Mocry, intitulado «Historia de la conquista de España por los musulmanes», manuscrita en la Biblioteca Nacional de París, 1802, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (9).

Informe sobre una disertación numismática por Stelsio Doria Prosalendi, impresa en Florencia, Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (152-155), 1812.

Censura de una disertación del Sr. Gusseme, sobre inscripciones en Lora del Río. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5966 (161-163).

Apuntes para una disertación sobre las monedas celtibéricas. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5967 (1-38).

Apuntes originales de Don JAC para una disertación acerca de la idolatría de España, y sus antiguos Dioses. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5967 (40-88).

Informe sobre una disertación de Fr. Salvador Laín, afirmando que Ophir y Tharsis estaban en Andalucía. Madrid, Real Academia de la Historia, 9-5967 (103-107).

5. BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN GARCÍA, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo IV «Liberalismo y Romanticismo», Espasa Calpe, Madrid, 1894.

ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater dolorosa,* Taurus, Madrid, 2001.

BARRAU-DIHIGO, L., «Contribución a la crítica de Conde», en Homenaje a D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado, *Estudios de erudición oriental*. Zaragoza, 1904, pp. 551-569.

BERLIN, Isaiah. *Las raíces del Romanticismo,* Taurus, Madrid, 2000.

CALVO PÉREZ, Julio, *Semblanza de José Antonio Conde,* Diputación Provincial de Cuenca, 2001.

CONDE GARCÍA, José Antonio, *Descripción de España de Sheriff Aledris, conocido por el Nubiense,* Imprenta Real, Madrid, 1799.

Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence, por D. José Antonio Conde, cura de Montuenga, Madrid, 1804.

Censura crítica del alfabeto primitivo de España, Madrid, 1806.

Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas, Madrid, 1820-1821, 3 volúmenes.

Memorias sobre las monedas árabes, principalmente sobre las que fueron acuñadas en España bajo los príncipes musulmanes (leída el 21 julio 1804), Memorias de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1885.

DOMÍNGUEZ PRATS, Antonio, *Valoración historiográfica de José Antonio Conde (1766-1820), contextualizada por referencia a Juan Francisco Masdeu y Reinhart P. Dozy,* Tesis de Licenciatura. Universidad de Murcia, 2004.

DOZY, Reinhart Pieter, *Historia de los musulmanes de España,* Ediciones Turner, Madrid, 1982, 4 volúmenes.

HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715,* Alianza Editorial, Madrid, 1988.

MANZANARES DE CIRRE, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX,* Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1972.
MASDEU Y MONTIJO, Juan Franciscio. *Historia crítica de España y de la cultura española,* Editor Antonio Sancha, Madrid, 1783-1805. 20 volúmenes.
ROCA, Pedro. «Vida y escritos de D. José Antonio Conde», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Tomo VIII, enero-junio 1903, pp. 378-394 y 458-469.
Idem., Tomo IX, julio-diciembre 1903, pp. 279-291 y 338-354.
Idem., Tomo X, enero-junio 1904, pp. 27-42
Idem., Tomo XII, enero-junio 1905, pp. 139-148.
«Noticias de la vida y obras de D. Pascual de Gayangos», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Tomo II, 1898, pp. 29-32 y 110-130.
RON DE LA BASTIDA, C.. «Los manuscritos árabes de Conde (1824)», en *Al Andalus,* fascículo I, volumen XXII, 1956, pp. 113-124.
RUIZ, Pedro. *Los grandes cambios y las fechas históricas,* Planeta, 1995.
SAID, E.W. *Orientalismo*, 1978. (Reprint Barcelona 2004).

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 899-911

LA TRANSMISIÓN A LA EDAD MEDIA DE LA CIENCIA MÉDICA CLÁSICA

MERCEDES LÓPEZ PÉREZ

RESUMEN

El contenido del presente trabajo forma parte de una conferencia impartida en el curso *La asistencia sanitaria en la Edad Media y el Renacimiento* organizado por la Universidad Internacional del Mar en Septiembre de 2005.

El objetivo principal de este artículo es profundizar en las teorías obstétrico-ginecológicas que fueron transmitidas a la Edad Media, utilizando la *teoría del útero errante* como ejemplo concreto en la evolución de las ideas sobre el cuerpo femenino.

ABSTRACT

The present work is a conference that share part of the course «The sanitary assistance in the Middle Ages and the Renaissance», organized by the Universidad Internacional del Mar (University of Murcia) in September 2005.

The main goal of this article is study in depth the gynaecological theory that were transmitted in the Middle Ages, usin the theory of wandering womb like example of different ideas about woman body, in the older books *Corpus Hipocratico,* Galeno and Sorano of Efeso.

Con el fin de sintetizar al máximo y clarificar en la medida de lo posible la transmisión de la ciencia médica clásica a la Edad Media, voy a delimitar el siguiente análisis al estudio y la transmisión de textos de tema ginecológico y obstétrico.

El presente análisis consta de dos partes: en la primera haré referencia a los textos de tema femenino en el *Corpus Hipocrático*, Sorano de Éfeso y Galeno. En la segunda, muy breve por

su complejidad y abundancia de textos, veremos las vías y el marco teórico que hizo posible la transmisión a la época medieval de textos médicos relativos a las enfermedades de las mujeres.

Los primeros escritos médicos que dan inicio al desarrollo de métodos empíricos en la ciencia griega y sus comienzos[1], son los pertenecientes al *Corpus Hipocrático* (s. IV y V a.C.). Dentro de la medicina griega, son los tratados hipocráticos denominados ginecológicos los primeros dedicados a la mujer. Estos tratados en cuestión son atribuidos a la escuela de Cnido, expresión que aún hoy hay que manejar con suma cautela. Se pueden agrupar en tres series:

- La primera Las Enfermedades de las mujeres I y II Sobre las mujeres estériles;
- La segunda, Generación, La naturaleza del niño y Enfermedades IV;
- La tercera Naturaleza de la mujer, Sobre la superfetación, Sobre la excisión del feto y Enfermedades de las jóvenes.

También aparecen casos ginecológicos en otras obras del *Corpus* como ocurre en las *Epidemias*. Tratan en especial de la patología y no tanto de la fisiología que más tarde serán el objeto de tratados biológicos junto con los problemas de la reproducción, la embriogénesis o la herencia[2].

En los siglos IV y III a.C. Herófilo y Erasístrato son los máximos representantes de la escuela alejandrina. Posteriormente en Roma la escuela métodica con Tésalo y Temison y sin lugar a dudas con Sorano de Éfeso, el autor más representativo de esta escuela, con sus obras *De gynaeciis* y *De semine*).

Los textos dedicados a las enfermedades de la mujer también están presentes en la obra de Galeno, no como tratados específicos sino repartidos entre sus libros de otro género: ***De usu partium, De compositione medicamentorum secundum locos, De locis afectis*** y, en especial, en ***De semine, De septimestri partu, De foetus formatione libellus,*** **y** ***De uteri dissectione***.

Green M.[3] defiende en su tesis *The transmission of ancient theories of female physiology and disease through the Early Middle Ages*, que las teorías ginecológicas de la Edad Media derivan de tres tradiciones distintas de fisiología básica y patología del cuerpo femenino. Estas tradiciones se corresponden con los escritos ginecológicos del *Corpus Hipocrático*, la obra de Sorano de Éfeso, (escrita durante la primera mitad del s. II) y, de ese mismo siglo, los escritos de fisiología y patología ocasionalmente dirigidos a la mujer recogidos en la magna obra de Galeno[4].

Es posible que la falta de estabilidad política en el Imperio romano a partir de mediados del siglo III d.C. repercutiera en el estancamiento de la investigación en materia médica. Dividido el Imperio a la muerte de Teodosio, tanto en el Oriente como en el Occidente, los tratados de medicina parecen «parasitar» de las grandes grandes compilaciones anteriores y las obras de los médicos que más aportaron a los estudios ginecológicos. Así, en Oriente, la obra de Sorano tuvo aplicación y vigencia de largo recorrido, pues aparece como obra de base (puntualizada en

1 LLOYD, G.E.R. *Origenes et développement de la science grecque. Magie, raison et expérience*. Flammarion 1990.

2 OCHOA ANADÓN, J. A. en *Introducción de Tratados Hipocráticos*. Gredos Madrid 1988.

3 GREEN, M. *The transmission of Ancient Theories of Female Physiology and Disease through the Early Middle Ages*. Princeton University 2000.

4 KÙHN, C.G. *Claudii Galenii Opera omnia*. Hildesheim: Olms, 1965.

algunos detalles por interpolaciones galénicas) en las compilaciones bizantinas *de re medica*. La calidad de la obra de Sorano fue percibida también en Occidente, donde se tradujo al latín, con tal éxito que eclipsó la obra del propio Galeno. La «vieja ginecología hipocrática» fue casi ignorada, aunque, paradójicamente, buena parte de la misma sí pasó a la Edad Media. En ello algo tuvo que el carácter de presentación sistemática de los escritos hipocráticos.

Con el objeto de diferenciar con una mayor evidencia los textos obstétrico-ginecológicos de los autores hasta aquí mencionados, *Tratados Hipocráticos*, Sorano de Éfeso y Galeno, he elegido el análisis de una de las teorías posiblemente más peculiares de toda la historia de la medicina en la Antigüedad: la denominada **teoría del útero errante** o ***«wandering womb»***. De modo que ella sirva de hilo conductor entre los textos de tema femenino que formarán la base para su transmisión a la Edad Media, reflejando a su vez las diferentes concepciones sobre fisiología, patología y terapéutica del cuerpo femenino.

LA SOFOCACIÓN UTERINA EN EL *CORPUS HIPOCRÁTICO*

Los griegos dieron el nombre de ***apnoia hysterike*** o ***hysterike pnix*** (derivado del griego para útero ***hystera***) al síntoma conocido como *«sofocación uterina»*.

En los textos hipocráticos el útero es un animal, como dice Pierre Brulé[5] *«todo el mundo lo sabe, incluso Platón»*. Esta afirmación tan rotunda, está basada en el hecho de que Platón se hace eco en ***Timeo*** de esta teoría hipocrática,…y recoge en esta obra la teoría de Hipócrates justificando algunas enfermedades de las mujeres e identificando la matriz o útero con un ***zoon***, es decir, un animal.

«Los así llamados úteros y matrices en las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar— les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades,»[6].

Es pues un animal móvil, que tiene sus propias necesidades y sobre el cual la mujer no tiene autoridad. Esta representación zoomorfa de la matriz es coherente y se le atribuyen una serie de órganos que justifican su autonomía: dos bocas, una inferior y otra superior, cuello, labios. Es por esto por lo que la mujer se asienta sobre un recipiente normalmente para recibir el tratamiento prescrito.

«Pero lo mejor es una fumigación con aceite de foca: se ponen brasas sobre un trozo de teja y se cubre a la enferma, aunque su cabeza debe sobresalir para que entre en ella todo el humo posible; ir echando el aceite y que aspire para arriba el olor, pero conviene que mientras tanto tenga la boca cerrada. Y esto es lo que hay que hacer cuando la matriz se desplaza hacia arriba»[7]

Es para R. Joly[8] una persona dentro de una persona con actividad olfativa propia, el olor constituye una vía de aproximación privilegiada acerca de esta inaccesible bestia.

---

5 BRULÉ, P. *Les femmes grecques à l'époque classique*. Hachette 2001 p. 123 en epigrafe *Les femmes et les hommes: des genres ou des sexes?*

6 *Timeo* 91,c.

7 *Enfermedades de las mujeres* II, 126.

8 JOLY, R. *Le niveau de la Science Hippocratique. Contribution a la psycologie de l'Histoire des Sciences*. Les Belles Lettres, Paris 1966.

La histeria es la enfermedad del deseo. Provoca un estado general de abatimiento marcado por el silencio (mandíbulas encajadas), tez lívida, la respiración jadeante, un alelamiento con casi pérdida de conciencia, clínica que deducimos de los textos analizados.

El concepto de ***útero errante*** tiene su origen en una antigua noción de la medicina egipcia[9] reflejada en los papiros Ebers y Kahun, de temas médico y ginecológico respectivamente. Solo por citar algunos ejemplos (traigo a colación los siguientes textos):

1. Descripción médica concerniente a una mujer que tiene los dos ojos con dolor, que es incapaz de ver, y que se extienden a su nuca. ***«Esto es lo que tu deberás decir a este sujeto: esto son las substancias uterinas llamadas ( ) que están en los ojos. Esto es lo que tú deberás preparar para este sujeto: fumígala con la resina de terebinto, grasa/aceite nuevo, fumiga su vagina con eso; fumiga sus dos ojos con patas de pájaro- rodillas. Seguido tu deberás hacerle que coma hígado de asno fresco»***[10].

2. El siguiente es un ejemplo de cómo las sustancias uterinas afectan a las piernas y además cada una de esas sustancias recibe un nombre en función de la parte del cuerpo femenino afectada.

Descripción médica concerniente a una mujer que afecte a sus pies y a sus piernas al andar. ***«Esto es lo que tu deberás decir a este sujeto Estas son las sustancias uterinas llamadas Khaâou. Esto es lo que tu deberás preparar para ella: sus pies y sus piernas serán untadas de limón hasta que ellas sean curadas»***[11].

No existe justificación histórica que determine esta relación de la medicina griega en los *Tratados Hipocráticos*, o al menos es difícil demostrarla. Podemos entender estos *«elementos comunes»* como la presencia de una imagen de la medicina popular en ambas fuentes. Lloyd señala la dificultad que existe a la hora de determinar en los textos de medicina la presencia de los usos y costumbres de tradición popular. Sabemos con certeza que los textos médicos de la Antigüedad recogen la tradición cultural junto con esa medicina que nosotros podemos llamar «*cientifica»*. Y probablemente este sea un ejemplo más en el que una idea propia de la ***folkmedicine*** es trasladada al ámbito científico[12].

---

9 LLOYD, G.E.R. *Science, Folklore and Ideologie. Studies in the life sciences in Ancient Greece*. Cambridge University Press. 1983. En la parte segunda del libro bajo el título *The female sex: medical treatment and biological theories in the fifth and fourth Centuries B.C,* en p. 84 nota 100, el autor cita algunas referencias de los papiros médicos egipcios que proponen el posible origen egipcio de la idea de útero errante (Papiro Ebers XCIII y papiro Kahun prescripción 6).

En NUNN, J. F. *La medicina del Antiguo Egipto*. Fondo de Cultura Económica. México 2002, el capítulo IX está dedicado a las distintas patologías, entre ellas, la obstetricia y ginecología.

Para la representación iconográfica del útero, así como para la patología femenina ver capítulo XII de GOUREVITCH D. y GRMEK M. *Les maladies dans l'art antique*. *Penser la médecine Fayard* 1998. Así como para la fertilidad, embarazo y nacimiento ver Gay ROBINS, *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Akal Madrid 1996.

La traducción del corpus de papiros médicos está realizada en la tercera parte del libro de BARDINET, T. *Les papyrus médicaux de L'Égipte pharaonique*. *Penser la Médecine*. Fayard. Paris 1995.

10 *Kahun 1 (1-5).*

11 *Kahun 7 (1, 23-25).*

12 Aunque sin lugar a dudas son de especial importancia para un análisis en profundidad de la teoría del útero errante las aportaciones de FARAONE CHRISTOPHER, A. en sus trabajos: *From Wandering to Demonic Wombs: The puzzling use of* exorcism *in gynecological magic* en LÓPEZ RUIZ, C. / TORALLAS TOVAR, S. (eds.) Memoria de los Seminarios de Filología e Historia, CSIC. Madrid 2002: 91-97, y *New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb* en Zeitschrifift für Papirologie und Epigraphik 144 2003: 189-197. En ambos artículos FARAONE, C.A. pone de manifiesto una nueva interpretación de esta teoría a partir del hallazgo de amuletos y exorcismos utili-

Esta noción de sofocación uterina o útero errante trasciende a todos los tratados de ginecología hipocrática.

La mayoría de victimas eran vírgenes y viudas que a causa de su estatus no tenían relaciones heterosexuales[13]. El útero en sus movimientos podía desplazarse a la cabeza, al corazón, costillas etc., produciendo en sus desplazamientos todo un elenco de diferente sintomatología.

Algunos textos del *Corpus* describen los siguientes síntomas:

«Cuando la matriz se desvía hacia la cabeza y la sofocación se centra allí, la cabeza pesa. Pero en cada caso clínico los indicios se presentan en un lugar distinto. El cuadro de síntomas es el siguiente: la enferma dice que le duelen las venas de la nariz y las de parte inferior de los ojos, que un profundo letargo le puede y le sale espuma por la boca cuando se encuentra mejor»[14].

«Si la matriz causa sofocación por haberse desplazado hacia el corazón y el aire llega hacia arriba como empujado por una fuerza, la enferma siente agitación y claustrofobia. Algunas veces en que el aire se revuelve, va hacia abajo y sale; entonces se producen vómitos espumosos y ello le supone a la enferma un descanso»[15].

«Cuando la matriz se desplaza hacia los hipocondrios (parte o partes blandas del cuerpo situadas en la zona subumbilical. Etimológicamente significa «lo que esta bajo el cartílago) (chóndros), se produce una sofocación parecida a la que causa el eléboro, la enferma sólo puede respirar erguida y sufre de cardialgias fuertes….. Estas enfermas, si no se les retira la matriz de los hipocondrios, se quedan mudas y se les fija un letargo en la cabeza y la lengua»[16].

«Si la matriz se desplaza hacia el hígado, la enferma se queda repentinamente sin voz, los dientes le castañetean y se pone livida.»[17]

---

zados para detener el útero en sus movimientos. El estudio de estos nuevos materiales así como la comparación con los textos médicos que hacen referencia a dicha teoría, conducen a Faraone a enunciar nuevas hipótesis sobre el tema. Para dicho investigador la idea del útero errante en el Mediterraneo Antiguo nace con Platón y los escritos hipocráticos de época Clásica, continua en época Romana y desaparece de los escritos médicos para ser tratada por otro grupo de «sanadores» y «exorcistas» que trabajan aparte o fuera de la elite medica (*this one working outside of the elite corp of medical writers: the itinerant «exorcist» who continue to the treat the dislodged womb by ritual means»*.

La utilización de amuletos y exorcismos para el tratamiento de los síntomas que provoca el útero en sus movimientos pone de manifiesto esa estrecha relación existente entre la magia y la medicina, sin duda la concepción de la enfermedad como demon es una constante que se refleja en la utilización de determinados vocablos empleados en los textos de medicina, clásica sobre todo en aquellos relacionados con la patología femenina. Pero creo que no existe una continuidad terapéutica, es decir no podemos afirmar que a partir de época romana desaparece de los textos de medicina esta teoría y su peculiar tratamiento, porque ella continua repitiendo a través de autores como Mustio, Oribasio, Pablo de Egina, que transmiten a la Edad Media ese concepto que comenzará entonces a llamarse «furor uterino» o «mal de amor» para los médicos árabes. La concepción de esta patología tipicamente femenina y asociada a la genitalidad de ésta se perpetuará a lo largo del Renacimiento hasta muy adentrado el siglo XX. En concreto es en 1968 cuando la histeria es introducida en el DSM-II como una enfermedad mental bajo el nombre de *personalidad histérica (desorden de personalidad histriónica)*, recomiendo para el estudio de esta patología a partir del Renacimiento el trabajo de Iglesias Benavides *La histeria, furor uterino o mal de amor* en Medicina Universitaria vol. 7, México 2005.

13 La ausencia de relaciones sexuales en las viudas es una idea constante en la literatura médica, aunque poseemos relatos que cuentan episodios tan divertidos como el de la viuda de Eféso que recoge Petronio en *El Satiricón* 111.1.

14 *Enfermedades de las mujeres* II, 123.

15 *Enfermedades de las mujeres* II, 124.

16 *Enfermedades de las mujeres* II, 126.

17 *Enfermedades de las mujeres* II, 127.

La terapéutica hipocrática cuenta con numerosos medicamentos de administración oral y vaginal prescritos para la sofocación uterina. Pero la mejor recomendación hipocrática es: para las viudas volver a embarazarse, y para las solteras la prescripción del matrimonio. Ambos consejos llevan implícitas las relaciones sexuales.

La medicina hipocrática no es una medicina de órganos sino de fluidos (o ***chymoi***), término que se traduce por humores, cuatro para la naturaleza del hombre (sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla), y dos a partir de la sangre (flema y bilis sin diferenciar el color) para los tratados de ginecología. La salud es un mantenimiento del equilibrio de los humores (***eukrasia***) o una perfecta mezcla. La enfermedad o ***diskrasia*** un desequilibrio entre ellos. Otras polaridades axiomáticas aparecen en las categorías conceptuales hipocráticas a través de las que se articulan la distinción fundamental entre lo masculino y lo femenino. Caliente–frio; seco-húmedo; derecha e izquierda.

La conceptualización de lo masculino - femenino viene determinada en los textos hipocráticos sobre todo por el contraste caliente–frío, húmedo-seco. La fisiología peculiar de la mujer, para este autor, deriva del hecho de que la sustancia básica corporal, la carne, es diferente para la mujer. La carne en la mujer es más porosa, húmeda y mas llena de fluidos. Esta porosidad conlleva a grandes concentraciones de fluidos en el cuerpo femenino. La humedad que caracteriza la normalidad es también fuente de enfermedad. La superabundancia de fluidos puede ser eliminada por procesos excretores normales, como la menstruación, durante el embarazo la sangre sirve de alimento al embrión en el útero. Durante la lactancia el flujo sanguíneo se convierte en leche. Es, bajo esta perspectiva de los humores y la diferencia entre la porosidad de la carne, en la que debemos entender la terapéutica aconsejada para la sofocación uterina.

Un útero seco y árido necesita simplemente ser irrigado por el semen durante las relaciones sexuales. Los escritos hipocráticos asumen que el útero posee sentido del olfato aconsejando también para que el órgano errático vuelva a su posición la utilización de perfumes y fumigaciones.[18] (Cap. 29 de ***Enfermedades de las mujeres II***).

La fumigación aparece definida (*Dictionnaire de médecine* de Littré) como *«la reducción de cualquier sustancia en vapor, que se dirige sobre una parte del cuerpo para producir un efecto terapéutico que varía según la naturaleza incluso de la sustancia»*. Gourevitch D. analiza, entre otros temas, los productos terapéuticos utilizados en el corpus para la fumigaciones: las sales, el olor, y la presencia de algunos procesos mágicos: lo semejante, lo nuevo, animales mágicos, recipientes, posiciones y situaciones. Esta terapia de los olores está sobre todo representada en el capítulo 129 de ***Enfermedades de las Mujeres II***; un olor fétido aplicado en la nariz repele el útero para que vuelva a su sitio; las fumigaciones con olorosas hierbas y especias administradas en la región genital impiden que el útero se desplace, a causa del buen olor.

Esta creencia tiene su origen en la antigua *folktradition* y en los trabajos hipocráticos aparece racionalizada su justificación. Es la puesta en práctica de la existencia de una canal que comunica vagína-útero-nariz, incluso existen pruebas de fertilidad que permiten comprobar la

18 Para un análisis mas detallado de la terapéutica ver los siguientes artículos COMITI, P. *Variations de la terapeutique en fonction du sexe du patient dans la collection hippocratique*, pp. 125-137. GOUREVITCH, D. *Fumigation et fomentation gynécologiques*, pp. 203-215. ANDO, A. *Terapia ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere*, pp. 255-271; todos ellos en GAROFALO, I. *Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum*. *Atti del IX Colloque Internacional Hippocratique*. Pisa 25-29 set. 1996 Florencia.

apertura de este canal. Para otros autores como ya señalara Von Staden[19] esta terapéutica fumigatoria evitaba al médico cualquier contacto directo entre su mano y los genitales femeninos, o al menos retrasarlo.

Este concepto sobre el útero errante y su terapéutica pone de manifiesto que los médicos del Corpus no habían visto nunca un útero y, como opina Gourevitch D. tampoco les interesaba. La perspectiva de la fisiología humoral imagina al útero como un recipiente que recibe y conserva el semen.

SORANO DE EFESO

Cinco centurias transcurren entre la composición de los Tratados Hipocráticos y la ginecología de Sorano de Éfeso. En medio milenio, el mundo antiguo sufre importantes cambios; el paso del mundo Helénico al Helenístico y de aquí a Roma. También numerosos acontecimientos desde el punto de vista cultural suceden en este tiempo, dos importantes para la Historia de la Medicina: las investigaciones en anatomía a través de la disección y el nacimiento de varias escuelas «sectarias» médicas: los Dogmatistas (racionalistas) los Empiristas y Metodistas.

Con Aristóteles comienza la disección sistemática de animales. El conocimiento de úteros animales permite la comprensión de que no es un órgano pasivo, sino que tiene una función propia. Sin embargo, la imagen de vaso sigue patente manifestándose en los nombres de las partes y no desaparecerá jamás.

La medicina helenística va a aportar grandes innovaciones en la forma de concebir los problemas de salud femenina. Para realizar los diagnósticos el arte médico centra su atención en la manipulación y análisis de órganos humanos, hasta el punto de sentar las bases de una nueva rama subsidiaria, la anatomía. Los estudios de anatomía son llevados a cabo en Alejandría al final de s. IV y s. III sobre animales y probablemente sobre cadáveres humanos.

Fue Herófilo, autor de ***Anatomía*** y gran especialista de la mujer, aunque no dudó en escribir que la boca de la matriz no podría admitir una sonda antes del embarazo y que ella no se abre absolutamente antes del principio de éste, el primer médico que diseccionó úteros humanos y Galeno probablemente, reflejado en su obra la *Disección del útero*[20]. Rufo, Sorano y Galeno continúan la descripción de la anatomía de la mujer gracias a las analogías con animales: como la vaca, la cabra, la cerda, entre otros.

La idea de que la mujer es de alguna forma el envés del hombre revoluciona ciertas posiciones éticas y algunas conductas prácticas del cuerpo médico. Como afirma Gourevitch[21] en la introducción de *Maladies des femmes de Sorano de Éfeso*, *«si la anatomia femenina es una replica de la del hombre ¿cómo se puede continuar con la afirmación de la inferioridad natural de la mujer? ¿si la carne esponjosa, flexible y húmeda de la mujer se opone a la carne densa y bien irrigada del hombre se puede creer que existe una salud femenina particular?»*. Sorano de Éfeso hace una revisión de estas cuestiones.

Para Diocles y los discípulos de Erasistrato existen estados propios de la mujer. Para Herófilo y Erasistrato no hay estados propios femeninos. Si no hay fisiología particular, no hay patología

19 VON STADEN, H. *Herophilus: the art of medicine in early Alezandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

20 NICKEL, D. *Galeni. De uteri dissectione*. Corpus Medicorum Graecorum; 2,1. Berlin: Akademie, 1971.

21 BURGUIÈRE, P. / GOUREVITCH, D. *Soranos D'Éphèse. Maladies des Femmes* III, Les Belles Lettres, Paris 2003.

particular ni tampoco terapéutica específica femenina; pero las condiciones anatómicas particulares producen situaciones especificas femeninas.

Sorano de Éfeso, estudia medicina en Alejandría, y practica como médico en Roma durante la época de Trajano (98-117 d.C) y Adriano (117-138). Escribe gran variedad de obras desde cirugía, oftalmología a embriología y teorías del alma. Es junto con Rufo y Galeno la triada que forma la medicina de las mujeres de época romana. Sorano representa sin duda *«el espíritu más práctico, más humano y expresando un anacronismo, el mas feminista»*. Estos médicos se encuentran ante la disyuntiva de aceptar una ideología masculina aristotélica y conservadora o los nuevos descubrimientos anatómicos de los médicos helenísticos y contemporáneos. La anatomía ginecológica continúa progresando gracias a la utilización de instrumental como el ***speculum*** que permite el examen de órganos vivientes *in situ*.

La idea de la inferioridad natural de la mujer es aceptada como un dogma y por tanto es aceptado sin necesidad de justificación. Pero ya no es una verdad científica y los médicos no tienen ningún argumento para defenderlo.

Sorano de Éfeso en su empeño por demostrar la verdadera naturaleza de la mujer llega a afirmar que los problemas de ésta son médico-sociales, *(«a la mujer le iría mejor si se la dejara vivir a su manera, que no se encontrara bajo la presión de tener que elegir un marido por que tiene que tener niños, si se la dejara estudiar canto, deporte o cualquier otra materia»)*. Estas innovaciones son sin duda inaceptables para la época, sin embargo las mujeres se convencen de que la virginidad puede ser buena para ellas y que no es la naturaleza quien les ordena tener hijos.

Para Sorano no existe una tipología particular de la enfermedad femenina y por consecuencia no hay terapéutica particular, pero sí existen enfermedades particulares que además llevan el nombre relacionado con los lugares particulares propios de las mujeres y con las funciones de estos órganos.

En este autor los términos griegos utilizados para la especie y el género son distintos. La mujer y el hombre poseen partes del cuerpo a los que se le asigna el adjetivo propio de la especie o del género, aunque no siempre ocurre así. En ocasiones γενὶοζ no siempre se utiliza con el sentido de γενο propio de la especie (género femenino), sino también se refiere al género, relevando una afinidad (comunidad) patológica. También hay que resaltar los términos que identifican la enfermedad νοσοζ, παθοζ afección. Las enfermedades son presentadas según tipo: nombre, definición descriptiva, relación con enfermedades con las que pueda haber confusión, lugar que afecta.

Así en el caso de la ***«sofocación histérica»***, comienza Sorano diciendo de ella *«la expresión sofocación histérica viene a la vez del nombre del lugar afectado, por uno de sus síntomas, es decir la sofocación»*[22]. Sorano niega que la matriz se mueva como un animal, sin embargo su movimiento se debe a una contracción debida a la inflamación de los ligamentos y rechaza la idea hipocrática de que las migraciones uterinas son causa de la sofocación uterina.

La anatomía para el útero aparece en *Maladies des Femmes* I, 4 en él rechaza abiertamente que el útero sea un ser viviente pero si afirma que posee un sentido táctil que le hace contraerse o relajarse bajo la acción de determinados agentes.

Para los síntomas que produce la enfermedad, la respiración profunda y lenta eleva la presión intratorácica y hace prominentes los vasos temporales y particularmente las venas.

22 *Maladies des Femmes*, III,5.

Sorano describe una especie de tetania más o menos sincopal, contracturas de músculos de las extremidades, el rechino de dientes, el bloqueo respiratorio. Es una afección bastante común que hoy se llama ***espasmofilia***.

En casi todo lo esencial de las teorías de la naturaleza femenina, Sorano discrepa fundamentalmente con los principios ginecológicos hipocráticos. Sorano es un metodista y por tanto rechaza completamente la teoría de los humores y sus nociones axiomáticas de polarizar cualidades, sobre todo rechaza la idea de oposición entre derecha e izquierda, aceptando la descripción de Herófilo para el útero, afirmando que este posee una simetría bilateral perfecta.

LA GALENIZACIÓN DE LA MEDICINA HIPOCRÁTICA

La obra de Galeno de Pérgamo (129) supone la culminación de la medicina antigua griega y romana.

No es el objetivo de esta exposición poner de manifiesto las bases de la medicina galénica, tan solo pretendo dar unas breves nociones que pongan de manifiesto la pervivencia de la fisiología, terapéutica y patología hipocrática femenina, que posteriormente será utilizada en los siglos siguientes a través de Galeno.

Galeno, natural de Pérgamo, nació en el 129-130, fue médico personal de Marco Aurelio y Cómodo, es autor de un vasto trabajo sobre el cuerpo bajo un prisma intelectual que excede a cualquier médico de la Antigüedad. En palabras de López Salva M.[23] *«su formación filosófica y matemática le permitió dar coherencia a sus demostraciones según el modelo matemático y articular su saber médico en un todo unificado coherente y de acuerdo con los principios del arte de la demostración peripatética y de la lógica estoica.»*[24]

Hipócrates a los ojos de Galeno es el ideal de médico, ahora bien, la imagen hipocrática de Galeno fue transformada, una transformación creada para servir a sus propios contemporáneos con una *«patina ideológica y retórica»*.

Las teorías de Galeno sobre fisiología y patología femenina están unidas a los conceptos y las nociones fundamentales de la imagen hipocrática sobre la mujer. Galeno plasma en sus escritos comentarios de la ginecología y embriología del ***Corpus***.

En la mayoría de estos comentarios Galeno racionaliza a través de comentarios algunas nociones hipocráticas, tal es el caso del útero y el pecho, la asociación del feto masculino con la parte derecha, y la terapéutica de los olores. Aunque es cierto que en el nuevo sistema galénico también influyen otras grandes teorías como la de Aristóteles y Herófilo.

Galeno escribió su primera obra Sobre la disección del útero dedicada al parecer a una partera. Utiliza a Hipócrates y Sorano, no elaborando un tratado especializado de ginecología, pero si sobre la fisiología y patología femenina, adhiriéndose y racionalizando la mayoría de teorías hipocráticas.

Las ideas básicas sobre el cuerpo femenino en Galeno están basadas en razonamientos anatómicos, esto es, proceso de inferencia de la función del órgano desde su estructura. Galeno toma como premisa la imagen femenina hipocrática pero no tomando el cuerpo de la mujer como un ente aislado sino en comparación y contradicción con el masculino.

---

23 LÓPEZ SALVÁ, M. *Galeno. Procedimientos Anatómicos. Libros I-IX*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 2002.

24 LÓPEZ SALVÁ, M. *Procedimientos anatómicos. Libros I-IX*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 2002.

La distinción fundamental entre los sexos con Galeno radica en ***«el calor innato»***, noción general elaborada a partir de los textos hipocráticos y aristotélicos. La causa inicial de la diferenciación sexual se debe a las condiciones del útero por su lugar como órgano generativo.

Para Galeno, como para Hipócrates, el órgano de la mujer funciona con normalidad a través del equilibrio de los humores. El malfuncionamiento del útero no solo produce la enfermedad de este órgano sino que puede afectar a otras partes del cuerpo femenino.

La *hysteria* es considerada como el gran mal de las afecciones femeninas, el útero para Galeno cambia de posición durante el embarazo, aunque anatómicamente está unido a fibras junto a otros órganos. Cuando el útero se desplaza hacia el diafragma puede producir ausencia de respiración, tensión en los miembros o coma completo.

Para Galeno el útero no «deambula», anatómicamente es imposible, la apariencia de su dislocación se debe a las contracciones. Repite de Sorano el argumento que justifica el desplazamiento a causa de la inflamación de las membranas que lo rodean, la contracción uterina es debida a la congestión de la sangre, la contracción puede ser una afección local o un importante problema: la abundancia y retención de la menstruación.

La ***apnoia hysterike*** solo afecta a aquellas viudas y mujeres que carecen de menstruación porque este «semen» queda retenido produciendo una alteración de la composición desequilibrando el equilibrio humoral, produciéndose síntomas de putrefacción y estancamiento.

Ya el título del epígrafe es significativo:

«El útero o matriz: sus afecciones y causas; comentario a un pasaje del Apnous de Herclides Póntico. La retención del esperma como causa de trastornos en hombres y mujeres. Sobre la comparación de la matriz con un animal. Otras afecciones ginecológicas. Ejemplos[25].

«Yo he oído a muchas mujeres histéricas, como ellas mismas se llaman y como las han llamado antes las parteras, de quienes es probable que hayan oído el nombre. Algunas estaban insensibles y a la vez inmóviles, con un pulso muy débil y pequeño o, incluso, dando la impresión de no tenerlo en absoluto; otras sintiendo, moviéndose y sin ninguna lesión mental, pero carentes de fuerza y respirando apenas; y otras, finalmente, que sufrían contracciones en sus miembros».

«Si en esta situación murieran todas las mujeres, la cuestión sería sencilla. Pero como se salvan algunas, el problema que se nos plantea es doble: investigar la afección por la cual se pierde la acción de respirar y, sobre todo, cómo es que siguen viviendo a pesar de no respirar en absoluto»...

«Se admite que esta afección sobreviene sobre todo a las viudas, especialmente si antes eran mujeres bien regladas, eran fecundas, tenían relaciones sexuales normales y luego se han visto privadas de todo ello».

«Es pues, completamente ilógico el razonamiento de quienes sostienen que la matriz actúa como un animal».

El eclecticismo de Galeno se ve reflejado en su terapéutica, es cierto que ha rechazado la teoría del útero errante pero si conserva la terapéutica de los olores con una nueva etiología y con cierta base racional. Escribe *«cuando el útero aumenta o sufre desviaciones, aplicar en la nariz un olor fétido, así como fumigaciones en la vulva».*

Cuando, gracias a Sorano de Éfeso, ya parecía haber desaparecido la teoría de útero errante, Galeno articula nuevamente las razones de su tratamiento.

25 *La localización de las enfermedades VI,5.*

En muchos sentidos el s. II marca el final del periodo más creativo de la medicina. La actividad intelectual del mundo de habla griega fue la de coleccionar, sintetizar e interpretar los trabajos de siglos anteriores. Los trabajos de Hipócrates y Galeno fueron comentados por eruditos. La ginecología de Sorano de Éfeso no tuvo tanto éxito posiblemente debido a las traducciones e interpretaciones que del texto original se realizaron.

Hasta aquí la exposición del marco teórico sobre ginecología y obstetricia que va a ser transmitido a la Edad Media. A partir de ahora veremos las dos vías de asimilación y transformación: la bizantina e islámica por una parte, y la que se corresponde con el Occidente latino.

LA TRANSMISIÓN A TRAVÉS DEL MUNDO BIZANTINO E ISLÁMICO

Ya hemos visto como los textos de Hipócrates y Sorano ofrecían más especialización a través de su ginecología y terapéutica, sin embargo fue la tradición galénica la que proporcionó las nociones básicas de anatomía y fisiología a la medicina árabe. Green justifica las razones de este predominio galénico con la alteración del material original en el transcurso de su transmisión al mundo islámico. El triunfo de la ginecología de Galeno no se debió a su ginecología *per sé* sino por su preeminencia en general sobre la medicina, su sistematización y sus teorías médicas.

En el mundo árabe la galenización de la medicina produce en ginecología una rigidez sistemática en cuanto a la presentación y a la estructura teorética. Desde los enciclopedistas bizantinos, el material ginecológico circulante de la antigüedad en independientes tratados, se convierte ahora en manuales médicos con la típica estructura *«capite ad calcem»*.

Los tratados ginecológicos hipocráticos no fueron traducidos a lengua árabe, tan sólo la superfetación y las enfermedades de las vírgenes. Para Ullman[26] esto no es suficiente para evidenciar la presencia de la ginecología hipocrática en el mundo árabe. Tampoco fueron representativos los originales de Sorano y Galeno, sí otros autores como los escritos de Rufo de Éfeso.

La ginecología al igual que la medicina en general fue transmitida a través de los enciclopedistas médicos bizantinos: Oribasio, Aecio de Amida y Pablo de Egina.

Oribasio (326-403), médico personal de Juliano el Apóstata, escribió, entre otras obras *Las Colecciones Médicas* en 70 libros y una *Sinopsis*, de ellos. Representa una síntesis de la obra de Dioscórides, entre otros junto con Sorano, ocupando un lugar preeminente la obra de Galeno. No fueron traducidos al árabe sus *Colecciones* pero si su *Sinopsis* y otras obras menores.

El más significativo para la ginecología árabe fue Pablo de Egina (610-641) escribió una enciclopedia en 7 libros basada en Galeno y Oribasio y la ginecología de Sorano. Pablo de Egina sirvió como principal modelo para las enciclopedias árabes dedicadas a las enfermedades de las mujeres.

Para Temkin la fuente original de los compiladores bizantinos de libros de medicina y consecuentemente para la ginecología árabe fue sin duda Sorano de Éfeso pero sufrió una gran alteración debido a la amalgama de autores y diferentes tradiciones teoréticas de sus compiladores.

26 ULMANN, M. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

LA TRANSMISIÓN A TRAVÉS DEL OCCIDENTE LATINO

La diferencia entre la tradición ginecológica en Oriente y Occidente no fue muy grande. Son diferentes los factores políticos, sociales lingüísticos también de carácter religioso que hicieron acrecentar estas diferencias.

En el occidente latino la transmisión de la antigua herencia está envuelta en traducciones con otra lengua, la latina, con cambios de contenido y forma. Además el centro cultural fue desmembrándose en fragmentos aislados de reinos, los bárbaros, y culturalmente regidos por pequeñas comunidades de monjes.

Occidente desarrolló una tradición ginecológica distinta de la oriental, la ginecología occidental basaba su cuerpo teórico en Sorano e Hipócrates en lugar de Galeno.

Occidente decidió preservar los textos antiguos traduciendo los escritos metodistas de Sorano considerándolo más práctico y accesible que la ingente obra de Galeno.

Hemos visto como el género preferido por los escritos bizantinos y árabes fue la enciclopedia por cuestiones eminentemente prácticas. En Occidente sin embargo por razones sociológicas, los textos de tema ginecológico y obstétrico se escribieron como tratados separados del campo de la medicina, dirigidos gran parte de ellos a mujeres y sobre todo dedicados a obstetras y parteras.

Sin lugar a dudas la causa principal de este nuevo género fue el comienzo de la decadencia de la lengua griega al inicio del s. IV, que se hizo irreversible a lo largo de todo el s. VI. Los cambios políticos y culturales, hicieron que la lengua griega fuera cada vez más desconocida, apareciendo así en el ámbito de la medicina todo un elenco de traducciones de obras griegas a latín.

La base de estas traducciones son los tratados de medicina griegos, pero estos textos como opina Conde M.[27] *«se emplean de una forma libre ya que, al ser médicos sus traductores, ellos añaden, eliminan, reducen el original, cambian por ejemplo la cantidad de los ingredientes de las recetas o los ingredientes mismos por otros más asequibles o menos costosos, todo ello supeditándolos a los fines prácticos que persiguen así como al ambiente histórico de su tiempo».*

Estas traducciones fueron realizadas a través de dos centros culturales: el N. de África con traducciones de Sorano de Éfeso y el N. de Italia, en particular la ciudad de Rávena con la interpretación latina de diversos tratados de Hipócrates y Galeno.

Las provincias del N. de África se adhirieron a las teorías médicas características de la sociedad romana desde los días de la Republica. Rávena se vio influenciada por las corrientes en medicina procedentes del mundo bizantino.

Los autores occidentales más representativos son Vindiciano, Celio Aureliano Teodoro Prisciano.y Mustio .

Vindiciano fue amigo de Agustín de Hipona, escribió una *Gynaecia* con cierto trasfondo del antiguo orden *«a capite ad calcem»*. Su obra ha sido estudiada por P. Mogliorini que sitúa la obra en una época anterior a la que propone Vázquez Bujan (s. IV frente a ss. V-VI).

Teodoro Prisciano, fue discípulo de Vindiciano. La composición de su obra se fecha en torno 400 y esta influenciada por Galeno.

Celio Aureliano, utiliza como materia esencial y principal de sus obras las de Sorano, aunque también recoge doctrinas de otros médicos que le han precedido, se le sitúa en el s.V). Los

27 CONDE, M. *Introducción a los tratados médicos latinos*. Clásicas. Madrid 1996.

estudios recientes realizados por Pigeaud ponen de manifiesto que Celio Aureliano no se limita exclusivamente a traducir a Sorano.

La revisión actual de estos autores por parte de los actuales historiadores de la medicina y los especialistas en filología está revelando la originalidad de estos autores que la tradición historiográfica, en su mayoría, ha calificado de traductores y copistas de Sorano de Éfeso.

Tal es el caso de Mustio[28] o Muscio, autor del s.VI procedente de Numidia (N. de Africa) que escribe una obra ***Gynaecia*** basada en la obra de Sorano. La obra está escrita en latín y a modo de catecismo «preguntas y respuestas». Está dirigida a mujeres y parteras que ya no conocen la lengua griega, apenas saben leer y Muscio considera que deben conocer parte de la fisiología, patología y terapéutica femenina.

He elegido esta obra como la última en citar porque creo que es la que mejor refleja en contenido y estructura la evolución de los textos de tema femenino. Muscio parte de la obra de Sorano, pero escribe para un público que nada tiene que ver con el del s. II. Las obstetras y las mujeres del s. VI, no saben leer y por eso el autor escribe a través de preguntas y respuestas que facilitan el aprendizaje del contenido de su manual.

Muscio esta de acuerdo con gran parte del cuerpo teórico de Sorano excepto en su adscripción a la teoría del útero errante.

28 RADICHI, R. *La Gynaecia di Muscione: manuale per le ostetriche e le mamme del VI sec. d.C.* Pisa, 1970.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 913-936

RODRIGO AMADOR DE LOS RÍOS Y LA PROVINCIA DE MURCIA

José Antonio Zapata Parra
Arqueólogo

RESUMEN

A lo largo del presente trabajo se analizan los estudios que el insigne historiador y arqueólogo D. Rodrigo Amador de los Ríos dedicó a Murcia, centrándonos principalmente en su obra «Murcia y Albacete», donde se recogen todas las obras de carácter historiográfico y arqueológico conocidas hasta 1889. En una segunda parte, se recogen todas las inscripciones epigráficas islámicas estudiadas por Rodrigo Amador de los Ríos en la Región de Murcia.

ABSTRACT

Throughout the present work the studies are analyzed that insigne historian and archaeologist D. Rodrigo Amador de los Ríos dedicated mainly to Murcia, centering to us in its work *Murcia y Albacete*, where take shelter all known works of historiography and archaeological character until 1889. In one second part, all the Islamic epigraphic inscriptions studied by Rodrigo Amador de los Ríos in the Region of Murcia.

La obra de Rodrigo Amador de los Ríos en relación a la provincia de Murcia es corta pero intensa. Y es en esa intensidad donde radica la importancia de su obra para los historiadores murcianos en la actualidad, sobre todo si los estudios son de carácter medieval y moderno.

La obra de nuestro autor es corta, apenas son cinco los estudios publicados que tiene sobre nuestra región: tres artículos de carácter epigráfico, referentes a la ciudad de Murcia y de Lorca[1]; un estudio sobre la Vera Cruz de Caravaca y su capilla a finales del siglo XV[2] y su gran obra *Murcia y Albacete*[3].

A lo largo de este artículo analizaremos, junto a la vida del autor, dichas obras, realizando en un primer apartado un análisis estructural e historiográfico de *Murcia y Albacete*, su obra más extensa sobre la provincia de Murcia; en un segundo apartado, trataremos los artículos de carácter epigráfico, reagrupando todas las inscripciones árabes que Rodrigo Amador de los Ríos estudió en su época. Para terminar, concluiremos con las aportaciones que dicho autor ha realizado a la historia y la arqueología de nuestra provincia.

1. RODRIGO AMADOR DE LOS RÍOS (1849-1917)

El día 3 de marzo de 1849[4] nacía en Madrid D. Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández de Villalta en el seno de una familia acomodada. Hijo del ilustre escritor, literato, historiador y arqueólogo D. José Amador de los Ríos, siempre estuvo rodeado de un ambiente cultural y artístico. Su familia era de origen cordobés y estaba compuesta por literatos e historiadores de renombre. El hermano de su padre era D. Demetrio de los Ríos y Serrano, arquitecto, arqueólogo y escritor, que sería junto con D. José la mayor influencia de nuestro autor. Ambos introducirían a D. Rodrigo en el gusto por la historia y la arqueología medieval islámica.

Como su padre, estudió en el colegio de jesuitas de San Isidro en Madrid. Tras terminar los estudios primarios es enviado a Granada a realizar sus estudios de Bachillerato. En dicha ciudad crecerá su pasión por la arqueología medieval islámica y por la epigrafía arábiga entrando en contacto con uno de los principales arabistas del momento, F. J. Simonet, discípulo de D. Pascual de Gayangos, que por entonces era Catedrático de Árabe en la Universidad de Granada. Durante la carrera también tendrá la oportunidad de entablar relaciones con E. Lafuente Alcántara que también era historiador medieval y epigrafista islámico, al cual reconocerá posteriormente como

1 AMADOR DE LOS RIOS, R.: «Epigrafía arábiga: fragmento de lapida sepulcral descubierto en Lorca (Murcia)», *Bol. Esp. Exc*., t. 5, Madrid, 1897-98, 129; «Epigrafía arábiga: fragmento de monumento sepulcral existente en Murcia», *Bol. Esp. Exc*., t. 5, Madrid, 1897-98, 51; «Epigrafía arábiga: Fragmento de lápida sepulcral existente en Lorca (Murcia), *Bol. Soc. Esp. Exc*., t. 8, Madrid, 1900, 129-131.

2 AMADOR DE LOS RIOS, R.: «Riquezas perdidas: la Santa Vera Cruz de Caravaca y su Capilla en los últimos años del siglo XV», *RABM*, t. 28, Madrid, 1913, 226. Esta publicación corresponde a un capítulo de la obra *Murcia y Albacete*.

3 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Murcia y Albacete. España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, Est. Tip. Editorial Daniel Cortezo y C.ª, Madrid, 1889, 792 p.

4 Habitualmente los pocos historiadores que han escrito sobre Rodrigo dan como fecha de nacimiento el 3 de enero de 1843 basándose en la biografía contenida en la *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, 1926, 754. Sin embargo la fecha de su nacimiento es la que anoto más arriba. La prueba de ello la tenemos en varías publicaciones contemporáneas a nuestro autor: en la *Hoja de Servicios del Sr. D. Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta* publicada en 1889 (pág. 2), dice: «D. Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta, natural de Madrid, en la provincia del mismo nombre, de edad 39 años y estado casado, tiene los méritos y circunstancias que a continuación se expresan:»; por lo que si tenía dicha edad su nacimiento es en 1849. Así mismo, en la necrológica de su muerte, realizada por Narciso Sestanch en el *BRASF*, 1918, año XII, nº 45, Madrid, 31 de marzo de 1918, 58-59, se da como fecha el 3 de marzo de 1849. Los únicos estudios que recogen esta fecha son Ruiz Cabriada, A.: *Bio-Bibliografía del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1858-19*58, Madrid, 1958, p. 43; y *Museo Arqueológico Nacional. De gabinete a Museo. Tres Siglos de Historia*, Madrid, 1993, 78.

uno de sus maestros. Durante su estancia en Granada estudiará una de sus grandes pasiones, el Derecho, matriculándose en la Universidad a la misma vez que hacía Filosofía y Letras. Rodrigo termina el Bachillerato en marzo de 1867 y se licencia en la Facultad de Filosofía y Letras en junio de 1868[5]. Tras licenciarse se marchará a Madrid para ocupar una plaza como ayudante en el Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios con destino en el Museo Arqueológico Nacional. El estallido de la revolución de 1868 en Madrid, provocará su cese como miembro del Cuerpo y su vuelta a Granada, donde termina sus estudios de Derecho, licenciándose en junio de 1869. Al terminarlos, vuelve definitivamente a Madrid.

En Madrid trabajará durante seis años en el bufete de abogados del Excmo. Sr. D. José María Fernández de la Hoz, que había sido Ministro de Gracia y Justicia[6]. Durante este período publicará sus estudios sobre la propiedad literaria.

En la primavera de 1875 vuelve a ser reintegrado en el Cuerpo con su destino anterior[7]. Se encargó desde entonces de las antigüedades arábigo-españolas y mudéjares en el Museo Arqueológico Nacional hasta su jubilación en 1916.

Durante la segunda mitad de la década de los setenta, compaginará sus labores en el museo con su actividad docente en la Universidad Central de Madrid, en la que dará clases como profesor auxiliar de Historia Crítica de la Literatura Española. Así mismo, será académico y profesor de la Academia de Jurisprudencia y Legislación, dando a luz su *Proyecto de Ley de Propiedad Literaria* en 1877.

En este momento de esplendor profesional es cuando publica sus obras epigráficas sobre Sevilla (1875) y Córdoba (1879), y cuando es comisionado por el gobierno para la recogida de todas las inscripciones árabes de España y Portugal (1883). Tras éstas obras realiza varios elencos monumentales de la serie *España: monumentos y artes, su naturaleza e historia*, como son los de Burgos (1888), Murcia y Albacete (1889), Huelva (1891) y Santander (1891).

Todas estas obras le valdrán el reconocimiento intelectual e institucional siendo elegido individuo de número de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en 1891 y correspondiente de otras muchas corporaciones literarias y científicas, tanto españolas como extranjeras. Durante los años siguientes la producción científica de Rodrigo será muy intensa, escribiendo libros y artículos epigráficos, históricos, arqueológicos y artísticos en numerosas revistas especializadas.

En 1911 es elegido Director del Museo Arqueológico Nacional tras 36 años trabajando en él, sustituyendo a D. Juan Catalina García López. Durante el tiempo que desempeñó la dirección (1911-1916), preparó dos nuevos salones para las antigüedades de las civilizaciones orientales y tres para el valiosísimo donativo del marqués de Cerralbo; mandó construir numerosas vitrinas para diferentes instalaciones y comenzó el catálogo del establecimiento, que enriqueció con un crecido número de objetos cedidos graciosamente a sus instancias. En 1916, a la edad de 67 años y tras haber estado en el Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos durante 41 años se jubila, dando paso en la dirección del Museo a D. José Ramón Mélida.

---

5 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Hoja de Servicios del Sr. D. Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta, oficial de tercer grado en el cuerpo facultativo de archivero, bibliotecarios y anticuarios, con destino en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1889, apartado de Títulos.

6 Sección Oficial y de Noticias, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 35, Madrid, 1916, 345.

7 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit.*, 1889, en el apartado de Servicios en el Cuerpo aparece la fecha de reingreso: 24 de marzo de 1875.

FIGURA 1. *D. Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández de Villalta. M.A.N. 1912.*

Tras su jubilación reglamentaria por edad, el 4 de marzo de 1916, se le confirió la dirección del Museo de Reproducciones Artísticas, como también se había hecho anteriormente con D. Juan de Dios de la Rada y Delgado en 1900, cargo que ocuparía hasta su muerte, acaecida un año después. Fallecería en Madrid, el domingo 13 de mayo de 1917[8] a la edad de 68 años.

2. LA OBRA *MURCIA Y ALBACETE*

2.1. Origen y desarrollo de la obra

Si una obra de Rodrigo Amador de los Ríos nos interesa a los murcianos es su *Murcia y Albacete,* publicada en 1889 en la colección *España: sus monumentos y artes, su naturaleza*

8 En REAL ACADEMIA DE BELLAS ARTES DE SAN FERNANDO, *Anuario 1997*, Madrid, 1917, 253 y en SESTANCH, N.: «Necrológica del Ilmo. Sr. D. Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández-Villalta», *BRASF*, año XII, nº 45, 31 de marzo de 1918, Madrid, 1918, 58-59.

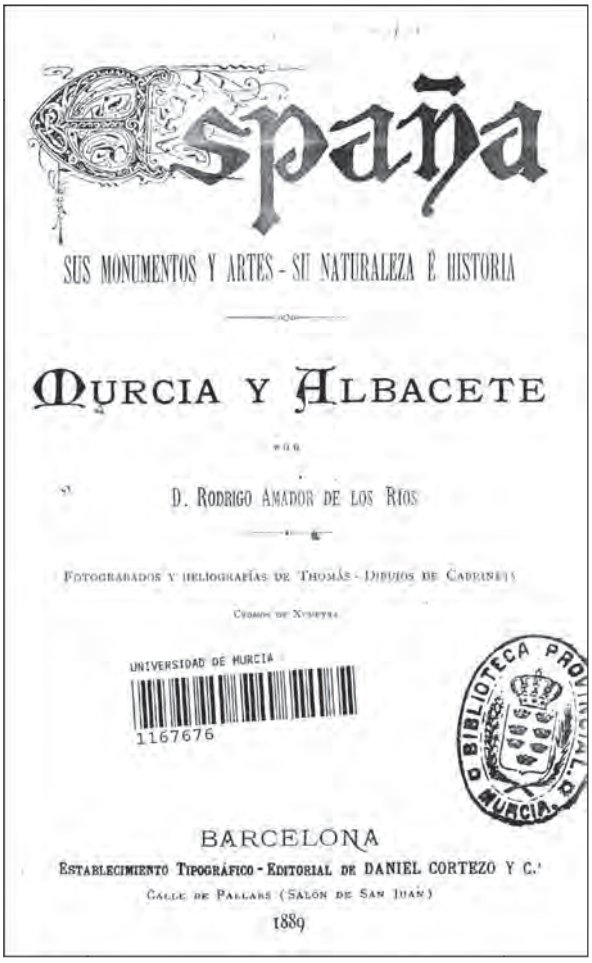


FIGURA 2. *Portada de la obra Murcia y Albacete publicada en 1889.*

e historia. Es sin lugar a dudas la primera gran obra de carácter histórico-arqueológico que se publica en la joven provincia que nacía institucionalmente[9] en 1833. A ello hay que unir el

9 Atrás quedan las obras del siglo XVIII de CASCALES, F.: *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia*, Murcia, 1621 (2ª edición de 1775, reimpreso por Academia Alfonso X el Sabio en 1980), ESPINALT Y GARCÍA, B.: *Atlante Español, ó Descripción General de todo el Reyno de España. Tomo I. Reyno de Murcia*, Madrid, 1778 (reimpreso por Academia Alfonso X el Sabio en 1981, Biblioteca Murciana de Bolsillo, nº 26) y LOZANO SANTA, J.: *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*, Murcia, 1794 (reimpreso de la Academia Alfonso X el Sabio en 1980, 3 vols., Biblioteca Murciana de Bolsillo, nº 16, 17 y 18), en las que se limitan a una descripción muy somera de la ciudad de Murcia, basándose los dos últimos en la obra del propio Cascales. Sólo Espinalt y Lozano apuntan datos sobre las demás villas del Reino, eso si, muy descriptivas y sin poner en relación la historia de unas y con las otras. Ya constituida la provincia, están las obras de PONZOA, F.: *Historia de la dominación de los árabes en Murcia*, Palma de Mallorca, 1845, y FUENTES Y PONTE, J.: *Murcia que se fue*, Madrid, 1872 (reimpresión por parte del Ayuntamiento de Murcia, 1980), que se limitan a la ciudad de Murcia y se basan en las obras del XVIII.

carácter científico y técnico de la misma, en la que se incluían prácticamente todas las obras que hasta el momento habían dado forma a la historia murciana. Rodrigo supo recoger toda la historiografía documental y arqueológica, uniéndolas a las nuevas noticias que sobre la historia de Murcia iban apareciendo con la traducción de las fuentes árabes por los eruditos del momento: Cassiri[10], Conde[11], Gayangos[12], Dozy[13] y el propio Rodrigo[14].

Su atracción por Murcia se debía a dos motivos. Por un lado, la abundancia de restos monumentales de carácter arábigo que había por toda la región y por otro, su mujer, D. Petra Cabezón y Almela[15], que era de estas tierras, por lo que Rodrigo conocía las mismas y sus monumentos más significativos. A ello hay que unir los numerosos amigos que tenía en Murcia, eruditos locales con los que coincidió incluso en Madrid. Entre sus amigos se encontraba el Sr. Díaz Cassou, D. Andrés Baquero Almansa, D. Francisco Canovas, D. Ángel Guirao, D. Javier Fuentes y Ponte, D. José Martínez Tornel, el Conde de Roche, y D. José Ramón Berenguer.

Murcia y Albacete sería la primera obra relativa al patrimonio histórico-artístico y arqueológico murciano, y base fundamental del *Catálogo de los Monumentos Históricos y Artísticos de la Provincia de Murcia*[16]. La obra forma parte de la serie titulada *España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, editada por Daniel Cortezo y C.ª en Barcelona en las últimas décadas del siglo XIX[17] y reproducía la obra titulada *Recuerdos y Bellezas de España*, obra cumbre del Romanticismo español. Esta obra que Menéndez y Pelayo calificó como *«el centro de nuestra arqueología romántica»*, había sido proyectada por el escritor Pablo Piferrer y Fabregas (1818-1848) y el dibujante F.J. Parcerisa con el fin de dar a conocer la historia de las regiones y provincias de España, con especial atención a la parte gráfica, ofreciendo en litografías y grabados los tesoros arqueológicos y artísticos como verdaderos descubrimientos. La primera edición iniciada en 1839 constó de 12 volúmenes. A pesar de que la obra *España* no tenía la calidad tipográfica de aquella obra, recogió sus méritos y ofreció unos buenos estudios del pasado que habían promovido los románticos. Se llegó a completar por primera vez una historiografía regional y local siguiendo la nueva distribución política de España por provincias. La obra fue pionera en la síntesis histórica y artística, formando una conciencia histórica provincial.

La obra fue reeditada en 1981 por ediciones «El Arbir» de Barcelona, con el patrocinio de la Caja Provincial de Ahorros de Murcia en una tirada facsímil de 800 ejemplares.

---

10 CASSIRI, M.: *Biblioteca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 t., Madrid, 1760-1770.

11 CONDE, J. A.: *Historia de la dominación de los Árabes en España*, 2 t., Madrid, 1820.

12 GAYANGOS, P.: *History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, London, 1840-1843.

13 DOZY, R. P.: *Recherches sur l´Histoire et la Littérature de l´Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1860.

14 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Inscripciones árabes de Sevilla*, Carta-prólogo del ilustrísimo señor D. José Amador de los Ríos. Madrid, Imp. de Fortanet, 1875, 270 págs.; *Inscripciones árabes de Córdoba. Precedidas de un estudio histórico-crítico de la Mezquita Aljama*, Madrid, Imp. Fortanet, 1880, 432 págs.; *Museo Arqueológico Nacional: memoria de algunas inscripciones*, Madrid, 1883; *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid, Imp. Fortanet, 1883, 316 págs.

15 A la señora Dª Petra Cabezón y Almela de Amador de los Ríos dedica su obra en 1888.

16 Realizado entre 1905 y 1907 por González Simancas y que no sería publicado hasta 1997. Edición a cargo de Francisco José NAVARRO SUÁREZ y Jesús CARBALLALL, Colegio Oficial de Arquitectos, Murcia, 1997

17 Junto con Murcia y Albacete (1889), Rodrigo Amador de los Ríos publicó en dicha colección los tomos referidos a Burgos (1888), Huelva (1891) y Santander (1891).

2.2. Elaboración y estructura de la obra

El acceso de nuestro autor a la documentación archivística y a la bibliográfica de la Biblioteca Nacional; de la Real Academia de la Historia; de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, donde llegaban los informes de la Comisión Provincial de Monumentos de Murcia, y de su propia biblioteca, permitió la ingente obra de recopilación de noticias históricas sobre dichas provincias.

La obra dada a imprenta en 1888, consta de un sólo tomo, con un total de 792 páginas, con 82 grabados y 7 láminas de Thomás, Cabrinety y Xumetra. Está encuadernada en tapa dura forrada de textil rojo y letras doradas en el lomo en las que se lee «MURCIA Y ALBACETE».

La obra se estructura en dieciocho capítulos más un apéndice documental. El primer capítulo lo dedicará a la descripción geográfica del reino de Murcia, para pasar posteriormente a la parte histórica, del capítulo II al VII. En los capítulos II, III y IV tratará la invasión de los pueblos fenicio, ibero, cartaginés, romano, visigodo y bizantino; para pasar después a narrar la historia islámica en los capítulos V, VI y VII. Concluyó la parte histórica con el capítulo VIII, que abarcará la historia de Murcia desde 1265 hasta 1812. Los siguientes capítulos, del IX al XIII los dedicará a los monumentos y las artes de la ciudad de Murcia, desde su huerta y costumbres hasta realizar una descripción de la Murcia musulmana, de la Catedral y demás monumentos de la ciudad. En los capítulos XIV a XVII insertará a Cartagena, Lorca y las ciudades del noroeste murciano (Mula, Cehegín y Caravaca), centrándose en los vestigios contenidos en ellas y en la parte más relevante de su historia. Para terminar, en el capítulo XVIII tratará Albacete, repasando su historia y las ciudades (Chinchilla, Almansa, Yecla) y monumentos más importantes. En el apéndice documental insertará un total de doce textos, algunos de ellos inéditos para la historia de Murcia[18].

La formación histórica y artística de nuestro autor, unido a su trabajo en el Museo Arqueológico Nacional, donde estuvo a cargo de los monumentos árabes, justifican su predilección por las obras de época romana y musulmana, y por los estilos medievales, gótico y mudéjar. Destaca la atención prestada a los restos islámicos de la Murcia musulmana y su epigrafía; a la Catedral, a la capilla de Junterones, a la capilla de los Vélez; al convento de Santa Clara la Real; a la Virgen

18 Los textos incluidos son: I. Carta de avenimiento y concordia entre Abd-ul-Aziz-ben-Muza, y el duque Teodomiro de Aurariola, II. Indicaciones geográficas de algunos escritores árabes, relativas a la antigua Todmir, a Murcia y a lugares propios de este reino, III. Ordenanza de don Alfonso el Sabio, concediendo a los muslimes de Murcia que pudiesen vivir apartadamente de los cristianos, y labrar su muro en el Arrijaca (1266), IV. Juramento de vasallaje que hicieron los moros de Murcia al rey don Alfonso X de Castilla, cuando volvieron a su obediencia, después de haber sido conquistados por el rey de Aragón (23 de junio de 1266), V. Carta del rey don Sancho al obispo de Cartagena don Diego de Magaz, autorizándole para la traslación a la Iglesia de la ciudad de Murcia (Era 1329, año 1291), VI. Memorial de la ciudad de Murcia al rey don Felipe III, solicitando no sean inquietados los moriscos de la ciudad y termino de Murcia (octubre de 1609), VII. Carta anónima dirigida a Felipe III por un fraile carmelita de Murcia, aconsejando la expulsión de los moriscos de esta ciudad (20 de octubre de 1609), VIII. Testimonio de repartimiento entre la población morisca de Murcia (17 de octubre de 1609), IX. Bando real señalando los puertos de Murcia, Granada y Andalucía por donde debían salir los moriscos de Valencia, Murcia, Andalucía, las Castillas, Extremadura, la Mancha, Cataluña y Aragón (10 de junio de 1610), X. Lista y número oficial de los moriscos expulsados de la provincia de Albacete, XI. Carta de S.M. para el Conde de Salazar, determinando la expulsión de los moriscos del valle de Ricote (19 de octubre de 1613), XII. Carta de S.M. al príncipe Filiberto de Saboya, su sobrino, Gran Prior de Castilla, General de la mar para que ayude y facilite la expulsión de los moriscos del valle de Ricote (19 de octubre de 1613), XIII. Auto de derecho acordado sobre la salida y venta de bienes de los moriscos del valle de Ricote (18 de diciembre de 1613).

FIGURA 3. *Restos de los baños árabes de la calle Madre de Dios, estudiados por primera vez en Murcia y Albacete por Rodrigo Amador de los Ríos.*

de la Arrixaca; Santa Catalina del Monte; Castillos de Monteagudo, El Castellar y Larache; la Rueda de la Ñora; la Colegiata de San Patricio de Lorca y, al Castillo de Lorca y sus torres.

La obra se completa con las ilustraciones, principalmente grabados y láminas. Tiene un total de 88 páginas con ilustraciones, 81 para los grabados, 5 para fotografías y 2 para dibujos. De ellas ocho son de carácter arqueológico: lápidas sepulcrales árabes, restos de yesería islámica, ruinas de los Alcázares, la torre ciega de Cartagena, las ruinas del castillo de Almansa, la bicha de Balazote y una escultura del Cerro de los Santos. De paisajes y vistas urbanas hay trece ilustraciones, referentes a la Huerta, el puente y la ciudad de Murcia desde el paseo del Malecón; de Monteagudo y su castillo; de la plaza de Cartagena y su puerto; de la población de Lorca; de la población y el castillo de Alhama; del Balneario de Archena; de la ciudad de Cieza y del castillo y la población de Chinchilla.

Sobre arquitectura hay cuarenta y nueve. A edificios religiosos, tanto de exteriores (conjuntos, torres, pórticos y portadas), como de interiores (naves, capillas, bóvedas y claustros) dedica en total de treinta y una ilustraciones. De entre ellas destacan las de la catedral de Murcia; colegiata de San Patricio en Lorca; y la fachada de la iglesia del castillo de Caravaca. A edificios civiles dedica un total de dieciocho ilustraciones, como son las de los baños árabes de la calle Madre de Dios; la portada del Palacio de Riquelme; la portada plateresca de la casa Celdrán en Trapería; la contraparada; el balneario de Archena; la rueda de la Ñora y la torre alfonsina de Lorca, entre otras.

A medio camino entre la escultura y la arquitectura nos ofrece un total de ocho ilustraciones, principalmente sepulcros e interiores de capillas: urna que contiene las entrañas de Alfonso X el Sabio, la capilla de los Vélez, el sepulcro del Obispo Almeida en la iglesia de La Compañía, la fuente monumental de Floridablanca, restos del retablo de Santa María la Vieja, etc.

La escultura está representada por apenas tres ilustraciones: la virgen de la Arrixaca, la Oración del huerto y La Dolorosa de Salzillo. De orfebrería hay dos ilustraciones: la de la santísima Vera Cruz de Caravaca, y la Custodia, Cruz procesional y Cáliz de Santa María de Lorca. De bordados hay una ilustración dedicada a la Casulla de Chirinos en Caravaca de la Cruz y dos láminas con los trajes tradicionales de huertano y huertana. De cerrajería hay una sola ilustración, la de la entrada a la Capilla de los Vélez. Y por último, hay dos ilustraciones de mobiliario: la sillería del Coro y la cajonería de la Sacristía de la catedral de Murcia.

2.3. Bases historiográficas

Para la obra Rodrigo Amador de los Ríos recopilará numerosas noticias históricas y consultará gran número y variedad de obras históricas, artísticas y arqueológicas que traten la provincia de Murcia. Los autores griegos y romanos mencionados por nuestro autor son Aristóteles, Diodoro Sículo, Estrabón, Plinio, Pomponio Mela y el itinerario de Antonino. De época tardoantigua cita a San Isidoro de Sevilla. De la Edad Media tomará a autores árabes como: Ibn Idari, Ajbar-Macmuá, Al-Edrisi, Al-Maccari, Rud-al-Cartás, Xams-ud-din-ad-Dimixquí y Yakut. De época cristiana toma a Rodrigo Ximenez de Rada y de Alfonso X el Sabio.

Del siglo XVIII los historiadores escogidos son: Fr. Enrique Florez y J. Lozano, y los autores locales: Fr. P. Morote, P. Salmerón, F. Cascales y el Conde de Lumiares.

El mayor número de autores citados por nuestro autor corresponde al siglo XIX, el denominado *siglo de la historia*.[19] Rodrigo Amador de los Ríos extrae de todos estos autores, muchos de ellos miembros de la Real Academia de la Historia, de la Real Academia de Bellas Artes San Fernando y de la Real Academia de la Lengua, cuantas noticias específicas encuentra sobre Murcia y Albacete, encuadrándolas en su obra y en la historia general de España. Los autores citados son: Ceán Bermúdez, Jose Antonio Conde, José Amador de los Ríos, Aureliano Fernán-

19 MORENO ALONSO, M.: *Historiografía romántica española. Introducción al estudio de la Historia en el siglo XIX*, Universidad de Sevilla, 1979, 13, 43 y 57-58. Moreno Alonso distingue tres generaciones de historiadores en este siglo. La primera, la de los nacidos entre 1785 y 1799, que realizan sus trabajos en la España fernandina, entre 1808 y 1833; entre ellos, Ceán Bermudez y Conde. La segunda, de los nacidos entre 1808 y 1815; y la tercera, entre 1816 y 1825. Ambas desarrollan su labor en España de las regencias (1833-43) y la España isabelina (1843-1868), prolongando algunos de ellos su producción hasta final de siglo, y reciben el calificativo de historiadores románticos y liberales. Destacan: José Amador de los Ríos, Fernández Guerra, Fernández y González, Pascual de Gayangos, Florencio Janer, Emilio Lafuente, Eduardo Saavedra, etc.

dez Guerra, Francisco Fernández y González, Codera y Zaidin, Pascual de Gayangos, Emilio Lafuente y Alcántara, Vicente Lafuente y Alcántara, Florencio Janer, Juan de Dios de la Rada y Delgado y Eduardo Saavedra. También cita a historiadores extranjeros: Dozy, T. Mommsem y E. Hübner.

Para los aspectos geográficos, se sirve principalmente de tres obras; el *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* (16 vols., 1845-1850) de Pascual Madoz, y sobre todo la obra de Federico de Botella y Hornos, *Descripción geológica-minera de las provincias de Murcia y Albacete* (1868) y la de Pellico, *Memoria geológica sobre el distrito minero de la sierra Almagrera y Murcia* (1852).

En cuanto a los autores de historiografía regional y local del siglo XIX, citados son: Acero y Abad para Mula; Bas Martínez para Caravaca; Barberán y Pla y J. Musso para Lorca; Conde de Lumiares, De Asas, González Huarques, Malo de Molina y Jerónimo Hurtado para Cartagena; Jiménez Rubio para Yecla y Baquero Almansa, F. Cascales, Cortina, Díaz Cassou, Francisco Canovas, L. Gisbert, Ángel Guirao, Javier Fuentes y Ponte, Marín Baldó, José Martínez Tornel, F. Ponzoa, el Conde de Roche y José Ramón Berenguer para la ciudad de Murcia.

2.4. Fuentes y bibliografía utilizadas por Rodrigo Amador de los Ríos

A continuación inserto un listado de las fuentes y bibliografía utilizada por nuestro autor para quien desee tener recopilada toda la bibliografía murciana y nacional que trataron sobre Murcia durante el siglo XIX:

ABEN-ADHARI DE MARRUECOS o IBN-IDARI AL-MARRAKUSI, *Bayán-ul-Mogrib, España Árabe. Historia de Al-Andalus,* traducida directamente del arábigo con notas y un estudio histórico crítico por Francisco Fernández y González, Ventura y Sabatel, 1860.

ABD-UL-GUAHID AL-MARREKOXI, *The history of the almohades,* publicado por Dozy.

ACERO Y ABAD, N., *Historia de la M. N. y L. villa de Mula,* Murcia, 1886, 332 p.

ARISTOTELES, *Memorias maravillosas*.

AJBAR-MACMUÂ, *Colección de tradiciones. Crónica anónima del siglo XI*. Dada a la luz por primera vez, traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Real Academia de la Historia, 1867.

ALARCÓN, L. y FERNÁNDEZ TRUJILLO, «El huertano de Murcia», *Semanario Pintoresco Español*, t. 1845, 106.

ALFONSO X EL SABIO, *Estoria de Espanna*, num. 8539, Biblioteca Nacional de Madrid.

AL-MACCARI, *Analectes sur l´historie de la litterature des Arabes d´Espagne, publiees por Dozy, Dugat, Krhel, et Wright*, Leyde, 1855-1859.

AMADEO DE PONTHIEU, M., *L´Epiphanie et ses legendes*, publicado por L´Internacional de París, días 8 y 9 enero 1865.

AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia critica de la literatura española,* 10 vols., Madrid, 1865.

AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Monumentos arquitectónicos de España: Monumentos latino-bizantinos de Mérida,* XI, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, 1877.

AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Imp. Fortanet, 1875-1876, 3 vols.

AMADOR DE LOS RÍOS, J, *Toledo pintoresca*, Madrid, 1845.

AMADOR DE LOS RÍOS, J., «Algunas consideraciones sobre la estatuaria durante la monarquía visigoda», *Arte en España*, t. I y II.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., «Acerca de algunas enseñas militares en Castilla durante la E. Media», *Revista de España*, CVII, 171-201 y 359-399.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid, 1883.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., *Burgos. España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia,* Barcelona, 1888, 1072 p.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., «Puerta árabe del Salón de las Dos Hermanas de la Alhambra de Granada», *Museo Español de Antigüedades*, III, Madrid, 1874, 383-407.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., «Restos del traje del Infante don Felipe, hijo de Fernando III el Santo, extraídos del sepulcro de Villalcazar de Sirga», *Museo Español de Antigüedades*, IX, Madrid, 1871, 101.
AMADOR DE LOS RÍOS, R., *Inscripciones árabes de Córdoba,* Madrid, 1880, 432 p.
ANÓNIMO, *Apuntamiento en defensa de la jurisdicción de la Orden de Santiago en el Reino de Murcia, contra un papel que presento a la Junta Apostólica y dio al Rey D. Luis Belluga, Obispo de Murcia*, 1718. Publicado en *Semanario Murciano*, III, nº 50 y 51, de 26 diciembre 1880 y 2 enero 1881 por D. Andrés Baquero Almansa.
ARISTARCO, *Apéndice a la Memoria del señor Cebrían sobre la antigüedad de Chinchilla*, Albacete, 1884.
ASCENSIO DE MORALES, «Breve noticia de la fundación, conquista y población de la villa de Mula», inédito siglo XVIII, publicado por Sr. Baquero Almansa en el *Semanario Murciano*, nº 139, 10 octubre 1880.
BAS MARTÍNEZ, Q., *Historia de Caravaca,* Tip. de la Luz, 1885, 152 p.
BAS MARTÍNEZ, Q., *La santísima Cruz de Caravaca*, Játiva 1887.
BAQUERO ALMANSA, A., *Estudio sobre la historia de la literatura en Murcia desde Alfonso X a los Reyes Católicos*
BAQUERO ALMANSA, A., «De las reliquias de S. Fulgencio y Santa Florentina traídas a Murcia», *Semanario Murciano*, nº 155, 30 enero 1881.
BAQUERO ALMANSA, A., «La Virgen de la Fuensanta, Patrona de Murcia», *Semanario Murciano*, nº 31 y 38.
BAQUERO ALMANSA, A., *Discurso del Congreso contra las inundaciones de las regiones del Levante*, Murcia, 3ª Semana Marzo 1885.
BALAGUER, V., *Historia de Cataluña,* Barcelona, 1853.
BARBERAN Y PLA, C.M., *Las procesiones de Semana Santa en Lorca*, Lorca, mayo 1888.
BISSO, J., *Crónica General de España. Provincia de Murcia*, Madrid,, 1870, 68 p.
BLANCH E ILLA, N., *Crónica de la provincia de Albacete.*
BOTELLA Y HORNOS, F., *Descripción geológica-minera de las provincias de Murcia y Albacete,* Madrid, 1868, 186 p.
BOTELLA Y HORNOS, F., «Inundaciones y sequías», *Revista de España,* LII, 497.
Cartas de don Fray Francisco Jiménez de Cisneros, dirigidas a don Diego López de Ayala, publicadas por R.O. de Sres. D. Pascual de Gayangos y D. Vicente Lafuente, 1867.
CASCALES, *Discursos históricos de la ciudad de Murcia y su reino*, Murcia, 1874, 556 p.
CASCALES, *Discurso de la ciudad de Cartagena,* Madrid, 1889, 16-46.

CASCALES, «Discurso de la Muy Noble Ciudad de Murcia», *Archivos, Bibliotecas y Museos»*, nº 6, V, 17.
CEÁN BERMÚDEZ, J.A., *Sumario de Antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a bellas artes, Madrid, 1832*.
Censo de población de Cartagena, en diario independiente *El Mediterráneo*, nº 356, 10 de abril 1888.
CERVANTES, *Viaje al Parnaso*.
CHARQUES NAVARRO, «La villa de la Unión», *El Globo*, 7 de enero 1889.
CHICO DE GUZMÁN, *Centenario de Salzillo*
CODERA Y ZAIDIN, Tratado de Numismática arábigo-española, Madrid, 1879.
CODERA Y ZAIDIN, *Diccionario biográfico*.
CONDE, J.A., *Historia de la dominación de los árabes en España*, *sacada de varios manuscritos y memorias arábigas,* 3 vols., Madrid, 1820.
CONDE DE CIRCOURT, *Histoire des mores mudejares ed de morisques*.
CONDE DE LUMIARES, *Inscripciones de Carthago Nova que no existen y constan solo por la relación del autor que la publicó,* Madrid, 1797.
CONDE DE LUMIARES, *Discurso de la ciudad de Cartagen*.
CONDE DE ROCHE, *Catalogo de las esculturas que hizó D. Roque López, discípulo de Salzillo,* Murcia, 1889.
CONDE DE ROCHE y PIO TEJERA, J., *Saavedra Fajardo. Sus pensamientos, sus poesías, sus opúsculos*, Madrid, 1884.
CORTINA, I., «Casa de Baños árabes en Murcia», *Sem. Pint. Esp.*, 1844, 62.
CORTINA, I., «Subterráneo de la Casa de Baños edificada por el Rey de Murcia Abrehen Ezcandeni», *Sem. Pint. Esp.*, 1844, 69.
Crónica de Alfonso X
Crónica de Sancho IV
DANVILA, *La Germania de Valencia*, Disc. de recepción en la Real Academia de la Historia.
DAVILLIER*, Recherches sur l´orfreberie en Espagne*.
DE ASAS, M., «Relieves de Santa María la Vieja de Cartagena», *Museo Español de Antigüedades*, III, 257-277.
DE LABURDE, A., *Itinerarie descritif de l´Espagne*.
DÍAZ CASSOU, «Los castillos de Murcia», *El Diario de Murcia*, 3285, 13 abril 1888.
DÍAZ CASSOU, *Memoria sobre los riegos del Segura que, por encargo de la Comisión representativa de Hacendados de la Huerta de Murcia escribió el vocal de la misma Pedro Díaz Cassou en 1877,* Murcia, 1879.
DÍAZ CASSOU, «Los amigos vueltos enemigos o el rey de Murcia y el wazir del rey de Sevilla», *Diario de Murcia*, 3, 301, 5 mayo 1888.
DÍAZ CASSOU, «De Navidad a Reyes en la Murcia que se fue», *Diario de Murcia*
DÍAZ CASSOU, P., «La leyenda y la historia de la calle Porcel» y «Leyenda de la calle del cabrito», nº 4, 6 y 7 de la revista semanal *La Enciclopedia*.
DÍAZ CASSOU, «Huerta de Murcia», Diario de Murcia, 8 mayo 1886.
DÍAZ CASSOU, «Los castillos de Murcia», *Diario de Murcia*, nº 3283, año X, 11 abril 1888; nº 3284, 12 abril 1888; nº 3285 de 12 abril 1888; nº 3294 de 24 abril 1888 y nº 3306 de 18 de mayo de 1888.
Diccionario enciclopédico Hispano-americano

DOZY, P.A., *Histoire des musulmans d´Espagne jusq´á la conqête de l´Andalusie par les Almoravides (711-1110),* Leyde, 1861-62, 4 vols..
DOZY, *Recherches sur l´historie et al litt. de l´Espagne pendent le moyenâge*, Leyde, 1881.
DOZY y ENGELMANN, *Glosasaire des mots espanols et portugais derives de l´arabe*, 1869.
EDRISI O XERIF AL EDRISI, *Description l´Afrique et de l´Espagne par... Texte arabe publié pour la premiere fois d´apres les Ms. Paris et d´Oxford, avec una introduction, des notes et un glossaire par R. Dozy et M.J. de Goeje*, Leyde, 1866.
EQUILAZ, L., *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental.*
ESTEBANEZ CALDERÓN, *Guía de Marruecos*
FAUSTINO DE BORBON, *Cartas para ilustrar la historia de la España Árabe*
FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Discurso de contestación leído ante la Real Acad. de la Historia en la recepción del Sr. Rada y Delgado,* Real Academia de la Historia, Madrid, 1875, tomo VI, nº 1, 111-179.
FERNÁNDEZ GUERRA, A., «Deitania y su cátedra episcopal de Begastri», *Bol. Soc. Geog. Madrid,* IV, 1879.
FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Caída y ruina del Imperio visigótico español.*
FERNÁNDEZ GUERRA, A. «Nuevas inscripciones de Corduba y Porcuna», *Bol. Real Acad. Hist.*, XI.
FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Alcance a los ligeros apuntes relativos a una imagen antigua de la Santísima Virgen*, Carta a Sr. Fuentes y Ponte, Murcia 1886.
FERNÁNDEZ Y ÁVILA, G., *La infancia de Jesucristo*, Murcia 1877.
FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., «De los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III», *Revista de España*, XIX-XX, 102 y 362.
FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Historia de Al-Andalus,* Madrid, 1861.
FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., «Arqueología de la España Árabe», *Revista Arqueología Española*, I, 21.
FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., «Monumentos de la cartaginense pertenecientes a época anterior a la dominación musulmana», *Revista de Arqueología*, II-III, 1880.
FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares en Castilla,* Madrid, 1866.
FLOREZ DE SETIEN Y HUIDOBRO, Fr. Enrique, *España Sagrada. Teatro geográphico-histórico de la Iglesia en España. Origen, divisiones y límites de todas las Provincias, Antigüedad, Traslaciones y estado del antiguo y presente de sus sillas, con varias disertaciones críticas*, Madrid, 1747-1879.
FONTANE, *Inde Vedique.*
FOURNEL, H., *Les berebers, Êtude la conquete de l´Afrique par los árabes.*
FUENTES Y PONTE, J., *Fechas murcianas*. Impr. La Paz, Murcia, 1882, 144 p.
FUENTES Y PONTE, J., «Algo sobre provincialismos murcianos» publicado en la revista *Enciclopedia,* editada por d. Joaquín Baguena Lacárcel.
FUENTES Y PONTE, J., *Murcia que se fue,* Madrid, 1872, 439 p.
FUENTES Y PONTE, J., *Influencia del culto a María en las Bellas Artes.*
FUENTES Y PONTE, J., «La campana llamada de los moros de la Catedral de Murcia», *Cartagena Ilustrada*, año II, nº 17, mayo 1872.
FUENTES Y PONTE, J., «Pedruscos y garabatos», *Cartagena Ilustrada*, nº 22, año II, septiembre 1872.

FUENTES Y PONTE, J., «Descubrimientos arqueológicos en Murcia», *Semanario Murciano*, nº 175 y 176, año IV, 26 junio 1881.
FUENTES Y PONTE, J., *España Mariana*.
GAYANGOS, P., «Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del Moro Rasis», *Memorial Histórico Español,* VIII, 1850, 40.
GAYANGOS, *History of the Mahommedan dynasties in Spaien*.
GISBERT, L., «Historia, escenas y costumbres murcianas», *Revista de España*, LII, 499.
GISBERT, L., «Los cuadros de costumbres murcianas», *Revista de España*, colección de numerosos artículos.
GISBERT, L., «Historias, escenas y costumbres murcianas, La romería de la Fuensanta», *Revista de España*, LII, 501.
GONZÁLEZ HUARQUES, M., *Debates históricos sobre el obispado de Cartagena, su catedralidad y otros asuntos*, Cartagena 1881.
GUILLÉN ROBLES, F., *Málaga Musulmana. Sucesos, antigüedades, ciencias y letras malagueñas durante la Edad Media,* Málaga, 1880.
HERVÁS, L., *Preeminencias y dignidad que en la militar Orden de Santiago tienen su Prior eclesiástico y su casa matriz, llamada Convento de Santiago de Ucles, Cartagena*, 1801.
HÜBNER, E., *La arqueología en España,* 1888.
HÜBNER, *Courpus Inscriptionum Latinarum. 2. Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlín, 1869.
Indicador o guía del forastero en Albacete, Albacete, 1880.
ISIDORO DE SEVILLA, S., Historia de los godos.
ISIDORO DE SEVILLA, S., *Ethimologias* [Edic. F. AREVALO, *S. Isidoro Hispalenses episcopi hispaniarum doctoris opera omnia*, 7 vols., Roma, 1797-1803].
ISIDORO PACENTE, *Cronicón*
ITINERARIUM ANTONINI AUGUSTI, ilustrados por Parthey y Pinden, Berlín 1848.
JANER, F., *Condición social de los moriscos en España, causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político,* Madrid, Academia de la Historia, 1857.
JERÓNIMO HURTADO, «Descripción de Cartagena», m.s. dirigida al P. Roman de la Higuera, *Semanario Murciano*, nº 132 y 133.
JIMÉNEZ DE RADA, R., *De rebus in Hispania gestis*. Ed. De Lebrija. Francofurti, 1603-1608.
JIMÉNEZ RUBIO, P., *Memoria de apuntes para la historia de Yecla*, Yecla 1865.
JUSTINO, *Historias*.
LAFUENTE Y ALCÁNTARA, V., «Informe acerca de la obra del Sr. Bas, Historia de Caravaca», *Bol. Real Acad. Historia*, IX, 324.
LAFUENTE Y ALCÁNTARA, V., «La Cruz patriarcal o de doble traviesa y su uso en España, a propósito de la Cruz de Caravaca», *Bol. Real Ac. de la Historia*, IX, 171.
LAFUENTE Y ALCÁNTARA, V., *Cancionero popular,* 1865.
LA RIVA, *Apuntes del Doctoral*
LASALDE, C., «Estudios sobre el pueblo Bastitano», *Semanario Murciano*, 8 febrero de 1880.
LASALDE, «Historia de Yecla», *Semanario Murciano*, nº 152, 153, 154, 157 y 158, enero y febrero de 1881.

LEBER, *Essai sur l´appreciation de la fortune aú moyen âge,* citado por DOZY, Histoire des musulmans d´Espagne.
LÓPEZ DOMÍNGUEZ, «Memoria y comentario del sitio de Cartagena», *Revista de España*, LIX, 482.
LOZANO SANTA, J., *Bastetania y Contestania del Reyno de Murcia, con vestigios de sus ciudades subterráneas,* 3 vols., Murcia, 1794.
MALO DE MOLINA, M.*, Bosquejo minero de la sierra de Cartagena*
MALO DE MOLINA, M., «Paseo minero en la sierra de Cartagena», *Cartagena Ilustrada*, nº 6, 29 octubre1871.
MANUEL DE GÓNGORA Y MARTÍNEZ, *Antigüedades prehistóricas de Andalucía*.
MARÍN BALDO, «Fuensantica», *Semanario Murciano*, 160, 6 mayo 1881.
MARÍN BALDO, *La Barraca, cuadros de costumbres murcianas*, Murcia, 1879.
MARTÍNEZ DE SALAS, C., *Memoria sobre la antigüedad de Chinchilla, su carácter militar e hijos celebres de la misma bajo tal concepto*, Albacete 1884.
MARTÍNEZ TORNEL, J., *El busano de seda*, 1874.
MARTÍNEZ TORNEL, J., «El año 1834 en Murcia», *El Album,* año II, nº 27, 13 julio 1871.
MARTÍNEZ TORNEL, *Colección completa de Romances murcianos*, Murcia, 1874.
MARTÍNEZ TORNEL, *Guía de Murcia*.
MATA y MARÍN DE ESPINOSA, A., *Memorias para la historia de la ciudad de Caravaca y del Aparecimiento de la Cruz,* Caravaca, 1856, 348 p.
MOMMSEN, T., *Historia de Roma. Traducción de A. García Moreno, con un prologo y comentarios en la parte relativa a España por D. Francisco Fernández y González*, Madrid, 9 vols., 1876-1877.
MONTANER, *Crónica catalana*.
MOROTE PÉREZ CHUECOS, Fr. P., *Antigüedad y blasones de la ciudad de Lorca y Historia de la Santa María la Real de la Huertas que el Rey Don Alfonso el Sabio trajo por su conquista, y dejo en ella, para su amparo y defensa de 1242*, Murcia 1741.
MUSSO, J., *Historia de los riegos de Lorca*, Murcia, 1847, 233 p.
PASCUAL SALMERÓN, *Historia de la Villa de Cieza en el Reyno de Murcia. La antigua Carteia o Carceja,* Madrid 1777.
PEDRO DE ALCALÁ, *Vocabulario arábigo en letra castellana*.
PELLICO, *Memoria geológica sobre el distrito minero de la sierra Almagrera y Murcia,* 1852.
PÉREZ DE HITA, G., *Libro de población y hazañas de la M. N. y M. L. ciudad de Lorca*.
PLINIO*, Naturalis Historia*.
POMPONIO MELA, *De situs orbis*.
PONZOA CEBRIÁN, F., *Historia de la dominación de los árabes en Murcia*, Palma de Mallorca, 1845, 280 p.
PONZOA CEBRIÁN, F., «Portada de la Catedral de Murcia», *Sem. Pint. Esp.*, t. 1844, 132.
PONZOA CEBRIÁN, F., «La Torre de la Catedral de Murcia», *Sem. Pint. Esp.*, t. 1844, 13.
PONZOA CEBRIÁN, F., «La Fuen-Santa de Murcia», *Sem. Pint. Esp.*, 1844, 93.
RADA Y DELGADO, J.D., *Antigüedades del Cerro de los Santos, termino de Montealegre*, disc. recepción Real Ac. de la Historia, Madrid, 1875.
RAMÓN BERENGUER, J., «La Catedral de Murcia», *Sem. Pint. Esp.*, t. 1842, 41.
RAMÓN BERENGUER, J., «Observaciones, *Gaceta del Constructor*, suplemento de *Revista de Arquitectura*, nº 15, año XIV, 10 abril 1887.

RAMÓN GARCÍA Y LUIS GAZTELU, *Proyecto de obras de defensa contra las inundaciones del valle del Segura,* 1885.
ROBIDA, M., «Les vieilles villes d´Espagne», *Semanario Murciano*, nº 155.
ROBLES CORBALÁN, *Historia del mysterioso aparecimiento de la Santísima Cruz de Carabaca*.
RODRÍGUEZ ACERETE, «Obras del Puerto de Cartagena», *Cartagena Ilustrada*, nº 15, abril 1852.
RODRÍGUEZ GÓMEZ, «Fuente monumental de Floridablanca en Murcia», *Cartagena Ilustrada*, nº 14, abril 1872.
RODRÍGUEZ GÓMEZ, «La fabrica militar de pólvora en Murcia», *Cartagena Ilustrada*, nº 12, año II, febrero 1872.
RUDHL-AL CARTÁS, *Histoire ses souverains du Maghreb, et Annales de Fes*. Trad. de l´arabe par A. Beaumier, Paris, Imprenta Imperiale, 1860.
RUEDA, D.S., «Cartagena», *El Globo*, 8 diciembre 1887.
RUFO FESTO AVIENO, *Ora maritimae*.
SAAVEDRA, E., «La geografía de España del Edrisi», *Bol. Soc. Geog. Madrid,* año IV, XI, Madrid, 1881,113.
SAAVEDRA, E., «Astrolabios árabes», *Museo Español de Antigüedades*, VI, 404.
SABATER Y PUJALS, J. *Memoria de la feria de Albacete*.
SÁNCHEZ DE LAS MATAS, N., *Memoria sobre los baños y las aguas minerales de Archena*, Madrid, 1846, 96 p.
SAMPIRO, *Chonicon*
SCHUCK, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia,* trad. de Juan Valera.
SELGAS, «La mujer murciana», editada por Guijarro en la obra *Mujeres Españolas*.
STRABON, *Rerum geographicarum*. [Libro tercero de la Geografía que comprende un tratado sobre España antigua. Trad. Juan López, Madrid, 1787].
TEOPOMPO
VARGAS, P., *Historia de Nuestra señora de la Huertas,* Ed. Vicent y Portillo en su Biblioteca Histórica, Madrid, 1889, 417-472.
VICENT, «Acuñación de la moneda cantonal», *Cartagena Ilustrada*, nº 31, año III, marzo 1871.
XAMS-UD-DIN AD-DIMIXQUI, *Cosmographía,* publi. por Meheren.
YA-KUT*, Diccionario geográfico*, Leipzik, 1869.
ZACARIAS ACOSTA, «A la excelsa Patrona de Murcia, la Virgen de la Fuensanta», romance, *Semanario Murciano,* nº 43.

3. ARTÍCULOS DE CARÁCTER EPIGRÁFICO

El resto de estudios sobre la provincia de Murcia corresponden a la publicación de fragmentos de lápidas y monumentos sepulcrales árabes que contienen epigrafía. A nivel histórico la aportación es escasa, ya que los epígrafes estudiados o están muy fragmentados o en muy mal estado de conservación, por lo que, la importancia de dichos estudios es de carácter arqueológico.

3.1. La epigrafía aparecida en Lorca

Los epígrafes lorquinos los publica a través del *Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas,* en los años 1897 y 1900. Se trata de dos losas sepulcrales de forma rectangular en mármol blanco de tipo almeriense. Las estelas almerienses eran unas lápidas rectangulares dispuestas en la cabeza de la tumba representando un arco de herradura, interpretado como el símbolo de la puerta del paraíso o la entrada en la muerte[20], o según nuestro autor, la puerta por donde han de pasar todos los nacidos[21].

El primer fragmento corresponde a la parte superior de una estela sepulcral, el nombre del personaje para cuya sepultura fue labrada y la fecha de fallecimiento se han perdido, ya que constarían en la parte inferior. La lápida la encontró muy deteriorada, ya que cuando realizó el estudio de la misma la localiza en la caja de escaleras del Consistorio municipal[22], desconociendo por tanto el lugar del hallazgo. Por lo tanto, el epígrafe estaba muy desgastado por sus bordes, por lo que Rodrigo se limitó a traducir las tres líneas que se conservaban en el interior del arco:

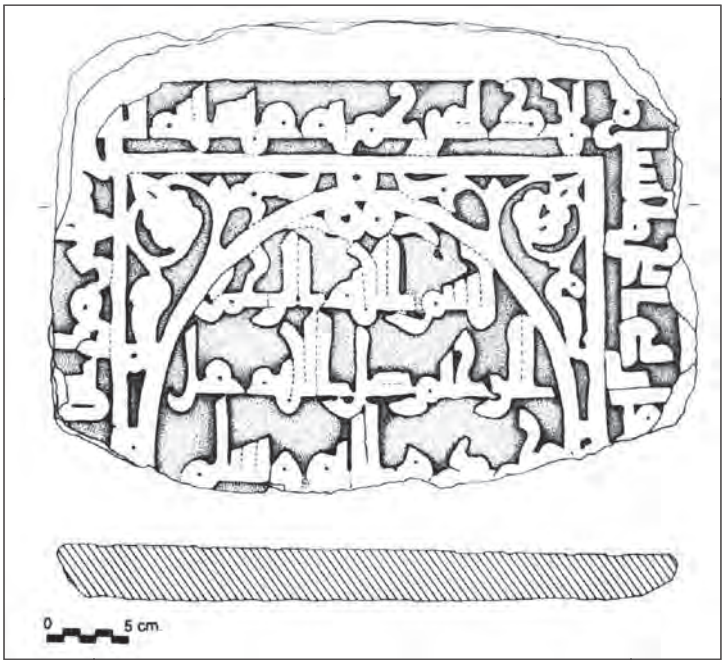


FIGURA 4. *Dibujo de la lápida sepulcral de tipo almeriense conservada en el Museo Arqueológico Municipal de Lorca (dibujo de J. Ponce).*

20 PONCE GARCÍA, J.: «Los cementerios islámicos de Lorca», *AlbercA* 1, 2002, 132 y ss.

21 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Epigrafía arábiga: fragmento de lápida sepulcral descubierta en Lorca (Murcia)», *Bol. Esp. Exc*., t. 5, Madrid, 1897-98, 129-131.

22 Este fragmento se encuentra actualmente expuesto en la Sala 8 del Museo Arqueológico Municipal de Lorca, aunque hasta la remodelación del antiguo Consistorio estuvo empotrado en la caja de la escalera del Ayuntamiento de esta ciudad, al que fue donado por el Regidor Síndico Mariano Pelegrín en 1892 (Actas Capitulares del Archivo Municipal de Lorca). En PONCE GARCÍA, J.: *Op. cit*., 132.

«En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso!
La bendición de Allah
[sea sobre Mahoma y los suyos! Salud]»

La segunda lápida hallada en Lorca es estudiada y publicada por Rodrigo en 1900[23]. Actualmente se encuentra en paradero desconocido, y al igual que en la anterior, corresponde a un fragmento de la parte superior. En su época, el trozo de lápida lo conservaba D. Pascual María Massa, mayordomo de semana del rey Alfonso XIII en Madrid. El trozo de lápida fue remitido desde Lorca, y era una lápida de tipo almeriense labrada en mármol blanco. La decoración era de un arco de herradura peraltado y con tendencias a la ojiva, con un florón tallado en la clave, el cual sube cortando en dos mitades dos de las líneas del epígrafe[24]. La inscripción se desarrolla en varias zonas: en el arquitrabe, en el vano del arco y en las fajas laterales derecha, izquierda y superior. Rodrigo Amador de los Ríos hace la trascripción siguiente:

Arquitrabe:

«En el nombre de Allah, el Clemente, el Miseri
[cordioso]
¡La bendición de Allah sea sobre Mahoma y los
suyos! ¡Salud y paz! ¡Oh vosotros hombres! Creed
que las
[promesas

Vano del arco:

de Allah son ciertas! No os dejéis, pues sedu
cir por los placeres del mundo, y no
os aparten de Allah las vanidades de la tierra!
La muerte es el término de las criaturas y
camino de los primeros y de los últimos.
El único eterno es Allah, Señor
del Universo! Todo cuanto hay en él
perecerá!. Sólo quedará la faz de tu Señor,
rodeada de majestad
[y de gloria! …]

Faja lateral derecha:

Que Mahoma es su siervo y su profeta. Envió
[le con la dirección y l…

23 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Epigrafía arábiga: Fragmento de lápida sepulcral existente en Lorca (Murcia), *Bol. Soc. Esp. Exc.*, t. 8, Madrid, 1900, 129-131.

24 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit.*, 1900, 129.

Faja lateral superior:

..ey verdadera para término y para completen
[to …

Faja lateral izquierda:

Allah ¿delante de él …?, que el paraíso es dog
[ma y …»[25]

3.2. La epigrafía aparecida en Murcia

En cuanto a los epígrafes murcianos, Rodrigo estudió un total de once inscripciones arábigas, publicadas en la *Memoria de algunas inscripciones de España y Portugal* (1883), en el *Museo Español de Antigüedades* (1876-78), en la obra *Murcia y Albacete* (1889) y en el *Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas* (1897-98). A nivel histórico la aportación es escasa debido a que la mayoría de las inscripciones no tienen un lugar de procedencia exacto, siendo estudiadas por Rodrigo en los museos o en las casas de los propietarios. A nivel arqueológico

FIGURA 5. *Lápida sepulcral de Ahmed Ibn Jatach en escritura cúfica descubierta en Murcia y estudiada por Rodrigo Amador de los Ríos en el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia.*

25 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit.*, 1900, 131.

la aportación es mayor, pues atestiguan esa cultura islámica que dominó la región en tiempos venideros y, por otro lado, vienen a reforzar los estudios de nuestro autor respecto a la historia de la escritura árabe en España.

A continuación recojo cronológicamente todos los epígrafes que Rodrigo Amador de los Ríos estudió a lo largo de su vida:

a) El epígrafe más antiguo conservado hasta ese momento es transcrito por Rodrigo en 1876. Se trata de una tabla de mármol blanco con unas medidas de 52 cm. de alto por 42 cm. de ancho, con once líneas seguidas en caracteres cúficos. Aparece fechada en el siglo V de la Hégira (457 H. – 1061 J.C.). Fue descubierta en Murcia por su amigo el Sr. D. Ángel Guirao, al abrir los cimientos de una casa de su propiedad, figurando por donación de dicho señor en el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, donde nuestro autor pudo estudiarla[26].

b) La siguiente inscripción tiene como fecha el año 557 de la Hégira (1161 J.C.) y es la referida a Fátima. Nuestro autor la estudió en el Museo Arqueológico Provincial de Murcia, estaba empotrada en la caja de escaleras. Era de mármol blanco y con una dimensiones de 49 cm. de alto por 66 cm. de ancho. En el fragmento conservado, del tipo almeriense, sólo se conservaba la franja izquierda y ocho líneas que rellenaban el arco. Fue hallada en los alrededores de la iglesia de Santa Catalina, y publicada por Rodrigo en 1883 en su *Memoria*, en la que transcribió por error el nombre de Fátima, fomentando la creencia de los eruditos locales de que se trataba de la famosa poetisa Fátima. En *Murcia y Albacete* pide disculpas y cambia la traducción del nombre por el de Al-Fádhilah. Dice:

Vano del arco:

«…. Sabe lo que hay
[en las entreñas] y no sabe nadie lo que
[le espe]ra de asechanzas, ni sabe nadie
[en] que lugar de la tierra, porque Allah es sabio
en toda suerte de misterios. Este es el sepulcro de la Horra Al-Fá
dhilah hija de mi señor, el guazir hijo del alca
ide ilustre y guerrero Abú-Otsmán
Saab-ben-Merdenix-ben-Mohámmad ….

Faja lateral izquierda:

…. Año siete y cincuenta y quinientos»[27]

c) La siguiente inscripción tiene fecha de 566 de la Hégira (1170 J.C.) y es otro fragmento de lápida sepulcral hallada al realizar los cimientos del Teatro Romea. Tiene 52 cm. de alto por 46 cm. de ancho y es de tipo almeriense, conservándose inscripción de once líneas de carácter cúfico en el vano del arco y en las franjas derecha e izquierda. Fue estudiada por primera vez con motivo de la publicación de la Memoria, siendo propiedad del arquitecto y entonces secretario de la Comisión de Monumentos D. José Ramón Berenguer[28].

26 AMADOR DE LOS RIOS, R.: «Lapidas arábigas en el Museo Arqueológico Nacional y Academia de la Historia», *MEA*, t. V, Madrid, 1876, 468*; Op. cit*., 1889, 182-183.

27 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid, Imp. Fortanet, 1883, 203-205; *Op. cit*., 1889, 423.

28 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit*., 1883, 208; *Op. cit*., 1889, 446-447.

d) También pertenecientes al siglo VI de la Hégira (siglo XII), corresponden las dos siguientes inscripciones con caracteres cúficos y que depositada en el museo provincial de Murcia pudo estudiar nuestro autor. El primer fragmento corresponde a restos de yesería recogidos en el castillo de Larache por el Sr. Baquero Almansa, secretario de la Comisión de Monumentos y donados por él al museo. La yesería contiene en una esquina, una especie de cartela de 21 cm. de ancho por 18 cm. de alto en la que aparecen caracteres cúficos que Rodrigo encuadra a finales del siglo VI de la Hégira y en los que sólo le es dable entender la palabra *Allah*. El otro fragmento de inscripción se encontraba empotrado en la caja de escaleras del museo, siendo estudiada en 1877 por nuestro autor. La inscripción estaba labrada en pedernal y con caracteres cúficos muy borrosos, de 70 cm. de alto por 43 cm. de ancho y con 12 líneas[29].

e) Otra de las inscripciones con caracteres cúficos que estudia nuestro autor es un fragmento de mármol blanco que conservado en el gabinete de la Sociedad Económica de Amigos del País fue hallada en Cartagena. Con una medida de 61 cm. de ancho por 36 cm. de alto y 12 cm. de grueso, constaba según Rodrigo Amador de los Ríos de un basamento rectangular, recorrido por tres fajas horizontales, separadas por acanaladuras, similar a las piedras tumulares almerienses. Presenta unos caracteres cúficos angulosos que según nuestro autor prepara la transición de la escritura monumental almohade a la granadina, dando como fecha el 582 de la Hégira (1185 J.C.)[30].

f) Ya en caracteres cursivos, estudia y transcribe una lápida que fue hallada en las proximidades de la acequia Aljufia en la Arrixaca, y que pertenecía a una torre que se levantaba en dicho lugar. La inscripción con una medida de 57 cm. de alto por 63 cm. de ancho apareció labrada en piedra, con caracteres cursivos o africanos de incorrecto dibujo y faltos de puntuación. El epígrafe fue estudiado en 1877 por nuestro autor en la casa de D. Federico Chápuli en la calle San Antonio nº 8, y decía:

> «En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso! La bendición de Allah
> Sea sobre Mahoma y los suyos! Salud y Paz!
> Altura de esta torre occidental de la ciudad
> Veinticinco [codos] sobre el nivel del agua, respecto de los que la miran.
> … con ella y el desbordar de los que [fue o había sido] separación
> … [de la ase[quia] de Al-Chuf permanezca por espacio»[31]

g) En el convento de Santa Clara nuestro autor tuvo la oportunidad de poder estudiar varios restos de yeserías en los que se conservaban epígrafes islámicos. El más extenso tenía 18 cm. de ancho por 152 cm. de largo y estaba escrito con caracteres cursivos que Rodrigo denomina «africanos de gallarda traza granadina»[32], la inscripción reza:

> «… la bendición de Allah sea sobre Mahoma y los suyos! Salud …»

29 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Lápidas arábigas del Museo Provincial de Córdoba», *MEA*, t. IX, Madrid, 1878, p. 334*; Op. cit*., 1889, 424-425.

30 AMADOR DE LOS RÍOS, R.*: Op. cit.,* 1889, 565-566.

31 AMADOR DE LOS RÍOS, R.*: Op. cit.,* 1889, 487.

32 AMADOR DE LOS RÍOS, R.*: Op. cit.,* 1883, 211.

FIGURA 6. *Restos de yesería de Santa Clara la Real en Murcia.*

h) Otra de las inscripciones que estudia en Santa Clara, también en caracteres cursivos africanos se reduce a la frase: «La prosperidad continuada», y como la anterior las sitúa cronológicamente entre los siglos XIII-XIV[33].

i) Las últimas inscripciones que tiene la oportunidad de estudiar pertenecen al siglo XV. Son unos fragmentos de yesería encontrados en la calle Sociedad y que en posesión del Sr. Fuentes y Ponte, pertenecieron, según nuestro autor, a un arco mudéjar. Tiene una longitud de 27 cm. por 55 cm. de ancho, y escrita en caracteres cursivos africanos, reza la conocida frase:

«El imperio perpetuo; la gloria perenne,»[34]

j) Y finalmente la inscripción que se hallaban en la Casulla de Chirinos en Caravaca, y que Rodrigo Amador de los Ríos sitúa cronológicamente a finales del siglo XIV y principios del XV[35].

4. VALORACIÓN FINAL: SUS APORTACIONES A LA HISTORIA Y LA ARQUEOLOGÍA MURCIANA

La mayor aportación de Rodrigo Amador de los Ríos a nuestra provincia fue la de crear una conciencia histórica propia. A lo largo de sus estudios y sus obras intentó esbozar una imagen nítida y contínua de lo que debieron ser los tiempos pasados en la provincia de Murcia. Abandona el culto a las leyendas, muy usual en la historiografía dieciochesca, para introducirse con rigor en el estudio histórico y arqueológico de Murcia a través de las fuentes literarias (árabes y cristianas). Poseyó la virtud de llevar al lector por un recorrido histórico local pero inserto en la historia nacional tan fuertemente influyente en el siglo en el que escribió.

Sus principales aportaciones fueron las siguientes:

a) Fue el primero en reunir todas las obras que hablaron de Murcia, uniéndolas y realizando una historia lineal con ellas.
b) Recopiló toda la epigrafía romana existente sobre Cartagena y sus alrededores.
c) Analizó la epigrafía islámica de la provincia insertándola en sus estudios sobre la historia de la escritura monumental árabe de España.

33 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit,* 1889, 450-452.

34 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Op. cit*., 1889, nota nº 1, 451-452.

35 AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Riquezas perdidas: la Santa Vera Cruz de Caravaca y su Capilla en los últimos años del siglo XV», *RABM*, t. 28, Madrid, 1913, 226; *Op. cit*., 1889, 637-638.

d) Fue el primero en darnos una imagen de la ciudad de Murcia tal como fue en época islámica (murallas, puertas, barrios, etc.) y en época cristiana, analizando y estudiando edificios civiles y religiosos (catedral, palacios, etc.).
e) Divulgó la fecha de fundación de la ciudad de Murcia.
f) Analizó y publicó por primera vez el texto de la capitulación de Teodomiro, así como diversos textos árabes inéditos.
g) Fue el primero también en realizar un estudio etnográfico de nuestra tierra, defendiendo la Huerta como eje vertebrador de nuestra historia local, analizando las costumbres y tradiciones murcianas.

En definitiva, todo un derroche de erudición por parte de Rodrigo Amador de los Ríos, que es sin duda, el precursor en nuestra provincia de un tipo de estudios en los que se dan de la mano la arqueología y las fuentes clásicas[36].

5. BIBLIOGRAFÍA

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Epigrafía arábiga: fragmento de lapida sepulcral descubierto en Lorca (Murcia)», *Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas*, t. 5, Madrid, 1897-98, 128-129.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Epigrafía arábiga: fragmento de monumento sepulcral existente en Murcia», *Boletín de la Sociedad Española de Excursionista.*, t. 5, Madrid, 1897-98, 51.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Epigrafía arábiga: Fragmento de lápida sepulcral existente en Lorca (Murcia), *Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas*, t. 8, Madrid, 1900, 129-131.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Riquezas perdidas: la Santa Vera Cruz de Caravaca y su Capilla en los últimos años del siglo XV», *RABM*, t. 28, Madrid, 1913, 226-240.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Murcia y Albacete. España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, Est. Tip. Editorial Daniel Cortezo y C.ª, Madrid, 1889, 792 p.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Hoja de Servicios del Sr. D. Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta, oficial de tercer grado en el cuerpo facultativo de archivero, bibliotecarios y anticuarios, con destino en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1889.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Inscripciones árabes de Sevilla*, Carta-prólogo del ilustrísimo señor D. José Amador de los Ríos. Madrid, Imp. de Fortanet, 1875, 270 p.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Inscripciones árabes de Córdoba. Precedidas de un estudio histórico-crítico de la Mezquita Aljama*, Madrid, Imp. Fortanet, 1880, 432 p.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Museo Arqueológico Nacional: memoria de algunas inscripciones*, Madrid, 1883.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid, Imp. Fortanet, 1883, 316 p.

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Lapidas arábigas en el Museo Arqueológico Nacional y Academia de la Historia», *MEA*, t. V, Madrid, 1876, 468.

36 Una mayor información sobre este autor puede leerse en mi tesis de licenciatura: *Rodrigo Amador de los Ríos (1849-1917). Vox clamantis in deserto. Arqueología y Patrimonio en España a finales del siglo XIX y XX*, Murcia, 2005 (inédita).

AMADOR DE LOS RÍOS, R.: «Lápidas arábigas del Museo Provincial de Córdoba», *MEA*, t. IX, Madrid, 1878, 334.

CARRASCO TERRIZA, M. J.: *Estudio preliminar del Catálogo de Monumentos Históricos y Artísticos de la Provincia de Huelva de Rodrigo Amador de los Ríos (Madrid, 1909*), Huelva, 1998.

Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe, 1926.

MORENO ALONSO, M.: *Historiografía romántica española. Introducción al estudio de la Historia en el siglo XIX*, Universidad de Sevilla, 1979, 595 p.

PONCE GARCÍA, J.: «Los cementerios islámicos de Lorca», *Alberca* 1, 2002, 115-147.

RUIZ CABRIADA, A.: «Amador de los Ríos y Fernández-Villata, Rodrigo», *Bio-Bibliografía del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1858-19*58, Madrid, 1958, 44-55.

SESTANCH, N.: «Necrológica del Ilmo. Sr. D. Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández-Villalta», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, año XII, nº 45, 31 de marzo de 1918, Madrid, 1918, 58-59.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 939-951

LA CIUDAD SIN MUROS: ESPARTA DURANTE LOS PERÍODOS ARCAICO Y CLÁSICO

JESÚS D. CEPEDA RUIZ
Doctor en Historia Antigua

RESUMEN

La ciudad de Esparta fue una *polis* difícil de encuadrar en el prototipo de ciudades griegas desde la época arcaica hasta el final del período helenístico. La ausencia de una muralla que protegiese la ciudad, así como la falta de un núcleo urbano concentrado desde su fundación, la convierten en una ciudad peculiar desde un punto de vista urbanístico. La falta de monumentalidad en sus edificios y el hecho de que todavía no se haya encontrado su necrópolis, incrementa el número de enigmas que la comunidad investigadora tiene todavía pendiente respecto a una ciudad y una sociedad muy diferente a la del resto de estados griegos.

ABSTRACT

The city of Sparta was a polis that fit not really well in the prototype of greek cities from the archaic period to the end of the hellenistic time. The absence of a wall that protected the city, and the lack of an urban design from the foundation of the city, gave a peculiar characteristic from an urban point of view. The lack of monumentality in the buildings and the absence of the necropolis, increase the number of riddles that schollars have with a city and a society very different from the rest of the greek states.

INTRODUCCIÓN

Existen una serie de mitos sobre la sociedad espartana que debemos ir desterrando y que los últimos congresos sobre Estudios Espartanos así lo ponen de manifiesto. Esparta no fue ni una

ciudad ni una sociedad aislada. Es cierto, que su ubicación geográfica, en medio de un valle regado por el río Eurotas[1], y flanqueado por dos cadenas montañosas como los montes Parnon y los Taygeto, formados durante el Plioceno[2], influyó de manera decisiva en el desarrollo de la ciudad, pero no puede hablarse de ciudad aislada[3]. El investigador alemán Conrad Stibbe señala como ubicación ideal la situación de Esparta, en donde los jóvenes dorios podrían desarrollar una sociedad muy peculiar, como fue la espartana, sin ser molestados[4]. El valle sobre el que descansa la ciudad, tiene una longitud de aproximadamente unos 18 kilómetros, y su punto más ancho llega a ser de diez. Su puerto natural, Gytheon, se encontraba a tan solo cuarenta kilómetros, con lo que la salida natural al mar, quedaba asegurada.

Tampoco fue una sociedad austera, y esto puede ser difícil de aceptar, habida cuenta de que el mismo lenguaje del mundo en que vivimos, todavía mantiene como adjetivo para determinar algo austero, el término «espartano». Un hotel, en Wisconsin, en la ciudad de Esparta (existen más de cien localidades en Estados Unidos con este nombre) tiene como eslogan: *«Esparta fue derrotada en Leuctra en el 372 a. C., por lo que no esperen encontrar en este hotel habitaciones espartanas»*. La atracción que en las últimas décadas ha despertado todo lo que rodea a la sociedad espartana, desde su férrea disciplina a su modo de vida militarizado, pasando por la «libertad» tan peculiar de sus mujeres, ha llevado a la celebración de congresos sobre la sociedad y vida en Esparta desde finales de la década de los ochenta, en lugares tan dispares como Sidney, Estocolmo, Londres, Nueva York, Glasgow o el próximo que tendrá lugar en Nottingham en Septiembre del 2007.

La atracción de esta sociedad no se ha ceñido exclusivamente al entorno académico, debido a que los autores de novela histórica han encontrado en el mundo espartano un auténtico filón, entre los que debemos destacar las publicaciones de *Las Puertas del Infierno* y *Spartans*, que tienen como tema principal la batalla de las Termópilas. Este tema ya fue llevado al cine a principios de la década de los sesenta, y en breve, podremos ver una nueva producción cinematográfica con George Clooney en el papel del aguerrido rey Leónidas.

A pesar de la atracción que Esparta todavía ejerce sobre nuestro entorno actual, es muy difícil tratar de dilucidar lo que los autores de época arcaica y clásica primero, y helenística y

---

1 STIBBE, C. *Das andere Sparta*. Meinz. 1996, p. 20, considera que en la actualidad, el río Eurotas a su paso por Esparta y sus alrededores, está quedándose muy mermado debido a los múltiples canales que se construyen para el regadío de las tierras circundantes. Ni tan siquiera, el aporte natural de los numerosos torrentes que confluyen en el Eurotas, son suficientes para cubrir la creciente demanda de agua de la zona.

2 WILKINSON, K. «Geoarchaeological studies of the Spartan acropolis and Eurotas valley: some preliminary conclusions», CAVANAGH & WALKER (eds.), *Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium*. Londres. 1998, pp. 149-156.

3 STIBBE, C., *op. cit*., 1996, p. 23, mantiene que el hecho de que algunos de los más famosos arquitectos y escultores del momento (Teodoro de Samos y Rhoikos, Scias y Baticles de Magnesia, arquitecto y escultor que construyó el templo de Apolo en Amiclas), fuesen llamados a trabajar en Esparta, especialmente en el siglo VI a. C., es una muestra de la mentalidad abierta de sus dirigintes y de que no podemos considerar, al menos para ese período de tiempo, la sociedad esapartana como austera.

4 STIBBE, C., *op. cit*. 1996, p. 21. La visión de sociedad aislada que presenta este autor es la que se ha mantenido durante gran parte del siglo XX en la comunidad investigadora. Sin embargo, las evidencias arqueológicas aparecidas en los distintos santuarios de la ciudad, en donde el material en que estaban realizados algunos objetos votivos como el márfil, así como la iconografía que presentaban otros, presentan claramente una sociedad en la que existía un intercambio comercial y posiblemente ideológico con el mundo exterior. Buena prueba de ello serían los famosos certámenes musicales celebrados en Esparta durante el período arcaico, o los importante grupos filoespartanos que surgieron en Atenas durante el período clásico, que suponen un contrapunto a la teoría de sociedad aislada.

romana después, nos han transmitido sobre esta sociedad tan «distinta», porque en la mayoría de las ocasiones se tiende a magnificar cada uno de los aspectos de la misma, y porque gran parte de las fuentes literarias que nos informan sobre Esparta son foráneas, es decir tenemos muy pocos testimonios de autores que fuesen espartanos, o que viviesen allí una buena parte de su vida, como fueron los casos de Alcman y Tirteo para el período arcaico o de Jenofonte para el clásico. Uno de los mayores problemas que nos encontramos a la hora de dilucidar lo que existe de realidad y lo que es ficción en el contexto espartano, se debe principalmente a la idealización que realizaron los autores de época romana sobre Esparta, debido principalmente a lo destacado de su disciplina y de su entorno militarizado.

Excavaciones arqueológicas en Esparta

Las primeras investigaciones que tenemos sobre Laconia y la ciudad de Esparta, son una serie de descripciones realizadas por viajeros, que desde el siglo XVII, se interesaron por esta parte de Grecia. El mercader Bernard Randolph había leído los cuadernos de viaje de Cyriac de Arcona, personaje de mediados del siglo XV, y había quedado tan impresionado por las descripciones que realizaba, que decidió organizar un viaje al Peloponeso, fruto del cual editó dos libros referentes a esta zona en 1689, bajo los títulos de *«Compañero de viaje en Grecia»* y *«Grecia: un compañero literario»*, realizando un interesante estudio sobre la ciudad de Mistras, situada a diez kilómetros de Esparta.

En el siglo XIX, la irrupción de investigadores ingleses hace su aparición en las personas de Sir William Gell (1823) y del coronel W. M. Leake (1830), aunque sus investigaciones tenían objetivos diferentes. La del coronel Leake, incluía un minucioso informe de la topografía del Peloponeso que perseguía un objetivo estratégico, pero aún tuvo tiempo para proporcionar interesantes datos sobre la Acrópolis de Esparta e incluso fue capaz de identificar la situación exacta de Amiclas. Sir William Gell, por su parte, facilitó los primeros datos sobre el Teatro y el lugar en donde se ubicaba[5]. La sociedad espartana había seducido a los viajeros del siglo XIX, fruto de una mezcla de fascinación y atracción por un estado griego diferente a los demás, por lo que se organizaron un buen número de expediciones por parte de viajeros o anticuarios que dejaron por escrito sus experiencias, cuanto menos interesantes como libros de aventuras, pero carentes en la mayoría de las veces de rigor científico[6].

En 1828, Francia quería asegurar su presencia en Grecia y demostrar a la opinión publica su compromiso con la libertad de aquél país. De esta forma, envió un contingente de 14.000 hombres, entre los que se encontraba un nutrido grupo de científicos franceses que iban a estudiar la topografía, flora, arquitectura y arqueología del Peloponeso. Por primera vez, se llevaban a cabo en la zona, excavaciones sistemáticas y trazado de mapas topográficos que se complementaron con estudios estadísticos de población. El resultado de estos estudios fue la publicación del libro *«Expedition scientifique Morea»*. Sin embargo los primeros estudios que abordarán principalmente excavaciones arqueológicas, serán llevados a cabo por los alemanes Ludwig Ross, publicando después en 1841 los resultados de su investigación en *«Reisen und Resierouten durch Greichenland»,* y E. Curtius, cuya publicación *«Peloponnesos: Eine histo-*

5 CASILLAS, J. M. *La Antigua Esparta*. Madrid. 1997, p. 24.
6 CASILLAS, J. M., *op. cit*., p. 22.

rischgeographische Beschreibung der Halbinsel», fue editado años después, a principios de la década de los cincuenta.

En 1888, Schliemann, que había excavado en Troya, Micenas y Tirinto, fue el primer arqueólogo que decidió iniciar excavaciones en la antigua Esparta en busca del reino de Menelao y Helena, basándose en las escasas evidencias arqueológicas que el Meneleo ofrecía en aquellos momentos. Sin embargo, fue Tsountas el primero que excavó de manera sistemática en Esparta, a pesar de que se centró en los yacimientos de Vafio y Amiclas de la Edad del Bronce, mientras que Furtwängler finalizaba los trabajos comenzados por el griego Tsountas.

El desarrollo de las excavaciones iniciadas por franceses y alemanes, ponían en una situación delicada a la Escuela Británica de Arqueología, que en aquellos momentos estaba obteniendo importantes resultados en las excavaciones realizadas en Creta, pero que no podía permitir que alemanes y franceses se apoderasen de un territorio virgen, como era en aquel momento la ciudad de Esparta. Los alemanes habían tenido un éxito importante con sus trabajos en Olimpia, y los franceses en Delfos, por lo que la Escuela Británica necesitaba un golpe de efecto para contrarrestar estos éxitos.

En este período de tiempo, que comprendía los años finales del siglo XIX y los inicios del XX, existía un clima político muy tenso, debido al interés de los principales países por la supremacía y el control de Europa, con Inglaterra a la cabeza de las colonizaciones por el mundo, y Alemania y Francia disputándo su poderío en cualquier campo en donde los británicos pudiesen ser atacados, incluyendo el científico en general y la arqueología en particular.

La Escuela Británica decidió iniciar unas campañas de investigación en el santuario de Ártemis Ortia en Esparta bajo la dirección de Bosanquet primero y de Dawkins después, que cubrieron el período comprendido entre 1906-1910. Dawkins se encontraba excavando en Creta, pero la Escuela Británica decidió enviar al santuario a uno de los mejores equipos de investigación que disponía, formado por arqueólogos de la talla de Rose, Dickins, Wace, Woodward, quienes junto al propio Dawkins, realizaron una de las mejores excavaciones de la época, teniendo en cuenta la falta de medios en que tuvo que desarrollarse. Cada uno de ellos se centró en aspectos muy concretos del santuario como fueron la epigrafía, el estudio de las figuras en terracota, los bronces, marfiles, etc.

Después de cinco años de excavación los resultados fueron muy importantes debido a que el número de evidencias arqueológicas encontradas, entre las que destacaban objetos votivos realizados en oro, plata, márfil, etc. fue mayor de lo que se esperaba. Estos hallazgos cubrían casi mil años de actividad del santuario, y fueron publicados en una monografía muy posterior, debido a la interrupción provocada por el estallido de la primera guerra mundial, viendo la luz finalmente en 1929[7].

Una segunda campaña en el santuario fue dirigida por Woodward entre 1924-1928, que además de continuar las excavaciones en el santuario de Ártemis Ortia, también realizó intervenciones en alguno de los santuarios de la Acrópolis como el de Atenea Calcíeco y en el Teatro, situado a los pies del mismo, así como diferentes estudios topográficos de la zona, etc.

Las tres primeras décadas del siglo XX, cambiaron por completo el concepto que se tenía sobre la ciudad y la sociedad espartana, especialmente la de sus primeros momentos en la época arcaica. A partir de entonces una cadena de investigaciones, quizás con menos intensidad pero

7 DAWKINS, R. M. *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by members of the British School at Athens. 1906-1910*. London. 1929.

al menos de manera continua, ha llevado a investigadores como Alan Wace, Helen Waterhouse y Dick Simpson a continuar la estela trazada por las primeras campañas. El papel de Hector Catling en las décadas de los 60 y 70, como director de la Escuela Británica en Laconia, fue también determinante, así como la de alguno de sus pupilos, como John Boardman, quién realizó a finales de los 60 una actualización de las cronologías que el equipo de Dawkins había determinado a principios del siglo XX en el santuario. Desde entonces hasta el momento actual, los nombres de Paul Cartledge, Spawforth, Finley, Shipley, Hodkinson y Waywell, han llevado las investigaciones en Esparta a un elevado nivel científico.

El 5º Eforado de Antiguedades Prehistóricas y Clásicas de Esparta, lleva trabajando en la zona durante los últimos treinta y cinco años, realizando excavaciones de urgencia en zonas residenciales privadas, para tratar de encontrar parte del trazado urbano de época arcaica o clásica. A pesar de ello, Forrest, uno de los mejores investigadores sobre Esparta, considera que la arqueología no ha hecho sino «arañar» tan solo la ciudad[8]. En Esparta se ha intervenido en algunos puntos concretos como el santuario anteriormente citado de Ártemis Ortia, el Meneleo o la Acrópolis, además del templo de Apolo en Amiclas o el de Zeus Mesapo al norte de Esparta, pero aún queda mucho por realizar en cuanto a la antigua ciudad o algún otro santuario que aún no ha sido descubierto[9]. Las evidencias arqueológicas ponen de manifiesto que Esparta debió ser una ciudad abierta a las influencias e importaciones de otras ciudades, tal y como muestran algunos objetos votivos realizados en marfil y cuya iconografía recuerda la de algunos países del mediterráneo oriental.

Después de las continuas excavaciones británicas durante las primeras décadas del siglo XX, los resultados obtenidos en otros lugares como Atenas, Delfos o la misma Olimpia, colocaron a la ciudad de Esparta como objetivo secundario de las principales Escuelas de Arqueología de Europa.

FUNDACIÓN DE ESPARTA

La Historia de Esparta en sus orígenes, es considera por Forrest cuanto menos complicada, debido a la existencia de fuentes literarias como *La Iliada* de Homero, en donde a lo largo de

8 FORREST, W. G. *A History of Sparta*. London. 1980, p. 15.

9 TODD, S. C. *Athens and Sparta*. London. 1996, p. 10, coincide con la postura de Forrest y eso hace que nuestro conocimiento de la ciudad de Esparta durante el período arcaico y también durante el clásico sea incompleto. Un buen número de localizaciones, edificios públicos, viviendas y santuarios permanecen todavía sin descubrir. En el mismo sentido se manifiesta OSANNA, M. «Il Peloponneso», en *La Città Greca Antica. Istituzioni, società e forme urbane*. Roma. 1999, pp. 129-160, esp. 152, quién considera: *«nonostante l'intensa recerca centenaria portata avanti da archeologi inglesi e dalla locale Ephoria, rimangano oscuri tutta una serie di punti fondamentali per la conoscenza della città arcaica e classica»*; RAFTOPOULOU, S. «New finds from Sparta», CAVANAGH, W. G., WALKER, S. E. C. (eds.), *Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium*. Londres. 1998, p. 125, también coincide al señalar que la actividad arqueológica en Esparta ha sido escasa, dando la razón al comentario de Tucídides de que la ciudad no disponía de edificios con la monumentalidad de Atenas. Esparta, continua Raftopoulou, nunca ha sido objeto de una intensa y sistemática excavación como lo han sido otros lugares de Grecia, y las evidencias arqueológicas encontradas, apenas se han utilizado para contrastarlas con el gran número de fuentes literarias que disponemos: *«Although we cannot plan our digs in the direction we would like to, we constantly record everything in the hope that some day we shall manage to collect all information in a complete survey of the ancient city. Such a comprehensive study may eventually lead us to the most desired aim, the study of the evolution of the town plan of Sparta, with its peculiar and locally specific process of gradual urbanisation, leading to the urban topography of the Roman period»*.

la narración de la Guerra de Troya, momento en el que el valle del Eurotas estaba unido bajo un poderoso reino, cuya capital era Esparta, nos ofrece una interesante información sobre el estado espartano. Sin embargo, y contrastando las evidencias arqueológicas con las fuentes literarias, no se encuentran restos de asentamiento de época micénica en Esparta, con lo que nos encontramos con uno más de los enigmas que rodean esta *polis*. El relato mítico-legendario nos indica que el rey que gobernaba este territorio era Menelaos, esposo de Helena y hermano de Agamenón, quién desde Micenas gobernaba toda la zona norte del Peloponeso. A diferencia de los otros reyes que combatieron en la guerra de Troya, Menelaos regresó sano y salvo a Esparta y su reino pasó a su muerte a las manos de su sobrino y yerno Orestes, quedando finalmente bajo el mando de su nieto Teisamenos[10].

En aquel periodo se desarrolló la primera oleada de Dorios, que provenían del norte de Grecia, cruzando el Golfo de Corinto y extendiéndose por todo el Peloponeso, invadiendo Pilos, Micenas y Lacedemonia. Los invasores eran un grupo de príncipes, descendientes de Heracles, dirigidos por dos hermanos, Kresfontes y Temenos y los hijos gemelos de un tercer hermano, Eurestenes y Procles, y la mayor parte del Peloponeso fue dividido entre los tres hermanos. El Noreste fue a parar a manos de Temenos, Mesenia para Kresfontes y Laconia para Eurístenes y Prokles, y de esta manera el mapa del Peloponeso quedó establecido. Las fuentes varían en algunos detalles, como los que consideran que el padre de los gemelos, Aristodemos, vivía durante la invasión, pero en su conjunto coinciden todas ellas.

Sin embargo, estos relatos legendarios contrastan con lo que nos indica la arqueología, que nos señala el siglo XIII a. C., Heládico Tardío III, como un período de tiempo en el que Laconia floreció, con cuatro centros importantes en la llanura donde hoy se situa Esparta, y que fueron Terapne, Amiclas, Pharis y Bryseai. Alrededor del 1200 a. C. la mayoría de estos centros son destruido y lo más sorprendente de todo es que los invasores no dejaron evidencias arqueológicas de su paso por el Peloponeso, por lo que la invasión doria sigue siendo hoy en día un enigma sin resolver. Los restos cerámicos que se encuentran en los dos centros que sobreviven con fuerza como son Amiclas y los alrededores de la llanura espartana, pertenecen a los antiguos moradores de Laconia y no a la nueva cultura invasora.

Los investigadores coinciden al señalar que alrededor del año 1000 a. C., se produjo una segunda oleada de invasión doria, formada esta vez por tribus de Hileos, Dimanatas y Panfilos, cuya existencia en Esparta será confirmada por Tirteo (fr. 19,8) y posteriormente por Heródoto (V, 68, 2), y que conformarían el origen de la civilización espartana[11]. Esta segunda incursión doria, estaría compuesta por una élite guerrera, pero también existen indicios de un nuevo grupo invasor procedente del Atica, que llegó a la Argólide alrededor del 1050 y desde allí se expandió por el Peloponeso. Los restos de cerámica ática proto-geométrica así lo atestiguan, pero aún hoy, es una cuestión que permanece como una incógnita.

Lo que conocemos con certeza es que finalmente el lenguaje y la religión doria se impusieron, pero el alcance de dichos aspectos en los inicios es algo que todavía desconocemos. Alrededor del año 1000 se tendrían por tanto las bases de un estado dorio, cuyos reyes epónimos fundadores de las dos casas regias serán Agis y Euripon, hijos de los gemelos Eurístenes y Prokles, a su vez hijos de Aristodemos, conectado en última instancia con Heracles, por lo que todos ellos se consideraban descendientes de Heracles.

10 FORREST, W. G. *op. cit.,* 1968, p. 24.

11 CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 B.C*. London. 1979, p. 80.

Con los últimos estudios cronológicos el inicio de la diarquía ha quedado establecido en la segunda mitad del siglo X a. C., entre los años 930-900 a. C. Las fechas son muy difíciles de establecer con exactitud debido a lo exiguo de las fuentes, pero al menos podemos concretar que el reino Lacedemonio Micénico se desvaneció hacia el 1200 y que las bases de la Esparta Doria fueron establecidas en algún momento de la segunda mitad del siglo X a. C., y lo que ocurriera entre ambos períodos nos resulta muy difícil de determinar[12].

La fundación de Esparta, en opinión de Cartledge, debemos situarla a principios del siglo VIII a. C. y a diferencia de la mayoría del resto de *poleis* griegas, existía una jerarquización en su estructura, y no una unificación de lugares y edificios. Casillas sitúa esta fundación también a principios de dicho siglo aunque reconoce que el proceso de unificación de las cuatro *obai* (Pitana, Mesoa, Cinosura y Limnai) podría haberse iniciado a lo largo del siglo IX a. C. Sin embargo, la mayoría de investigadores consideran que la fundación de la ciudad fue un periodo complejo en el que se produjo una fusión de las cuatro *obai* , quizás en una primera fase las de Mesoa y Pitana, más próximas a la Acrópolis y cuyos yacimientos nos han revelado la cerámica más antigua encontrada en Esparta, de donde serían originarios los reyes Agiadas, y en una segunda unificación, podrían haber quedado unidas las *obai* de Limnai y Cinosura, de donde sería originaria la casa Europóntida[13].

Una postura distinta es la mantenida por Cartledge que considera que las casas reales tenían sus sedes, la de los Agiadas en Pitana, la aldea más pequeña, y la de los Europóntidas en Limnae, al menos eso es lo que en su opinión demuestran las tumbas encontradas en cada una de las *obai* . La diarquía pudo producirse cuando Pitana y Limnai se fundieron políticamente para formar la ciudad de Esparta, la primera uniéndose a Mesoa y la última haciéndolo con Cinosura[14]. En lo que Cartledge coincide con el resto de investigadores es en señalar que antes de la anexión de Amiclas, las cuatro *obai* se habrían unido para dar lugar a la ciudad de Esparta.

Establecida la diarquía en Esparta y con la unión de las cuatro *obai* perfectamente delimitada, los reyes espartanos intentarán la expansión de su territorio, mendiante conquistas territoriales, primero de aquellos núcleos más cercanos como fueron los de Pharis y Amiclas, como nos indica Pausanias[15], *«no mucho antes de la Primera Guerra Mesenia»,* que como sabemos podemos situarla entre el año 750 y el 740 a. C., siendo la primera de ellas tomada sin apenas esfuerzo, mientras que la segunda sería conseguida después de un desesperado e intenso asedio. Amiclas tendrá un papel determinante en el desarrollo de la ciudad de Esparta, y allí se celebrará el festival más importante de la ciudad, las Jacintias[16]. Por otra parte, se han podido observar indicios de

12 Este período de incertidumbre es denominado por FORNIS, C. *op. cit.* 2003, p. 28, como «período obscuro» y cubriría un intervalo de tiempo entre la desintegración del mundo micénico y el renacimiento político y cultural de Esparta a mediados del siglo VIII a C. Este período para Casillas, se habría caracterizado por el aislamiento y la marginalidad del estado espartano.

13 FORREST, W. G., *op. cit.* 1968, p. 28.

14 CARTLEDGE, P., *op. cit.* 1979, p. 90.

15 Paus. III, 2, 6: *«Entre ellas, los habitantes de Faris y Gerantras, asustados por el ataque de los dorios, convinieron en virtud de un tratado en marcharse del Peloponeso, pero a los de Amiclas no los expulsaron mediante una incursión, sino tras una larga resistencia con lucha armada y tras distinguirse con acciones gloriosas. Muestran, por su parte, los dorios un trofeo que levantaron sobre los de Amiclas, en la idea de que entonces esto era para ellos muy valioso».*

16 FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*. Barcelona. 2002, p. 30. Este autor considera que el control de Amiclas era imprescindible para el acceso de Esparta hacia el mar, por lo que una vez incorporada a Esparta, después su conquista, quizás se otorgasen plenos derechos de ciudadanía a la población.

separatismo y matices locales en Amiclas y en este sentido el desarrollo urbanístico de Esparta es totalmente atípico, debido a que frente a la ordenación armoniosa y simbiótica del resto de ciudades del territorio griego, Esparta había dispuesto una jerarquización de su territorio urbano a favor de Amiclas[17]. Después de esta serie de conquistas de núcleos próximos comenzó la de algunos centros más alejados como eran Gerontrai, la antigua Geraki y finalmente la gran campaña de Mesenia, que proporcionaría a Esparta, después de dos guerras, el sometimiento de su vecina y rival y la posibilidad de contar con un enorme territorio próximo y muy fértil.

La situación privilegiada de Esparta, hacía posible su expansión por los cuatro puntos cardinales, llevando hacia el norte su expansión hasta las colinas de Arcadia, hacia el oeste, atravesando los montes Parnon, hasta la misma Kinura, en donde se toparía con su eterno enemigo dorio, Argos, con quién también tropezaría en su expansión hacia el sur, en el golfo de Laconia. La anexión más apetecible era la occidental con una Mesenia que gozaba de grandes extensiones de tierras fértiles. Además, Esparta no solo necesitaba nuevas tierras, sino mano de obra para trabajarlas y Mesenia se antojaba como un objetivo muy apetecible para conseguir ambas cosas.

Esparta, ciudad sin muros

La ciudad de Esparta no puede ser considerada com una ciudad-estado con la estructura urbana de otras *poleis* griegas . Se trataba en realidad de una agrupación de *obai* (Mesoa al Sur, Pitana al Norte, Limnas al este y Cinosura al Sudeste)[18]. Una ciudad que no disponía de muros y que tan siquiera, la Acrópolis fue amurallada como signo de protección y separación del resto de la ciudad[19]. En época helenística, las cuatro *obai* más próximas fueron amuralladas, quedando fuera de esos límites Amiclas, ya que se encontraba a unos cinco kilómetros de distancia al sur de Esparta.

Las causas que se han considerado para explicar esta ausencia de muros, han dado origen a un buen número de teorías. En primer lugar, la que considera que el modo de vida y la tradición de los espartiatas podría haber sido suficiente para considerar «afeminado» amurallar su ciudad, ya que sus hombres eran sus muros. Contamos con varias referencias literarias que nos confirman esta particularidad, en la que los monarcas espartanos se jactaban de que las murallas de Esparta eran sus propios hombres (Plu. *Mor*. 210e; 217e) e incluso la frase adjudicada a Licurgo proclamando que *«una ciudad está bien fortificada cuando está guarnecida por hombres y no por piedras»* (Plu. *Lyc*. 19, 12; *Mor.* 228e). Todd considera que Esparta, al no amurallar su recinto, también demostraba un desprecio a las riquezas propias de una ciudad, ya que considera que

17 CARTLEDGE , P. «City and Chora in Sparta: Archaic to Hellenistic», CAVANAGH, W. G., WALKER, S. E. C. (eds.), *Sparta in Laconia. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium*. Londres. 1998, pp. 39-47, esp. 46.

18 El modelo de ciudad que nos plantea Tucídides se asemeja al de aquellas ciudades que se encontraron los primeros colonos griegos a lo largo del Mediterráneo y que no disponían de muros defensivos (Tuc. I, 5, 1): *«Cayendo sobre poblaciones sin murallas formadas por aldeas dispersas ...»*.

19 Para un estudio detallado del significado del amurallamiento de una ciudad y la excepción que en este caso suponía Esparta, puede consultarse la obra de DUCREY, P. «La muraille est-elle un élément constitutif d´une cité?», en *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium August 24-27, 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre. Vol. 2*. Historisk-filosofiske Meddelelser 72. Copenhagen. 1995, pp. 245-256.

los muros se construían por dos motivos principalmente: para ofrecer protección a la ciudad y como muestra de ostentación del poder económico de dicha ciudad[20].

El mismo Platón, en su obra *Leyes,* menciona como ejemplo de ciudad sin muros a Esparta, ya que en su opinión *«estaría de acuerdo con Esparta en que las murallas hay que dejarlas dormir tendidas en la tierra y no levantarlas»* (Pl. *Leg*. 778 D). Aristóteles, por el contrario, consideraba que esta concepción de la ciudad sin murallas estaba muy anticuada. *«Considerar bien no rodear con murallas a las ciudades es igual que buscar un país fácil de invadir y allanar en su entorno los lugares montañosos, y es igual también que no rodear de muros las casas particulares, en la idea de que sus ocupantes serán cobardes»* (*Arist. Pol*. VII, 1330 b-1331 a).

Otra teoría que ha sido expuesta para explicar la ausencia de murallas en Esparta, sería la de la protección que gozaba la ciudad, al situar a los *periecos* en los límites del estado, como línea defensiva contra agresiones exteriores, aunque como pudo demostrarse con la invasión tebana en el 370-369 a. C., fue del todo insuficiente[21].

Una tercera suposición tiene que ver con el aspecto religioso de la ciudad, en donde podría haberse creado una serie de santuarios no muy alejados de Esparta, entre 15 y 20 kms., que configurarían una hipotética protección «divina» para la ciudad. Estos serían los casos de los santuarios de Ártemis Cariátide situado a unos 20 kms. al Noreste de Esparta o el de Ártemis Limnatis, situado aproximadamente a la misma distancia pero al Suroeste de la ciudad.

En estos santuarios situados fuera de la propia ciudad se llevarían a cabo rituales de «separación o segregación» de las doncellas, en donde se celebrarían una serie de ceremonias como las relatadas por Pausanias y Estrabón respecto al santuario de Ártemis Limnatis, o las descritas por Servius en el de Ártemis Cariátide, en donde las jóvenes permanecerían durante un período de tiempo aisladas de la sociedad, y en donde tendrían una muerte ritual en su etapa como doncellas y un renacer como mujeres preparadas para el matrimonio.

Fue precisamente en estos santuarios donde se sitúan los orígenes de algunos de los conflictos entre los distintos estados griegos, como sería el de la Primera Guerra Mesenia, cuando los mesenios, siempre según la versión de los espartanos, violaron a las doncellas que estaban en el santuario de Ártemis Limnatis y después mataron a su rey Teleclos. La versión de los mesenios, según Pausanias, contradice la de los espartanos, ya que habrían sido estos últimos los que intentaron atacar utilizando disfraces de mujer[22].

En el santuario de Ártemis Cariátide, el mesenio Aristómenes secuestró a algunas doncellas que allí permanecían y al intentar ser violadas por sus soldados, tuvo que matar a algunos de éstos, pero al final consiguió devolverlas a sus familias en Esparta a cambio de un importante botín.

Cartledge mantiene que lo más probable es que la ausencia de muros en Esparta durante más de seis siglos, debe atribuirse al hecho de que existían una serie de líneas protectoras alrededor de la ciudad a diferentes distancias y de distinta índole (Fig. 1). Por un lado, Esparta contaría con la línea de protección perieca que acabamos de comentar y que ofrecía un margen de seguridad a los espartiatas, ya que las poblaciones periecas se encontraban en los límites del estado. Por otra parte, existiría una segunda línea de protección, en este caso, de concepción religiosa, ya que en el transcurso de los periodos de segregación de las doncellas espartanas, celebrados en los

20 TODD, S. C., *op. cit.,* 1996, p. 11.
21 CARTLEDGE, P., *op. cit.,* 1998, p. 43.
22 Paus. IV, 4, 2-3.

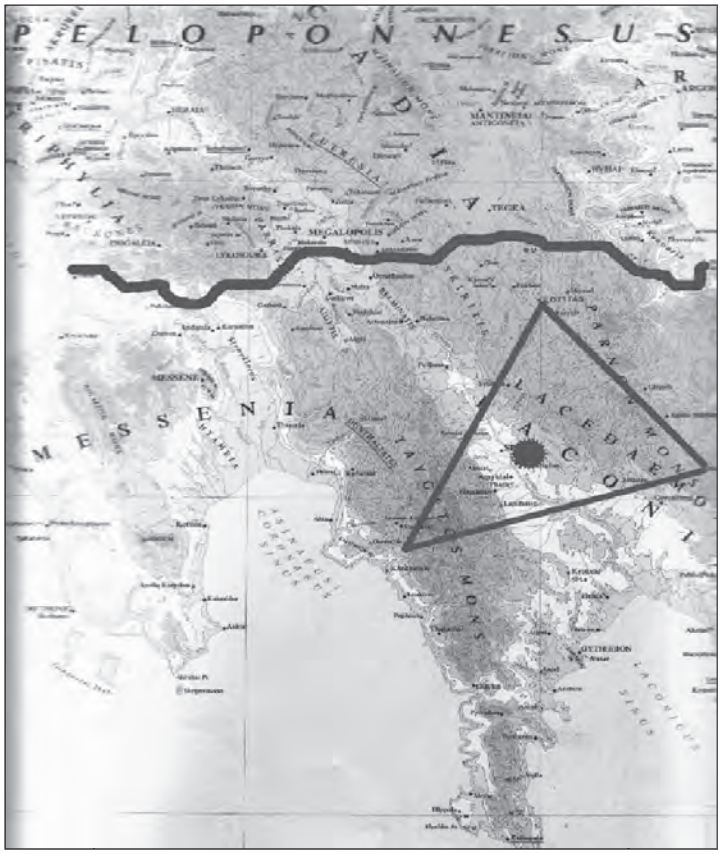


FIGURA 1. *Líneas de protección de Esparta.*

santuarios de Ártemis Limnatis y Cariátide, además de las ceremonias celebradas en el templo de Apolo en Geraki, si no se producía ninguna agresión contra ellas, y volvían a la ciudad después de dicho período, era considerado como una evidencia de que la ciudad no podría sufrir ningún tipo de agresión exterior, debido a que algunos de sus miembros más frágiles, como eran las doncellas, habían regresado de su período de aislamiento sin sufrir daño alguno.

Según Cartledge, existiría además un círculo de santuarios más próximos como serían los de Zeus Mesapo[23] a unos cuatro kilómetros al Norte de Esparta, cerca de la ciudad de Sellasia y el templo de Apolo en Amiclas a unos cinco Kms. al sur de la misma, que habrían conformado una segunda línea de protección, alrededor de la ciudad, bajo la protección de Zeus y de Apolo.

23 En este santuario se encontraron una serie de figuras itifálicas realizadas en terracota, que en opinión de DOVER, K. J. *Greek Homosexuality.* Cambridge. 1978, p. 105, podrían ser signos de marca territorial, y debido a que el santuario se encontraba en Sellasia, la población perieca más próxima a la ciudad, podría tratarse de un santuario espartano, más que perieco, cuyas evidencias arqueológicas podrían tener una función política para señalar límites territoriales.

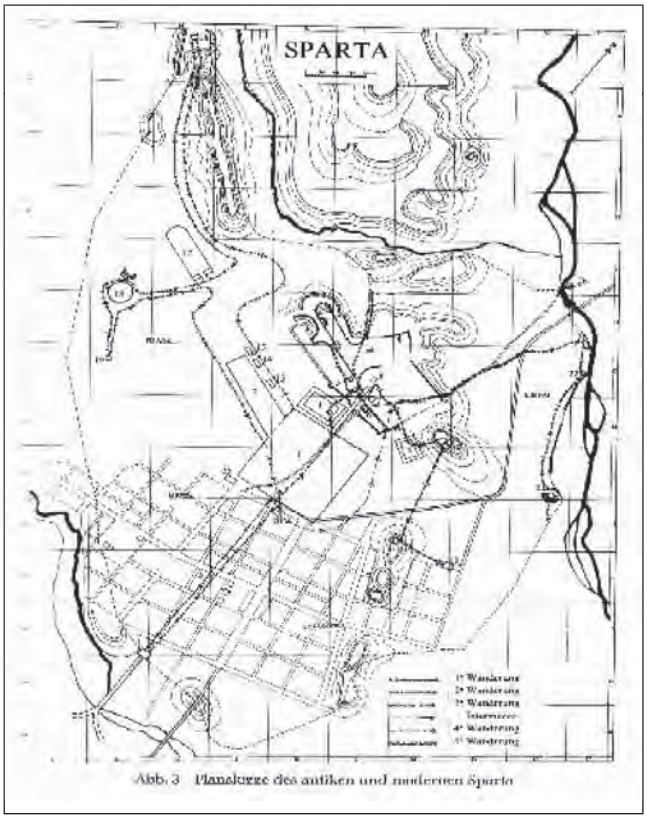


FIGURA 2. *Trazado de la muralla construida por Nabis (s. II a. C.).*

Finalmente, podría haber existido un círculo de protección más cercano, en las inmediaciones de la misma Esparta, que estaría compuesto por el santuario de Ártemis Issoria al Oeste y el de Ártemis Ortia al Este.

Estos cuatro círculos de seguridad, uno humano y los otros tres bajo la protección de una serie de divinidades, podrían haber llevado a los ciudadanos espartanos a tomar la decisión de que no necesitaban muros para defenderse[24].

La teoría de Cartledge, sin descartarla del todo y considerándola, cuanto menos, interesante, no contempla una serie de condicionantes de vital importancia, entre los que destaca la ubicación geográfica de la propia ciudad, que como señalámos al principio de este artículo va a marcar decisivamente el desarrollo del estado espartano. La presencia importante de cadenas montañosas en tres de los cuatro puntos cardinales que la rodeaban, debió haber sido un condicionante importante a la hora de decidir la construcción de una muralla. Es cierto que ninguna de estas estribaciones presentaba una dificultad infranqueable, debido a que la altura principal de los montes Taygeto es de 2.400 m., mientras que la de los montes Parnon es de tan solo 1.900 m., mientras que la cadena montañosa de los montes Liceo de Arcadia, al norte de Esparta, no su-

24 CARTLEDGE, P. *op. cit.,* 1998, p. 44.

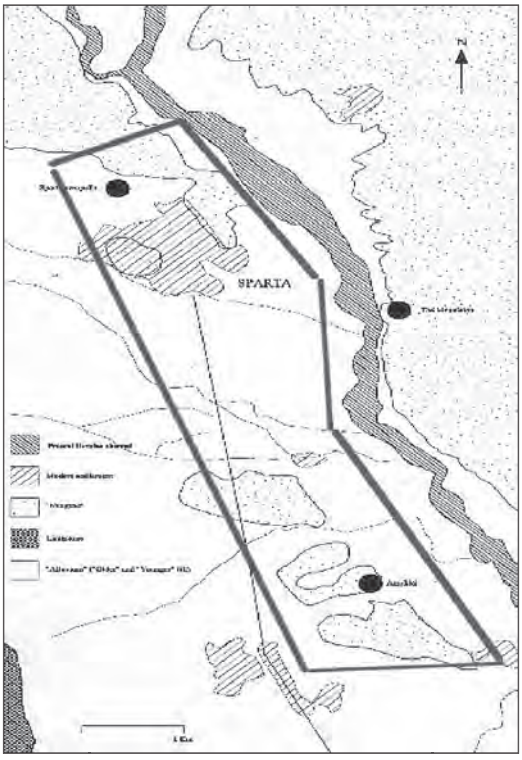


FIGURA 3. *Trazado hipotético de una muralla que incluyese Amiclas*.

peraba ninguna de estas cotas. Sin embargo, durante el período arcaico, solo existían dos puntos por donde atravesar los montes Taygeto, y ambos permanecían cerrados durante el invierno debido a las bajas temperaturas y a la acumulación de nieve.

El único acceso más asequible para una invasión del estado espartano sería por el sur, por lo que desde los inicios de la fundación de la ciudad, se preocuparon de asegurarlo con la toma de Amiclas primero, y posteriormente con la de un puerto, Gytheon, que les abriese las puertas al Mediterráneo.

El condicionante geográfico, sería por tanto, de suma importancia para los espartiatas, junto a otro factor ineludible, como sería la construcción de una muralla que protegiese las cinco *obai* con las que contó la ciudad desde sus inicios. Cuando el rey Nabis se decidió finalmente a construir la muralla a principios del siglo II a. C. (fig. 2), con una Esparta muy distinta a la poderosa *polis* de época arcaica o clásica, tan solo construye un muro que protege las cuatro primeras *obai* que configuraron la propia ciudad, debido a la dificultad que encerraba la construcción de una muralla que además incluyese Amiclas, situada a cinco kilómetros al sur de las otras *obai*. Este segundo condicionante, debió de pesar también de manera decisiva a la hora de descartar la idea de amurallar una ciudad que incluyese Amiclas, debido principalmente a la dificultad de defender un territorio de varios kilómetros entre las cuatro *obai* fundacionales y la propia Amiclas (fig. 3). Sería además un territorio deshabitado, por lo que su defensa, en caso de un hipotético ataque, habría sido muy difícil de mantener.

Otro factor importante debió ser el hecho de que Esparta nunca contó con una núcleo de población concentrado, debido principalmente a que después del proceso de sinecismo que sufrieron las *obai* inicialmente, siguieron manteniendo su identidad individual[25], y muy probablemente sus propios núcleos de población, aunque esto último aún no ha podido ser probado arqueológicamente, debido a la ausencia de excavaciones en la zona. No podemos hablar por tanto de un núcleo concentrado de población que habría facilitado sin duda, la construcción de una muralla.

Finalmente, pero no por ello menos importante, el hecho de que Esparta tuviese uno de los ejércitos más poderosos y de mayor prestigio del Mundo Antiguo, debió constitutir también un elemento clave, para considerar prácticamente imposible que cualquier otro estado se atreviese a realizar cualquier tipo de incursión en territorio espartano, como de hecho así sucedió, ya que hasta la llegada del tebano Epaminondas en el 369 a. C., no se había producido ninguna otra invasión sobre la propia ciudad.

La conjunción de todos estos factores debió de ser decisivo para que los espartiatas decidiesen que no era necesario construir una muralla que les protegiese de cualquier enemigo. Solamente cuando el estado espartano comenzó a desintegrarse después de la derrota de Leuctra en el 370 a. C. y la posterior invasión de su territorio al año siguiente, uno de sus monarcas, el rey Nabis, consideró oportunó, más de un siglo después, amurallar la ciudad. La máxima que Plutarco asignaba al pueblo espartano con palabras de orgullo y entrega al estado:

> *Una ciudad está bien fortificada cuando está guarnecida por hombres y no por piedras*. (Plu. *Lyc*. 19, 20).

debieron ser una muestra del tipo de sociedad que había en Esparta, pero sin olvidar lo mediatizado de las mismas, en un contexto en donde la disciplina y poder militar del ejército espartano fue tan apreciado por la sociedad romana. Por ello, los factores geográficos, que hacían de Esparta una ciudad de difícil acceso, junto a la situación alejada de Amiclas de la propia ciudad, además de la ausencia de un nucleo de población concentrado, que en el caso de haber existido, habría otorgado sentido a la construcción de una muralla, convertían a Esparta en una ciudad que no necesitaba muros para su protección. Esta serie de circunstancias, sumadas al hecho ineludible de que estamos ante un estado preparado para la guerra, que llegó a dominar una extensión muy superior a la de otros estados griegos[26], con un ejército respetado por todos, incluidos los monarcas persas, hacía inverosimil la invasión de su territorio.

---

25 Un elemento importante del que disponemos para poder confirmar que las *obai* mantuvieron su identidad individual, aún después del proceso de unificación que sufrieron, configurando así la ciudad de Esparta, es la dificultad que encontramos en el Panteón espartano para poder determinar la divinidad principal de la ciudad. Si bien es cierto, que la festividad más importante para los ciudadanos espartiatas eran las Jacintias, celebradas en el templo de Apolo en Amiclas, no es menos cierto, que el mayor número de objetos votivos han aparecido en el santuario de Ártemis Ortia, o que la situación más privilegiada de todos los santuarios de Esparta fuese para el templo de Atenea Calcíeco.

26 Esparta, después de la conquista de Mesenia, llegó a controla un territorio de más de 8.000 km^2, muy por encima de los 2.500 km^2 que controlaban sus coetáneos Atenienses.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 953-963

NEUROECONOMÍA: NUEVAS ORIENTACIONES EN LOS ESTUDIOS DE HISTORIA ECONÓMICA

GENARO CHIC GARCÍA
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Desde que Lotfi A. Zadeh introdujo en 1965 la teoría de conjuntos difusos (o lógica difusa) en los estudios matemáticos, hoy aplicados a la industria, el mundo de los estudios económicos ha dado un profundo vuelco, considerándose en conjunto los aspectos emocionales y los racionales del comportamiento humano, ambos derivados de un mismo cerebro, que cada vez se conoce mejor. En base a ello se plantea que los tipos de economía conocidos, la de prestigio y la de mercado, que se influyen mutuamente, responden a ese hecho biológico, siendo de gran interés para su conocimiento los estudios científicos sobre la fe, que sostienen las relaciones sociales y económicas, así como los relativos a las diferencias sexuales, que explican comportamientos económicos en parte diversos.

ABSTRACT

Since Lotfi A. Zadeh introduced in 1965 the theory of fuzzy sets (or fussy logic) in the mathematical studies, today applied to the industry, the world of economic studies has given a deep overturn, taking into consideration now both the emotional and the rational aspects of the human behavior on the whole, both of these derived from the same brain that is each day better understood. With this basis the two types of economy, that of prestige and that of the market, that mutually influence each other, respond to that biological fact. This is of great interest for the scientific studies about the faith that sustain the social and economic relations, and, likewise those relative to the sexual differences.

El gran especialista de la economía de la antigüedad mediterránea que fue M.I. Rostovtzeff señalaba a comienzos del siglo pasado que «la explicación económica de la decadencia del mundo antiguo debe resueltamente rechazarse»[1]. Una idea que decenios más tarde seguiría manteniendo el especialista de la modernidad C.M. Cipolla cuando analizara la decadencia económica de los imperios[2]. Tratando de ambientes distintos, ambos están de acuerdo en que la economía es sólo una manifestación de la actividad humana y que, como tal, ha de considerarse inserta en un conjunto de actividades mucho más amplio[3]. Este último autor, de hecho, se muestra seguro de que «no seremos capaces de entender plenamente la decadencia de los imperios hasta que un esfuerzo conjunto de investigadores y biólogos haya aclarado los efectos de un bienestar prolongado y altos niveles de vida sobre la estructura psicológica de una población y los efectos de retroalimentación de estos cambios sobre el comportamiento cultural de esta misma población». Y hace esta afirmación consciente de que «las interpretaciones pseudo-biológicas de historiadores racistas en los años 1920-40 fueron desafortunadas». Pocos años después de que se escribieran estas palabras (1970) se publicó en Harvard un libro de E. Wilson que dio paso a un nuevo planteamiento, el de la Sociobiología[4]. En el ponía en evidencia lo que era de todos sabido pero que los prejuicios de una época anterior tendían a evitar: la importancia de nuestro ser biológico en la explicación de determinados comportamientos culturales. Un movimiento que asustó a algunos y produjo respuestas como la de M. Sahlins[5], recordándonos que lo que hace que el hombre se defina como tal son sus hechos de cultura, no obstante lo cual consideraba obvio el que había que tener en cuenta la base biológica[6]. Paralelamente el desarrollo de las técnicas informáticas y la utilización de digitalizadores permitieron un mayor conocimiento del funcionamiento del cerebro humano gracias a la obtención de imágenes de resonancia magnética, logrando avances impensables hace un cuarto de siglo[7]. Ello nos ha obligado a replantearnos muchas explicaciones culturales, sobre todo aquellas que tendían a identificar lo real con lo percibido racionalmente[8].

---

1 M. ROSTOVTZEFF, *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid, 1962, vol. II, p. 484.

2 C.M. CIPOLLA, «Por una teoría general de la decadencia económica», en C. M. CIPOLLA / H.H. ELLIOTT, P. VILAR y otros, *La decadencia económica de los imperios*, Madrid, 1999, pp. 13-26.

3 Hasta qué punto es necesario considerar la historia humana como una parte más de la Historia del Universo (la verdadera Historia Universal) ha sido planteado recientemente por A.P. NAZARETYAN, «Western and Russian Traditions of Big History: A Philosophical Insight», *Journal of General Philosophy of Science*, 36, 2005, pp. 63-80.

4 E. WILSON, *Sociobiología, la nueva síntesis*, Barcelona, 1980 (original en inglés del mismo año). Prefigurado en E. MORIN, *La Méthode*. 1. *La nature de la nature*, París, 1977.

5 *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobilogía*, Madrid, 1982.

6 No otro planteamiento, aunque invirtiendo los términos del enunciado, ha sido realizado desde el campo de la neuroendocrinología por J.-D. VINCENT, *Biología de las pasiones*, Barcelona, 1988 (París, 1986).

7 Puede verse una síntesis en R. CARTER, *El nuevo mapa del cerebro*, Barcelona, 1998.

8 Algo que ya fue planteado experimentalmente por los estudios de Física. El introductor de la obra de N. BOHR, *La teoría atómica y la descripción de la Naturaleza*, Madrid, 1988, p. 35, M. FERRERO MELGAR, señala que «Bohr hace una distinción tajante de los fenómenos: los que se desarrollan en el marco de la causalidad y pueden describirse en términos clásicos —son racionales—, y aquellos que se desarrollan en el marco de la complementariedad y no pueden describirse en términos clásicos —son irracionales— en esos términos». El error tradicional, según Bohr, está en pensar que percibimos objetos, cuando en realidad sólo percibimos fenómenos. El premio Nobel de 1922 enunció el principio de complementariedad para afrontar este hecho. Su influjo se dejó sentir en B. ESCANDELL BONET, «Los fundamentos epistemológicos de la Historia en el marco de los principios de la Física actual», *Cuestión de fondo. Revista trimestral de pensamiento*, Madrid, 1, 1984, pp. 38-47. Sobre los componentes simbólicos e irracionales de la ciencia en general puede verse J. WESCHSLER, (ed.), *La estética de la ciencia*, México, 1982.

Hoy sabemos que el cerebro está formado por tres subsistemas[9]: el reptiliano, el límbico y la neocorteza, los cuales interaccionan permanentemente. Así, esquemáticamente, el cerebro reptiliano es el que controla la conducta automática o programada; el sistema límbico es el responsable de controlar la vida emotiva; y la neocorteza, la estructura más reciente, constituida por los dos hemisferios cerebrales que son los encargados de los procesos intelectuales superiores. Esta última tiene dos características básicas: la visión —que se refiere al sentido de globalidad, síntesis e integración, que son funciones del hemisferio derecho— y el análisis, que se refiere a la manera de procesar la información del hemisferio izquierdo. Por consiguiente, dado que estos «tres cerebros» funcionan al mismo tiempo, parece lo más lógico (puesto que nuestro planteamiento científico ha de ser necesariamente lógico) considerar a la inteligencia emocional al mismo nivel que la racional a la hora de plantearse la realidad. Y así lo hicimos personalmente cuando nos planteamos proponer un sistema estructural de horizontes mentales integrados como método a aplicar para un mayor conocimiento de los fenómenos históricos[10]. Dos maneras fundamentales (la emocional y la racional) de percibir la realidad que, como desarrollábamos en otro trabajo[11], se atienen, respectivamente, a los aspectos cualitativos y a los cuantitativos de la misma. Gracias a la primera la realidad se manifiesta finita pero de límites difusos (podríamos utilizar el símil del humo), mientras que la segunda la descompone en unidades homogéneas de carácter infinito en teoría pero bien delimitadas (algo así como lo que se percibe en la distinción entre onda y corpúsculo, de manifestación simultánea).

Numerosos autores han mostrado cómo el desarrollo de la escritura —sobre todo cuando ésta alcanza el nivel fonético y se difunde en sociedades no estructuradas de forma palaciega, como en el caso del mundo griego arcaico— fue creando un habla visual, en paralelo a la oral, que transformó profundamente (aunque de forma paulatina) los planteamientos mentales de quienes las usaban, desarrollando fuertemente la racionalidad y el crecimiento de la conciencia de uno mismo[12]. Ello facilitó el desarrollo de los mercados impersonales[13], que en buena medida se vieron impulsados por la intromisión en el sistema de trueques de un elemento de prestigio

9 Para las referencias al estudio de este 'cerebro triuno' puede verse María de Lourdes FLORES SÁNCHEZ, «El aprendizaje acelerado», recogido en la web: http://www.prodigyweb.net.mx/normeduc/aprendizaje%20acelerado.htm

10 *Principios teóricos en la Historia*, Écija (Sevilla), 1990. El planteamiento sigue la línea de otros pensadores. Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1955.

11 «Dos formas contrapuestas de pensamiento: el mito y la razón», *Espacio y Tiempo*, 9, 1995, pp. 105-112. Recogido también en *Pensamientos universitarios*, 1995, Écija (Sevilla), 1995. Comentado por J. SAN BERNARDINO, «En defensa del helenismo polinésico. A propósito de un enfoque teórico reciente», en *Gerión*, 14, 1996, pp. 401 - 505. La necesidad de equiparar las dos perspectivas ya había sido expuesta, p. ej., por P. WINCH, *Comprender una cultura primitiva*, Barcelona, 1994.

12 Algo que queda muy bien descrito por E.A. HAVELOCK, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1996. Entre los autores españoles merecen mención los trabajos de E. LLEDÓ, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, 1992; *Lenguaje e historia*, Madrid, 1996, o *El silencio de la escritura*, Madrid, 1999. Nuestro pensamiento al respecto ha quedado expuesto en «Moneda y escritura. De lo cualitativo a lo cuantitativo», en F. CHAVES TRISTÁN y F.J. GARCÍA FERNÁNDEZ (eds.), *Moneta qua scripta: La moneda como soporte de escritura*, Anejos de *AEspA*, XXXIII, Sevilla, 2004, pp. 415-431. La Ilustración giraría finalmente en torno al descubrimiento del intelectualismo y del intelecto en cuanto representaba un nuevo nivel de conciencia humana.

13 M. RODINSON, *Prólogo* a la obra de P. CHALMETA GENDRON, *El 'señor del zoco' en España: edades media y moderna. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Madrid, 1973. Sobre la lenta transición en el mundo griego puede verse K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Barcelona, 1994 [1977], p. 250.

como fue en principio la moneda. Este proceso, bien estudiado, ha llevado a pensar que el ritmo lógico de los acontecimientos, sujetos desde este punto de vista a la linealidad propia de nuestra percepción visual (frente al carácter holístico que muestra la oralidad —se oye desde todas las direcciones— sobre el que se detuvieron M. McLuhan y B.R. Powers[14] cuando llamaron la atención de lo que suponía en nuestra sociedad la recuperación de la oralidad combinada con la visualidad en los nuevos medios de comunicación) condujo a muchos a pensar que la luz del análisis conceptual habría de disipar todas las brumas del simbolismo mítico, identificando de forma abierta la racionalidad con la realidad y ésta con la verdad, que pasaba de ser lo cualitativamente fuerte, lo que no se olvidaba (*alethès*), a la negación de la mentira (contraposición lógica de lo positivo frente a lo negativo, base de todo el sistema binario[15]). El triunfo de las Luces, prefigurado en el triunfo de lo cuantitativo sobre lo cualitativo (el «viejo modelo» de A.W. Crosby[16]) pasó a ser considerado como una conquista épica de la razón sobre el sentimiento, de forma que da la sensación de que la emoción está llamada a desaparecer frente al pensamiento lógico, sin darnos cuenta de que en realidad la potenciación de la mente humana tiende al equilibrio; que lo racional no sustituye a lo emocional, sino que lo complementa y tiende a incidir en el desarrollo de éste, como podemos comprobar, por ejemplo, con el desarrollo de la música (< Musa) que adquiere una complejidad y una capacidad de emocionar mayor desde el momento en que se racionalizan sus elementos mínimos constituyentes y se puede proceder a escribirla: no tiene sentido escribir música, sin embargo, si no es para escucharla, para sentirla. Por otro lado, el abandono del cultivo del pensamiento emocional puede conducir a cierta atrofia de los sentidos no relacionados con la vista, pero ello no es necesariamente inevitable ni, desde luego, positivo para el hombre. Solemos olvidar que el mar se puede cubicar, pero que si se mete en cubos deja de ser mar.

En sociedades donde la racionalización de las relaciones sociales no se ha impuesto a las consideraciones derivadas de que un ser, una persona por ejemplo, es mejor que otro si su fortuna (palabra que no debe confundirse con la riqueza[17]) lo hace cualitativamente superior a los demás ante la consideración general, el «hombre grande» buscará el prestigio creando una relación de subordinación hacia su persona por medio de la donación de favores y bienes. Se buscará la acumulación de riqueza, a ser posible por medios gloriosos (el botín sobre todo), pero como un medio de ostentación generosa que le conceda un poder efectivo. Esta es sin duda la base del llamado evergetismo grecorromano, tan bien estudiado por P. Veyne[18] en ge-

14 *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona, 1996.

15 Este sentido de la verdad, relacionado con la memoria oral, que fue explicado por M. DETIENNE (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, 1983), nunca se ha perdido del todo, dando lugar a reflexiones como la de F. NIETZSCHE, *Sobre mentira y verdad en sentido extramoral*, Valencia, 2000 [1873], o, entre las recientes, la de Mª BETTETINI, *Breve historia de la mentira*, Madrid, 2002. La verdad racional, en cambio, es propia del lenguaje escrito, que fija los conceptos y permite la abstracción de la realidad para fijarla de forma estable, dándole firmeza (frente a la no-verdad, a la mentira) y perdiendo elasticidad.

16 *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental*. 1250-1600, Barcelona, 1998.

17 Véase nuestra exposición sobre el tema en «Colonia Augusta Firma Astigi: una economía de prestigio», *VII Congreso de Historia de Écija*, Écija (Sevilla), 11 a 13 de Diciembre de 2003. Écija, 2006, pp. 13-46.

18 Entre los numerosos trabajos con los que este autor ha contribuido al conocimiento de la economía de prestigio queremos destacar *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976, y la serie de trabajos recogidos en *La sociedad romana*, Madrid, 1991.

neral y, en nuestro país por E. Melchor Gil[19]. Evidentemente la preponderancia de la economía de prestigio no elimina, ni mucho menos, la cantidad de racionalidad de sus realizaciones. Ahí tenemos para demostrarlo el caso de la civilización egipcia —con sus magníficas obras racionales de ingeniería— que posiblemente sea el ejemplo más destacado de hasta qué punto se puede llegar a desarrollar una economía de prestigio[20]. Ya Aristóteles, al teorizar sobre la economía[21] era plenamente consciente de que existe una estrecha relación entre las dos formas por las que una sociedad puede regir sus intercambios de bienes: la que él llamaba *oikonomía* (modo de producción doméstico), destinada a la satisfacción de las necesidades naturales, y la *khrematistiké tékhne,* cuyo objetivo era la acumulación indefinida de riqueza, origen del futuro capitalismo de mercado, que consideraba moralmente rechazable cuando se volvía autónoma y separada de la satisfacción directa de las necesidades humanas[22].

Este rechazo moral a la economía de mercado impersonal (del que la posesión de la tierra —base de todo crédito— estaba excluida[23]) se mantuvo durante muchos siglos, coincidiendo con una escasa racionalización del tiempo[24], de forma que el presente continuo (en el que el

19 Fundamental es su obra *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Córdoba, 1994.

20 Con todo, pese a sus notables construcciones, sabemos que su percepción del tiempo les impedía tener conceptos como el de infinito (utilizaban expresiones como «un millón», p. ej. como metáfora, aunque le daban importancia al 10 en las medidas de espacio y tiempo. Cf. R. H. WILKINSON, *Symbol & Magic in Egyptian Art*, Londres, 1994). No obstante, como bien dice B.J. KEMP, *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, 1992, p. 330, «es un error considerar las economías del pasado como una etapa de un proceso evolutivo: en el mundo actual hay la variedad suficiente de sistemas económicos como para que la elección de una línea evolutiva resulte arbitraria. Más bien se les debiera ver como variaciones de un mismo tema, soluciones distintas al mismo problema: «cómo las comunidades grandes, inevitablemente integradas por intereses contrapuestos, existen durante largo tiempo». La economía de prestigio es un sistema completo que puede funcionar por sí mismo, como la economía de mercado. Posiblemente, el cenit de la economía de prestigio se encuentre —en nuestro ámbito de estudio— a mediados del siglo XV a.C. en las relaciones entre las grandes potencias del Oriente Próximo.

21 *Política*, I, 3 (1257-1258).

22 Aristóteles, como es sabido, consideraba dos tipos de crematística que estaban íntimamente relacionados, considerando una buena y otra mala. Mezcla de crematísticas que sigue siendo vigente en el mundo actual en general, y muy en particular en sociedades no demasiado evolucionadas, como podemos ver, por ejemplo en el trabajo de J.B. GREENBERG, «El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada», *Desacatos*, 9, 2002, pp. 132-147, sobre todo en p. 137, donde describe en la comunidad mixe (México actual) una posición ideológica idéntica a la que plantea Aristóteles —en el fragmento citado— al confrontar una crematística buena («dinero bueno») con otra mala («dinero malo»).

23 Es abundante la bibliografía sobre el tema. Sobre la mentalidad puede verse J.C. BERMEJO BARRERA, «Sobre las dimensiones significativas del espacio», en A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Los límites de la tierra: El espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid, 1998, pp. 1-22. C.f. P. Grossi, *La propiedad y las propiedades. Un análisis histórico*, Madrid, 1992. F.T. HINRICHS, *Histoire des institutions gromatiques*, París, 1989. P. TEMIN, en «A market economy in the Early Roman Empire», *J.R.S.*, 91, 2001, pp. 169-181, estudia las antiguas tendencias a la mercantilización, y en concreto intenta demostrar que el Alto Imperio romano era 'una aglomeración enorme de mercados interdependientes'.

24 C. DARBO-PESCHANSKI, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, París, 2000. Nosotros mismos nos hemos ocupado de este tema de tanta trascendencia para el mundo de la economía en G. Chic Garcia, «Tiempo y civilización», en J.-L. RUIZ SÁNCHEZ, *Milenarismos. Mesianismo y apocalipsis desde la Historia y la Religión*, Sevilla, 2001, pp. 29-47. Asimismo M.J. PARODI ÁLVAREZ, «Tiempo y culpa: sobre la asunción de la temporalidad y sus consecuencias», *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología social*, 3, 2000, pp. 281-295. Véase también para el mundo antiguo los trabajos recogidos por J. MANGAS y S. MONTERO (coord.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, 2001. Una visión del tiempo racional desde el horizonte de

ser se mantiene) tendía a escapar a la linealidad del tiempo lógico y con ello a la consideración positiva del cambio, del progreso. Explicación ésta de que ese mundo llegó a plantearse el conocimiento científico (el porqué de las cosas), pero no su aplicación práctica, la tecnología (el para qué), ausente pese al desarrollo inevitable de las técnicas[25].

Esta conciencia de que durante la Antigüedad se mezclaban rasgos de economía de prestigio con la de mercado provocó durante buena parte del pasado siglo un debate entre los investigadores entre los llamados primitivistas y los modernistas, según pusiesen el acento en una u otra de sus facetas. Las diferentes visiones fueron postuladas sobre todo por las fundamentales obras de Weber[26], Rostovtzeff[27] y Finley[28]. Para el primero la economía estuvo basada en un expansionismo militar que propició las guerras de conquista típicas de la Roma republicana. Así, este capitalismo de rapiña se asoció a un sistema de producción esclavista que originó excedentes orientados hacia un mercado. Los límites de este sistema, para Weber, estaban, sobre todo, en la paz que inauguró la época imperial. Rostovtzeff invirtió el planteamiento weberiano: la caída del capitalismo republicano y el fin de las guerras favoreció la expansión del comercio en un marco de paz que propició el crecimiento de las manufacturas, de la agricultura y de la generalización del modelo urbano. Finley, reasumiendo algunos esquemas heredados de Weber, negaba la posibilidad de un crecimiento económico que no estuviera ligado a la adquisición externa y a la guerra y proponía una concepción unitaria del mundo antiguo en la que se admitían, desde una perspectiva económica, únicamente cambios de carácter cuantitativo, considerando el comercio como una actividad y un sector minoritario, incluso en el mundo imperial romano.

Hoy, a pesar de que el debate científico sobre los rasgos distintivos de la economía romana continúa abierto y en construcción, se puede afirmar que, en el Imperio Romano, en el marco de una economía dual, y coexistiendo con un amplio y poco conocido mundo donde primaba el autoabastecimiento, se fueron imponiendo, al ritmo de la romanización, los caracteres básicos de un sistema económico integrado básicamente por el mercado y la moneda[29]. Así, A. Schiavone[30] ha insistido en el carácter dual, aparentemente contradictorio, de la economía romana. En la misma línea, haciendo hincapié en la importancia de los mercados y la moneda, E. Lo

---

la filosofía puede verse en A. COMTE-SPONVILLE, *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Barcelona, 2001. Desde la Física en St. HAWKING y R. PENROSE, *La naturaleza del espacio y el tiempo*, Madrid, 1996. En realidad, siempre se ha tenido bastante claro que el tiempo se puede vivir de distintas maneras a nivel personal y lo mismo se puede decir a nivel de culturas. Véase, p. ej., A. SÁNCHEZ FERRA, «La Historia y la tradición. Razón y sentimiento abordan el tiempo», *Antigüedad y Cristianismo*, XII, 1995, pp. 25-28.

25 Tema asimismo muy tratado. Véase por ejemplo, S. SAMBURSKY, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, 1999.

26 M. WEBER, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma, 1981 [1898].

27 M.I. ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid, 1972 [1926].

28 M.I. FINLEY, *La economía de la Antigüedad*, Madrid, 1973. En la misma línea A.H.M. JONES, *The roman economy*, Oxford, 1974.

29 Una síntesis del tema puede verse en J.C. MÁRQUEZ VILLORA y J. MOLINA VIDAL, *El comercio en el territorio de Ilici*, Alicante, 2001, p. 57, que hemos seguido. Una reconsideración importante, en la que matiza las posiciones reales de Finley y Rostovtzeef (apostando por «los grises»), puede verse en R. SALLER, «Framing the Debate over Growth in the Ancient Economy», en W. SCHEID y S. VON REDEN, *The Ancient Economy*, Edimburgo, 2002, pp. 251-278.

30 «La struttura nascosta. Una grammatica dell'economia romana», *Storia di Roma, IV. Caratteri e morfologie*, Turín, 1989, pp. 7-69, espec. 57, 71-72.

Cascio[31] entiende que la reciprocidad y la redistribución, aunque innegables, no desempeñarían un papel significativo en la vida económica romana de época imperial. Por su parte W.V. Harris[32] ha defendido la importancia de un sector comercializado explicado por los mecanismos del mercado, reduciendo el papel de los intercambios extramercantiles como la redistribución estatal y el autoabastecimiento de elite, defendido en cambio por C.R. Whittaker[33], mientras que P. Garnsey y R. Saller[34] han puesto el acento en el papel de los mecanismos de la fiscalidad imperial y el sistema annonario en el comercio romano. A. Carandini[35], en cambio, ha enfatizado la importancia de los mecanismos de la economía de mercado y la concurrencia productiva y comercial existente entre Italia y las provincias occidentales a inicios del Imperio, retomando parte de la esencia de las antiguas ideas de Rostovtzev. En cuanto a A. Tchernia[36] entendemos que sigue una línea en buena medida paralela a la nuestra[37], según la cual creemos que podemos resumir el estado del comercio en la Bética del Alto Imperio señalando la coexistencia de tres formas o tipos que son, por supuesto, dispares, pero sin cuya interinfluencia es difícil entender el panorama que nos muestran nuestras fuentes (literarias, epigráficas, jurídicas o arqueológicas): a) redistribución desde las haciendas señoriales (o sea, evergetismo); b) los elementos de mercado, a distintos niveles (local, regional, interprovincial); y c) redistribución a escala estatal de aquellos productos que se consideraban imprescindibles para el mantenimiento de sistema imperial, con la consiguiente intervención del Estado en los procesos económicos ligados a los otros dos tipos[38]. Por su parte K. Verboven[39], en línea con los estudios de J. Andreau[40], ha puesto

---

31 «Forme dell'economia imperiale», *Storia di Roma,* 2. *L'Impero Mediterraneo,* II. I *principi e il mondo,* Turín, 1991, pp. 313-365, espec. 326-329.

32 «Between archaic and modern: some current problems in the history of the Roman economy», *The Inscribed Economy. Production and distribution in the Roman empire in the light of instrumentum domesticum*, Michigan, 1993, pp. 11-29, espec. 14-18, 20-21.

33 «Trade and the aristocracy in the Roman Empire», *Opus,* IV, 1985, pp. 49-75.

34 *El Imperio romano. Economía, sociedad y cultura,* Barcelona, 1991 [1987], pp. 57-80, espec. 62. Véase también D. P. S. PEACOCK y D.F. WILLIAMS, *Amphorae and the Roman economy. An introductory guide,* Southampton, 1986, pp. 60-63, y J. REMESAL, *La «Annona militaris» y la exportación de aceite bético a Germania*, Madrid, 1986; «El sistema annonario como base de la evolución económica del Imperio romano», *El comercio marítimo romano en el Mediterráneo occidental*, Barcelona, 1995, 355-367.

35 A. CARANDINI, «Il mondo della tarda antichita visto attraverso le merci», *Società romana e impero tardoantico,* III, 1986, pp. 3-19; A. CARANDINI, «L'economia italica fra tarda repubblica e medio impero considerata dal punto di vista di una merce: il vino. Ricordando i tempi dello scavo ostiense, che sembrano cosi lontani», *Anfore romane e storia economica: un decennio di ricerche (Atti del Colloquio di Siena,* 22-24 *maggio* 1986), Roma, 1989, pp. 505-521.

36 «Modeles économiques et commerce du vin a la fin de la République et au début de l'Empire», *El* vi *a l'Antigüitat,* Badalona, 1987, pp. 327-336; «Encore sur les modèles économiques et les amphores», *Anfore romane e storia economica: un decenio di ricerche (Atti del colloquio di Siena, 22-24 maggio 1986)*, Roma, 1989, pp. 529-536.

37 Resumida en «El comercio de la Bética altoimperial», *Habis*, 36, 2005, pp. 313-332.

38 Es interesante constatar la similitud de este planteamiento en el que se mezclan distintos tipos de economía con el que se ha hecho para la China contemporánea. Véase en este sentido A. DÍAZ DE RADA, «El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización», en L. DÍAS G. VIANA (coord.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid, 2004, pp. 86-87. Quede constancia de que pensamos que esta mezcla se ha producido y se produce siempre, sin que en modo alguno la economía de prestigio haya desaparecido del panorama mostrado por las sociedades de libre mercado más avanzadas, como es fácil constatar a poco que se preste atención.

39 *The Economy of Friends. Economic Aspect of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Bruselas, 2002.

40 Por ejemplo, «Brèves remarques sur les banques et le crédit au Ier s. av. J.-C.», en *AIIN* 29, 1982, pp. 99-123.

de relieve el potencial de instituciones sociales basadas en buena medida sobre la emotividad, como la *amicitia* y el patronato, en la vida económica mercantil del mundo romano de fines de la República y comienzos de la era Imperial.

En cualquier caso —y es adonde queríamos llegar— podemos ver, a poco que nos fijemos, que la tendencia a la consideración conjunta de los dos modelos de economía, la de prestigio y la de mercado, sigue la misma senda que observamos en otras ramas del conocimiento, que tienden a considerar como una unidad de actuación las dos formas de pensamiento que hemos señalado antes, la emocional y la racional o lógica, a las que parece evidente que hay que buscar su explicación en la manera de actuar de nuestro cerebro, tanto respecto a los condicionamientos de su medio interior como a los del exterior[41]. Recientemente Colin F. Camerer[42] ha demostrado, a través del análisis del cerebro y la «teoría de los juegos», que el pensamiento emocional influye en gran modo en la actividad económica. La neurociencia ha ido dando paso así al desarrollo de una nueva rama en los estudios económicos denominada «neuroeconomía»[43]. Se han realizado ya estudios sobre el origen fisiológico de la simpatía, que permite la confianza, al tiempo que se ha vuelto la vista atrás para recordar que A. Smith tuvo una preocupación preponderante por el factor ético en la conducta humana, que en seguida fue dejado de lado pero que es necesario recuperar para entender las relaciones económicas en su plenitud[44]. Y se ha visto que la acción de la oxitocina ayuda a explicar ese elemento fundamental en la economía, sin el cual no puede desarrollarse, que es la fe compartida (la *fides*)[45]. Una confianza que se puede aplicar lo mismo a la economía de prestigio que a la de mercado impersonal, variando fundamentalmente la actitud general del grupo

41 Asunto éste bien explicado por J.-D. VINCENT en su libro *Biología de las pasiones*, antes citado.

42 «Strategizing in the Brain«, *Science* vol. 300,13 Junio 2003, pp. 1674-1676. En p. 1674 critica expresamente el hecho de que «most economic theories minimize the influence of human emotions and assume that what people believe and choose follows rationality principles».

43 P. GLIMCHER, *Decisions, Uncertainty, and the Brain: The Science of Neuroeconomics,* Cambridge, 2003.

44 A. RUSTICHINI, «Neuroeconomics: Present and future», *Games and Economic Behavior* 52, 2005, pág. 201-212. La mirada hacia atrás cobraría mucho más sentido si el economista tuviese una mejor percepción de épocas anteriores, cosa que evidentemente es rara entre los economistas, como podemos observar en el libro de H.W. Spiegbel, *El desarrollo del Pensamiento Económico*, 7ª reimp., Barcelona, 2000, que se usa en nuestra Facultad de Ciencias Económicas para formar a los futuros licenciados.

45 M. KPSFELD, M. HEINRICHS, P.J. ZAK, U. FISHBACHER y E. FEHR, «Oxytocin increases trust in humans», *Nature*, 435, 2 Junio 2005, pp. 673-677. Los autores comienzan diciendo, en p. 673: «La confianza satura las sociedades humanas. La confianza es indispensable en la amistad, el amor, las familias y las organizaciones, y juega un papel importante en el intercambio económico y político. En ausencia de confianza entre los compañeros comerciales, las transacciones del mercado se vienen abajo. En ausencia de confianza en las instituciones y líderes de un país, la legitimidad política se hunde. Evidencias muy recientes indican que la confianza contribuye al éxito económico, político y social. Poco se conoce, sin embargo, sobre la base biológica de la confianza entre los humanos. Aquí mostramos que la administración intranasal de oxitocina, un neuropéptido que juega un papel importante en la ligazón social y afiliación en los mamíferos no-humanos, causas un aumento sustancial de la confianza entre los humanos, aumentando grandemente por ello los beneficios de las interacciones sociales. También mostramos que el efecto de la oxitocina en la confianza no se debe a un aumento general de la propensión a correr riesgos. Al contrario, la oxitocina afecta específicamente a la buena voluntad de un individuo para aceptar los riesgos sociales que surgen de las interacciones interpersonales. Estos resultados coinciden con la investigación en animales que sugiere un papel esencial de la oxitocina como una base biológica de la conducta de acercamiento pro-social». En el trabajo de Rustichini citado en la nota anterior se pone de manifiesto el asombroso comportamiento de las 'neuronas espejo', que actúan por simpatía respecto a determinados condicionantes del medio exterior.

humano respecto a la Naturaleza, o sea si el mismo se considera como un elemento de una Naturaleza que distingue cualitativamente (de forma no mensurable con la métrica racional) unos seres de otros, o si, confiado en sí mismo ante una Naturaleza que pretende someter con su conocimiento de la lógica de los hechos, da primacía a los elementos cuantitativos en las relaciones humanas, de forma que la Religión es sustituida por la Ciencia, las transacciones basadas en las relaciones personales lo son por un mercado impersonal donde rige la ley del precio único por unidad de venta, y donde el contrato social en general arrumba las relaciones basadas en el estatus, como por ejemplo en la esfera política, donde la democracia se considera como el sistema más digno de confianza, en unos Estados que se sitúan de forma preferente sobre las Comunidades. De ahí la importancia que con razón se le ha atribuido a la llamada Revolución Copernicana, por la que el hombre acepta que no *está* en el centro del Universo, que le ofrecía el geocentrismo anterior, reaccionando en cambio no con humildad sino con orgullo, llegando a la conclusión que si no está en el centro da igual, porque con su conocimiento él *es* el centro de todo[46].

Ello explica que se haya analizado desde esta perspectiva bipolar la imagen que el poder absoluto de la fe ocupa en la mente de los humanos según la orientación que haya dado a sus relaciones interpersonales, o sea basadas más en el pensamiento emocional o en el racional. Nos referimos a la idea de lo divino[47], contemplada desde una perspectiva de *status* o desde otra de *contractus*: Dios o el Dinero, y en este sentido son muy definidores los estudios que están siendo desarrollados con agudeza, entre otros, por el sociólogo americano Roger Friedland[48]. Creemos que desde siempre los dos planteamientos han coexistido, porque la mente humana en todo momento ha sido y es fundamentalmente dual, y si Hesíodo se quejaba ya de cómo el poder de la riqueza se alzaba frente a la virtud que habría de ser defendida por los dioses, Horacio, en época de Augusto, hablaba de ese carácter divino que podía llegar a tener el dinero (*converso in pretium deo*)[49].

De todas formas, pese al avance de los estudios económicos que tienen en cuenta de forma abierta el pensamiento emocional, la tendencia en los planteamientos sigue siendo casi exclusivamente racionalista, aunque buscando establecer distintas formas de racionalidad en el comportamiento económico humano. En este sentido está teniendo éxito la senda abierta por Shaun Hargreaves Heap[50], quien ha dividido la racionalidad económica en tres categorías:

46 Así lo señala el economista J.M. NAREDO en «El oscurantismo territorial de las especialidades científicas», en J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD y M. GONZÁLEZ DE MOLINA (Eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Granada, 1992, pp. 111-112.

47 Aunque la relación no es directa con el tema que ahora apuntamos, recordaremos, no obstante, que neurólogos de la Universidad de California de San Diego han localizado una zona en el lóbulo temporal del cerebro que parece producir intensos sentimientos de trascendencia espiritual, combinados con una sensación de presencia mística. Cf. R. CARTER, *El nuevo mapa del cerebro*, Barcelona, 1998, pp. 13 y 19.

48 «Money, Sex, and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism», *Sociological Theory*, 20, 3, Noviembre, 2002, pp. 381-425.

49 *Od*., 3, 16: *Inclusam Danaen turris aenea robustaeque fores et vigilum canum tristes excubiae munierant satis nocturnis ab adulteris, si non Acrisium virginis abditae custodem pavidum Iuppiter et Venus risissent: fore enim tutum iter et patens converso in pretium deo. aurum per medios ire satellites et perrumpere amat saxa potentius ictu fulmineo; concidit auguris Argivi domus ob lucrum demersa exitio; diffidit urbium portas vir Macedo et subruit aemulos reges muneribus; munera navium saevos inlaqueant duces. crescentem sequitur cura pecuniam maiorumque fames: iure perhorrui Maecenas, equitum decus*…El tema, por otro lado, es bien sabido que fue tocado con frecuencia, siempre con tintes moralizantes, por numerosos autores, dejando su profunda huella en la paremiología.

50 *Racionality in Economics*, Oxford., 1989.

instrumental, procedimental (o acotada[51]), y expresiva, si bien existe la tendencia a considerar esta última como complementaria y no alternativa a las anteriores[52]. Es el camino que ha seguido, por ejemplo, P. Christesen cuando ha aplicado las nuevas tendencias en los estudios de economía a la antigüedad griega[53].

Pero volviendo a nuestros planteamientos generales debemos señalar que, además de lo dicho, los estudios de biología actuales nos están permitiendo establecer, sobre bases más seguras, otros aspectos del mundo de la historia económica que apenas han sido desarrollados. Nos referimos a los estudios basados en la diferencia sexual establecida en la especie humana, que es la que realiza las transacciones económicas. Todos los antropólogos parecen estar de acuerdo en que introducir el factor identidad sexual es necesario en el análisis de cualquier proceso social, si se quiere hacer más completo, y sin embargo la mitad de la población que abarca la historia humana (la femenina) raramente es contemplada en los planteamientos de historia económica desde una postura diferencial de sexo (normalmente se aplican los esquemas masculinos para enfocar el papel de las protagonistas de los hechos económicos). La obsesiva manía de considerar que todo lo que nos separa a los varones de las mujeres es sólo cuestión de cultura, despreciando lo obvio (que hay diferencias sustanciales, perceptibles en el propio genoma sexual[54]), lleva a perder la contemplación de matices que son muy interesantes (por ejemplo, la inversión que realiza un hombre en bienes de prestigio se estima en un 30%, como mucho, de su fortuna, mientras que la mujer puede llegar a duplicar este montante[55]) para comprender el funcionamiento económico de las sociedades. Las diferencias biológicas relativas al sexo y perceptibles en el cerebro tienden a manifestarse en los comportamientos, pese al papel igualador de la cultura dominante, normalmente masculina, siendo claro que los comportamientos que han llevado al desarrollo del capitalismo actual tienen este carácter evidente[56]. Habría que replantear, pues, toda nuestra manera de ver la historia económica (y, por supuesto, también la que no tiene este apelativo).

---

51 H. A. SIMON, *Models of Bounded Rationality,* Cambridge, 1982 ya habla de este tipo de racionalidad económica.

52 Es lo que hace, por ejemplo, J.F. ÁLVAREZ, «El tejido de la racionalidad expresiva», *Manuscrito* XXV (2), en M.B. WRIGLEY (ed.) (2002), *Dialogue, Language, Rationality: A Festchrift for Marcelo Dascal*, Campinas, Brasil. Edición en Web.

53 «Economic rationalism in fourth-century BCE Athens», *Greece & Rome*, 50, 1, 2003, pp. 31-56.

54 M.T. ROSS y casi 250 profesores más, «The DNA sequence of the human X chromosome», *Nature*, 434, 17 de Marzo de 2005, pp. 325-337. En el mismo número de esta revista puede verse también, por su interés, el comentario que hace Chris Gunter, «She moves in mysterious ways», en pp. 279-280. Hasta este momento no había pruebas tan evidentes de que las diferencias entre ambos sexos llegaran hasta el punto de que hombres y mujeres necesitasen tener genomas sensiblemente diferentes. Parece evidente ahora que, cuando se habla de ser humano, hay que partir del hecho de que ninguno de los dos es en si mismo el representante de la especie, sino que hay que hablar de lo que venimos denominando la «santísima dualidad»: dos «subespecies» distintas y complementarias en un solo ser humano verdadero. Plantear la Historia desde una sola óptica es, por tanto, una visión empobrecedora de nuestro comportamiento a lo largo del tiempo (tiempo que, digámoslo de paso, no es observado —como tampoco el espacio— de la misma manera por parte de los dos sexos).

55 Agradezco a mi discípulo Aarón Reyes, que realiza su tesis doctoral sobre el comercio de obras de arte en nuestra Antigüedad hispana, estas sugerencias acerca del sexo en el marco de la economía, que estimo del mayor interés.

56 Michael NERLICH, *Kritik der Abenteuer-Ideologie: Beitrag zur Erforschung der bürgerlichen Bewusssteinsbilding, 1110-1750*, Berlín, 1977, ubica los orígenes de la «ideología de aventura» del capitalismo europeo en la experiencia de la caballerosidad: la persecución voluntaria de arriesgadas aventuras en territorios desconocidos —la cual, como sabemos, era recurso de los caballeros empobrecidos, que necesitaban hacer sus fortunas en un nuevo, aún no explotado territorio. Tomado de D. NOYES, «Vampiro o rey pescador: la globalización y los mitos del capitalismo», en L. DÍAS G. VIANA (coord.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid,

Queden en cualquier caso estas breves líneas, que intentan poner de manifiesto las nuevas tendencias que hemos observado en el conocimiento de la historia económica y que creemos de interés para un mejor entendimiento de la vida humana, como homenaje al colega y, sobre todo, gran maestro que ha dado todo lo posible, y más, por extender el conocimiento entre todos los que, directa o indirectamente, le han rodeado: Antonino González Blanco.

Sevilla, 1 de Septiembre de 2005

2004, p. 252. Puede verse, para el mundo actual, cómo los planteamientos sexuales, de tintes predominantemente machistas, se manifiestan en el comportamiento económico de mercado en E. LUTTWACK, *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona, 2000, p. 89 y 91. No parecen tan claros esos tintes en cambio, pese a las apariencias, en las actitudes económicas que se desenvuelven en el marco de la mafia tradicional, como bien señala M. MAFFESOLI, *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, 1996, p. 86.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 965-979

JULIO CÉSAR Y LA IDEA DE BIBLIOTECA PÚBLICA EN LA ROMA ANTIGUA

Pilar Fernández Uriel
José A. Rodríguez Valcárcel
UNED

RESUMEN

Este artículo trata de mostrar de qué manera Julio César estaba guiado en todas sus acciones por su ambición por el poder y de ahí que el proyecto de fundación de la primera biblioteca pública de Roma estuviera diseñado en función de una estrategia política más que consolidara su posición tras la Guerra Civil.

ABSTRACT

This article tries to explain how Julius Caesar had moved in many actions of his political development by the ambition and how in this way is necessary consider the project of first public library at Rome to mantein his political position after Civil War.

1. INTRODUCCIÓN. LAS ANTIGUAS BIBLIOTECAS

Los hechos que rodean la aventura bibliotecaria de la Antigüedad son tan apasionantes como testimoniales. Aunque las bibliotecas helenísticas nos informan de importantes datos de sus fundadores y de su relación con la cultura que sirvieron, todavía su conocimiento presenta importantes lagunas.

Existen notables cuestiones sobre la fundación y la función de las antiguas bibliotecas. Incluso de las mas notables como la biblioteca de Alejandría, de la que desconocemos si su fundador fue Tolomeo I Soter o Tolomeo II Filadelfo; ignoramos el orden exacto de los bibliotecarios (*próstates* o *bibliofylax*) que dirigieron los destinos de esta importantísima biblioteca (¿Demetrio de Falero, Zenódoto de Efeso, Apolonio de Rodas, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio, Apolonio de Alejandría, Aristarco, etc.).[1]

Poco podemos afirmar, salvo a través de suposiciones, sobre los libros que formaban parte de sus fondos y es constante el debate sobre la cantidad de rollos de su patrimonio. También ignoramos el significado preciso de las palabras *symmigeîs* y *amigeîs* con las cuales se dividía físicamente la colección. Sólo podemos hacer algunas posibles suposiciones sobre el uso de los famosos catálogos denominados *pínakes*.[2]

Cerrando este conjunto de dudas, el fatal desconcierto de su final, donde se mezclan, en una extraña secuencia, el incendio que, precisamente, se ocasionó en época del personaje histórico objeto de nuestro trabajo, Julio César , perdiéndose parte de sus existencias, añadiéndose después la devastación por la intolerancia religiosa de cristianos y musulmanes, sin descontar la desidia de autoridades y funcionarios palaciegos.[3]

Roma. Las primeras colecciones

Hasta mediados del siglo II a.C. no puede decirse que Roma contara con una literatura propia cuantitativamente importante. Pero, por entonces, ya existía una nobleza ilustrada, que seguía los dictados literarios y filosóficos de las modas helénicas y se había dado el fenómeno del mecenazgo, en torno al «círculo de Escipión».

Antes de las bibliotecas públicas, hubo colecciones particulares que los nobles romanos buscaban y se procuraban a gran precio o se llevaban de las ciudades griegas conquistadas y este afán continuó activo en los demás siglos del Imperio. La primera colección de esta clase privada constatada, fue la de Paulo Emilio, año 160 a.C:

> *«El primero que introdujo en Roma gran cantidad de libros fue Emilio Paulo, después de la derrota de Perseo, rey de los Macedonios; después de él, Lúculo, como parte del botín del Ponto. Más tarde César confió a Marco Varrón el encargo de organizar una gran biblioteca. Sin embargo, Polión fue el primero que abrió en*

1 La bibliografía sobre la biblioteca de Alejandría es numerosa. Ver entre otros: CANFORA, L.: *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*. Paris, 1988, pp. 212; ESCOLAR SOBRINO, H.: *La Biblioteca de Alejandría*. Madrid, 2001, pp. 202; FRASER, P.M.: «Ptolemaic Patronage: The Mouseion and Library», *Ptolemaic Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 1972. Vol. 1, pp. 305-335; WITTY, F.J.: «The Other Pinakes and Reference Works of Callimachus». *Library Quarterley*, 43,1973 pp. 237-244. Sobre otras bibiotecas como la de Antioquia:.NORMAN, A.F.: «The Book Trade in Fourth-Century Antioch». En: *Journal of Hellenic Studies*, 80, 1960 pp. 122-126; MAC LEOD, Roy (Ed.): *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*. London-New York:, 2001, pp. 196; NELLES, P.: «Juste Lipse et Alexandrie: les origines antiquaires de l'histoire des bibliothèques», *Le pouvoir des bibliothèques: la mémoire des livres en Occident*. Marc Baratin= Christian Jacob ed, Paris, 1996, pp. 224-242; PARSONS, E. A.: 1952. *The Alexandrian Library: Glory of Hellenic World: its Rise, Antiquities, and Destructions*. Amsterdam-London-New York, 1952, pp. 468.

2 BAGNALL S. R.S.: «Alexandria: library of dreams». En: *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 146, no. 4, 2002, pp. 348-362.

3 HOLMES, A.: «The Alexandrian Library»: *Libri*, 30, 1980 pp. 285-294.

Roma una biblioteca pública, integrada por obras tanto griegas como latinas; las imágenes de muchos escritores aparecían expuestas en su atrio, que había adornado con la mayor magnificencia con obras procedentes de compras de botines.» (*Isidoro* de Sevilla, *Etimologías* VI 5)

Es de suponer, por tanto, que los libros circulaban, aunque no hubiera ni un sistema organizado para su difusión, y que existían bibliotecas privadas, al menos las que habían llegado a Roma desde Grecia como botín de guerra. Un siglo más tarde, en época de Cicerón, ya hay constancia de la existencia en Roma de un sistema de edición y difusión de libros; incluso hay un barrio donde los libreros abren sus florecientes negocios: el *Argiletum* (la zona comprendida entre el foro y la Suburra).[4]

Los libreros romanos podían lograr fabulosos beneficios copiando las obras de los autores de éxito, aunque éstos no cobraban lo que hoy conocemos como «derechos de autor». Colocaban a la entrada de sus tiendas llamativos carteles con los títulos y precios de las novedades. Solían tener la exclusiva de los autores importantes; así Tito Pomponio Ático era editor de Cicerón, los hermanos *Sosii* de Horacio, Atrecto y Segundo de Marcial, Doro de Séneca, y Trifón de Quintiliano.[5]

Atico personaje con quien Cicerón mantuvo una interesantisima relación epistolar siempre estuvo interesado por los libros, como comentan Cicerón y Nepote. Así comenta Nepote: *«Si se consideran sus servicios, contó con una servidumbre excelente; pero si es por la apariencia, se diría que era prácticamente normal. La integraban jovencitos muy instruidos, extraordinarios lectores y en su mayoría copistas, de suerte que no había ni siquiera un lacayo que no fuera capaz de realizar de manera aceptable alguna de estas dos tareas. De los que exige la organización doméstica, los demás eran también especialistas, y de los buenos. Sin embargo, entre ellos no tuvo ninguno que no hubiese nacido y se hubiese formado en su casa.»* Nepote, *Vita Attic*. XIII 3)

Los gramáticos, por su parte, se aplicaron al estudio y comentario de las obras de los autores consagrados o más o menos aceptados y los más importantes vieron incorporadas sus propias obras a los programas educativos de las escuelas. Este último factor suponía una selección consciente, que determinó la fortuna de la transmisión de algunos autores que quedaban a expensas de los gustos de cada época.[6]

2. JULIO CÉSAR

Cuando Julio César había llegado a la cima de su carrera política y se podía afirmar que era el dueño de Roma, se esforzó por consolidar su posición tratando de justificar por todos los medios su ascenso al poder.

Utilizó su obra literaria como propaganda política, pues redactó su versión de *«La Guerra Civil»,* cuya calidad literaria está a la altura de su relato de «*La Guerra de las Galias»*, si bien

4 JACKSON SIDNEY, L.: *Libraries and Librarianship in the West: a Brief History*. New York: McGraw-Hill1974 p. 489 y ss.

5 NORMAN, A.F.: «The Book Trade in Fourth-Century Antioch». En: *Journal of Hellenic Studies*, 80, 1960 pp. 122-126.

6 PFEIFFER, R.: *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press. 1968.

se echa de menos la sensación de objetividad e imparcialidad que transmitía éste. Las últimas campañas de la Guerra Civil no las planteó como tales, sino como intentos de rebelión de las provincias de África e Hispania que él se encargó de sofocar. En los triunfos que celebró, no hubo ninguna alusión a Farsalia. Sin embargo, Cesar encontró un duro adversario a su propaganda y su obra en la figura de Cicerón, del que comentaba: *«No se pueden comparar las palabras de un soldado con la fuerza expresiva de un orador nato que además dedica todo su tiempo a la literatura.»*[7]

En los dos últimos años César había demostrado que no sólo era un gran estratega, sino también un buen gobernante con importantes medidas en política interior[8].

Entre estas importantes medidas fue el proyecto de crear la primera biblioteca pública de Roma. No vio cumplido su deseo. Fue uno de sus planes que no llegó a realizar porque no tardó en ser asesinado, en el 44 a.C. La construcción quedó aplazada *sine die* pero la idea —y esto es lo verdaderamente importante— arraigó en sus sucesores, Augusto y la familia Julio-Claudia y tras ellos los cesares romanos, pues antes de que Julio César ideara abrir las bibliotecas al público, no existían en Roma.[9]

Sería Gayo Asinio Polión quien fundase la primera biblioteca pública de la «*Urbs*» en el 39 a.C., en el *Atrium Libertatis*. No mucho después, Augusto fundó una biblioteca aneja al templo de Apolo del Palatino (28 d.C.) y otra en el Campo de Marte. Y desde entonces se siguieron abriendo bibliotecas durante el Imperio. En efecto, bajo la familia Julio-Claudia y aún más adelante, la creación de nuevas bibliotecas públicas no dejó de incrementarse, llegando a un número considerable. Citaremos como más notables la siguiente relación: *Bibliotheca in Atrio Libertatis, Bibliotheca Templi Apollinis, Bibliotheca Porticus Octaviae, Bibliotheca Templi Augusti, Bibliotheca Domus Tiberianae, Bibliotheca in Templo Pacis, Bibliotheca in Foro Traiano, Bibliotheca in Capitolio, Bibliotheca in Templo Aesculapii*.

Sin duda, en otras ciudades romanas se hallarían magníficas colecciones de libros. En una pequeña población como Herculano se ha descubierto una con más de 1.800 piezas de papiro que debieron componer unos ochocientos rollos. Las bibliotecas romanas podían formar parte de los grandes complejos arquitectónicos, como las termas o los templos, y estar a disposición de sus visitantes. Se calcula que Roma llegó a tener en el siglo II d.C. hasta veintiocho bibliotecas públicas. En cuanto a las privadas, algunas también fueron considerables, como la del poeta

7 QUETGLAS NICOLAU, P.J.: «Cesar y el Corpus cesarianum», en *Julio Cesar y Corduba. Tiempo y espacio en la campaña de Munda*, Ed. Melchor Gil, E.; Mellado Rodríguez, J.; Rodríguez Neila, J.F. Córdoba, 2005, pp. 147 y 148, con abundante bibliografía sobre la cuestión.

8 Sólo recordar su reforma del Senado, la ampliación de la ciudadanía romana a la Galia Cisalpina y a algunas ciudades de la Galia Transalpina e Hispania. Además, modificó el sistema tributario, reformó el calendario, inició la reconstrucción de Cartago y Corinto, repoblándolas con romanos y griegos, respectivamente. Incluye grandiosos planes de construcción, como levantar mapas de todo el ámbito romano, desecar marismas y mejorar los puertos. Sobre Julio César entre una extensísima bibliografía ver: GELZER, M.: *Caesar. Der Politiker und Staatsmann,* Stuttgard (1921); YAVETZ, Z.: *Caesar in der öffentlichen Meinung,* Düsseldorf, 1979; BENGTSON, H.: «Caesar, sein Leben und sein Herrschaft», *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, München, 1974, pp. 421-469; CARCOPINO, J.: Julio César, Madrid. 1974. Más recientemente: Chr. MEIER: *Caesar*, Berlín (1982); CANFORA, L.: *Julio César, un dictador democrático,* Madrid, 2000; CHRIST, K.: Caesar, Annaherungen an einen Diktator, Manchen, 1994; JEHNE, M.: *Caesar,* München, 2002.

9 RODRÍGUEZ VALCÁRCEL, J.A.: *Procurator bibliothecae augusti*: los bibliotecarios del emperador en los inicios de las bibliotecas publicas en Roma, *Anales de Documentación* 7 (2004) pp. 175-184.

Persio. En el siglo IV, contaba Roma con veintinueve bibliotecas públicas que la invasión de los bárbaros destruyó casi por completo[10].

3. EL PROYECTO DE JULIO CÉSAR

Siendo importante la idea de crear dicho tipo de biblioteca, no lo son menos las motivaciones que pudieron haber impulsado a César a concebir dicho proyecto. Es muy probable que estuviera influido en este gran propósito por la gran biblioteca de Alejandría, meditada ya por su admirado Alejandro Magno.

Posiblemente, los modelos sobre los que poder adoptar ideas para lograr llevar a cabo una obra de tal envergadura están claros y no plantean problemas ya que existían dos grandes bibliotecas en aquel momento: Pérgamo y Alejandría.

La ciudad de Pérgamo había sido conquistada por Roma ya en el siglo anterior y su biblioteca era bien conocida, así como la de Alejandría. Concretamente, César tenía, además, un conocimiento directo de esta última ya que había residido en aquella ciudad entre el 2 de octubre del año 48 a.C. y el 28 de junio del 47 a.C., durante el curso de las operaciones desarrolladas con motivo de la guerra emprendida contra las tropas de Pompeyo.[11]

Otra cuestión que suscita interés es el escoger al frente de dicho proyecto a Marco Terencio Varrón, que, aunque reconocido hombre de letras, era partidario de Pompeyo y había luchado en España al frente de dos legiones Pompeyanas, si bien, como tantos otros, había obtenido el perdón de César.[12]

César encargó a Varrón para la ejecución de la biblioteca, la compra de los libros así como la primera clasificación que establecía la división de la biblioteca en dos salas: una griega y una latina.

No disponemos de más datos que nos indiquen con qué otro personal iba a contar para desarrollar el ingente trabajo que habría de realizarse, ni tan siquiera si Varrón aceptó la oferta, los medios de ejecución del mismo o su exacto emplazamiento.

Es posible que fueran esclavos instruidos de origen griego que ya trabajaran en otras bibliotecas privadas, bien miembros de la élite romana o bien procedente del ámbito griego. Tampoco es posible saber cual era el grado de profesionalidad que debemos adjudicar a este personal, dado que únicamente disponemos de información de quienes estaban encargadas de cada una de las bibliotecas, pero no de sus funciones. (Suetonio, *Divus Iulius*, 44,2.)

Finalmente, las motivaciones que llevaron a César a crear dicha biblioteca no parecen estar ya tan claras. Para ello podemos tratar de explorar una triple vía:

---

10 HESSELL, A.: 1955. *A History of Libraries*. New Brunswick, N.J.: The Scarecrow Press. 1955, pp. 198 y ss.

11 No entraremos en la discusión, en este artículo al menos, sobre los modelos que César pudo tener como referencia por obvios, es decir, las bibliotecas de Pérgamo y de Alejandría, la cual tuvo oportunidad de conocer durante su accidentada estancia en aquella ciudad entre octubre del 48 y junio del 47 como ya hemos dicho, e, incluso, la posible intervención en el nacimiento del proyecto de Cleopatra, ya que se encontraba en Roma en el año 46. Vid. Dión Casio, *Historia Romana,* XLIII. 27.3; Cicerón, *Epistulae ad Atticus* XIV.20,2: *«De regina velum atque etiam de Caesare filio»*; CLARK, J.W.: *The care of books*. London, 1975 «(…) when the necessity for establishing a public library at Rome had been recognised, the splendid structure at Pergamon would be turned to as a model», p. 12.

12 JOHNSON ELMER, D.: *A History of Libraries in the Western World*. New York and London: The Scarecrow Press., 1965, p. 418 y ss.

1. La evergesía propia de la élite dominante.
2. La ampliación y democratización de la educación entre un número cada vez mayor de habitantes de la ciudad de Roma.
3. El cálculo político a largo plazo.

Los dos primeros factores son convergentes y complementarios a un tiempo del tercero, desde luego dominante, a nuestro modo de ver, lo que podría tratar de explicar este proyecto político-cultural.

3.1. La evergesía

«Evegesía» significa, de manera general, «actuar o hacer el bien» y además es sinónimo de un conjunto de obligaciones sociales para las cuales existen conceptos latinos que pueden definir bien dicha actitud como *liberalitas,* entendida como donación a la comunidad o a un grupo de ésta; *munificentia* asimilable a una generosidad de grandes proporciones o *beneficium,* consistente en los beneficios o prebendas que alguien concedía a individuos determinados o bien grupos de personas que podían alcanzar incluso a comunidades enteras. Su ejemplo y antecedente más claro se encuentra en los monarcas helenísticos.[13]

Entre estas motivaciones se encontraba la promoción política y perpetuación de la memoria, siendo este punto importante para nuestra exposición, un medio de asegurarse el voto en los comicios. Pero tenía además una vertiente financiera ya que suponía gastar bienes propios a favor de la ciudad y los ciudadanos, sin olvidar la social a través de diversas actuaciones.[14]

Una buena parte de las donaciones efectuadas durante la República fueron realizadas por magistrados que cumplían así sus promesas electorales. No obstante, políticos como Cicerón criticaban el empleo de estas artimañas, (Cicerón, *De officiis*. II), aunque, este hecho se fue convirtiendo en una práctica habitual a finales del siglo II y sobre todo en el siglo I a.C., y a

13 Sobre esta actuación de las elites romanas, semejante al evergetismo de los príncipes helenísticos ver: GEHRKE, H.J: «Romische Nobilität und Hellenismus», FUNCK, B. (Hg.), *Hellenismus, Akten des Intemationa1en Hellenismus-Kolloquiums*, 9-14. Marz, 1994 in Berlín, Tübingen, 1996, pp. 525-541; GOLDMAN, F.: «Nobilitas a1s Status und Gruppe-Überlegungen zum Nobilitätsbegriff der romischen Republik», en SPIELVOLGEL, J. (Hrsg.), *Res publica reperta. Zum Verfassung und Gesellschaft der romischen Republik und des frühen Prinzipats*, Stuttgart, 2002, pp. 45-66; GRUEN, E.S.: *The Last Generation of the Roman Republic,* Berke1ey, 1974; IBIDEM: *The Helenistic World and the Coming of Rome,* Berke1ey, 1984; IBIDEM: *Culture and National ldentity in Republican Rome,* Londres, 1992.

HÚLKESKAMP, K.J.: *Die Entstehung der Nobilitat. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Romischen Republik im 4. Jh. v. Chr.,* Stuttgart (1987); también: MELCHOR GIL, E.: *La munificiencia civica en el mundo romano*. Madrid, 1999, pp. 13.

14 En otras, fiestas, banquetes —*epula*—, fundaciones basadas en la entrega de sumas de dinero –*sportulae*- ayudas a de comunidades que hubieran sufrido alguna desgracia, aceite para el gimnasio, entradas gratuitas para las termas, etc.(Cicerón, *Pro Sulla*. XIX.54), incluso leña para ellas (.CIL X.3678), juegos y espectáculos) .Otra de las principales manifestaciones y tal vez más espectaculares de los evergetas era la construcción, la reconstrucción o el embellecimiento de los edificios públicos, como termas, acueductos, teatros.Ver ALFOLDY, G.: «Evergetismo en las ciudades del Imperio romano». *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica. La ciudad en el mundo romano*. Vol. I. Tarragona, 1994, pp. 63-67; DUNCAN-JONES, R.: «Who paid for public buildings in roman cities?», *Roman Urban topography in Britain and the Western Empire: quantitative studies*. Cambridge, 1982; JOUFFROY, H.: *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*. Estrasburgo, 1986.

partir de Augusto, este tipo de evergesía quedó reducida y monopolizada por la familia imperial en lo que a Roma se refiere.[15]

César no fue una excepción. Durante su etapa como edil en el año 65 a.C. llevó a cabo una vasta política de obras de munificencia como el adornar el Capitolio con galerías provisionales en las que hizo exponer una parte de sus colecciones de arte (Suetonio, *Divus Iulius*. 10.1), dar espectáculos de caza y otros juegos diversos, adjudicándose luego todo el mérito pese a que quien los había financiado había sido Bíbulo. César llegó a tener un enorme endeudamiento primero a consecuencia de su actividad edilicia y después en la pretura, (Apiano, *Bellum Civile*. II 1.3) y en las campañas electorales para el pontificado máximo, comenzando entonces la acuciante necesidad de financiación que determinó muchas de las acciones que emprendió como el saqueo del tesoro de algunos templos o el fracasado proyecto de hacerse encomendar una «misión extraordinaria» en Egipto a la que finalmente tuvo que renunciar (Suetonio, *Divus Iulius*, 11). No obstante, siguiendo las inclinaciones de su ambición política había realizado préstamos a bajo interés o sin ninguno a miembros del Senado, así como obsequiado con ingentes sumas a ciudadanos de otras clases sin olvidar a libertos o esclavos si sabía que eran apreciados por su amo o «*patronus*» (Suetonio, *Divus Iulius*. 27.1). Aunque en muchas ocasiones la fuente de financiación era el rico Craso, políticamente sus esfuerzos iban encaminados a vincularse al poderoso Pompeyo, aunque en la campaña electoral para el consulado tuvo que recurrir a otros financiadores[16].

Durante los años cincuenta del siglo I a.C., Cesar se mantuvo presente en Roma a pesar de sus ausencias a causa de las campañas militares, mediante una actividad económica realizada con particulares y con obras de utilidad pública como el *Forum Iulium*, cuyo terreno había costado más de cien millones de sestercios(.Suetonio, *Diuvs Iulius*. 26.2; Dión Casio. *Historia Romana,* XLIII.22.2)[17]

Cicerón conocía que César tenía grandes planes para la mejora de la ciudad de Roma (Cicerón. *Epistulae ad Atticus,* XIII.20: *«De urbe augenda quid sit promulgatum (…)»,* Plinio también reseña dichos proyectos (Plinio el Viejo, N*aturalis Historia*. IV.10)

---

15 MITCHELL, S.: «Imperial building in the Eastern Roman Provinces». *HSCP,* 91 (1987), pp. 349-352; MILLAR, F.: *The emperor and the Roman World*. London, 1977 p. 420-434.

16 Entre los planes de mejora se encontraba el drenaje del lago Fucino (Dión Casio, *Historia Romana,* XLIV, 5.I; Plutarco, *Caesar*. 58; Suetonio, *Divus Iulius*, 44. 2-3), el templo de Felicitas que fue construido sobre la Curia Hostilia y una nueva Curia, dedicada a Marte, fue planeada para el Foro Julio, (Cicerón. *Epistulae ad Atticus,* XIII. 42.3; César. *Bellum Africanum,* 83; Dión Casio, *Historia Romana,* XLIV, 5, 1-2 y 49.2), el cual, según escribe Apiano, fue concebido por César para los romanos no con fines mercantiles sino como lugar de encuentro para tratar asuntos públicos. (Apiano. Bellum Civile. II.102). Otros proyectos pasaban por construir un gran teatro en la roca Tarpeya, (Suetonio. *Divus Iulius*, 44; Dión Casio, *Historia Romana,* XLIII, 4.1; 49.2), reestructurar el campo Vaticano con la función del campo Marcio, (Cicerón. *Epistulae ad Atticus*. XIII.33 a En esta carta enumera las mejoras de la ciudad: *«(...) a ponte Mulvio Tiberiam duci secundum montes vaticanos, campum Martium coaedificari, illum autem campum Vaticanum fieri quasi Martium campum (…)*», remover los bancos de arena y rocas de la bahía de Ostia para que pudieran anclar muchos barcos e incluso que las naves comerciales pudieran llegar hasta la misma Roma, (Suetonio. *Divus Claudius*.20); CANFORA, L.: *Julio César: un dictador democrático*. Barcelona, 2000, p. 45; BRUNT, P.A., (1971): ltalian Manpower. 225 Re. -*A.D*. /4, Oxford.; Cicerón en el discurso titulado *En agradecimiento al Pueblo,* 3.5 escribe de Pompeyo que *era «(…) el personaje más importante de todos los pueblos, de todos los siglos y de toda la historia por su valor, fama y gestos*»

17 STORONI MAZZOLANI, L.: *L'idea di citta nel mondo romano*. *L'evoluzione del pensiero politico romano*, Florencia, 1994.

Es posible que la «*Lex Caecilia de urbe augenda*» se refiera en parte a esta intención de mejoría de la ciudad de Roma pero el conocimiento profundo de esta ley impide establecer con certeza su posible identificación con la «*Lex Pomponia*» citada por Cicerón en una de sus cartas a Atico, (Cicerón, *Epistulae ad Atticus,* XIII. 35.1 *«Gentilis tuus urbe auget*.»)

Nicolás de Damasco menciona que César tenía un interés personal en desarrollar este tipo de proyectos culturales, actividad muy acorde con el estrato social al que pertenecía, además de la estrategia política llevada a cabo para ejercer su influencia sobre los ámbitos y personas más diversas y, desde luego, su proyecto bibliotecario iba encaminado dentro de esta vía, es decir, el granjearse el favor de hombres de letras, algunos con gran influencia política como Cicerón, y que muchos de ellos habían estado en su contra durante la guerra civil como Varrón[18].

También bibliotecas fueron las edificadas gracias a donaciones como las efectuadas por Claudio Atico o Plinio el Joven, de quien se puede testimoniar el establecimiento de una biblioteca en la localidad de Como para sus conciudadanos, (Plinio el Joven, *Epistuli* 1, 8, 2;)[19]. Son claros antecedentes la biblioteca erigida merced a la donación de cuatrocientos mil sestercios de Julio Quintiniano en Timgad, como reza una inscripción o bien la biblioteca de Efeso que lo fue gracias a Tiberio Julio Celso, cónsul en 92 y procónsul de Asia en 105-6[20].

3.2. La educación

César era según Plutarco, (Plutarco. *Caesar*, 17.7; CIL V.5262), uno de los aristócratas más refinados y cultos y muy apto para apreciar las comodidades de los privilegiados pero capaz igualmente de someterse a la más dura de las disciplinas y al mismo tiempo disponer de una lucidez y una creatividad incluso en las condiciones materiales más difíciles: dictar cartas mientras cabalgaba y tener ocupados simultáneamente a dos o más escribanos. Ello es reflejo de la educación aristocrática recibida que incluso se manifiesta en su primer acto como cónsul, en el que aprueba una disposición que hacía público el informe escrito de las actas del senado, así como los informes verbales que rendían cuentas de los trabajos de las asambleas populares, lo cual evidencia una tradición democrática de raigambre griega y vinculada al uso de la escritura[21].

Esta cuestión nos lleva a analizar el grado de desarrollo y extensión de la educación en Roma en el momento en que César plantea su proyecto de biblioteca pública, pues debemos preguntarnos por sus fines y por sus destinatarios y si realmente existía una necesidad social rentable para tal creación o si, por el contrario, se trataba de un espacio reservado a unos pocos.

---

18 GIGLIONI, G.B.: *Lavori publici e occupazione nell´antichità classica*. Bologna, 1973; YAVETZ, Z.: *Julius Caesar and his public image*. New York: Cornell University Press, 1983; FEDELI, P.: «Biblioteche private e pubbliche a Roma en el mondo romano», *Lo Spazio letterario di Roma antica*. Roma, 1989 «Doveva tratarsi di un progetto grandioso, in tutto e per tutto degno di chi aspirava a emulare la magnificencia dei maggiori sovrani ellenistici», pp. 48-49.

19 SHERWIN-WHITE, A.N.: *The letters of Pliny. A historical and social commentary.* Oxford, 1966, p. 106; CIL V.5262.

20 FEDELI, P.: «Biblioteche private e pubbliche a Roma é nel mondo romano». En *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. II. *La circolazione del testo*. Roma. Roma, 1989; KAHLER, H.: «Biblioteca». En *Enciclopedia dell'arte antica*. II. Roma, 1959; STROCKA, V.H.: «Romische Bibliotheken». *Gymnasium,* LXXXVIII (1981), pp. 307-9; CALLMER, CHr.: «Antike Bibliotheken». En *Opuscula Archaeologica* III. Lund-Leipzig, 1944.

21 CANFORA, L, op. cit., p. 95; MEIER, Chr.: *Cesare. lmpotenza e onnipotenza di un dittatore. Profili biografici*. Torino, 1995.

A pesar de que Guillén asegura que en el tiempo «semimítico» de los primeros monarcas romanos, la mayor parte de la población sabía leer y escribir, aunque eso sí reduciendo dichos conocimientos a cuestiones puramente prácticas vinculadas al derecho o a la agricultura. Hacia mediados del siglo V a.C. ya se encuentran testimonios de escuelas en Roma, pero la difusión de la escritura y, por tanto, de la lectura, estaba bastante limitada a estratos sociales sacerdotales y otros que, por su pertenencia a la élite, podían utilizar la escritura para fijar textos de carácter conmemorativo, bien fueran de carácter funerario o bien otro tipo de aspectos más relacionados con la vida civil.[22] De los siglos VI y V a.C. nos llegan inscripciones en objetos de uso cotidiano que presuponen una extensión mayor del alfabeto, que se irá ampliando más entre los siglos V y III a.C. Plauto parece describir la existencia de un alfabetismo no demasiado extendido, (Tito Livio, 44,6; Dionisio, 11, 28). Sin embargo existen diversas noticias, como la que proporciona un personaje de Petronio el cual dice: *«(…) no he estudiado la geometría, ni la literatura, ni otras zarandajas de este tipo; sé leer las inscripciones, domino las cuatro reglas de la aritmética y conozco el valor de todos los pesos y medidas»*. (Petronio, *Satyricon*, 57.7). Esto era, en definitiva, la educación pragmática de aquellos que podían haber seguido algún tipo de estudio.

Escuelas y profesores empezaron a proliferar desde el siglo II a.C. con la incorporación de Grecia al orbe romano.(Horacio, *Epodo,* 2,1. 156: *«Graecia capta ferum victorem cepit et artes/intulit agresti Latio*»). Según Plutarco, el primer maestro que en Roma abrió una escuela «de pago» fue Espurio Carvilio, liberto del cónsul Carvilio en 235 a.C., (Plutarco. *Cuestiones romanas*, 59), pero fue Crates de Malos quien supuso un gran influjo en la educación de la ciudad de Roma y quien había llegado a la ciudad con una embajada del rey Atalo de Pérgamo en 159 a.C. [23]

Más adelante, en 154 a.C., llegarán como embajadores de Atenas los filósofos Carneades, Diógenes de Babilonia y Critolao, los cuales también participarán en estas actividades educativas. (Plinio, *Naturalis Historia*. 7, 112; Gelio. 7, 14,8; Plutarco, *Cato Maior*, 22)

Existía, no obstante, una especie de «leyenda negra» que había recaído sobre los «*graeculi*» a quienes se acusaba de ser los causantes de la pérdida de las costumbres ancestrales. Muestra de ello fueron diversas disposiciones adoptadas por el cuerpo senatorial en contra de lo griego y de los griegos: en 173 a.C. expulsión de los filósofos epicúreos Alcias y Filiscos, (Athenaeus.12,547[a]) y en 161 se dispuso una medida de carácter general contra filósofos y retores[24].

Otro personaje influyente en la educación romana fue Livio Andrónico, también griego, quien abrió una escuela de griego y latín, (Suetonio, *De Grammaticus*. 25; Aulo Gelio 15, 11)

Será hacia finales de la república cuando dispongamos de libros de contenido literario, que se mencione en las fuentes la existencia de librerías y que existieran lectores con un gran interés por la sabiduría y el estudio y no tanto por las cuestiones puramente pragmáticas, aunque todos ellos de elevada condición social. Está fuera de toda duda que la cultura romana era un

22 GUILLÉN, J.: *Urbs Roma*. Salamanca, 1977. Vol. I, p. 203; PALLADINI, V.: *La storia della scuola nell'antichitá*. Milan, 1952.

23 El primer maestro del que se tiene noticia es Livio Andrónico, procedente de Tarento, y que fue llevado cautivo a Roma tras la toma de la ciudad en 272 a.C.

24 Hay que recordar estos primeros tiempos de conquista y más adelante, algunos si se preocupaban por la pureza de lo latino frente a lo griego como Tiberio, quien en el senado quería que si existían palabras apropiadas en latín no se introdujeran vocablos griegos, como relata Suetonio en su vida de Tiberio. Desde el fin de la III Guerra de Macedonia, miles de griegos fueron llevados a Roma, donde encontrarían empleo como pedagogos o preceptores.

civilización que utilizaba masivamente la escritura pero la educación que si bien podía alcanzar niveles prácticos para el uso de la vida cotidiana, no se extendía entre la mayoría hasta esos otros niveles intelectuales en los que estos ciudadanos pudieran sentir la necesidad de disponer de una biblioteca como la que el proyecto de César quería crear, de modo que dicho proyecto debía estar más encaminado a resaltar la magnificencia de la ciudad de Roma, a ensalzar a su creador y propiciar una buena imagen entre los hombres de letras de Roma, colectivo al que el mismo César podía pertenecer por derecho propio.[25]

De todas formas, aún con ser muchas las bibliotecas privadas, únicamente conocemos el caso del comandante Lúculo, (quizá el Lúculo que venció a Mitrídates del Ponto), que habiendo formado una extensa biblioteca permitía usarla a quien lo solicitara.El propio Cicerón escribe que estando en su villa de Túsculo quería consultar ciertos libros de la biblioteca del joven Luculo, y allí se encuentra con Catón, quien le pregunta sobre su visita. Cicerón le responde que para hacer una consulta, *(De finibus bonorum et malorum*. III.2.7). Este episodio ilustra lo mucho que una biblioteca pública bien dotada iba a beneficiar a intelectuales de esta entidad.

Ello sería un buen influjo para el proyecto y un toque de atención hacia la posible necesidad de las bibliotecas, espoleada quizá por la afluencia de maestros y estudiosos a una ciudad que se estaba convirtiendo poco a poco en la capital del mundo conocido en una atmósfera general de prosperidad y expansión[26].

3.3. La cuestión política y la elección de Varrón

La tarea «evergética» de Julio César, en sus más diversas formas, no tuvo descanso durante todos los años de su vida política. En esta línea puede incluirse la idea de realizar proyectos como la primera biblioteca pública de la ciudad de Roma, en un momento en el que tampoco existía una extensión universal de la educación o de la alta cultura y aquéllos en disposición de hacer uso de unos fondos latinos y griegos eran una reducida minoría, entre los que, sin embargo, hubieran estado algunas figuras de bastante calado político de esos años como Cicerón.

Por otro lado, la encomienda del proyecto a un general pompeyano tras la guerra civil, es decir a un enemigo de César en el campo de batalla y no a figuras afines al dictador como Asinio Polión, primer fundador real de una biblioteca pública en Roma, nos conduce a tratar de desentrañar la intencionalidad política de César oculta tras una idea tan elevada y tan aparentemente inocua, máxime teniendo en cuenta las grandes ambiciones políticas del dictador.

---

25 Suetonio. (Suetonio, *Divus Iulius*, 56), nos dejó un comentario sobre los escritos de César, pudiendo así enumerar los siguientes: 1) Varios discursos como *En defensa de Quinto Metelo* y *A sus soldados de Hispania*; 2) *Comentarios sobre las campañas de la guerra de las Galias* y *la Guerra Civil*; 3) Dos libros titulados *Sobre la Analogía,* 26*,* Suetonio *De grammaticus*, 7, otros dos titulados *Anticatones,* (Dión Casio. *Historia Romana*. XLIII. 13.4)*,* 4) un poema denominado *El Viaje* 5) Correspondencia 6) Varios escritos de juventud como *Alabanzas a Hércules*, la tragedia *Edipo* y una colección de sentencias. Es bien conocido el intercambio de ejemplares entre los historiadores o literatos latinos pertenecientes a sus bibliotecas privadas a través de la correspondencia de Cicerón, por ejemplo en una de mayo del año 54 escribe: «*(…) me faciliten tus libros (…) tanto los de Varrón como los otros, pues necesito utilizar algunas cosas de esos libros para los que ahora tengo entre manos»*, vid. Cicerón, *Epistulae ad Atticus,* 88 (IV.14) o una de abril del año 55: *«Yo aquí me alimento con la biblioteca de Fausto (…)*» [Fausto Cornelio Sula], vid. Cicerón, *Epistulae ad Atticus,* 84 (IV.10); también en otras obras encontramos las mismas referencias: «(…) queriendo consultar ciertos libros de la biblioteca del joven Lúculo (…)», vid. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*: III. 27.

26 BONNER, S.F.: *La educación en la Roma Antigua: desde Catón el Viejo a Plinio el Joven*. Barcelona: Herder, 1983.

Estos tres personajes citados parecen girar en torno a la figura de César en esta cuestión: Varrón, Polión y Cicerón, interrelacionándose también entre ellos.

Marco Terencio Varrón, fue educado con gramáticos de la talla de L. Elio Estilón y Antíoco de Ascalón, adoptando quizá por ello una fuerte inclinación hacia el estudio, lo cual no le impidió desarrollar una carrera política de largo alcance, ocupando una serie de cargos, además de convertirse en legado de Pompeyo en Hispania y participar en la lucha contra la piratería y prestar finalmente servicios al propio Pompeyo en Hispania durante la Guerra Civil: (Apiano, *Bellum Civile*. IV.47)[27]

Varrón era filósofo e historiador, al tiempo que buen soldado y general, partidario de Pompeyo, como relatan las fuentes: *«Marchó con tropas a España, resuelto a arrojar de allí ante todo a Afranio y Varrón, lugartenientes de Pompeyo (…)»* (Plutarco, *Caesar,* XXXVI, Dión Casio, *Historia Romana,* XLI.23.2, aunque ya hacía tiempo que se había retirado de la política y dedicaba a la erudición sus energías[28].

Por otra parte, se trataba, quizá, del más erudito de los romanos de aquel tiempo. San Jerónimo, a través del relato de Aulo Gelio, (Aulo Gelio, *Historia Romana*. 3.10.17, ofrece un catálogo de sus obras, bastante incompleto, con unas cuarenta y ocho que versaban sobre materias de todo tipo, ya fuera sobre gramática, geometría o música, como la ya citada *Antiquitates*, *De Lingua Latina, De Comoedis Plautinis, Hebdomades vel de imaginibus, Liber de Philosophia, De bibliothecis*, etc.y Según Apiano, había escrito *Tricáranos* sobre el Triunvirato. (Apiano, *Bellum civile* II.9)

A pesar de su valía literaria, su pasado pompeyano le acarreó, tras el asesinato de César, la proscripción de M. Antonio. Sus propiedades fueron confiscadas, su patrimonio bibliográfico destruido y solo pudo salvar la vida gracias a la intervención de Q. Fufio Caleno, que le hospedó en su casa de recreo. (Apiano, *Bellum civile*, IV.47). Tuvo que esperar en esta situación hasta el 42 a.C. tras la batalla de Filipos y la amnistía decretada por el joven Octaviano para poder retirarse a sus villas de Casinum y Tusculum, (Cicerón, *Philologus* 2.40-41; Varrón, *Res Romana*. 3,4, 2 y 3, 13.1), para continuar con la labor intelectual hasta su muerte. De su prestigio es testimonio la colocación de su busto, estando aún vivo, en la biblioteca que fundara Asinio Polión, *«M. Varronis in bibliotheca, quae prima in orbe Asinio Pollione ex manubiis publicata Romae est, unius viventis posita est (…)»* (Plinio. *Naturalis Historia* VII.xxx.115)[29].

Asinio Polión nació unos cuarenta años más tarde que Varrón, (en el año 76 a.C.), y en su personalidad se entremezclan los rasgos e intereses de muchos de sus coetáneos: la política y la literatura. De la primera nos da fe su participación en la Guerra Civil en el bando de César, a pesar de que él mismo confiesa que tenía enemigos en los dos bandos y empujado a decidirse había optado por el campo de su amigo personal[30]. Polión estuvo junto a Cesar desde el prin-

---

27 En torno al 86 a.C. fue cuestor, hacia el 70 a.C. tribuno de la plebe, hacia el 68 a.C. pretor, en 59 a.C. vigintiviro dentro de una comisión encargada de realizar repartos de tierras.

28 Según relata Syme, su mayor obra era la titulada: «*Antiquitates rerum humanorum et divinorum*», en 41 libros, compuestos entre los años 55 y 47 a.C. y finalmente dedicados a César; SYME, R.:*La revolución romana,* Madrid, 1989; WISEMAN, T.P.: «Caesar, Pompey and Rome, 59-50 RC.», *The Last Age ofthe Roman Republic, 146-43 B. c*. vol. IX, The Cambridge Ancient History, Cambridge, 1994, pp. 368-423.

29 BOISSIER, G.: *Etudes sur la vie et les ouvrages de M.T. Varron*. Paris, 1986. A la edad de 80 años inició la composición de una obra monumental sobre la teoría y práctica de la agricultura.

30 En la correspondencia de Cicerón titulada *Epistulae ad familiares*. X.31.3, 2 y ss. Se encuentra una carta de Polión, datada en Corduba en marzo del 43, en la que así se expresaba; Plutarco. *Caesar*, 32.7.

cipio, desde el paso del Rubicón en el 49 a.C. a la última batalla de Hispania, teniendo incluso responsabilidades de mando en Farsalia, (Apiano, *Bellum Civile*, II, 82, 34.6) y, pese a ello, no aparece en los *Commentarii* cesarianos. Polión fue fiel a César y también a las instituciones republicanas, a la *libertas* en definitiva; y, por ello, sin embargo, la *dominatio* ejercida por su amigo le iba a causar daño y así, según opina Cánfora, tras la eliminación de César estaba dispuesto a que ningún otro pudiera ejercer tal dominación[31].

La amistad y confianza de Julio César hacia Polión se vio testimoniada con el gobierno de la España Ulterior, incorporándose en el año 44 a.C., donde sufrió una derrota, (Dión Casio, *Historia Romana*. XLV,10). Seguidor luego de M. Antonio, y enemigo de Octaviano, se retiró de la política poco después del año 40 a.C., habiendo ejercido entre otros cargos el consulado. El desempeño de sus tareas político-administrativas fue tan eficaz que incluso fue celebrado por Virgilio en su cuarta égloga: «*Sicelides Musae, paulo maiora canamus;/ non omnes arbusta iuvant humilisque mysicae;/ si canimus silvas, silvae sint consulae dignae*»; Catulo, igualmente, alabará su agudeza, Horacio le dedicó el libro segundo de las Odas y Helvio Cinna un *propemptikon*.

No son de extrañar estas alabanzas teniendo en cuenta que, además de su tarea política y militar, Polión era también un hombre de letras, pues había escrito tragedias, poemas eróticos, estudios gramaticales y discursos, así como sus *Historiae*, aunque escribe poco después de la batalla de Actium, es decir, unos veinte años después del estallido de la Guerra Civil, el cual siempre había deplorado. (Polión: *Epistulae ad familiares*. X.31.)[32]. La gran obra de Polión se ha perdido, salvo algunos fragmentos de poca entidad o supuestos préstamos localizables en historiadores posteriores como Apiano, Plutarco o Suetonio[33].

A pesar de todo ello, César prefirió confiar su proyecto a un enemigo suyo en lugar de a su fiel partidario, posiblemente porque le abría la posibilidad de acercamiento a otro acérrimo opositor a su poder personal al que admiraba y sabía de su enorme influencia en la vida política y cultural de Roma: Marco Tulio Cicerón[34].

Sin duda Cicerón es uno de los mayores intelectuales del mundo antiguo y también de una de sus grandes figuras políticas sino es alabar su prodigiosa sabiduría filosófica y política así como su profusa producción escrita[35].

---

31 Op. cit. pp. 301-302.

32 Organizaba recitales para dar a conocer diversas obras y dicha costumbre se extendió rápidamente. Vid. Séneca. *Controversiae* 4, *praefatio* 2. Polión en sus *Historias* fue muy crítico y decía que César había cometido inexactitudes en sus comentarios incluso intencionadamente.

33 SYME, R., op. cit., p. 23; CANFORA, L, op. cit., p. 453.

34 En *ANRW*. 30.2, 1982, pp. 1265-1296; ANDRE, J.*: La vie et l'oeuvre d'Asinius Pollion*. Paris, 1949; BOSWORTH, A.B.: «Asinio Pollio and Augusto». *Historia*, 21 (1972), pp. 441-473; Vid. DIX, T.K.: *Private and public libraries at Rome in the first century B.C.: a preliminary study in the history of roman libraries*. Michigan: UMI, 1994.

35 (Arpino en 106 a.C) perteneciente al orden ecuestre, realizó estudios de oratoria con Apolonio Molón de Rodas, el estoico Posidonio y Antioco de Ascalón, influido igualmente por Hortensio, el epicúreo Fedro o Filón de Larisa. Inició pronto su carrera política como cuestor en Sicilia en el 75 a.C. (consecuencia de su labor fueron las conocidas Verrinas). Cónsul en 63 a.C., apoyó a Pompeyo y abortó la conjuración de Catilina. Su implicación política y liderazgo le llevó a enemistarse con César al formarse el primer triunvirato, lo cual le valió el destierro merced a las maniobras del tribuno Clodio, Retornó a Roma en 57 a.C., siendo en 51 a.C. elegido procónsul de la provincia de Cilicia. Clave en el desarrollo de los años posteriores fue su apoyo y la vinculación a la facción de Pompeyo en contra de la de César durante la Guerra Civil y así tras el asesinato del dictador, sus ataques a Antonio le llevaron a la muerte en el año 43 a.C. Recordando su notable producción intelectual: *Epistulae ad familiares* entre el 62 y el 43, *Epistulae*

Las relaciones entre César y Cicerón pasaron antes, durante y después de la Guerra Civil por diversos altibajos, pero parece que el respeto mutuo siempre existió así como una recíproca necesidad que utilizarse mutuamente para sus ambiciones personales. César era la figura sobre la cual giraría la política de aquellos años, pero el prestigio de Cicerón era enorme, como muestra el hecho de que el pueblo pensaba que era el único que podía impedir la Guerra[36]. Esta se produjo, sin embargo, y Cicerón a pesar de las recomendaciones que se le habían hecho para permanecer al margen, como él mismo recoge en una de sus cartas a Atico, (Cicerón, *Epistulae ad Atticus* VII, 26,3.)[37], tomó partido por Pompeyo, al que elogia como el primero de todos los hombres presentes, pasados y futuros por su valor, sabiduría y gloria, reconociendo lo mucho que le debía. (Cicerón, *En agradecimiento al pueblo,* 7.16; 3.5) . No es de extrañar, por tanto, aparte de sus convicciones políticas, su toma de posición.

A pesar de ello, y tras la derrota pompeyana, en una carta del 20 de abril del año 46, Cicerón aconseja a Varrón que se oculte mientras.. *«Qui enim victoria se efferunt, quasi victos nos intuentur* (Cicerón, *Epistulae ad familiares*. IX, 16, 5.*…)*», temiendo, claro está represalias, aunque meses después, e una carta a Lucio Papirio Peto de ese mismo verano del 46 a.C., manifiesta la opinión de que no ve *«(…) motivo alguno para temer nada del que todo lo puede (…)*» y que no cree que se deba arrepentir de su comportamiento pasado. (*«Reliquum est, ne quid stulte, ne quid temere dicam aut faciam contra potentes (…)»,* Cicerón, *Epistulae ad familiares*. IX, 2, 2)

Sin embargo, escribe Guillén: «(…) es curiosa la preocupación que siente César de retener consigo a Cicerón, y para ello lo rodea (…) de sus favoritos, que al mismo tiempo son viejos amigos». Quizá esta preocupación de César despeja los temores de Cicerón, y ya en el mes de mayo del año 46 a.C. , manifiesta a un amigo —posiblemente Varrón— que cena frecuentemente en compañía de los favoritos de César (*Epistulae ad familiares* IX,7.1-2).[38]

Cicerón, además, se aprovechaba de la amistad con personas del entorno del dictador para, por medio de su intercesión, llegar hasta el propio César y pedir el favor por muchos pompeyanos que se hallaban en el destierro, cosa que César concedía de vez en cuando, esperando que Cicerón aprobara su parecer y defendiera su causa en el Senado, consciente de su influencia. (*Epistulae ad Atticus*. XIII,52).

---

ad Atticum, entre el 68 y el 43; las *Epistulae ad Quintum fratrem*, en tres libros o las *Epistulae ad Marcum Brutum,* entre el 60 y el 54. Entre las obras de retórica: *De oratore, Orator, Brutus, De optimo genere oratorum o Partitiones oratoriae,* Discursos como *Pro Archia poeta, Pro Roscio, Pro Murena* o *In Verrem*, por el asunto de Sicilia., destacando las series pertenecientes a las Catilinarias (cuatro discursos en el año 63 a.C. contra Catilina) y a las Filípicas (diecisiete pronunciados contra Antonio). Son obras de pensamiento y filosóficas: *De finibus bonorum et malorum* o *Cato Maior de senectute*. Sobre Cicerón: ver: NARDUCCI, E.: *Modelli etici e societá .Un idea di Cicerone*, Pisa, 1989; UTCHENKO, S.L.: *Cicerón y su tiempo*, Madrid, 1978.

36 César hizo divulgar una carta de Cicerón en la que le exhortaba a seguir el camino de la paz. Vid. *Epistulae ad Atticus* VIII,9,1-2; IX,11a.3 del 19 de marzo; IX.6a de César a Cicerón de marzo del 49 a.C. con respuesta en IX.11. a de Cicerón *«(…) me et pacis et utriusque vestrum amicum.»*. Incluso sus amigos Opio y Balbo le escriben para hiciera lo que pudiera para obtener un acuerdo entre César y Pompeyo y que él mismo se mantuviera neutral. *«(…) ne contra Caesarem pugnares.»* Vid Cicerón, *Epistulae ad Atticus,* IX.7.a

37 César le dice que era mejor que nadie pudiera decir que estaba con él, pero tampoco contra él. *«Quod me amicissime admones, ut me integrum, quoad possim* (…)». Más adelante, en VII.26,3 «Si enim erit bellum, cum Pompeio esse constitui»; BLEICKEN, L.: *Die Verfassung der Romischen Republik: Grundlagen und Entwicklung,* Paderbom. (1993).

38 GUILLÉN, J.: *Héroe de la libertad*. Salamanca, U.P, 1981, p. 253; WISEMAN, T.P.: «Caesar, Pompey and Rome, 59-50 RC.», *The Last Age ofthe Roman Republic, 146-43 B. c*., vo1. IX, *The Cambridge Ancient History,* Cambridge, 1994, pp. 368-423.

He aquí donde radica el interés de César por la persona de Cicerón: como instrumento político a su servicio y al de sus ambiciones; aquí es donde debemos encuadrar el proyecto de biblioteca pública, destinado a seducir al político pero también, y sobre todo, al hombre de letras. César, en efecto, quería servirse de Cicerón para conseguir estabilizar su posición y, por ello, no es extraño que le adulara llamándole *imperator* y pidiéndole consejo y apoyo político. Por su parte, el viejo político de Arpino en una carta a Atico reconoce ser consciente de la situación y escribe acerca de sus temores sobre el hecho de que César le pidiera su parecer sobre la posibilidad de servirse «(…) de la *auctoritas* de un pretor (…) para resolver su situación ilegal, de materializar el deseo oculto de llegar a la investidura como dictador. Pero Cicerón, de momento, no parecía querer aceptar su entrada en el juego.

Un hombre de letras, eso era Cicerón y quizá, en este aspecto, más vulnerable que como político. César era coetáneo suyo y compañero de estudios griegos en la adolescencia. Muestra de sus mutuos talentos literarios fue el «*Laus Catonis*» ciceroniano respondido por César en su «*Anticato*», el cual Cicerón por medio de Balbo le hace saber que lo ha apreciado mucho.(*Epistulae ad Atticus*. XIII, 50,1). César, por su parte, en su propia obra solicita a Cicerón que no juzgue severamente su estilo oratorio de hombre de guerra, según relata Plutarco en su retrato de César. 3,4 «*(…) legisse libros contra Catonem et vehementer probasse (…)*».[39]

Ambos escritores podían entenderse, conocerse y hasta comprender sus necesidades intelectuales. Las cartas dejadas por el político de Arpino, en su faceta más humana e íntima están llenas de alusiones a sus escritos y preocupaciones intelectuales, literarias y editoriales (IV.14; V.4;VIII,12; IX,9;XII, 14; XIII.12; XIII.32…)

Además, dos cartas son reveladoras sobre el interés por los libros y bibliotecas de Cicerón, la I.7 de 13 de febrero del 67, en la que escribe a Ático sobre la posibilidad de formar una biblioteca que constituya un motivo de disfrute en su vejez, y la I.10 de mayo del mismo año, en la que considera gastar su dinero en una biblioteca.

Ya, durante la segunda mitad de los años cuarenta, Cicerón piensa sobre todo en sus estudios, en los que buscaba el entretenimiento y el deleite y que considera como un único recurso de salvación, sintiendo la necesidad de asociarse a personas de semejantes inclinaciones, entre ellos Varrón, a quien dedica las ocho primeras cartas del libro noveno del corpus epistolar titulado *Epistulae ad familiares*, en una de las cuales (IX,2,5.) escribe «(…) *a quibus antea delectationem modo petebamus, nunc vero etiam salutem (…)»*

No era gratuito el hecho de que César pensara en Varrón para dirigir la primera gran biblioteca pública de Roma, no solo por sus conocimientos sino también como medio de persuadir a un Cicerón que estaba en íntimo contacto con el personaje, de manera que le fuera útil para sus propósitos en el senado y las instituciones. Por otro lado, la designación de Varrón era, en definitiva, un gesto reconciliador hacia los pompeyanos así como un anuncio de una política liberal en lo intelectual, sin censuras ni manipulaciones.

Tanto Cicerón como Varrón anhelaban las viejas instituciones y querían tratar de educar a los romanos a través sus libros. En una carta a Varrón de abril del 46 escribe aquel: «*Si nadie se sirve de nosotros, escribiremos y leeremos sobre la constitución del estado, y si no pudiéramos en la curia y el foro trataremos de servir a la patria con nuestros escritos y en nuestros libros (…)*. (*Epistulae ad familiares*. IX, 2,5)

39 En un momento determinado Cicerón piensa que César puede restaurar el viejo orden con sus tribunales y la estructura estatal y se siente optimista al respecto, pero dice que se quiere dedicar no a esta tarea sino a los estudios que está llevando a cabo. Vid. *Epistulae ad familiares* IV,9,4.

La otra cara de la moneda es la que representa Asinio Polión, primer y verdadero fundador de una biblioteca pública, al cual César no le realizó, al parecer, la misma propuesta que a Varrón, a pesar de que también era un intelectual y su biblioteca siguió posteriormente los mismos patrones que la cesariana, es decir, división en dos secciones: latina y griega. Quizá la causa residía en que era fiel partidario suyo y menos valorable o rentable políticamente para las ambiciones de César que los demás personajes mencionados. Su confianza en él era absoluta, como demuestra el hecho de que le otorgara el gobierno de la Hispania Ulterior, pero quizá precisamente por esta fidelidad se halla totalmente ausente también de los escritos cesarianos, aunque Polión en obras escritas bastantes años después de la Guerra, acusara a César de cometer inexactitudes premeditadamente.

La idea, independientemente de su gestación y de su intencionalidad tuvo un gran éxito, como ya expresamos al comienzo de esta trabajo, de manera que durante el primer siglo de existencia del régimen surgido de las cenizas de la República y aún más allá, prácticamente todos los gobernantes quisieron fundar, y de hecho fundaron, bibliotecas públicas que estuvieran acorde con la ciudad de mármol soñada por Augusto, utilizándolas, eso sí, en ocasiones para sus propios intereses personales y de gobierno.

De nuevo se confirmaba que la Historia del Libro y de las Bibliotecas no constituye, en forma exclusiva, el discurso del interés por el conocimiento y el culto por la palabra escrita. Las bibliotecas fueron, son y serán, un territorio no exclusivo de la cultura sino que forman parte de de proyectos políticos y sociales. Toda estructura bibliotecaria, cualquiera sea su período histórico, se encuentra ceñida por factores tales como la tecnología de la época, el desarrollo económico de las sociedades que las sustentan y, fundamentalmente, por el planteamiento político de lo que se espera de ellas. Además, las bibliotecas a menudo fueron centros de poder silenciosos con la capacidad de imponerse en momentos críticos.[40]

40 JACOB, CHr. «Lire pour écrire: navigations alexandrines». En: *Le pouvoir des bibliothèques: la mémoire des livres en Occident*. Dir: Marc Baratin = Christian Jacob. Paris, 1996, pp. 47-83.

LOS FORJADORES DE LA HISTORIA TARDOANTIGUA

EL DR. GONZÁLEZ BLANCO

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 983-1049

CURRÍCULUM VITAE DE ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO (JUNIO 2006)

ELENA GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA

Me ha tocado la tarea, ritual por lo demás en estas circunstancias, de recoger la Bibliografía de mi primer y más entrañable maestro, que sin mucha colaboración por mi parte, todo hay que decirlo, me ha enseñado de todo y al que estoy profundamente agradecida. De su mano recorrí los primeros vericuetos de la lengua latina y con cinco años aprendí de memoria una serie larga de versos de la Eneida, a su vera supe lo que era toponimia cuando tenía pocos más, encima de sus hombros recorrí media Europa y aprendí a hablar sus idiomas, y crecí viviendo la vida natural de mi mundo, sin recelo ni miedo, pero siempre acompañada de la palabra iluminadora y de la referencia cultural sólida y seria que aclaraba mi vida, desde las obras de un hombre cuyas características más definitorias probablemente han sido la seriedad, la coherencia y una profunda fe en Dios y en la Humanidad, que lo han convertido en infatigable. Cuando tuve edad me hizo alejarme de su lado para estudiar sólo con mis fuerzas, e impulsada por él, he vivido recibiendo siempre la influencia intelectual de todos los ambientes científicos del mundo.

Es difícil escoger lo que haya de formar el florilegio que es un currículum. Suele este limitarse a las publicaciones, pero ello es abolutamente injusto. Y mucho más en una persona cuyo carisma ha sido la docencia, en quien ha dedicado, por sentido del deber y por propia vocación, todo el tiempo del mundo a sus alumnos, que con ellos ha hecho de todo, desde excursiones a teatro, pasando por seminarios, coloquios, excavaciones y discusiones de toda índole.

Es poco adecuado un currículum que no recoja la ingente labor administrativa de preparación y participación en congresos, conferencias, tribunales, trabajos de asesoría y otros menesteres de quien está en un puesto cuya responsabilidad es importante.

Escriban otros la semblanza antropológica que a mí me sería difícil componer con imparcialidad. He intentado únicamente enumerar someramente los datos que en y de los campos

de trabajo intelectual, he podido recoger. En una vida que ha tenido ante los ojos muchos más temas que tiempo para cultivarlos, el Dr. González Blanco ha sido siempre de aquellos viejos hispanos que han puesto más empeño en «fazellas que narrallas» y nunca ha sido particularmente ordenado en recoger sus memorias. ¡Ojalá que esta experiencia le anime a sentarse a recordar! No será malo para la historia de la ciencia en los siglos XX-XXI hispanos.

1. FICHA PERSONAL

1.1. Datos personales

Lugar de Nacimiento: MEDRANO (LA RIOJA)
Fecha de Nacimiento: 13-8-1936
Residencia actual: Plaza de la Universidad. 2, 2º E
30001-MURCIA

— Licenciado en Filología Semítica - Instituto Bíblico de Roma - 1968.
— Licenciado en Filología Bíblica Trilingüe - Universidad Complutense de Madrid - 1971.
— Licenciado en Filología Clásica – Universidad Complutense de Madrid - 1972.
— Doctor en Filología Clásica – Universidad Complutense de Madrid - 1975.
— Especialización en Historia Antigua:
Bonn 1973-1975
Oxford 1975-1977.
— Cursos monográficos de meses de duración con Beca (Ver: Estancias en centros de investigación).
— Actividad docente:
Prof. Ayudante 1972-1978 - Univ. Complutense de Madrid.
Prof. Agregado 1978-1979 - Univ. de Zaragoza.
Catedrático 1979 - Univ. Murcia. Dedicación exclusiva.

1.2. Estancias en centros de investigación prestigiosos de otros países europeos y mediterráneos. Viajes

1961 Estancia de dos meses en Alemania (Villingen y Freiburg im Breisgau) para aprender el idioma alemán.
1964 Estancia de dos meses en Alemania (Villingen) para estudiar el idioma.
1966-1968 Estudios de Filología Semítica en el Instituto Biblico de Roma.
1973-1975 Realización del Doctorado en la Universidad de Bonn (Alemania).
1973 Viaje de Estudios a Rumanía, Bulgaria y Grecia.
1974 Viaje de Estudios a Turquía.
1975 Viaje de Estudios a Egipto.
1975 Con motivo del Congreso Internacional de Arqueología en Ankara, viaje al mismo y recorrido de Yugoslavia, Grecia, Turquía, Líbano, Siria.
1975-1977 Estudios de postgraduado en la Universidad de Oxford (Reino Unido).
1976 Viaje de Estudios a Chipre y sur de Turquía.
1976 Viaje de Estudios a Turquía y Persia, en coche, de 40 días de duración.

1977 Viaje de Estudios a Siria y Jordania.
1978 Viaje de Estudios a Túnez.
1979 Viaje de Estudios a Iraq (15 días).
1979 Viaje a Creta, Rodas, Beocia y Atenas (15 días).
1979 Navidad: Viaje a Italia (Pigra, Roma, Paestum, Nápoles, Somma Vesubiana, Amalfi, Milan, Perugia, Orvieto, Ravenna)
1980 Nuevo Viaje de Estudios a Siria y Jordania (15 días).
1980 Estancia de tres meses en verano en la Universidad de Munich (Alemania).
1981 Enero: Viaje de Estudios a Londres con 30 alumnos.
1981 Estancia de un mes en la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania).
1982 Viaje de Estudios a París con 35 alumnos.
1982 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1983 Viaje a Ravenna para asistir al *Seminario Internazionale Giustinianeo*, Ravenna 6-14, marzo 1983.
1983 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1984 Viaje a Ravenna para el Seminario Internazionale di Studi su *La Grecia paleocristiana e bizantina*, 7-14 de abril de 1983.
1984 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1985 Viaje a Ravenna para asistir al curso sobre *Cipro e il Mediterraneo orientale*, 23-30 de marzo de 1985.
1986 Visita a Ravenna para el cuso sobre *La Macedonia iugoslava* 15-22 de marzo de 1986.
1986 Estancia de un mes en la Universidad de Münster.
1987 Viaje a Ravenna para asistir al curso de Cultura ravennate y Bizantina sobre *Archeologia e Arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozarabica*, 4-11 de abril de 1987.
1988 Estancia de dos meses en la Universidad de Bonn.
1988 Viaje a Ravenna para asistir al curso sobre *La Siria dal Tardoantico al Medioevo. Aspetti e problemi di archeologie e storia dell'arte* y al coloquio *La Siria araba da Roma a Bizanzio*, 19-26 de marzo de 1988.
1989 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1989 Viaje a Ravenna para asistir al curso de Cultura Ravennate y Bizantina del 14-22 de abril 1989 sobre el tema *Ravenna e Italia fra Goti e Longobardi*.
1990 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1990 Viaje a Ravenna para el curso *L'Italia Meridionale fra Goti e Longobardi*, 30 marzo a 4 de abril 1990.
1990 Asistencia como visitante al curso de Ravenna.
1991 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1991 Viaje a Ravenna para el curso sobre *La Grecia insulare tra Tardoantico e Medievo*, 15-20 de marzo de 1991.
1991 Estancia de un mes excavando en Siria (septiembre).
1992 Asistencia al curso de Ravenna sobre Cultura Ravennate y Bizantina *Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia e Asturie tra Tardoantico e Medioevo*, (6-12 de abril 1992)
1992 Viaje a Bonn, Alemania (agosto de 1992) y visita a Orleans, Reims, Arweiler, Bruselas (Minieuropa), Brujas, París, Clermont Ferrand.

1993 Viaje a Ravenna para el curso «*L'Albania dal Tardoantico al Medioevo, aspetti e problemi di Archeologia e Storia dell'Arte*» junto al *I Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (AISCOM)*, 29 abril al 5 de mayo 1993.
1993 Estancia de un mes excavando en Siria (junio).
1993 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn, con visita a Xanten, Nimega, Aachen.
1994 Viaje a Ravenna para el curso «*Ravenna, Costantinopoli, Vicino Oriente*. *In memoriam del Prof. Friedrich Wilhelm Deichmann*», 12-16 septiembre 1994.
1994 Visita de estudio a Londres.
1994 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1995 Viaje a Roma en las Navidades.
1995 Estancia de quince dias en la Universidad de York en Semana Santa.
1995 Asistencia al curso de Ravenna.
1995 Estancia de un mes en la Universidad de Bonn.
1995 Un mes excavando en Siria (junio).
1997 Un mes en la Universidad de Munich.
1997 Viaje a Estambul en Semana Santa.
1998 Viaje de Estudios a Israel.
2001 Mes de julio en la Universidad de Bonn (Alemania). Vivieron en Hippendorf.
2001 6-7 de diciembre: visita a la exposición de Arlés sobre la Antigüedad Tardía.
2002 Mes de julio en la Universidad de Bonn (Alemania). Vivieron en Endenich.
2003 Mes y medio (julio-agosto) en la Universidad de Munich.
2004 Dos meses en la Universidad de Regensburg (Alemania).
2005 Mes de agosto en la Universidad de Regensburg (Alemania).

1.3. Otras vías de formación

— Recibió un curso sobre INFORMÁTICA Y ESTADÍSTICA APLICADA, PARA PREHISTORIADORES Y ARQUEÓLOGOS, en la Universidad de Murcia entre los días 1-31 de marzo de 1993.
— Curso de *Power Point* en octubre del 2000 en el aula de informática de la Universidad de Murcia.

1.4. Líneas de investigacion más importantes

— Estudio de la historia de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VIII).
— Excavaciones arqueológicas relacionadas con la misma época, muy en especial la ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cehegín, Murcia).
— Recogida y atención al valor de la toponimia como fuente histórica.
— La antropología cultural y social como fuente auxiliar de la Historia Antigua.
— Recogida arqueológica de materiales para la historia de las formas de vida, con particular interés por la heráldica, hasta ahora poco atendida por la investigación.
— En y desde el IPOA, con sede principal en la Universidad de Barcelona, la investigación sobre la historia del Próximo Oriente Antiguo.
(Véanse más pormenorizadamente estas líneas de investigación concretadas en diversos proyectos de investigación más abajo en este mismo currículum)

1.5. Formación complementaria

Hay una dimensión que vale la pena destacar: la experiencia recibida por diversas circunstancias al ir madurando en su comprensión de las cosas a base de tiempo y dedicación a la vida cultural. Entre estas hay algunas algunas que han sido trascendentales y hay que destacar:

Años 1953-1957: Puso en escena varias obras de teatro:

La muralla, de Calvo Sotelo

La «mu», de Pedro Muñoz Seca

Años 1964-1967: Organización y dirección del cineforum de Nalda (La Rioja) en el que durante un par de años organizó la programación y algunos coloquios de cine, en los que participó activamente y además llevó personalmente la dirección de los coloquios ordinarios. Se estudiaron films *Como un torrente*, *Solo ante el peligro*, *Raíces profundas*, y así hasta varias decenas en el curso de los dos años que aquello duró.

En el mismo período de tiempo dirigió algunas obras de teatro que se pusieron en escena con gran calidad y perfección:

La camisa, de Lauro Olmo

La ermita, la fuente y el río, de E. Marquina

La barca sin pescador, de A. Casona

La mordaza, de Alfonso Sastre

Ensayaron otras que no se llegaron a representar.

Curso 1978-79 en la Universidad de Zaragoza volvió a participar en coloquios cinematográficos, entre otros en uno en el que se discutió la película de I. Bergmann, *Gritos y susurros*.

En la Universidad de Murcia puso en escena, con los alumnos de la especialidad, diversas obras de teatro con gran éxito y notable perfección. Algunos alumnos que participaron en los festivales confesaron que aquélla había sido «la experiencia intelectual» de sus años de estudio.

Prometeo encadenado, de Esquilo

Anfitrión 38, de Girodoux

Las nubes, de Aristófanes

Edipo en Colono, de Sófocles

Todas estas experiencias contribuyeron mucho a su aprendizaje y maduración en el análisis y comentario de textos.

2. PUBLICACIONES

1967

1. «La demonología del cuarto evangelio», *Miscellánea Comillas* 47-48, 1967, 21-39.

1968

2. «Investigaciones sobre demonología bíblica en los tres últimos siglos», *Cultura Bíblica* 25, 1968, 195-214.

1972

Nombrado profesor ayudante de clases prácticas en la cátedra de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid. (1 septiembre 1972 - junio 1978).

3. «La institución del sacramento de la penitencia. Estudio de la tradición, atestiguada por el canon tercero de la sesión XIV del Concilio de Trento, hasta San Agustín», *XXX Semana Española de Teología (14-18 de septiembre de 1970)*, Madrid, 1972, 121-196.
4. Recensión de la obra de Karl Barth, *L'Eglise*, Ginebra, Labor et Fides, 1964, *Scriptorium Victoriense*, 339-347.
5. Recensión de la obra de Paul M. van Buren, *El significado secular del Evangelio*. Ediciones Península, Barcelona 1968, *Scriptorium Victoriense,* 114-117.
6. Recensión de la obra de Benjamín Farrington, *Ciencia y Política en el Mundo Antiguo*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid 1968, *Scriptorium Victoriense,* 117-119.
7. Recensión de la obra de Manuel F. Galiano, José S. Lasso de la Vega y F. Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Editorial Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, Madrid 1959, *Scriptorium Victoriense,* 119-120.
8. «Claus Westermann y la historia de la exégesis», Introducción al libro *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid, Ediciones FAX, 1972, 9-58.

1974

9. «Más epigrafía en Cameros Nuevo», *Berceo* LXXXVII, 1974, 231-235.
10. «Alusiones a España en las obras de San Juan Crisóstomo», *Hispania Antigua* IV, 1974, 345-368.

1975

11. «Un documento papal del siglo XVII dirigido a la aldea de Navalsaz», *Berceo* LXXXIX, 1975, 157-166 (en colab. con M. García Mosquera).
12. «Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum», *Cuadernos de Filología Clásica*, V, 1975, 313-360.
13. *Aspectos de la sociedad del Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo* (Extracto de Tesis Doctoral). Madrid, 1975.

1976

14. «Urnas y otras piezas de cerámica excisa en la provincia de Logroño», *Berceo* XC, 1976, 83-102 (en colab. con U. Espinosa Ruiz).
15. «Tensiones políticas sociales y económicas en la sociedad cristiana a fines del siglo I», *Revista Internacional de Sociología,* 2ª época XIII-XIV, 1976, 7-48.
16. «Las *asunciones* en la Ilíada», *Revista de la Universidad de Madrid* XXV, 1976, 105-129.
17. «La necrópolis del poblado celta-romano de Stª Ana (Entrena, Logroño)», *Archivo Español de Arqueología* 49, 1976, 164-170, IV lám. (en colab. con U. Espinosa Ruiz).

1977

Comienzo de las excavaciones de Calahorra en Cerro Sorbán.

18. «Noticia de un yacimiento prerromano y romano situado en el cerro y zona de Stª Ana (Entrena, Logroño)», *XIV Congreso Nacional de Arqueología (Vitoria, 1975),* Zaragoza 1977, 1021-1038, XI lám. (en colab. con U. Espinosa Ruiz).
19. «¿Tarsis = Tartesos? Origen, desarrollo y fundamentos de la adecuación», *Hispania Antiqua* VII, 1977, 123-145.
20. «En torno a los orígenes de Medrano», *Berceo* XCII, 1977, 111-125 (en colab. con U. Espinosa Ruiz).

1978

— *Miembro que decidió en el Concurso de Investigación del IER para ese año. Resultó ganador el trabajo de un grupo de investigadores sobre «Los Conventos de Logroño».*
— *Excavaciones en Sorbán (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones arqueológicas en las «Eras de San Martín» de Alfaro (La Rioja).*
— *Conferencia en el IER sobre «La Rioja, región y pueblo de España»*
— *Prof. Agregado de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza (curso 78-79).*

DOCENCIA en Zaragoza (curso 1978-1979):

Historia de Grecia
Historia Antigua Universal (1º)
Curso de doctorado (sobre Antigüedad Tardía).

Ya en este año comienza su docencia induciendo a los alumnos a realizar trabajos dirigidos, insistiendo mucho en la búsqueda de la bibliografía, en la reflexión sobre historiografía y en la búsqueda, lectura y empleo de las fuentes históricas, método que continuará a lo largo de toda su vida docente.

21. «Sexualidad y matrimonio en San Juan Crisóstomo. Influjo de la coyuntura histórica del siglo IV en la exégesis bíblica», *Scriptorium Victoriense* XXV, 1978, 42-66.
22. «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6, 1978, 21-27.
23. «San Juan Crisóstomo ante el problema bárbaro», *Miscellanea Comillas* XXXVI, nº 69, 1978, 263-299.
24. «Las *cellae suppositoriae* (Historia Augusta, Carino 17, 4) y la arqueología de la nieve en el mundo antiguo», *Caesaraugusta* 45-46, 1978, 211-218.
25. «El cerro de Stª Ana y su datación por el C-14», *C-14 y Prehistoria de la Península Ibérica*, Reunión 1978 (Fundación Juan March), Madrid, 1978, 111-112.
26. «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.
27. «El problema de la ciencia en el Bajo Imperio: San Juan Crisóstomo y el Hermetismo», *Hispania Antiqua* VIII, 1978, 201-214.

1979

Accede a la Cátedra de Historia Antigua en la Universidad de Murcia.
Comienza a excavar en Begastri (Cehegín, Murcia).

Excavaciones en Sorbán (La Rioja).

— *Mayo de 1979. Conferencia en Calahorra sobre La Edad del Hierro en el Valle del Ebro.*

DOCENCIA ya en Murcia (curso 1979-1980):

Historia de Oriente y Grecia
Problemas Sociales del Mundo Helenístico (= Comentario de Textos)
El cristianismo en el mundo romano tardío.

En Murcia se había implantado la especialización el año 1977. Al llegar sólo da clase en los dos años de especialidad, porque los llamados «comunes» ya estaban asignados. Sigue con la misma línea de docencia activa, comenzada en Zaragoza.

28. «El paso de la economía agrícola a la economía ganadera al final del mundo antiguo», *Memorias de Historia Antigua III,* 1979, 7-20.
29. «Bibliografía sobre el colonado romano y sus problemas», *II Coloquio Nacional de Historia Antigua (Oviedo 1978), Memorias de Historia Antigua III*, Oviedo 1979, 229-237.
30. «La condición de los colonos en la trama de la sociedad bajo-imperial según San Juan Crisóstomo y la Historia Augusta», *II Coloquio Nacional de Historia Antigua (Oviedo, 1978), Memorias de Historia Antigua III*, Oviedo 1979, 81-91.
32. «Las inscripciones romanas de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento», *Memorias de Historia Antigua III*, 1979, 277-284 (en colab. con P. A. Lillo Carpio, R. Rodríguez Campillo, A. Sánchez Ferra y G. García Herrero).
32. «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977)*, Zaragoza, 1979, 1129-1142 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González).
33. «Cristo, rebelde político según San Juan Crisóstomo», *Estudios Eclesiásticos* 211, Vol. 54, 1979, 539-560.
34. «La población de la Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», *Berceo* XCVI, 1979, 81-111 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González).

1980

— *Compra la Biblioteca del Dr. Pericot, a sugerencia de la Dra. Muñoz Amilibia, para la biblioteca del Departamento con el dinero (500.000 pts) que le da el Rector, Dr. Sabater) para facilitar científicamente su incorporación a Murcia.*

— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*

— *Excavaciones en Sorbán (Calahorra, La Rioja).*

— *Comienza la prospección en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia).*

— *Comienza la prospección en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*

DOCENCIA (curso 1980-1981):

Historia de Oriente y Grecia
Iconografía griega
Hª del Mundo en la Antigüedad Tardía

35. *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980, 455 pp.
36. «El concepto de *Politeia* en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre La Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale (Sassari, Italia)* 3, 1980, 251-282.

37. «Los problemas del primer arte cristiano según las obras de San Juan Crisóstomo», *Caesaraugusta* 51-52, 1980, 187-209.
38. *Los pozos de nieve (neveras) de la Rioja*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1980, 79 p. (en colab. con U. Espinosa Ruiz, H. Pascual, et alii).
39. «Novedades numismáticas de la provincia de Murcia», *IV Congreso Nacional de Numismática (Alicante 1980)*, *Nvmisma* XXX, 1980, 161-167 (en colab. con P. A. Lillo Carpio y G. García Herrero).
40. «Los intercambios en la Historia Augusta», *Memorias de Historia Antigua*, IV, 1980, 103-111 (en colab. con A. Yelo Templado).
41. *Inscripciones romanas en La Rioja*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1980, 95 p. (en colab. con J. C. Elorza y M. L. Albertos).
42. «El Hermetismo. Ensayo Bibliográfico», *Anales de la Universidad de Murcia* XXXVIII, nº 2, Filosofía y Letras, 1979-1980 (1981), 43-80.

1981

— *Excavaciones en Sorbán (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Trabajos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*

DOCENCIA (curso 1981-1982):

Historia de Oriente y Grecia
Iconografía griega
Historia del Mundo en la Antigüedad Tardía

De acuerdo con el Dr. Yelo, plantean implantar la docencia activa desde el primer curso. En este curso explican juntos la asignatura de primer curso Historia Antigua Universal que a partir de ahora se va a hacer practicamente siempre complementando la clase magistral con tutorías sobre los alumnos agrupados en decenas, a cada una de las cuales se le asigna un tutor, que suelen ser profesores del área y alumnos doctorandos o de los últimos cursos.

43. «Las otras 'Murcias' de España», *Murgetana* 61, 1981, 5-10.
44. «Metamorfosis de la filosofía política en el pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Anales de la Universidad de Murcia - Filosofía y Ciencias de la Educación*, XXXIX, 1980-1981 (1981), 59-103.
45. «El Cristianismo en el Municipio de Calahorra del año 380 al 310», *Memorias de Historia Antigua* V, 1981, 195-202.
46. «EL sarcófago de Ramiro II el Monje, documento de las religiones mistéricas (¿Dionisismo?) en Hispania», *La religión romana en Hispania*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981, 355-361 (en colab. con J. A. Hernández Vera).
47. «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a finales del siglo IV: el caso de Prudencio», *La Religión romana en Hispania*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981, 419-426.
48. «El canon VII del Concilio de Zaragoza», *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza, 1981, 237-253.

1982

— *Colaborador en la organización del Symposium de historia de Calahorra, reunido con ocasión de celebrarse el Bimilenario de la concesión a la ciudad del titulo de Municipio Romano, los días 16-18 de diciembre de 1982, actuación que mereció un acta oficial de agradecimiento por parte de la corporación municipal de Calahorra, con fecha 20 de enero de 1983. El Symposium se publicó en 1984 (ver más abajo).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en Sorbán (Calahorra, La Rioja).*
— *Symposium de Epigrafía en la Cueva Negra, La Camareta y el Cambrón (Villaverde del Guadalimar, Albacete).*
— *Nombrado «arqueólogo honorífico» de Cehegín.*[1]
— *Gestiona la venida a Murcia del Dr. Joaquín Sanmartín Ascaso (cerebro español en Alemania y con esto comienza la empresa de implantar en España los Estudios orientales, tarea en la que tendrá un importante papel).*

DOCENCIA (curso 1982-1983):

Hª Antigua Universal (1º, en colaboración con D. Antonio Yelo)
Historia de Oriente y Grecia
Problemas sociales del Mundo Helenístico (Com. Textos)
Historia del Mundo en la Antigüedad Tardía
Una tutoría de un grupo de primer curso

Un hecho importante en la didáctica fue la puesta en escena de la obra de ESQUILO, Prometeo Encadenado, en el Hemiciclo de la Facultad, protagonizada por alumnos de la especialidad de Historia y dirigida por el Dr. González Blanco.
La asignatura de Iconografía dejó de impartirse por razones de diversidad de opiniones con el área de Arqueología, a la que en rigor competía el tema.

49. «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70 Geburstag am 18 Oktober 1982 gewidmet,* Berlín, 1982, 553-585.

1983

— *Organizador de una Exposicion Monográfica sobre la excavación y yacimiento de Sorbán (primera edad del hierro, Calahorra, La Rioja), con publicación de un cuaderno-guía titulado «El Yacimiento de Sorbán y la Primera Edad del Hierro en Calahorra y La Rioja, Logroño», 1983, 31 p.*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en Sorbán (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*
— *Trabajos epigráficos en La Cueva Negra (Fortuna, Murcia).*

DOCENCIA (curso 1983-1984):

Historia de Grecia
Crítica histórica y Problemas sociales del Mundo Helenístico
Historia del Mundo en la Antigüedad Tardía
Tutoría de un grupo de primer curso

En este curso los alumnos de la Facultad, de la especialidad de Arqueología e Historia Antigua, dirigidos por el Dr. González Blanco, pusieron en escena la obra de J. Giraudoux, Anfitrion 38. Constituyó una estupenda experiencia didáctica.
En este curso vino de Alemania el Dr. J. Sanmartín Ascaso, que inauguró en la Facultad la enseñanza de Orientalística, también con sistema docente de pedagogía activa, europeo, que ha sido causante de que la Universidad de Murcia haya podido tener más de media docena de doctores en Orientalismo que en la actualidad ejercen como profesores en diversos centros docentes universitarios de toda la Península. A partir de este curso, la Historia de Oriente se separará de la de Grecia.

50. «Las sibilas de la capilla del Junterón (Catedral de Murcia). Aproximación al problema ideológico de la Teología española del Renacimiento», *Anales de la Universidad de Murcia. Letras* XLI, nos 3-4, 1982-1983 (1983), 3-19 (en colab. con E. Calatayud et al.).
51. «El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», *Anales de la Universidad de Murcia. Letras* XL, nos 3-4 1981-1982 (1983), 27-68.
52. *El vaso báquico del Museo de Murcia. Análisis arqueometalúrgico. Datación. Perspectivas de los Estudios arqueológicos de piezas metálicas.* (Papeles del Museo de Murcia, Arqueología 2), Murcia, 1983, 37 p. (en colab. con A. Madroñero de la Cal et al.).
53. «La Edad del Hierro. Caracteres generales», *El yacimiento de Sorbán y la Primera Edad del Hierro en Calahorra y La Rioja*, Logroño, 1983, 4-5.
54. «La ciudad prehistórica de Sorbán», *Inauguración de la Casa Municipal del Arte. 16 de diciembre de 1982*. Folleto conmemorativo del hecho y de la exposición de arqueología calagurritana, Logroño, 1982, 7-14.
55. «La religión entre los indoeuropeos de Sorbán», *El yacimiento de Sorbán y la Primera Edad del Hierro en Calahorra y La Rioja*, Logroño, 1983, 26-29.
56. «La ciudad hispanovisigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín, Murcia). Dos primeras campañas de aproximación al yacimiento», *XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena 1981),* Zaragoza, 1983, 1011-1022 (en colab. con P. Lillo Carpio, S. Ramallo Asensio y A. Yelo Templado).
57. «La Cueva de "La Camareta", refugio ibérico, eremitorio cristiano y rincón misterioso para árabes y foráneos hasta el día de hoy. Sus graffiti», *XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena 1981)*, Zaragoza, 1983, 1023-1033 (en colab. con P. Lillo Carpio, A. Selva Iniesta et al.).

1984

— *Organizador de una exposición sobre la excavación y yacimiento de la antigua Ciudad de Begastri, excavación de la que ha sido director desde el año 1979, y editor del libro Begastri, que sirvió como cuaderno guía para la exposición, a la vez que se convirtió en primer volumen de la revista monográfica «Antigüedad y Cristianismo», de la que es creador, director y editor de los XXIII volúmenes hasta ahora publicados.*
— *Excavaciones en Sorbán y La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Trabajos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*
— *Trabajos en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia).*

— *En estos años es delegado de la Facultad de Letras en la comisión de catedráticos para reivindicar los derechos del cuerpo, maltratados por la Administración del Estado. Varias reuniones nacionales.*

DOCENCIA (curso 1984-1985):

Historia de Grecia
Crítica histórica y Problemas sociales del mundo Helenístico
Historia del mundo en la Antigüedad Tardía
Una tutoría de un grupo de primero.

Este mismo curso, y coincidiendo con las fiestas de la Facultad, los alumnos de la especialidad de Arqueología e Historia Antigua, dirigidos por el mismo Dr. González Blanco, pusieron en escena la obra de Aristófanes, Las nubes. Otra excelente experiencia didáctica.

58. «Historia ideológica / Historia Social. Alternativa o equivalencia. El caso del Sirácida (Eclesiástico)», *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la História*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1984, 37-46.
59. «El yacimiento y la excavación de Begastri: historia y perspectivas», *Begastri*, *Antigüedad y Cristianismo* I. Murcia, Area de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, 1984, 17-21 (en colab. con A. Yelo Templado).
60. «Virgilio y Augusto», *Simposio Virgiliano*, Murcia, 1984, 115-134.
61. «El concepto de "provincia" en el *Compendio historial de la Provincia de la Rioja* del P. Matheo de Anguiano», *Cuadernos de Investigación. Historia*, X, 1, Logroño, 1984, 275-286.
62. «Las siete villas de campo. En torno al origen de algunas estructuras medievales», *Cuadernos de Investigación. Historia*, X, 2, Logroño, 1984, 101-112 (en colab. con H. Pascual).
63. «El IV Evangelio es un libro apocalíptico. Aportaciones para la revisión del concepto de lo apocalíptico», *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1984, 189-203.
64. «La industria del aceite en la zona de la actual provincia de Murcia durante la época romana (primera aproximación al tema)», *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. Actas del II Congreso Internacional sobre el aceite. (Sevilla 24-28 febrero de 1982)*, Madrid, Universidad Complutense, 1983 (Depósito legal en 1984), 601-610 (en colab. con P. A. Lillo Carpio, A. Guerrero Fuster y S. Ramallo Asensio).
65. «Más restos de industria oleícola romana en La Rioja», *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. ... Ibid,* Madrid, 1983 (1984), 611-616 (con J. A. Hernández Vera).
66. «La cueva de "La Camareta" (Agramón-Hellín, Albacete) eremitorio cristiano», *Congreso de Historia de Albacete (8-11 de diciembre de 1983) Actas,* I, Albacete, 1984, 331-340 (en colab. con P. A. Lillo Carpio y A. Selva Iniesta).
67. «El Ayuntamimento de Cehegín y sus preocupaciones por el suministro de la nieve en el siglo XVIII», *Cehegín. Fiestas de Septiembre,* 1984, 16-21 (en colab. con C. de la Peña Velasco y D. de Maya Ruíz).
68. «Hermetism. A Bibliographical Approach», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II *Principat* 17,4, Berlín, Walter de Gruyter, 1984, 2240-2281.
69. *Horcas y Picotas en La Rioja*. Logroño, Ediciones de la Caja Provincial de Ahorros de La Rioja, 1984, 208 p. (con prólogo de E. Gacto Fernández, Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Murcia).

70. «El hambre de Calahorra del año 72 a. C.», *Calahorra. Bimilenario de su Fundación*, Madrid, Ediciones del Ministerio de Cultura, 1984, 207-215.
71. «Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra», *Calahorra. Bimilenario de su Fundación*, Madrid, Ediciones del Ministerio de Cultura, 1984, 231-245.
72. *El coro de la catedral de Calahorra,* Logroño, Asociación de Amigos de la Historia de Calahorra, 1984, 232 p. (en colab. con E. Calatayud Fernández).

1985

— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*
— *Trabajos epigráficos en La Cueva Negra (Fortuna, Murcia).*
— Jornadas de Historia Antigua en Zaragoza 8-15 de enero de 1985 (Con L. Albertos etc.)
LABOR DOCENTE (curso 1985-1986):
Historia de Grecia
Crítica Histórica y Problemas sociales del Mundo Helenístico
Historia de la Antigüedad Tardía
Una tutoría con un grupo de primero.
En las fiestas de la Facultad, los alumnos de la especialidad de Arqueología e Historia Antigua, dirigidos por el Dr. González Blanco, pusieron en escena la obra de Sófocles, Edipo en Colonno.
73. «Las defensas de Sorbán», *XVII Congreso Nacional de Arqueología (Logroño, 1983),* Zaragoza, 1985, 335-345.
74. «Los fosos del yacimiento de Stª Ana (Entrena, La Rioja). ¿Un quemadero de ofrendas?», *XVII Congreso Nacional de Arqueología (Logroño, 1983)*, Zaragoza, 1985, 435-449 (en colab. con A. Morales Muñiz y F. J. de Miguel Agreda - osteólogos).
75. «La arqueología tardoantigua en el valle del Ebro», *XVII Congreso Nacional de Arqueología (Logroño, 1983)*, Zaragoza, 1985, 51-59.
76. «'Presentación' del libro *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir, Antigüedad y Cristianismo*, II, editado y dirigido por el mísmo, Murcia, Área de Historia Antigua, 1985, 7-9.
77. «La historia del SE peninsular entre los siglos III y VIII d. C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)», *Del Conventus Carthagienensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la Historia de Murcia entre los siglos III y VIII d. C., Antigüedad y Cristianismo* II, Murcia, 1985, 53-79.
78. «Perspectivas de la geografía eclesiástica antigua del SE peninsular», *Ibid ... . Antigüedad y Cristianismo* II, Murcia, 1985, 107-117 (en colab. con G. Guillén Pérez).
79. «Probable aportación al monacato del SE peninsular. El conjunto rupestre de la Muela del Alborajico (Tobarra, Albacete)», *Ibid ... . Antigüedad y Cristianismo* II, Murcia, 1985, 335-363 (en colab. con J. F. Jordán Montes).
80. «El 'Cerro del Rollo', 'Treslahurca' y la vida cívica del Navarrete de Antaño», *Navarrete. Programa Oficial de las Fiestas Patronales*, 1985, 4-7.
81. «Fiestas en Cehegín. Aproximación al calendario festivo y reflexiones sobre la estructura interna de nuestro 'tiempo de fiesta'», *Cehegín. Fiestas de Septiembre de 1985*, 7-12 (en colab. con F. Peñalver Aroca).

82. «La bóveda de la sacristía de la catedral de Calahorra. Sibilas y profetas testigos de la cultura de una época», *Berceo, 1*08-109, 1985, 37-70 (en colab. con E. Calatayud Fernández).
83. «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 (en colaboración con A. Madroñero de la Cal y otros).
84. «La antigua ciudad de Begastri, comprada por la Comunidad Autónoma», *La Verdad* 9 de noviembre de 1985.
85. «El documento más importante de la Historia Antigua de Murcia», *La Verdad, domingo 10 de noviembre de 1985, Suplemento Semanario murciano. La Verdad, n. 91, II Época*, p. 6.

1986

— *Organizador del coloquio sobre «Vías romanas en el SE. Peninsular» y editor de las actas del coloquio. (Murcia 23-24 de octubre de 1986); (ver infra: año 1988).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*
— *Trabajos epigráficos y excavaciones en La Cueva Negra (Fortuna, Murcia*).

DOCENCIA (curso 1986-1987):

Historia de Grecia
Crítica Histórica y Problemas Sociales del Mundo Helenístico
Historia de la Antigüedad Tardía

86. «El pensamiento historiológico de San Juan Crisóstomo», *Estudios Históricos* 3, *Homenaje a Pedro Sáinz Rodriguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, 305-319.
87. «El hermetismo en la España de los siglos XV-XVIII», *Actas del II Congreso Nacional de Italianistas (Murcia, 1984)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, 175-212 (en colab. con Simonetta Scandelari, de la Universidad de Ferrara).
88. «La Imagen de la Virgen de Valvanera. Aproximación a su Iconografía», *II Coloquio de Historia de La Rioja (Logroño, 2-4 de octubre de 1985)*, Logroño, Colegio Universitario de La Rioja, 1986, 43-55 (en colab. con E. Calatayud Fernández).
89. «Aproximación al fenómeno de los disciplinantes en la Rioja. Siglos XVI-XVIII», *II Coloquio de Historia de la Rioja. ... Ibid.,* Logroño, Colegio Universitario de La Rioja, 1986, 127-137 (en colab. con Manuel Sáinz Ochoa).
90. «La primera noticia escrita (impresa) sobre la tradición de la santísima 'Vera-Cruz' de Caravaca», *Programa de Fiestas de Caravaca de la Cruz en honor de la Santísima y Vera Cruz del 1 al 5 de mayo de 1986*, folio 66-67, pp 131-133.
91. «Yecla en los siglos de la Antigüedad Tardía», *I Jornadas de Historia de Yecla. Homenaje a Don Cayetano de Mergelina*, Yecla, Casa Municipal de Cultura, 1986, 63-73.
92. «Los archivos de Navarrete», *Navarrete. Programa Oficial de las Fiestas Patronales de 1986*, 2-3.
93. «Los nombres de la jurisdicción de Navarrete», *Navarrete. Programa Oficial de las Fiestas Patronales de 1986*, 5-8.
94. «El decreto de Gundemaro y la Historia del siglo VII», *Los Visigodos. Historia y Civilización*, *Antigüedad y Cristianismo* III, Murcia, 1986, 159-169.

95. Recensión de H. Grassl, *Sozialökonomische Vorstelungen in der Kaiserzeitlichen griechischen Literatur (1-3 Jh.n. Ch.)*, Wiesbaden 1982, en *Myrtia* 1, 1986, 152-155.
96. «Begastri, ciudad episcopal, tras la tercera campaña de excavaciones», *Simposio Nacional sobre Ciudades Episcopales (Tarazona 1983)*, Zaragoza 1986, 13-23 (en colaboración con S. Ramallo Asensio, M. P. Vallalta Martínez y M. Lechuga Galindo).
97. «Modelo teórico para el estudio de la romanización en Murcia», Ponencia en las *Jornadas sobre metodología arqueológica, Murcia 29 septiembre a 4 de octubre de 1986*, 23 páginas, publicado mecanografiado junto con los textos de las demás ponencias por el Servicio Regional de Patrimonio Histórico, Murcia 1986.

1987

— *Organizador de los coloquios epigráficos celebrados en La Cueva Negra (Fortuna, Murcia) y coordinador de los trabajos de investigación en ese terreno que han dado como fruto el libro «La Cueva Negra de Fortuna y sus Tituli Picti. Un santuario de época romana» (publicado como volumen IV de la revista Antigüedad y Cristianismo, Murcia 1986).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete*).
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de J. Vilella Masana, «Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711). Prosopografía» , tesis doctoral leída en la Universidad de Barcelona el 25 de mayo de 1987.*

DOCENCIA (curso 1987-1988):

Historia de Grecia
Introduccion a la Asiriología
Introducción a la Egiptología
Historia Antigüedad Tardía
Una tutoría de un grupo de primero

Al marchar el Dr. Sanmartín a Barcelona, durante dos meses está el Dr. Cunchillos explicando la Orientalística. Pero el 17 de diciembre, obtiene en el CSIC de Madrid el primer puesto en un concurso de méritos, lo que le lleva a trasladarse allí. A la asignatura de Introducción a la Asiriología, que explicaba el Sr. Sanmartín, se le cambia la denominación por la de Historia de Oriente y durante este curso las imparte el Dr. González Blanco.

98. *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad en colaboración con el Instituto de Estudios Riojanos, 1987, 618 págs.
99. «La Provincia bizantina de España. Carthago Spartaria, capital administrativa», *Historia de Cartagena de Iberia*, V, Murcia, Ediciones Mediterráneo, 1987, 43-67.
100. «Los Visigodos en la Carthaginense», *Historia de Cartagena de Iberia*, V, Murcia, Ediciones Mediterráneo, 1987, 101-122.
101. «La Iglesia Cartaginense», *Historia de Cartagena de Iberia,* V, Murcia, Ediciones Mediterráneo, 1987, 163-191.
102. «Horcas, rollos, picotas y otros símbolos de instrumentos de la justicia en la región murciana», *Homenaje al Prof. Juan Torres Fontes*, II, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad con la Academia Alfonso X el Sabio, 1987, 660-671.

103. «La Horca y el rollo. La ciudad de Caravaca y sus símbolos jurisdiccionales», *Programa de Fiestas de Caravaca de la Cruz 1987*, 98-99.
104. «Los escudos heráldicos de Navarrete», *Programa de Fiestas de Navarrete* 1987, 40-70.
105. «Memoria-informe de la campaña de excavaciones realizada en noviembre de l984 en Begastri (Cehegín)», *Excavaciones y prospecciones arqueológicas*, Murcia, 1987, 304-306.
106. «Origen y significado de los tambores», *Redoble* Hellín, (Albacete), 1987, 59-61 (en colab. con J. Fco. Jordán Montes).
107. «Los tambores de Semana Santa. El sonido, protector de dioses y hombres», *IV Jornadas de Etnografía de Castilla-La Mancha, Albacete 1986*, Toledo 1987, 553-571 (en colab. con J. F. Jordán Montes).
108. «Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio», *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, *Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 1987 (1988), 15-24.
109. «Toponimia del Municipio de Fortuna», *Ibid... . Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 1987 (1988), 63-84.
110. «Los calcos de los *tituli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación», *Ibid... Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 1987 (1988), 171-182.
111. «Comentario histórico-religioso a las inscripciones romanas de la Cueva Negra», *Ibid ... . Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 1987 (1988), 271-318.
112. Noticia del *XXIV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di Studi su Archeologia e Arte Nella Spagna Tardoromana, Visigota e Mozarabica, Ravenna 4-11 Aprile 1987*, *Antigüedad y Cristianismo* IV, 1987, 321-322.
113. Noticia de Mª. Victoria Escribaño Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, tesis doctoral leída en Zaragoza el 27 de septiembre de 1988, *Antigüedad y Cristianismo* IV, 1987, 325-326.
114. Noticia de Mª Angustias Villacampa Rubio, *Estudio de las fuentes literarias para el reinado de Severo Alejandro. Vita Alexandri Severi*, tesis doctoral leída en Zaragoza el 28 de septiembre de 1988, *Antigüedad y Cristianismo* IV, 1987, 326.
115. Noticia sobre J. Vilella Masana, *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711). Prosopografía*, tesis doctoral leída en la Universidad de Barcelona el 25 de mayo de 1987, *Antigüedad y Cristianismo* IV, 1987, 326-327.
116. Recensión de R. Corzo Sánchez, *San Pedro de la Nave. Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Zamora 1986, *Antigüedad y Cristianismo* IV, 1987, 334-336.

1988

— *Organizador del Congreso Internacional sobre «Aculturación y Cristianismo en tiempos del Imperio Romano», celebrado en Madrid los días 13 al 15 de octubre de 1988, Antigüedad y Cristianismo VII, Murcia (correspondiente al año 1990).*
— *Comienza a publicarse la revista «A la sombra del castaño» en Medrano y el autor colabora en todos los números en, al menos, tres apartados: articulo de fondo sobre Medrano, la historia, la publicación de la crónica del pueblo de los años 1943-1949, que compusiera en aquellos años el maestro D. Fausto Roba Osorno y que regaló al autor antes de su muerte, y en el tema etnográfico.*

— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete*).
— *Viaje a Zamora para preparar la ponencia del Congreso de Zamora de ese año*
— *Miembro del tribunal de tesis doctoral de Mª Victoria Escribano Paño, «Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum», tesis doctoral leída en Zaragoza el 27 de septiembre de 1988.*
— *Miembro del tribunal de tesis doctoral de Mª Angustias Villacampa Rubio, «Estudio de las fuentes literarias para el reinado de Severo Alejandro. Vita Alexandri Severi», tesis doctoral leída en Zaragoza el 28 de septiembre de 1988.*

DOCENCIA (curso 1988-1989):

Historia de Grecia
Historia del Oriente
Fuentes para la Historia del Oriente
Historia Antigüedad Tardía
Una tutoría de primero.

El Dr. González Blanco se siguió haciendo cargo de la docencia del Orientalismo hasta la llegada a Murcia del Dr. Molina Martos.

117. «Prudencio y la historia del valle medio del Ebro. A propósito de un debate reciente», *Gerion*, V, 1988, 359-368.
118. «La Hitación de Wamba y el final de las vías romanas en el SE. peninsular», Actas del simposio sobre *Las vías romanas del SE*, Murcia (Consejería de Cultura, Educación y Turismo), l988, 123-127.
119. «Algunas reflexiones sobre el auge de Navarrete en los siglos de la Baja Edad Media. A propósito de la unión de Medrano con Navarrete (1348-1488)», *Programa de Fiestas de Navarrete*, 1988, 22-32.
120. «Las leyes de Gortina y la periodización de la Historia de Grecia», *Actas del I Congreso de Historia Peninsular de Historia Antigua,* Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1988, 163-173.
121. «Evocando a Otto Seeck», *Studia Historica*, VI, 1988, 7-15.
122. «Teología y Filosofía de la Historia. Relaciones, condicionamientos e influencias mutuas», *Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación. Instituto Teológico de Murcia,* IV, 6, 1988, 267-300.
123. «Excavaciones en Begastri (Cehegín). Campaña de 1988», *Memorias de Arqueología 1987-1988. Excavaciones y Prospecciones en la Región de Murcia*, Murcia 1996, 239-245.
124. «De cuando Medrano quiso ser y fue aldea de Navarrete. Un documento existente en el Archivo Municipal de esta villa», *A la sombra del Castaño*, 1, 1988, 12-18.
125. «De cuando Medrano quiso ser y fue aldea de Navarrete. II. Cómo se desarrollaron los acontecimientos: frenazo y cuenta nueva», *A la sombra del Castaño* 2, 1988, 17-21.
126. «Nuestro escudo», *A la sombra del Castaño* 3, 1988, 4-6.

1989

— *Coordinador de la Exposición sobre «Caminos en la región de Murcia» y editor de un libro sobre el tema financiado por la Consejería de Obras Públicas y Política territorial de esta*

Comunidad Autónoma 1989. La exposición no llegó a realizarse al parecer por razones de presupuesto.

— *Organizador, junto con el museo arqueológico de Murcia, de un curso sobre «Las Siete Maravillas del Mundo», en el que además expuso el tema de «El Faro de Alejandria».*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*

DOCENCIA (curso 1989-90):

Historia de Grecia
Historia del Oriente
Fuentes para la Historia del Oriente
Historia Antigüedad Tardía
Una tutoría de un grupo de primero.

Este curso ocupará la plaza de Orientalística el Dr. Molina Martos, con lo que la docencia de las asignaturas de Oriente pasarán a ser explicadas por él.

127. «Márchara», *A la sombra del Castaño* 5, 1989, 28-29.
128. «Navidad. El folklore navideño», *A la sombra del Castaño* 6, 1989, 33-34.
129. «El Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía. La costa de la Región murciana (Conventus Carthaginiensis) y el problema del paso a la Edad Media», comunicación presentada en el *XIII Congreso Internacional del Mediterráneo* (en colaboración con M. Amante Sánchez y M. A. Pérez Bonet) (aún no se ha publicado).
130. «El alfar romano de La Maja (Pradejón, Calahorra, La Rioja)», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología*, 1, 1989, 50-55 (en colaboración con A. Bermúdez Medel y otros).
131. «La ciencia histórica y el humanismo. En torno al problema de la significatividad histórica en los siglos XVI-XVII», *Homenaje al Prof. D. Santiago Montero Díaz, Anejos de Gerión,* II, 1989, 33-50.
132 . Coordinador y editor de la obra *Los caminos de la Región de Murcia*, Murcia, Consejería de Obras Públicas, 1989.
133. «Caminos, civilización y cultura», *Los Caminos de la Región de Murcia*, Murcia, l989, 11-27 (En colaboración con Cristina Gutiérrez Cortines).
134. «Las vías romanas en la Antigüedad Tardía», *Los caminos de la Región de Murcia. Función Histórica y rentabilidad socioeconómica*, Murcia, l989, 121-137 (En colaboración con M. Amante Sánchez).
135. «Documentación», *Los caminos de la Región de Murcia. ...*, Murcia, 1989, 573-616 (En colaboración con M. Luna).
136. «El nombre de Murcia. Nuevas perspectivas para su estudio», en Flores Arroyuelo, F., (Ed.), *Murcia Musulmana*, Murcia, 1989, 75-84.

1990

— *Organizador del I^er^ Symposium sobre «Sociedad y Cultura Púnica en España, Cartagena (Murcia), 17-19 noviembre de 1990.*
— *Organizador del I^er^ Congreso Internacional sobre «Antropología Cultural de La Región de Murcia», 30 abril al 4 de mayo, Murcia, 1990. (en colaboración con los profesores L. Alvarez Munarriz y F. Flores Arroyuelo).*

— *Coordinador de un proyecto de Arqueología Artística de época moderna, enfocado a la recogida y documentación de la Heráldica de la región de Murcia.*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*
— *Miembro del tribunal de tesis doctoral de Martin Ibarra Benlloch, Mvlier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313), leída en Zaragoza en 1990.*

DOCENCIA (curso 1990-1991):

Historia de Grecia
Crítica Histórica /Problemas del Mundo Helenístico
Historia del Mundo durante la Antigüedad Tardía
Una tutoría de primer curso

137. «La Población del SE durante los siglos oscuros (IV-X)», *Arte y poblamiento en el SE peninsular durante los últimos siglos de civilización romana. Rafael Méndez Ortiz, In Memoriam*, *Antiguedad y Cristianismo* V (Antonino González Blanco ed.), Murcia, 1988 (1990), 11-27.
138. Recensión del XXXVI Corso di Cultura Ravennate e Bizantina. Seminario Internazionale di Studi sul tema *Ravenna e l'Italia fra Goti e Longobardi*, Ravenna 1989, *Antigüedad y Cristianismo* V, 1988, 661-663.
139. Recensión sobre el XXXVII Corso di Cultura Ravennate e Bizantina. Seminario Internazionale di Studi sul tema: *L'Italia Meridionale fra Goti e Longobardi*, Ravenna 1990, *Antigüedad y Cristianismo* V, 1988 (edición de 1990), 663-665.
140. «La cristianización de la Carpetania», *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, (C. Blánquez y M. Alvar eds), Toledo, 1990, 203-228.
141. «Mayo», *A la sombra del Castaño* 7, 1990, 4-7.
142. «La función de las ermitas en las mancomunidades de pastos. Acercándonos más al sentido originario de la Almedaña», *A la sombra del Castaño* 7, 1990, 15-18.
143. «Los diezmos», *A la sombra del Castaño* 8, 1990, 25-27.
144. «La cristianización de Zamora», *1er Congreso de Historia de Zamora, II: Prehistoria. Mundo Antiguo*, Zamora, 1988 (1990), 267-299.
145. Edición del Vol. VI de «*Antigüedad y Cristianismo*», Murcia, 1989 (1990) sobre el tema *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*, obra de la doctora I. Velázquez Soriano (Edición y financiamiento de la publicación).
146. Editor y autor del *Repertorio de Heráldica de la Región de Murcia 3. Cehegín*, Murcia, 1990, 263 pags. (en colaboración con F. Peñalver Aroca, J. L. García Aguinaga y otros).
147. «La sombra de Alejandro Magno en la apocalíptica judeo-cristiana. Nerón: figura mítica y los modelos de su perfil negativo y arquetípico», *Latomus* 209, 1990, 289-305.
148. «A propósito de algunos mitos de la historiografía hispana y de sus fuentes», *Estudios Románicos*, 6, 1987-1989 (*Homenaje al Prof. Luis Rubio)* III, Murcia 1990.

1991

— *Curso de restauración organizado por Confort-Hogar y la feria de Torrepacheco (IFEPA).*
— *Proyecto de cursos de informática para Institutos, concedido por la Consejería de Cuiltura.*

— *Primera campaña de excavaciones en Qara Quzaq (Siria).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete).*

DOCENCIA (CURSO 1991-1992)

Historia de Grecia
Crítica Histórica / Problemas del mundo Helenístico
Historia del mundo durante la Antigüedad Tardía

149. «V Campaña de excavaciones en el 'Cabecico de Roenas' (Cehegín), septiembre-octubre de 1986», firmado sólo por M. Amante Sánchez y Mª. Angeles Pérez Bonet, pero dirigido por el Dr González Blanco, *Memorias de Arqueología* II, Correspondientes a los años 1985-1986, Murcia 1991, p 211-214. (Ver año 1986).
150. «La joya de Calahorra. Testimonio de una época de esplendor», *Arqueología de Calahorra*, Logroño, 1991, 15-53 (en colaboración con Hilario Pascual González).
151. «Una fuente indirecta para el conocimiento de la España bizantina: Esteban de Bizancio», *Antigüedad y Cristianismo* VIII, 1991, 23-50.
152. «El Prof. D. José María Blázquez y la Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo*, VIII, 1991, 571-582.
153. Recensión del XXXVIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario Internazionale di Studi sul tema: *La Grecia insulare tra Tardoantico e Medioevo, Ravenna 15-20 marzo 1991*, *Antigüedad y Cristianismo* VIII, 1991, 562-563.
154. «El desarrollo del universo histórico en los niños», *Letra Gorda* 4, 1991, 19-20 (en colab. con I. García García).
155. *La iglesia parroquial de Medrano. Arquitectura, ornamentación e historia*, Logroño, 1991 (en colab. con E. Calatayud Fernández).
156. «La Corona Gótica de Saavedra Fajardo y el comienzo de la crítica histórica en este tema histórico», *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII-XX)*, Madrid 1991, 25-29.
157. «Los 'picaos' de Medrano», *A la sombra del Castaño* 9, 1991, 26-27.
158. «Los 'picaos'», *A la sombra del Castaño* 10, 1991, 8-9.
159. «Los 'picaos'», *A la sombra del Castaño* 11, 1991, 10-11.
160. «Las clases sociales en el siglo XVIII», *A la sombra del Castaño* 11 época, n.1, 1991, 22-24.
161. «Hijos ilustres de Medrano (II)», *A la sombra del Castaño* 11 época, 1991, 26-27.
162. «Medrano y su toponimia», *A la sombra del Castaño* II época, n.1, 1991, 12-16.
163. «La magia de la palabra. Sobre usos antiguos del pueblo», *A la sombra del Castaño* II época, n.1, 1991, 25.
164. «Medrano en la Historia. Sobre los conflictos del agua del Rio Medrano», *A la sombra del castaño*, II época, n.2, 1991, 4-6.
165. «La ciudad romana de Ulea», *Verdolay* 3, 1991, 59-64.
166. «Las almazaras de Cehegín», *Alquipir* 1, 1991, 34-54 (en colaboración con F. Peñalver Aroca).

1992

— *Participa en el congreso de Zaragoza sobre las primeras Culturas Epigráficas en occidente (4-6 de noviembre de 1992).*
— *Excavaciones arqueológicas en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones arqueológicas en La Maja (Calahorra, La Rioja).*

DOCENCIA (curso 1992-1993):

Historia de Grecia
Crítica Histórica, con el nombre de Problemas sociales del mundo Helenístico
Historia del mundo durante la Antigüedad Tardía
Una tutoría en primer curso

167. «El alfar de La Maja (Calahorra, La Rioja) y las perspectivas arqueológicas de las nuevas tecnologías (V campaña de excavaciones agosto 1991)», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología*, 3, 1991, 45-53 (en colaboración con M. Amante Sánchez y M. Carmen Hernández).
168. «La configuración del Cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII, 1990 (edición en 1992), 301-312.
169. «La investigación sobre el cristianismo y su entorno cultural en tiempos del Imperio Romano y Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo* VII, 1990, 607-624.
170. «El Prof. Johannes A. Straub o la fuerza de la tradición histórica alemana: Filología e Historia», *Antigüedad y Cristianismo* VII, 1990, 641-647 con la traducción del artículo del mismo prof. Straub:»Conciencia de Imperio y sentimiento nacional en las provincias romanas. Hispania y el Imperio Romano en la concepción de Floro», que ocupa de las p. 649-667.
171. *El origen de los tambores*, Hellín 1992 (Primer premio del concurso sobre historia del tambor que organiza el Excmo Ayuntamiento de Hellín, la obra escrita en colaboración con J. F. Jordán Montes).
172. «La cristianización en Begastri», *Alquipir* 2, 1992, 39-47.
173. «Los hornos cerámicos de Valentín y la tradición romana», *Alquipir* 2, 1992, 76-91 (en colaboración con M. Amante Sánchez y otros).
174. «El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, H. Antigua* V, 1992, 421-454 (en colaboración con M. Amante Sánchez, Ph. Rhatz y L. Watts).
175. «Los tambores de la Semana Santa», *Cadencia. Revista del Conservatorio Superior de Musica «Manuel Massotti Littel» de Murcia*, año 5, n. 8, 1992, 19-23. (en colaboración con J. F. Jordán Montes).
176. «Presentación» del libro *Los Escudos del Archivo Municipal de Murcia*, de C. de la Peña Velasco, Murcia 1992, pp. 7-14, dentro de la serie creada y dirigida por el mismo *Heraldica de la Region de Murcia*.
177. «La invasión árabe ¿Continuidad o ruptura?», *XXXIX corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1992, 371-384.
178. «Convenio entre Albelda, Entrena y Medrano sobre la Villa de Rad (Velilla de Rad)», *A la sombra del Castaño*, II época, 3, 1992, 18-21.
179. «El museo de Cehegín, corazón de la comunidad», *Amigos del casco viejo, Boletín informativo* n. 4, Cehegín, diciembre 1992, p. 6-8.

— Congreso de Zaragoza (sobre Primeras Culturas Epigráficas) Ver año 1995, n. 224

180. «La tradición alfarera romana. Los hornos romanos de Calahorra (La Rioja) y los excavados en la plaza de San Agustín (Murcia)», *Verdolay* 4, 1992, p. 139-152.

1993

— *2 de abril de 1993, Reunión del Comité de la Tabula Imperio Romani en Madrid.*
— *Organizador, en colaboración con el Museo de Murcia de Arqueología, de un curso sobre «Mitología Clásica», que se impartió en el Museo Arqueológico entre los días, 26 de abril al 7 de mayo de 1993.*
— *Organizador del congreso sobre «La Tradición en la Antigüedad Tardía», celebrado en Madrid 16-19 de diciembre de 1993, con dos ponencias en el mismo y cuyas actas aparecerán en la revista Antigüedad y Cristianismo, volumen XIV.*
— *Excacavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Trabajos epigráficos en La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete*).

DOCENCIA (curso 1993-1994):

Historia de Grecia
Crítica Histórica / Problemas sociales del Mundo Helenístico
Historia del Mundo durante la Antigüedad Tardía
Una tutoría en primer curso.

181. «El alfar de La Maja (Pradejón-Calahorra, La Rioja) y su importancia para la epigrafía romana y calagurritana (VI campaña de excavaciones, julio 1992)», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* , IV, 1992, 47-54 (en colaboración con M. Amante Sánchez).
182. «La cristianización de Murcia», trabajo presentado en primera redacción al Congreso de Elda (1991) *Verdolay*, vol. 5 1993, 131-141.
183. «Begastri: comienza a aparecer la ciudad visigoda (Campañas de excavaciones 1991 y 1992)», *Alquipir* 3, 1993, 11-27 (en colaboración con M. Amante Sánchez y M. A. Martínez Villa).
184. «Sobre algunos usos de la Semana Santa», *A la sombra del Castaño II época*, n.4, enero 1993, 13-14.
185. «La Toponimia como fuente de antropología cultural», *I^er^ Congreso Internacional sobre Antropología cultural de la Región de Murcia*, 30 de abril al 4 de mayo de 1990. Actas publicadas en el libro *Sociedad y Cultura en Murcia*, Universidad de Murcia, Murcia 1993, p. 99-109.
186. «La romanización en la actual Región de Murcia», *Congreso sobre Italia e Hispania en tiempos de la república romana,* Toledo 21-26 de septiembre de 1993, en Mangas, J. (Ed.), *Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo 20-24 de septiembre de 1993)*, Madrid, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, 1998, p. 339-354.
187. «La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1989», *I Jornadas sobre Arqueología de la Región de Murcia*, tenidas en Murcia en mayo de 1990, *Memorias de Arqueología, 1989*. Murcia 1993, pp 149-152 (en colaboración con M. Mayer Olive y A. Stylow).

188. «Prospección de la zona de los antiguos baños de Fortuna», *I Jornadas sobre Arqueología de la Región de Murcia*, tenidas en Murcia en mayo de 1990, *Memorias de Arqueología, 1989*. Murcia 1993, p 142-154 (en colaboración con Ph. Rahtz y L. Watts).
189. «Begastri, 1989. Nuevas aproximaciones a la historia de la ciudad», *I Jornadas sobre Arqueología de la Región de Murcia*, mayo de 1990. Murcia 1993, pp. 205-210.
190. «El foso con cenizas, huesos y materiales aparecido en la campaña de 1989», *Memorias de Arqueología. Primeras Jornadas de Arqueología Regional 21-24 de marzo de 1990*, Murcia 1993, p. 211-215 (En colaboración con A. Morales Muñiz y J. de Miguel Agreda).

1994

— *Conferencia sobre «Historia y Cultura del Agua: 1. Edades Antigua y Media», impartida en el curso «El Agua en la Región de Murcia» el día 21 de febrero de 1994 (Coordinador Melchor Sernent Alonso).*
— *Conferencia sobre «La Historia Antigua de la Región de Murcia», en el curso que coordina la prof. M. Teresa Pérez Picazo con fecha 1994 y que se impartió en la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Murcia.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Juan Carlos Oliva Mompean, sobre «Ischtar Siria», leída el día 6 de mayo de 1994, en la Universidad de Murcia.*
— *Organizador, en colaboración con el director del museo de la región de Murcia, de un curso sobre «Arqueología y Etnografía» que se desarrolla en la Universidad de Murcia los días 16-20 de mayo de 1994. En este curso impartió una conferencia sobre Epigrafía, Paleografía y Etnografía, el jueves 17 de mayo de 1994.*
— *Conferencia sobre las vías de comunicación en la región de Murcia, impartida en el curso que coordina la prof. Consuelo Ruiz Montero el día 24 de mayo de 1994.*
— *Editor de la «Revista Murciana de Antropología», cuyo número 1 aparece en el mes de septiembre de 1994.*
— *Hecho hijo adoptivo de Cehegín (Murcia) el día 9 de septiembre de 1994.*
— *Presidente de la asociación «Patrimonio Siglo XXI para la defensa del Patrimonio Murciano» (actividad de tal asociación reseñada anualmente en la Revista Murciana de Antropología), fundada el 30 de septiembre de 1994 en Cehegín (Murcia) y mantenida con subvención de Caja Murcia entre otras con actividades y reuniones anuales que son asambleas generales*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Angel Sierra de Cózar, sobre «Análisis literario y comentario estilístico del libro VIII de Ab Urbe Condita, de Tito Livio», leída en la Universidad Autónoma de Madrid, el día 20 de septiembre de 1994.*
— *Presidente del tribunal de oposición para cubrir una plaza de «Arqueólogo Territorial» de la región de Murcia, celebrada en Murcia a partir del día 6 de octubre de 1994.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Ignacio Arrizabalaga Lafuente, leída en la Universidad de Alicante, el 23 de octubre de 1994.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de María Dolores Hidalgo Moreno, sobre «Los rituales de Emar», leída en la Universidad de Murcia, el 18 de noviembre de 1994.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Concepción Fernández López sobre: Sidonio Apolinar, leída en la Universidad Complutense de Madrid, el 21 de noviembre de 1994.*

— *Conferencia sobre «Logroño entre la antigüedad y el medioevo» impartida en el salón de usos múltiples del Ayuntamiento de Logroño el día 12 de diciembre de 1994.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Alejandro García Avilés, sobre Iconografía medieval, leída en la Universidad de Murcia, en el último trimestre de 1994.*
— Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Diversas reuniones del Comité del T.I.R. (una el 13 de mayo de 1994).*

DOCENCIA (curso 1994-1995):

Historia de Grecia
Historia de la Antigüedad Tardía
Una tutoría con un grupo de primero
Curso de Patrología en el I.T.F.

191. «Nuevos hornos y nuevos problemas en el Alfar de La Maja. VII campaña de excavaciones. Septiembre de 1993», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* 5, 1993, 41-47 (En colaboración con M. Amante Sánchez).
192. «Ritualización del luto y sacralización del rito en la Semana Santa», Conferencia impartida en Hellín en marzo de 1992, y publicada en la revista *Redoble*, Semana Santa 1994, p. 127-132.
193. «Prólogo» al libro de D. A. Madroñero de la Cal, *Una posibilidad de rastreo de los orígenes de la metalurgia del estaño en España*, La Coruña, Ediciones Do Castro 1994, p. 9-29.
194. «La almazara de Doña Margarita Rubira, de Abanilla», *Anales de Prehistoria y Arqueología. Volumen Homenaje a D. Jerónimo Molina* 7-8, 1991-1992 (edición 1994), 237-247.
195. «Pressoirs à huile d'époque romaine dans la Peninsule Iberique», *La production de vin et de l'huile au Mediterranée de l'Age du Bronze à la fin du XVIème siècle,* Pré-Actes (ed. par M. C. Amouretti, J. P. Brun et D. Eilam), Aix-en-Provence, 1991, 246-256. Publicado en *Bulletin de Correspondance Hellenique. Supplément XXVI, La production du vin et de l'huile en Méditerranée. Oil and Wine Production in the Mediterranean Area*, ed. par Marie-Claire Amouretti et Jean-Pierre Brun, Paris 1994, 397-411.
196. «La costa mediterránea en el periplo de Avieno», entregado a imprenta para su publicación en el primer volumen de las «*Fontes Hispaniae Antiquae*», aparecido en 1994 y en el se han publicado 37 *items* escritos por el Dr. González Blanco.
197. «Romanización y bizantinismo en el sudeste hispano durante la Antigüedad Tardía», *SPANIA. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en hommenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Biblioteca Abat Oliva, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1996, 125-136.
198. «Epílogo: Don Antonio Yelo Templado ¡Nuestro más cariñoso aplauso!», en *lengua e historia. Homenaje a D. Antonio Yelo Templado, al cumplir sus 65 años*, *Antigüedad y Cristianismo* XII, 1995, 611-618.
199. «Los manuales de Historia y sus problemas: El caso de Solón y sus planteamientos «manualísticos», *Panta Rei. Revista de Ciencia y Didáctica de la Historia*. Universidad de Murcia, 1, 1995, p. 81-91.
200. «Concordancias y mensaje histórico. A propósito del tercer concilio de Toledo», en *Lengua e Historia. Antigüedad y Cristianismo XII*, 1995, 375-384.
201. «El conjunto bizantino de Tell Magara (Siria)», *Antigüedad y Cristianismo* XII, 1995, 579-593. (en colaboración con G. Matilla Séiquer).

202. «La figura inolvidable de Victoriano Cuadra González 'Peludo'», *A La Sombra del Castaño* VII, 1994, 7-9.
203. «Excavaciones en Begastri (Cehegín). Campaña de 1988», *Memorias de Arqueología 1987-1989. Excavaciones y prospecciones en la Región de Murcia*, Murcia 1995, pp 239-245.
204. «Antigüedad Tardía. Marco Histórico general», *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, Logroño 1994, 303-313 con notas en p. 361-365.
205. «Entre el mundo antiguo y el medioevo», *Historia de la ciudad de Logroño*, vol I, Logroño 1994, p. 373-382 y las notas en p. 388-393.
206. «El influjo de la guerra de Independencia en el pueblo de Medrano y alrededores. La nuevas ordenanzas de las siete villas de campo», *A la sombra del Castaño*, VII, mayo de 1994,18-21.
207. Editor y coordinador del *Libro del Patrimonio histórico-artístico y cultural del Noroeste*, Murcia 1994.
208. «Las almazaras del Noroeste», *Libro del Patrimonio Histórico-artístico del Noroeste*, Murcia 1994, pp. 227-238.
209. «Los pozos de nieve del Noroeste», *Libro del patrimonio histórico-artístico del Noroeste*, Murcia 1994, p. 239-242.
210. «Begastri, municipio romano», *Alquipir* IV, 1994, 79-85.
211. Editor del libro *Sociedad y cultura púnica en España*, Murcia 1994.
212. Presentación del libro *Sociedad y Cultura púnica en España:* «De ilusión también se vive», Murcia 1994 (que recoge las actas del congreso de igual título de Cartagena 1990), p 9-13.
213. «La Cueva Negra de Fortuna, Murcia, ¿Un santuario Púnico?», *I^er^ Symposium Internacional Sociedad y Cultura Púnica en España, Cartagena (Murcia), 17-19 noviembre, 1990*, Murcia 1994, 159-168.
214. «Qara Quzaq en el contexto de la romanización del Eúfrates medio», en *Qara Quzaq I, Campañas I-III (1989-1991) (Aula Orientalis Supplementa IV)*, Sabadell (Barcelona 1994), p. 251-267 (en colaboración con G. Matilla Séiquer).
215. Presentación de la segunda edición del libro *Begastri. Imagen y problemas de su historia, Antigüedad y Cristianismo I*, 1884, 2ª. ed. 1994, p. 1-10.
216. «El cuento del Gato con Botas», *Revista Murciana de Antropología*, 1, 1994, p. 99-107.
217. «Léxico y realidad en el mundo de las almazaras de la Región de Murcia», *Revista Murciana de Antropología*, 1, 1994, p. 91-97.
218. «Bibliografía sobre el carnaval», en Hernández Pallarés, Lorenzo Antonio (Coord.), *Historia y cultura de los carnavales de Águilas Murcia 1995*, p. 191-231 (en colaboración con R. González Fernández).
219. «Miguel Cabezón, alias «Zoqueta», el último hidalgo de Medrano», *A La Sombra del Castaño* VII, 1994, septiembre, p. 18-21.

1995

— *Organizador del congreso sobre antropología con el tema «Ideas y Creencias. Su papel en la configuración del sistema social» celebrado en Murcia en mayo de 1995.*

— *Conferencia en Torrevieja sobre el tema «Torrevieja en la antigüedad clásica» impartida en octubre de 1995 en un hotel de Torrrevieja, dentro del ciclo coordinado por el prof. Juan Bautista Vilar Ramírez.*
— *Director del ciclo de conferencias «Etnografía del mes de noviembre: creencias costumbres y ritos relacionados con los difuntos en el levante español» (mes de noviembre de 1995).*
— *Presentación de la conferencia de Begoña Ojeda: «El Hombre holístico. Sanación integral», 29 de noviembre de 1995.*
— *Coordinador del curso de extensión universitaria sobre «Ciclo de literatura: folklore y sociedad» tenido en Molina de Segura del 2-5 de mayo de 1995.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Juan Pablo Vita Barra sobre: «El ejército de Ugarit», leída en Murcia en octubre de 1995.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Manuel Prieto Vilas, sobre: «Los obispos Hispánicos a fines del Imperio Romano (ss. IV-VI). Nacimiento de una elite social», leída en la Universidad Complutense de Madrid el día 19 de diciembre de 1995.*
— *Cuatro conferencias en un curso realizado en Fortuna sobre «Cultura y Sociedad en la Antigua Fortuna (balneario y Cueva Negra)», dado en el salón de actos de la casa de la cultura de Fortuna, los viernes días 21 y 28 de enero y 3 y 10 de febrero de 1995.*
— *Lección-conferencia en el curso sobre «Historia y literatura», organizado por el C.E.P. de Cehegín y dado en el instituto San Juan de la Cruz, de Caravaca, el día 22 de febrero de l995.*
— *Organizador y participante en un curso sobre «Presencia de la cultura clásica en Murcia: lugares sagrados», impartido en el C.E.P. de Murcia en abril de 1995.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Sabino Perea Yébenes, sobre: «Collegia Militaria. Asociaciones Militares en el Imperio Romano, un fenómeno social del siglo III», leída en la Universidad Complutense de Madrid, en abril de 1995.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Jose Cervelló Auctuori, sobre: «La formación de la civilización y monarquía faraónicas. Un estudio sociológico e histórico-religioso*, en mayo de 1995.
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*

DOCENCIA (curso 1995-1996):

Historia Antigua Universal (1º curso)
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
La tutoría de un grupo de 1º curso
Historia de la Antigüedad Tardía
Tendencias Actuales de la Historia
Métodos y Técnicas de Investigación Histórica
Chorografía

En este curso se implanta un nuevo plan de Estudios, con cuatro años, que se demostrará poco feliz y que se ampliará de nuevo a cinco años apenas pasado un bienio. En el nuevo plan el Dr. González Blanco sugiere la introducción de asignaturas de epistemología y se introducen la Heurística (con el nombre de Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico), la Cronología y la Chorografía.

Este año se ha jubilado el Dr. Yelo, y a partir de ahora el Dr. González Blanco, va a ocuparse de la Historia Universal de primer curso, en unión con el Dr. Molina Martos, que será quien explica la parte de Historia del Oriente.

Como además se implantan las asignaturas de Tendencias Actuales de la Historia y Métodos y Técnicas de Investigación Histórica, la parte de Hª Antigua también la explicará el Dr. González Blanco.

220. «La caída del Imperio Romano», Prólogo al libro de S. Bock, *Atila y los hunos, Antigüedad y Cristianismo* IX, 1992 (edición en 1995) 11-38.
221. «Franz Altheim y los siglos de la Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo* IX, 1992, 487-503.
222. «Un nuevo crismón en Begastri», en «Noticiario Arqueológico», *Antigüedad y Cristianismo* IX, 1992, 467.
223. «La epigrafía del alfar de La Maja (Calahorra, La Rioja). Perspectivas de la romanización a comienzos del Imperio. Más datos sobre la enigmática figura de Gayo Valerio Verdullo», *Congreso sobre las primeras culturas epigráficas celebrado en Zaragoza del 4-6 de noviembre de 1992*, publicado con el nombre de *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza 1995, 239-254.
224. «Presentación» del libro *Antigüedades de la Villa de Cehegín,* de D. Martín de Ambel, editado por José Moya Cuenca, Ayuntamiento de Cehegín, 1995, p. V-XI.
225. «Un ambicioso proyecto: preparar la composición de una crónica histórica de Cehegín», *Alquipir* V, 1995, 158-168.
226. «Hombres que hicieron nuestra historia: Esteban Díez Pérez-Caballero (1897-1965)», *A la sombra del Castaño* II época, n.11, mayo 1995, p. 13-15.
227. «El monumento», *A la sombra del Castaño*, II época, n.11, Mayo 1995, p. 16-17.
228. «De cómo y cuando Medrano se independizó de Navarrete» (I), *A la sombra del Castaño*, II época n. 12, septiembre 1995, p. 20-23.
229. «Estudio y consolidación de la muralla y yacimiento arqueológico de Begastri», *Memorias de Patrimonio. Intervenciones en el Patrimonio Histórico de la Región de Murcia. Inmuebles, Muebles y Etnografía, 1992-1993*, Murcia 1995, p. 38-43.
230. «El alfar de la Maja desvela los secretos de la romanización. Los hallazgos explican la historia romana de Calahorra y de España», *La Rioja*, jueves 20 de julio de 1995 (suplemento cultural para la Rioja Baja), p. 7.
232. «El alfar de La Maja testigo del mundo romano: Las fiestas de Adonis», *El Eco del Cidacos*, Martes 25 de julio de 1995.

1996

— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Juan Antonio Belmonte Marin, leída en Murcia en marzo de 1996.*
— *Conferencia en Calahorra (La Rioja) el dia de Miércoles Santo de 1996 sobre «Los hallazgos en el alfar de La Maja en la campaña de 1995».*
— *Coordinador del curso sobre usos funerarios en el sureste español, tenido en Murcia en el Instituto Teológico Franciscano en noviembre de 1995.*
— *Coordinador del curso de extensión universitaria tenido en Yecla en abril de 1996 sobre «Patrimonio historico-artístico municipal».*
— *Conferencia en Cartagena el día 29 de mayo de 1996 sobre: «Patrimonio histórico y arqueológico de Cartagena», con ocasión de la presentación de la Asociación para la defensa y promoción del Patrimonio histórico-artístico de Cartagena (ADEPA). Lugar: salón de actos de Caja Murcia en Cartagena.*

— *Conferencia en la semana cultural de Medrano del 4 al 9 de agosto de 1996, impartida el día 8 de agosto sobre «La historia como fuente de antropología e identidad».*
— *Pregonero de las fiestas de Medrano en septiembre de 1996.*
— *Organizador del curso de las aulas del mar en Caravaca de la Cruz sobre «El Año Jubilar. Historia y Tradición», impartido del 11 al 15 de noviembre de 1996.*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*

DOCENCIA (curso 1996-1997):

Historia Antigua Universal
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
Historia de Grecia
Historia del mundo durante la Antigüedad Tardía
Una tutoría en primer curso

232. «De cómo y cuándo Medrano se independizó de Navarrete», (II), *A la sombra del Castaño*, II época, n. 13, Enero 1996, p. 6-8.
233. «Hombres que hicieron nuestra historia: El tío Erio, cronista del pueblo», *A la sombra del Castaño*, II época, n. 13, enero de 1996, p.10-11.
234. «Presentación» del libro *La Región Oretana,* del Dr. D. Ramón López Domech, que aparece como suplemento n. 3 de *Antigüedad y Cristianismo*, p.15-16.
235. «El alfar de La Maja abre los secretos de su biblioteca. Comienzan a aparecer masivamente los fragmentos cerámicos con inscripciones del alfarero G. Valerio Verdvllo. Campaña de excavaciones de agosto de 1994», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología*, 6, 1995, 37-47 (En colaboración con M. Amante Sánchez y M. A. Martínez).
236. «El toque de las campanas», *A la sombra del Castaño* II, época, n.14, mayo de 1996, 12-13.
237. «De cómo y cuándo Medrano se independizó de Navarrete» (III), *A la sombra del Castaño* II época, 14, mayo de 1996, 4-7.
238. «Personajes históricos inolvidables: La Goya», *A la sombra del Castaño*, II época, 14, mayo de 1996.
239. «Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)», —en colaboración con J. L. Cinca Martínez—, comunicación al Segundo Simposio de Epigrafía Rupestre, titulado *Saxa Scripta (Inscriptions en rocha), Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía rupestre prerromana e romana de España, Portugal e Italia (Homenaje a Fermín Bouza Brey)*, celebrado en Compostela y Coruña en los días 29 de junio a 4 de julio de 1992, editado por A. Rodriguez Colmenero y Lidio Gasperini, *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, 1996, 99-107.
240. «Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)» —en colaboración con Marcos Mayer—, comunicación al mismo simposio, A. Rodriguez Colmenero y Lidio Gasperini (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, 1996, 109-115.
241. «Interpretación inicial de unos restos de hornos hallados en el entorno de 'Los Jerónimos' (Balsicas, Murcia)», (presentado en colaboración con A. Madroñero de la Cal, R. Arana

Castillo y A. Guerrero Fuster, al Congreso sobre *Fours de Potiers et 'Testares' medievaux en Mediterranee Occidentale. Methodes et Resultats*, celebrado en la Casa de Velázquez en Madrid los días 7-8-9 de enero de 1987. El trabajo no fué recogido en las Actas del Congreso inexplicablemente. Ha sido entregado en mayo de 1994 para su publicación en *Murcia Arqueológica* correspondiente al año 1988. Aparece en *Memorias de Arqueología. Excavaciones y prospecciones en la Región de Murcia*, 1987-1988, editados en 1996, 473-496.

242. «Begastri, ciudad visigoda», *Alquipir* VI, 1996, 115-125.
243. «El alfar de La Maja adquiere dimensiones insospechadas (campaña de julio de 1995): Gayo Valerio Verdvllo abre su obrador y nos revela secretos insospechados; además de los cuencos conmemorativos, en su alfar se fabricó el vidrio más antiguo conocido hasta hoy en el occidente romano» (en colaboración con F. Fdez Matallana, J. Gallardo Carillo, A. Celdrán Iniesta y otros), *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* VII, 1996, 49-64.
244. *Urbanismo romano en Murcia*, Universidad de Murcia, en la serie Urbanismo Histórico de Murcia y el Sureste (coordinada por el Dr. J. J. Eiroa García), vol. II, Murcia 1996, 208 págs.
245. «La excavación de La Maja celebra su 'paso del ecuador' en la campaña de 1996», *El Eco del Cidacos*, martes 23 de julio de 1996, p. 5.
246. «Severiano Montenegro, 'El tío Severiano', el último patriarca de Medrano», *A la sombra del Castaño* 2ª época, n. 15, septiembre 1996, p. 11-13.
247. «Adios al lavadero», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n.15, Septiembre 1996, p. 6-7.
248. «Ordenanzas de las 7 villas de 1613», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 15, septiembre de 1996, p. 8-10.
249. «La Calahorra de Prudencio», *Kalakorikos* I, 1996, 57-69.
250. «Las inscripciones de la fachada sur de la iglesia de Santiago en Calahorra», *Kalakorikos* 1, 1996, 125-134 (en colaboración con E. Calatayud Fernández).
251. Recensión del libro de 'Ali abú 'Assaf, *Der Tempel von 'Ain Dara*, Mainz am Rhein 1990, *Aula Orientalis*, 12, 1994 (edición 1996), p. 234-239.

1997

— *Director y coordinador de una nueva serie de folletos sobre patrimonio murciano que se edita con colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Murcia, dentro de la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI.*
— *Conferencia sobre «La lectura antropológica de los textos históricos», en VII jornadas de metodología de la historia, celebradas en Murcia los días 24-26 de febrero de 1997. La conferencia se dio el día 25 de este mes en la sala de colegio mayor Azarbe.*
— *Ocho horas de clase sobre el Patrimonio historico-artístico en el master que sobre «Gestión del patrimonio» se imparte en la universidad Complutense de Madrid. Dadas los días 13 y 14 de febrero de 1997.*
— *Conferencia en el Casino de Murcia a Los Amigos de los Castillos sobre «El urbanismo romano en Murcia», impartida en marzo de 1997.*
— *Conferencia sobre «El termalismo y la organización del territorio» impartida en Alhama de Murcia el día 5 de marzo de 1997.*

— *Curso de doctorado sobre «Tecnología romana» impartido en el segundo semestre del curso 1996-1997, en la Universidad de Murcia.*
— *Conferencia en el CETEP el día 14 de enero de 1997, con ocasión de la celebración de San Fulgencio sobre: «Arqueología de la historia eclesiástica de la diócesis de Cartagena».*
— *Mesa redonda en Cartagena el día 6 de abril sobre: «Leyendas y mitos en los orígenes cristianos de Cartagena».*
— *Conferencia en Cartagena, aula de Caja Murcia, el 25 de abril de 1997, sobre: «La llegada del cristianismo a Cartagena».*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Jorge López Quiroga, sobre: «Du miño au douro: histoire et archeologie du peuplement entre l'antiquité tardive et le haut moyen âge (Ve-Xe siècles), leída en Santiago de Compostela el día 2 de febrero de 1997.*
— *Director y coordinador del seminario de antropología sobre «las leyendas», con un par de conferencias dentro del mismo, (de enero de junio de 1997).*
— *Conferencia en Cehegín en la casa de la cultura, el jueves día 22 de mayo de 1997, dentro del proyecto patrocinado por La CAM y realizado en el instituto de Formación Profesional, bajo la dirección de Francisco Torres, sobre «Begastri».*
— *Charla-coloquio sobre «Inventario, estudio y recuperación del patrimonio monumental y artístico de Cehegín», en el salón de actos de la casa de la cultura, colaboración con el Instituto Nacional de Bachillerato «Vega del Argos», en un proyecto sobre patrimonio histórico-artístico de Cehegín, el jueves, día 29 de mayo de 1997.*
— *Conferencia en el salón de actos de la parroquia de los Santos Mártires de Calahora (La Rioja) sobre el tema «El culto a los mártires en la iglesia primitiva», el día 2 de junio de 1997.*
— *Conferencia inauguración de curso en el instituto de formación profesional de Cehegín el 22 de septiembre de 1997.*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*

DOCENCIA (curso 1997-1998):

Historia de Grecia
Historia de la Antigüedad Tardía
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico (Crítica Histórica/Heurística)
Curso de Patrología en el I.T.F.

252. «La leyenda de la Cruz de Caravaca y la historia de la villa en los siglos de la Antigüedad Tardía y su tradición mozárabe», *Anales de Prehistoria y Arqueología* (Universidad de Murcia), vol. IX-X, 1993-1994 (aparecido en 1997), 293-300.
253. «Las ordenanzas de las siete villas de Campo propuestas en el siglo XIX», *A la sombra del Castaño,* 2ª época, n.16, enero de 1997.
254. «La Liboria, última euménide de Medrano», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n.16, enero de 1997.
255. «¿Quienes pueden firmar en Medrano «Pérez-Caballero?», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 16, enero de 1997.
256. «Torrevieja en la Antigüedad», conferencia pronunciada en un curso sobre Torrevieja en octubre de 1995, publicado bajo el título de *El mar y Torrevieja*, Universidad de Murcia, abril de 1997, Murcia, p. 71-82.
257. «Heráldica, nobleza e historia». Presentación al libro *Heráldica de Molina*, del que es autor Domingo Beltrán Corbalán, Murcia, abril de 1997, p. 9-14.

258. «Presentación» con el título: «La Cueva de La Camareta. Reflexiones sobre continuidad o ruptura en los datos de la caverna», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (ed. 1997), 11-14.
259. «La investigación sobre las cuevas», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (Ed. 1997), 15-40.
260. «La planificación del estudio de la Cueva», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (Ed. 1997), 61-67 (en colaboración con Pablo García Aguinaga).
261. «Los *grafitti* mas recientes de la Cueva de la Camareta», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (ed. 1997), 379-432 (en colaboración con R. González Fernández y M. Amante Sánchez).
262. «El poblamiento rupestre del Alto Eúfrates, en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (Ed. 1997), 613-622 (en colaboración con Gonzalo Matilla Séiquer).
263. «Un alfabeto latino en la cueva del Barranco de los Grajos», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (Ed. 1997), 653-654 (en colaboración con J. Salmerón de Juan).
264. «Leyendas hagiográficas caravaqueñas», *Revista de Fiestas de la Santísima y Vera Cruz 1997*, sin paginar.
265. «Begastri 1990», *Memorias de Arqueología*, vol 5, *Segundas Jornadas de Arqueología Regional 4-7 de Junio de 1991*, Murcia 1996, p. 393-398.
266. «Primera campaña de excavaciones en el balneario de Fortuna, Murcia, Diciembre de 1990», *Memorias de Arqueología,* vol 5*, Segundas Jornadas de Arqueología Regional 4-7 de Junio de 1991*, Murcia 1996, p. 383-391 (en colaboración con Philip Rathz, Lorna Wats y M. Amante Sánchez).
267. «Prólogo» al libro de P. Martínez Cavero sobre Totana: *Aproximación a la prehistoria e historia antigua de Totana*, Murcia 1997, p. 19-27.
268. «La apocalíptica fenómeno mediterráneo», *La Biblia i el Mediterrani. La Biblia y el Mediterráneo. Actes del Congrés de Barcelona 18-22 de setembre de 1995, Edició a cura d'Agustí Borrell, Alfonso de la Fuente i Armand PUIG,* Ed. Associació Bíblica de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, p. 205-227.
269. «La tía Sixta, cuidadora del orden público y guardiana de 'La Canal'», *A la sombra del Castaño*, 2ª Ëpoca, n.17, mayo de 1997.
270. «Medrano en la historia. Ordenanzas de los siglos XVII y XIX (y III)», *A la sombra del Castaño* 2ª época, n. 17, mayo de 1997, p. 17-19.
271. «Presentación de la O.N.G. «Medrano por la paz», *A la sombra del Castaño* 2ª época, n.18, septiembre de 1997, p 4-5.
272. «Las O.N.G. en el mundo moderno», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n.18, septiembre de 1997, p.6.
273. «La familia Pérez-Caballero. Una cuestión pendiente», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 18, septiembre de 1997, p 14-16.
274. «Acuerdo entre Medrano y Sojuela en 1482», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 18, septiembre de 1997, p. 17.
275. «Personas que hicieron nuestra historia: El tío Cachapero», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 18, septiembre de 1997, p 20-21.
276. «Don Fausto», *A la sombra del Castaño*, 2ª época, n. 18, septiembre de 1997, pp. 24-25.

277. «Prólogo» al libro de R. González Fernández, *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*, Anejo IV de Antigüedad y Cristianismo, Murcia 1997, pp. 15-20.
278. «El poblamiento de La Rioja en la Antigüedad Tardía», *VII Semana de Estudios Medievales. Nájera del 29 de julio al 2 de agosto 1996*, Logroño 1997, 265-280.
279. «El alfar romano de La Maja (Pradejón-Calahorra, La Rioja). Historia de la investigación», *Kalakorikos*, 2, 1997, 9-21.
280. «Calahorra en la historiografía del siglo XVII», *Kalakorikos* 2, 1997, 315-318.
281. «El alfar romano de La Maja. Informe de la campaña de 1996. Prosigue la reconstrucción de la oficina de G. Valerio Verdullo», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* 8, 1997, 23-33.
282. «El balneario de Fortuna, caso arquetípico de continuidad cultural», *Congreso Internacional sobre termalismo* en Arnedillo (entregado el 4 de noviembre de 1996, en colaboración con R. González Fernández y Fco. Fernández Matallana), publicado en el libro *Termalismo Antiguo*, Madrid, Casa de Velázquez / UNED, 1997, 319-328.
283. Editorial de la revista *Omphalos. Noticiario Mitológico*, que edita en Logroño el Instituto Nacional de Bachillerato Hermanos D'Elhuyar, *Onphalos. Noticiaio mitologico*, 3, 1997, p. 2.
284. «La magia en San Juan Crisóstomo», Homenaje a la memoria del profesor D. Fernando Gasco Plou, Sevilla, editado en *Chaire. II reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al Profesor Fernando Gasco*, Sevilla, Scriptorium, 1997, p. 537-558.

1998

— *12 /II/98: nombrado miembro de la Comisión Asesora del Consejo General de la Ciencia (de la que hemos tenido una sola reunión en los cinco años siguientes).*
— *Mesa redonda sobre «La enseñanza de la historia», en la Facultad de Letras.*
— *Congreso sobre arqueología paleocristiana (18-20 de abril de 1998) en Cartagena.*
— *Conferencia en la Universidad de La Rioja en abril de 1998, sobre «El final del mundo antiguo».*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Alberto González Rodríguez sobre: «Diccionario de la Toponimia de Cantabria» en Santander el 12 de septiembre de 1998.*
— *Dirección de las excavaciones de La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Dirección de las excavaciones de Begastri (Cehegín Murcia, con cuatro meses de INEM, sumamente fecunda).*
— *Proyecto de investigación de Siria sobre Romanización y Cristianismo en la Antigüedad Tardía en el Eufrates (Limes Oriental del Imperio). Concedido el 13-10-98.*
— *Autor del texto del cartel que se coloca en La Cueva Negra (Fortuna, Murcia).*

DOCENCIA (curso 1998-1999)

Tendencias actuales de la historia

El día 30 de noviembre de 1998 el Dr. González Blanco fue operado de la vegija, por lo que tuvo que perder todo el primer semestre y sólo explicó una asignatura en el segundo.

285. «La posible horca de Agramón. Indicios sobre nombres y símbolos jurisdiccionales en el término de Hellín», *Zahora. Revista de Tradiciones populares*, Hellín 27, 1998,17-24 (en colaboración con J. Jordán Montes).
286. «Aportación al conocimiento de los Pozos de Nieve en la Provincia de Albacete», *Zahora*, 27, 1998, 25-35 (en colaboración con J. Jordán Montes).

287. «El pleito por el agua del río Daroca en 1525-1530», *A la sombra del Castaño* 19, enero 1998, p. 4-5.
288. «D. Joaquín Martínez Bujanda (29-septiembre-1909 / 19 -abril-1968) (Médico de Medrano desde 1933 hasta 1955)», *A la sombra del Castaño* 19, enero 1998, pp. 12-13.
289. «Trabajos arqueológicos en Baños y Cueva Negra de Fortuna», *Memorias de Arqueología. Terceras Jornadas de Arqueología Regional 4-8 de mayo de 1992*, Murcia 1997, 167-175 (en colaboración con M. Amante Sánchez).
290. «Memoria de trabajos arqueológicos realizado en el yacimiento romano del 'Cabezo Roenas' (Cehegín, Murcia), durante el año 1991», *Memorias de Arqueología. Terceras Jornadas de Arqueología Regional 4-8 de mayo de 1992*, Murcia 1997, p. 231-240 (en colaboración con M. Amante Sánchez).
291. «D. Anastasio Goyenechea», *A la sombra del Castaño* 20, septiembre 1998, p. 6-8.
292. «Sequías y problemas del agua en 1602», *A la sombra del Castaño* 20, 1998, 16-17.
293. «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Eúfrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos», en J.-L. Cunchillos, J.M. Galán, J.A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso «El Mediteráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente», Sapania. Publicaciones en Internet* II, (1998) [http://www.labherm.filol.csic.es], 17 p.
294. *Heráldica de Caravaca de la Cruz*, Editor y autor, Murcia 1998. (En colaboración con J. M. Cutillas de Mora, J. A. Melgares Guerrero y Juan Manuel Robles).
295. «Prologo», *Heráldica de Caravaca de la Cruz*, Murcia 1998.
296. «Begastri en los cronicones apócrifos», *Alquipir.Revista de Historia*, VII, 1997, 13-25.
297. *La tradición en la Antigüedad Tardía*, *Antigüedad y Cristianismo* XIV, Murcia 1997, Editor junto con J. M. Blázquez Martínez y R. González Fernández.
298. «La tradición. Un tema central en la vida de los hombres», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, 11-18.
299. «Tradición y continuidad en la Sierra de la Demanda: La iglesia de Villavelayo», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, 539-570 (en colaboración con R. López Domech).
300. «Molde para la fabricación de mangos de cazo con rerpresentación de Cibeles-Attis hallado en los alfares de Varea (La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, 683-691 (En colaboración con P. Pascual Mayoral y J.L. Cinca Martínez).
301. «Franz Joseph Doelger, historiador de la religión, de la cultura y de la Iglesia», *Antigüedad y Cristianismo* XIV, 1997, 707-737.
302. *Revista Murciana de Antropología*, vol 2, correspondiente a 1995. Editor.
303. «Bibliografía sobre el demonio en la Biblia», *Revista Murciana de Antropología* 2, 1995, 267-279.
304. «Noticiario de Antropología cultural para 1995», *Revista Murciana de Antropología* 2, 1995, 293-299 (En colaboración con varios autores).
305. *Historia de Murcia tardoantigua, bizantina y visigoda*, Murcia (Diego Marín) 1998.
306. «Nobleza y toponimia», P. Martínez Cavero, *Heráldica de Totana*, Murcia 1998, p. 13-19.
307. «Bibliografía sobre los Santos Mártires» (I), *Kalakorikos*, 3, 1998, 271-280.
308. «Más bibliografía sobre el alfar de La Maja», *Kalakorikos* 3, 1998, 227-232.
309. «El anfiteatro de Calahorra», *Kalakorikos*, 3 1998, 193-196.

310. *Repertorio de Toponimia Murciana*, Murcia 1999 (publicado con colaboración de la CICYT). (elaborada con Inmaculada García García, A. Guerrero Fúster, G. García Herrero, G. Rabal Saura, R. González Fernández, J. A. Molina Gómez, Mª D. Nicolás Hernández, E. González-Blanco García, y Mª P. González-Blanco García)
311. «Christianism on the Eastern Frontier», *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area. Proceedings of the International Symposium held at Barcelona, January 28th-30, 1998* (Editores del Olmo Lete, G. y Montero Fenollós, J. L.), Barcelona, Ed. Ausa, col. *Aula Orientalis Supplementa* 1999, p. 643-662.
312. «Recensión de L. Rivero García, *La Poesía de Prudencio*», Publicaciones de la Universidad de Huelva, Sevilla 1996, en *Kalakorikos*, 3, 1998, 259-262.
313. «La vida cotidiana en la Calahorra de Quintiliano», *Actas del Congreso Internacional sobre Quintiliano. Historia y actualidad de la retórica. XIX Centenario de las Instituciones Oratorias* celebrado en Logroño-Calahorra en noviembre de 1995, Logroño, IER, 1998. vol. II; páginas 917-926 (en colaboración con José Luis Cinca Martínez).

1999

— *6 octubre de 1999, octavo trienio docente.*
— *Viaje a Logroño en febrero para la preparación de la exposición de Calahorra.*
— *Viaje a Logroño en marzo para lo mismo.*
— *Participación en las jornadas de arqueología de Murcia.*
— *Comisario-asesor científico de la exposición «La Rioja tierra abierta» que se inaugurará en Calahorra, La Rioja, en abril del año 2000.*
— *Presentación del libro «Fiestas de Sodales Romanos 1997-1998» (Fortuna, Murcia), Murcia 1999, el día 11 de abril de 1999.*
— *Participación en las VIII jornadas murcianas de arqueología (10-14 de mayo).*
— *Participación en el congreso sobre historiografía del Oriente, tenido en la Universidad Autónoma de Madrid los días 19-20 de mayo de 1999 con una comunicación sobre Egipto Antiguo en César Cantú.*
— *Conferencia en la semana de Estudios calagurritanos el día 23 de octubre de 1999, con el tema «Los santos mártires Emeterio y Celedonio y el obispado de Calahorra».*
— *Preparación del libro de «Historia de la Rioja» para la exposición de Calahorra, en el que firma tres trabajos y colabora en varios otros.*
— *Conferencia en Alhama sobre «Los Baños de Alhama. Presente y Futuro» (Miércoles-1999)*
— *Excavaciones en La Maja (Calahorra, La Rioja).*
— *Excavaciones en Begastri (Cehegín, Murcia).*

DOCENCIA (curso 1999-2000)

Historia Antigua Universal en primero
Tendencias actuales de la Historia, con tutorías (Hª Antigua)
Métodos y Técnicas de investigación histórica (Hª Antigua)
Historia de Grecia
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
Una tutoría en primero
Seminario con alumnos internos sobre Historiografía del s. XIX.

El plan de Estudios pasa de nuevo a tener cinco años en lugar de cuatro.

314. «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1992» (En colaboración con Manuel Amante Sánchez), *Memorias de Arqueología. Cuartas Jornadas de Arqueología Regional. 15-18 de junio de 1993*, 7, 1998 (aparecido en 1999), 189-198.
315. «Begastri. Campaña de excavaciones del mes de septiembre de 1992», *Memorias de Arqueología. Cuartas Jornadas de Arqueología Regional. 15-18 de junio de 1993*, 7, 1998 (aparecido en 1999), p.211-222.
316. «La Pachi», *A la sombra del castaño, n. 21* enero de 1999.
317. «La 'sampedrada', rito de las fiestas del solsticio de verano», *A la sombra del Castaño* 22, junio 1999, p. 18-19.
318. Editor de la *Revista Murciana de Antropología*, n.4. correspondiente a 1997 (edición 1999).
319. «Bibliografía sobre Fortuna», *Revista Murciana de Antropología* 4, 1997, p. 241-250 (en colaboración con R. González Fernández).
320. «Joan Frigolé Reixac», *Revista Murciana de Antropología* 4, 1997, p 259-261.
321. «Breve síntesis sobre la clasificación tipológica de la cerámica común y engobada del alfar de La Maja (Calahorra-Pradejón, La Rioja)», *Estrato* 9, 1998, 16-23. (en colaboración con Fco. Fernández Matallana, Jesús E. Escribano Pardo, Marisol Crespo Ros, E. Nicolás Pérez, J. J. Vicente Sánchez).
322. «Prólogo» al libro *Fiestas de Sodales Romanos 1997-1998 (Fortuna, Murcia)*, Murcia 1999, p. 7-11.
323. «Pregón de fiestas de Fortuna 1997», en el libro *Fiestas de Sodales Romanos 1997-1998*, Murcia 1999, p. 1-5.
324. Editor del vol. XV de *Antigüedad y Cristianismo* (junto con G. Matilla Séiquer).
325. «Presentación», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, p 11-16.
326. «Aspectos generales de la Romanización y cristianización en Siria», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 145-181 (en colaboración con G. Matilla).
327. «Vías romanas en el entorno de Qara Quzaq», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, p 183-212 (en colaboración con G. Matilla).
328. «El *Limes* oriental del Imperio en época romana desde la frontera turca hasta Qal'at Naym», *Antig.crist*. XV, 1998, 213-227.
329. «Hamman Seghir», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 307-316.
330. «Cristianización: los monasterios del ámbito de Qara Quzaq», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 399-415 (en colaboración con G. Matilla).
331. «A vueltas con la iglesia de Villavelayo», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 623-629.
332. «Problemas del agua en 1625», *A la sombra del Castaño* 21, enero de 1999.
333. «Los 'Demiurgos': El tío Gerardo, el carpintero», *A la sombra del Castaño* 22, mayo 1999, 16-17.
334. «La Almedaña cruce de caminos», *A la sombra del castaño* 22, mayo 1999, 20-21.
335. «1602. Sequía y problemas del agua» (III), *A la sombra del Castaño* 22, mayo 1999, 6-8.
335. «La lengua de Medrano», *A la Sombra del Castaño* 23, septiembre de 1999, 5-7 (en colaboración con E. González-Blanco).
337. «El tío Manolito. Un 'hombre de Dios'», *A la Sombra del Castaño* 23, septiembre 1999, 12-14.

338. «La tumbas de nuestra iglesia», *A la Sombra del Castaño* 23, septiembre 1999, 16-17.
339. «Dos nuevos topónimos de Medrano: 'Santa Catalina' y 'San Clemente'», *A la Sombra del Castaño* 23, septiembre 1999, 19.
340. «Presentación», *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999), p.9-12.
341. «La historia de la investigación», *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999), p.13-22.
342. «Primer acercamiento a los restos arqueológicos del balneario romano», *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999), p 153-178 (en colaboración con M. Amante Sánchez, Ph. Rahtz y L.Watts).
343. «Los calcos de los *Tituli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación: establecimiento de cuadrículas en los textos», *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999), p. 323-360.
344. «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas. Nuevos horizontes», *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999), p. 473-520.
345. Traductor de los dos trabajos de y sobre el Prof. Philipp Rahtz, *El balneario de Fortuna y la Cueva Negra*, *Antigüedad y Cristianismo* XIII, 1996 (Edición 1999): «El Prof. Ph. A. Rahtz, descubridor del balneario de Fortuna» de Lorna Watts, p. 553-558 y «El SO de Gran Bretaña en los tiempos que siguieron a la dominación romana», del mismo Ph. A. Rahtz, p. 559-565.
346. «Research. The enduring appeal of hot springs», *Magazine*. *The University of York*, December 1999, p. 12. (sin firma).
347. «El alfar romano de La Maja, (Pradejón-Calahorra, La Rioja), Campaña de 1998. Se perfila la estratigrafía del yacimiento, se circunscribe el taller del alfarero Verdullo y se delimita el escenario de la producción del vidrio», *Kalakorikos* 4, p. 9-64 (En colaboración con el equipo de excavadores).
348. «Viguera en la Alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban», en *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, Logroño, Fundación Caja Rioja, 1999, 39-114 (en colaboración con Pilar Pascual Mayoral).
349. «Monumento a Prudencio en Calahorra (La Rioja)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, VIII, 1999, 408-411.
350. Editor de la *Revista Murciana de Antropología*, n. 3 (aparece en 1.999).
351. «Ideas, mentalidades y lenguajes», *Revista Murciana de Antropología* 3, 1996 (Ed. 1999), p. 109-119.
352. «El libro blanco de Molina de Segura», *Revista Murciana de Antropología* 3, 1996 (Edición 1999), p. 287-299 (en colaboración con Domingo Beltrán Corbalán y Felipe González Caballero).
353. «Bibliografía sobre la tradición», *Revista Murciana de Antropología* 3, 1996 (Ed. 1999), p. 303-308.
354. «Noticiario», *Revista Murciana de Antropología*, 3, 1996, p. 301-337 (en colaboración con J. M. García Cano, P. Martínez Ortíz y J.A. Molina Gómez).
355. Editor del libro *El culto a la Santísima y Vera Cruz y el urbanismo de Caravaca y su término municipal,* Murcia 1999.

356. «El culto a la cruz de Cristo en la Iglesia universal», en *El culto a la santísima y vera Cruz y el urbanismo en Caravaca y su término municipal*, Murcia 1999, 11-27.
357. *Repertorio de toponimia de la Región de Murcia*, Murcia 1999 (en colaboración con Inmaculada García García, Antonio Guerrero Fúster, Gregorio García Herrero, Gregorio Rabal Saura, Mª Dolores Nicolás, José Antonio Molina Gómez, Elena González-Blanco y Pilar González-Blanco).
358. «De toponimia», En *Repertorio de toponimia de la Región de Murcia*, Murcia 1999, p. 11-72
359. «Begastri y la formación de la ciudad medieval», *XXIV Congreso Nacional de Arqueología, Cartagena 1997*, volumen IV, Murcia 1999, p 245-253.
360. «El alfar de La Maja (Calahorra, La Rioja) y la romanización», *XXIV Congreso Nacional de Arqueología, Cartagena 1997*, volumen IV, Murcia 1999, p. 765-775.
361. «Jesús 'Theios Aner' en el cuarto evangelio. La integración de los títulos mesiánicos en el cuadro de su teología política», en *Homenaje al Prof. Trigueros Cano* (Editores: Ladrón De Gevara, P.L. / Zamora, A. P., y Mascali, Giuseppina), Murcia, Universidad, 1999, vol. I, 217-236.

2000

— *Participación en el congreso de orientalística de Barcelona (3-4-5 y abril).*
— *Organizador del congreso de mundo púnico en Cartagena (6-9 abril del 2000).*
— *Organizador del II Congreso Internacional de Mundo Púnico (en colaboración con G. Matilla y A. Egea), celebrado en Cartagena (6-9 abril de 2000).*
— *Conferencia en las jornadas de metodología de la historia en la Facultad de Letras: sobre la enseñanza de la historia.*
— *Mesa redonda con Gustavo Bueno sobre la Idea de Imperio en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.*
— *Conferencia en Villavelayo sobre aquella iglesia con motivo de la inauguración de la misma tras la restauración (12 de agosto del 2000).*
— *Declarado hijo adoptivo de Fortuna (16 de agosto del 2000).*
— *Asesor científico de la exposición de Calahorra.*
— *Trabajos de espeleología en Arnedo, La Rioja, 6-9 de julio.*
— *Organizador del curso de historia del N.O. en Cehegín.*
— *Viaje científico al Bierzo (León) 1-8 de agosto.*
— *Proyecto de investigación arqueológica sobre el Molinete de Cartagena (con J.M. Noguera, Blanca Roldán y L.E. de Miquel Santed), que no fue concedido.*
— *Excavación en La Maja (9-30 de julio) (Calahorra, La Rioja).*
— *Final de agosto del 2002. Conferencia en Albelda de Iregua (La Rioja) sobre el monacato en relación con el Códice Albeldense.*
— *Excavación en Begastri (15 septiembre al 8 de octubre) (Cehegín, La Rioja).*
— *30-X- 2000. Participó en las Jornadas sobre Fiestas de Sodales Romanos (Ver «La Verdad».*
— *1-XII-2000, Participó en la Presentación de los resultados del Proyecto Calagurris-Julia en Logroño.*

DOCENCIA (curso 2000-2001)

Tendencias actuales de la Historia
Historia de Grecia
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
Historia del mundo en la Antigüedad Tardía
Patrología en el ITT
Tutoría de primero de Historia Antigua
Tutoría en Tendencias actuales de la Historia
Seminario con alumnos internos sobre Historiografía del s. XIX.

362. «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña de 1993» (en colaboración con Manuel Amante Sánchez, en *Memorias de Arqueología. Quintas Jornadas de Arqueología Regional 9-12 de mayo 1994*, 8, 1999 (aparecido en el año 2000), p 249-256.
363. Coordinador del libro sobre Historia de La Rioja, que se compone para la exposición *La Rioja, Tierra abierta* (Catedral de Calahorra 20 de abril a 30 de septiembre del año 2000), publicado en CD-ROM (709 páginas).
364. «Las fronteras de La Rioja», en el mismo libro *La Rioja Tierra Abierta*, publicado en CD-ROM, p. 13-25.
365. «El paso del mundo antiguo al mundo medieval», en el mismo libro *La Rioja Tierra Abierta*, en CD-ROM, p. 153-174.
366. «La cultura del Renacimiento», en el mismo libro *La Rioja, Tierra Abierta*, publicado en CD-ROM, p. 315-332 (en colaboración con B.J. Orío de Miguel).
367. Editor del libro *Los Columbarios de La Rioja*, *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999 (publicado en abril del 2000).
368. «Presentación» al volumen sobre *Los columbarios de La Rioja*, *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, p. 9-13.
369. «Descubrimiento de A. Palmer en su libro *Monk and mason on the Tigris frontier*», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 43-56.
370. «La cueva grande del Cerro de Cantabria (Logroño)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 119-132.
371. «La cueva de Los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 133-148. (en colaboración con C. Faulín García y J.L. Cinca Martínez).
372. «La cueva de Cienta (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI,1999, 149-161 (en colaboración con M.P. Pascual Mayoral y J.L. Cinca Martínez).
373. «La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 163-178 (En colaboración con J.L. Cinca Martínez, M.P. Pascual Mayoral y C. Faulin García).
374. «El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 163-178 (En colaboración con T. Ramírez Pascual).
375. «La presencia de los columbarios / palomares en la toponimia», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 217-224.
376. «Los mayos y el problema de los palomares», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, p. 225-238 (en colaboración con Mª P. Pascual Mayoral).
377. «Etnografía del uso de los huesos de los muertos», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 239-240.

378. «Un caso curioso de la concepción del espacio sagrado para organizar las reliquias e imágenes sagradas», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 241-242 (en colaboración con Mª P. Pascual Mayoral).
379. «Una curiosa semejanza con los 'columbarios' tardoantiguos y altomedievales: El budismo», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 243-245.
380. «El monasterio dúplice de Santa Eulalia de Ocón (La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 249-258.
381. «Una nueva iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 259-278 (en colaboración con C. Faulín García, J.L. Cinca Martínez y R. González Fernández).
382. «La covacha de Gaona (Leza del Río Leza, La Rioja) ¿Iglesia / establecimiento monástico?», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 279-283.
383. «Prólogo» al libro de 'Cuentos de Torre Pacheco' de Anselmo Sánchez Ferra, *Revista Murciana de Antropologia* 5, 1998 (número monográfico) (editado en el 2000).
384. «Prólogo» al libro de «Etnobotánica» de Gregorio Rabal Saura, *Revista Murciana de Antropologia* 6, 1999 (número monográfico) (editada en el 2000).
385. «Poternas árabes en La Rioja», *Qurtuba. Estudios andalusies,* 4, 1999, p. 247-249.
386. «Los mártires Emeterio y Celedonio y el obispado de Calahorra», *Kalakorikos* 5, 2000,77-86; ISSN 1137-0572; Depósoito Legal LR/353/96.
387. «La Maja 1998. El yacimiento comienza a dejar ver su estratigrafía, a la vez que se van circunscribiendo sus estructuras de producción», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* 10, 2000, 37-43 (en colaboración con el equipo de excavación).
388. *Herádica de Calahorra,* Murcia (Ed. KR) 1999 (En colaboración con Elena Calatayud Fernández; editado en el 2000).
389. «Begastri durante la época árabe», *Alquipir* VIII-IX, 1999, p. 140-147 (en colaboración con el equipo de excavadores) (editado en el 2000).
390. «El estado de la cuestión sobre la probable basílica de Begastri», *Alquipir* VIII-IX, 1999, p. 148-156 (editado en el 2000).
391. «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas histórico-arqueológicas», (En colaboración con Begoña Soler Huertas y Alejandro Egea Vivancos), *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica, Cartagena 16-19 de abril de 1998*, Barcelona 2000, p. 617-625.
392. «La función de los columbarios en la Antigüedad Tardía: Ex Oriente Lux», *Homenaje al Prof. Gregorio del Olmo Lete, Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), 381-391.
393. *Edición en CD-ROM del libro de la toponimia de Murcia*, Murcia, Universidad, año 2000.
394. «Nuestro escudo municipal», *A la sombra del castaño* 24, mayo 2000. p. 3 y 20.
395. «Medrano. 1603. Sequía y problemas del agua», *A la sombra del castaño* 24, mayo 2000, p. 4-5.
396. «El tío Bernabé y la raza de los poetas de Medrano», *A la sombra del castaño* 24, mayo 2000, p. 12-14.
397. «Medrano 1603. Sequía y problemas del agua: un mal cantado: 'al aprovechado, palo y tente tieso'», *A la sombra del castaño* 25, septiembre 2.000, p. 12-13.
398. «Más sobre nuestra iglesia», *A la sombra del castaño* 25, septiembre 2000, p. 24-25.
399. «El ciudadano 'Capote'. Victoriano Díez Ramírez 1907 abril 1987», *A la sombra del castaño* 25, septiembre 2000. p. 26-27.

400. «Bibliografía sobre los Santos Mártires Calagurritanos Emeterio y Celedonio (II)», *Kalakorikos* 5, 371-390.
401. «Geografía e Historia de Fortuna», *Sodales Periódico trimestral de interés local* I, 1, 7 de abril del 2000, p. 5.
402. «Fortuna. Crónica histórica (siglos IV-VII)», *Sodales. Periódico trimestral de interés local*, I, 2, 11 de agosto del 2000, p. 6.
403. «Fortuna en la época árabe», *Sodales. Periódico trimestral de interés local*, I, 3, 30 de diciembre del 2000, p. 6.
404. «Juan Rubio Alfonso, un hombre bueno y fortunero de corazón», *Sodales. Periódico trimestral de interés local* 1, 3, 20 de diciembre del 2000, p. 11.
405. «El yacimiento del Molinete», *La Verdad* 30 de octubre del 2000, p. 18-19
406. «Inauguración de la Iglesia Parroquial de Sta. María de Villavelayo», tríptico, publicado en agosto del 2000, con texto de A. González Blanco.

2001

— *Participante en el Proyecto «Criterio» del Instituto Vega de Argos de Cehegín para la recogida de temas de Patrimonio Histórico.*
— *Organizador del congreso sobre «La Cueva Negra de Fortuna. Fortuna» del 8-11 de febrero del 2001.*
— *Organizador del congreso sobre «Monacato rupestre en Arnedo (La Rioja)» del 16-19 de abril del 2001.*
— *Reorganizador de la Asociación Murciana de Antropología con reuniones mensuales, último jueves de cada mes. Conferencia en la reunión de tal asociación el día 21 de febrero.*
— *Informe sobre la cueva de Los Cien Pilares en Arnedo (La Rioja), a punto de ser destruida por la empresa que utilizaba el cerro de san Fruchos (Fructuoso) de Arnedo, publicado en la revista de amigos de Arnedo.*
— *Creador de los Homenajes de la Asociación siglo XXI: el I se hace a los miembros de las juntas de defensa del patrimonio en el comienzo de la guerra.*
— *Conferencia sobre «Julio Cesar» en el curso sobre Estructuras de Poder que organiza el IPOA en el mes de abril del 2001.*
— *Miembro del tribunal de la tesis doctoral de Andrés Olivares Guillén, sobre «Estudio historiográfico sobre el priscilianismo...» en la Universidad de Valencia, marzo del 2001.*
— *Miembro del tribunal de oposiciones para una plaza de profesor titular de Historia Antigua en la Universidad de Alicante, junio del 2001.*
— *Campaña de excavaciones en Begastri en el mes de septiembre del 2001.*
— *Director del curso sobre «Testimonios históricos y arqueológicos sobre romanos, bizantinos y visigodos en la antigüedad tardía», Lorca 11-14 de septiembre 2001.*
— *Visita a la exposición sobre Las Edades del Hombre en Zamora, 25/X/2001.*
— *Conferencia sobre las cuevas de Arnedo en el colegio de arquitectos de Logroño el día 15 de noviembre del 2001.*
— *Participante en el XXVI CAN (Zaragoza 18-21 de abril del 2001), con una comunicación sobre «Una nueva provincia del arte tardoantiguo (Prerrománico) en las cuevas monacales del río Cidacos». Presidente de la sesión de Arqueología Medieval el día 20 de abril.*

— *Miembro del tribunal de tesis doctoral de Juan Antonio Jiménez Sánchez, sobre «Espectáculos y poder imperial en el occidente durante la Antigüedad Tardía», en Barcelona, 22 de noviembre del 2001.*
— *Miembro del tribunal de oposiciones para una plaza de titular de Historia Antigua en Murcia, noviembre del 2001.*
— *Mes de julio en Alemania preparando la materia de Chorografia del mundo antiguo*
— *Conferencia sobre La Maja en Valencia, el 19 de noviembre 2001.*
— *Visita a la exposición sobre la Antigüedad Tardía en Arlés, los días 5-7 de diciembre del 2001.*
— *Visita a la exposición sobre «Tarraco, puerta de Roma» en Tarragona, el dia 7 de diciembre del 2001.*
— *17 de octubre del 2001. Fue nombrado miembro del Patronato del Museo «El Cigarralejo», por el Rector de la Universidad de Murcia. El dia 27 de junio se hace la conferencia y acto de ingreso*
— *Nombrado Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia en fecha 14 /XII/ 2001.*

DOCENCIA (curso 2001-2002)

Historia Antigua Universal en primero
Tendencias historiográficas actuales
Chorografía del mundo antiguo
Historia del mundo durante la Antigüedad Tardía
Heurística
Un seminario sobre la Historia Augusta
Tutoría de Primero

407. «Los motes de Medrano», *A la sombra del castaño*, 26, enero del 2001, monográfico.
408. «El tío Cachava: Manuel González. 1899-1917). El 'payaso' o el más listo de Medrano», *A la sombra del Castaño*, 26, enero del 2001.
409. «Baños romanos de Fortuna (Fortuna, Murcia). Campaña 93», *Memorias de Arqueología*, Murcia 1994, p. 249-256 (en colaboración con Manuel Amante Sánchez).
410. «El conocimiento de Egipto en la Historia Universal de César Cantú», en Córdoba Zoilo, J., y otros (Eds), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y de Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*, Madrid, Universidad Autónoma, 2001, p. 213-225.
411. «Monacato Oriental- Monacato Occidental», en Montero Fenollós, J. L. (Ed.), *De la estepa al Mediterráneo. Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo. Barcelona 3-5 abril del 2000*, Barcelona 2001, p. 71-85.
412. «Memoria de los trabajos arqueológicos realizados en el yacimiento romano del «Cabezo Roenas (Cehegín, Murcia) durante el año 1994», *Memorias de Arqueología 1994*, Murcia 1999, p. 251-256 (con Manuel Amante Sánchez y Mª Ángeles Martínez Villa).
413. «Arnedo. Patrimonio Histórico-artístico», *Revista de los Amigos de Arnedo con motivo de las fiestas de San José*, 2001.
414. «Informe sobre la Cueva de los diez pilares», *Piedra de Rayo*, n .3, 2001, p. 79-85.
415. «La Universidad de Murcia, cuna de la Ciencia Orientalística en España», *Campus. Revista de la Universidad de Murcia*, n.10, junio-julio 2001, p. 22-23 (con Ángel Ferrández Izquierdo. Vicerrector de Innovación y Desarrollo).

416. «El Congreso sobre monacato rupestre de Arnedo 16-18 de abril del 2001», *Piedra de Rayo*, n. 4, noviembre 2001, p. 82-89.
417. «Fortuna al final de la Edad Media», *Sodales. Periódico de interés local*, año II, 30 de abril del 2001, p. 8.
418. «El simposio sobre los textos de la Cueva Negra», *Sodales. Periódico de interés local*. año II, 30 de abril del 2001, p. 8.
419. «Fortuna al final de Edad Media. II El sistema de los señoríos», *Sodales. Periódico de interés local*, año II, 30 de agosto del 2.001, p. 6.
420. «Los señoríos de Fortuna y el Renacimiento», *Sodales. Periódico de interés local*, año II, nº 6, p. 15
421. «D. Ramón García Gómez y el Museo Parroquial de San Miguel de Mula», *Homenajes anuales por la defensa y conservación del Patrimonio. D. Emeterio Cuadrado Díaz y D. Ramón García Gómez*, Murcia 2001, p. 35-40.
422. «Más paralelos para las inscripciones de la fachada sur de la iglesia de Santiago de Calahorra», *Kalakorikos*, VI, 2001, 279-282.

2002

— *21 de febrero: 2ª visita a la exposición La Luz de las Imágenes, en Segorbe (Castellón de la Plana).*
— *28 de febrero entrevista con el Departamento de cultura del Ministerio de Defensa, para tratar de Cartagena.*
— *6 de marzo: conferencia en el curso sobre «El Barroco y el Agua», que coordina la Dra. Concepción de La Peña Velasco, sobre Los Pozos de Nieve de la Región de Murcia.*
— *7 de marzo: Conferencia en el Instituto Teológico Franciscano de Murcia sobre «El origen de la iglesia cartaginense».*
— *17 de marzo: Conferencia en Cartagena en el segundo ciclo que lleva el título «De Atapuerca a Carthago Nova», sobre el tema «La vida de los primeros cristianos».*
— *6 de abril del 2002. Acto de colocación de lápidas de «ganadores» del Concurso At Fontes en la Cueva Negra (crónica en La Opinión 12 de abril del 2002).*
— *Congreso en Plasencia sobre San Fulgencio y Santa Florentina (con viaje a Berzocana y Guadalupe).*
— *Desde Febrero a Julio múltiples visitas con grupos a la Exposición «Huellas» que se montó en la Catedral de Murcia.*
— *27 de junio del 2002 Ingresa como miembro del Comité Científico de la Fundación de Estudios Locales (Acto de Mula).*
— *3-8 /IX / 2002. Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina en Barcelona, con una comunicación sobre Hübner más que epigrafista.*
— Excavaciones en Begastri, en el mes de septiembre.
— *Entrevista en Onda Regional el 27 de septiembre.*
— *Inauguración de curso en el colegio de Capuchinos en la ciudad de Murcia.*
— *2 / X / 2002. Conferencia en el curso sobre Patrimonio con el tema «Los Lignum Crucis. La Cruz de Caravaca. 2003. Año Jubilar».*
— *Conferencia sobre «San Isidoro hombre santo» en Cartagena con motivo de la exposición sobre San Isidoro que se tuvo en esa ciudad desde el 15 de octubre al 15 de diciembre.*

— *Más de 12 viajes con otros tantos grupos a visitar y guiar la exposición sobre San Isidoro.*
— *13/14 de noviembre: viaje a Zaragoza para la inauguración del Centro de Estudios árabes y del Oriente Próximo.*
— *Organización de la lectura de la tesis de Pedro Martínez Cavero, el 12 de diciembre del 2002. La víspera dio una conferencia Fco. Javier Fernández Nieto sobre «Hemeroscopión. La razón de un topónimo».*
— *Viaje a Salamanca a ver la exposición de Erasmo de Rotterdam el 31 de diciembre del 2002.*
— *A lo largo de todo este curso comienza a preparar la revista de Cehegín Alquipir con el tema monográfico «Crónica del siglo XX».*
— *Visita a la exposición del Patrimonio diocesano de Albacete con la Asociación Patrimonio Siglo XXI, el dia 22 de junio del 2002, con 51 participantes.*

DOCENCIA (curso 2002-2003):

Historia Antigua Universal (1º Curso) —con la organización de un cine forum para el estudio de películas históricas— para los alumnos de primero. Y, por supuesto, con la organización de tutorías que, por primera vez, este año salen perfectamente.
Chorografía
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
Tutoría en primer curso
Tendencias Actuales de la Historia (Hª Antigua)
Métodos y Técnicas de investigación histórica (Hª Antigua)

Seminarios: «Historiografía en el siglo XIX»
«El libro de M. de Foucault, Las palabras y las cosas».

423. «La Maja 1999. Nuevas aportaciones a la estratigrafía y periodización del alfar, e indicios de la fabricación del vidrio», *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* 11, 2000, 28-40 (En colaboración con J. Garrido Moreno, J. Escribano Paño y P. Serrano Mayoral)[edición del 2002]
424. «La exégesis, proceso intelectual y génesis cultural», presentación del libro de J. A. Molina Gómez: *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, *Antigcrist*. XVII, 2000, p. 9-12.
425. «Prólogo» al libro de Pedro Olivares, *El Mayorazgo de Puxmarín y el Señorío de la Raya de Santiago*, Murcia 2002, p. 5-10.
426. Recensión del libro de S. Castellanos, *Calagurris Tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, *Kalakorikos*, VII, 2002, p. 293-300.
427. «La academia de Nalda», *El Arco de la Villa*, 27, 2002, p. 16.
428. «Prólogo» al libro de A. Gómez Villa, *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, Murcia, Editorial Espigas y Azucenas (PP. FF), 2002.
429. «Don José Crespo García, el primer arqueólogo moderno de Fortuna», *Sodales* (Fortuna), año III, nº 7, marzo del 2003 p. 16.
430. «Un Documento para la Historia de Fortuna (del 19 de septiembre de 1789), *Sodales* (Fortuna), año III, nº 7, marzo del 2.002, p. 16.
431. «Fortuna: la fiesta de la Cueva Negra se ennoblece», *Sodales* (Fortuna) año III, nº 8, agosto del 2002, p. 9. y *La Opinion* 12 de abril del 2002, p. 24.
432. «El nombre de Fortuna», *Sodales (*Fortuna), año III, nº 8, agosto del 2002, p. 19.

433. «Un nuevo documento para profundizar en la historia de Fortuna» (sobre el armamento ibérico del Castillejo de los Baños – recensión del trabajo de J. M. García Cano y V. Page del Pozo- , *Sodales* (Fortuna), año III, nº 8, agosto del 2002, p. 19.
434. «Documentos sobre Fortuna en tiempos de los Reyes Católicos», *Sodales*, (Fortuna), año III, nº 9, diciembre del 2002, p. 17.
435. «El 'Bizantinismo en Hispania', un concepto histórico en continua revisión», *Littera Scripta. In honorem Prof. Lope Pascual Martínez*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002 (2 vols), vol. I, p. 411-427.
436. Editor y colaborador del folleto *San Fulgencio y Santa Florentina. Una tradición compartida*, Murcia, Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI, 2000.
437. «Begastri 2000. Una campaña de excavaciones que abre nuevas perspectivas en la estructura del yacimiento. Túneles y necrópolis», *Alquipir*, 10, 2000, 118-131 (con J. A. Molina y F. Fernández Matallana).
438. Editor de la *Heráldica de Yecla*, Murcia, KR, 2002.
439. Colaboración en el *Boletín de los Amigos de Arnedo* 2002. *Revista de los Amigos de Arnedo con motivo de las fiestas de San José*, 2002.
440. «Baños romanos de Fortuna (Murcia). Campaña de 1995», Presentado en las *VII Jornadas de Arqueología* celebradas en Murcia en mayo de 1996 (en colaboración con R. González Fernández y Fco. Fdez. Matallana). *Memorias de Arqueología 10. Séptimas Jornadas de Arqueología Regional 14-17 de mayo de 1996*, Murcia 2002, p. 227-239.
441. «Últimas lecturas en la Cueva Negra (Fortuna-Murcia). Mayo de 1995», presentado en las *VII Jornadas de Arqueología en Murcia* celebradas en el colegio de Arquitectos los días 14-17 de mayo de 1996 (En colaboración con Marcos Mayer Olivé, Isabel Velázquez Soriano y R. González Fernández), *Memorias de Arqueología 10. Séptimas Jornadas de Arqueología Regional 14-17 de mayo de 1996*, Murcia 2002, p. 241-246.
442. *La «Tabvla Imperii Romani». La region murciana.* (Miembro del comité de la TIR).
443. «Prólogo» al libro *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, Calahorra 2.002, p. 5-6.
444. «De la Antigüedad Tardía al comienzo del Alto Medio Evo», en *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, Calahorra 2002, p. 177-188.

2003

— *16 de enero del 2003. Miembro del tribunal de tesis doctoral de Jesús Ramírez Martínez, que tuvo como tema: «Los sobrenombres y su aprovechamiento educativo: sobre los apodos en el Valle Medio del Iregua (La Rioja)».*
Preparación del Congreso Etnográfico de Campo de Cartagena, con multitud de reuniones (semanalmente todos los sábados por la mañana desde octubre del 2002-marzo 2003).
— *29 de enero del 2003. Lectura de la tesis doctoral de Alejandro Egea Vivancos.*
— *31: Visita a Cehegín para retomar la revista. Se repite todos los viernes de febrero y marzo.*
— *Dia 28 de enero visita a Lorca a las excavaciones del castillo, a petición de los arqueólogos excavadores.*
— *Conferencia en Caravaca de la Cruz 12 de febrero, sobre «El lignum crucis y su culto en la vida de la Iglesia y en la Región de Murcia».*

— *Conferencia sobre «Horcas rollos y picotas» en el curso sobre «Obras públicas en el Barroco» que dirije la Dra. De La Peña, el 24 de febrero.*
— *Conferencia en Caravaca de la Cruz el martes dia 4 de febrero sobre «Reliquias y peregrinaciones en la Edad Media».*
— *Conferencia en Jumilla en marzo, en la Presentación del libro Heraldica de Jumilla, el dia 14 de marzo del 2003.*
— *16 de marzo reunión de La Palma para el Congreso del Campo de Cartagena.*
— *Conferencia en Murcia, Aula de Caja Murcia en Las Claras, el día 26 de marzo sobre: Cofradías. Su trayectoria religiosa y sociocultural.*
— *Miembro del Tribunal de la oposición en Barcelona a la plaza de Catedrático de Historia Antigua, con perfil de Egiptología que obtiene Josep Padró Parcerisa.*
— *Peregrinación-Jubileo de Caravaca 5 de abril.*
— *Presidente del I Congreso de Etnografía del Campo de Cartagena, Cartagena 23-28 de abril del 2003.*
— *Participación con ponencia en el Seminario de Orientalística, los días 8-9 de mayo del 2003 en la Universidad Autónoma de Madrid.*
— *Miembro del tribunal de Tesis Doctoral de Mª Isabel Domínguez Agudo, sobre Estudio Léxico de Iura y Leges en el Derecho Romano Vulgar Occidental, dirigida por la Dra. Isabel Velázquez Soriano, que se lee en la Universidad Complutense el dia 9 de mayo del 2003.*
— *Miembro de la Comisión para el concurso de una plaza de Titular de Historia Antigua en la Universidad de Castilla-La Mancha, sede Cuenca, los dias 13-15 de mayo.*
— *Conferencia sobre «La Historia Antigua de Cartagena», en la sede de la Cámara de Comercio de Murcia, dentro de un curso para guías turísticos, el dia 16 de junio del 2003.*
— *Informe sobre tres proyectos de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.*
— *Nombrado Miembro Correspondiente del Instituto Arqueológico Alemán (25 de mayo del 2003)*
— *La toma de posesión se verificó el dia 1 de diciembre del 2003 (con fecha 9 de diciembre aniversario de la muerte de Winkelmann).*
— *Elegido Académico Numerario de la Real Academia Alfonso X el Sabio (jueves, 19 de junio del 2003).*
— *Estudio de Los Palomares de Nalda (final de Agosto del 2003).*
— *Boda en Borgoña el 26 de julio del 2003.*
— *Visita a Praga, el 11-13 de julio del 2003.*
— *Congreso de Archiveros de la Iglesia, sobre Geografía Eclesiástica (Canarias 15-20 de septiembre del 2003). Ponente.*
— *Excavaciones en Begastri del 15 de septiembre al 4 de octubre.*
— *Viaje a Barcelona para la reunión anual del IPOA, 10 de octubre del 2003.*
— *Visita a la exposición Las Edades del Hombre sobre El árbol de la vida, en Segovia 11 de octubre del 2003.*
— *Participación en el Homenaje a Carmen Castillo en Pamplona los dias 15-18 de octubre.*
— *Visita a la exposición de «La ciudad en lo alto» de Caravaca al frente y como guía de la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI.*
— *Conferencia en el master de restauración en el salón de actos del Colegio de Arquitectos el dia 7 de noviembre del 2003.*

— *Presentación del libro de Albert Viciano. Cristianización del Imperio Romano. Los orígenes de Europa 11-noviembre del 2003 (con cena).*
— *Mesa redonda sobre Historia local, Murcia, Palacio de Almudí, en el curso organizado por la Fundación de Estudios Locales el día 12 de noviembre del 2003 (con cena).*
— 15-18 de noviembre: Viaje a Madrid para fotografiar los escudos de los Peña y Aledo. (con el descubrimiento de piezas arqueológicas espectaculares).
— Conferencia sobre «Mitología y Cristianismo», en el curso sobre Europa y sus mitos (el dia 17 de noviembre del 2003.
— *Mesa redonda en el curso sobre Europa y sus mitos (17 de noviembre del 2003).*
— *Conferencia en las XIV Jornadas de Arqueología el dia 18 de noviembre del 2003 en el salón de Actos del Colegio de Arquitectos.*
— *Reunión de la Junta Directiva de la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI (20 de noviembre del 2003).*
— *Reunión para preparar el periódico Sodales (20 de noviembre del 2003).*
— *Conferencia sobre Gracchurris en Alfaro el dia 27 de noviembre del 2003.*
— *Conferencia sobre la comarca del Alhama en la Antigüedad Tardía, en Alfaro (La Rioja) el 28 de noviembre del 2003.*
— *Celebración de los 50 años del bachillerato el día 29 de noviembre del 2003, en cuya organización tomó parte muy activa.*

DOCENCIA (curso 2003-2004

I semestre: Historia Antigua Universal

Cronología

Coordinación de Tendencias Actuales de la Historia

Métodos y Técnicas de Investigación Histórica

II semestre: Historia Universal Antigua

Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico

Tutorías: 3 con los alumnos de primero

Seminario: Historiografía de la Historia de España de Masdeu

445. «La vieja fuente de San Roque, su reconstrucción y el patrimonio histórico», *Sodales* (Fortuna), año III, nº 10, abril del 2003, p. 20.
446. «Presentación», en *Homenaje a la Fundación Cajamurcia*, Cuadernos anuales de los homenajes que la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI ofrece a destacadas personas o colectivos que han merecido por su preocupación por el patrimonio. Murcia 2003.
447. «Presentación», *Revista Murciana de Antropología* 7, 2000, p. 7-8.
448. «Bibliografía sobre aceite y almazaras», *Revista Murciana de Antropología* 7, 2000, p. 9-44.
449. «Almazaras activas en la Región de Murcia en la década de los cuarenta del siglo XX, *Revista Murciana de Antropología* 7, 2000, 77-89.
450. Editor de la *Heráldica de Jumilla*, compuesta por J. M. Cutillas y otros, Murcia 2003.
451. Recensión sobre el *XII Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina*, Barcelona 2002, en el *Boletín de la Asociación de Estudios Latinos*, nº 19, diciembre del 2002, p. 15-18.
452. Recensión de la exposición *Erasmo en España*, en el *Boletín de la asociación de Estudios Latinos*, nº 19, diciembre del 2002, p. 38-40.

453. «Semblanza de Julio Mas», en el folleto *Recuerdo-Homenaje a los Pioneros de la Etnografía del Campo de Cartagena*, Murcia, Edita Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI, 2003, p. 37-49.
454. «Presentación» del Folleto *Recuerdo-Homenaje a los Pioneros de la Etnografía del Campo de Cartagena*, Murcia, 2003, p. 5-6.
455. «Cinco fichas para la exposición de Caravaca», *La ciudad en lo alto. Caravaca de la Cruz. Exposición 2003*, Murcia, Fundación Cajamurcia, 2003, p. 59-61.
456. «Los caminos prerromanos en el Próximo Oriente. Fundamentos geográficos de la Chorografía antigua» ponencia en el congreso de Vías romanas celebrado en Orente (Bande) los días 15-18 de septiembre del 2001, *Larouco* 3, fecha de publicación 2003, p. 13-23.
457. «Literatura e historia en la Historia Augusta», en el *Urbs Aeterna. Actas y colaboraciones del Coloquio Internacional: Roma entre la literatura y la historia. Homenaje a Carmen Castillo (Pamplona 13-15 de octubre del 2003),* (Alonso del Real, C. / García Ruiz, P., Sánchez-Ostiz, A. / Torres Guerra, J. B. (Eds.), Pamplona, Eunsa, 2003, p. 513-530.
458. «Aproximación al catálogo de «chozos» en las distintas áreas de España», *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, n. 38, vol. I, p. 91-126
459. «Chozos en la Rioja Baja. Más datos para el catálogo», *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, n. 38, vol. I, p. 809-818 (en colaboración con J. L. Cinca Martínez).
460. «Bibliografía sobre chozos, cucos, bombos y realidades afines», *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, n. 38, vol. I, p 985-1013.
461. «El camino viejo de Caprés», *Sodales* año IV, nº 11, agosto 2003, p. 16.
462. «Historia, conciencia y religión en la celebración de nuestras fiestas patronales», *Cehegín. Fiestas 2003. Del 8 al 14 de septiembre*, p. 60-61.
463. «La tradición sobre los santos Fulgencio y Florentina en el SE peninsular», en Baltar Rodríguez, Ramón (Coord.), *San Fulgencio y Santa Florentina. Para empezar a cantar*, Murcia 2003, p. 39-60.
464. «Begastri. Campaña de 1996», *Memorias de Arqueología. Región de Murcia*, 11, 1996 (edición 2003), p. 321-330 (en colaboración con F. Fernández Matallana y F. Peñalver Aroca).
465. «Nuevos materiales para el catálogo de evidencias cristianas», *Alquipir* XI, 2001, 20-26 (en colaboración con Antonio Gómez Villa).
466. «San Isidoro obispo: hombre santo y líder espiritual en el siglo VII», en Julián González Fernández (Coord.), *San Isidoro, Doctor de las Españas*, Sevilla, Caja Duero /Fundación Cajamurcia / Fundación El Monte 2003, pp. 171-200.
467. «Los pozos de la nieve de Fortuna, un paseo siempre sugestivo», *Sodales*, año IV, nº 12, diciembre del 2003, p. 14. En este número también la editorial aunque va sin firma es del Dr. González Blanco.

2004

— *Tesis doctoral de Rodrigo Martín en la Autónoma de Madrid el dia 16 de enero del 2004.*
— *Congreso sobre Excavaciones arqueológias en el extranjero en el Museo Arqueológico los dias 20-21 de enero del 2004.*
— *Excursion a Zamora para visitar la exposicion sobre Gómez Moreno y Zamora, el dia 17 de enero del 2004.*

— *Organización del homenaje a Ramon Gaya para el dia 21 de febrero del 2004.*
— *Discusión sobre la reforma universitaria los jueves 15.22.29 de enero del 2004 y otras serie de reuniones sobre lo mismo.*
— *Asistencia a la celebracion del 50º aniversario del Instituto Alemán en Madrid 3-04-04.*
— *Colaboración para la revista de Fortuna Sodales - dia 15 de marzo del 2004.*
— *Seminario sobre la Historia de España del P. Masdeu todos los martes de este segundo semestre del 2003-2004.*
— *Presidir el Homenaje a Ramon Gaya con la publicación del folleto, del que escribe la presentación, en una cena en el Palacio de la Seda, el dia 21 de febrero del 2003.*
— *Conferencia para impartir la asignatura «Fuentes Históricas» en el Master de Restauración del Patrimonio Histórico (2003-2004) del Colegio Oficial de Arquitectos.*
— *Conferencia sobre «Inscripciones en las fachadas de las iglesias en el Barroco», dentro del curso sobre «La literatura artística en el Barroco» que dirige la Dra de la Peña, lunes 1-04-04.*
— *Conferencia sobre «Signos externos pentienciales: Flagelados. Pies descalzos. Cruces», en el curso Textos Literarios de la Pasión, en Fundación Cajamurcia, 25 de marzo del 2004.*
— *Miembro jurado premio de Fortuna. Junio del 2004.*
— *Homenaje a Ulbert el dia 20 de junio del 2004.*
— *Miembro del tribunal de una tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid el día 27 de junio del 2004, de M. Linares sobre la Edad del Hiero en los Sultanatos (fue como suplente).*
— *Participación con la conferencia inaugural del congreso de Archiveros de la Iglesia en Málaga el 12 de septiembre del 2004.*
— *Conferencia en el curso sobre «Patrimonio y Cultura» en Blanca 21-09-04 sobre «Patrimonio y Cultura. Hacia una nueva reinterpretacion de conceptos».*
— *Excavaciones en Begastri 16-27/09/04.*
— *Conferencia sobre la religión ibérica en el curso de Pedro Lillo sobre el mundo ibérico.*
— *Viaje a visitar exposicion Las Edades del Hombre en Segovia, octubre del 2004.*
— *Organización sobre el Congreso de Etnoarqueologia del vino en Bullas para mayo del 2004.*
— *Colaboración en el libro sobre el Concilio de Elbira.*
— *Edición del volumen «Actas del II congreso púnico». Estudios Orientales 5-6.*
— *Edición de la tesis de Pedro Martínez Cavero.*
— *Entregado completo el volumen sobre Begastri a editar en Alquipir*
— *Reconocido el quinto tramo investigador.*
— *Miembro jurado «Premio de Tore Pacheco con ocasión del 4º centenario de la fundación de la parroquia».*
— *Participación en el Master de Gestión de los recursos históricos dirigido por F. Chacón, 6 horas en los días 29 y 30 de octubre del 2004.*
— *Miembro tribunal tesis doctoral de César Candelas Colodrón, en El Ferrol (Coruña) el dia 12 de noviembre del 2004.*
— *Visita como guía a Begastri en día 27 de noviembre del 2004 - Inauguración del Museo de Cehegín restaurado el día 29 de noviembre del 2004.*
— *10 de diciembre del 2004: Miembro de Tesis Doctoral de Dª Pilar Rivero sobre «El concepto de 'imperator' en la República romana»,*

DOCENCIA (curso 2004-2005)

Historia Antigua Universal en primer curso
Cronología en 4º
Coordinador-profesor en Tendencias Actuales de la Historia
Prof. en Métodos y técnicas de investigación
Heurística
3 tutorías en primero
Patrologia en el Instituto Teologico Franciscano el primer semestre.

Seminario sobre la *Historia de España* del P. Masdeu (febrero-junio del 2005)

Curso de Doctorado: La vida cotidiana en una ciudad romana (Cartagena) 3 creditos, desde el 4 de abril al 9 de junio, los martes de 28 a 20 horas.

468. «Excavaciones en Tell Qara Quzaq y Tell Jamis y actividades arqueológicas derivadas», *Bienes culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español. Numero monográfico. Excavaciones arqueológicas en el exterior* 3, 2004, 31-43 (en colaboración con Gonzalo Matilla Séiquer).
460. «Ofrenda», en González Blanco, A. / Vita, J. P. / Zamora, J. A., *De la Tablilla a la Inteligencia artificial. Homenaje al Prof. Jesús-Luis Cunchillos en su 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente Antiguo, 2003, p. 9-10 (en colaboración con los otros dos editores).
470. «Prólogo», en González Blanco, A / Vita, J. P. / Zamora, J. A., *De la Tablilla a la Inteligencia artificial. Homenaje al Prof. Jesús-Luis Cunchillos en su 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente Antiguo, 2003, p. 11-12 [en colaboración con los otros dos editores].
471. «El conocimiento de la historia del Oriente durante el Imperio Romano», en González Blanco, A. / Vita, J. P. / Zamora, J. A., *De la Tablilla a la Inteligencia artificial. Homenaje al Prof. Jesús-Luis Cunchillos en su 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente Antiguo, 2003, vol. II, p. 771-795.
472. Editor de *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet, Antigüedad y Cristianismo* XXI, 2004.
473. «Presentación», *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet*, *Antigüedad y Cristianismo* XXI, 2004, p. 9.
474. «La excavación de Begastri», *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet*, *Antigüedad y Cristianismo* XXI, 2004, p. 543-562.
475. «Thilo Ulbert o la pasión por el comprender», *Sacralidad y Arqueología. Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet*, *Antigüedad y Cristianismo* XXI, 2004, p. 609-615.
476. Editor de De La Rosa, Manuel, *Cieza. Repertorio Heráldico*, Murcia 2004.
477. «La genealogía», prólogo a De La Rosa, Manuel, *Cieza. Repertorio Heráldico*, Murcia, 2004, p. 7-22.
478. Editor de *El Mundo Púnico. Religión, Antropología y Cultura Material, Estudios Orientales* 5-6, Murcia, 2001-2002 (edición 2004).
479. «Entalle bárquida de cornalina en las ruinas de Baria (Villaricos, Almería)», en *El Mundo Púnico. Religion, Antropología y Cultura Material, Estudios Orientales* 5-6, Murcia, 2001-2002 (edición 2004), p. 539-544. (en colaboración con P. A. Lillo Carpio y J. A. Molina Gómez)

480. «Más paralelos a las inscripciones de la fachada sur de la iglesia de Santiago en Calahorra», *Kalakorikos* 9, 2004, pp. 325-334 (en colaboración con E. Calatayud Fernández).
481. «Informe de la excavación arqueológica realizada en el yacimiento de Begastri (Cehegín, Murcia), campaña de 1997» (en colaboración con Fco. Fernandez Matallana), *Memorias de Arqueología. Región de Murcia*, nº 12, 1007 (edición del 2004, presentado en las Jornadas de ese año), p. 387-396.
482. «Fuentes Históricas», en el *Máster de Restauración del Patrimonio Histórico. Area 1: El conocimiento*, Murcia, Colegio de Arquitectos y Colegio de Aparejadores, 2004. p. 113-122.
483. «El alfar de La Maja. Informe de la campaña 2000. Cimentación de una cronología, Identificación de la officina de fabricación del vidrio», *Estrato* 12, 2000, p. 26-30 (en colaboración con J. Garrido, J. Escribano; edición del 2004)

2005

— *6 de enero: presentación del libro Heráldica de Cieza en Cieza.*
— *Viaje a Granada para ver la exposicion sobre Granada y los Reyes Católicos, con visita a Beas de Guadix al volver.*
— *9-10 de febrero: dos días de restauración en la Cueva Negra de Fortuna con el equipo de Luzón .*
— *13 de Febrero: excursión de prospección a Beas de Guadix con todo el equipo.*
— *17 de febrero, conferencia en Molina de Segura sobre «Las murallas en la Europa Occidental al final de la Antigüedad Tardía», en un curso de arqueología de campo que coordinaba Felipe González Caballero.*
— *19 de febrero Homenaje a Francisco Fuentes Huertas.*
— *26 de febrero excursión al columbario de Lúcar (Almería).*
— *2 de marzo, Conferencia sobre el viaje de San Juan Crisóstomo al exilio en el curso sobre Viajes y Viajeros que organiza D. Fernando Carmona.*
— *10 de marzo, viaje a Cehegín para corrección de las segundas pruebas de Alquipir nº monográfico sobre Begastri.*
— *10 de marzo conferencia en el curso «Amores y Pasiones en la Cultura Barroca», que coordina la Prof. C. de la Peña, sobre «Pasiones intelectuales del Barroco (continuidad entre Barroco y Neoclasicismo. Habló sobre el racionalismo.*
— *31 de mayo del 2005 Conferencia en el día que trata de La Vejez en el arte y la historia, sobre «Actitudes culturales: el mundo clásico y la mitología», dentro del ciclo de conferencias: Características del envejecimiento. Colegio Oficial de Médicos de Murcia.*
— *5 de junio: viaje de prospección a Luchena, Cortes y Graena, junto a Guadix.*
— *17 de junio: Viaje a Cartagena con la Facultad, de gran interés.*
— *Durante el mes de julio, trabajos en Medrano con el tema del Moncalvillo.*
— *Agosto viaje a Regensburg para escribir el prólogo a la Heráldica de Mula.*
— *Septiembre: Excavación en Begastri.*
— *20 de septiembre- Mesa redonda en Blanca sobre el patrimonio.*
— *21 de septiembre - Conferencia en Blanca en el curso sobre el Patrimonio*
— *9 de octubre excursion a Mula con alumnos.*

— *Excursión al Tolmo 23 de octubre.*
— *Conferencia en la sociedad de Estudios Clásicos en Murcia sobre Fortuna 25 de octubre.*
— *4 de noviembre. Conferencia sobre El coloso de Rodas en el ciclo sobre Las Siete Maravillas del Mundo, que organizan el Aula de Mayores y la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI.*
— *Miembro del tribunal de tesis doctoral de Salomé Guadalupe Ingelmo sobre «La divina serpiente. Estudio sobre las divinidades ofídicas mesopotámicas», leída en la Universidad Autónoma de Madrid el dia 11 de noviembre.*
— *Curso de mozárabes 14-19 de noviembre y del 19-22 de diciembre, con visitas a las cuevas de Guadix acompañando a los ponentes.*
— *Visita a Toledo para ver en la catedral la exposición sobre la Reina Católica (3/XII/2005).*
— *Visita al castillo de Alhama y Baños romanos con Siglo XXI (4/XII/2005).*
— *Congreso sobre las murallas en Lugo 26-28 de noviembre.*
— *30/XI/2005: Reunión en Tricio para tratar de la Memoria histórica.*
— *16 /XII/ 2005: Presentación del nº 10 de Kalakorikos en Calahorra.*

DOCENCIA (curso 2005-2006):

Tendencias actuales de la Hª

Métodos y Técnicas de investigación científica
Hª Antigua Universal
Escrituras Antiguas y Testimonio Histórico
Chorografía
Cronología
Tutoría en primero

Seminarios sobre la *Historia de España* de Masdeu sobre la *Notitiae Dignitatum*,

484. Número monográfico sobre Begastri, *Alquipir* XII, 2002 -2004, Presentación, p. 6-7.
485. «Historia de la excavacion de Begastri 1980-2003», *Número monográfico sobre Begastri*, *Alquipir* XII, 2002-2004, p. 12-39.
486. «D. Aureliano Fernández Guerra y Orbe, 'descubridor' de Begastri», *Número monográfico sobre Begastri*, *Alquipir* XII, 2002-2004, p. 201- 216.
487. «Presentación» del folleto *Francisco Fuentes Huertas y el Palacete 'La Seda'*, *Homenajes anuales por la defensa y conservación del Patrimonio* 5, 2004, p. 3.
488. Editor del trabajo de D. Pio Tejera y Moncada, extracto del libro Cartagena Ilustrada del P. Leandro Soler exponiendo la controversia de este autor con el P. Flórez, en *Rev. Murciana de Antropología* 9, 2002, p. 251-268.
489. «Clero y espiritualidad en el Concilio de Elvira», Sotomayor, M y Fernández Ubiña, J. (Eds.), *El concilio de Elvira*, Granada 2004, p. 229-274.
490. «El «pastor»: Mateo Álvarez», *A la sombra del castaño*, 28, 2005, p. 2-3.
491. «1553. Colea el pleito por la separación de Medrano y Navarrete», *A la sombra del castaño* 28, 2005, p. 4-6.
492. «El molino de La Cabañera». El molino de Medrano», *A la sombra del castaño* 28, 2005, 7-9.
493. «El chozo de Santa Ana», *A la sombra del castaño*, 28, 2005, p. 20-21.
494. «La visita pastoral», *A la sombra del castaño* 29, 2005, p. 3.
495. «Los pozos de nieve de las montañas y el pozo de nieve de Medrano en las bodegas», *A la sombra del Castaño* 29, 2005, 4-5.

496. «El escudo de los González», *A la sombra del castaño* 29, 2005, 11.
497. «Los carteros: Fonso, «Yerros» y Fito, mensajeros del bien», *A la sombra del castaño*, 29, 2005, 18-21.
498. «Historia de Murcia, Historia de Torre Pacheco. A guisa de prólogo a la edición de los premios del concurso de historia», *Concurso-investigación histórica «IV centenario de la Fundación de la Parroquia Ntra Sra del Rosario de Torre Pacheco»*, Murcia 2005, p. 11-26.
499. «El alfar de La Maja. Informe de la campaña 2000», *Estrato* 12, 2001, p. 26-39 (en colaboración con Javier Garrido y Jesús Escribano).
500. «El Bajo Imperio», capítulo de Fernández Nieto, F. J. (Coord), *Manual de Historia de Grecia y Roma*, Valencia, Ed. Tirant lo Blanc, 2005.
501. «La antigüedad Tardía», capítulo de Fernández Nieto, F. J. (Coord), *Manual de Historia de Grecia y Roma*, Valencia, Ed. Tirant lo Blanc, 2005
502. «La cerámica del alfar de La Maja (Calahorra, La Rioja)», en Jaume Coll Conesa (Coord.), *Recientes investigaciones sobre producciòn ceerámica en Hispania*, Valencia, Amigos del Museo Nacional de Cerámica y Artes Suntuarias González Martí, 2005, 75-93.
503. «Geografía eclesiástica del SE peninsular en la Antigüedad Tardía», en el *Congreso Archiveros de la Iglesia*, Tenerife 2003, cuyas actas se recogen en Memoria Ecclesiae XXVII, 2005, 691-712.
504. «Begastri (Cehegín, Murcia), Campaña de 1998, *Memorias de Arqueología. Región de Murcia* 13, Murcia 2005, 255-264.
505. *Guía Arqueológica de Begastri*, Calasparra 2005 (en colaboración con F. Peñalver Aroca y J. A. Molina Gómez). Se edita sin fecha ni depósito legal. Se volverá a publicar: ver más abajo nº 535.
506. Begastri (Cehegín, Murcia). Campaña de 1998, *Memorias de Arqueología*, Murcia 1998 (edición 2005), 255-264 (junto con F. Fernández Matallana)
507. «Un viaje sin retorno. La marcha de San Juan Crisóstomo al exilio en el que murió: de Constantinopla a Comana Póntica (404-407 d. C.)», en García Cano. J. M. y Carmona Fernández, F. (Ed.), *Libros de vaje y viajeros en la literatura y en la Historia*, Murcia, Universidad, 2005, 171-188.
508. «La Mariología y los tiempos actuales», *Valvanera*, 2005.
509. «Eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial», *Revista Murciana de Antropología* XI, 2004, 241-260.
510. «El alfar de La Maja. Informe de la campaña 2001», *Estrato* 13, 2001, 20-33 (en colaboración con J. Garrido, edición del 2005).

2006

— *Organizador del curso sobre Siete maravillas de Murcia, que se impartirán en colaboración entre la Asociación «Patrimonio Cultural Siglo XXI y la Asociación Rector Sabater.*
— *19 de enero. Ingreso en la Academia Alfonso X el Sabio.*
— *17-20 de marzo. Viaje a Valencia para ver el Oceanográfico. Castillo de Montesa y Mogente*
— *12-15 de abril. Viaje a Guadalupe, Trujillo, Cáceres, Plasencia, Coria, Baños de Montemayor*

— *22 de abril. Entrega de premios del X concurso At Fontes en Fortuna.*
— *23 de abril. Reunión para hablar de editar la revista Sodales como revista de historia de Fortuna.*
— *28 de abril. Conferencia sobre el Museo de las Claras para la que tuve que presentar al Conferenciante Pablo Puente.*
— *18 de mayo. Presentación del libro La cultura latina en la Cueva Negra, en la Biblioteca de Fortuna.*
— *2-4 de junio. Viaje a Benamejí, Ronda y Bobastro para estudiar in situ problemas de mozárabes.*
— *5 de junio. Miembro de la tesis doctoral de José Francisco Durán Velasco sobre «Los climas sexto y séptimo en la Geografía de Al-Qazwini, que se lee en Sevilla el dia 5 de junio del 2006».*
— *6 de junio. Presentación en el Museo Nacional de Arte Romano en Mérida del libro de Isabel Velázquez, «Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias».*
— *9-11 de junio. Viaje a Ubeza y Baeza con la Asociación Patrimonio Cultural Siglo XXI.*
— *28 de mayo, excursión como guía a Castillitos (Cartagena) con Asociación Patrimonio Siglo XXI, repetida el día 18 de junio.*

511. *La biografía, Discurso de ingreso en la Academia Alfonso X el Sabio*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 2006
512. «Prosopografía». Prólogo GONZÁLEZ CASTAÑO, J. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Heráldica de Mula*, Murcia 2005.
513 Editor del libro *La Cultura Latina en la Cueva Negra. Antigcrist.* XX. 2003 (ed. 2006).
514. «Presentación» del libro *La Cultura Latina en la Cueva Negra. Antigcrist.* XX. 2003 (ed. 2006), 9-11.
515. «La Cueva Negra, lugar sagrado», *Cultura Latina en la Cueva Negra. Antigcrist.* XX. 2003, p. 17-43.
«Los calcos de los *Tituli* en las sucesivas etapas del trabajo e investigación», *La Cultura Latina en la Cueva Negra. Antigcrist.* XX. 2003 (ed. 2006), p. 275-312. Ver más arriba nº. 110.
516. «Las cuevas con columbario de Beas de Guadix», en *La Cultura Latina en la Cueva Negra. Antigcrist.* XX, 2003, 539-558 (en colaboración con Gonzalo Matilla Séiquer, José Gómez Carrasco, Jesús Gómez Carrasco y José Antonio Molina Gómez)
517. «Emil Hübner, el epigrafista-historiador de la Hispania Antiqua en el siglo XIX (Düsseldorf 7/VII/1834-Berlin 21/II/1901)», *Actas del Congreso Internacional de Epigrafía Clásica Griega y Latina, Barcelona 3-8 de septiembre del 2003*, (En pruebas de imprenta).
518. «La Biografía en el saber de la Iglesia», Conferencia inaugural del Congreso de Archiveros de la Iglesia en Málaga, septiembre del 2005, Ver *Memoria Ecclesiae* XXVIII (en prensa).
519. «Las primeras expediciones españolas al Oriente Próximo», en *La Arqueología española en Oriente. Nacimiento y desarrollo de una ciencia nueva*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, 2006, 41-46.

520. «La memoria del Próximo Oriente y los primeros viajeros», en *La Aventura Española en Oriente (1166-2006). Viajeros, Museos y Estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*, Madrid, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, 2006, p. 33-38.
521. Los columbarios de Nalda (entregado a imprenta en el 2005).
522. «Don Juan Carcelén y su museo del vino, en Jumilla», *Revista Murciana de Antropología* XII, 2005 (entregado a imprenta en el 2005).
523. «Aretalogías y experiencia didáctica», en Calderón Dorda, E. / Morales Ortiz, A./ Valverde Sánchez, M. (Eds.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al Prof. García López*, Murcia, Universidad, 2006, 365-379.
524. «Prólogo» a Tesis de Gloria Guillén Pérez sobre Prosopografía del Concilio de Efeso, *Antigüedad y Cristianismo* XVIII, 2001 (en prensa).
525. Prólogo a *Revista Murciana de Antropología* 8.
526. Las Navidades hace 50 años , *A la sombra del Castaño* 30.
527. «Emil Hübner», *Madrider Mitteilungen* (entregado).
528. «Los regadíos de Fortuna», en *La voz de Fortuna*.
529. «Presentación: una investigación que sigue», al libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006, p.
530. «Begastri 2001», en el libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006, p. (en colaboración con J. A. Molina Gómez y F. Fernández Matallana)
531. «Informe sobre la excavación del 2002», en el libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006, p. (en colaboración con J. A. Molina Gómez y F. Fernández Matallana).
532. «Informe de la excavación del 2003», en el libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006.
533. «Informe sobre la excavación del 2004», del libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist,* vol. V, 2006.
534. «Temas y problemas abiertos en la investigación sobre Begastri: a) La lápida del obispo Vitalis o del culto a las reliquias; b) De nuevo sobre la lápida de Acrusmino; c) Una nueva lapida epigráfica; d) El «nuevo» «crismón» de Begastri; e) Un tesorillo de monedas árabes en Begastri», en el libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006.
535. «Guía arqueológica», en el libro *Begastri. Nuevos Estudios*, Anejos de *Antigcrist*, vol. V, 2006, (en colaboración con. J. A. Molina Gómez y F. Peñalver Aroca)

OTROS TRABAJOS ENTREGADOS A IMPRENTA

536/538. Editor de los «*Estudios orientales»* Nº. 1, 2, 3 (desde el nº 4 es dirigido por G. Matilla).
539. «Begastri 1999».
540. «Begastri 2000».
541. «El contrato para la construcción del pozo de la nieve de Caravaca», en el congreso sobre *El comercio del frío*, en Valencia 1-3 de noviembre del 2001. [entregado a imprenta en el 2001]
542. «The chronology of the Hipogeos», artículo hecho para enviar a Siria en inglés, acabado en octubre del 2001.

543. *Estudios Orientales* nº. 8: estado actual de los Estudios orientales en España
544. «Horcas, rollos y picotas en la mentalidad del Barroco», Peña Velasco, C. de la, (Ed.) en el Libro sobre el barroco.

En el nº 13 de la revista *Alquipir* varias colaboraciones:
«Prologo»
«Alcaldes de Cehegín»
«El comienzo del siglo XX»
«Cehegín durante la dictadura»: «La coronación de la Virgen»
«Inauguración del teatro Alfaro»
«Cehegín, ciudad»
«Personas del Cehegín del primer tercio de siglo: censos de población y personas relevantes
«La prensa en Cehegín antes de la guerra»
«La memoria histórica de Cehegín: (el tío Chaparro)»
«Entrevistas: la sacristana»
«De la realidad al mito: personajes castizos»

En el *Libro de Fiestas de Cehegín 2006*, un pequeña colaboración

Editor de los cuadernos de Patrimonio Histórico sobre Murcia (van publicados 12)

3. PARTICIPACIONES EN CONGRESOS (VER PUBLICACIONES)

1. *XXX Semana Española de Teología*, Madrid 14-18 de septiembre de 1970. Comunicación.
2. *XIV Congreso Arqueológico Nacional*, Vitoria. 1975. Comunicación.
3. *Congreso Internacional de Arqueología*. Ankara (Turquía) 1975. Asistente.
4. *XV Congreso Arqueológico Nacional*. Lugo. 1977. Comunicación.
5. *II Coloquio Nacional de Historia Antigua*. Oviedo. 1978. Comunicación.
6. *C-14 y Prehistoria de la Península Ibérica*. Madrid, Fundación Juan March, 1978. Comunicación.
7. *III Coloquio Nacional de Historia Antigua*. Oviedo.1979. Comunicación.
8. Simposio sobre *La religión romana en Hispania*. Madrid, CSIC, 17-19 diciembre 1979. Comunicación.
9. *IV Coloquio Nacional de Historia Antigua*. Oviedo, Dpto Hª Antigua, 1980. Comunicación.
10. *IV Congreso Nacional de Numismática*. Alicante. 1980. Comunicación.
11. *Simposio conmemorativo MDC aniversario I Conc. Zaragozano*. Zaragoza, Dpto de Hª Antigua, 25-27 septiembre 1980. Ponencia.
12. *V Coloquio Nacional de Historia Antigua*. Oviedo, Dpto Hª Antigua, 1981. Comunicación.
13. *XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Murcia-Cartagena. 1981. Comunicación.
14. *II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*. Cáceres. 1982. Comunicación.
15. *Simposio Virgiliano*. Murcia, Dpto Filología Clásica, 1981. Ponencia.
16. *I Coloquio de Historia de La Rioja*. Logroño, Colegio Universitario, 1-3 abril 1982. Comunicación.

17. *II Congreso Nacional sobre Producción y comercio del aceite*. Sevilla. 24-28 de febrero de 1982. Comunicación.
18. *I Congreso de Historia de Albacete*. Albacete. 8-11 de diciembre de 1983. Comunicación.
19. *Simposio Nacional sobre Ciudades Episcopales*. Tarazona. 1983. Comunicación.
20. *Simposio sobre Calahorra. Bimilenario de su fundación*. Calahorra, 16-18 de diciembre de 1982. Organizador y ponente.
21. *XVII Congreso Nacional de Arqueología*. Logroño. 1983. Ponencia.
22. *II Congreso Nacional de Italianistas*. Murcia, noviembre de 1984. Comunicación.
23. *Symposium sobre Los Pueblos Prerromanos del Valle Medio del Ebro*. Zaragoza, Diputación Provincial, 10-12 de enero de 1985. Ponencia.
24. *II Coloquio de Historia de La Rioja*. Logroño. 2-4 octubre de 1985. Comunicación.
25. *I Jornadas de Historia de Yecla*. Yecla. 1985. Conferencia.
26. *Congreso Internacional sobre los Visigodos*. Madrid-Toledo, 21-25 octubre de 1985. Comunicación.
27. *Coloquio sobre Vías Romanas en el SE. peninsular*. Murcia. 23-24 octubre de 1985. Organizador, Ponente y Editor.
28. *II Jornadas de Historia de Yecla*. Yecla, enero de 1986. Conferenciante invitado.
29. *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela. 1-5 julio 1986. Comunicación.
30. *Jornadas sobre Metodología Arqueológica*. Murcia, 29 de septiembre a 4 de octubre de 1986. Ponencia.
31. *Coloquio sobre la Carpetania*. Toledo, Colegio Universitario, 6-8 noviembre de 1986. Conferencia.
32. *Congreso de Folklore de las Comunidades*. Murcia, septiembre de 1986. Comunicación.
33. *XIII Congreso Internacional del Mediterráneo*. Murcia 1986. Comunicación.
34. *IV Jornadas de Etnografía de Castilla-La Mancha*. Albacete 1986. Comunicación.
35. *IV Coloque International de la Societè International d'Études Neroniennes*. Madrid. Comunicación (Ver *Latomus*, 1990).
36. *Coloquio sobre «Hornos de alfares y «testares» medievales*. Madrid, Casa de Velázquez, 7-9 enero de 1987. Comunicación.
37. *Jornadas de Historia de Hellín (Albacete)*. Hellín. 1987. Comunicación.
38. *I Congreso de Historia de Zamora*. Zamora. 14-18 mayo 1988. Ponencia.
39. *Coloquio Internacional sobre Cristianismo y Aculturación*. Madrid, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 13-15 octubre 1988, Organizador, Ponente y Editor.
40. *Congreso Historiologia Peninsular*. Madrid, CSIC, 13-16 diciembre 1988. Comunicación.
41. *Congreso conmemorativo XIV centenario III Concilio de Toledo*. Toledo 1989. Comunicación.
42. *I Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1990).
43. *Congreso sobre sociedad y cultura púnica en España*. Cartagena/Murcia, 17-19 diciembre de 1990. Organizador, Ponente y Editor.
44. *Congreso Internacional de Antropología de la Región de Murcia*, Murcia. 30 abril al 4 de mayo 1990. Organizador, Ponente y Editor.

45. *Congreso en conmemoración de la fundación de la sede elotana*. Elda (Alicante) 1991. Ponencia.
46. *II Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1991).
47. *Producción de vino y aceite de la Edad del Bronce al s. XVI*. Aix-en-Provence. 20-21 noviembre de 1991. Comunicación.
48. *Termalismo antiguo*. Madrid, UNED, 27-29 noviembre 1991. Comunicación.
49. Participación en el *XXXIX curso de Cultura Ravennate y Bizantina*, tenido en Ravenna del 6 al 12 de abril de 1992 y en el que tuve dos conferencias encargadas, una de las cuales se publicó en las actas del curso.
50. *Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. Santiago de Compostela, La Coruña y Norte de Portugal 29 de junio a 4 de julio de 1992. (Dos comunicaciones).
51. *Congreso sobre las primeras culturas epigráficas*. Zaragoza 4-6 de noviembre de 1992. Comunicación.
52. *III Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1992).
53. *IV Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1993).
54. *Congreso sobre Italia y España en la crisis de la república romana*. Toledo días 21-26 de septiembre de 1993. Comunicación.
55. *Congreso sobre la Tradición en la Antigüedad Tardía*. Madrid, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, del 16 al 19 de diciembre de 1993. Organizador, Ponente y Editor.
56. *V Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1994).
57. *Congreso de Paleografía*. Valencia, Cátedra de Paleografía, noviembre 1994. Ponencia.
58. *Congreso de Antropología*. Murcia, mayo de 1995. Organizador, Ponente y Editor.
59. *Congreso Bíblico. Barcelona, Monserrat*, septiembre 1995. Ponencia.
60. *VI Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (1995).
61. *Congreso sobre Quintiliano*. Logroño / Calahorra. Comunicación.
62. *VII Jornadas de Arqueología Regional de Murcia* (año 1996).
63. *VII Semana de Estudios Medievales*. Nájera del 29 de julio al 2 de agosto 1996.
64. *Congreso sobre termalismo*. Arnedillo (La Rioja). Comunicación.
65. *VIII Jornadas de Arqueología Regional de Murcia*. Mula-Murcia 13-16 de mayo de 1997 Comunicación.
66. *Congreso de Orientalística*. Madrid 26-30 de septiembre de 1997. Comunicación.
67. *XXIV CAN*. Cartagena 28-31/10/97. Presidente y dos comunicaciones.
68. *Symposium sobre la arqueología del Eúfrates medio*. Barcelona 28-30 de enero de 1998. Comunicación.
69. *Congreso Internacional de Arqueología Cristiana: Los bizantinos*. Cartagena 16-18 de abril de 1998. Comunicaciones.
70. *IX Jornadas de Arqueología Regional de Murcia*, (mayo de 1998).
71. *X Jornadas de Arqueología Regional* (mayo de 1999).
72. *Congreso de Orientalística de Barcelona*. Barcelona, 4-6 de abril del 2000. Ponencia.
73. *II Congreso Internacional de Mundo Púnico*. Cartagena 6-9 de abril del 2000. Organizador, Ponente y Editor.
74. *XI Jornadas de Arqueología murciana*, celebradas en Cartagena (mayo del año 2000)
75. *Congreso Internacional de Antropología*. Los Alcázares 22-24 septiembre del 2000. Ponencia.

76. *Congreso sobre la cultura latina en la Cueva Negra*. Fortuna (Murcia) del 8-11 de febrero del 2001. Organizador, Ponente y Editor.
77. *Congreso sobre monacato rupestre*. Arnedo (La Rioja) 16-18 de abril del 2001. Organizador
78. *XXVI Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza 17-20 de abril del 2001. Comunicación.
79. *Congreso Nacional sobre piedra seca: Chozos, Bombos, Cucos*. Albacete, 1-5 de mayo del 2001. Ponencia. 3 trabajos presentados.
80. *XII Jornadas de Arqueologia Regional*. Murcia, mayo del 2001. Comunicación
81. *Congreso sobre Itinera romana en Ourense*. Orense, Santa Comba de Bande), 11-14 de septiembre del 2001. Ponencia.
82. *Congreso sobre «El comercio del frío»*, Valencia 1-3 de noviembre del 2001. Comunicación.
83. *Congreso en Plasencia sobre los Santos Patronos: San Fulgencio y Santa Florentina* en Mayo del 2002.
84. *Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina*, Barcelona, 3-8 de septiembre del 2002. Miembro del Comité Nacional. Comunicación.
85. *XIII Jornadas de Arqueología Regional de Murcia*. Noviembre del 2002. Comunicación.
86. *Congreso de Etnografía de las Comunidades*. Murcia, diciembre del 2002. Cámara de Comercio. Participación en una mesa redonda.
87. *Congreso de Etnografía del Campo de Cartagena*. Cartagena 23-28 de abril del 2003. Presidente, Ponente y Editor.
88. *Simposio de Orientalística*. Madrid, Universidad Autónoma, 5-7 de mayo del 2003. Ponente.
89. *Congreso de Archiveros de la Iglesia sobre geografía eclesiástica*. Tenerife (Islas Canarias), 15-20 de septiembre del 2003-10-13. Ponente.
90. *Simposium de Homenaje a Carmen Castillo*, Pamplona, 15-17 de octubre del 2003. Comunicación.
91. *XIV Jornadas de Arqueología de la Región de Murcia*, 17-21 de noviembre del 2003. Ponente.
92. *Congreso sobre excavaciones en el extranjero*, en Madrid, Museo Arqueológico Nacional, Organizado por el Instituto de Patrimonio Artístico, 20-21 de enero del 2004. Ponente.
93. *Congreso de Archiveros de la Iglesia. Biografia*, Málaga, Seminario, Organizado por la Asociacion de Archiveros de Hª de la Iglesia, 12-14 septiembre 2004. Conferencia inaugural como invitado.
94. *Congreso sobre Etnoarqueología del vino en Bullas*, mayo del 2004. Organizador, Presidente, Ponente y Editor.
95. *Curso sobre Mitos de Europa*, Universidad de Murcia, 2004.
96. *XV Jornadas de Arqueología de la Región de Murcia*, noviembre del 2004. Comunicación.
97. *Curso en Blanca sobre Patrimonio Histórico*. Conferencia encargada septiembre del 2004
98. *Curso sobre Libros de Viajes y Viajeros*. Universidad de Murcia 2005
99. *Congreso de Latín Medieval en Lisboa*, Universidad, 12-14 de octubre del 2005. Asistente.

100. *Congreso de murallas romanas*, Lugo, noviembre del 2005, 26-30 de noviembre. Conferencia o Ponencia encargada.
101. *Curso en Blanca sobre «Reflexiones sobre el Patrimonio»*, septiembre del 2005. Conferencia encargada.
102. *Reunión de Tricio para tratar de la Memoria Histórica*. 30 de noviembre del 2005.
103. *Congreso sobre Construccion organizado por la UCAM* con el tema específico de Monasterios Medievales. Conferencia encargada sobre Monasterios Rupestres, 1 de marzo del 2006.

4. ACTIVIDAD INVESTIGADORA-DOCENTE

Desde que comenzó universitario ha tratado de investigar en la esencia de la docencia y en los fines a perseguir y viene desarrollando una actividad, que, con mucha reflexión, ha conseguido implantar en el área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia.

Una docencia individualizada

A cada alumno se le encarga de un trabajo y se le da un tutor, que controle sus pasos a lo largo del trabajo. Se le da igualmente un esquema a seguir. Tales esquemas se van puliendo en su redacción final, que, si bien nunca es definitiva, es la misma en espíritu y ha mostrado su validez en las distintas generaciones de alumnos.

Monografías didácticas

Ha procurado crear una serie de monografías que no han podido ser publicadas más que en fotocopia, pero que han constituido una investigación sobre el modo de presentar los temas importantes.

Así: El altar de Pergamo.
Las leyes hititas.
La Tabula Peutingeriana etc.

Programa con bibliografía

Ha procurado ir incorporando la informática al trabajo de clase. Fruto de tal interés ha sido la colaboración con técnicos de esta especialidad en trabajos sobre investigacion de la toponimia, sobre bibliografía, sobre comentario de textos, y sobre Estudios de fuentes.

Programas de las asignaturas

Partiendo de la experiencia adquirida en todos esos campos ha ido replanteando la manera de presentar la materia y ha comenzado por la historia del mundo tardoantiguo, aparecida como *La Historia de Murcia en épocas tardoantigua, bizantina y visigoda*, Murcia, Universidad 1998. Ha sido una importante experiencia para ir descubriendo la gran cantidad de temas que la docencia tópica no atiende y que se descubren empleando el ordenador para ir recogiendo la bibliografía y ordenándola por temas.

Revistas

Un empeño serio de la docencia del Dr. González Blanco ha sido incorporar a los alumnos al uso y conocimiento de las bibliotecas y de las revistas. La publicación de la revista *Antigüedad y Cristianismo* ha tenido también tal fin.

De la *Revista Murciana de Antropología* es creador y editor principal.

Con humildad y decisión ha ido afianzándose la revista Estudios Orientales, que, creada por el Dr. González Blanco, edita el IPOA, en su sección de Murcia.

La revista *Alquipir. Revista de historia*, que edita el Ayuntamiento de Cehegín, Murcia, sale por obra de su colaboración.

La revista *A la sombra del castaño* que se publica en Medrano (La Rioja) no hubiera podido aparecer sin la colaboración del Prof. González Blanco.

Y fue principal promotor de la aparición de la revista de los alumnos *Panta Rei*.

A partir de 1996 también pertenece al Consejo Director de *Kalakorikos* (que se edita en Calahorra, La Rioja, por los Amigos de la Historia de Calahorra).

5. PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

1. Excavaciones en el yacimiento de Sorbán (Calahorra, La Rioja), 1977-1984.
2. Excavaciones en el yacimiento de Santa Ana (Entrena, La Rioja) 1980 ss.
3. Excavaciones en Begastri (financiado por la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia). Desde 1980.
4. Investigación sobre almazaras en la Región de Murcia [tema planteado por primera vez en la Región por el Dr. González Blanco] Financiado por la CAM en 1983.
5. Recogida y clasificación de la toponimia actual de La Rioja.
6. Estudios epigráficos de la Cueva Negra y excavaciones en el Balneario de Fortuna (Financiado por la Comunidad Autónoma de Murcia).
7. Estudios epigráficos en la Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), a lo largo de veinte años y con subvención de Castilla-La Mancha.
8. Estudios de tecnología en el yacimiento de Los Jerónimos (Balsicas, Murcia).
9. Recogida y clasificación de la toponimia mayor y menor de la Región de Murcia. Financiado por la CICYT.
10. Exposición sobre *Los caminos de la Region de Murcia*. Proyecto de exposición y libro adjunto. Fue Coordinador General de todo el conjunto. El libro se publicó. La exposición se suspendió por presupuesto excesivo, obra de los arquitectos responsables.
11. Estudios de tecnología alfarera; y epigráficos en el alfar romano de La Maja (Pradejón, Calahorra, La Rioja).
12. Edición de las *Fontes Hispaniae Antiquae*, que aparecerán impresas con el título *Testimonia Hispaniae Antiquae* (financiado por la CICYT y de la que ha sido investigador secundario).
13. Edición de la *Tabula Imperii Romani* (financiado por la CICYT, en la que tuvo a su cargo la parte correspondiente a las Regiones de Murcia y Castilla- La Mancha.
14. Quizá el proyecto de investigación más ambicioso es la constitución del *Instituto Universitario para el Estudio del Próximo Oriente Antiguo*, con sede en Barcelona y del que forman parte las Universidades de Barcelona, Autónoma de Barcelona, Salamanca

y Murcia y del que fue miembro fundador, de los frutos de este Instituto son testigos los siete doctorandos murcianos en orientalística que van leyendo sus tesis doctorales (el primero de ellos Juan Carlos Oliva Mompeán, quien la defendió el día 6 de mayo de 1994; la segunda, Mª Dolores Hidalgo Moreno, y tras ellos han ido Juan Belmonte, Juan Pablo Vita Barra, Juan Luis Montero Fenollos, Gonzalo Matilla Séiquer y Alejandro Ega Vivancos).

15. Proyecto de Investigación en Siria del Instituto de Orientalística, con sede en Barcelona (y financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y la CICYT). Y una segunda excavación financiada por la Fundación Durán-Farrell. Es la Universidad de Murcia la encargada de las excavaciones dentro del Instituto.
16. Recogida y publicación de la Heráldica de Murcia, de la que van publicados nueve volúmenes. Hay preparados otros seis más. La obra constará aproximadamente de unos 30 volúmenes.
17. Libro blanco del turismo en el Noroeste de la Región de Murcia. Financiado por los Proyectos *Leader*.
18. Proyecto de adaptación de la informática a la docencia, tanto en la Universidad como en la Educación Secundaria. Con la colaboración de Isidro Verdú Conesa, profesor en la Facultad de Informática se elaboraron algunos temas sobre bibliografía y comentario de textos con financiación de la Consejería de Educación de la Región de Murcia para alumnos de bachillerato y de Universidad.
19. Proyecto de tesis doctorales mediante el empleo de creación de concordancias o léxicos que ha realizado cada doctorando con la ayuda material y financiera del Centro de Proceso de Datos de la Universidad de Murcia.
20. Como proyectos de fomento de la investigación se pueden entender la organización de congresos y reuniones científicas que constan en la sección de publicaciones (son varios).
21. Proyecto de investigación sobre Romanización y Cristianización en el Éufrates Medio (NE de Siria), financiado por la CYCIT, dotado con un becario.
22. Monacato rupestre.
23. Historiografía del siglo XIX.
24. En el año 2001: el proyecto presentado al Ayuntamiento de Murcia para hacer folletos de patrimonio de la Región de Murcia, de los que van publicados 12.
25. Investigación del tema de los «Rollos» en la Región de Murcia, que ha sido estudiado hasta ahora, únicamente por el Dr. González Blanco.

6. PREMIOS A LA INVESTIGACIÓN

Ha sido premio de investigación en los Concursos de Historia convocados en Calahorra (La Rioja) anualmente; los números 72, 82 y 144 del elenco de publicaciones recogido mas arriba, son otros tantos premios de investigación en esos concursos, así como un accesit en 1995 por el libro compuesto en colaboración con E. Calatayud Fernández y J. L. Cinca Martínez, *Heráldica de la ciudad de Calahorra*.

También fue premio de investigación en el Instituto de Estudios Riojanos el *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*, razón por la que el Instituto se vio en el compromiso de publicarlo. Apareció en 1987 (Véase más arriba en el elenco de publicaciones en el n. 98).

Primer premio en el concurso nacional sobre TAMBORES que organiza el Excmo. Ayuntamiento de Hellín, en el año 1992. El libro está publicado (Véase más arriba en el n. 171).

Quizá como premio haya de valorarse el nombramiento de **Hijo adoptivo de la ciudad de Cehegín**, en septiembre de 1994, en reconocimiento al trabajo de excavaciones arqueológicas allí realizadas y a la colaboración prestada en la difusión cultural dentro del municipio.

Nombrado **Hijo adoptivo de Fortuna** en agosto del 2000.

Nombrado **Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia** (2001).

Nombrado **Miembro del Comité Científico de la Fundación de Estudios Locales**, con sede en Murcia (2002).

Nombrado **Miembro Correspondiente del Instituto Arqueológico Alemán** (diciembre del 2003).

Por nombramiento del Rector de la Universidad: **Miembro del Comité Científico del Patronato del Museo del Cigarralejo** (Museo monográfico ibérico de titulación nacional con sede en Mula, Murcia).

Nombrado **ACADÉMICO de la Academia Alfonso X el Sabio** (2003, lectura del discurso de ingreso 19-I-2006).

Nombrado **Académico Correspondiente en Murcia de la Real Academia de Bellas Artes de Toledo** (junio 2006).

7. INFORMES TÉCNICOS

Como tales podrían considerarse la participación requerida en jurados y concursos de tema histórico. A requerimiento participó en 1978 en el concurso de investigación convocado por el Instituto de Estudios Riojanos y, así mismo en las cinco ediciones del concurso de Historia «Ciudad de Cartagena», premio «Federico Casal», convocado anualmente por el Excmo. Ayuntamiento de esta ciudad desde 1985 hasta 2002. Amén de las participaciones en tribunales de concursos oposiciones a diferentes plazas docentes de la Universidad y de otros cuerpos laborales.

En el tema de informes hay que añadir los varios (es difícil precisar cuantos, pero desde luego se cuentan por decenas) informes hechos para la comisión nacional evaluadora de diferentes proyectos por escrito.

Así mismo, en ocasiones, se le han pedido informes sobre libros que eventualmente se pudieran publicar, como fue el caso por parte de la Editora Regional de Murcia de un libro sobre «Los Iberos Levantinos», informe que fue negativo y muy documentado (fecha de primavera de 1993).

En igual sentido puede verse la actividad de miembro del Consejo Asesor de Arqueología de la Comunidad Autónoma de Murcia, cargo que ostentó desde que el Consejo se creó y mientras duró.

E idénticamente hay que entender el cargo de «arqueólogo municipal» (a título honorífico en cuanto a emolumentos se refiere) de Cehegín, que ostenta por acuerdo de la Corporación Municipal.

Comisario científico de la exposición de Calahora 2000, que se organizó con el patrocinio de la Caja de Ahorros de La Rioja.

Y naturalmente todas las tesis doctorales en cuyo tribunal ha estado y por ello ha debido emitir un informe técnico al respecto. Y sabemos que leyó todas las tesis enteras.

Sugerencias patrimoniales

Hay muchas ideas que son bien recibidas y van adelante. Entre ellas podríamos enumerar la publicación de las *Memorias de Arqueología* de Murcia, comenzadas a publicar siendo Director General de Cultura Pedro Olivares, a sugerencia del Dr. González Blanco.

En sentido menos feliz, cada año son numerosas las ideas y proyectos que se plantean y no prosperan, como es muy frecuente en estos temas.

8. PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN EN MATERIAS AFINES

Por razones de urgencia y por razones de afinidad ha tenido a su cargo investigaciones arqueológicas en los siguientes yacimientos:

SANTA ANA (Entrena, La Rioja)
SORBAN (Calahorra, La Rioja)
LA MAJA (Pradejón, La Rioja)
BEGASTRI (Cehegín, Murcia)
CUEVA NEGRA (Fortuna, Murcia)
LOS JERÓNIMOS (Balsicas, Murcia)
QARA QUZAQ (Siria)
TELL JAMIS (Siria)
ROMANIZACIÓN Y CRISTIANIZACIÓN EN SIRIA (ÉUFRATES)
LA CAMARETA (Albacete)
LAS CUEVAS DE ARNEDO Y DE OTROS PUNTOS CON COLUMBARIOS.

En todos ellos ha sido el responsable y director de excavaciones y las publicaciones acreditan el resultado obtenido.

Por igual motivo se ha interesado en trabajos de arqueología industrial y de antropología cultural, materia eminentemente afín a la Historia, y acerca de la cual ha sido motor de un «Seminario» que se organizó y funciona en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia. El Seminario prepara la edición de la *Revista Murciana de Antropología*.

De la Fundación Séneca ha participado en el proyecto «Historiografía del siglo XIX» que ha dirigido Rafael González Fernández.

9. ESPECIALIZACIÓN EN INVESTIGACIÓN

Queda por recalcar que desde que comenzó el área de Historia Antigua de la Facultad de Letras, de la Universidad de Murcia, a editar la serie, hoy revista, ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO, que en pocos años ha alcanzado prestigio y difusión, siendo su gran centro de preocupación investigadora el estudio del mundo de la Antigüedad Tardía, que viene siendo reflejado en dicha serie. Es la primera vez que un área de una universidad española decide especializarse y sacar una publicación centrada en una sola época histórica de cultura uniforme. Van XXIII volúmenes publicados hasta el presente.

10. DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN

Tesis de licenciatura dirigidas:

1. Antonio Guerrero Fúster, *Los conceptos políticos en la Historia Eclesiástica de Teodoreto de Ciro* (11 de marzo de 1982).
2. Antonio Pomares Escudero, *Los conceptos políticos en las Historias de San Isidoro de Sevilla* (11 de marzo de 1982).
3. Anselmo José Sánchez Ferra, *Los conceptos políticos en las cartas de San Jerónimo* (11 de marzo de 1982).
4. Gregorio García Herrero, *Conceptos historiográficos y políticos en la Historia Wambae de Julián de Toledo* (11 de marzo de 1982).
5. Inmaculada García Jiménez, *La teoría política en la obra de Frontino* (12 de noviembre de 1982).
6. M. del Carmen Berrocal Caparrós, *Conceptos políticos en la obra de Paulo Orosio Historiarum adversus paganos libri VII* (13 de marzo de 1983).
7. M. Gloria Guillén Pérez, *La sacralización de la monarquía en Sócrates escolástico* (28 de junio de 1984).
8. Rafael González Fernández, *El tema gótico en la historiografía de los siglos XV-XVIII* (6 de diciembre de 1985).
9. Mª del Pilar García Tovar, *El tema de Roma en Claudiano* (10 de diciembre de 1985).
10. Miguel Martín Camino, *La estructura política del pensamiento en Gregorio de Tours* (20 de septiembre de 1986).
11. Rita Marín Conesa, *Conceptos socio-políticos en la Historia de las Guerras Góticas de Procopio de Cesarea* (29 de marzo de 1988).
12. Pedro Martínez Cavero, *La concepción histórica de Orosio* (9 de marzo de 1988).
13. Gregorio Rabal Saura, *Conceptos políticos en la obra de Salviano de Marsella*, (21 de junio de 1990).
14. José Ortega Ortega, *¿Cuál es tu nombre? Reflexiones sobre la antropología de la Edad del Bronce. La geografía del infierno en la mitología de la Edad del Bronce* (9 de mayo de 1991).
15. Blanca Roldán Bernal, *Aproximación al comercio Mediterráneo en la segunda mitad del primer milenio a. C. Las ánforas púnicas del Museo Arqueológico Submarino de Cartagena*, (31 de marzo de 1992).
16. José Moya Cuenca, *La cerámica pintada de Begastri*, (mayo de 1993).
17. Ángeles Pérez Bonet, *Las ánforas romanas del Museo de Arqueología Submarina de Cartagena* (3 de julio de 1993).
18. José Antonio Molina Gómez, *La obra de Gregorio de Elvira. Problemas exegéticos y preámbulos a su interpretación*, (31 de mayo de 1996).
19. Pedro Fructuoso Martínez, *Urartu*, (mes de marzo de 1997).
20. Antonio Gómez Villa, *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*, (28 de junio del 2002). (Publicada por la editorial de los PP Franciscanos en Murcia, en noviembre del 2002).
21. Antonio Ignacio Molina Marín, *La paideia en Alejandro Magno*, (28 de junio de 2002).
22. Antonio B. Domínguez Prats, *EL orientalismo en la historiografía española del siglo XIX* (22 de octubre de 2004).

23. María Jesús Hernández Pacios, *El pensamiento historiológico de Isaias Berlín* (28 de octubre de 2004).
24. José Antonio Campillo, *La historiología en la obra de Fernando de Castro* (Octubre de 2004).
25. José Antonio Zapata Parra, *D. Rodrigo Amador de los Rios*, (8 de junio de 2005).
26. Rafael Cava Roda, *Lo sapiencial en los himnos helenísticos* (27 de junio de 2005).
27. Laura Arias Ferrer, *La circulación monetaria en el levante peninsular en el siglo II d. C.* (3 de marzo de 2006).
28. Luis Aranda Arnao, *En torno a la Historia de la Cruz de Caravaca* (3 de julio de 2006).

Todas recibieron la máxima calificación. Y todos los autores siguen trabajando bajo su dirección en sus tesis doctorales.

Y en preparación siguen algunas otras

29. Javier Traite Clavería: *Los libros pentenciales y la sociedad de la alta Edad Media.*
30. Teresa Marín: *Federico Casal, cronista de Cartagena.*
31. Julio César Muñiz: *El derecho de la Iglesia en La Ciudad de Dios de San Agustín.*

Tesis doctorales defendidas

A partir del año 1990 se han leído las primeras tesis doctorales del área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia [además de las tesis de Orientalística, ya aludidas más arriba y dirigidas por los Dres. Sanmartín Ascaso y Cunchillos Ilarri] y que, dirigidas por el Dr. González Blanco, han sido las siguientes:

1. Gregorio García Herrero, *Cultura y sociedad en las obras de Julian de Toledo*, (defendida el 17 de octubre de 1990).
2. Juan Jordán Montes, *La obra legislativa del emperador Honorio* (defendida el 27 de octubre de 1990).
3. Rafael González Fernández, *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano* (defendida el 20 de diciembre de 1990).
4. S. Bock, *Atila y los hunos* (21 de diciembre de 1992).
5. Gloria Guillén Pérez, *Problemática eclesiástico-política en torno a la participación episcopal en el concilio de Efeso del año 431* (12 de marzo de 1993).
6. Antonio Guerrero Fuster, *Elementos de cultura material en la obra de Aurelio Prudencio Clemente* (28 de octubre de 1993).
7. Manuel Amante Sánchez, *Aspectos económicos del SE hispano en época romana. Mazarron y su puerto*. (20 de junio de 1994).
8. Gonzalo Matilla Séiquer, *Arqueología y antropologia en el Alto Eúfrates sirio: Tell Hamis* (15 de enero de 1999).
9. Rosa Campillo Garrigós, *La gestión del patrimonio*, (codirigida con Rosa Carcerán de la Complutense de Madrid, leída el 17 de octubre de 1997), publicada en español y en inglés en 2002.
10. Pedro Amorós, *La tradición en Platón*, (leída el 27 de junio de 2001).
11. J. A. Molina Gómez, *La cultura en la sociedad romana de la Bética según las obras de Gregorio de Elvira,* entregada en diciembre del 2000. Se leyó el día 12 de febrero de 2001. Publicada en *Antig. Crist* XVII, 2000.

12. Pedro Martínez Cavero: *El pensamiento histórico e historiológico de Orosio*, leída el 12 de diciembre del 2002. Publicada en *Antig Crist*. XIX, 2002.
13. Alejandro Egea Vivancos, *Poblamiento romano en el Alto Éufrates Sirio*, leída el 26 de enero del 2003. Publicada. (*Antig. Crist*. vol. XXII, 2005).

Todos ellos obtuvieron la máxima calificación.

Doctorandos en realización del trabajo de investigación

14. Rita Marín Conesa (*El pensamiento histórico de Procopio de Cesarea*).
15. Domingo Beltrán (*Derecho y antropología en la obra de S. Gregorio Magno).*
16. José Antonio Campillo (*Fernando de Castro*).
17. Antonio B. Domínguez Prats (José Antonio Conde: *Historia de los árabes*).
18. Rafael Cava: (*Lo sapiencial de Plutarco*).
19. María José Hernández Pacios: (*Filosofía de la Historia en Isaias Berlin*).
20. Antonio Ignacio Molina Marín: (*La geografía en la obra de Alejandro Magno*).
21. Julio César Muñiz: (*El influjo del A.T. en las concepciones jurídicas de San Agustín*).
22. Antonio Gómez Villa: (*El culto a los Santos en el SE peninsular*).
23. Anselmo Sánchez Ferra: (*Los cuentos populares del SE peninsular*).
24. Laura Arias Ferrer: *(La circulación monetaria en Hispania en el siglo II d.C.),* dirigida con J.M. Abascal Palazón.

Con todo ello se va creando un equipo bien formado de investigación que será la base para el estudio de la Antigüedad Tardía general y local y para la edición de la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Bibliografía sobre el Dr. González Blanco

Nombramiento como «arqueólogo honorífico de Cehegín. Ver *La Verdad*, 8 de noviembre de 1982.

«Investigar en torno a La Rioja». La Rioja 27 de noviembre de 1988. 4 y 5.

«Hijos adoptivos de Cehegín: Antonino González Blanco y Abraham Ruiz Jiménez elegidos por unanimidad», La Verdad 8 de septiembre de 1994, p. C-7.

«Antonino González Blanco, hijo adoptivo de Fortuna», *Sodales. Periódico de interés local* I, 30 de diciembre del 2000, p. 9.

«I Congreso sobre Monacato Rupestre. González Blanco atribuye un origen religioso a las cuevas de Arnedo», La Rioja 17 de abril del 2001. p. 10.

«Antonino González hablará hoy de las cuevas de Arnedo en el Congreso Nacional de Arqueología», La Rioja 19 de abril del 2001, p. 10.

Soriano, Gines, «Mas de 1100 años celebrando el primero de noviembre», La Verdad 31 de octubre del 2001, p. 26

«Arquitectura profunda. Antonino González Blanco analiza los eremitorios rupestres en el Aula de La Rioja», *La Rioja*, jueves 15 de noviembre del 2001, p. 72.

Y con motivo de la entrada en la Academia Alfonso X el Sabio, diversos artículos en la prensa local:

Delgado, Santiago, «Un gran Académico, Antonino González Blanco», *El Faro*, jueves 2 de3 febrero del 2006, p. 3.

«Entrevista con Antonino González Blanco», *La Opinión*, sábado 4 de febrero del 2006, p. 57.
«Entrevista con Antonino González Blanco», *La Verdad (Murcia)*, 20 de enero del 2006, p. 19.
«Entrevista Antonino González Blanco, catedrático de Historia Antigua», *El Faro*, jueves 19 de enero del 2006, p. 35.
Gil Carrillo, J. E., «Don Antonino González Blanco, hijo adoptivo de Fortuna, nombrado académico de la Real Academia Alfonso X El Sabio de Murcia», *La Voz de Fortuna*, abril del 2006, p. 24-25.

Nota conclusiva

Me queda por añadir, que desde que nací he vivido inserta en la marcha de toda esta actividad que puede parecer excesiva. Mis primeros recuerdos conscientes son experiencias de ir a recoger la toponimia de Murcia, que para nosotras, niñas de cinco y seis años consistía en ir a comer a la sombra de los naranjos y limoneros. No he sentido nunca el agobio ni la presión del trabajo de mi principal maestro. Yo tenía y he tenido siempre la impresión de que yo era la alumna principal y única. Ahora que por mi edad y experiencia ya puedo opinar sobre este mundo laboral, tengo que confesar que el Dr. González Blanco, al lado de una pasión trepidante por las personas y las cosas, ha sabido siempre mantener la calma más completa y total. Seguramente esa ha sido una de las claves de su superivencia generosa y por lo general exitosa. Y no quiero dejar de apuntar el papel notabilísimo que todo el proceso ha desempeñado su esposa, Inmaculada García, puntal firme y colaboradora continua y fiel en todos los trabajos.

Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía
Antig. crist. (Murcia) XXIII, 2006, págs. 1051-1061

ENTREVISTA CON EL DR. GONZÁLEZ BLANCO

José A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

El Dr. González Blanco ha sido un profesor poco común y que nunca ha pasado por la vida dejando indiferentes a los espectadores. Con él sus alumnos, que son los únicos que le han interesado y con los que ha tratado, siempre han tomado partido. ¿Por qué? ¿Cómo es y qué piensa este hombre de los temas fundamentales de la enseñanza? Le hemos pedido que nos respondiera a algunas preguntas y estas son sus respuestas.

1. Hay en su *currículo* muchas cosas atípicas ¿Por qué?

Yo no diría eso. Creo que mi currículum está ocupado únicamente por lo que la docencia ha exigido y exige. Creo que no a todos los docentes se les exige lo mismo, pero creo que todo lo que hay en mi vida activa de profesor es lo que tiene que haber. Quizá lo que pueda haber de atípico es que hay mucho más de lo que suele haber, pero eso se debe a la concepción de lo que es docencia. Hemos vivido todos estos años como grupo. Yo no he sido el docente que desde fuera enseña, sino el que se hace una piña con los alumnos, pero no confundiéndose con ellos, sino tirando del carro o mejor empujándolo desde dentro. En mi concepción de la docencia entra todo lo que entra en el plan de estudios, pero además entran las cosas de índole general que se suponen siempre: Me estoy refiriendo a procurar que los alumnos sepan expresarse, sepan dominarse para hablar en público; y a otro nivel: sepan pensar, sepan discutir, etc. Por eso entre mis actividades se cuentan actividades teatrales, seminarios, visitas al campo, etc.

2. Pero hay muchas «novedades»: Ud. se ocupa de cosas de las que no suele ocuparse casi nadie ¿Por qué?

Eso puede ser verdad, pero he de notar que me ocupo de temas que son esenciales al estudio y comprensión de la Historia y de su formulación, es decir de todos los temas metodológicos

y epistemológicos. Me estoy refiriendo a metodología del trabajo histórico, crítica histórica, tendencias actuales de la Historia, cronología, geohistoria, etc.

Y hay además una dedicación a la divulgación del saber, a su proyección práctica. En esta dimensión he podido y creo que conseguido sintonizar con la de la marcha del mundo: he participado en la creación de revistas municipales de cultura, he planteado la necesidad de la convergencia europea y de la integración del alumno en el quehacer cotidiano, pues muchas cosas de las que hemos hecho han sido en gran parte mérito de los alumnos sobre todo en temas tales como la información de yacimientos arqueológicos o la colaboración en la redacción de noticiarios científicos.

3. Así y todo en su currículum investigador hay muchísimos temas que Ud. ha tocado. ¿Por qué tal «dispersión»?

Yo he sido siempre un servidor de la sociedad en la que estoy integrado. Yo no he elegido nunca el tema a investigar. Los temas de que me he ocupado los ha ido planteando la sociedad. Bien es verdad que yo he ayudado a esa sociedad a definirse, pero no por capricho mío, sino sobre la base de principios que son poco discutibles, como son la necesidad de cultivar la conciencia colectiva, de poner en negro sobre blanco el patrimonio de las comunidades, y de someter a la opinión pública temas que desde un punto de vista científico eran poco discutibles. En ocasiones he tenido que enfrentarme duramente a la opinión dominante, «hegemónica» como dirían algunos, para abrir brechas en las que a posteriori ha sido evidente que tenía yo razón.

4. En su *currículum* hay muchas cosas que no suelen recogerse en los *curricula*, como conferencias, viajes, etc. ¿Por qué ha permitido que las incluyeran si no lo necesitaba?

Probablemente ha sido una defensa del trabajo y de mis colegas. Los quehaceres no investigadores ni estrictamente docentes son tantos y tan variados que ocupan plenamente una vida dedicada a atender adecuadamente los mismos.

Hace falta trabajar mucho en un puesto docente de la Universidad sólo para leer tesis doctorales a las que te invitan. Yo he tenido que leer más de treinta trabajos doctorales de investigación de muchos cientos de páginas cada uno, aparte de leer varias veces las tesis que uno dirige. Y dígase lo mismo para preparar los congresos y mucho más para organizarlos. Y luego las conferencias a las que no puedes negarte. Es complicado además hacer trabajo de investigación.

5. Ud. es conocido entre los alumnos por la dureza de los cursos que imparte y por la firmeza con la que mantiene sus puntos de vista sobre el trabajo del alumno, tutorizado por un profesor o tutor. Pero también parece que precisamente por esto es Ud. uno de los profesores preferidos por los alumnos. ¿Cuál es su punto de vista sobre la docencia?

Yo he pasado toda mi vida estudiando y visitando centros de estudio y procurando aprender de ellos. En mi vida han influido mucho sólo media docena de profesores de los varios cientos que me han enseñado a lo largo de mis muchos años de estudio. He pensado bien en por qué

me han influido y en mis clases procuro seguir los caminos que a mi me han marcado, imitando a esos pocos profesores.

La clave de la docencia es conocer bien el tema y sus problemas y hacer que el alumno entre en tales problemas. Pero para entrar no hay más que un camino: la pedagogía activa que consiste en hacer que el alumno no te siga, sino que te acompañe: es imitar a los talleres medievales y actuales. No hay que tratar a los alumnos como niños pequeños, sino como colegas, con los que hablas en lengua precisa y clara lo mismo que hablarías con colegas. Hay que tener paciencia para repetir las veces que haga falta y volver a plantear los problemas desde los puntos de vista que sea necesario.

Tras toda una vida de experiencias puedo testificar que este modo de trabajar no ha fracasado nunca y que en todos los casos he conseguido los fines que se proponen cuando uno comienza un curso, en proporción superior a cualquier otro método.

6. Insistiendo sobre lo mismo ¿En qué consiste ese famoso primer trabajo o trabajo de primer curso en el que Ud. hace que los alumnos aprendan a emplear la biblioteca?

Consiste en hacer que el alumno que entra en la Universidad sepa cómo se estudia la Historia. *Primero* conocer todo lo que hay sobre un tema para ver de donde hay que partir (recoger la bibliografía completa del mismo). *Segundo* aprender a ver que la redacción y formulación de la historia cambia necesariamente de una época a otra y de un autor a otro (aprender un poco de historiografía). *Tercero,* saber que la historia se hace sobre lo que nos cuentan las fuentes contemporáneas o inmediatamente posteriores a los hechos (saber qué son fuentes y dónde se hallan). Estos son los pasos más elementales y los que toda persona que estudia historia debe conocer desde que comienza. Es verdad que esto no se hace en todas las Universidades y menos aún desde que el alumno entra en su primer año de carrera, pero yo he demostrado que se puede hacer y que tal experiencia cambia las cabezas de los alumnos.

He de añadir que tal «trabajo» se hace siempre bajo tutoría. Los alumnos, además de las tres horas de clase que había hasta el plan actual de estudios, tienen otra hora semanal de reunión con su tutor, en grupos de aproximadamente diez personas, para enseñarles mecánicamente los repertorios bibliográficos, los libros sobre los que se hace la historiografía, las fuentes y las colecciones en las que están publicadas y cuantas cuestiones se plantean. El problema es que para hacer tutorías con grupos de cien personas hacen falta por lo menos media docena de tutores y para esto no hay presupuesto. Yo lo he resuelto siempre con la colaboración de los profesores del área, de doctorandos míos e incluso en algún caso de alumnos de los cursos superiores. Pero siempre ha habido que resolverlo a nivel personal y sin la ayuda de las estructuras universitarias. Y esto no siempre ha sido fácil, pero lo hemos mantenido durante toda mi vida docente desde el primer día hasta al último.

7. ¿Realmente los alumnos en este método son activos o son meramente pasivos?

Le diría que yo he aprendido de mis alumnos tanto que no ha podido ser más. Por ponerle sólo algunos ejemplos: En Murcia son los alumnos los que han «descubierto» algunos de los yacimientos más importantes de nuestra geografía: la Cueva Negra de Fortuna; la Cueva de La Camareta, en Hellín; etc. y cuando aquellos alumnos han llegado a ser responsables, siguen descubriendo todo lo que se descubre en la Región.

A nivel docente y discente, hay alumnos que captan perfectamente los problemas que se plantean en clase y a veces los trabajos de primer curso que hacen son mejores que no pocos trabajos que hoy se aceptan como válidos para el DEA. Todo depende de las ganas de trabajar que tengan, que, como en todos los demás métodos, hay para todos los gustos. Pero lo que yo puedo testificar y se puede demostrar con una encuesta es que los alumnos todos quedan muy contentos con un planteamiento de las cosas para adultos y no para niños o para doctrinos que sólo tuvieran que recibir un «credo» al que someterse.

8. Ud. ha defendido la relevancia de los alumnos en su propia formación, y en ese sentido les ha animado siempre a no a seguir sus explicaciones en clase o sus instrucciones en los trabajos de investigación, sino, y son palabras suyas, a acompañarle. Bajo su coordinación antiguos alumnos, o alumnos de cursos avanzados han colaborado con Ud. como tutores, además fue Ud. principalmente quien animó a sus estudiantes a crear revistas de alumnos.

Yo he potenciado eso siempre, porque entiendo que en la discencia, en el aprendizaje, es absolutamente clave que el que aprende adopte una postura creativa. Sólo cuando uno quiere decir lo que cree saber es cuando aprende a entenderlo. En el caso de los alumnos hemos descuidado absolutamente, desde la primera enseñanza y la secundaria, la expresión, no solamente escrita, también sobre todo oral. Al final nuestros jóvenes tienen serias dificultades de expresión y cuando escriben la mayoría carecen de vocabulario. Cuando tienen que hacer algo que les interesa se esfuerzan y si cuentan con alguien que se lo corrija es la mejor escuela. Un trabajo hecho con toda la información sólo es válido si el alumno es capaz de resumirlo y hace este esfuerzo. Tiene que hacer el esfuerzo de concebirlo en una nueva coyuntura, intentando explicarlo él, con lo cual no sólo comprende mejor el alcance del trabajo sino que se obliga a redactarlo de manera que quienquiera que lo lea lo entienda y pueda adecuadamente valorar si es apto para ser publicado o es una cosa mal hecha. Se ha dicho muchas veces que la mejor manera de aprender es enseñar, pues en este sentido escribir un artículo para una revista de alumnos, sin pretensiones pero de cierta calidad, no de alta investigación, sí de divulgación, es una escuela en cualquier caso para que el alumno vaya entendiendo mejor lo que estudia pasivamente el tener que comentarlo en público.

9. Ha mencionado la importancia de sus estancias de verano en Alemania. Ud. ha recomendado siempre que ha podido no sólo a los alumnos, sino incluso a los profesores que busquen la oportunidad para conocer otras universidades europeas y singularmente alemanas.

El alemán sigue siendo la primera lengua científica del mundo en nuestra materia por lo menos; incluso en todas las humanidades pues no podemos olvidar que la filosofía cuya lengua madre, después del griego antiguo, es el alemán y no podemos olvidar que todas las humanidades son filosofía de una u otra manera. Hoy día tenemos una cantidad no pequeña de obras traducidas, pero naturalmente nunca está todo, el alemán sería indispensable aunque sólo fuera para consultar la Real Encyclopädie (también conocida como Pauly-Wissowa), y va a ser muy difícil que deje de ser así. La metodología europea es metodología alemana, y la convergencia europea de la que tanto se habla y tan poco se practica es el viejo seminario alemán que ha servido de modelo

a toda Europa desde comienzos del siglo XIX, como es bien conocido en el caso de Francia, cuando se comienza a crear la nueva ciencia del estudio de los textos medievales. Se insiste expresamente es que tienen que imitar el sistema alemán. El tema es así de claro y explícito. Además puedo corroborar esto que digo también desde la práctica; he estado en muchos sitios, en Francia, en Italia, en Inglaterra, pero donde más he aprendido ha sido en Alemania.

10. Afirma Ud. que los profesores que le han influido de manera decisiva en su vida han sido *relativamente* pocos si se tiene en el más de un centenar largo que ha tenido; quizá en esta ocasión, en la que se rinde un homenaje quisiera Ud. recordar a algunos de aquellos profesores que le han aportado algo importante en su vida académica, y así indirectamente hacerles también un homenaje a ellos.

Mi primera maestra y persona que más ha influido en mi vida fue mi madre y de ello he de dejar constancia.

Entre mis maestros, el primer promotor de mi vida fue mi maestro de escuela primaria, D. Fausto Roba Osorno que se empeñó en que estudiara y a él le debemos todo. De los demás, podría mencionar el primero de todos al hermano Ángel Pereda, que fue mi profesor de matemáticas en los Maristas de Logroño, o al padre jesuita Alonso Díaz, recientemente fallecido, de la Universidad de Comillas; además está don Martín Sánchez Ruipérez en la Complutense, la persona de quien más lingüística aprendí. Y no puedo dejar de mencionar a H. Schmidt y J. Straub de Bonn; al profesor Himmelmann del seminario de arqueología de la misma Universidad de Bonn, a Norbert Löffin, jesuita, antaño en el Instituto Bíblico Pontificio; sobre el modo de enfocar las cosas aprendí mucho de R. Syme y de J. Matthews en Oxford. En España también puedo mencionar a Antonio García y Bellido, José Mª Blázquez y Antonio Blanco Frejeiro a quienes también miro con piedad filial, en el sentido más clásico del término.

Por otra parte, el contraste siempre es bueno, ya que de los profesores puede decirse lo mismo que de los libros, que se aprende incluso de los malos, y por eso recomiendo que nunca se deje de ir a clase. Incluso de aquellos de quienes no soy consciente de haber aprendido nada, he aprendido por contraste y puedo decir que de no haber sido precisamente por el contraste no habría podido darme cuenta de las cosas. Cada uno de los profesores ha dejado una marca más o menos visible, pero que ahí está. He tenido más de 200 profesores, en mí han influido relativamente pocos, pero me han servido todos, aunque insisto en que la maduración viene con el tiempo. Todos los profesores que me han dado clase me han dejado una huella más o menos consciente, pero muchísimos más que seria prolijo mencionar han dejado una influencia por contraste.

De todos modos quiero subrayar que entre mis verdaderos maestros he de computar también a una docena de amigos, extraordinariamente bien formados, muy sensatos y equilibrados a la vez que muy sabios que siempre me han servido de espejo en el que mirarme. El hombre no vive sólo sino en constelación y yo he pertenecido a una constelación de la que quiero citar por lo menos algunos nombres: José Montoya, Tomás Ramírez, Rafael Ojeda, Jesús Abad Ramos, Hilario Pascual, Bernardino Orío, Jesús Ramírez, José Luis Cinca, Manuel Trevijano, Francisco López Bermúdez, Anselmo Sánchez Ferra, Juan Fco. Jordán Montes, Antonio Guerrero, Conchita de la Peña, Cecilia Esteban etc. Son personas con las que he compartido ideales y concepciones de la vida y a las que estoy muy agradecido.

Y quiero añadir que de quien más he aprendido ha sido de mi esposa, Inmaculada García, que ha sido la que ha hecho posible toda mi tarea docente en Murcia. Sin su generosidad y su ayuda nada hubiera sido igual ni parecido. Y no puedo olvidar a mis hijas, que también han aportado mucho aliento y ayuda física a trabajos de discusión y de corrección de pruebas.

11. Vd. ha dicho que en la actualidad se da mucha importancia a los conocimientos, o como se dice ahora a los contenidos, y sin embargo se presta menos atención a su sistematización. ¿Es en relación con esta preocupación suya por la sistematización de los conocimientos con la que hemos de entender su labor docente y en concreto a la creación de asignaturas que inicialmente no figuraban en los planes de estudio?

Por supuesto, he trabajado mucho en temas de epistemología y teoría epistemológica. En los últimos años me he ocupado casi exclusivamente y casi en solitario tanto de epistemología como de teoría epistemológica. Las materias de tendencias actuales de la historia, las de métodos y técnicas, heurística, cronología, corografía, son fundamentalmente materias epistemológicas y reflejan la categorización kantiana del tiempo y del espacio. Es verdad que son asignaturas que también hay que conocer teóricamente, pero son sobre todo epistemológicas. En nuestros días se valora excesivamente la información y se discrimina la formación, lo cual es muy grave porque la información sin formación, es decir, sin saber sistematizarla, no sirve para nada o puede ser incluso funesta.

12. ¿Qué o cuál es el tema en el que Ud. ha aportado más a la investigación?

Es difícil valorar, porque depende del que valora. Yo no he inventado ningún tema de los que he tocado. No he sido el hombre genial que ha descubierto el Mediterráneo. He sabido descubrir perspectivas de valor antes no tenidas en cuenta en los temas que he cultivado.

Desde el punto de vista del canon de temas novedosos probablemente el tema más importante que yo he cultivado ha sido la arqueología de las cuevas artificiales.

Desde el punto de vista de la riqueza histórica yo entiendo que el campo que tiene más posibilidades es la toponimia, para cuya elaboración es absolutamente e indiscutiblemente necesario primero recogerla. Y algo he aportado a esa dimensión, que aún no es consciente para los mismos lingüistas.

Pero de un modo general creo que lo más importante que yo he hecho ha sido poner de relieve que las cosas no son explicables si no se consideran desde su localización en el espacio y en el tiempo: eso se ve tanto en el tema de las cuevas aludido, como en el de los topónimos, como en la heráldica, en los «rollos», en los «pozos de nieve», o en mis explicaciones de la historia antigua.

13. ¿Y en el ámbito de la Antigüedad Tardía cual ha sido su aportación más trascendental?

De nuevo la categoría kantiana del espacio: He trabajado primero en la arqueología de Begastri, que ha resultado una excavación novedosa precisamente por el ordenamiento espacial de los hallazgos: he subrayado que el urbanismo es la clave de la antigüedad tardía, y he marcado el camino para reconstruir la historia precisamente en función del urbanismo como clave espacial del ordenamiento de la historia de esa época.

Y luego he buscado todos los elementos que hasta hoy hemos podido recoger y valorar como propios de la época.

Y junto al espacio, el tiempo. Yo siempre he defendido la continuidad de la historia y por eso en la reflexión y esfuerzo por la reconstrucción histórica he tenido siempre en cuenta esa dimensión que ha permitido dar a la historia una valoración antes inimaginada y que ha hecho cambiar muchas concepciones.

Yo diría que mi mayor aportación en el ámbito de la investigación ha sido el uso de la razón, sin canonizarla, y la sistematización crítica de los conocimientos, de «todos» los conocimientos conseguidos mediante una inducción todo lo completa que se pueda con todo lo que ello conlleva.

Hoy está muy valorado el número de conocimientos, pero yo pienso que lo importante es la sistematización de los mismos. La formación sigue siendo importante y lo sigue siendo en mucha mayor medida que la «información», precisamente para organizar esta misma «información». Y siendo esto así ya puede Ud. imaginar lo que pienso de los últimos planes de estudio y de la «madurez» filosófica que reina en el ambiente.

14. En qué medida hay que estar integrado en la tierra y en la sociedad para captar los problemas

Hay una pregunta muy importante que a veces se ha planteado a los historiadores ¿Han sido Vds. testigos de su mundo, porque de otro modo no nos podemos fiar de que hayan dicho en su especialidad?

Hay que estar integrado afectiva y mentalmente, pero no socialmente ni menos aún localmente. Conozco la Región de Murcia como pocas personas, pero mis aportaciones han sido hechas siempre en la biblioteca, fundamentalmente en verano y en Alemania.

Lo que si he estado es plenamente integrado en esta Universidad y creo haber apoyado todas las iniciativas que contribuían a mejorarla y muy especialmente a mejorar la biblioteca, vinieran de donde viniesen. Y algo hemos conseguido en esta dimensión.

15. ¿Amigos o enemigos en el entorno?

La pregunta debe referirse sólo a la convivencia dentro de los muros de la Universidad. En Murcia la amistad hay que vivirla «more murciano». Pero desde luego no enemigos. Siempre he tenido el oído atento a lo que había que hacer, pero nunca he hecho lo que otros hacían o querían hacer, por eso a veces ha habido sorpresas en la convivencia cuando ocurrían golpes de mano no muy justificados, pero nadie ha querido «lavar la ropa fuera de casa»; a veces me han apartado de proyectos que había comenzado yo, pero por ello no me he molestado ni he armado grescas. En rigor me hacían favor. En la vida universitaria hay muchos «complejos» que operan con más o menos conciencia de los sujetos. Todos nos hemos aguantado unos a otros y no he tenido un solo conflicto con nadie. Eso me satisface y me honra, pero no ha sido mérito mío sólo. He sido amigo de llamar «al pan, pan y al vino, vino», siempre, pero procurando mantener la formulación general sin aterrizar en el improperio personal. El murciano es maestro en el arte de no chocar ni de cara ni de lado.

16. Ha hecho Ud. muchas cosas hasta el punto de que se puede pensar que no es posible tanto ¿Ha llegado Ud. a la saturación temporal?

He hecho muchas cosas por poderes. Mi familia me ha ayudado mucho y ha hecho muchas cosas que no tenía obligación de hacer (corregir pruebas de imprenta, hacer gestiones y recados, etc.) Pero así y todo, sí he llegado a sentir la impotencia de dar abasto a las cosas que el devenir vital me ha ido planteando. Yo no he elegido el hacer nada. Me he limitado a responder a los desafíos y demandas que la vida me ponía delante. Y estoy satisfecho de lo realizado, pero he de confesar que en los últimos años no he podido atender a mis alumnos y colaboradores o colaborados, como yo hubiera deseado.

Y luego que muchas cosas de las más importantes que se me atribuyen, yo he puesto sólo la idea, el trabajo lo han llevado a cabo los colaboradores. Y por poner un ejemplo la *Heráldica de la Región de Murcia*, que en opinión de D. Juan Torres Fontes es el proyecto de investigación más importante llevado a cabo en esta Región (supongo que se refería al ámbito de las humanidades y por así llamarlo «ciencias del espíritu»). Yo sólo he presentado la batalla y abrí la veda. Los libros los van haciendo los respectivos autores. Yo he ido mostrando los recovecos y vetas del tema, sobre todo desde el trampolín de los prólogos, pero, repito, no me ha llevado excesivo tiempo.

Y algunas de las otras cosas que también han sido importantes, han sido obra mía sobre todo por la idea y la ayuda y apoyo a llevarla a cabo. Entre estas podríamos catalogar las revistas municipales de cultura, entre las cuales las de Cehegín (Murcia) y Calahorra (La Rioja) han sido debidas en gran parte a mi empeño, pero las han llevado a cabo otros. En este mismo sentido creo importante subrayar que un investigador tiene o puede tener una proyección notable en la tarea de asesorar a las autoridades en muchos ámbitos. También algo de eso me ha tocado y los responsables podrían decir aquellas cosas que se hablaron en voz baja, pero que han sido trascendentales para el desarrollo de la Región en determinados ámbitos.

17. ¿Enseñanza pública o privada?

La enseñanza siempre es coloquial y por tanto siempre es privada. La contraposición me parece penosa, ya que sólo ha contribuido a malplantear el problema. Y a dejar pensar que en la enseñanza pública uno puede contentarse a hablar a las musarañas. No es así. La enseñanza siempre es privada y personal.

Yo estoy de acuerdo con la enseñanza privada en que hay que atender al alumno personalmente y en que los alumnos que estudian por su cuenta, por «libre» sólo pueden ser excepciones que por razones personales y por su capacidad demostrada no tengan otro remedio. Las clases presenciales son fundamentales y desde luego ayudan mucho a los alumnos, incluso cuando el profesor es malo.

Me parece demencial que se diga que el asistir a clase es un derecho del alumno (insistiendo en ello y animando a los tales a no acudir a clase, en lugar de acentuar el papel instrumental de las clases y del diálogo con los profesores). El alumno que se matricula, salvo por razones de fuerza mayor, tiene que acudir a clase o no aprovecha y, en general, ni aprende.

18. Con los años se suele perder un tanto la confianza en la Humanidad ¿Cómo le ha ido a Ud. en este terreno?

Hay que decir que yo he colaborado en los planes de todos. En mis planes ha colaborado algún amigo no mío sino de la ciencia (López Bermúdez), pero en general pocos y ha habido muchos colegas que no han trabajado sino para echar a perder temas y proyectos (con todas las matizaciones que se puedan hacer). Pero tampoco ha importado mucho. La Universidad de Murcia ha sido muy importante en la marcha de toda la Universidad española, a pesar de todos los fallos humanos y carencias instrumentales.

Ha sido un buen período para nuestra Universidad y nuestra Región en el ámbito que nos ha tocado movernos. Yo puedo jactarme de haber servido fielmente a la ciencia de la Región, independientemente de qué partido estuviera en el poder, y hay muchos puntos importantes de la política científica que sin mi probablemente hubieran ido de manera distinta y peor. Por eso, al acabar no tengo quejas, más allá de la humanidad y de la concreción y miseria humana.

Es verdad que los que han gobernado en toda la universidad española podrían haber sido mejores gobernantes, menos demagogos, menos torpes, pero ¿qué hacer si en todos los ámbitos se da esta «humanidad» y se ha dado siempre? Yo estoy convencido de que la Universidad, que no es buena, ni va bien, nunca ha sido mejor ni ha funcionado mejor. Y si atendemos al alumnado, puedo testificar que en los últimos cursos los alumnos no son peores que aquellos primeros que yo encontré cuando vine y que me parecieron espléndidos.

Otra cosa es preguntarme si me gustaría seguir trabajando. Puedo adelantarle que sí, pero «selectivamente». Para trabajar a gusto en la docencia directa, en las clases, haría falta una mayor uniformidad, colaboración, unión de criterios, convergencia europea y algunas otras «pequeñeces» en las que no andamos muy bien y que están clamando a voces por un líder que nos ayude a encontrarnos a nosotros mismos.

19. ¿Algunos recuerdos que valen la pena?

Hay muchos: primero los alumnos (citarlos no sería posible sin escribir una enciclopedia). Me quedé en Murcia porque los alumnos me parecieron espléndidos y veintisiete años después sigo pensando lo que pensé aquel primer curso

Por supuesto los amigos personales a los que debo mucho: Rafael Leal, Fernando Sánchez Gascón, Y tengo mucho que agradecer a todos los médicos de Murcia, a los que llevo muy hondo en el fondo de mi corazón. Gracias a ellos he podido llegar a la jubilación, ya que en otros lugares probablemente las cosas hubieran ido de otra manera. Y luego Gaspar de la Peña, Pedro Bañón, José María Alcázar, y varios otros que me han servido de apoyo siempre y en todo cuanto he hecho.

Además algunos colegas, que también han sido amigos: Antonio Yelo, López Bermúdez, Calvo García Tornel; el decano Jiménez Cano en nuestra Facultad; Pérez Espejo y Pérez Crespo en el ámbito de la política, y algunos más en la Universidad y fuera de ella.

Yo me he entendido mejor con gente socialmente avanzada que con los conservadores, a pesar de que yo siempre he sido conservador. Y también los «progres» se han entendido conmigo mejor que los conservadores. Me han hecho hijo adoptivo de Fortuna y luego de Cehegín antiguos alumnos que militaban en partidos progresistas.

Por último, la tierra: Murcia me ha enseñado mucho. Las Españas siempre han sido plurales y el trasplante para mí, y creo que para todos, siempre ha sido fuente de aprendizaje y elemento de regeneración. ¡Lástima que esto vaya perdiéndose y que algunos responsables se atrevan a pensar y lleguen a afirmar que la endogamia es un bien! No lo es, sino un mal y muy grave.

Y claro, además los murcianos, que han mostrado ser inteligentes. Yo no vine aquí para triunfar, sino para servir y esto lo han entendido y me han perdonado muchas cosas que yo no estaba dispuesto a ocultar ni a dejar de lado y que no eran fáciles de perdonar.

20. Sugerencias a la Universidad que sigue.

Hay que cuidar la formación de los profesores. Y ahora eso no se cuida.

Hay que hacer una Universidad que sea «comunidad» y hay que hacerla selectiva. Los alumnos que no puedan asistir a clase, tienen la UNED.

Hay que procurar que se presenten a rectores los que, además de estar ahí, tengan en la cabeza ideas y proyectos universitarios, algo más que hacer que contentarse con presidir la vida pública y hacer de guardias de circulación procurando canalizar las ambiciones de tirios y troyanos, sin atreverse a pararlas en ningún caso. Es necesario que gobiernen la Universidad los que saben lo que es la Universidad y están dispuestos a no ceder a demandas de partidos ni a demandas de personas concretas. Hay que plantear todo para satisfacer y atender necesidades sociales. La universidad no es un centro educativo sólo: es sobre todo una escuela de sabiduría y, lo que es lo mismo, una fábrica de técnicos de la mecánica y del pensamiento para cuidar de que nuestra sociedad funcione en el porvenir, cosa que es muy importante y grave. Los que constituyan un estorbo para esa finalidad no deben estar en la Universidad. No deben ser oídos ni atendidos los «amigos» de nadie, sino los capaces de llevar a cabo su tarea.

Si me lo permite yo diría a la Universidad, que habría que seguir el modo de hacer que yo he llevado: Dedicación total, estudio apasionado, subordinación a la tarea docente e investigadora, creación de sistemas de divulgación de los conocimientos adquiridos. No hay duda de que mi obra más rentable, la que he hecho para esta Universidad y a ella he regalado, ha sido la revista *Antigüedad y Cristianismo*. Hoy no sólo es conocida en todo el mundo, sino que se autofinancia y en los últimos veinte años ha devuelto a esa institución y con creces todo mi sueldo además de prestigio y conciencia a toda la Región. Mucho me gustaría que pudieran continuarla, pero me temo que para proyectos así hay que comenzar a reflexionar sobre las estructuras docentes e investigadoras, en mucha mayor medida de cómo se ha hecho hasta ahora.

21. Después de estos consejos para la universidad del futuro, espero que no sea demasiado trivial preguntarle por sus planes a partir de octubre.

Trataré de llevar a mayor perfección algunos trabajos e investigaciones empezados y ordenaré algo mi vida para no dejar cabos sueltos que se pierdan cuando falte. Hablo de documentos de excavaciones, de documentos que hay que ordenar. Y dedicaré un poco más de tiempo a conservar mi salud.

Desde luego, pero me refiero también si hay alguna cuestión que le gustaría revisar o dedicarse a un tema, antiguo o nuevo, sobre el que aún no haya tenido tiempo.

Quisiera volver a Juan Crisóstomo, han pasado casi cuarenta años desde que empecé a leerlo, y puedo decir que a mí la pasión por la Antigüedad Tardía me llegó precisamente a través de la lectura y comprensión de este importante autor, además me di cuenta de que era un tema en gran medida virgen. Es cierto que cada cual había visto una parte de la cuestión; es como en aquella tradición hindú del elefante y los ciegos, cada uno intuía imperfectamente una parte del animal, pero no todo y por supuesto no podía verlo. A mí lo que me ha hecho desarrollar sentido crítico con la literatura que se produce y lo que me hace querer volver a aquel tiempo ha sido precisamente el intento de formular la síntesis y descubrir una época que ha sido enormemente trascendental para la historia europea pero que ha sido muy mal valorada y que todavía es muy mal conocida.

Muchas gracias, profesor González Blanco, por esta entrevista.

TABVLA GRATVLATORIA

Instituciones

Asociación Juvenil de Amigos de la Historia y la Arqueología
Asociación de Jóvenes Historiadores y Arqueólogos de Murcia
Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Murcia
Facultad de Letras (Universidad de Murcia)
Instituto del Próximo Oriente Antiguo (Universidad de Murcia)
Instituto Teológico de Murcia *O.F.M.*

Personas

Lorenzo Abad Casal
Universidad de Alicante

Mercedes Abad Merino
Universidad de Murcia

Mª. Pilar Aguado Jiménez
Universidad de Murcia

Victoria Aguilar Sebastián
Universidad de Murcia

José Alarcón Lorente*

Mª Fuensanta Alemán Pérez*

José Mª Alcázar Pastor
Académico correspondiente de la Real Academia Alfonso X el Sabio

Carmen Alfaro Giner
Universidad de Valencia

Mª. Isabel Almécija Alegría*

Ramón Almela Pérez
Universidad de Murcia

Daniel Alonso Campoy
Arqueólogo

Francisco Alonso Sarriá
Universidad de Murcia

Mª. Consuelo Álvarez Morán
Universidad de Murcia

Juan Andreo García
Universidad de Murcia

Antonia Andreo Ruiz*

José Luis Andrés Sarasa
Universidad de Murcia

Antonio Andreu Andreu
Instituto Teológico "San Fulgencio", Murcia

Juan Antonio Antolinos Marín
Arqueólogo

Raúl Aragón Sánchez*

Luis Aranda Arnao*

Laura Arias Ferrer
Universidad de Murcia

Mª. Carmen Artigas Guillamón
Universidad de Murcia

Mª. Manuela Ayala de Juan
Universidad de Murcia

Mª. Dolores Ayala Simón
Universidad de Murcia

Cecilia Aznar Salas*

José Azorín Abellán*

Ana Luisa Baquero Escudero
Universidad de Murcia

Francisco Barainca Cegarra*

Pedro Barceló
Universidad de Potsdam

David Bastida Bernal*

Antonio Bautista Garrigos*

Cristóbal Belda Navarro
Universidad de Murcia

Sergio Belmonte García

Juan Antonio Belmonte Marín
Universidad de Castilla-La Mancha

Francisco Belmonte Serrato
Universidad de Murcia

Domingo Beltrán Corbalán
Universidad de Murcia

Mª. Teresa Beltrán Noguer
Universidad de Murcia

Mª. Carmen Berrocal Caparrós
Universidad de Murcia

María Isabel Blázquez Muñoz*

Susan Bock*

Francisco Brotóns Yagüe
Museo Arqueológico Municipal de Caravaca de la Cruz

Laureano Buendía Porras*

Luis Caballero Zoreda
Instituto de Historia-CSIC. Madrid

Esteban Calderón Dorda
Universidad de Murcia

Francisco Calvo García-Tornel
Universidad de Murcia

Clara Calvo-López
Universidad de Murcia

José A. Campillo Villanueva
Profesor de Educación Secundaria

Joaquín Cánovas Belchí
Universidad de Murcia

Brígida Cánovas Espejo*

Pablo Cánovas Guillén
Parque Arqueológico "Tolmo de Minateda"

Juan Cánovas Mulero

José Luis Cánovas Segura*

Pascual Cantos Gómez
Universidad de Murcia

Fernando Carmona Fernández
Universidad de Murcia

Raúl Carrillo Miñano
Arqueólogo

Ricardo Cases García*

Juana Castaño Ruiz
Universidad de Murcia

Mª. José Castejón Mochón*

Mª. Dolores Castillo Bernal*

Carmen Castillo García
Universidad de Navarra

José Miguel Castillo Mora*

Mª. José Castillo Pascual
Universidad de la Rioja

Eva Celdrán Beltrán
Arqueóloga

Juan Francisco Cerón Gómez
Universidad de Murcia

Vicente Cervera Salinas
Universidad de Murcia

Francisco Chacón Jiménez
Universidad de Murcia

Pedro Clares Mateos
Universidad de Murcia

Juan Camilo Conde Silvestre
Universidad de Murcia

Mª. José Conesa Santa Cruz
Arqueóloga

Carmen Mª. Cremades Griñán
Universidad de Murcia

Mª. Soledad Crespo Ros*

María Cruz Villalón
Universidad de Extremadura

Juan Antonio Cutillas Espinosa
Universidad de Murcia

Adela Cutillas Pacheco
Universidad de Murcia

Eva Mª. de Dios y Sánchez*

Raúl de La Flor Arranz*

Mª. Concepción de la Peña Velasco
Universidad de Murcia

Luis Enrique de Miquel Santed
Sistema Regional de Museos – CARM

Mariano de Paco Moya
Universidad de Murcia

Antonio de Paco Sánchez*

Diana de Paco Serrano
Universidad de Murcia

Gregorio del Olmo Lete
Universidad de Barcelona

Francisco J. Díez de Revenga Torres
Universidad de Murcia

Pilar Díez de Revenga Torres
Universidad de Murcia

María Dueñas Vinuesa
Universidad de Murcia

Rafael Durán Lorca
Universidad de Murcia

Pedro Mª. Egea Bruno
Universidad de Murcia

Guillermo Julián Egea Cardona*

Jorge Juan Eiroa García
Universidad de Murcia

Jorge Alejandro Eiroa Rodríguez
Universidad de Murcia

Ricardo Escavy Zamora
Universidad de Murcia

Joaquín Escudero Lidon*

Cayetano Espejo Marín
Universidad de Murcia

Mª. Dolores Espinosa Sansano
Universidad de Murcia

Abraham Esteve Serrano
Universidad de Murcia

Gloria Fenollar Vicente*

Teresa Fernández Azorín

Juana Mª. Fernández Botella
Universidad de Murcia

Alicia Fernández Díaz
Universidad de Murcia

Ester Fernández Llamas*

Francisco Fernández Matallana
Arqueólogo

Salvador J. Fernández Ruiz*

José Fernández Ubiña
Universidad de Granada

Francisco Flores Arroyuelo
Universidad de Murcia

Francisco de Asís Florit Durán
Universidad de Murcia

Filomena Fortuny Prevy
Universidad de Murcia

María Freitas Sobral
PAS-Universidad de Murcia

Pedro Fructuoso Martínez
Profesor de Enseñanza Secundaria

Federico Fuentes Miralles
Excmo. Ayuntamiento de Torre Pacheco

Rubén Gabaldón Ortiz*

José Manuel Galán Allué
Instituto de Filología-CSIC. Madrid

José Antonio Gálvez Perea*

Harmut Galsterer
Universidad de Bonn

Juan Gallardo Carrillo
Arqueólogo

Blanca Gamo Parras
Museo Arqueológico de Albacete

Alejandro García Avilés
Universidad de Murcia

Carlos García Cano
Patrimonio Histórico - CARM

José Miguel García Cano
Museo de la Universidad de Murcia

Javier García del Toro
Universidad de Murcia

Isabel García Galán
Restauradora

Alejandro García García
Universidad de Murcia

Jesús Manuel García Gómez*

José García López
Universidad de Murcia

Santiago García Lorca
Arqueólogo

Julio García Martínez*

Tomás García Martínez

Pedro José García Muñoz*

Mª. Magdalena Garrido Caballero*

Mª. Encarnación Gil Meseguer
Universidad de Murcia

José Godoy Martínez*

Jesús Gómez Carrasco
IPOA-Universidad de Murcia. Fotógrafo

José Gabriel Gómez Carrasco
IPOA-Universidad de Murcia. Topógrafo

José Mª. Gómez Espín
Universidad de Murcia

Mª. Leonor Gómez Peran*

José Antonio González Alcaraz
Universidad de Murcia

José Ángel González Ballesteros
Arqueólogo

Eva Mª. González Bueno*

Juan González Castaño
Obra Social y Cultura de la CAM

José Alfredo González Celdrán
Profesor de Educación Secundaria

Daniel González Fuentes*

José Antonio González Guerao
Profesor de Educación Secundaria

Carmen González Martínez
Universidad de Murcia

Juan Miguel González Martínez
Universidad de Murcia

José Luis González Ortiz
Universidad de Murcia

Mª. Carmen González Sánchez*

Keith Gregor Graham
Universidad de Murcia

María Griñán Montealegre
Universidad de Murcia

Rosario Guarino Ortega
Universidad de Murcia

Francisco J. Guillamón Álvarez
Universidad de Murcia

Mª. Cruz Guillén Berceruelo*

Pedro Guillén Carmona*

Gloria Guillén Pérez*

Martín Guillermo Martínez
Arqueólogo

Noelia Guillén Pardines*

Pedro Guirao Sánchez*

Sonia Gutiérrez Lloret
Universidad de Alicante

Carmen Guzmán Arias
Universidad de Murcia

María Mercedes Guzmán Ruiz*

Elías Hernández Albaladejo
Universidad de Murcia

Juan Manuel Hernández Campoy
Universidad de Murcia

Emiliano Hernández Carrión
Museo Municipal "Jerónimo Molina" de Jumilla

Juan Hernández Franco
Universidad de Murcia

Juan de Dios Hernández García
Museo Arqueológico Municipal de Águilas

Carlos Hernández Lara
Universidad de Murcia

Raquel Hernández Ortega
Arqueóloga

Eulalia Hernández Sánchez
Universidad de Murcia

Joaquín Hernández Serna
Universidad de Murcia

José M. Hernández Terrés
Universidad de Murcia

Catalina Ibernón Perea
Profesora de Educación Secundaria

Rosa María Iglesias Montiel
Universidad de Murcia

Mª. Dolores Igualada Belchí
Universidad de Murcia

Francisco Javier Navarro
Universidad de Navarra

Juan Francisco Jiménez Alcázar
Universidad de Murcia

José María Jiménez Cano
Universidad de Murcia
Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Letras

Francisco José Jiménez Cervantes*
Universidad de Murcia

Ana María Jiménez Garnica
Profesora de Enseñanza Secundaria

Juan F. Jordán Montes
Profesor de Enseñanza Secundaria

Mª. Francisca Juliana Sánchez*

Antonio Labaña Serrano
Universidad de Murcia

Juan Labaña Serrano
Universidad de Murcia

Pedro L. Ladrón de Guevara Mellado
Universidad de Murcia

Manuel Lechuga Galindo
Patrimonio Histórico – CARM

Antonio C. Ledo Caballero
Universidad de Valencia

Toñi Legidos Martínez*

Guy Lemeunier
C.N.R.S. París

Mª. Ángeles Leva Larios*

Antonio Lillo Alcaraz
Universidad de Murcia

Martín Lillo Carpio
Universidad de Murcia

Joaquín Lomba Maurandi
Universidad de Murcia

Josefa López Alcaraz
Universidad de Murcia

Isabel López Alfaro*

Francisco López Bermúdez
Universidad de Murcia

Carlos María López Martínez
Arqueólogo

Isabel López Martínez
Universidad de Murcia

Leticia López Mondéjar
Universidad de Murcia

Jesús López Moreno*

Dolores López Sabuco
Universidad de Murcia

Juana María Lucas Martínez*

María Luján Ortega

Manuel Luna Sampeiro
Universidad Católica "San Antonio" de Murcia

Mª. José Madrid Balanza
Arqueóloga

Rosa María Manchón Ruiz
Universidad de Murcia

María Cruz Marín Ceballos
Universidad de Sevilla

Juan A. Marín de Espinosa Sánchez
Museo de Arte Ibérico "El Cigarralejo". Mula

Ginés Marín Iniesta*

Juana Mª Marín Muñoz
Arqueóloga

Mª. Teresa Marín Torres
Universidad de Murcia
Directora del "Museo Salzillo" de Murcia

Francisco Reyes Marsilla de Pascual
Universidad de Murcia

Eva Martí Coves
Arqueóloga

Miguel Martín Camino
Museo Arqueológico Municipal de Cartagena

Miguel Martínez Andreu*
Museo Arqueológico Municipal de Cartagena

Manuel Martínez Arnaldos
Universidad de Murcia

Pedro Martínez Cavero
Profesor de Educación Secundaria

Jerónimo Martínez Cuadrado
Universidad de Murcia

Antonio Martínez Del Ramo*

Alejo Martínez García*

José Javier Martínez García*
Arqueólogo

Rosa María Martínez Guerrero*

José Antonio Martínez López
Arqueólogo

Joaquín Martínez Lorente
Universidad de Murcia

Daniel Martínez Martínez*

María Martínez Martínez
Universidad de Murcia

Amelia Martínez Milán*

Silvia Martínez Murciano*

Pascual Martínez Ortiz
Fundación Cajamurcia

Antonia Martínez Pérez
Universidad de Murcia

Andrés Martínez Rodríguez*
Museo Arqueológico Municipal de Lorca

Carmen Martínez Salvador
Arqueóloga. Excmo. Ayuntamiento de Murcia

Mª. Ángeles Martínez Sánchez*
Profesora de Educación Secundaria

Consuelo Martínez Sánchez
Arqueóloga

Óscar Martínez Silvente*

María Inmaculada Martínez Vilar*

Mª. Teresa Mateo Manresa
Universidad de Murcia

Miguel Ángel Mateo Saura
Profesor de Educación Secundaria

Marc Mayer i Olivé
Universidad de Barcelona

Juan Antonio Mayol García*

José Antonio Melgares Guerrero
Cronista Oficial de Caravaca de la Cruz

Isabel Mira Ortiz*

José Carlos Miralles Maldonado
Universidad de Murcia

Pilar Miralles Piera*

Antonio I. Molina Marín
Profesor de Educación Secundaria

Manuel Molina Martos
Instituto de Filología-CSIC. Madrid

Ángel Luis Molina Molina
Universidad de Murcia

Rafael Monroy Casas
Universidad de Murcia

Mª. Elena Montaner Salas
Universidad de Murcia

Ricardo Montes Bernárdez
Cronista Oficial de Las Torres de Cotillas

Paloma Moral de Calatrava
Universidad de Murcia

Alicia Morales Ortiz
Universidad de Murcia

Francisca Moya del Baño
Universidad de Murcia

Alfonso Enrique Moya Torres*

Manuel Muñoz Clares
Archivo Municipal de Lorca

Bartolomé Muñoz Marín

Mª. Isabel Muñoz Sandoval
Arqueóloga

Manuel Muñoz Zielinski
Etnólogo

Mª. Teresa Muñoz Zielinski
Universidad de Murcia

Antonio J. Murcia Muñoz
Arqueólogo

Manuel Nadal Sánchez
Arqueólogo

Francisca Navarro Hervás
Universidad de Murcia

Elvira Navarro Santa-Cruz
Arqueóloga

Francisco José Navarro Suárez
Editor

Salvadora Mª. Nicolás Gómez
Universidad de Murcia

Mª. Encarnación Nicolás Marín
Universidad de Murcia

José Miguel Noguera Celdrán
Ilmo. Sr. Director General de Cultura

Ana Mª. Núñez Martínez*

Juan Carlos Oliva Mompeán
Universidad de Castilla-La Mancha

César Oliva Olivares
Universidad de Murcia

Rafael Ortuño Ortega*

Josep Padró Parcerisa
Universidad de Barcelona

Ginés Pagán Lajara
Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia

Antonia Pagán López
Universidad de Murcia

Virginia Page del Pozo
Museo de Arte Ibérico "El Cigarralejo". Mula

Concepción Palacios Bernal
Universidad de Murcia

Mª Dolores Párraga Jiménez
Arqueóloga

Francisco Peñalver Aroca
Museo Arqueológico de Cehegín

Mª. Carmen Pérez Almagro*

Mª. Ángeles Pérez Bonet
Museo Nacional de Arqueología Marítima. Cartagena

Andrés Pérez Martínez*

Miguel Pérez Molina
Universidad de Murcia

Pascual Pérez Paredes
Universidad de Murcia

Encarna Pérez Piñero*

Mariano Pérez Ródenas
Periodista

Manuel Pérez Rojas*

Antonio Pérez Ros*

Manuel Pérez Sánchez
Universidad de Murcia

José D. Perona Sánchez
Universidad de Murcia

Susana Piornos Marín*

Victorino Polo García
Universidad de Murcia

Juana Ponce García
Museo Arqueológico Municipal de Lorca

Antonio M. Poveda Navarro
Museo Arqueológico de Murcia

Indalecio Pozo Martínez
Museos y Centro de Estudios de la Vera Cruz. Caravaca de la Cruz

José Mª. Pozuelo Yvancos
Universidad de Murcia

Lucía Provencio Garrigós
Universidad de Murcia

Miguel Ángel Puche Lorenzo
Universidad de Murcia

Rosario Puerta Pérez*

Gregorio Rabal Saura
Profesor de Educación Secundaria

Germán Ramallo Asensio
Universidad de Murcia

Sebastián F. Ramallo Asensio
Universidad de Murcia

Estanislao Ramón Trives
Universidad de Murcia

Domingo Ramos Lissón
Universidad de Navarra

Francisco Ramos Martínez
Arqueólogo

Rosario María Regadera Morales
Profesora de Educación Secundaria

Miguel Requena Jiménez
Universidad de Valencia

Gisela Ripoll López
Universidad de Barcelona

Ángel Luis Riquelme Manzanera
Museo de la Huerta. Alcantarilla

Jesús Rivas Carmona
Universidad de Murcia

Alfonso Robles Fernández
Arqueólogo

Antonio Rodríguez Colmenero
Universidad de Santiago de Compostela

Laura Rogel Saura*

Antonio Roldán Pérez
Universidad de Murcia

Asunción Romero Díaz
Universidad de Murcia

María Milagrosa Ros Sala
Universidad de Murcia

Klaus Rosen
Universidad de Bonn

Mª. del Carmen Rubio Escámez
Universidad de Murcia

Sagrario Ruiz Baños
Universidad de Murcia

José Javier Ruiz Ibáñez
Universidad de Murcia

Liborio Ruiz Molina
Museo Arqueológico Municipal
"Cayetano de Mergelina" de Yecla

Consuelo Ruiz Montero
Universidad de Murcia

Elena Ruiz Valderas
Universidad de Murcia
Museo del Teatro Romano de Cartagena

Luis Sainz Ortega
Universidad de Murcia

Joaquín Salmerón Juan
Museo de Siyâsa. Cieza

Miguel San Nicolás del Toro
Patrimonio Histórico - CARM

Juan José Sánchez Baena
Universidad de Murcia

José Sánchez Conesa
Etnólogo

Anselmo J. Sánchez Ferra
Profesor de Educación Secundaria

Sebastián Sánchez García*

Carlos Sánchez Garrido*

José Luis Sánchez Gómez
Arqueólogo

Mª. Jesús Sánchez González*
Arqueóloga

Mª. Carmen Sánchez López*

Félix Sánchez Martínez
Universidad de Murcia

Manuel Sánchez Martínez*

Mari Carmen Sánchez Martínez*

Sergio Sánchez Nicolás*

José Antonio Sánchez Pravia
Arqueólogo

Eloy Sánchez Rosillo
Universidad de Murcia

Josefa María Sánchez Tubilla*

Joaquín Sanmartín Ascaso
Universidad de Barcelona

Enrique F. Santo Navarro*

Mari Carmen Saorín Gil*

Alfonso Saura Sánchez
Universidad de Murcia

Ursula Dagmar Scheu Lottgen
Universidad de Murcia

Pedro Segado Bravo
Universidad de Murcia

Andrés Serrano del Toro
Profesor de Educación Secundaria

José Mª. Serrano Martínez
Universidad de Murcia

Patricia Serrano Mayoral
Museo de Arte Ibérico "El Cigarralejo". Mula

Cristóbal Sevilla
Instituto Teológico "San Fulgencio", Murcia

Agustín Soto Rubert*

Juan Diego Soto Saura*

Lorenzo Suárez Escribano
Arqueólogo

Juan Antonio Suárez Sánchez
Universidad de Murcia

Jesús Tauste Heredia*

Estíbaliz Tébar Megías
Editora General, Valencia

Ramón Teja Casuso
Universidad de Cantabria

José Alberto Tercero García
Arqueólogo

Belén Tornero Carrizo*

Cándida Torres Aguirre*

Juan Torres Fontes
Universidad de Murcia

Francisco Torres Monreal
Universidad de Murcia

Cristina Torres-Fontes Suárez
Universidad de Murcia

José Antonio Trigueros Cano
Universidad de Murcia

Mª. Luz Tudela Serrano
Universidad de Murcia

Pilar Vallalta Martínez*
Restauradora

Mariano Valverde Sánchez
Universidad de Murcia

Mª. Nila Vázquez González
Universidad de Murcia

Francisco de Asís Veas Arteseros
Universidad de Murcia

Vicente Velasco Montoya*

Matías Velázquez Martínez
Universidad de Murcia

Isidro Verdú Conesa
Universidad de Murcia

Francisco Vicente Gómez
Universidad de Murcia

Mar Vilar García
Universidad de Murcia

Mª. José Vilar García
Universidad de Murcia

Juan Bautista Vilar Ramírez
Universidad de Murcia

Juan Pablo Vita Barra
IEIOP-CSIC, Zaragoza

Jaime Vizcaíno Sánchez
Arqueólogo

Gerhard Wirth
Universidad de Bonn

Antonio Yelo Templado
Universidad de Murcia (Jubilado)

José Ángel Zamora López
IEIOP-CSIC, Zaragoza

Antonio Pablo Zamora Muñoz
Universidad de Murcia

María José Zapata García*

José Antonio Zapata Parra
Arqueólogo

* Antiguos Alumnos del Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Murcia y otras personas que han expresado su adhesión.