UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

TESIS DOCTORAL

Título
La articulación eclesiástica del Valle Medio del Ebro y su área de influencia (ss. III-VIII)
Autor/es
Ramón Barenas Alonso
Director/es
Urbano Espinosa Ruiz
Facultad
Facultad de Letras y de la Educación
Titulación
Departamento
Ciencias Humanas
Curso Académico
2014-2015

La articulación eclesiástica del Valle Medio del Ebro y su área de influencia (ss. III-VIII), tesis doctoral
de Ramón Barenas Alonso , dirigida por Urbano Espinosa Ruiz (publicada por la Universidad de La Rioja), se difunde bajo una Licencia
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported.
Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden solicitarse a los titulares del copyright.

© El autor
© Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2015
publicaciones.unirioja.es
E-mail: publicaciones@unirioja.es

UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

FACULTAD DE LETRAS Y DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HUMANAS
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

LA ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL VALLE MEDIO DEL EBRO Y SU ÁREA DE INFLUENCIA (ss. III-VIII)

MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR POR:

RAMÓN BARENAS ALONSO

DIRECTOR: DR. URBANO ESPINOSA RUIZ

LOGROÑO, SEPTIEMBRE DE 2015

UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

LA ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL EBRO MEDIO Y SU ÁREA DE INFLUENCIA (SS. III-VIII)

RAMÓN BARENAS ALONSO

Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación "La cuenca del Ebro en la Antigüedad Tardía: nuevas propuestas interpretativas sobre un espacio frontera" (HAR 2008-04526/HIST), dirigido por Urbano Espinosa Ruiz en el departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja, financiado por el Gobierno de La Rioja.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN……... 15

ESTADO DE LA CUESTIÓN……..…..... 37

Fuentes primarias…….. 37

A) Fuentes escritas……..……...… 38

- ***Obras históricas***……...……..…….. 38
- ***Textos jurídicos civiles***…….....…… 43
- ***Fuentes religiosas***…… 45
  - Textos jurídicos eclesiásticos…….....……..….. 45
  - Conjuntos epistolares…….....……...……... 48
  - Actas y pasiones martiriales……...…. 49
  - Textos hagiográficos…… 51
  - Reglas monásticas…… 52
  - Otras fuentes religiosas: textos homiléticos, prosopográficos y patrístico..... 52

B) Fuentes materiales…… 54

- ***Fuentes arqueológicas***……. 54
- ***Fuentes epigráficas***…….. 58
- ***Fuentes numismáticas***……. 60

C) Otras fuentes: la hagionimia histórica…… 63

Fuentes secundarias. La historiografía moderna……... 64

1. EL EBRO MEDIO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA…..... 79

1.1. El espacio urbano (siglos III-VIII. d. C.): ¿Continuidad, decadencia o transformación?……. 82

1.2. El hábitat rural (siglos III-VIII d. C.): De alternativa a competencia……..... 120

2. CRISTIANIZANDO EL ESPACIO URBANO: DE LO MARTIRIAL A LO EPISCOPAL..... 153

2.1. La cristianización de la topografía urbana peninsular…… 155

2.2. La presencia del cristianismo en las ciudades del Ebro Medio-alto..... 176

2.2.1. Las primeras huellas del cristianismo (siglos IV-V)..... 177

2.2.1.1. ***El baptisterio de Calagurri***…….……...…….. 179

2.2.1.2. ***La lauda sepulcral de Ursicinus (Graccurris)***…….……... 193

2.2.1.3. ***La ermita de Santa María de los Arcos (Tritium Magallum)***.... 201

2.2.1.4. ***Otros espacios funerarios***..... 205

2.2.2. La adaptación del urbanismo clásico (siglos V-VI) …….....……. 211

2.2.3. La episcopalización de las ciudades (siglos VI-VII)….....…….…. 229

3. CRISTIANIZANDO EL ESPACIO RURAL: DEL ASCETISMO AL CENOBITISMO……..... 247

3.1. La cristianización del paisaje rural hispano….....……..... 249

3.2. La cristianización de la topografía rural del Ebro medio-alto 283

3.2.1. Siglos IV-V: Cristianismo vs. Paganismo……..... 284

3.2.1.1. ***La villa de Arellano y los cultos mistéricos***……...…….. 285

3.2.1.2. ***Cristianizando lo paganos: ¿dioses o demonios?***..... 295

3.2.1.3. ***Cristianizando el mundo funerario***..... 317

3.2.1.3.1. Santa Coloma y el culto martirial..... 319

3.2.1.3.2. Indicios cristianos de carácter epigráfico..... 323

3.2.2. Siglos V-VI: Alternativas eclesiásticas……..... 326

3.2.2.1. ***Las primeras fundaciones eclesiásticas***……....……...…….. 327

3.2.2.1.1. Evidencias literarias..... 329

3.2.2.1.2. Testimonios arqueológicos..... 338

3.2.2.2. ***El fenómeno de los eremitorios rupestres***..... 353

3.2.2.2.1. Evidencias literarias..... 355

3.2.2.2.2. Testimonios arqueológicos..... 362

3.2.3. Siglos VI-VIII: Del eremitismo al cenobitismo..... 373

3.2.3.1. ***La consolidación de las iglesias rurales privadas***..... 374

3.2.3.2. ***Los primeros monasterios***..... 395

3.2.3.2.1. San Millán de la Cogolla..... 396

3.2.3.2.2. Albelda de Iregua..... 403

3.2.3.2.3. Arnedo..... 409

3.2.3.2.4. Otros posibles monasterios de origen tardoantiguo..... 412

4. ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL ESPACIO URBANO DEL EBRO MEDIO-ALTO (ss. III-VIII)..... 425

4.1. El obispo en los espacios urbanos: un dominio indiscutible 427

4.1.1. Prerrogativas y atribuciones del episcopado..... 427

4.1.2. Instrumentos de gobierno episcopal……..... 439

4.1.2.1. ***El concilio eclesiástico***……..... 439

4.1.2.2. ***La sede episcopal***..... 451

4.1.3. Estructuración del dominio: jerarquías episcopales..... 464

4.1.3.1. ***La primacía occidental de Roma***……..... 466

4.1.3.2. ***Los metropolitanos provinciales y el primado de Toledo***..... 480

4.1.3.3. ***La intervención de la monarquía visigoda***..... 486

4.2. Los obispos del valle medio-alto del Ebro……..... 489

4.2.1. A la sombra de Caesaraugusta y Tarraco……..... 491

4.2.2. Calahorra, ciudad martirial……..... 522

4.2.2.1. ***San Emeterio y San Celedonio, patronos celestiales***……..... 524

4.2.2.2. ***La sede episcopal de Calagurri***..... 545

4.2.2.2.1. Episcopologio calagurritano. Los primeros obispos..... 546

- ***¿Presbítero Eucario / obispo Jenaro? (principios del siglo IV)***..... 547
- ***Valeriano (principios del siglo V)***..... 548
- ***Silvano (segunda mitad del siglo VI)***..... 552

4.2.2.2.2. Episcopologio calagurritano. Calagurri en Toledo..... 588

- ***Mumio o Munio (589-614)***..... 590
- ***Gabinio o Gabino (633-653)***..... 592
- ***Eufrasio (683)***..... 597
- ***Wiliedeo (688)***..... 599
- ***Félix (693)***..... 601

4.2.3. Tarazona, entre bagaudas y eremitas..... 604

4.2.3.1. ***La sede episcopal de Turiaso***……..... 605

4.2.3.1.1. Episcopologio turiasonense. Los primeros obispos..... 607

- ***León (449)***..... 607
- ***Didimio (década de los 30 del siglo VI)***..... 617

4.2.3.1.2. Episcopologio turiasonense (II). Los obispos legendarios... 624

- ***San Gaudioso (¿527-541?)***..... 624
- ***Didimio (década de los 30 del siglo VI)***..... 625

4.2.3.1.3. Episcopologio turiasonense (III). Tirassona en Toledo..... 631

- ***Esteban (589-592)***..... 631
- ***Floridio (610)***..... 633
- ***Elpidio (633-638)***..... 634
- ***Anterio (683)***..... 637
- ***Nepociano (688-693)***..... 638

4.2.4. Pamplona, la gran ausente..... 639

4.2.4.1. ***Los orígenes cristianos de la ciudad de Pompelo***……..... 640

4.2.4.1.1. La cristianización legendaria de Pamplona..... 658

- ***San Saturnino (mediados del siglo III)***..... 658
- ***San Fermín (comienzos del siglo IV)***..... 660

4.2.4.2. ***La sede episcopal de Pompelo***……..... 663

4.2.4.2.1. Los primeros pasos del episcopado pompelonense..... 663

4.2.4.2.2. Episcopologio pampilonense. Pampilona en Toledo..... 666

- ***Liliolo (589-592)***..... 667
- ***Juan/Johannes (610)***..... 668
- ***Atilano/Atila (683)***..... 675
- ***Marciano (693)***..... 676

4.2.5. Oca, ¿creación tardorromana o visigótica?..... 677

4.2.5.1. ***La sede episcopal de Auca***……..... 680

4.2.5.1.1. La cristianización legendaria de *Auca*: San Indalecio..... 682

4.2.5.1.2. Episcopologio aucense. Auca en Toledo..... 684

- ***Asterio (589-597)***..... 684
- ***Amancio o Amanungo (636-638)***..... 687
- ***Litorio (653-¿656?)***..... 689
- ***Estercorio (683-688)***..... 690
- ***Constantino (693)***..... 691

4.2.6. La articulación eclesiástica del valle medio-alto del Ebro. Conclusiones..... 692

5. ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL ESPACIO RURAL DEL EBRO MEDIO-ALTO (ss. III-VIII)…….... 697

5.1. El obispo en los espacios rurales: ¿un dominio limitado y compartido?…….……. 699

5.1.1. Los obstáculos al dominio prelaticio …… 700

5.1.1.1. ***La pervivencia del paganismo***……..….. 701

5.1.1.2. ***Las heterodoxias cristianas: el priscilianismo***…… 731

5.1.1.3. ***El contexto político-social***……... 744

5.1.1.3.1. Las invasiones germanas y el problema arriano…..…..…. 744

5.1.1.3.2. Los bagaudas, ¿cristianos o paganos?..... 760

5.1.1.3.3. Los pueblos prerromanos del norte peninsular…..…… 765

5.1.1.3.4. El imperio bizantino en Hispania……..……..…… 772

5.1.1.3.5. La problemática presencia judía……..……..…… 775

5.1.2. La competencia al dominio territorial prelaticio ……..… 781

5.1.2.1. ***Las aristocracias laicas***……... 783

5.1.2.1.1. Las iglesias "propias"……. 784

5.1.2.1.2. Los monasterios……..…… 791

5.1.2.2. ***Los ascetas***……... 799

5.1.2.2.1. Eremitas y eremitorios….……..…… 801

5.1.2.2.2. Cenobitas y cenobios…….……. 810

5.2. Los espacios rurales del Ebro medio-alto. Entre obispos, elites locales y ascetas …….…….….…… 820

5.2.1. Paganos y herejes de la Tarraconense…… 821

5.2.2. Las elites locales del valle del Ebro……..……...… 828

5.2.3. Eremitas y cenobitas por el Ebro medio-alto……... 834

5.2.4. La articulación eclesiástica del espacio rural del valle medio-alto del Ebro. Conclusiones……..… 838

CONCLUSIONES GENERALES…..……... 843

BIBLIOGRAFÍA……...….. 863

APÉNDICE DE TEXTOS ……. 973

ÍNDICE DE FIGURAS

Cap. 1. El Ebro Medio en la Antigüedad Tardía

FIGURAS **Pág.**

1. Mapa de ubicación de depósitos monetarios, destrucciones y abandonos en la cuenca media del Ebro en la segunda mitad del siglo III **83**
2. Ciudades tardorromanas del valle medio del Ebro citadas en el texto **94**
3. Ciudades vasconas y su entorno en la Antigüedad Tardía **97**
4. Estructuración territorial del Ebro medio entre los siglos IV y VIII **118**
5. Villas tardorromanas en el valle del Ebro **127**
6. Ordenación del espacio rural del Cantábrico oriental (ss. VI-XI) **150**

Cap. 2. Cristianizando el espacio urbano: de lo martirial a lo episcopal

FIGURAS **Pág.**

1. Planta de la basílica de Santa Eulalia de Mérida con la ubicación del edificio martirial **161**
2. Anfiteatro romano y basílica martirial tardoantigua de Tarragona. Estado actual **167**
3. Evolución constructiva de la sede episcopal de Barcino (ss. V-VII) **174**
4. Retablo de la capilla de los Santos Mártires en la Catedral de Calahorra (s. XVIII) **182**
5. Urnas relicarios de San Emeterio y San Celedonio en la catedral de Calahorra, (La Rioja) **188**
6. Extensión del culto a Emeterio y Celedonio en la Edad Media (ss. VIII-XV) **192**
7. Lauda o mosaico sepulcral de *Ursicinus* (Alfaro, La Rioja). Museo Arqueológico Nacional (Madrid) **196**
8. Localización y extensión espacial de la Necrópolis de la Azucarera (Alfaro, La Rioja) **198**
9. Localización y extensión espacial de la Necrópolis de la Azucarera. (Alfaro, La Rioja) **198**
10. Hipotética evolución arquitectónica de la iglesia de Santa María de Arcos, (Tricio, La Rioja). Siglos II-XVIII **202**
11. Inscripción funeraria hallada en el término del Garrero (Tricio, La Rioja). Siglos IV-V. Sacristía de la iglesia parroquial de San Miguel **204**
12. Inscripción funeraria hallada en el término de Pedernaleta (Cascante, Navarra). Siglo VI **208**
13. Edilicia pública de la ciudad romana de *Calagurri* (ss. I-V d. C.) **212**
14. Hipotética reconstrucción del ninfeo de *Turiaso* (ss. I-III d. C.) **217**
15. Localización de los hallazgos de época romana en la Tarazona actual **223**

16. Posible reconstrucción gráfica del templo pagano en el término "El Sotillo" (Alfaro, La Rioja) **224**
17. Basílica de Santa María de los Arcos (Tricio, La Rioja). Detalle de columnas y capiteles romanos **226**
18. Catedral de Santa María (Calahorra, La Rioja) en la actualidad **233**
19. Catedral de Santa María de la Huerta (Tarazona, Zaragoza) en la actualidad **237**
20. Catedral de Santa María la Real (Pamplona, Navarra) en la actualidad **239**

Cap. 3. Cristianizando el espacio rural: del ascetismo al cenobitismo

FIGURAS Pág.

1. Mosaico de la villa *Fortunatus* (Fraga, Huesca). Museo de Zaragoza **253**
2. Villa de El Milreu (Estoi/Faro, Portugal) **260**
3. Planimetría de las distintas fases constructivas (triclinio, oratorio e iglesia) de la villa *Fortunatus* (Fraga, Huesca) **264**
4. Escenas de la vida de Cibeles y Attis (Villa de Arellano, Navarra). Cibeles Sentada en un trono **288**
5. Escenas de la vida de Cibeles y Attis (Villa de Arellano, Navarra). Esponsales de Attis con la hija del rey de Pessinonte **288**
6. Detalle del altar para el *Taurobolium*. (Villa de Arellano, Navarra) **289**
7. Reconstrucción del rito taurobólico descrito por Prudencio **291**
8. Arqueta de San Millán (s. XI). Expulsión del demonio de la casa del senador Honorio en Parpalinas (San Millán de la Cogolla) **301**
9. Plano evolutivo del *martyrium* de Santa Coloma (La Rioja) **320**
10. Iglesia parroquial de la Asunción (Santa Coloma, La Rioja). **322**
11. Hebilla de cinturón con inscripción cristiana en Ortigosa de Cameros (La Rioja) **325**
12. Iglesia de Parpalinas (Pipaona, Ocón, La Rioja) Siglos V-VII **337**
13. Cuadro-matriz relativo a los factores que intervienen en el proceso de fundación eclesial **339**
14. Ermita de Santa María de Rute en Ventas Blancas (La Rioja) Siglos VI-VII. Estado actual **341**
15. Comparación de planos de las iglesias de Santa María de Montes de Oca (Villafranca Montes de Oca, Burgos) y Santa María de Rute (Ventas Blancas, La Rioja) **342**
16. Comparación de planos de las iglesias de Santa María de Montes de Oca (Villafranca Montes de Oca, Burgos) y Santa María de Rute (Ventas Blancas, La Rioja) **342**
17. Ruinas del monasterio de San Felices de Oca, (Villafranca Montes de Oca, Burgos) Siglo X. Estado actual. **343**
18. Iglesia de Santa María de Mijangos (Burgos). Estado actual. **346**
19. Yacimiento de Vallejo-Santillán (Santa María de los Reyes Godos, Burgos) **347**
20. Restos de la iglesia de Buradón en Castro Bilibio (Labastida, Álava) **348**
21. Mapa de situación del asentamiento Tudején-Sanchoabarca (Fitero, Navarra) **351**

22. Plano de las cuevas adyacentes al monasterio de San Millán de Suso (La Rioja) con indicación de la ubicación de sarcófago (azul) y representación de la planta (rojo) de la posible iglesia que se articuló en torno al enterramiento de Emiliano **359**
23. Principales conjuntos rupestres naturales y artificiales con posible ocupación tardoantigua en el Ebro Medio **363**
24. Secciones, planta y alzado de la cueva "Patio de los Curas" con grabado e inscripciones (Arnedo, La Rioja) **367**
25. Dispersión geográfica de cuevas artificiales en La Rioja **369**
26. Planta de la iglesia y la necrópolis de San Martín de Finaga (Basauri, Vizcaya) **376**
27. Ermita de San Martín de Finaga (Basauri, Vizcaya). Estado actual **377**
28. Planta general del edificio religioso del yacimiento de Dulantzi en su fase tardoantigua con los enterramientos asociados (Alegría-Dulantzi, Álava) **379**
29. Comparativa de planos y emplazamientos entre las iglesias excavadas por Taracena y Espinosa respectivamente (Albelda de Iregua, La Rioja) **384**
30. Croquis general de la Iglesia de San Andrés de Jubera (La Rioja) **386**
31. Ermita de San Esteban de Viguera (La Rioja). Estado actual **388**
32. Plantas y secciones de iglesias castellano-riojanas con bóvedas sobre pechinas **393**
33. Distribución de monasterios en Hispania según las fuentes literarias y arqueológicas (ss. V-X) **394**
34. Planimetría del Monasterio de Suso (San Millán de la Cogolla, La Rioja) **399**
35. Monasterios de Yuso y Suso (San Millán de la Cogolla, La Rioja) **402**
36. Detalle del cortado de Peña Salagona con la cueva "La Panera" (actualmente museo) a los pies de la roca (Albelda de Iregua, La Rioja) **405**
37. Cueva de los Palomares de Nalda (La Rioja) **407**
38. Los monasterios de Albelda-Nalda y su relación espacial con el dominio territorial de San Martín de Albelda en el 924. Cartografía Gobierno La Rioja **408**
39. Cueva de los Cien Pilares (Cerro de San Miguel, Arnedo, La Rioja) **410**
40. Monasterio de Nuestra Señora de Vico (Arnedo, La Rioja). Estado actual **412**
41. Monasterio de Valvanera (Anguiano, La Rioja). Estado actual **414**
42. Monasterio de Santa María La Real (Nájera, La Rioja). Estado actual **416**
43. Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (Clavijo, La Rioja). Estado actual. **418**
44. Edilicia cristiana de época tardoantigua en el Ebro medio rural (ss. V-VIII) **422**

Cap. 4. Articulación eclesiástica del espacio urbano del Ebro medio- alto (ss. III-VIII)

FIGURAS **Pág.**

1. Representación episcopal hispana en los Concilios Generales de Toledo **446**
2. Provincias eclesiásticas y sus sedes episcopales en la Hispania de finales del siglo VI d. C. **461**
3. Patriarcados y principales sedes episcopales del territorio imperial (s. IV d. C.) **465**
4. Alusión al martirio de los soldados Emeterio y Celedonio. (Grabado editado a finales del siglo XIX por la Cofradía de los Mártires de Calahorra, La Rioja) **537**
5. Primigenia expansión del cristianismo en el valle medio del Ebro (siglo V) **582**
6. Iglesias de la Tarraconense presentes en los sínodos provinciales y generales de época visigoda **590**
7. Ocupación goda de las sillas episcopales (ss. VI-VII) **600**
8. Articulación del valle medio-alto del Ebro según la *VSA* (ss. VI-VII) **622**
9. Detalle del retablo de San Prudencio. Traslado prodigioso de su cadáver (Juan de Levi, 1401- 1408). Capilla de San Prudencio, San Lorenzo y Santa Catalina (capilla de los Calvillo). Catedral de Tarazona (Tarazona, Zaragoza) **628**
10. Bustos relicario de San Gaudioso y San Prudencio. Catedral de Tarazona (Tarazona, Zaragoza) **630**
11. San Saturnino. Iglesia de San Saturnino (Pamplona, Navarra) **662**
12. San Fermín. Catedral de Pamplona (Pamplona, Navarra) **662**
13. Fuente de San Indalecio (Villafranca Montes de Oca) **683**
14. Epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos **686**
15. Posible articulación eclesiástica del espacio urbano del valle medio del Ebro (ss. VI-VII) **695**

Cap. 5. Articulación eclesiástica del espacio rural del Ebro medio- alto (ss. III-VIII)

1. Posible articulación eclesiástica del valle medio del Ebro (s. VII) **842**

INTRODUCCIÓN

Si bien con anterioridad al siglo III d. C. ya se habrían formado algunas pequeñas comunidades cristianas en ambientes urbanos, fue desde esta centuria y hasta el siglo VIII cuando Hispania fue testigo y escenario de la introducción, la consolidación y el enorme desarrollo del cristianismo. Esta religión, procedente de Oriente y desgajada ya de sus orígenes judíos, supo aprovecharse de las ventajas en su expansión ofrecidas por el Imperio Romano - orden social y mejora de comunicaciones - y del favorable clima espiritual existente entre ciertos sectores de la sociedad - tendente al monoteísmo solar y favorable a las esperanzas mesiánicas - para conformarse desde finales del siglo IV como la única religión oficial del Estado, desbancando en el caso de Hispania a todos los demás cultos presentes en el territorio peninsular hasta ese momento (iberos, celtas, fenicios, grecorromanos y mistéricos). Tras su consolidación y al margen de la llegada de los pueblos germanos y sus diferentes religiosidades a lo largo del siglo V, el cristianismo se mantuvo firme en su posición imperante y volvió a convertirse en exclusiva religión del Estado hispanogodo con la conversión de Recaredo y su reino al catolicismo en el año 589 (Concilio III de Toledo). Esta exclusividad religiosa perduró hasta los inicios del siglo VIII, momento a partir del cual el cristianismo tuvo que compartir sus preceptos ideológicos con los de la religión islámica practicada por aquellos musulmanes que entraron y se esparcieron por la Península desde el 711. Este periodo de aproximadamente cinco siglos, comúnmente denominado como Antigüedad Tardía o Tardoantigüedad, resulta, por tanto, clave en la evolución del espacio peninsular en el terreno de las mentalidades, aunque también en su historia política, socioeconómica y cultural, entre la Antigüedad y el Medievo.

Aunque el periodo tardoantiguo fue una etapa de grandes y decisivos cambios a todos los niveles, el aspecto que acusó una transformación más profunda en la sociedad

del momento fue la religiosidad. La consolidación del cristianismo a partir de Constantino (Acuerdos de Milán, 313) y sobre todo con Teodosio (Edicto de Tesalónica, 380) trajo consigo el paso de la pluralidad cultual a la unidad de fe, de la multiplicidad teológica a la singularidad divina, del fervor por la heroicidad en vida a la devoción por la vida mortificada o el sacrificio ante la muerte. Este proceso de cambio no fue algo rápido o sencillo ni estuvo exento de luchas ideológicas, de sincretismos velados o de logros jurídicos y sociales hasta evolucionar de culto ajeno a religión propia o de pequeña comunidad perseguida a gran organización jerárquicamente estructurada. En el caso del valle medio del Ebro y su área de influencia, aunque el desarrollo del cristianismo fue en paralelo al del resto del territorio hispano primero bajo dominio romano y después visigodo en sus preceptos organizativos generales, su evolución tuvo sus particularismos locales y regionales tanto en el tiempo como en el espacio.

La presente tesis doctoral tiene por objeto el estudio de la implantación y la difusión del cristianismo en el territorio del valle medio-alto del Ebro entre los siglos III y VIII d. C., estableciendo paralelismos y comparativas con el ámbito peninsular, con un interés especial en el tratamiento de las relaciones de sus líderes religiosos con los territorios sobre los que gobernaban eclesiásticamente hablando.

Ya nos hemos referido con anterioridad al marco temporal que engloba a este estudio, contextualizando la evolución de las ideas cristianas por el valle medio-alto del Ebro entre los siglos III y VIII d. C. Este criterio de temporalidad responde a dos fundamentos básicos. Por un lado el siglo III recoge el primer testimonio documental que se conoce acerca de la presencia cristiana en la Península Ibérica y también en el valle del Ebro. Por lo que respecta al siglo VIII, con la entrada de los musulmanes en Hispania en el año 711 y su posterior asentamiento se dio paso a una nueva etapa de cambios en la que la sociedad peninsular dejó de regirse por un único referente cultural.

Lejos de visiones legendarias o pseudo-históricas sobre la acción apostólica en la Península Ibérica[1], y descartando la realidad sobre la presencia cristiana en Hispania de otros testimonios anteriores[2], lo cierto es que el siglo III, a pesar de ser testigo de una supuesta "crisis" política y económica en todo el Imperio, así como de una de las etapas

[1] Hablamos de aquellas tradiciones acerca de un supuesto viaje misional de Pablo de Tarso a Hispania en el siglo I (*Epístola a los Romanos* XV, 28-30), de la predicación del apóstol Santiago en la Península por mandato de Cristo (RISCO, M., *España Sagrada* XXX, 1775, pp. 426-429) o de la labor evangelizadora de los siete varones apostólicos (Torcuato, Tesifonte, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio). Sobre estas leyendas, SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España Romana", *Historia de la Iglesia en España*, 1979, pp. 149-165.

[2] Ireneo, *Adversus haereses* I, 3; Tertuliano, *Adversus Iudaeos* VII, 4, 5. SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, pp. 39-42.

más difíciles para el cristianismo por el recrudecimiento de las persecuciones imperiales (Decio, 250; Valeriano, 257-258), legó a la posteridad la primera información relativa a la existencia de comunidades cristianas dentro de estas fronteras.

La carta sinodal que San Cipriano y otros 36 obispos enviaron desde Cartago en el año 254 al presbítero Félix y a las comunidades cristianas de León-Astorga, así como al diácono Elio y a la comunidad de Mérida, con motivo de la controvertida readmisión de dos obispos, que habían apostatado durante la persecución de Decio, en sus respectivas sedes, se nos presenta como el primer testimonio histórico válido sobre el cristianismo hispano. Por su parte, la mención en esta misiva a varias figuras eclesiásticas en ciudades hispanas (León-Astorga o Mérida) de diferentes rangos (diáconos, presbíteros y obispos) nos pone en antecedentes sobre la formación de una jerárquica organización eclesiástica en la zona, lo que vendría a sugerir que las primeras comunidades cristianas en Hispania pudieron haber surgido al menos desde el siglo anterior. Por lo que respecta finalmente al ámbito territorial que aquí estudiamos, la carta de Cipriano menciona asimismo entre sus líneas a un religioso caesaraugustano Félix, al que se describe como un ferviente defensor de la fe cristiana[3]. Este dato, si bien no es vinculable a la presencia de jerarquías eclesiásticas como en los casos de Mérida o León-Astorga, sí nos confirma al menos que las ideas cristianas estaban también fuertemente arraigadas en el valle del Ebro.

El siglo III d. C., por tanto, no nos remite a la fecha exacta en la que se introdujo el cristianismo en Hispania, pero sí va a ser el punto de partida de este trabajo al recoger el origen documental de su presencia en la Península Ibérica y en nuestro área de estudio. No obstante, será a lo largo del siglo IV cuando el cristianismo se afiance en todo el territorio bajo dominio romano al pasar de ser una religión perseguida a convertirse en la religión exclusiva del Imperio. Las consecuencias de la última persecución contra los cristianos, la emprendida por el emperador Diocleciano a comienzos de esta centuria, nos proporcionará además el primer testimonio de cristiandad propiamente circunscrito al valle medio del Ebro: el martirio de Emeterio y Celedonio en la ciudad de Calahorra.

Una vez superado el turbulento periodo de las invasiones germanas, el proceso cristianizador en Hispania recibió el empuje definitivo con la conversión del pueblo visigodo a la fe nicena impulsada por Recaredo en el concilio III de Toledo (589). Esta

[3] Cipriano de Cartago, *Epístola* 67, 6, 1: *Como escribís, queridísimos hermanos, y como afirman nuestros colegas Félix y Sabino, colegas nuestros, y nos lo participa otro Félix, de Zaragoza, cultivador de fe y defensor de la verdad, Basílides y Marcial se contaminaron con los nefando certificados de idolatría* [...]. SALCEDO, R., *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología (tesis doctoral en red http://www.tdx.cat/)*, 2007, pp. 345-346. También en GARCÍA SANCHIDRIÁN, M. L., *Cipriano de Cartago. Cartas*, Madrid: Gredos, 1998.

situación de aparente uniformidad religiosa volvió a truncarse algo más de una centuria después con la llegada de los musulmanes a la Península a comienzos del siglo VIII. Pese a que éstos no alteraron en lo esencial las bases que sustentaban la fe cristiana en los lugares donde se asentaron, pues su tolerancia hacia las religiones ajenas les llevó a firmar pactos de sumisión cristiana a cambio del respeto hacia sus lugares de culto y sus representantes eclesiásticos, su presencia hubo de implicar la aceptación por parte de la población conquistada de nuevas pautas culturales entre las cuales la religión cristiana no podía ocupar ya la primacía religiosa. En verdad, por muy tolerantes que se mostraran las autoridades musulmanas, la religión islámica, por ser la del grupo dominante, gozaba ahora de todas las ventajas y privilegios estatales y ello acabó erosionando las instituciones y las propias creencias de los hispanovisigodos, algunos de los cuales no dudarían en convertirse al Islam a fin de mantener su privilegiado status social. La llegada de los musulmanes supuso, por tanto, el final del reino católico de Toledo y provocó la huida y dispersión de algunos miembros de las aristocracias laicas y eclesiásticas. Desde ese momento, se produjo una etapa de progresivo silenciamiento de lo cristiano en las fuentes de la época que nos obliga a fijar aquí el límite final de nuestro estudio.

A pesar de que las periodizaciones derivadas de la historia política no resultan siempre extrapolables a la historia eclesiástica de estos siglos, dado que ésta presenta una mayor continuidad a pesar de los avatares políticos, y al margen de lo incierto de establecer límites cronológicos absolutos entre periodos, creemos que el siglo VIII marcó un punto de inflexión en la historia religiosa de Hispania y del valle del Ebro. Por ello y aunque en ocasiones manejemos fuentes y establezcamos comparaciones con otros elementos que superan esos límites cronológicos, todo cuanto suceda a partir de entonces quedará en su mayoría fuera de nuestro campo de estudio y será cuestión de interés y tratamiento específico para otros especialistas.

Si el marco temporal en el que se sitúa este estudio responde a criterios más o menos convencionales y habitualmente adoptados por la mayoría de los analistas de la Tardoantigüedad, el contexto espacial en el que nos moveremos, sin embargo, es fruto de un interés muy particular por parte de quien ha realizado este trabajo.

Si atendemos a la división provincial llevada a cabo por Diocleciano a fines del siglo III, la última llevada a cabo por Roma y que perduró más allá del ocaso del Imperio Romano de Occidente, la provincia Tarraconense ocupaba casi la mitad del norte de la Península Ibérica, englobando a las actuales comunidades autónomas de Cataluña,

Aragón, Navarra, País Vasco, La Rioja, Cantabria, así como algunos otros territorios pertenecientes hoy en día a las comunidades de Asturias, Castilla y León y Valencia.

De entre todo este amplio y variado espacio geográfico, hemos decidido centrar nuestro análisis el valle medio-alto del Ebro. Esta zona, que abarca, *grosso modo*, el territorio comprendido entre el límite occidental de Aragón y la frontera vasco-cántabra, agrupando así a los actuales territorios riojano, navarro y vasco, así como las franja oeste y este de las provincias de Zaragoza y Burgos respectivamente, correspondería en el periodo estudiado con la parte occidental de la provincia Tarraconense.

Varios son las razones que justifican tal elección. En primer lugar hay que aludir a una motivación de tipo administrativo o, si se quiere, institucional. Así, el hecho de haber realizado este trabajo en la Universidad de La Rioja, en el marco de un proyecto de investigación dirigido por Urbano Espinosa y focalizado en el estudio de la Hispania Citerior en la Tardoantigüedad[4] y gracias a la ayuda económica de una beca predoctoral concedida por la Consejería de Educación, Cultura y Turismo de la comunidad autónoma de La Rioja a quien suscribe (2008-2012) nos encaminó de alguna manera hacia la realización de un estudio que se circunscribiera a este espacio concreto.

El interés por realizar un estudio tan focalizado no respondió únicamente a un afán institucional por contribuir a mejorar el conocimiento sobre nuestra propia historia local o regional, sino también a una pretensión personal por enriquecer un panorama historiográfico que a nuestro parecer no le ha prestado aún demasiada atención, o no con la suficiente profundidad o amplitud, en esta zona en todo su conjunto a la cuestión de la cristianización del valle medio-alto del Ebro.

No obstante, al margen de intereses históricos locales, la acotación del estudio vino dada también por las propias características geopolíticas de este espacio durante el periodo tardoantiguo, las cuales condicionaron a su vez una evolución religiosa particular y diferenciable en ciertos aspectos de la del resto del territorio peninsular.

El valle medio-alto del Ebro se constituyó entre los siglos III y VIII como un espacio fronterizo y de paso no sólo en lo meramente geográfico – recordemos que se ubicaba en la frontera entre Hispania y Galia así como en los límites entre la provincia Tarraconense y las provincias Galaecia y Cartaginense al este y sureste respectivamente – sino también en lo político, pues en él confluyeron y a menudo chocaron los intereses

[4] Este estudio se inscribe dentro del proyecto de investigación "La cuenca del Ebro en la Antigüedad Tardía: nuevas propuestas interpretativas sobre un espacio frontera" (HAR 2008-04526/HIST), dirigido por Urbano Espinosa Ruiz en el departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja.

expansionistas de varios pueblos alóctonos (romanos, suevos, visigodos, francos) con la presencia de pueblos autóctonos (vascones y cántabros) que vivieron en gran parte al margen del dominio romano primero y visigodo después. Por si fuera poco, el desarrollo de ciertos movimientos insurreccionales de trasfondo socioeconómico y carácter violento como el bagaudismo aún añadieron más tensión y conflictividad a un escenario ya de por sí inestable en esta época. Esta conflictividad, no obstante, tuvo su mayor expresión entre los siglos VI y VIII debido sobre todo a la resistencia hispanorromana (*Burdunelus* y *Petrus*) y vascona al dominio visigodo, pues no debemos olvidar que durante el primer tercio del siglo V el valle del Ebro vivió una etapa de relativa paz al no asentarse en la Tarraconense ninguno de los pueblos germanos que invadieron la Península a comienzos de esta centuria y permanecer esta provincia en manos del Imperio romano. Más allá de belicismos, su posición geoestratégica, que comunicaba al territorio galo con el centro de poder toledano durante la etapa de dominio visigodo, también confirió a la zona un valor añadido en los juegos políticos de la época.

Si en lo geopolítico hemos de hablar de un espacio de tránsito militar y de un territorio de conflictos, en lo religioso el Ebro medio también tuvo sus particularidades y su evolución cristiana propia aunque desigual, deudora en gran medida de su propia situación geopolítica. Así se explica que en un territorio tan acotado encontremos zonas ampliamente cristianizadas y dominadas por las sedes episcopales (Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca) junto a otras áreas donde el avance cristiano apenas ha dejado huella (territorio navarro) o éste se ha traducido en la formación de espacios de culto privados en unos casos (iglesias y monasterios riojanos y burgaleses) o de alternativas prácticas espirituales en otros (eremitorios alaveses) en parte ajenas en ambos casos a la potestad episcopal. De este modo, el valle medio-alto del Ebro durante la Antigüedad Tardía se convirtió en escenario de mártires (Emeterio y Celedonio), ascetas (Emiliano), herejes (priscilianistas), paganos (Arellano), aristócratas locales cristianos (Honorio, Eugenio, Nepociano, Proseria, etc.) y obispos (Silvano de Calahorra, Didimio de Tarazona, Asterio de Oca, Liliolo de Pamplona, etc.) y en un espacio de enorme heterogeneidad religiosa, con notorias diferencias a su vez entre sus vertientes urbana y rural.

Es indudable que la cristianización trajo consigo grandes cambios en la ocupación del territorio, tanto en la fisonomía de las ciudades y *villae* como en las relaciones entre éstas y sus territorios, siendo éste un aspecto al que le hemos dedicado buena parte de nuestra atención a lo largo de este trabajo. La cristianización de las ciudades supuso una sacralización del espacio que, entre otras consecuencias, convirtió a ciertas urbes en ejes

del control territorial diocesano en la provincia. Tanto fue así que, llegado el siglo V y tras la crítica situación vivida con las invasiones bárbaras, el nuevo modelo de ciudad que desde ese momento sobrevivió a los difíciles acontecimientos y supo responder a las nuevas coyunturas históricas fue aquel que, entre otros aspectos se configuró como una sede episcopal. Así, en virtud de esta nueva concepción de *civitas* y dentro del marco geográfico del valle medio-alto del Ebro, se han registrado cuatro urbes que disfrutaron de este rango al constituirse como obispados en sus respectivos territorios. Calahorra, Pamplona, Tarazona y Oca fueron las únicas "ciudades[5]" que desde el siglo V, aunque en algunas de ellas su sede pudo haberse erigido tiempo antes, lideraron el panorama religioso de la Tarraconense, de forma autónoma aunque en parte supeditada al potente dominio eclesiástico que en la provincia ejercían otros obispados de mayor dignidad como Zaragoza o sobre todo Tarragona. A este respecto, aunque cada una de ellas tuvo su desarrollo particular y su propia esfera de actuación, parece que entre las sedes de la Tarraconense occidental se dio una cierta unidad eclesiástica a lo largo de este periodo, tal y como veremos, a tenor de los apoyos que recibió el obispo Silvano de Calahorra en su ilícita actividad ordenatoria a mediados del siglo V o de la ausencia generalizada de todas estas sedes en los concilios provinciales del siglo VI.

Este hecho va a condicionar irremediablemente todo nuestro trabajo al ser estas cuatro sedes las protagonistas del proceso de cristianización del valle medio-alto del Ebro, máxime en los espacios urbanos. Ello no es óbice para que también se tenga en cuenta toda manifestación de presencia cristiana en otras ciudades de la región, o lo que quedara de ellas en esta época, no vinculadas a figuras episcopales.

Por lo que respecta a los espacios rurales, si bien los obispados poseían por ley un teórico dominio sobre todo su territorio diocesano, incluyendo los edificios eclesiásticos construidos en los entornos rústicos, la realidad de estos espacios no fue tan uniforme como cabría esperar. La construcción y fundación de iglesias y monasterios por parte de las aristocracias rurales y el auge del fenómeno ascético y su eclosión material en los eremitorios rupestres fueron factores que obstaculizaron de alguna manera el dominio prelaticio central y dieron origen a nuevas formas locales de ordenación del territorio que, aun sin ser del todo independientes, marcaron las pautas para la formación de las propiedades feudales y señoriales tan comunes en la Edad Media. Por ello, en el estudio de la cristianización del territorio rural del Ebro Medio hay que tener indefectiblemente

[5] El entrecomillado viene dado por la indefinición del carácter urbano del antiguo enclave de *Auca*, un aspecto que aún no ha sido confirmado por ninguna fuente ni estudio arqueológico al respecto.

en cuenta tanto a las figuras episcopales como a las elites locales y a los ascetas, articuladores todos ellos de estos espacios desde un punto de vista eclesiástico.

Al igual que sucedía con los límites temporales, esta acotación territorial no es ni mucho menos algo perfectamente definido e infranqueable en la época en la que nos desenvolvemos. Por el contrario, dado que las fronteras provinciales en la Antigüedad Tardía no se hallan definidas en ninguna fuente coetánea, será común que al hablar de esta zona en nuestro trabajo hagamos referencia a otras áreas próximas o que tomemos como espacios tarraconenses lo que a lo mejor perteneció a otra provincia y viceversa.

El proceso de cristianización del valle medio-alto del Ebro es un fenómeno muy complejo que atesora numerosos y variados problemas y que puede ser abordado desde múltiples perspectivas, ya sea desde el punto de vista de la organización eclesiástica, de sus preceptos litúrgicos y fundamentos doctrinales, de su impronta física en el paisaje, o bien desde enfoques más concretos relativos a su desarrollo económico, su adopción social, las implicaciones políticas de sus líderes, la relevancia cultural de su producción escrita o los cambios producidos en las creencias e ideologías de la sociedad de la época.

Aunque de una manera u otra casi todos estos aspectos serán abordados a lo largo de este trabajo, unos en mayor profundidad que otros, y siempre desde un enfoque interdiscilipinar, que englobe los resultados que aportan la arqueología, la epigrafía, la numismática, la filología, la teología o el derecho, nuestro interés investigador fija su mirada en un aspecto muy concreto del avance cristiano en la Antigüedad Tardía: su relación con el espacio por donde se difunde e implanta.

El presente trabajo nace de una inquietud compartida entre quien suscribe y mi director de tesis, don Urbano Espinosa Ruiz, por adentrarnos en el estudio de la historia de las mentalidades en la etapa de tránsito entre la Antigüedad y la Edad Media. Si bien es cierto que mi interés investigador iba encaminado en un principio hacia el ámbito de las religiones grecorromanas, en especial hacia el imaginario mitológico, la concesión de una beca predoctoral dentro de un proyecto de investigación centrado en la historia del valle medio y alto del Ebro durante la Tardoantigüedad me desvió en parte de ese camino ante la imposibilidad de abordar un aspecto como ese en un área tan limitada y carente de testimonios sobre religiosidad precristiana. Dadas las mayores posibilidades que a priori podría ofrecer el estudio del origen y el desarrollo del cristianismo en esta zona, dentro de mi decidido afán por estudiar el mundo de las creencias, optamos por iniciar nuestra andadura investigadora en esa dirección y nos topamos con un apasionante y

desconocido objeto de estudio que ha ido agrandándose y haciéndose más ambicioso con el tiempo. Así, lo que en un principio se tradujo en la elaboración de un trabajo de iniciación a la investigación sobre el proceso general de cristianización en Hispania a través del estudio de las sedes episcopales de Calahorra, Pamplona y Tarazona, pronto se diversificó en diversas publicaciones científicas tanto en revistas especializadas como en monografías ya focalizadas en el estudio de determinadas ciudades (Calahorra), de ciertas sedes episcopales (Pamplona) o de algunos de sus ilustres representantes (León de Tarazona), así como en aspectos mucho más concretos como la cristianización de los espacios urbano y rural en zonas más acotadas como el actual territorio riojano[6]. A partir de todas estas investigaciones surgió un interés particular por conocer cuáles eran las incidencias reales de la presencia de estas sedes y sus representantes en los espacios en los que se asentaban y en torno a esa simple idea se ha ido gestando todo este trabajo.

La cristianización de un espacio implicaba una serie de cambios no sólo en el terreno abstracto de las mentalidades de la población que allí habitaba sino también de manera más perceptible en la propia fisonomía de ese espacio. La elevación de nuevos edificios de culto cristiano en unos casos *ex novo* o en otros a partir de edificios previos por lo general ligados a una religiosidad pagana que se pretende erradicar o reconducir hacia lo cristiano supuso una completa transformación de los paisajes urbanos y rurales. Las ciudades y sus *territoria* se vieron plagados así de iglesias, oratorios, baptisterios, centros de culto martirial (*martyria*), monasterios, etc. al tiempo que eran testigos de la clausura o destrucción de sus templos paganos, del abandono de sus espacios públicos de *otium* (circos, teatros, anfiteatros), de la transformación de sus núcleos residenciales (*villae*) o del surgimiento de nuevas áreas de culto en enclaves hasta ahora destinados a otras finalidades (*castra*, *vici*) o apenas explotados territorialmente (cuevas y cerros).

De entre todos estos edificios, las sedes episcopales representaron la culminación del proceso cristianizador en los espacios urbanos. No sólo por su imponente desarrollo arquitectónico - los complejos prelaticios podían incluir varias iglesias y baptisterios, un palacio episcopal e incluso algún monasterio urbano - sino también porque representaban a su vez la sede gubernamental de los obispos, el lugar desde donde éstos ejercían un

[6] BARENAS, R., "El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona", *Iberia*, nº 160, 2011, pp. 75-100; Id., "La cristianización del valle medio del Ebro. La sede episcopal de Pompelo", *Príncipe de Viana*, año nº 72, nº 253, 2011, pp. 177-192; Id., "La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano", *Berceo*, nº 160, 2011, pp. 139-174; Id. (*et alii*), "Edad Antigua", *Historia de Calahorra*, Calahorra, 2011, pp. 65-164; Id., "La cristianización del territorio riojano (II): el espacio rural", *Berceo*, nº162, 2012, pp. 17-62; Id., "El obispo León de Tarazona, un *defensor domus ecclesiae* (siglo V)", *Turiaso*, nº 21, 2012-2013, pp. 105-124.

control socioeconómico sobre el territorio, representaban a sus comunidades al frente de las ciudades y participaban, a través de los concilios, en el devenir histórico de la región y de toda la provincia. Las sedes episcopales, por tanto, no eran sólo un espacio físico e ideológico sino también un instrumento de gobierno y de dominio eclesiástico sobre todo el territorio bajo su jurisdicción.

Es sobre este factor de control territorial, de articulación eclesiástica del espacio donde focalizaremos nuestro interés investigador a lo largo de este proyecto. Primero porque pensamos que es un elemento fundamental para cualquier estudio en profundidad que se quiera llevar a cabo sobre el fenómeno cristiano, pues, entre otras muchas cosas, ayuda al conocimiento de la organización interna de la Iglesia, permite conocer cuál fue la participación de los líderes eclesiásticos en la vida pública del momento y, sobre todo, determina el grado de implantación de la religión cristiana en los espacios urbanos y rurales. Por si fuera poco, teniendo presente que la historia de las mentalidades camina de la mano de la historia política, social y económica de cada región, no es descabellado imaginar que a la postre los resultados de un estudio de este tipo no se van a restringir únicamente al campo de las creencias. Las pretensiones de este trabajo van, por tanto, más allá del estudio teológico y gracias a él se intentará comprender mejor asimismo la evolución histórica del valle medio-alto del Ebro en los periodos tardorromano y visigótico, completando así lo que otros autores ya han ido perfilando en sus vertientes política, militar, administrativa, socioeconómica o cultural.

En segundo lugar, porque creemos que es un enfoque que muy rara vez se ha explotado o que en muy pocas ocasiones ha centrado un estudio de índole religiosa. En este sentido, la mayoría de los estudios realizados hasta ahora sobre el hecho cristiano en Hispania durante la Antigüedad Tardía han orientado sus análisis hacia cuestiones económicas (patrimonio eclesiástico), ideológicas (lucha contra herejías, paganismo y ascetismo), disciplinares (actuaciones episcopales irregulares), administrativas (concilios y jerarquías eclesiásticas), artísticas (principalmente los estudios arqueológicos) o incluso políticas (relaciones del episcopado con emperadores romanos y reyes germanos). Sin embargo, con escasa frecuencia se han interconectado todas estas interpretaciones bajo un mismo prisma como es el del dominio eclesiástico sobre el territorio. Pese a la actual proliferación de estudios monográficos de ámbito local cada vez más exhaustivos y a la intensificación de los hallazgos arqueológicos relativos a las ciudades y a los espacios rústicos del norte peninsular en época tardoantigua, siguen escaseando los estudios de síntesis actualizados que proporcionen una visión global de la historia cristiana del Ebro

medio-alto en esta época o que remarquen las incidencias del establecimiento eclesiástico en la cristianización de los paisajes urbano y rural. Si bien es cierto que hay algunas obras dedicadas al análisis de la denominada "geografía eclesiástica" en esta época, rara vez aplican este concepto en un sentido que no sea meramente jurídico o lo trasladan a un plano físico de control territorial. Por su parte, en los casos en los que se alude a las competencias territoriales de los obispados casi siempre se enfatiza la imprecisión de estas territorialidades, las limitaciones que las aristocracias rurales o los ascetas imponen al dominio prelaticio en los espacios rurales o directamente se rechaza toda idea de territorialidad diocesana en esta época. La aparición de estas dificultades y obstáculos a la hora de abordar determinados temas viene dada a menudo por una lectura apresurada y subjetiva de las fuentes escritas, lo que lleva en ocasiones a reincidir en viejos tópicos historiográficos ya superados, por un conocimiento parcial de los materiales arqueológicos – en otros casos a una falta de trabajos de excavación en ciertas zonas -, así como a un desconocimiento de las tendencias investigadoras y los aportes arqueológicos actuales que sobre este periodo de transición se desarrollan en el ámbito europeo.

En tercer y último lugar porque estamos ante una zona, el valle medio-alto del Ebro, que, pese a su reducido tamaño y su exigua presencia en las fuentes, experimentó en mayor o menor medida todas las variables existentes de articulación eclesiástica del territorio - en función de los promotores de las construcciones eclesiales o monásticas (monarcas, obispos, elites locales o ascetas) - que se dieron en la Hispania tardoantigua. Por ello, no podemos desaprovechar la oportunidad que nos brinda este privilegiado escenario a la hora de poder analizar todas las claves de este fenómeno y de establecer comparativas entre el dominio aparentemente indiscutible que ejercieron los obispos sobre los espacios urbanos y el control quizás menos uniforme y más repartido que se dio en los espacios rústicos entre obispos, aristocracias rurales y eremitas/anacoretas.

Sin ánimo de revolucionar nada en un campo donde existen muchas más teorías historiográficas que evidencias empíricas, venimos aquí a reivindicar el componente de articulación territorial que tuvo el proceso de cristianización del Ebro medio-alto sobre todo en manos de la figura episcopal, aunque no exclusivamente, como ya hemos apuntado. Siendo conscientes de que nos estamos moviendo en un terreno difícil de entender y valorar en su justa medida, lleno de incertidumbres, carencias documentales y subjetividades interpretativas, nos proponemos como objetivo principal de este trabajo el análisis y la descripción del proceso de articulación eclesiástica del valle medio del Ebro y su área de influencia a lo largo de la Tardoantigüedad y como meta final la

elaboración de un mapa "georreligioso" que refleje de una manera lo más fidedigna posible el resultado de todo este proceso en época visigoda. Para ello se plasmarán las extensiones más o menos precisas de las diferentes diócesis que se repartieron por el territorio occidental de la provincia Tarraconense a lo largo de este periodo (Calahorra, Tarazona, Pamplona, Oca e incluso Zaragoza), pero también se dejará constancia gráfica de todos los elementos físicos que contribuyeron a reforzar en unos casos o a debilitar en otros el dominio de estas sedes sobre los espacios urbano y rural (iglesias, monasterios rurales y eremitorios rupestres). Con este propósito y pese a ser un estudio de extensión regional confiamos en iniciar el camino hacia futuras investigaciones que trabajen en este campo en otras provincias y regiones hasta poder confeccionar una cartografía global que refleje la articulación eclesiástica del espacio peninsular en la Antigüedad Tardía.

Las fuentes utilizadas para la elaboración de esta tesis han sido numerosas y de muy diversa naturaleza, pero también dispersas, discontinuas, fragmentarias, a menudo descontextualizadas y casi siempre de dudosa interpretación, lo que ha impedido su uso literal o axiomático. Con todo, una vez que han sido sometidos al filtro de la duda, la reflexión y la objetividad científica, estos testimonios han aportado informaciones lo suficientemente válidas como para poder reconstruir con cierta precisión el proceso de cristianización del valle medio y alto del Ebro en los periodos tardorromano y visigodo.

Los materiales más abundantes y utilizados proceden de las fuentes documentales y arqueológicas, aunque también han resultado decisivos los testimonios epigráficos y numismáticos o las recientes y novedosas aportaciones que realizan la hagiotopografía y la hagiotoponimia en el estudio del culto a los mártires y santos. De entre las fuentes escritas consultadas hay que destacar el valor de la copiosa legislación conciliar que se nos ha conservado, las grandes compilaciones epistolares de papas y obispos, así como las útiles informaciones que nos aporta el género hagiográfico si se le despoja de todo elemento fantasioso y meramente pastoral o los datos que recogen las reglas monásticas sobre la vida diaria en los monasterios. Dado que uno de los firmes propósitos de este trabajo es el de conocer el desarrollo físico de la cristianización de los espacios urbano y rural en el occidente de la Tarraconense, no podemos prescindir del testimonio de las fuentes materiales procedentes de las excavaciones arqueológicas realizadas en la zona, pues gracias a ellos se puede reconstruir el proceso evolutivo que durante los siglos de transición entre la Antigüedad y el medioevo convirtió a las urbes cristianas del Ebro medio-alto en ciudades episcopales con sus territorios diocesanos.

El grueso de la actividad investigadora se ha desarrollado en la Universidad de La Rioja, donde los copiosos fondos documentales de su biblioteca han sido la base para vertebrar en gran medida este trabajo. Las abundantísimas referencias bibliográficas en forma de artículos especializados, obras monográficas y tesis doctorales recogidos en la célebre base de datos de Dialnet han servido, por su parte, para enriquecer enormemente las páginas de este trabajo y dar a conocer las últimas revisiones y teorías historiográficas sobre algunos de los temas abordados a lo largo de nuestra investigación.

Las consultas de los fondos bibliográficos de las Universidades de Salamanca y Valladolid han resultado especialmente orientativas y fructíferas para la elaboración de algunos apartados del presente trabajo. En verdad, el acceso a las publicaciones científicas que allí se realizan nos ha garantizado una notable ampliación del *corpus* bibliográfico de este volumen y ha permitido el acercamiento a nuevas perspectivas y horizontes de estudio que complementan a la investigación que se lleva a cabo en esta región y nos ofrecen una visión mucho más global y objetiva de los asuntos aquí tratados.

La cantidad y heterogeneidad de las fuentes utilizadas han condicionado en gran medida la metodología empleada en el desarrollo de este trabajo. El primer paso, como en toda investigación, ha sido recopilar toda la información disponible y clasificarla en función del tipo de fuentes en las que aparece registrada, agrupando de este modo por un lado el *corpus* de las fuentes escritas relativas a nuestra zona de estudio y al tema abordado y por otro lado las fuentes materiales extraídas en los diferentes yacimientos según el mismo criterio. Como ya dijimos más arriba, aunque este trabajo presenta unos límites cronológicos y espaciales más o menos definidos, ello no es óbice para que no se hayan consultado y expuesto fuentes de épocas anteriores y posteriores o de otros espacios peninsulares y extrapeninsulares (Galia, Roma o norte de África) para contrastar o reafirmar la singularidad de la zona en esta época. Todo este trabajo de consulta ha permitido confeccionar un apéndice de fuentes escritas que se incluye al final de este volumen en el que se recopilan todos los testimonios textuales referidos al tema y al espacio que han sido objeto de nuestro estudio en base a los criterios establecidos y se exponen en su forma y lengua original. De este modo se trata de colmar al menos a nivel local o regional la escasez de recopilaciones de textos cristianos que se acusa para esta época pese a lo necesaria que resulta.

Por otro lado, dada la importancia para nuestro objeto de estudio de la información aportada por la legislación conciliar y por el *corpus* epistolar generado por pontífices y

prelados a lo largo de los periodos tardorromano y visigodo, nuestro siguiente paso fue recopilar todos aquellos cánones y disposiciones pontificias que pudieran aportar datos relevantes para este estudio y agruparlos temáticamente según el tipo de cuestiones que tratan (económicas, políticas, sociales, ideológicas, disciplinares, administrativas, etc.).

Una vez recopiladas todas las fuentes necesarias, se debe realizar una lectura comprensiva y un análisis reflexivo de ellas, tratando de extraer aquellas informaciones válidas, de desechar los datos accesorios y las formulaciones subjetivas y de establecer una comparativa y un contraste entre los contenidos, métodos y discursos establecidos en cada una de ellas para poder completar así la imagen general que poseían y transmitían los autores sobre sus territorios de origen, su ideología y los sucesos que tenían lugar en su época. Dado que manejamos fuentes de muy diversa índole, lejos de aplicar distintos métodos de análisis para unas y otras, se homogenizará su estudio y se complementarán los datos extraídos de ellas a fin de colmar los vacíos documentales que presenten unas u otras o de reforzar las conclusiones deducidas de su estudio.

Todas las fuentes escritas (históricas, jurídicas y religiosas) se han consultado preferiblemente en sus ediciones más modernas y en su transcripción al texto central o a las notas a pie de página de la presente tesis se ha expuesto su traducción al español para facilitar su lectura y comprensión a los no versados en el latín clásico. En los casos en los que no ha sido posible encontrar versiones actualizadas y en español, se ha recurrido a transcribir literalmente los fragmentos en latín a partir de los compendios de textos antiguos más difundidos, como la *Patrologia Graeca* y la *Patrologia Latina* de J. P. Migne o los *Monumenta Germaniae Historica* de Th. Mommsen, entre otros autores.

La distinción y focalización de los principales temas tratados en el conjunto documental utilizado y la amplitud de los horizontes bibliográficos ha permitido definir la estructura de este trabajo siguiendo un método deductivo. Es decir, en cada uno de los capítulos se partirá casi siempre de los general para terminar focalizando en lo particular. De este modo, una vez analizadas las claves generales del proceso de cristianización de los paisajes urbanos y rurales, se puede analizar la evolución particular de nuestro ámbito de estudio y así poder estipular cuánto de imitación y cuánto de original tuvo el desarrollo cristiano en todas estas zonas.

En paralelo al examen de la información extraída de los textos originales y de los yacimientos arqueológicos y con el fin de entender y razonar el contexto al que hacen referencia, se ha procurado hacer acopio de una recopilación bibliográfica lo más extensa y completa posible, que comprenda todas las diferentes aportaciones realizadas

al tema objeto de estudio y se circunscriba a nuestro campo de investigación. Con este propósito hemos recogido y aplicado a nuestro estudio todas aquellas informaciones más relevantes procedentes de diversas revistas y publicaciones históricas de carácter local o regional, de artículos de obras colectivas, de monografías sobre la historia del cristianismo y la Iglesia católica, estudios prosopográficos, recopilaciones de textos, etc. Gracias a estas aportaciones hemos podido comprobar la utilización que otros autores han hecho, con mejor o peor criterio, de las noticias contenidas en las fuentes, respaldar o refutar algunas de nuestras consideraciones, añadir novedosos datos complementarios sobre determinadas situaciones y aspectos particulares dentro y fuera de nuestro ámbito de estudio y, en definitiva, conocer de primera mano otras líneas de investigación, otras tendencias en el análisis histórico, las nuevas y más completas ediciones de las obras clásicas que se estudian o los resultados de los hallazgos arqueológicos más recientes.

La exposición detallada de los conocimientos adquiridos a través del análisis crítico de las fuentes primarias y de la interiorización de la bibliografía especializada se refuerza con la inclusión de los elementos adicionales más adecuados a una correcta comprensión de los contenidos: mapas, cuadros, imágenes, textos originales, etc. Una vez aplicadas todas las oportunas recomendaciones, sugerencias, matizaciones y correcciones aportadas por el director de esta tesis y por otros especialistas consultados a lo largo del dilatado proceso de redacción, se exponen aquí finalmente los resultados del trabajo realizado con la premisa de ofrecer una visión lo más completa y objetiva posible sobre el proceso de articulación territorial del valle medio-alto del Ebro en la Tardoantigüedad.

Teniendo claros los límites, los objetivos y la metodología empleada y contando con la documentación necesaria para llevar a cabo este estudio, para la exposición final del trabajo doctoral se han estructurado los contenidos en distintos apartados temáticos a fin de otorgar coherencia y unidad a un tema de por sí complejo y disperso.

Una vez reseñadas, *grosso modo*, las principales fuentes y obras de referencia que aluden o se han dedicado al estudio de la cuestión planteada, el punto de partida fundamental de este trabajo ha de ser la exposición de un resumen histórico-geográfico donde se establezca una secuencia cronológica ordenada de los hechos históricos más relevantes y permita su ubicación en el espacio, relacionando así la situación política, socioeconómica y cultural de cada zona en cada momento con su evolución física, tanto en el paisaje urbano como en el rural. A lo largo de estas breves pinceladas abordaremos la historia del valle medio-alto del Ebro desde la denominada crisis del siglo III d. C.

hasta la consolidación del reino visigodo de Toledo a lo largo del siglo VI, pasando por el periodo de invasiones germanas durante la primera mitad del siglo V y sin olvidarnos de fenómenos socioeconómicos tan relevantes en la zona como las revueltas bagaudas, desarrolladas a mediados de esta misma centuria. Con ello comprobaremos cómo los elementos políticos, sociales, económicos e ideológicos que conforman una sociedad discurren en paralelo y confluyen en determinados momentos para configurar los paisajes de las ciudades y villas y construir juntos la evolución histórica de la región.

En verdad, la introducción y el asentamiento de nuevas ideas religiosas, más aún en el caso del cristianismo cuya configuración final como religión única y oficial del estado constituyó un hecho sin precedentes en la historia de las creencias en Occidente, exige previamente de una situación política, socioeconómica e ideológica que propicie su asimilación por parte del entorno social y garantice su posterior consolidación frente al panorama cultual anterior. Estudiar el proceso cristianizador en Hispania implica, por tanto, adentrarse previamente en el contexto histórico en el que se encontraba inmersa la Península Ibérica cuando estas ideas llegaron desde Oriente gracias a la acción conjunta de influjos provenientes de Roma, Galia y Norte de África. Del mismo modo, el hecho de que una religión se desarrolle en un nuevo ámbito geopolítico, a priori ajeno y hostil, y llegue a consolidarse como culto oficial, sobreviviendo incluso a la descomposición del aparato político-administrativo romano, sólo es posible si ésta ha sabido adaptarse a la evolución histórica de ese territorio a lo largo del tiempo. Así, la cristianización del valle medio-alto del Ebro, como fenómeno paralelo aunque también condicionante de la propia evolución de la región, garantizará una información muy valiosa al conocimiento histórico de toda esta zona a lo largo de la Antigüedad Tardía.

En este apartado inicial se describirán de manera diferenciada las evoluciones de los paisajes urbano y rural del valle medio-alto del Ebro a través del estudio histórico y religioso de la provincia Tarraconense, señalando los principales hitos políticos, militares y sociales que pudieron afectar en mayor o menor medida a esta zona y que influyeron decisivamente en el progresivo deterioro de las ciudades y villas, con la salvedad de las urbes episcopales, y en la búsqueda de alternativas ocupacionales en el mundo rural.

Posteriormente a la descripción del marco histórico-geográfico se desarrolla el cuerpo principal del estudio, estructurado en diferentes apartados temáticos, divididos a su vez en aquellos subapartados necesarios para una exposición lo más clara posible.

El primer apartado de este cuerpo central está dedicado al estudio del proceso de cristianización de la topografía urbana del Ebro medio-alto. Incidiendo en aspectos tales como los orígenes funerarios y martiriales del cristianismo en las áreas periurbanas o suburbanas, la readaptación de la edilicia clásica a los nuevos intereses religiosos o la creación de nuevos espacios de culto cristiano hasta culminar en la formación de las sedes episcopales, este capítulo hará un repaso completo a las principales manifestaciones de cristiandad, a nivel tanto arqueológico como epigráfico, que se dieron en las ciudades de la zona, episcopales o no, a lo largo de la Tardoantigüedad.

En el segundo apartado se aborda una cuestión más o menos similar a la tratada en el anterior capítulo en el anterior pero ahora circunscribiéndonos al paisaje rural. Así, una vez realizado un somero repaso a todas las claves en el proceso de cristianización del mundo rural a nivel peninsular, se analizan los distintos testimonios arqueológicos y epigráficos presentes en los espacios rústicos de cada región del Ebro medio-alto, tratando de vincularlos a las cuestiones tratadas con anterioridad. En esta ocasión, sin embargo, no se adopta un enfoque temático a la hora de describir los vestigios materiales de la presencia cristiana como en el capítulo dedicado a las ciudades, sino que se sigue un criterio cronológico, distinguiendo así entre una etapa inicial caracterizada por la lucha contra el paganismo, un segunda fase de surgimiento de otras alternativas eclesiásticas promovidas por aristócratas locales y ascetas y una etapa final de consolidación de estas alternativas mediante la formación de colonias eremíticas y complejos monásticos que trataron de romper de alguna manera con la uniformidad y exclusividad en el control episcopal sobre el territorio diocesano.

Para el siguiente y más extenso bloque temático de nuestra investigación se ha estimado conveniente regresar al mundo de las ciudades con el fin de retomar el tema de la cristianización de estos espacios, pero no desde el prisma de de su impronta física sino desde el análisis pormenorizado de sus protagonistas, los obispos, en todas sus facetas. Sus competencias y prerrogativas, sus instrumentos de actuación pública (concilios y sedes episcopales) o su estructuración jerárquica (patriarcas, primados, metropolitanos y sufragáneos) son algunos de los aspectos descritos en la primera parte de este capítulo. A continuación el análisis se focaliza en el valle medio-alto del Ebro y para ello se lleva a cabo un exhaustivo recorrido al episcopologio de las cuatro sedes de la zona (Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca), abordando temas como su relación con el

territorio sobre el que se asientan o su participación en los avatares políticos, sociales y religiosos de su época. Estudiar individualmente cada uno de los episcopados de las diferentes sedes nos permite acercarnos a aspectos tan importantes de la figura prelaticia como su labor misional y pastoral como líder religioso, su actividad evergética como patrono de las ciudades y su proyección social y política como representante local del poder central. Previamente a ello, se realiza un necesario análisis de la evolución histórica de los obispados de Tarragona y Zaragoza por la influencia que ambos ejercieron sobre la Tarraconense al conformarse el primero como metrópoli eclesiástica y el segundo como la sede de mayor renombre cultural e influencia social de la provincia.

El cuarto y último apartado de los que conforman el andamiaje central de este trabajo nos traslada una vez más al mundo rural para establecer cuáles pudieron ser los principales obstáculos y trabas que el cristianismo oficial y "episcopalizado" encontró en su avance por los espacios rústicos. Paganos, herejes, bagaudas, invasores germanos, pueblos autóctonos independientes, bizantinos o judíos desfilan por estas páginas a fin de aclararnos si su presencia o actuación en la Península a lo largo de la Antigüedad Tardía acarrearon algún problema al proceso de cristianización o limitaron de alguna manera la intervención de los obispos sobre los escenarios en los que se desenvolvieron. Una vez analizadas todas las posibles incidencias de estos factores en una mayor o menor cristianización del paisaje rural hispano, se concluye este capítulo realizando un repaso general a las principales claves de la articulación eclesiástica del Ebro medio-alto rural, haciendo hincapié en el papel desempeñado por las elites locales y los ascetas en este proceso en clara competencia con el episcopado de la zona. El broche final a todo este estudio se plasma ahora con la exposición de un hipotético mapa en el que se representa la articulación eclesiástica del valle medio y alto del Ebro en el siglo VII.

Este trabajo doctoral culmina con la elaboración de unas conclusiones generales en las que se ofrece una reflexión breve y sencilla, de forma sintética, sobre el conjunto de las cuestiones tratadas y las principales aportaciones de esta tesis doctoral al conocimiento de la historia del valle medio-alto del Ebro y de su cristianización entre los siglos III y VIII. Con ello se comprobará si se han alcanzado todos los objetivos planteados al comienzo del estudio y se pondrá en valor la importancia y la novedad del mismo en el conocimiento histórico de la región y de toda la Península en el aún oscuro periodo de transición entre las épocas antigua y medieval.

La redacción de este trabajo se verá completada con la inclusión de un aparato bibliográfico en el que se expone un listado alfabéticamente ordenado de las ediciones de las fuentes primarias – agrupadas por secciones temáticas entre escritas (históricas, jurídicas y religiosas), materiales (arqueológicas, epigráficas y numismáticas) u otras - y secundarias (bibliografía moderna) citadas en el texto. Tras el apartado bibliográfico se ha considerado oportuno incluir un apéndice final en el que se recopilan los principales testimonios escritos, en papel y sobre piedra (epigráficos), referidos a nuestro ámbito de estudio en esta época y vinculados al hecho cristiano con el propósito de completar la información del texto y acercar al lector al conocimiento *in situ* - de ahí que se registren en su idioma original - de las principales fuentes escritas que nos describen el panorama cristiano tardoantiguo del Ebro medio-alto.

……..

No quisiera cerrar este preámbulo introductorio sin dedicar un apartado especial para los agradecimientos a todos aquellos individuos e instituciones que me han ayudado desinteresadamente a lo largo de los últimos siete años en la ardua labor investigadora y que han hecho posible que todo este trabajo se vea finalmente completado a día de hoy.

En primer lugar, es necesario mencionar que la realización de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a la concesión de una beca predoctoral para la formación de personal investigador, otorgada por la Consejería de Educación, Cultura y Turismo de La Rioja en el año 2008 y prorrogada durante los siguientes cuatro años (2008-2012). Gracias a esta beca y a las sucesivas "Ayudas para la realización de Tesis Doctorales en la Universidad de La Rioja subvencionadas por el Banco Santander", concedidas por esta institución durante tres años consecutivos (2010-2012), he podido asumir los gastos derivados del propio estudio, así como de la realización de estancias y visitas a centros de investigación españoles (Universidad de Salamanca y Universidad de Valladolid) o de la asistencia y participación en congresos científicos celebrados en otras ciudades del territorio peninsular (Vitoria, Aguilar de Campoo o Pamplona). Esto me ha permitido conocer de primera mano otras líneas de investigación paralelas sobre cuestiones directa o indirectamente relacionadas con mi campo de estudio y aprender de sus expertos responsables. He de agradecer también la oportunidad que esta beca y mi relación contractual con la Universidad de La Rioja me han brindado a la hora de poder impartir docencia de Historia Antigua en sus aulas a lo largo del curso académico 2011-2012.

Una vez aclarado este punto, quiero comenzar expresando mi sincera gratitud al Dr. Urbano Espinosa, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de La Rioja y director de la presente tesis doctoral, por toda la ayuda, consejo y apoyo incondicional prestados en la elección del tema, en la orientación en el enfoque, en la obtención de los recursos necesarios y en la elaboración de los contenidos de este trabajo. Sin su docto asesoramiento, su paciencia y su dedicación a la revisión completa y exhaustiva del volumen final, este trabajo no tendría ninguna consistencia ni coherencia investigadora. Por otro lado, su confianza en mi labor investigadora y en mi capacidad de trabajo a la hora de ofrecerme su tutela académica durante todo este proceso ha servido de estímulo y de inspiración indispensables a la hora de poder llevar a buen término este proyecto. Del mismo modo, he de agradecerle que se pusiera en contacto con Adrián Calonge, a quien espero poder recompensar por todo el esfuerzo empleado, a fin de solicitar su colaboración en la preparación del extenso aparato bibliográfico de esta tesis.

Seguidamente y sin abandonar el ámbito académico, es de obligado cumplimiento que haga extensivo mi agradecimiento al Dr. Pablo de la Cruz Díaz Martínez, catedrático de Historia Antigua del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Salamanca, por su calurosa y amable acogida durante mi estancia en Salamanca, su inestimable ayuda con respecto a mi alojamiento en la ciudad y sus sabios y enriquecedores consejos en relación a mi labor investigadora en esta facultad.

Al hilo de esto, debo manifestar mi reconocimiento a la labor logística de todo el personal administrativo de las universidades y bibliotecas de La Rioja, Salamanca y Valladolid y agradecerles enormemente toda la ayuda prestada en lo relativo a los materiales de trabajo, los fondos bibliográficos consultados o sobre todo por la cesión y el mantenimiento de los espacios de trabajo. Aquí deseo hacer una mención especial a los responsables de los servicios de Hemeroteca y de Préstamo Interbibiliotecario de la biblioteca de la Universidad de La Rioja por su infinita paciencia y amabilidad a pesar de mis incesantes peticiones bibliográficas y por su eficacia a la hora de realizar los escaneados y envíos de las obras con la mayor premura posible.

Asimismo, quisiera dar las gracias a todos cuantos favorecieron el desarrollo de mi investigación durante mi estancia en Salamanca, en especial al grupo de becarios con los que compartí mis horas de estudio y trabajo en la Facultad de Geografía e Historia y con los que tuve ocasión de compartir experiencias, inquietudes y opiniones sobre mi trabajo, haciendo de aquella experiencia algo realmente cómodo, cercano y apasionante.

A título personal, quiero expresar mis más afectuosos agradecimientos a todos mis amigos, a los de siempre y a los que he ido encontrando en el largo trayecto de esta investigación. Su presencia y compañía constante, "padeciendo" todos mis agobios, mis preocupaciones y mis incesantes dudas, sin dejar por ello de animarme y brindarme toda su ayuda y apoyo moral de manera incondicional, no tiene precio. He de dedicar aquí un agradecimiento particular a todos los compañeros becarios del departamento de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de La Rioja, algunos de ellos buenos amigos, con los que he compartido incontables horas de trabajo en nuestro despacho: Fernando, José Ángel, Diego, Rebeca, Penélope, Aleix, Ainhoa, Naiara, Sergio, Ianire y Herminia. Todos ellos mejor que nadie conocen lo que es la satisfacción y la frustración de esta labor, los agobios por los plazos y los trámites burocráticos, los logros por el trabajo bien hecho y las desazones por la falta de inspiración. Su empatía y ayuda en todo este proceso, por tanto, han resultado tan gratas como indispensables.

Finalmente y sin ánimo de excederme en estas líneas de agradecimientos, no puedo olvidarme de expresar mi más profunda gratitud por encima de todo a mi familia, cuya preocupación, ánimos e interés constante por el avance de esta investigación han sido determinantes en la realización de mi tesis doctoral. Mis padres, Rafael y María del Carmen, mis hermanos, Roberto y Rubén, mis tíos, mis cuñadas y sus respectivas familias... Todos ellos me han ofrecido siempre su apoyo, confianza, comprensión y generosidad a pesar de todos los obstáculos y las dificultades que van surgiendo a lo largo de este viaje y me han animado a seguir adelante sin perder las ganas y el interés. Por ello, deseo que el resultado final de todo este trabajo les satisfaga tanto como a mí el haber podido realizarlo.

A todos ellos, gracias.

Con el permiso de todos los aquí mencionados, no podría concluir este apartado sin dedicar por entero esta tesis doctoral y todo el esfuerzo y cariño empleados en ella a mi madre. Gracias por haber estado siempre ahí.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Previamente al estudio de cualquier tema que se pretenda abordar, pasado o presente, resulta imprescindible acudir a todas las fuentes de información disponibles al respecto para poder conocer en qué estado se encuentra el análisis de la cuestión a tratar. En el caso de los estudios históricos las fuentes del pasado son nuestra referencia directa para el acercamiento de cualquier asunto pretérito hasta el presente, pero también con posterioridad a los hechos y hasta el día de hoy numerosos historiadores y eruditos han llevado a cabo diferentes análisis e interpretaciones de esas fuentes que pueden servir igualmente para el seguimiento riguroso de los acontecimientos vividos.

Así, los diferentes testimonios existentes sobre cualquier hecho acontecido en un tiempo pasado pueden clasificarse a nivel general en fuentes primarias y secundarias, siendo las primeras aquellas que surgieron coetáneamente a los hechos que describen, en ocasiones generadas por sus propios protagonistas, y las segundas todas las que se han ido elaborando posteriormente y a lo largo del tiempo hasta nuestros días por los especialistas en el tratamiento de fuentes y temas históricos.

FUENTES PRIMARIAS

La tipología de fuentes que nos hablan del pasado es tan diversa como lo es el propio proceso comunicativo, pudiendo ser contado un hecho de muchas maneras y a través de diferentes canales. Existen fuentes documentales, cuyo principal medio de transmisión es el lenguaje escrito en un soporte de papel, pero también existen fuentes materiales, cuya transmisión informativa se produce a través de los vestigios materiales del pasado, insertos en su propio espacio físico. Este conjunto generalizado de fuentes

precisaría, por tanto, de una nueva estructuración o división interna, pues en su seno recoge informaciones de orígenes bien distintos.

A) Fuentes escritas

La extensión y diversidad de las competencias asumidas por las instituciones eclesiásticas a lo largo de la Antigüedad Tardía, la estrecha vinculación entre la Iglesia y las autoridades cívicas, ya sea el Imperio o la monarquía visigoda, y, en general, la heterogeneidad de las cuestiones tratadas en este trabajo exigen para su tratamiento el uso de múltiples y variadas fuentes de información.

Por ello, en el caso de las fuentes documentales hay que diferenciar varios tipos de testimonios con el fin de abarcar todos los aspectos que se pueden llegar a tratar sobre una sociedad y sus creencias en una época determinada: los que se refieren a los acontecimientos político-militares (textos cronísticos o históricos), los que describen los aspectos administrativos u organizativos (textos jurídicos), los que recogen la producción cultural (textos literarios) o, sobre todo y en lo que interesa a este trabajo, los que emiten las instituciones eclesiásticas o se vinculan directamente a las ideas religiosas de una población, que también presentan su propia subdivisión documental.

Obras históricas

En general y para el periodo que se pretende abarcar, a pesar de lo prolongado en el tiempo del mismo, la cantidad de información histórica sobre la Tardoantigüedad resulta notablemente escasa con respecto a la de otros periodos. Esto resulta aún más evidente cuanto más se centra nuestra mirada en un espacio concreto y en un momento determinado como es en este caso el valle medio-alto del Ebro entre los siglos III y VIII. A pesar de ello, contamos con una serie de testimonios que en mayor o menor medida aportan datos relevantes con los que poder reconstruir en líneas generales este periodo histórico concreto. Si bien no todas ellas resultan igualmente válidas a nuestro objeto de estudio, creo conveniente incluir en este apartado todas aquellas obras en las que se le alude de una u otra forma a la evolución histórica de la Península Ibérica y de nuestra área de estudio a lo largo de la Antigüedad Tardía.

Si para el siglo III d. C., en lo relativo a las supuestas invasiones de francos y alamanes que tuvieron lugar en la Península Ibérica a lo largo de esta centuria, las breves alusiones de Aurelio Víctor (*De Caesaribus*)[7] y Eutropio (*Breviarum*)[8] son prácticamente nuestra única referencia, para el estudio del siglo IV es el historiador Amiano Marcelino (*Res Gestae*)[9] la principal base documental, aunque apenas haga mención a Hispania, complementada, eso sí, con Zósimo y su *Historia Nova*[10]. Zósimo se refiere en varias ocasiones a hechos políticos de la Hispania tardorromana, pero sus informaciones a veces no resultan demasiado fidedignas debido a su método de trabajo, consistente en resumir las aportaciones de autores anteriores, como los *Fragmenta* de Olimpiodoro de Tebas[11]. La *Historia Augusta*, obra compuesta supuestamente por seis autores que escribieron en época de Constantino, es una mera recopilación de biografías imperiales que comienzan con Adriano (principios del siglo II) y van haciéndose progresivamente más fantasiosas y menos históricas conforme se va alcanzando a los emperadores de mediados y fines del siglo III[12]. De ahí que su aportación a este trabajo, circunscrita al episodio de la *Vita Alexandri Severi* en la que se alude a la supuesta fama de los augures vascones (*Vita Alexandri Severi* XXVII, 6) haya que tomarla con todas las precauciones posibles.

Si los siglos III y IV recogían pocos testimonios relativos a la Península Ibérica, menos aún sobre nuestra zona de estudio, en obras cronísticas e históricas, el siglo V tampoco se presenta cargado de fuentes y noticias acerca de los acontecimientos políticos y sociales vividos en Hispania a lo largo de esta centuria, reduciéndose la información aprovechable a dos o tres autores y a escasas referencias en crónicas anónimas.

La *Historia Ecclesiastica* de Sozomeno[13] o la *Historia contra los paganos* de Orosio[14] contienen importantes referencias a los acontecimientos hispanos de comienzos del siglo V, concluyendo esta última en la segunda década del siglo V. Estos autores, junto con Zósimo, son quienes mejor documentan la usurpación de Constantino III y la rebelión de su general Geroncio, aunque la divergencia entre sus noticias ha dificultado la percepción de lo que sucedió y aún los historiadores siguen sin esclarecer cuáles fueron los hechos que rodearon a este decisivo episodio de nuestra historia.

---

[7] FALQUE, E., *Breviario. Libro de los césares* (Aurelio Víctor), Madrid, 1999.
[8] FALQUE, E., *Breviario. Libro de los césares* (Eutropio), Madrid, 1999.
[9] HARTO, M. L., *Historia* (Amiano Marcelino), Madrid, 2002.
[10] CANDAU, J. M., *Nueva historia* (Zósimo), Madrid, 1992.
[11] MÜLLER, K. W. L., *Fragmenta Historicum Graecorum*, vol. 4, París, 1985, pp. 58-68.
[12] PICÓN, V. y CASCÓN, A., *Historia Augusta* (*Scriptores Historiae Augustae*), Madrid, 1989.
[13] BIDEZ, J., FESTUGIÈRE A. J., SABBAH, G y GRILLET, B., *Histoire ecclésiastique* (Sozomeno), París, 1983-2008.
[14] SÁNCHEZ SALOR, E., *Historias* (Orosio), Madrid, 1982.

La principal fuente que poseemos para el conocimiento del siglo V hispano es el *Chronicon* de Hidacio[15], obispo de *Aquae Flaviae* (Chaves), que ha llegado íntegro hasta la actualidad, y donde se relatan, siguiendo una estructura cronológica marcada por las Olimpiadas y los años de reinado de los emperadores, los sucesos acaecidos desde el 379 hasta el 468/469. Aun resultando una obra fundamental para estudiar el desarrollo de las invasiones germanas de comienzos del siglo V[16] e indispensable para conocer el fenómeno bagauda en la Tarraconense, el carácter de la información proporcionada por Hidacio es parcial, pues remite sobre todo a hechos políticos y militares relacionados con la provincia de *Gallaecia* y el reino suevo[17], y totalmente subjetiva, describiendo la presencia de los pueblos invasores en Hispania con unos tintes demasiado catastrofistas. Con todo, no podemos obviar el uso de tamaña fuente de información para nuestro estudio particular, máxime cuando gracias a ella conocemos la existencia de un obispo en la ciudad de Tarazona a mediados del siglo V, siendo ésta la referencia más antigua que se tiene sobre el obispado turiasonense (Hidacio, *Chron.* 141).

Por el contrario, el último cuarto de siglo V y los dos primeros tercios del VI presentan gravísimas lagunas, sólo subsanables por los paupérrimos restos de la llamada Crónica de Zaragoza (*Chronica Caesaraugustana*[18]), que registra los principales sucesos acontecidos entre los años 450 y 568, o las muy breves y distorsionadas noticias de la *Historia Gothorum, Vandalorum et Sueborum* de San Isidoro[19], de la *Chronica Gallica*[20], amén de otra *Historia de los godos (Getica)* escrita por el obispo Jordanes[21]. Todas ellas, sin embargo, no amplían demasiado los datos del obispo de Chaves, bien porque su interés se centra en otros ámbitos geográficos o bien porque se basaron directamente en su obra. Pese a todo, algunas de estas fuentes nos transmiten ciertas informaciones referidas directa o indirectamente a espacios próximos o circundantes a nuestra zona de estudio que son reveladoras de la situación político-social del norte peninsular en esta época: las incursiones y saqueos los suevos por la Tarraconense (Hidacio, *Chron.* 140,

---

[15] TRANOY, A., *Hydace. Cronique*, París, 1974.

[16] En relación a estas invasiones germanas habría que incluir también algunos de los *Fragmenta* de Olimpiodoro de Tebas. *Vid. supra*, nota 12.

[17] Si bien hasta Hid., *Chron*., 34 la obra responde a un propósito universal, a partir de este fragmento Hidacio relata fundamentalmente acontecimientos que tienen como escenario Gallaecia.

[18] COLLINS, R. y CARDELLE, C., *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, Turnhout, 2001.

[19] RODRÍGUEZ ALONSO, C., *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975.

[20] MOMMSEN, T., *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum* t. IX, *Chronicorum Minorum*, saec. IV, V, VI, VII, vol. 1, Berlín, 1892, pp. 615-666.

[21] DEVILLERS, O., *Histoire des goths* (Jordanès), París, 2000.

142 y 170-172), la incorporación de esta provincia a la órbita tolosana bajo el reinado de Eurico (Jordanes, *Getica*, XLVII, 244; Isidoro, *Historia Gothorum*, 34; *Chronica Gallica a 511*, 651) o las insurrecciones de Burdunelo y Pedro contra el dominio visigodo (*Chronicorum Caesaraugustanorum Reliquiae ad. a* 496, 497 y 506). Estas referencias nos transmiten una idea de dinamismo y conflictividad en el noroeste peninsular entre los siglos V y VI que nos hace pensar en el valle medio y alto del Ebro como un escenario de trasiego militar, una base de control territorial o un foco de inestabilidad social.

Mucho mejor conocidos son los acontecimientos del último tercio del siglo VI, al menos hasta el año 590, pues a los datos recogidos en la Crónica Caesaraugustana y en la obra de Isidoro hay que sumarles la detallada enumeración cronística de Juan de Bíclaro (*Chronica*[22]) desde el año 567, así como unos cuantos fragmentos de la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours[23], con datos recogidos de testigos presenciales, o la información aportada por la epístola enviada por el obispo Tajón de Zaragoza a su colega Quirico de Barcelona con respecto a la rebelión de Froia y los vascones y su asedio a Caesaraugusta[24]. A través de todos estos testimonios tenemos noticias sobre diferentes episodios bélicos que tienen lugar en la provincia entre francos (*Chronicorum Caesaraugustanorum Reliquiae ad. a* 541; Gregorio de Tours, *Historia Francorum* III, 29), visigodos y vascones (Juan de Bíclaro, *Chronica*, a. 574; Isidoro, *HG*, 49, 54, 59, 61 y 63; Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*, XXVI, 33) y que suponemos que también generaron por su proximidad una enorme inestabilidad y deterioro en los territorios del Ebro medio y alto.

Una nueva época de enorme sequía en lo tocante a escritos de carácter histórico se extiende, en cambio, desde finales del siglo VI hasta los inicios del reinado de Wamba (672-80), lagunas que escasamente cubren ya las noticias de la *Historia* isidoriana – hasta mediados del reinado de Suintila – y de la tardía *Continuatio Hispana* del 754, a las que habría que añadir unas muy escuetas referencias sobre los reinados de Sisebuto y Chindasvinto transmitidas en el denominado *Pseudo-Fredegario*[25]. Las últimas tres décadas de dominio visigodo desde Toledo, en especial en lo referente a los primeros momentos del reinado de Wamba, pueden reconstruirse con más o menos detalle gracias

[22] COLLINS, R. y CARDELLE, C., *op. cit.*, 2001.

[23] KRUSCH, B. y LEVISON, W., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, tomo I, parte I, Hannover, 1937.

[24] *Tajonis Caesaraugustani episcopi, Sententiarum libri V*. Este texto es recogido en RISCO, M., *España Sagrada*, vol. XXXI, Madrid, 1776, pp. 171-174 (la respuesta del barcelonés en pp. 174-176).

[25] KRUSCH, B., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, tomo II, Hannover, 1888, pp. 1-193.

a la *Historia regis Wambae* de Julián de Toledo[26], aunque también contamos con algún testimonio de época musulmana que junto al del obispo de Toledo nos confirman que los reyes hispanogodos siguieron guerreando contra los vascones entre los siglos VII (Julián de Toledo, *HW*, 8-10) y VIII (Fath Al-Andalus, 12; Ajbar Machmua, 21).

De carácter en gran medida histórico habría que considerar igualmente los *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo[27], pues ambos aportan noticias prosopográficas sobre destacadas figuras eclesiásticas de la primera mitad del siglo VI y la primera mitad del siglo VII respectivamente, ofreciendo datos de enorme interés para conocer, entre otros asuntos, el ascenso al poder del episcopado.

Aparte de algunas referencias puntuales, de discutible correspondencia con la realidad o de temática más bien religiosa, sobre aspectos concretos de la sociedad o la organización urbanística hispana dentro del género epistolar desarrollado en estos siglos (Ausonio-Paulino de Nola), éstas son las principales fuentes históricas que nos describen, en algunos casos contemporáneamente a los hechos que narraban, cómo se desenvolvió la Península Ibérica a lo largo de estos cinco siglos de su historia.

Como ya se ha apuntado, la utilización de estas fuentes ha de realizarse con la mayor de las cautelas y teniendo siempre presente el contexto social y político en el que fueron escritas, pues la subjetividad y la finalidad propagandística con la que algunas de ellas fueron redactadas en su momento restan validez a sus contenidos y afirmaciones. Del mismo modo, no resulta adecuado extrapolar nuestra visión actual del mundo que nos rodea a unos acontecimientos que ocurrieron hace tantos siglos, porque ello lleva a distorsionar la realidad. Es conveniente, por tanto, tratar de contemplar lo acontecido en el pasado desde la óptica de quienes vivían ese momento y, en base a las ideas políticas o a la posición socioeconómica de quien lo describió, extraer los datos más objetivos y verídicos posibles para el conocimiento de tal o cual proceso histórico.

[26] HILLGARTTH, J. N., LEVISON, W. y BERNHARD, B., *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, Turnhout, 1976, pp. 217-255.

[27] CODOÑER, C., *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964; Id., *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972.

Textos jurídicos civiles

De entre los testimonios escritos que se crearon en paralelo a la sucesión de los acontecimientos del pasado no sólo los hubo de carácter histórico o cronístico, sino que también se dio forma a una enorme producción de textos legislativos. Emanados siempre desde las más altas esferas políticas, aunque a lo largo de esta época también tendrán una variante religiosa impulsada por los obispos, su objetivo principal fue estructurar y dar cohesión legal a las distintas organizaciones humanas.

Los *corpora* legislativos, tanto los de época romana (*Codex Theodosianus*[28] y *Codex Iustinianeus*[29]), como visigoda (Código de Eurico[30], Breviario de Alarico o *Lex Romana Visigothorum*[31] y *Liber Iudiciorum*[32]), son una fuente de información esencial en el estudio de la organización de las sociedades tardoantiguas, pero también aportan algunos datos muy valiosos sobre aspectos religiosos de estos grupos sociales desde el momento en el que los emperadores y monarcas se interesaron por las instituciones, los individuos y los bienes eclesiásticos y legislaron en favor de la Iglesia y contra todo lo que se apartara del orden ideológico imperante, esto es, en el caso del cristianismo, los cultos paganos y las herejías. Tal es así que la legislación secular en materia disciplinar, dogmática o litúrgica en esta época fue casi tan abundante como la canónica, dedicando el libro XVI del Código Teodosiano a cuestiones religiosas (las controversias teológicas,

---

[28] KRUEGER, P., MOMMSEN, T. y MEYER, P. M., *Codex Theodosianus*, Hildesheim, 1990. El *Codex Theodosianus* fue promulgado por Teodosio II y Valentiniano III entre los años 439-439. A las normas aquí recogidas se añadieron con posterioridad las *Novellae* de Teodosio II, Valentiniano III, Marciano, Mayoriano y Severo.

[29] KRUEGER, P., *Corpus iuris civilis*, vol. II (*Codex Iustinuanus*), Hildesheim, 1997-2005. Aunque la promulgación de este código tuvo lugar en el siglo VI, algunas de sus leyes permiten conocer también aspectos de la centuria anterior.

[30] ORS, A. d', *Estudios visigóticos. II. El Código de Eurico*, Madrid, 1960. Este código fue promulgado por Eurico en una fecha comprendida entre los años 467 y 481. Se conoce parte de él – los capítulos 276-336 – gracias a un palimpsesto conservado en la Biblioteca Nacional de París.

[31] ZEUMER, K., *Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum 1: Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig, 1902, pp. 1-32. También se conoce con los nombres de Breviario de Aniano, *Lex Theodosii* y *Liber Legum*. Se promulgó el 2 de febrero del año 506 en una asamblea celebrada en Aduris (Aire sur l'Adour). Consta de dieciséis libros, que compilan fuentes anteriores.

[32] ZEUMER, K., *Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum 1: Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig, 1902, pp. 33-456. Este código fue promulgado por primera vez por Recesvinto probablemente a comienzos de la segunda mitad del siglo VII y experimentó una revisión con Ervigio (680-687), a la que posteriormente se le añadieron varias *novelae* hasta principios del siglo VIII. Exceptuando unas pocas leyes que vienen asignadas a Recaredo I (586-601) o a Sisebuto (612-621), es muy posible que el resto se tomase o bien del llamado *Breviarium* de Alarico II – resumen con *interpretationes* del *Codex Theodosianus* – o bien del llamado *Codex Revisus* de Leovigildo. Resulta, por tanto, una importante y amplia fuente de información que ha pasado a la historia como la gran obre legal del mundo visigodo, pero que a la hora de reconstruir históricamente un determinado periodo ha de utilizarse con todas las cautelas que requiere el hecho de recoger leyes de diversas épocas.

el paganismo, el tema judío, el monacato, el clero secular, etc.) o los primeros trece títulos del código de Justiniano a las constituciones eclesiásticas.

Pese a su gran validez, su utilización para el territorio hispano y más en concreto para el valle medio-alto del Ebro, resulta problemática en tanto que desconocemos en qué medida fueron aplicadas muchas de estas normas sobre esta zona. Si la desaparición del Estado romano implicó que dejaran de acatarse las leyes imperiales, si el dominio visigodo sobre la mayoría del espacio peninsular trajo consigo la imposición de sus normas a todos los habitantes de estos territorios, o hasta qué punto cada grupo de población (hispanorromanos y visigodos) siguió su propio ordenamiento legislativo son cuestiones que aún hoy en día representan un gran incógnita por resolver[33].

En el caso de este trabajo, serán los códigos Teodosiano y Justinianeo los que nos aporten mayores informaciones sobre aspectos puramente religiosos[34], desde la propia instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio romano (380)[35] hasta la consolidación de las figuras episcopales al frente de las ciudades, la formación de los patrimonios eclesiásticos[36] o la condena de las religiones paganas y las herejías cristianas y de sus respectivos espacios de culto. Teniendo en cuenta la notoria relevancia social y el gran enriquecimiento económico que la institución episcopal fue adquiriendo gracias a la legislación constantiniana y a la unidad que en época visigoda se produjo entre lo eclesiástico y lo político, convirtiendo a los cánones de los concilios en leyes civiles y haciendo partícipe al episcopado del devenir histórico de sus ciudades y provincias, el conocimiento de la normativa existente en los periodos tardorromano y visigótico se antoja indispensable para nuestro estudio.

Por ello, y aunque hayamos decidido ubicarlas más adecuadamente dentro del conjunto de fuentes religiosas, cabe mencionar aquí que los concilios eclesiásticos, sobre

---

[33] Hoy en día la teoría más aceptada es que hispanorromanos y godos estarían en un primer momento sometidos a legislaciones distintas. Mientras que los godos se regirían por el Código de Eurico, los hispanorromanos adoptarían la *Lex Romana Visigothorum*, prevaleciendo el ordenamiento visigodo en los casos mixtos. El derecho de ambas poblaciones se unificaría finalmente con el *Liber Iudiciorum* (654). ORLANDIS, J., *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid, 2006, p. 22.

[34] JOANNOU, P. P., *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, Roma, 1972; BARZANÓ, A., *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996.

[35] Edicto de Tesalónica. *CTh.* XVI, 1, 2 (380).

[36] Al respecto del tema patrimonial en el mundo rural, hay que señalar también como texto jurídico civil la importancia del documento notarial referido a la donación y el testamento del diácono Vicente al monasterio de Asán (s. VI). FORTACÍN, J., "La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI: precisiones críticas para la fijación del texto", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, nº 47-48, 1983, pp. 7-70; DÍAZ MÁRTINEZ, P. C., "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI", *Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, 1998, pp. 257-270; ARIÑO, E. y DÍAZ MARTÍNEZ, P., "Poblamiento y organización del espacio. La Tarraconense pirenaica en el siglo VI", *Antiquité Tardive*, nº 11, 2003, pp. 223-237.

todo en el siglo VII, se conformaron como instrumentos de gobierno y administración de las ciudades desde los cuales no sólo se legisló en materia de liturgia, dogma o disciplina clerical, sino que también se tomaron decisiones políticas de primer orden, lo que codujo a su cánones a obtener el rango de ley. De ahí que las incluyamos en este apartado y que valoremos enormemente su importancia en el estudio de la organización eclesiástica del territorio hispano y suponemos que también del valle medio-alto del Ebro aunque no se refieran ninguno de sus cánones específicamente a este territorio.

Fuentes religiosas

Para un trabajo como éste la consulta de fuentes de índole religiosa resulta a todas luces indispensable, pues ellas son determinantes del grado de cristianización de un territorio. Su heterogeneidad formal y de contenido es enorme: las hay que presentan un estilo literario, un contenido doctrinal y normativo, un carácter litúrgico o un tono apologético; las hay en formato epistolar, en formato canónico, en forma de himno, de sermón, de relato hagiográfico, de crónica histórica, etc. Algunas de ellas tratan aspectos puramente eclesiásticos, otras guardan implicaciones político-sociales y otras recogen datos de tipo administrativo y económico sobre la sociedad del momento. De ahí su importancia a la hora no sólo de abordar el aspecto religioso de la sociedad cristiana tardoantigua, sino también para conocer gran parte de los elementos políticos, sociales y económicos que caracterizaron a las primeras comunidades de fieles a Cristo.

Textos jurídicos eclesiásticos

De entre toda esta variada amalgama de fuentes religiosas, sin duda alguna la que más información proporciona sobre el hecho cristiano son los concilios eclesiásticos. De carácter provincial, general o ecuménico, estas asambleas episcopales aportan datos indispensables para el conocimiento de aspectos como la organización eclesiástica, las pervivencias paganas, el desarrollo de herejías, la disciplina clerical, la liturgia pastoral, la distribución de los patrimonios eclesiales, las relaciones entre Iglesia y monarquía o el desarrollo del monaquismo, entre otros. Por si fuera poco, el registro de los obispos que acudían a los sínodos en representación de sus sedes mediante su firma al final de las actas nos permite determinar aproximadamente el número de obispados existentes en el momento de la celebración de cada concilio así como la posible antigüedad de los

prelados de cada sede, ya que sus firmas normalmente se colocaban por estricto orden de antigüedad al frente de la sede. Así por ejemplo, gracias a las actas del concilio de Elvira, el primero registrado en la Península Ibérica, sabemos que Zaragoza, entre otras ciudades en su mayoría del sur peninsular, contaba con un obispado ya a comienzos del siglo IV[37]. Una sede, la caesaraugustana, que también participó en los concilios de Arlés (314) y Sárdica (343)[38] y que fue epicentro de al menos dos concilios provinciales (380 y 592) y uno de carácter más general (691)[39], lo que nos da una idea de la relevancia cristiana de esta ciudad. Las actas del concilio III de Toledo (589), por su parte, suponen el testimonio más antiguo que tenemos con respecto a los obispados de Pamplona u Oca, o la prueba de que las sedes de Calahorra y Tarazona continuaron en activo durante la época visigoda, por lo que su consulta en este trabajo se antoja imprescindible[40].

Si la presencia de los prelados en los concilios puede ser clave en la fijación de los orígenes de uno u otro obispado, su ausencia también nos resulta muy sugerente si se tiene en cuenta que ésta podría estar indicando desde posibles vacancias en las sedes que no acuden hasta escisiones eclesiásticas entre provincias, como sugeriremos para el panorama conciliar provincial del siglo VI, o discrepancias con el monarca que convoca y preside el concilio de turno, en este caso a partir de la época visigoda. Así por ejemplo, uno de los aspectos más destacados y a la vez más polémicos de la historia del obispado pamplonés en esta época fue precisamente su pronunciado absentismo en el panorama conciliar visigodo, lo que ha generado ríos de tinta entre los especialistas.

Más allá de las presencias o ausencias episcopales y al margen del contenido principalmente dogmatico y disciplinar de sus cánones, el hecho de que en muchos de estos concilios se legisle a menudo en relación a los patrimonios de iglesias y monasterios o en torno a los límites de las diócesis y sus iglesias nos aporta informaciones muy relevantes con respecto al tema central de nuestro trabajo, la articulación eclesiástica de

---

[37] VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 1

[38] Concilio de Arlés (314): *Ex civitati Caesaraugusta Clementius presbítero, Rufinus exorcista*. En este concilio también participó la sede de *Tarraco* por mediación de un presbítero (*Probatius*) y un diácono (*Castorius*). TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, Madrid, 1859, p. 544; Concilio de Sárdica (343): *Castus ab Hispaniis, de Caesaraugusta*. TURNER, C. H., *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, t. I, fasc. 2, Oxinii, 1930, p. 546.

[39] VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 16-18, 154-155 y 475-481.

[40] La información dada por los concilios se verá completada por las aportaciones que algunos autores han realizado en el campo de la prosopografía, donde se construyen pequeñas biografías de ciertos personajes que, en el caso de los líderes eclesiásticos, resultan cruciales a la hora de fechar episcopados o de conocer algunas fundaciones eclesiales y monásticas. GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografia del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974; VILELLA, J., "Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en IHC ni en ICERV a la Prosopografia Cristiana del Bajo Imperio", *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre A. Recio Veganzones*, 1994, pp. 615-623.

los territorios. Dado que el dominio eclesiástico sobre el espacio se basó en gran medida en el control económico sobre las iglesias y sus territorios, aunque también tenía una base de dominio ideológico, conocer cuáles eran las competencias y las limitaciones del episcopado en la posesión sobre los patrimonios de las iglesias y monasterios o en aspectos relativos a su propia construcción nos dará las claves para delimitar la extensión efectiva de la potestad prelaticia sobre sus territorios diocesanos.

Algunas de las posibles trabas que los obispos encontraron en su afán expansivo también aparecen reflejadas en la legislación conciliar como elementos negativos que conviene erradicar. De este modo, los cánones sinodales, en comunión con la legislación civil, se convirtieron en la principal arma episcopal para combatir paganismos, herejías, corrientes ascéticas y todo cuanto se alejase de la ortodoxia nicena, lo que nos permite comprobar cuán extendidas se hallaban estas heterodoxias religiosas y cuán ineficaces resultaban a menudo la disposiciones conciliares contra ellas.

Aunque es verdad que ninguno de los obispados del Ebro medio-alto fue sede conciliar y que su participación en el panorama sinodal tardorromano y visigótico distó mucho de ser regular - sobre todo en los concilios provinciales, donde no hicieron acto de presencia -, hemos de figurarnos que las disposiciones adoptadas a nivel general en los concilios toledanos, o particular en el caso de los provinciales que tuvieron lugar en la Tarraconense, también afectaron a esta zona. Puesto que las disposiciones conciliares respondían a realidad generales o particulares y su aplicación debía ser acatada por todo el episcopado peninsular, estimamos que las valoraciones que se pueden hacer del origen de estas leyes y de sus repercusiones son extrapolables al panorama eclesiástico del valle medio y alto del Ebro durante la Antigüedad Tardía.

Para la elaboración de este trabajo hemos combinado la información de las actas conciliares recogida en la Colección Canónica Hispana con la recopilación llevada a cabo por J. Vives en el caso de los sínodos hispanorromanos y visigodos, mientras que para los concilios ecuménicos, galos y norteafricanos hemos seguido la compilación en español realizada por J. Tejada y Ramiro a mediados del siglo XIX, si bien contrastada con otras fuentes que completen las lagunas que presenta esta ya añeja obra[41].

[41] TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, Madrid, 1859; VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid, 1963; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La colección canónica hispana*, Madrid, 1966-1992.

Conjuntos epistolares

Por lo que respecta al *corpus* epistolar generado a lo largo de estos siglos por papas, obispos y otros miembros de la Iglesia, su consulta ha resultado especialmente atractiva no sólo para conocer los orígenes documentales del cristianismo hispano (carta de Cipriano de Cartago al presbítero Félix y a las comunidades de León, Astorga y Mérida en el año 254)[42], sino también para el estudio de la formación del patriarcado romano en Occidente y de su jerárquica posición de autoridad con respecto a las iglesias hispanas[43], juzgando todas las irregularidades disciplinares (Hilario-Inocencio-Minicio[44]; Ascanio-Hilario-Silvano[45]), nombrando a los vicarios papales (Hormisdas-Juan de *Tarraco*) o combatiendo movimientos heréticos como el arrianismo o el priscilianismo (Siricio-Himerio de Tarragona[46]; León-Toribio de Astorga[47]; Vigilio-Profuturo de Braga[48]).

En lo concerniente a nuestro área de estudio, la epístola XI enviada por Consencio a Agustín de Hipona en el 419[49], la correspondencia cruzada entre Ascanio, metropolitano de *Tarraco*, y el papa Hilario a mediados del siglo V o el conjunto epistolar compuesto por Braulio de Zaragoza a comienzos del siglo VII son documentos cruciales para el estudio del desarrollo del cristianismo en la zona. En el primer caso, por ejemplo, más allá de confirmarnos la condición de metropolitano del obispo de Tarraco, la misiva de Consencio a Agustín viene a informarnos acerca de la posible extensión y raigambre de las ideas priscilianistas por la Tarraconense en esta época, llegando a ser asimiladas por algunos miembros de las aristocracias civiles y eclesiásticas de la provincia.

En cuanto a la correspondencia entre Ascanio e Hilario con motivo de las ilícitas ordenaciones episcopales llevadas a cabo por Silvano de Calahorra entre los años 455 y 463[50], en ella se exponen algunos datos de sumo interés para este estudio. Así, por un lado, se nos confirma la continuidad en activo de la sede calagurritana desde los tiempos de aquel Valerio citado por Prudencio ya a comienzos del siglo V (*Peristephanon* XI), ahora en manos del obispo Silvano. Por otro lado, gracias a su contenido conocemos

---

[42] *Vid. supra*, nota 3.

[43] VILELLA, J., "La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V", *Cristianismo e specifitá regionali nel Mediterráneo latino (sec. IV-VI)*, 1994, pp. 457-481.

[44] TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 786-791.

[45] *Ibídem*, 1859, pp. 946-961.

[46] *Ibíd*., 1859, pp. 728-736.

[47] *Ibíd*., 1859, pp. 885-901.

[48] *Ibíd*., 1859, pp. 1018-1023.

[49] La edición y traducción de esta carta puede consultarse en AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada, 2008, pp. 493-513.

[50] THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, Hildesheim-Nueva York, 1974, pp. 155-170, epíst. 13-17.

datos muy valiosos sobre diversos aspectos relativos a la cristiandad en esta época como la disciplina eclesiástica, asunto principal que da pie a la redacción de la primera carta, el desarrollo de la figura episcopal, las jerarquías prelaticias y sus relaciones con el Papado, la territorialidad diocesana provincial o la cristianización de las aristocracias.

El epistolario de Braulio, por su parte, compuesto por 32 cartas redactadas por el obispo de Zaragoza y otras 11 de diversos remitentes (Isidoro de Sevilla, Eugenio II de Toledo, Tajón de Zaragoza, Fructuoso de Braga o el monarca Recesvinto)[51], constituye una fuente única para el conocimiento de la actividad episcopal en la Hispania visigoda, sobre todo en el ámbito cultural, así como de las relaciones entre los líderes eclesiásticos y los monarcas de la época o del desarrollo del monaquismo, entre otras cuestiones más concretas sobre la vida privada de Braulio y sus corresponsales.

Dentro de este conjunto de testimonios epistolares habría que incluir también la correspondencia mantenida entre Ausonio y su discípulo Paulino de Nola a finales del siglo IV con motivo del viaje que éste último emprendió hacia Hispania impulsado por un afán ascético y la añoranza y el pesar que ello le produjo al primero[52]. Si bien se ha cuestionado mucho la validez histórica de este documento por su carácter retórico y la motivación subjetiva de su redacción, la alusión que en ambas cartas se hace a las supuestas costumbres bárbaras de los pueblos del norte peninsular ha sido vinculado por algunos autores con posibles pervivencias paganas entre los vascones en época tardorromana.

Actas y pasiones martiriales

El tercer tipo de fuente religiosa más utilizada para la presente tesis doctoral es aquella que tiene que ver con la figura del mártir. Las actas martiriales, como registro escrito de los procesos de persecución, tortura y muerte a los que se vieron sometidos algunos cristianos entre mediados del siglo III y comienzos del siglo IV por demostrar públicamente su fe cristiana en un Imperio aún pagano, apenas se han conservado en su formato original. No obstante, los himnos y las *passiones* redactadas *a posteriori*, donde se han recogido algunos datos de estas actas con el fin de legitimar los cultos martiriales, las reliquias y los espacios de culto donde se leían estos textos, resultan un testimonio revelador de los comienzos del avance cristiano en las ciudades cuando esta religión aún no contaba con el respaldo ni la aprobación de las autoridades cívicas.

---

[51] RIESCO, L., *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975.

[52] Ausonio, *Epístolas*, XXIX; Paulino de Nola, *Carmina* X. ALVAR, A., *Décimo Magno Ausonio. Obras*, Madrid, 1990; CIENFUEGOS, J. J., *Paulino de Nola. Poemas*, Madrid, 2005.

Dejando ahora a un lado la *passio* relativa al martirio del obispo Fructuoso de Tarragona y sus dos diáconos Augurio y Eulogio, primera evidencia documental sobre la presencia de mártires en Hispania (259) y posiblemente compuesta a partir del acta original[53], las noticias sobre los principales procesos martiriales que tuvieron lugar entre los siglos III y IV fueron recogidas por el poeta Aurelio Prudencio a comienzos del siglo V y convertidas en una suerte de relatos hímnicos de carácter apologético. Por ello, su colección de himnos martiriales, el *Peristephanon* o *Libro de las Coronas*[54], es, pese a su clara falta de objetividad y de verosimilitud, una fuente de primer orden para conocer la variedad y extensión del culto a los mártires así como sus manifestaciones arquitectónicas en las ciudades hispanas. Para el estudio del valle medio-alto del Ebro, esta obra se revela de importancia capital, ya que gracias a ella conocemos los datos más antiguos acerca de la cristianización de la ciudad de Calahorra tanto en lo relativo a su organización eclesiástica como en lo referente a la sacralización de su espacio físico. Así, desde el primer himno en el que se narra cómo se desarrolló el martirio de los soldados Emeterio y Celedonio en la ciudad riojana, el poeta nos pone en antecedentes sobre el panorama religioso de la región al afirmar que no eran pocos quienes acudían a la ciudad atraídos por la fama de estos mártires. En este mismo himno se alude al paganismo de los vascones como algo ya superado en su época, lo que, de ser verídico, probablemente haría referencia no a todo el territorio vascón, sino más bien a Calahorra y su entorno. La información sobre el martirio de Emeterio y Celedonio se completa en el himno VIII, dedicado al lugar donde fueron martirizados ambos soldados y donde teóricamente se erigió después un baptisterio en su honor, lo que nos habla de la conversión de Calahorra en un potente foco de peregrinación[55]. Por si fuera poco, el himno XI, dedicado al obispo Valeriano de Calahorra, remite directamente a la primera figura episcopal de la urbe y, por ende, a los orígenes primigenios de la sede calagurritana.

Vemos, por tanto, que la obra de Prudencio entre los siglos IV-V resulta clave en el conocimiento de la introducción y el desarrollo del cristianismo tanto en la ciudad de Calahorra como probablemente en todo el valle medio del Ebro.

---

[53] FRANCHI DEI CAVALIERI, P., "Las actas de San Fructuoso de Tarragona", *Boletín Arqueológico*, nº 65-68, 1959, pp. 5-70.

[54] ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, 1981, pp. 479-743.

[55] El relato martirial se irá agrandando posteriormente con nuevos datos añadidos al himno original por la *Passio Emeteri et Celedonii* del siglo VIII. FÁBREGA, A., *Pasionario Hispánico: siglos VII-IX*, vol. I, *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica*, vol. VI, Madrid-Barcelona, 1953, pp. 238-243; RIESCO, P., *Pasionario Hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 115-127.

Textos hagiográficos

Como herederos directos de la santidad martirial, ascetas y obispos se tornaron desde finales del siglo IV en los nuevos objetos de devoción entre la población hispana una vez que cesaron las persecuciones cristianas y la atracción por el sacrificio ante la muerte se derivó hacia el fervor por la actitud de sacrificio durante la vida. Si en el caso de los mártires, la literatura surgida en torno a ellos tuvo una forma hímnica y un interés por relatar los últimos momentos de la vida de sus protagonistas, las nuevas figuras de santidad que representaban obispos y ascetas protagonizaron la denominada literatura hagiográfica, de marcado carácter homilético y centrada en la narración de aquellos episodios de sus vidas que sirviesen como ejemplo moral y permitiesen a su vez integrar hechos milagrosos como demostración de sus virtudes y de su papel de intermediarios entre Dios y los hombres. Ambos textos - *passiones* y *uitae* -, por tanto, comparten las mismas limitaciones en su estudio histórico, ya que su contenido era imparcial, lleno de elementos fantásticos y estaba escrito por narradores no coetáneos a los hechos. Martín de Tours, Fructuoso de Braga, Masona de Mérida, Valerio del Bierzo o Millán fueron algunos de los protagonistas de este tipo de obras en esta época[56] y sus *vitae*, analizadas con todas las precauciones con las que ha de manejarse un texto de estas características, resultan una fuente inagotable de información sobre múltiples y diversos aspectos de las sociedades en las que vivieron: jerarquías sociales, propiedades económicas, pervivencias culturales y religiosas previas, disputas eclesiásticas, monacato, etc.

De entre todas ellas, la fuente más importante con la que contamos de cara al acercamiento al panorama religioso en el valle medio y alto del Ebro en la época visigoda es la *Vita Sancti Aemiliani*. Esta obra escrita por el obispo Braulio de Zaragoza entre los años 631 y 645[57] narra las vicisitudes de un eremita cuya vida trascurrió en los territorios riojano y cántabro entre los siglos VI y VII, y cuya formación ascética y cualidades espirituales le granjearon una fama de hombre santo con la capacidad para obrar milagros. Al margen de su riqueza literaria, de su finalidad moralizante o del tono

[56] CODOÑER, C., *Sulpicio Severo. Obras completas*, Madrid, 1987; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974; VELÁZQUEZ, I., *Vida de los Santos Padres de Mérida*, Barcelona, 2008; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, 2006; VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulioni Caesaraugustani episcopi. Vita Sancti Aemiliani*, Madrid, 1943. Entre estos relatos de carácter hagiográfico habría que incluir las *Acta Sancti Prudentii episcopi et confessoris*, relativas a la vida y milagros de Prudencio de Armentia, aunque su redacción se ha estimado mucho más tardía. IGARTÚA, N., "Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 113, 2004, pp. 61-66.

[57] V. Valcárcel acota esta cronología hacia el 639-640. "La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmántica*, nº 48 (147), 1997, pp. 377-380.

fantástico que impregna esta obra, de su contenido se pueden entresacar datos que nos revelan la consolidación del cristianismo en el siglo VI entre todas las capas de la sociedad del Ebro medio-alto, sobre todo en los espacios rurales, pero también informaciones sobre aspectos tan representativos del hecho cristiano en esta época como son el desarrollo del culto a los santos, la lucha contra el paganismo o el fenómeno ascético-monástico, entre otros. No hay que olvidar además que gracias a esta obra conocemos un nuevo nombre dentro del episcopologio de Tarazona (Didimio), lo que nos confirma que la sede turiasonense siguió en activo desde la muerte de León a manos de los bagaudas (449) hasta la época visigoda.

Reglas monásticas

En relación al fenómeno monástico hay que situar al último gran conjunto de fuentes de índole religiosa cuya consulta ha sido ineludible para la realización de este trabajo: las reglas monacales. Curiosamente compuestas por obispos (Leandro e Isidoro de Sevilla y Fructuoso de Braga)[58], estas reglas sirvieron para ordenar la vida de los monjes, abades y todos cuantos vivieron o gobernaron cualquier tipo de monasterio. Dada la importancia del monaquismo en algunos territorios del Ebro medio en época visigoda (San Millán, Albelda, San Prudencio de Monte Laturce, Arnedo, etc.), su lectura resulta de obligada consideración si se quiere conocer cómo se desarrollaba la vida diaria en ellos, cómo se estructuraban los espacios, cuáles eran las funciones de cada uno de los miembros de la comunidad monástica o cuál debía ser el comportamiento adecuado a seguir por todos los monjes que allí habitaban.

Otras fuentes religiosas: textos homiléticos, prosopográficos y patrísticos

Aunque éstas han sido las principales fuentes de índole religiosa que hemos utilizado a lo largo del presente trabajo, no podemos concluir este apartado sin hacer mención a otras fuentes de carácter patrístico, litúrgico, homilético y literario que también aparecen citadas entre las páginas de este volumen y que han servido como complemento y refuerzo de la información expuesta en los testimonios ya descritos. Así por ejemplo, gracias a obras como el *Contra Symmachum* de Prudencio, el *De Correctione Rusticorum* de Martín de Braga o incluso el *Tractatus Primus* de Prisciliano de Ávila tenemos noticia de la pervivencia en el culto a los antiguos dioses grecorromanos en tiempos en los que

[58] CAMPOS, J. y ROCA, I., *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid, 1971.

el cristianismo se iba consolidando o incluso cuando ya era la única religión oficial[59]. Por su parte, el *Liber Ordinum* visigótico, el *De Ecclesiastis officiis* de Isidoro de Sevilla o el *De cognitione baptismi* de Ildefonso de Toledo son obras que aportan datos esenciales para el conocimiento de la liturgia hispánica en época visigoda[60]. A estos dos últimos autores hemos de atribuir asimismo la importante labor prosopográfica que representan sus *De Viris Illustribus*[61], donde, como ya comentamos más arriba, se realizan breves descripciones de algunas de las principales autoridades eclesiásticas de su época (obispos, presbíteros, papas, abades y monjes) y se reafirma el notable desarrollo de la institución episcopal, su gran labor cultural o el origen monacal de algunos de estos prelados. En el caso del hispalense, además, se ha estimado muy conveniente acudir a su magna obra, las *Etimologías*[62], para la consulta de los conceptos y la terminología empleadas en todo lo relativo a la historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta la época del propio autor. Finalmente, las grandes obras patrísticas de autores como Eusebio de Cesarea (*Historia Ecclesiastica*[63]) o Agustín de Hipona (*Sermones, De civitate Dei*[64]) también han de ser necesariamente citadas aquí, aunque aparezcan en ocasiones puntuales, por su relevancia en el acercamiento a los primeros siglos de expansión cristiana en Occidente.

Una vez analizadas las principales fuentes de carácter documental y contenido histórico, jurídico y religioso relativas a nuestra zona de estudio, para concluir con el repaso a estas fuentes primarias nos resta describir aquellos testimonios arqueológicos, epigráficos y numismáticos hallados a lo largo y ancho del valle medio-alto del Ebro, pertenecientes al periodo tardoantiguo y vinculados al hecho religioso.

---

[59] Prudencio, *Contra Symmachum* I, 1-407; II, 488-577 (ORTEGA, A., *op. cit*., 1981, pp. 371-393 y 441-445). Prisciliano, *Tractatus*, I, 14 (CRESPO, M. J., *Traducción y comentario filológico del "Tractatus Primus" de Prisciliano de Ávila, intitulado 'Liber Apologeticus'*, tesis doctoral en red, 2009, pp. 60-65). Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 6-8 (BARLOW, C., *Martini Episcopi Bracarensis: opera omnia*, New Haven, 1995, pp. 183-203)

[60] FEROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigotique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siécle*, Roma, 1996; VIÑAYO, A., *San Isidoro de Sevilla. De los oficios eclesiásticos*, León, 2007; BLANCO GARCÍA, V. y CAMPOS RUIZ, J., *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, Madrid, 1971.

[61] *Vid. supra*, nota 27.

[62] OROZ, J. y MARCOS, M. A., *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid, 2004.

[63] BARDY, G., *Histoire ecclesiastique* (Eusebio de Cesarea), París, 1952-1960.

[64] SANTAMARTA, S. y FUENTES, M., *La ciudad de Dios. San Agustín*, Barcelona, 2003; DE LUIS, P., *Obras completas de San Agustín*, t. XXV. Sermones: 273-339, Madrid, 1984.

B) Fuentes materiales

A la hora de estudiar una sociedad del pasado no sólo hay que considerar su legado literario sino también la impronta que el ser humano ha dejado en todo aquello que le rodeaba, desde su propio hábitat hasta cualquier elemento de la cultura material con la que establece contacto. En este sentido, como estudios complementarios al análisis de crónicas y de textos históricos, se desarrollaron desde hace décadas varias disciplinas destinadas a describir los testimonios materiales del pasado que se han conservado a lo largo del tiempo - edificios, inscripciones, monedas, cerámicas, utensilios, etc. -, como una forma tangible de acercar al presente los acontecimientos pasados y de conocer en toda su extensión cómo se desarrolló una civilización concreta en un lugar determinado.

La arqueología, la epigrafía o la numismática, sobre todo en el estudio histórico del mundo antiguo, son piezas complementarias, aunque a menudo determinantes, en el análisis de los procesos humanos del pasado.

La información ofrecida por estas tres disciplinas en el ámbito de nuestro trabajo es desigual y en sus líneas generales no se ha desarrollado en exceso, por lo que esta fuente de información no será la más recurrente a lo largo de este estudio. Hasta la fecha no se han realizado en la zona grandes estudios arqueológicos, mucho menos epigráficos o numismáticos, ni se ha descubierto un destacado contingente de información material al respecto del fenómeno de la cristianización del área riojano-navarra y vasca en las excavaciones aquí realizadas. Por ello, aunque este estudio se centre sobre todo en el aparato documental existente sobre el desarrollo cristiano del valle medio-alto del Ebro, las fuentes materiales registradas en el área de estudio también tendrán su destacado lugar a lo largo de nuestra investigación y completarán de manera esencial la información aportada por los testimonios literarios, históricos y religiosos al respecto.

Fuentes arqueológicas

Para el estudio de la Antigüedad Tardía en Hispania, la arqueología resulta una fuente de información indispensable pero su estudio se encuentra muy limitado, ya que, salvo excepciones, la mayoría de los estudios arqueológicos no proporcionan dataciones precisas de las estructuras arquitectónicas o de los vestigios materiales excavados y se limitan a agruparlos en un amplio espectro cronológico entre los siglos V y VIII. Estos estudios, a su vez, suelen circunscribirse al análisis aislado de un yacimiento o de una

tipología material concreta, o bien a los restos más emblemáticos del mismo, en especial los arquitectónicos, sin que se realicen en un contexto más amplio. A esto cabría añadir el carácter fragmentario de los datos arqueológicos, ya que sólo tenemos noticias de una ínfima parte de los vestigios que debieron de existir realmente, con el añadido de la imposibilidad en muchos casos de realizar una interpretación fidedigna de los restos conservados o de identificar la estructura de un edificio de esta época. Finalmente, los problemas de edición que a veces presentan las estructuras arquitectónicas halladas son numerosos: plantas y planos mal reproducidos y descontextualizados, faltos de escala u orientación, carentes de descripciones ordenadas o precisas, etc.

Si todo esto lo extrapolamos al ámbito de lo religioso, en concreto al estudio de la cristianización del valle medio-alto del Ebro y de su impronta en los paisajes urbano y rural, el análisis arqueológico se torna aún más complejo y limitado debido a la escasa correspondencia entre fuentes escritas y restos arqueológicos.

El proceso de cristianización de las ciudades se inició en la mayoría de los casos en áreas periurbanas o suburbanas, vinculado casi siempre al fenómeno martirial y al mundo funerario. El baptisterio calagurritano dedicado a Emeterio y Celedonio, ejemplo de arquitectura cristiana reflejada en las fuentes escritas pero sin sustento arqueológico, o la necrópolis alfareña de la Azucarera son una buena muestra de ello.

Una vez que el cristianismo se introdujo en las ciudades, su desarrollo material supuso en la mayoría de los casos el abandono de antiguos edificios públicos, ligados generalmente a una religiosidad precristiana, su destrucción o el reaprovechamiento de sus estructuras y materiales para nuevos usos cristianos. Tal sería el caso de la ermita de Santa María de los Arcos en Tricio, construida reutilizando restos de un antiguo templo pagano. Esto dificultará notablemente el establecimiento de fechas concretas para la construcción de tal o cual edificio así como el estudio de factores como la evolución de lo pagano hacia lo cristiano, al desconocer en muchos casos si la construcción es de nueva planta o si se han aprovechado, por el contrario, espacios paganos ya utilizados.

La culminación de todo este proceso físico vino dada con la creación de las sedes episcopales, bien extramuros (Calahorra y Tarazona) o bien intramuros (Pamplona), que se convirtió desde entonces en el símbolo del nuevo modelo de ciudad tardorromana y visigótica, una ciudad cristiana y episcopal.

El desarrollo del cristianismo, por tanto, constituyó un factor que marcó las pautas de la dinámica del paisaje humano a partir del siglo IV, una dinámica que afectó tanto a la topografía de las ciudades y su entorno inmediato como al territorio rural. Las

comunidades urbanas van a aglutinarse ahora en torno a la figura episcopal, las murallas y los santos patronos. Un trinomio que, independientemente de su trasfondo social o ideológico, mediatizó la realidad topográfica de las ciudades tardoantiguas a través de la creación de complejos prelaticios, iglesias, baptisterios, *martyria*, monasterios, etc.

El paisaje rural no escapó a la influencia cristiana y al abandono de las villas u otros enclaves rústicos le siguió un periodo de creación de iglesias y monasterios de fundación tanto episcopal como aristocrática, bien *ex novo* o bien a partir de estructuras arquitectónicas ya abandonadas. De este modo, los actuales territorios riojano, vasco o burgalés, se vieron plagados de estos edificios de culto que, pese a no haberse conservado o presentar un aspecto actual deudor de su etapa medieval, tuvieron su origen con toda probabilidad entre los siglos VI y VII[65].

Por si fuera poco, más allá de iglesias y monasterios, el desarrollo del fenómeno ascético trajo consigo la ocupación de otras zonas rurales hasta entonces poco o nada explotadas y dio origen a nuevos espacios de culto en enclaves rupestres o en cerros elevados. Estos primigenios eremitorios rupestres, de carácter individual y destinados únicamente al retiro y la soledad espiritual, fueron dando paso a la formación de lauras eremíticas cuando la fama de los ascetas que allí moraban atrajo hasta allí a multitudes de discípulos y seguidores de su estilo de vida. Con el tiempo, las aglomeraciones de individuos y la propia inestabilidad del hábitat rupestre condicionaron la adecuación de los espacios y la creación de nuevas estructuras fuera de las cuevas para usos comunales. Estas organizaciones pseudocenobíticas fueron el precedente directo de las formaciones monásticas y su papel en la organización eclesiástica del espacio rural es fundamental. Los conjuntos rupestres alaveses [Las Gobas (Laño), Montico de Sarracho (Albaina), Nuestra Señora de la Peña (Faido) o Santorkaria (Laño)] o aquellos otros ubicados en territorio riojabajeño (Arnedo, Arnedillo, Herce o Quel) son algunos representantes de este tipo de hábitat a medio camino entre lo individual y lo colectivo[66].

---

[65] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana. De la Antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1988; GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII: la configuración de la sociedad feudal*, Bilbao, 2002; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), "Arqueología de la Alta Edad media en el Cantábrico oriental", *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico Oriental y su Entorno*, 2009, pp. 469-471; TEJADO, J. M., "La Rioja en la Alta Edad Media a través de la Arqueología", *Vasconia en la Alta Edad Media, 450-1000*, 2011, pp. 166-167; QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje", *Studia Historia. Historia medieval*, nº 29, 2011, pp. 186-193; ESPINOSA, U., *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*, Logroño, 2011; Id., *Cristianización y aristocracia en el valle medio del Ebro: la iglesia tardoantigua de Parpalinas en Pipaona de Ocón*, 2013 (en prensa).

[66] AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 1988; MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales. El alto valle del Ebro*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.

El estudio de todos estos complejos rupestres, no obstante, presenta una enorme complejidad no sólo por lo deteriorado de su estado de conservación sino también por el gran desconocimiento general que tenemos sobre el proceso de ocupación de cuevas en esta época. Un proceso que pudo responder no sólo a variables religiosas o espirituales, sino también geopolíticas (huida y refugio ante los enemigos), económicas (alternativas de explotación territorial) o funerarias dentro de un contexto habitacional. Un proceso que pudo darse de manera espontánea y temporal/estacional o de manera premeditada y continua. Un proceso que pudo repetirse con variables a lo largo de varias centurias o producirse de manera intensa en un periodo concreto. Por ello, cualquier conclusión que se extraiga a partir de las evidencias de ocupación de estos enclaves ha de tener siempre en cuenta determinadas cuestiones como la larga tradición en la ocupación de cuevas (en algunos casos desde tiempos troglodíticos), las reutilizaciones posteriores a lo largo del tiempo o su habitual contextualización en espacios poblacionales mayores aunque sólo se registren pruebas de un uso cultual o funerario.

Finalmente y aunque no hayamos profundizado en ello en nuestro trabajo por las escasas o inciertas vinculaciones con el cristianismo, el estudio de las distintas necrópolis tardorromanas y visigodas también podría arrojar algunos datos interesantes al respecto de la presencia cristiana en estas comunidades, habida cuenta de que la epigrafía funeraria cristiana constituye un buen indicador de la presencia de una iglesia. A este respecto, los hallazgos realizados en algunas necrópolis del País Vasco están dando a conocer posibles influencias culturales del sur galo en el Ebro medio durante la Tardoantigüedad[67], por lo que es posible que las ideas cristianas también se difundiesen aquí a través de esa vía.

Este trabajo, al limitarse a un área geográfica muy concreta, acarrea consigo una importante restricción de la cantidad de información material disponible al respecto de la introducción y el desarrollo cristiano en la misma, máxime si se tiene en cuenta que los trabajos arqueológicos realizados en la zona no han sido particularmente cuantiosos ni prolíficos. En verdad, salvo en aquellos lugares donde se han realizado excavaciones con mayor o menor extensión (*Pompelo*, *Calagurri*, *Andelos*, *Graccurris* o *Veleia*), que en muchos casos sólo han dado a conocer datos muy puntuales acerca de su evolución

[67] GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de san Martín de Finaga (Basauri)", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344; IRIARTE, A., "La necrópolis de san Pelayo (Alegría-Dulantzi, Álava) y la cuestión de la fecha de inicio de las necrópolis de tipo merovingio en Álava", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 6, 1998, pp. 139-163; AZKÁRATE, A., *Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Álava). Volumen I. Memoria de la excavación e inventario de los hallazgos*, Vitoria, 1999; Id., "¿Reihengräberfelder al sur de los Pirineos Occidentales?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 402-410; UNZUETA, M. y VALLO, D., "Necrópolis en el entorno de la ermita de San Mamés", *Arkeoikuska*, 2008-2010, pp. 246, 273-275 y 281-284.

urbanística a lo largo de este periodo, sobre el resto del territorio aquí estudiado contamos con datos arqueológicos muy deficientes. A pesar de ello, el Ebro medio y alto, como veremos en los capítulos dedicados a la impronta física del cristianismo en los paisajes urbano y rural, cuenta con destacados testimonios materiales, algunos *in situ*, otros ya desaparecidos aunque revelados por otras fuentes no arqueológicas y otros seguramente aún por ser hallados o contextualizados cronológica y espacialmente, que presentan una relevancia significativa en el conocimiento del proceso cristianizador de esta zona.

Fuentes epigráficas

Si las fuentes arqueológicas sobre la cristianización en la zona del valle medio-alto del Ebro resultaban limitadas por su propia focalización geográfica y por el irregular interés que ha suscitado hasta hace bien poco la arqueología cristiana, no menos parcas y controvertidas van a ser las aportaciones epigráficas al respecto[68].

La documentación epigráfica del periodo bajoimperial hispano no es ni de lejos tan abundante como la de centurias anteriores y sus características son peor conocidas, ya que, a excepción de aquellos epígrafes en los que se menciona expresamente la fecha en la que fueron grabados, resulta muy difícil adscribir este tipo de testimonios a épocas concretas. Si a la rarificación general de la producción epigráfica que se dio en época bajoimperial, le sumamos el factor localista y la específica temática que aborda nuestro trabajo, la obtención de informaciones válidas aún se torna más dificultosa. Pese a ello, contamos con algunos testimonios epigráficos de carácter funerario, edilicio y rupestre que nos informan acerca de la presencia cristiana en el valle medio-alto del Ebro y que, ubicados en sus contextos particulares y contrastados con otras fuentes documentales, pueden ayudar a comprender mejor y a fechar con mayor precisión todo el proceso de cristianización de estos territorios.

Así, por ejemplo, dentro del espacio riojano se han localizado algunos epígrafes de claro contenido cristiano en localidades como Alfaro, Arnedo, Tricio u Ortigosa de Cameros[69]. Todos ellos reflejan la extensión del cristianismo a lo largo de la Antigüedad

---

[68] VIVES, J., *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita, 1969 (1ª ed. en 1942); PALOMAR, M., "De epigrafía española romano-cristiana y visigoda", *Zephyrus*, nº 2, 1951, pp. 21-31; VILELLA, J., "La epigrafía cristiana de Hispania durante los dos últimos decenios (1970-1990)", *Actes du Xe Congrès International d'Épigraphie grecque et latine*, París, 1997, pp. 439-448.

[69] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SÁENZ, J. M., "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño)", *XV Congreso Nacional de Arqueología*,

Tardía desde los ámbitos funerarios en áreas suburbanas (la lauda sepulcral de *Ursicinus* en *Graccurris y* tal vez el epígrafe de *Tritium*) hasta los espacios rupestres en zonas rurales (la cueva de El Tejón en Ortigosa o la cueva del "Patio de los Curas" en Arnedo).

Para el área vasco-navarra, mucho menos prolífica en testimonios epigráficos de esta índole, la inscripción funeraria encontrada en la localidad de Cascante y fechada en el siglo VI d. C.[70], nos confirmaría asimismo la implantación de las ideas cristianas en esta zona en época visigoda, arrojando algo de luz a un territorio bastante ensombrecido en lo que a documentación sobre presencia cristiana se refiere.

No podemos concluir este recorrido sin hacer referencia al epígrafe fundacional hallado en Medina de Pomar (Burgos) y relativo a la consagración de la iglesia de Mijangos en el año 589 por parte del obispo *Asterius* de *Auca* y bajo el mandato del monarca Recaredo I (586-601)[71]. Como epígrafe consagratorio, su importancia es vital para el conocimiento de los orígenes y la advocación de esta iglesia[72], pero también nos informa de las atribuciones fundacionales de los obispos fuera de los ámbitos urbanos o de la unidad entre Iglesia y monarquía en el proceso de dominio eclesiástico territorial, en este caso, a través de la posible reconsagración católica de una iglesia arriana[73].

Otra importante fuente de información epigráfica relativa a la posible extensión del cristianismo en la Península Ibérica y en nuestra área de estudio podría hallarse en el conjunto de estelas discoideas presentes por toda Hispania y en número no desdeñable – aunque algo menor en el área riojana – en el valle medio-alto del Ebro. Con todo, aunque se han llevado a cabo destacadas recopilaciones de este tipo de materiales en la región[74],

---

(Lugo, 1977), Zaragoza, 1979, pp. 1129-1142; ESPINOSA, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986: Alfaro (lám. 1, insc. 2); Arnedo (lám. 2, insc. 9), Tricio (lám. 5, insc. 38) y Ortigosa de Cameros (lám. 9, insc. 57).

[70] NAVARRO, F. J., "Una inscripción cristiana en Cascante", *Príncipe de Viana*, Año nº 58, nº 212, 1997, pp. 515-520; VELAZA, J., "La inscripción cristiana de Cascante: revisión y comentario", *Príncipe de Viana*, Año nº 60, nº 218, 1999, pp. 657-662.

[71] CADIÑANOS, I., "Arquitectura de Medina de Pomar (Burgos)", *Boletín de la Institución Fernán González*, nº 184, 1975, pp. 503-504; VILELLA, J., "Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en *IHC* ni en *ICERV* a la Prosopografía Cristiana del Bajo Imperio", *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre A. Recio Veganzones*, 1994, pp. 617-618; LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196.

[72] En general, sobre la epigrafía fundacional, DUVAL, Y., "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)", *Antiquité tardive*, nº 1, 1993, pp. 182-191.

[73] LECANDA, J. A., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, Madrid, 2000, pp. 181-194.

[74] A nivel general de la Península, FRANKOWSKI, E., *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Madrid, 1920. Para el territorio riojano, ESPINOSA, U., "Antiguas estelas discoideas en La Rioja", *Berceo*, nº 108-109, 1985, pp. 81-94; PASCUAL MAYORAL, M. P. y M. A., "Estelas discoideas

pocos estudios han llevado a cabo un análisis de los mismos desde un punto de vista religioso, ya que la simbología que ofrecen resulta difícil de interpretar o de asociar a una época concreta y su hallazgo generalmente se da fuera de su contexto original.

A grandes rasgos, resulta muy limitada la información aportada por la epigrafía para el estudio de la cristianización del valle medio-alto del Ebro, aunque no se puede negar que este tipo de fuentes presenta un gran potencial si se sabe exprimir toda la información que nos dan. Dado que el estudio de estas fuentes se encuentra en constante crecimiento y perfeccionamiento, es posible que los nuevos hallazgos epigráficos que se produzcan en el futuro resulten claves en la comprensión del hecho cristiano.

Fuentes numismáticas

El sistema monetario que desde la reforma de Augusto se había mantenido en dentro de un relativo equilibrio se vio afectado directamente por la crisis y, durante los siglos III y IV, va a estar caracterizado por sucesivas reformas que intentarán lograr la estabilidad de un numerario marcado por un fuerte carácter inflacionista. El aumento de los gastos militares junto con la progresiva degradación de la moneda en el siglo III provocó una situación inflacionista a la que se intentó hacer frente con un desmesurado incremento de la producción monetaria. Las dificultades que el Imperio romano venía arrastrando desde finales del siglo III hicieron que las monedas de nuevo cuño fueran escasas e impidieron que el numerario fresco llegara con fluidez a determinadas zonas, entre ellas algunas de la Península Ibérica, donde en el siglo IV no se conocen cecas en su territorio. Una de las consecuencias de la escasez de numerario fue la puesta en circulación de monedas de todo tipo, algunas incluso fuera de uso, lo que dificulta enormemente el estudio de aspectos como la circulación monetaria e impide valorar en qué medida ésta se vería afectada por la llegada y asentamiento de los bárbaros.

El orden monetario vigente a inicios del siglo V se basaba en la supremacía de las emisiones de oro – el *solidus* y sus divisores –, las monedas más apropiadas para afrontar los elevados costos militares. La difusión del uso de las monedas de oro, su aumento productivo y el incremento del precio del metal acarrearon una desvalorización de las emisiones de plata y de bronce, que experimentaron una progresiva reducción en su producción productiva hasta que finalmente desaparecieron.

---

de La Rioja", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 313-368. Para el área vasca, AZKÁRATE, A., *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco: (siglos VI-XI)*, Bilbao, 1996.

El territorio vascón, con un escaso desarrollo urbano y un hábitat esencialmente de tipo rural, es una de las zonas en las que los hallazgos monetarios son más exiguos y menos significativos[75]. Tanto en esta zona como en el territorio navarro, las incursiones de bandidos y el movimiento bagauda a mediados del siglo V provocaron en algunos casos el abandono de los núcleos urbanos y la búsqueda de refugio en cerros elevados o en cuevas a pie de las montañas. Esto explicaría en buena medida los diversos hallazgos numismáticos encontrados aquí en este tipo de hábitat[76].

Tampoco se conoce en profundidad cómo era el sistema de amonedación entre los siglos VI y VII, pues las emisiones de monedas acuñadas por suevos y visigodos suelen ser de muy mala calidad e imitan a las imperiales. Esto dificulta la identificación de las cecas en las que fueron acuñadas, la fecha de su emisión o los artífices de su producción y ensombrece el conocimiento sobre el nivel de adopción de los bárbaros del sistema monetario romano y el uso que le dieron en su beneficio. A este respecto, se ha defendido que la producción monetaria del reino visigodo fue escasa y de uso muy restringido porque su utilización se limitó a la realización de los pagos militares, la adquisición de objetos de lujo o la agilización de la recaudación de impuestos. Con la honrosa excepción de las cecas de *Tirasona* (Tarazona), en activo desde el reinado de Leovigildo (575-586) y hasta el de Suintila (621-631)[77] – y *Calagorre* (Calahorra), que emite moneda en época de Recaredo I (586-601) y también con Suintila (621-631)[78] , lo cierto es que son muy escasas las noticias relativas al proceso de creación monetaria en el occidente Tarraconense, y menos significativos aún los hallazgos en la zona.

A las limitaciones por la insuficiente cantidad de hallazgos y la parquedad de estudios sobre el tema hay que añadir, a su vez, la irregular validez de la numismática a la hora de abordar el fenómeno cristiano, pues no es hasta la segunda mitad del siglo V

---

[75] CEPEDA, J. J., *Moneda y circulación monetaria en el País Vasco durante la Antigüedad (siglos II a. C.-V d. C.)*, Bilbao, 1990, pp. 166-182.

[76] ALFARO, C., "La moneda romana en Navarra", *La moneda en Navarra: Museo de Navarra, Pamplona: exposición 31 de mayo a 25 de noviembre de 2001*, Pamplona, 2001, pp. 63-69; CEPEDA, J. J., *op. cit.*, 1990, pp. 166-182.

[77] MILES, G. C., *The Coinage of The Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II*, New York: The American Numismatic Society, 1952, p. 89; CHAVES, M. J. y CHAVES R., *Acuñaciones previsigodas y visigodas en Hispania: desde Honorio a Achila II*, Madrid: Vico-Segarra, 1984, pp. 56 (nº 13), 63 (nº 38), 74 (nº 93), 81 (nº 125), 85 (nº 141) y 92 (nº 174);.

[78] MATEU Y LLOPIS, F., *Catálogo de las monedas previsigodas y visigodas del gabinete numismático del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1936, pp. 282 ss.; MILES, G. C., *op. cit*., 1952, p. 80; CHAVES, M. J. y CHAVES R., *op. cit.*, 1984, pp. 91 (nº 170); CANTO, A., MARTÍN, F. y VICO, J., *Monedas visigodas*, Madrid, 2002, pp. 61-62; VICO, J.; CORES, M. C. y CORES, C., *Corpus nummorum visigothorum: Ca. 575-714, Leovigildus-Achila*, Madrid: Los autores, 2006, pp. 293 y 401; PLIEGO, R., *La moneda visigoda*, Sevilla, 2009, pp. 82 y 211; CORTÉS, R., "Calagorre: la ceca visigoda de Calahorra. Aproximación a sus monedas reales", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 59-71.

cuando la moneda comienza a presentarse – al menos en Hispania, salvo contadísimas excepciones – más ostensiblemente cristiana, mostrando en sus reversos a una Victoria sujetando una gran cruz o, en el caso de los trientes, una cruz algo más pequeña dentro de una corona. Aunque con variantes entre los distintos reyes godos, la presencia en los reversos de cruces sobre gradas sigue siendo común en el siglo VII, alcanzando hasta los reinados de Egica (687-700) y Witiza (700-710), quienes suelen representar en sus anversos dos bustos enfrentados y en medio de ambos una cruz cristiana[79].

Con todo, esta fuente de información, al igual que ocurre con la arqueología y la epigrafía, se encuentra en revisión y desarrollo, gracias a nuevos y constantes hallazgos que permitirán contar con un volumen de información cada vez mayor. El valor de cada moneda como emisión particular impulsada por un emperador o un monarca concreto permite ubicar en el tiempo aquellos contextos espaciales en los que surgen. Por otro lado, su frecuente utilización como exvoto a las deidades paganas nos sirve para determinar el posible carácter cultual de ciertos espacios donde éstas aparecen en gran cantidad. Así por ejemplo, los hallazgos numismáticos en la Azucarera de Alfaro han permitido datar la tumba de *Ursicino* durante el gobierno de Constancio II (337-361)[80] o el conjunto monetario de entre los siglos III y IV d. C. descubierto en una fuente bajo la nave central de la catedral pamplonesa han permitido sugerir que la primigenia sede episcopal de *Pompelo* pudo erigirse sobre un espacio de culto pagano[81].

Creemos, por tanto, que es importante que las futuras investigaciones sobre este periodo se encaminen al frecuente uso de este tipo de fuentes, siempre y cuando se haga un correcto uso e interpretación de las mismas, ya que nos pueden desvelar aspectos cruciales de la historia cristiana de la Península Ibérica durante la Antigüedad

[79] CHAVES, M. J. y CHAVES R., *op. cit.*, 1984, p. 29.

[80] MARCOS POUS, A., "De situ Graccurris: Desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 123-126.

[81] MEZQUÍRIZ, M., "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La catedral de Pamplona*, 1994, p. 125.

C) **Otras fuentes: la hagionimia histórica**

Aunque se encuentra actualmente aún por exprimir en todo su potencial, una importante fuente de información a tener en cuenta para el estudio del hecho cristiano en cualquier territorio es aquella que resulta de la impronta dejada por el culto a los mártires, vírgenes y santos en la onomástica de ciudades y edificios generalmente de función religiosa. La denominada hagionimia o hagiotoponimia[82] es una disciplina del estudio histórico que consiste en el análisis del culto a los mártires, santos y demás personajes venerados por la Iglesia (Jesucristo, la Virgen María y toda la corte celestial), a través de sus advocaciones en los espacios de culto y otras referencias lingüísticas en la toponimia de cada zona. Uno puede acercarse a este estudio desde diferentes campos, como el rastreo sistemático de la titularidad de los templos, la onomástica, la hagiografía, las reliquias o cualquier tipo de manifestación artística y arqueológica. Su interés radica principalmente en las posibilidades que ofrece para conocer la extensión geográfica de estos cultos, su raigambre en cada una de las zonas donde se implanta, las influencias ideológicas entre espacios o el fenómeno de la traslación de reliquias.

La globalidad de la hagionimia histórica requiere, por tanto, de la conjunción de diversas disciplinas y ciencias auxiliares, así como de una interrelación de fuentes de naturaleza dispar que, en su convergencia, desarrollan una metodología multidisciplinar. Esto dificulta las posibilidades de abordar este tipo de estudios y explica que no sean demasiados los autores que se han dedicado al rastreo hagionímico de sus regiones pese a ser posiblemente una de las vías actuales más fecundas para el estudio sobre todo de la religiosidad medieval.

No obstante y dada la proliferación de iglesias y monasterios en época medieval en el valle medio-alto del Ebro, algunos autores han iniciado con acierto el camino hacia el estudio de la historia cristiana a través de esta disciplina y han aportado valiosos trabajos de hagiotoponimia en los territorios riojano, navarro o burgalés, contribuyendo con ello a mejorar notablemente el conocimiento del panorama cristiano tardoantiguo y altomedieval del norte peninsular[83]. Algunas de estas aportaciones se verán reflejadas a

---

[82] También existe la variante de la "hagiotopografía" como el estudio de los rasgos físicos del emplazamiento de un lugar de culto o de un espacio denominado por un nombre del santoral cristiano. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., y CALERA, N., "Hagionimia, hagiotoponimia y hagiotopografía en el antiguo arciprestazgo de Castro Urdiales", *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1, 1999, pp. 617-640.

[83] Para el territorio riojano, YELO, A., "La hagiotoponimia en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación", *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, Logroño, 1986, pp. 241-246. Para la zona navarra, JIMENO ARANGUREN, R.,

lo largo del presente trabajo como complemento perfecto al resto de informaciones sobre el desarrollo cristiano de esta zona extraídas de los textos y de los restos arqueológicos.

FUENTES SECUNDARIAS. LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA

El desarrollo del campo de la investigación y el interés que ha suscitado siempre el conocimiento de nuestra propia historia han determinado que desde hace décadas se vengan publicando innumerables estudios sobre el pasado, más antiguo o más reciente, de cada región y ciudad, que acercan las fuentes primarias hasta nuestro tiempo y las complementan con interpretaciones actuales de los hechos ocurridos tiempo atrás.

Para la elaboración de este trabajo era necesario primeramente hacer uso de todas las investigaciones modernas que centrasen su estudio en el periodo histórico en el que se desarrolló el cristianismo. Las épocas tardorromana y visigoda, englobadas bajo el nombre genérico de Tardoantigüedad[84], constituyen una etapa de nuestra historia que presenta numerosas e importantes lagunas de conocimiento. La transición de la historia antigua a la medieval supuso un periodo conflictivo, en ocasiones crítico, y un tiempo de importantes cambios, lo que dificultó la transmisión de su legado a través del tiempo. Esta escasez de noticias al respecto de la Tardoantigüedad está siendo paulatinamente subsanada gracias a la ayuda complementaria de la arqueología y otras disciplinas ya analizadas previamente, pero, a su vez, el creciente interés de los historiadores por esta compleja etapa está arrojando luz sobre numerosos puntos hasta ahora oscurecidos.

En verdad, la información que las fuentes primarias nos aportan sobre esta época es inversamente proporcional a la cantidad de fuentes secundarias que han ido surgiendo atraídas precisamente por esa oscuridad documental que se proyecta sobre el periodo que transcurre entre la Antigüedad y el Medioevo. Poco a poco han ido surgiendo nuevos investigadores que se han dedicado abierta y exclusivamente al análisis de esta época, sobre todo en territorio hispano y a día de hoy podemos afirmar que en el campo de la

---

Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones, 2003, pp. 99-122.; Id., *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona (siglos V-XVI)*, 2003; Id., "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: una propuesta de actualización*, 2006, pp. 287-312. Para el área burgalesa, GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., ÁLVAREZ LLOPIS, E. y DÍEZ HERRERA, C., "Hagionimia de iglesias y monasterios en la diócesis de Burgos en los siglos IX a XIII", *Edad Media: Revista de Historia*, nº 10, 2009, pp. 183-198.

[84] Para toda esta terminología relativa a periodizaciones, remitimos de manera general a SALES, J., *Las construcciones cristianas de la "Tarraconense" durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona, 2011, pp. 41-43, quien establece una correcta interpretación de todos estos términos (tardoantiguo, paleocristiano, tardorromano, bajoimperial o visigodo) y cuyo criterio de aplicación a los elementos y cuestiones de la época seguiremos rigurosamente en nuestro trabajo.

historiografía peninsular sobre la Tardoantigüedad existen ya importantes y consagrados representantes de este estudio tanto a escala nacional[85] como local[86]. En el caso de estos últimos, aunque todos ellos son estudios regionales o locales, ayudan en su análisis a obtener una mejor y más amplia visión de conjunto de todo este periodo histórico dentro del marco peninsular, con sus particularidades y características propias, pero formando todo ello parte de un proceso general y totalizador

Para analizar el complejo fenómeno de la cristianización, tal y como se dijo en el apartado introductorio, éste se puede abordar desde diferentes perspectivas. Nosotros hemos elegido afrontar este reto focalizando nuestro estudio en un aspecto concreto, la articulación eclesiástica del territorio, pero que engloba diferentes cuestiones relativas a la cristianización del espacio, a la jerarquización de la Iglesia o a la lucha contra el paganismo y las herejías, entre otras. Para ello conviene primeramente acercarnos a las grandes obras generales que versan sobre la cristianización de Hispania a fin de conocer las características generales de la evolución cristiana en la Península Ibérica y acercarnos aunque sea de manera superficial a algunas de estas cuestiones planteadas.

La monumental *España Sagrada*, obra iniciada por el padre Enrique Flórez en 1747, y continuada a lo largo de aquel siglo y del siguiente por autores como Manuel Risco (1735-1801) o Vicente de la Fuente (1817-1889), por citar sólo a aquellos que intervinieron en tomos relativos a nuestra zona de estudio, constituye el punto de partida de cualquier estudio sobre la historia de la Iglesia en España. Consultada y citada aún hoy en día por cualquier investigador de la cristiandad tardoantigua, a lo largo de esta obra se realiza un estudio profundo del origen y la evolución histórica de las iglesias hispanas y de las ciudades donde surgieron desde tiempos prerromanos hasta la época moderna. Para el presente trabajo, los tomos XXIV-XXVI - dedicados al área cántabra, a la iglesia tarraconense y a las iglesias de Auca, Valpuesta y Burgos respectivamente -,

---

[85] ARCE, J., *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D.)*, Madrid, 2005; Id., *El último siglo de la España romana, 284-409*, 2ª ed., Madrid, 2009; Id., *Esperando a los árabes: los visigodos en España (507-711)*, Madrid, 2011; ORLANDIS, J., *Historia de España. Época visigoda: 409-711*, Madrid, 1987; GARCÍA MORENO, L. A., *España en la Edad Antigua: Hispania romana y visigoda*, Madrid, 1988; Id., *Historia de España Visigoda*, Madrid, 1989; Id., *España 702-719: la conquista musulmana*, Sevilla, 2013.

[86] ESPINOSA U., *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984; ORLANDIS, J., *Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía: estudios varios*, Zaragoza, 1984; CASTELLANOS, S., "Aproximación a la historia política del Alto Valle del Ebro durante los siglos V-VI d. C.", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 119-138; Id., *Calagurris tardoantigua : poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, Calahorra, 1999; SAYAS, J. J., *Los vascos en la antigüedad*, Madrid, 1994; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria en la transición al medievo: los siglos oscuros, IV-IX*, Santander, 1998; ESCRIBANO, M. V., *Zaragoza en la antigüedad tardía (285-714)*, Zaragoza, 1998; MORENO RESANO, S., "El periodo tardoantiguo en Navarra: propuesta de actualización", *Navarra en la Antigüedad*, Pamplona, 2006, pp. 263-286.

XXX-XXXIII - que estudian los obispados de Zaragoza, Calahorra, Pamplona, Nájera o Álava - y los volúmenes XLIX-L - destinados al estudio de las iglesias de Tarazona y Tudela - han supuesto una enorme fuente de información, pese a su antigüedad, pues en ellos se nos dan a conocer algunos nombres de obispos no registrados en otras fuentes o la existencia de ciertos edificios de culto hoy desaparecidos[87].

Con posterioridad a este amplísimo compendio de obras, pocos fueron los que se atrevieron a abordar historias generales de la Iglesia o de la cristiandad hasta que en la década de los 30 del siglo XX, el jesuita e historiador Z. García Villada publicara su *Historia Eclesiástica de España*, cuyos dos primeros volúmenes se centran en el periodo que estudiamos[88]. Continuadora del espíritu de esta obra se presentó la *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García Villoslada y publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en el año 1979[89]. Su primer volumen, dividido en dos partes bien diferenciadas, una primera dedicada a la Iglesia en la Hispania romana, escrita por M. Sotomayor y Muro, y una segunda sobre la Iglesia durante el periodo de dominio visigodo en la Península Ibérica, compuesta por T. González, ha constituido una obra de referencia en la elaboración de los contenidos de esta tesis, ya que en ella se recogen todos los aspectos, personajes y hechos clave en la historia tardoantigua del cristianismo hispano de una manera ordenada, rigurosa y completa. Si bien es cierto que, como historia general del cristianismo en España, esta obra no incide apenas en cuestiones particulares de nuestro ámbito de estudio, muchos de los asuntos que aquí se tratan afectaron directa o indirectamente al valle medio-alto del Ebro o en otros casos serían extrapolables a esta zona dada la unidad que en materia de dogma, disciplina y jerarquización eclesiásticas se presupone en esta época en todo el territorio hispano.

Los estudios generalistas sobre la historia cristiana de la Península Ibérica tuvieron continuidad en especialistas como J. Orlandis, que elaboró un volumen dedicado a la Iglesia antigua y medieval en Hispania[90], o más recientemente P. Ubric Rabaneda, quien, de forma más específica centró su estudio en la Iglesia hispana en el siglo V, lo que nos ha permitido profundizar en aspectos tan presentes en nuestro estudio como la formación

---

[87] FLÓREZ, E., *España Sagrada*, t. XXIV-XXVI, Madrid, 1768-1771; RISCO, M., *España Sagrada*, t. XXX-XXXIII, Madrid, 1775-1781; DE LA FUENTE, V., *España Sagrada*, t. XLIX-L, Madrid, 1865-1866.

[88] GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, 3 vols., Madrid, 1929-1936.

[89] GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda*, vol. I, Madrid, 1979.

[90] ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid, 2012.

de las metrópolis eclesiásticas, las irregularidades disciplinares entre el episcopado, el fenómeno priscilianista o las relaciones entre la Iglesia y los pueblos bárbaros[91].

De carácter también general y relativo a la historia de la cristiandad hispana, hay que destacar aquí la importante labor de todos cuantos participaron en la conformación del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*[92], cuya consulta ha contribuido con frecuencia a enriquecer el conocimiento sobre determinados conceptos, personalidades, instituciones o espacios ligados al cristianismo peninsular en sus inicios.

Fuera del contexto bibliográfico español, la obra de J. Gaudemet sobre la historia de la Iglesia occidental en época bajoimperial, ha sido probablemente la mayor aportación de la historiografía europea al tema de la cristiandad antigua[93]. Pese a dedicarse en gran medida al estudio del cristianismo en el territorio galo, el autor hace constantes alusiones a la evolución del hecho cristiano en Hispania entre los siglos IV y V, amén de exponer cuestiones comunes a todos los espacios occidentales en los que se extendió la doctrina de Cristo y tan relevantes para nuestro estudio como son la formación de las jerarquías eclesiásticas, los fundamentos del poder episcopal, los instrumentos de gobierno de la Iglesia sobre el territorio (concilios y sedes) o la lucha en pos de la ortodoxia dogmática.

Dado que nuestro trabajo incide notablemente en el factor de transformación de los paisajes urbano y rural con la introducción del cristianismo, resulta imprescindible acudir a las grandes obras que versan sobre arqueología y epigrafía cristiana a fin de conocer las principales características de la arquitectura cristiana o los grandes hallazgos arqueológicos vinculados a la fe de Cristo en territorio riojano. A este respecto, los trabajos dedicados a la arqueología cristiana por el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid durante las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado a manos de especialistas como T. Hauschild, T. Ulbert. A. Arbeiter o H. Schlunk[94] marcaron las directrices a seguir por otros arqueólogos españoles como P. de Palol, R. Puertas o C. Godoy, cuyos trabajos siguen siendo hoy en día referentes en su campo y obras de consulta obligada

---

[91] UBRIC, P., *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004.

[92] ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J., *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, 1972-1975.

[93] GAUDEMET, J., *L'Eglise dans l'Empire Romain (IVe-Ve siecles)*, París, 1958.

[94] SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T., *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978. ULBERT, T., *Frühchristliche Basiliken mit Doppelabsiden auf der Iberischen Halbinsel. Stuiden zur Architektur und Liturgiegeschichte*, Berlin, 1978; HAUSCHILD, T., *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona, 1983; HAUSCHILD, T. y ARBEITER, A., *La villa romana de Centcelles*, Barcelona, 1993.

para el conocimiento de la arquitectura eclesial en Hispania en época tardoantigua[95]. Todos ellos dignificaron con sus obras el campo de la arqueología cristiana hasta el punto de convertirlo en objeto central de varias reuniones de carácter científico en el contexto universitario barcelonés en cuyas actas se han recogido las principales aportaciones tanto españolas como europeas sobre esta materia[96].

En esta misma línea, más allá de los autores citados en relación a nuestro área de estudio (A. Azkárate, I. García Camino, U. Espinosa, J. M. Tejado, J. A. Quirós)[97], otros investigadores como L. Caballero, M. A. Utrero. I. Bango o J. Sales[98] han elaborado completos catálogos e inventarios de las iglesias tardoantiguas y altomedievales de la Península Ibérica que no sólo aportan datos sobre su estructuración arquitectónica o su composición artística, sino que también recogen las últimas novedades de los trabajos de excavación en los que surgieron, sugieren cronologías de construcción y recopilan toda la bibliografía existente que se refiere a ellos.

Por lo que respecta a la epigrafía cristiana, como ya dijimos más arriba, la obra de J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, aun habiendo transcurrido casi medio siglo desde su última edición y habiendo sido actualizada por otros estudios posteriores[99], sigue siendo una obra única e imprescindible en su género.

Más allá de las obras de carácter general sobre la historia cristiana o su presencia material, aproximarse a una temática tan concreta como ésta que se propone, exige un

---

[95] PALOL, P. de, *Arqueología cristiana de la España Romana. Siglos IV-VI*, Madrid: CSIC, Instituto Enrique Flórez, 1967; PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII): testimonios literarios*, Madrid, 1975; GODOY, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV-VIII)*, Barcelona, 1995.

[96] VV. AA, *Reunió d'Arqueologia Cristiana (Paleocristiana) Hispànica*, Barcelona, 1966-2005.

[97] *Vid. supra*, nota 65.

[98] CABALLERO, L., "Un canal de transmisión de lo clásico en la alta edad media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (2" parte)", *Al-Qantara*, vol. 15, 1994, pp. 321-348 y vol. 16, 1995, pp. 107-124; Id., "Arquitectura visigótica y musulmana: ¿continuidad, concurrencia o innovación?", *Cuadernos Emeritenses*, nº 15, 1998, pp. 143-176; Id., "Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 91-132; Id., "La arquitectura denominada de época visigoda: ¿es realmente tardorromana o prerrománica?", *Visigodos y omeyas*, 2000, pp. 207-247; Id., "Aportación a la arquitectura medieval española. Definición de un grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, pp. 221-228; UTRERO, M. A., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, Madrid, 2006; Id., "Late-Antique and Early Medieval Hispanic Churches and the Archaeology of Architecture: revisions and reinterpretation of constructions, chronologies and contexts", *Medieval Archaeology*, nº 54, 2010, pp. 1-33; BANGO TORVISO, I. G., *Arte prerrománico hispano. El arte en España de los siglos VI al XI. Summa Artis, Historia General del Arte*, vol. VIII-II, Madrid, 2001; UTRERO, M. A., CABALLERO, L. y ARCE, F., "Santa María de los Arcos de Tricio (La Rioja), Santa Coloma (La Rioja) y La Asunción de San Vicente del Valle (Burgos): tres miembros de una familia arquitectónica", *Arqueología de la arquitectura*, nº 2, 2003, pp. 81-85; SALES, J., *op. cit.*, 2011 (esta autora recoge a su vez otros muchos nombres de la historiografía española, francesa y portuguesa en la p. 49, nota 169).

[99] *Vid. supra*, nota 68.

contacto previo con la considerable cantidad de bibliografía producida en las últimas décadas con respecto a las distintas cuestiones vinculadas a esta propuesta. En primer lugar, hemos de tomar en consideración que la investigación histórica ha ofrecido un amplio abanico de posibilidades acerca de un fenómeno tan complejo y lleno de matices como es la articulación eclesiástica del territorio geopolítico. Entrar en este campo, por tanto, supone acceder a un territorio de aspecto poliédrico, que ha sido abordado por la historiografía moderna desde puntos de vista múltiples y muy diversos, incidiendo en unos casos en las transformaciones de los espacios urbano[100] y rural[101] a consecuencia de la presencia cristiana o en otros casos haciendo hincapié en ciertas cuestiones como la organización jerárquica del clero[102], las atribuciones y competencias del episcopado[103] o la geografía diocesana[104], todas ellas estrechamente ligadas a nuestro objeto de estudio.

---

[100] GARCÍA MORENO, L. A., "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138, 1977-1978, pp. 311-322; BARRAL, X., "Transformacions de la topografía urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat Tardana", *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica*, 1982, pp. 105-130; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 185-201; MATEOS, P., "Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, 2005, pp. 49-62; BOWES, K., "Une coterie espagnole pieuse: Christian archaeology and Christian communities in fourth-and fifth-century Hispania", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, 2005, pp. 189-258; FUENTES HINOJO, P., "Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VI)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 257-289; LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, nº 79, 2006, pp. 125-154; GURT, J. M. y SÁNCHEZ, I., "Topografía cristiana en Hispania durante los siglos V y VI", *Zona arqueológica*, nº 11, 2008, pp. 320-345; Id., "Espacios funerarios y espacios sacros en la ciudad tardoantigua. La situación en Hispania", *Espacios urbanos en el Occidente Mediterráneo (s. VI-VIII)*, 2010, pp. 15-28; MARTÍNEZ TEJERA, A., "La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la oficialización y la expansión", *Zona Arqueológica*, nº 11, 2010, pp. 222-270; DIARTE, P., *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (ss. III-VI)*, Oxford, 2012.

[101] FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. "Villa romana y basílica cristiana en España", *La Religión romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología (Rodrigo Caro del CSIC, del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, 1981, pp. 381-390; GODOY, C., "Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia", *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne (1986)*, t. I., 1989, pp. 607-634; RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.): atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 19 marzo 1998)*, 1999, pp. 101-165; LÓPEZ QUIROGA, J., y RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G., "El final de las villae en Hispania. I. La transformación de la pars urbana de las villae durante la Antigüedad Tardía", *Portugalia*, nº 21-22, 2000-2001, pp. 137-190; LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la Gallaecia y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 29-59; GARCÍA ENTERO, V., "Las transformaciones de los *balnea* rurales domésticos durante la Antigüedad Tardía en Hispania (ss. IV-VI)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-06, pp. 61-82; BOWES, K., "Building sacred landscapes: villas and cult", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 73-95; CHAVARRÍA, A., *El final de las villae en Hispania (siglo IV-VII d. C.)*, Brepols, 2007.

[102] FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955; MANSILLA, D., "Orígenes de la organización metropolitana en la iglesia española", *Hispania Sacra*, nº

Otros temas que se abordan con mayor o menor profundidad a lo largo de este trabajo tales como las pervivencias paganas[105], el culto a mártires y santos[106], la herejía priscilianista[107], el ascetismo[108] o el monacato[109] también han recibido una especial

---

12, 1959, pp. 255-290; SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca, 1976; VILELLA, J., "Las primacías eclesiásticas en Hispania durante el siglo IV", *Polis*, nº 10, 1998, pp. 269-285; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "La iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica", *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, 2002, pp. 161-203.

[103] MARTÍNEZ DÍEZ, G., "El patrimonio eclesiástico en la Hispania visigoda", *Miscellanea Comillas*, vol. 17, nº 32, 1959, pp. 5-200; PRIETO, M., *Los obispos hispanos a finales del Imperio romano (ss. IV-VI). El nacimiento de una elite social*, Madrid, 1994 (tesis en red); ROBILLARD, E. y SOTINEL, C., *L'évêque dans la cité du IVè au Vè siècle. Image et autorité*, Roma, 1998; BROWN, P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, París, 1999; RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005.

[104] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas", *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, 1970, pp. 66-107; BARBERO, A., "Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII", *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual: la historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales*, 1989, pp. 169-190; MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica de España: estudio histórico-geográfico de las Diócesis*, tomo I, 1994; MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 151-190; MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l 'Espagne visigothique*, Villeneuve-d'Ascq, 2003; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)", *De Roma a los bárbaros: poder central y horizontes en la cuenca del Duero*, 2008, pp. 123-144.

[105] MCKENNA, S., *Paganism and Pagan Survival in Spain to the Fall of Visigothic Kingdom*, 1938; HILLGARTH, J. N., "Popular religion in Visigothic Spain", *Visigothic Spain: New approaches*, Oxford, 1980, pp. 3-60; MOMIGLIANO, A. (*et alii*), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989; MACMULLEN, R., *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, París, 1998; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J., "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2001, pp. 235-261; SANZ SERRANO, R., *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. *Monográfico Gerión*, vol. 21, Ext. 7, 2003.

[106] GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966; BROWN, P., *The cult of the saints: its rise and function in latin christianity*, Chicago, 1981; VAN DAM, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993; CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Granada, 1999; CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002; CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004; VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, 2007.

[107] BABUT, E. C., *Priscillien et le Priscillianisme*, París, 1909; CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978; VV. AA. *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982; CABRERA, J., *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, 1983; ESCRIBANO, M. V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae e iudicium publicum*, Zaragoza, 1988; BURRUS, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, 1995; OLIVARES, A., *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, A Coruña, 2004; FERNÁNDEZ CONDE, J., *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón, 2007; NÚÑEZ GARCÍA, O., *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la Antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica*, Vitoria, 2011.

[108] DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Eremitical life in Visigothic Spain", *Classical folia*, vol. 23, nº 1, 1969, pp. 209-227; FONTAINE, J., "El ascetismo ¿Manzana de discordia entre latifundistas y obispo en la Tarraconense del siglo IV?", *Actas I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, 1981, pp. 201-206; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI", *I Congreso Peninsular de Historia Antigua: Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986*, 1988, pp. 205-225; Id., "La recepción del monacato en Hispania", *Codex aquilarensis*, nº 5, 1991, pp. 131-140; Id., "Monacato y ascesis en los siglos V-VI", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, 1994, pp. 377-384; MARCOS SÁNCHEZ, M., "Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Mediterraneo latino*

atención dentro del estudio histórico de las últimas décadas y su contribución a nuestro proyecto ha resultado imprescindible.

Focalizando nuestra búsqueda bibliográfica dentro de las coordenadas espacio-temporales en las que hemos contextualizado el presente estudio, esto es el valle medio-alto del Ebro en la Antigüedad Tardía, surgen varios nombres propios cuyas obras han sido de consulta obligada y esencial para nuestra investigación: Agustín Azkárate[110], Santiago Castellanos[111], Pilar Diarte[112], Urbano Espinosa[113], Iñaki García[114], Antonino

---

(sec. IV-VI), 1994, pp. 353-376; Id., "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo. Aspectos históricos de su difusión en Hispania*, 2000, pp. 201-233; MORENO MARTÍN, F. J., "Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 2011, pp. 85-120.

[109] ÍÑIGUEZ ALMECH, F., "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, nº 7, 1955, pp. 9-180; MUNDÓ, A., "Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII", *Il monachessimo nell'Alto Medioevo e la formazion della civitè occidentale*, 1974, pp. 97-100; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987; GARCÍA MORENO, L. A., "Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas", *Habis*, 24, 1993, pp. 179-192; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 2006, pp. 59-98; MORENO MARTÍN, F. J., "La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas", *Anales de Historia del Arte*, Vol. Extra, 2009, pp. 199-218.

[110] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana...*, 1988; Id., "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarenisis*, nº 5, 1991, pp. 141-179; Id., "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, 2000, pp. 303-324; AZKÁRATE, A., y GARCÍA CAMINO, I., "Pervivencias rituales precristianas en las necrópolis del País Vasco durante el medievo. Testimonios arqueológicos", *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. II, 1992, pp. 483-492; AZKÁRATE, A. y SOLAUN, J. L., "Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas. Laño, Burgos", *Archivo Español de Arqueología*, nº 81, 2008, pp. 133-149.

[111] CASTELLANOS, S., "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 169-178; Id., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*", *Brocar*, nº 19, 1995, pp. 27-48; Id., "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el s. VI d.C.: la Vita Sancti Aemiliani", *Hispania Ant*iqua, nº 19, 1995, pp. 387-396; Id., "Conflictos entre la autoridad y el *hombre santo*. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania Visigoda", *Brocar*, nº 20, 1996, pp. 77-90; Id., "Calagurris cristiana: Sobre el concepto ideológico de civitas en la antigüedad tardía", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 55-68; Id., *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; Id., *Calagurris Tardoantigua...*, 1999; "Culto de los santos y unanimitas social en Hispania (siglos IV-VII)", *Homenaje al profesor Montenegro*, 1999, pp. 749-758; Id., "Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 129-150; "Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda", *La imagen del obispo en la Edad Media*, 2004 pp. 15-36; Id., *La hagiografía visigoda...*, 2004; Id., *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid, 2007; CASTELLANOS, S. y DEL POZO, T., "Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *Studia Historia. Historia Antigua*, nº 13-14, 1995-1996, pp. 405-420; CASTELLANOS, S. y MARTÍN VISO, I., "The local articulation of central power in the North of the Iberian Peninsula, 500-1000", *Early Medieval Europe*, 2005, nº 13-1, pp. 1-42.

[112] DIARTE, P., "La tardoantigüedad urbana de Turiaso y la posible ubicación de la primera sede episcopal", *Turiaso*, nº 20, 2011, pp. 97-108.

[113] ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, 1984; Id., "El enclave Parpalines de la Vita Sancti Aemiliani: espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 79-109; Id., "La iglesia

González[115], Juan Goñi[116], Roldán Jimeno[117], Koldo Larrañaga[118], Juan José Larrea[119], José Ángel Lecanda[120], María Ángeles Mezquíriz[121], Luis Alberto Monreal[122], Juan Antonio Quirós[123], Eliseo Sáinz[124], Juan José Sayas[125], o J. M. Tejado[126], entre otros.

---

tardoantigua de Parpalinas, campaña arqueológica de 2005", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 309-322; Id., "*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la antigüedad tardía", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Logroño, 2006, pp. 41-100; Id., "Parpalinas, en tiempos de San Millán de la Cogolla", *Valle de Ocón*, nº 16, 2007, pp. 18-25; Id., "Buscando al San Millán histórico, el yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón)", *Belezos*, nº 14, 2010, pp. 28-31; Id., "La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000)*, 2011, pp. 181-192; Id., *La iglesia de Las Tapias...*, 2011; Id., *Cristianización y aristocracia...*, 2013 (en prensa).

[114] GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de san Martín de Finaga (Basauri)", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344; Id., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia...*, 2002; TORRECILLA, M. J. y GARCÍA CAMINO, I., "Las iglesias, centros de poder y organización territorial (el papel de las iglesias en la reorganización del poblamiento en los casos de Bizkaia y Ayala: siglos IX-XIII", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas Valladolid, 22-27 de Marzo de 1999*, 2001, pp. 717-726.

[115] GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra", *Calahorra: bimilenario de su fundación: actas*, 1984, pp. 231-246; Id., "La investigación sobre las cuevas", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, pp. 15-40; Id., "La Calahorra de Prudencio", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, pp. 57-68; Id., "El poblamiento en la Rioja en la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 265-280; Id., "El anfiteatro de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 193-196; Id., "La cueva grande de Monte Cantabria (Logroño) y el problema de los palomares", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 119-132; Id., "El monacato rupestre en La Rioja", *Piedra de Rayo*, nº 4, 2001, pp. 84-85; Id., "La Cueva de los Diez Pilares en el complejo de San Fruchos de Arnedo", *Piedra de rayo*, nº 3, 2001, pp. 78-85; Id., "Los palomares de Nalda (arqueología de un antiguo monasterio)", *Cuadernos del Iregua*, nº 6, 2006, pp. 4-29; Id., "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 653-657; Id., "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 649-670; GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo", *XV Congreso Nacional de Arquitectura*, 1979, pp. 1129-1142; Id., "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)", *Berceo*, nº 96, 1979, pp. 81-111; GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL MAYORAL, M. P. y CINCA, J. L., "La cueva de Cienta (Arnedo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 149-161; GONZALÉZ BLANCO, A., FAULÍN, C. y CINCA, J. L., "La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 133-148; Id., "La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 163-168.

[116] GOÑI GAZTAMBIDE, J., "La vida eremítica en el Reino de Navarra", *Príncipe de Viana*, año 26, nº 98-99, 1965, pp. 77-92; *Historia de los obispos de Pamplona: siglos IV-XIII*, t. I, Pamplona, 1979.

[117] JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización: Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 51, nº 104, 1999, pp. 717-740; Id., *Orígenes del cristianismo en tierra de los vascones*, Pamplona, 2003, pp. 103-104; Id., *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona (siglos V-XVI)*, Pamplona, 2003; Id., "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, pp. 287-322.

[118] LARRAÑAGA, K., "En torno al obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la Iglesia del Alto y Medio Ebro a fines del Imperio", *Veleia*, nº 6, 1989, pp. 171-192; LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado pamplonés en época visigoda", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997, pp. 279-317; Id., "A vueltas con los obispos de Pamplona de época visigoda. Apostillas a una réplica", *Hispania Sacra*, vol. 50, nº 101, 1998, pp. 35-62; Id., "Proceso cristianizador y pervivencia de rituales paganos en el País Vasco en la Tardoantigüedad y Alta Edad Media", *Hispania Sacra*, vol. 51, nº 104, 1999, pp. 613-622; LARRAÑAGA, K. y AZKÁRATE, A., "La cristianización del País Vasco. Estado de la cuestión y supuestos metodológicos para la redefinición de los términos de un debate secular", *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1, 1988, pp. 327-366.

[119] LARREA, J. J., "El obispado de Pamplona en época visigoda", *Hispania Sacra*, vol. 48, nº 97, 1996, pp. 124-147; Id., "De nuevo en torno a los primeros siglos del obispado de Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997, pp. 319-326; Id., *La Navarre du IVe au XIIe siècle. Peuplement et société*, París, 1998.

Así por ejemplo, las obras de A. Azkárate, I. García o J. A. Quirós nos acercan a los principales trabajos arqueológicos que se están llevando a cabo desde hace varias décadas en el País Vasco en una línea de investigación que va de lo tardoantiguo a lo altomedieval y nos dan a conocer los más importantes vestigios de espacios de culto cristiano, tanto exentos como rupestres, en las provincias de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya. Estos trabajos tendrán su correspondencia en la provincia de Burgos, en la comunidad foral de Navarra o en el territorio riojano en las obras de J. A. Lecanda, M. A. Mezquíriz o J. M. Tejado respectivamente, si bien en el caso navarro los estudios de Mezquíriz se retrotraen hasta la época romana. Gracias a la labor de todos estos autores conocemos

---

[120] LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-195; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, 2000, pp. 181-206; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas*, 2001, pp. 181-206; Id., "Arquitectura militar tardorromana en el norte de España: la fortaleza de Tedeja (Trespaderne, Burgos), un ejemplo de recinto no urbano y no campamental", *Arqueología militar romana en Hispania*, 2002, pp. 683-692.

[121] MEZQUÍRIZ, M. A., *La excavación estratigráfica de Pompaelo I. Campaña de 1956*, Pamplona, 1958; Id., "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La Catedral de Pamplona*, vol. 1, Pamplona, 1994, pp. 113-131; Id., *La villa romana de Arellano*, Pamplona, 2003, Id., "Necrópolis visigoda de Pamplona", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 43-90; Id., "Las villae tardorromanas del valle del Ebro", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 21, 2009, pp. 199-272.

[122] MONREAL, L. A., "San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense", *Príncipe de Viana*, año nº 49, nº 183, 1988, pp. 70-96; Id., "El visigotismo en los eremitorios rupestres de 'Las Gobas' de Laño (Condado de Treviño)", *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1, 1988, pp. 367-379; Id., *Eremitorios rupestres altomedievales...*, 1989; Id., "San Esteban de Viguera. Reflexiones en torno a una iglesia particular", *Príncipe de Viana*, año 52, nº 194, 1991, pp. 7-22; Id., "Centros eremíticos y semieremíticos en el valle del Ebro: aspectos metodológicos", *II Semana de Estudios Medievales, Nájera 5 al 9 de agosto de 1991*, 1992, pp. 49-64.

[123] QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., "Las ocupaciones rupestres en el fin de la Antigüedad. Los materiales cerámicos de Los Husos (Laguardia, Álava)", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1123-1142; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), "Arqueología de la Alta Edad media...", *op. cit.*, 2009, pp. 469-471; QUIRÓS, J. A., *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000). Poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular*, Bilbao, 2011; Id., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco...", *op. cit.*, 2011, pp. 186-193.

[124] SÁINZ, E., *Colección diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, Logroño, 1981-1983; Id., *Sedes episcopales de La Rioja*, t. I, Logroño, 1994; Id., "Primer cristianismo en La Rioja", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, pp. 343-352; Id., "Atlas sumario de la historia diocesana", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, 2000, pp. 27-56.

[125] SAYAS, J. J., "Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones", *Príncipe de Viana*, Año nº 46, nº 174, 1985, pp. 35-56; Id., "La presión cristiana sobre los territorios vascónicos en época bajoimperial", *Congreso de Estudios Históricos Vizcaya en la Edad Media*, 1986, pp. 49-61; Id., *Los vascos en la antigüedad*, 1994.

[126] TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio en el alto Valle del Iregua: el castro de 'El Castillo de los Monjes' (Lumbreras, La Rioja)*, tesis en red (http://dialnet.unirioja.es), 2010; Id., "La Rioja en la Alta Edad Media a través de la arqueología", *Vasconia en la Alta Edad Media. 450-1000*, 2011, pp. 163-180; Id., "Castros militares altomedievales en el alto valle del Iregua (La Rioja, España): una realidad poco común", *Archeologia Medievale*, nº 38, 2011, pp. 137-182; Id., "Castros altomedievales en el alto Iregua (La Rioja): El caso de El Castillo de los Monjes", *Los castillos medievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 163-192; Id., Comparación entre los espacios del valle del Ebro y la Meseta. La Rioja y Burgos en la Antigüedad Tardía", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, 2014, pp. 95-120.

de primera mano núcleos aristocráticos como la villa navarra de Arellano - centro de cultos mistéricos durante el siglo IV -, enclaves militares como el castro de *El Castillo de los Monjes (Lumbreras, La Rioja)* - emplazamiento impulsado por la monarquía goda para el control de las comunicaciones entre la Meseta y el valle del Ebro -, epígrafes como el de la iglesia burgalesa de Santa María de Mijangos - testimonio de la estrecha colaboración entre Iglesia y Estado en la articulación eclesiástica del territorio aucense desde finales del siglo VI -, iglesias rurales como la de San Martín de Finaga, en Basauri (Vizcaya) - surgida entre los siglos IV-V a partir de un monumento funerario y en torno a una necrópolis -, o conjuntos rupestres como los alaveses [Las Gobas (Laño), Montico de Sarracho (Albaina), Nuestra Señora de la Peña (Faido) o Santorkaria (Laño)], que pudieron conformar en torno al siglo VI grandes lauras precenobíticas.

Al hilo precisamente del eremitismo rupestre, las obras de A. González y L. A. Monreal suponen la mayor fuente de documentación arqueológica acerca del fenómeno de la ocupación de cuevas en el territorio riojano, extensivo en el segundo de los autores a todo el valle medio y alto del Ebro, completando así la información dada por Azkárate. Ambos autores realizan exhaustivos y profundos estudios de índole arqueológica sobre el uso de espacios rupestres en nuestro ámbito de estudio, estableciendo comparaciones con otros ejemplos dentro y fuera de la Península y generando controvertidos debates sobre cuestiones como la identificación de los palomares/columbarios con relicarios o la asociación de la duplicidad eclesial a formaciones cenobíticas. A Monreal le debemos asimismo ser uno de los pioneros en el estudio arqueológico y literario de los orígenes del monasterio riojano de San Millán, comparando la información dada por la *VSA* de Braulio con los datos arqueológicos proporcionados por otros arqueólogos como Íñiguez Almech, R. Puertas o A. del Castillo, que habían trabajado en la zona[127].

El panorama arqueológico de la región se vería completado con la producción científica de U. Espinosa, quien ha dedicado buena parte de su actividad investigadora a los yacimientos de Parpalinas, en Ocón, donde se ha descubierto un espacio doméstico rural vinculado a una iglesia tardoantigua, y las Tapias, una *a priori* iglesia rural hallada en la localidad de Albelda que pudo formar parte de un conjunto cenobítico y conformar, junto a otros dos complejos de la misma índole ubicados entre ésta y la localidad vecina de Nalda un complejo panorama monástico sin precedentes en todo el Ebro medio. Más

[127] ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1955, pp. 9-14; PUERTAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño, 1979; DEL CASTILLO, A., "La necrópolis de covachas artificiales del Monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico", *XIII Congreso Nacional de Arqueología (Huelva, 1973)*, 1975, pp. 967-978.

allá de estos trabajos, su compilación de toda la epigrafía antigua de La Rioja o su célebre *Calagurris Iulia*, amén de su participación en la obra *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, editada por él mismo y S. Castellanos, son todas ellas obras de referencia y consulta ineludible para cualquier estudio sobre la historia antigua y tardoantigua de la provincia.

Fuera del ámbito estrictamente arqueológico, aunque sin dejar de hacer referencia a él, encontramos algunos notables estudios dedicados específicamente al análisis de las sedes episcopales que aquí estudiamos y a sus representantes, aunque desde diferentes puntos de vista. A este respecto, mientras que los trabajos de J. Goñi o E. Sáinz se centran en la enumeración y descripción de los episcopologios antiguos de Pamplona y Calahorra respectivamente, J. J. Larrea y K. Larrañaga desarrollan un amplio debate de trasfondo político en torno a la pronunciada ausencia de los obispos pamploneses en el panorama conciliar toledano y P. Diarte o I. Gómez[128], por su parte, realizan breves pero sugerentes aportaciones al respecto de la localización de la iglesia episcopal de Turiaso en el primer caso o sobre los orígenes de la sede aucense en el segundo.

Unos y otros estudios ofrecen informaciones desiguales sobre el desarrollo de estas sedes episcopales, pues mientras que unos describen sólo aspectos muy concretos de su desarrollo, otros se limitan a enumerar listas episcopales o a citar hechos en los que aparece una figura eclesiástica, atribuyendo con ello el origen cristiano de esa urbe a una efeméride específica sin aportar más información. Conviene, por tanto, manejar algunas de estas obras con gran cautela, pues al basarse en diferentes fuentes de dudoso valor incluyen entre sus registros episcopales a representantes religiosos de otras sedes o bien a figuras eclesiales pertenecientes al terreno de la leyenda hagiográfica.

Además de tener en cuenta los estudios generales sobre la arqueología cristiana en la zona y la bibliografía particular sobre las sedes episcopales del Ebro medio-alto, afrontar este trabajo supone estar al corriente de aquellas investigaciones que tienen como epicentro de su contenido el análisis de las obras hagiográficas y, en general, el culto hacia las figuras santas. Si bien la investigación histórica ha mostrado cierto recelo hacia el empleo de esta literatura como fuente, dado su alto propósito moralizante y su contenido lleno de milagrería y taumaturgia con objeto de prestigiar a la figura santa y la de aquel que escribe su *vita*, su uso no sólo no se ha desestimado sino que se ha puesto

[128] GÓMEZ TARAZAGA, I., "El obispado de Auca y su área nuclear (siglos V-XI): un referente de diálogo entre lo local y lo central", *¿Tiempos oscuros?: territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica: (siglos VII-X)*, 2009, pp. 69-92.

en valor recientemente en razón de los datos relevantes que aporta sobre aspectos de la sociedad de la época. En los últimos años la historiografía ha considerado abiertamente las posibilidades de este género para enriquecer diversos estudios y, aunque aún queda mucho por profundizar, son bastantes las contribuciones y reflexiones que han ido apareciendo sobre esta cuestión, a priori tan problemática. Las *passiones*, *vitae* y demás relatos de corte hagiográfico, por tanto, han aparecido regularmente como cita entre la bibliografía disponible por la gran cantidad de noticias que contienen, aunque siempre portando adherida una cierta etiqueta de subjetividad que exige que sean tratadas con extremado cuidado y visión crítica, dada su naturaleza homilética.

Junto a las diversas contribuciones que se hacen al estudio del culto a los mártires Emeterio y Celedonio en el único número monográfico de la revista *Kalakorikos*[129] hasta la fecha, por cuanto respecta a las características principales de la *Vita Sancti Aemiliani*, relato hagiográfico que transcurre en nuestra zona de estudio, se hace necesario citar a S. Castellanos como el investigador que mejor ha sabido exprimir la obra de Braulio de Zaragoza y extraer de ella informaciones válidas y elocuentes sobre aspectos sociales, económicos, políticos, geográficos e ideológicos de la población del Ebro medio y alto entre finales del siglo V y finales del siglo VI.

Finalmente, dentro del ya mencionado campo de los estudios hagiotoponímicos, uno de sus máximos exponentes es R. Jimeno, quien a través de su estudio del santoral presente en las iglesias de la cuenca iruñesa nos permite comprobar cuál fue la extensión del culto a diversos mártires y santos por todo el área navarra y pone los cimientos para la construcción de nuevos estudios a partir de esta disciplina habitualmente ignorada o menospreciada por los historiadores de la cristiandad.

A modo de balance final sobre la información disponible para la realización de este trabajo se puede afirmar que es notable la escasez de obras actualizadas que traten de forma específica sobre el desarrollo cristiano del Ebro medio-alto en la Antigüedad Tardía. Con la salvedad de la ciudad calagurritana que es, sin duda, la que cuenta con una mayor cantidad y disponibilidad de información al respecto de su cristianización, pocos son los datos que se tienen sobre la introducción, evolución y consolidación de la fe nicena en el occidente de la, por aquel entonces, provincia Tarraconense. Si bien la ciudad de *Turiaso* cuenta con un par de referencias más al respecto de su episcopado en

[129] VV. AA., *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*, nº 5, 2000.

los siglos V y VI, las sedes de *Pompelo* y *Auca*, sin embargo, han sido generalmente abordadas en su estudio religioso sólo a través de los registros conciliares toledanos.

Para cualquiera de estas ciudades nos son desconocidos sus orígenes cristianos, pero dado que en Calahorra ya se describe una activa vida cristiana a comienzos del siglo V, con un obispo al frente y un baptisterio que ejerce de foco de peregrinación se suele tomar el siglo IV como referencia en el origen del cristianismo calagurritano y se hace extensivo a todo el valle medio-alto del Ebro, sin que ello pueda ser demostrado empíricamente hasta la fecha. Por ello, creo conveniente y necesario que se sigan llevando a cabo nuevas y más profundas investigaciones en las áreas peor documentadas, pues cada una de ellas presentará, con toda seguridad, distintas evoluciones y características propias dentro de un mismo proceso. Reducir el hecho cristiano a la referencia general calagurritana es, a todas luces, una visión simplificadora de la realidad y un alejamiento de la comprensión de este fenómeno en toda su amplitud.

A grandes rasgos, las obras destinadas al análisis del cristianismo hispano o bien son de carácter general y remiten únicamente a los principales hitos de su historia, o bien sólo inciden en aspectos muy concretos del mismo como el culto a los mártires y santos, las figuras episcopales o la cristianización del paisaje urbano-rural. Si se concentra la consulta bibliográfica al análisis de los estudios propiamente locales, la información aportada suele limitarse a la enumeración de simples listados episcopales sin profundizar en su significación, o por el contrario, se focaliza tanto el interés en la interpretación de la presencia o ausencia episcopal dentro del desarrollo cristiano peninsular que se pierden de vista otros factores clave del hecho cristiano.

No obstante, todos estos ejemplos bibliográficos, junto a otros tantos que iremos mencionando a lo largo de los diferentes capítulos de nuestro trabajo, nos ofrecen una pequeña idea acerca del recorrido y la actual presencia de este tipo de estudios en la historiografía actual. La génesis y el desarrollo de esta tesis doctoral, por tanto, han de comprenderse dentro de esta vigente línea de investigación, y sus contenidos aspiran, como mínimo, a contribuir al impulso y difusión de la misma.

La investigación sobre la articulación eclesiástica de un territorio tan complejo en la Antigüedad Tardía como fue el valle medio-alto del Ebro requiere de la integración de estudios interdisciplinares que acaben con las visiones especializadas y restringidas que, hasta ahora, se han ocupado del estudio cristiano de la Tarraconense occidental y de las transformaciones en su paisaje durante este periodo. Teniendo en cuenta que no existen apenas estudios que aporten una visión de conjunto acerca del desarrollo de

cristianismo en todas las variantes apuntadas y dentro de las coordenadas espacio-temporales aquí marcadas, a lo largo del presente trabajo se ha tratado de recoger todas las distintas referencias y contribuciones a este respecto y, partiendo de una cuestión específica como es la articulación eclesiástica del territorio diocesano, se ha buscado dotar de una cierta coherencia y unidad a toda la información para explicar de una manera global, ordenada y lo más exhaustiva posible el origen y el desarrollo del cristianismo en el valle medio-alto del Ebro entre los siglos III y VIII.

Capítulo 1

EL EBRO MEDIO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Como ya se ha apuntado anteriormente, la delimitación espacio-temporal de este trabajo no responde únicamente a motivaciones localistas de contribución a un mejor conocimiento histórico regional o a criterios administrativos de adecuación de este estudio al proyecto de investigación en el que está inscrito. Más allá de factores académicos o de intereses particulares, el territorio que en la actualidad comprende las comunidades riojana, vasca y navarra en su totalidad, el oriente cántabro y burgalés así como la parte occidental de Aragón - lo que en época altoimperial se repartía entre los *conventus Caesaraugustanus* y Cluniensis mientras que en centurias inmediatamente posteriores al final del mundo romano correspondía a la parte occidental de la provincia Tarraconense - presenta una evolución histórica con ciertos rasgos comunes aunque específicos dentro del panorama hispano tanto en su vertiente política como, y en lo que interesa a este trabajo, en su vertiente religiosa durante la Tardoantigüedad.

La ubicación geoestratégica del valle medio del Ebro en la frontera entre la Galia e Hispania y como vía de comunicación con el Mediterráneo hizo de él un territorio de tránsito y encuentro en el marco de los procesos expansivos de diferentes pueblos tanto a mediados del siglo V (romanos, godos tolosanos y suevos) como durante las dos centurias siguientes (francos, godos toledanos y vascones). El acentuado belicismo derivado de este hecho, intensificado a su vez por una latente conflictividad interna impulsada tanto por parte de ciertos sectores privilegiados de la sociedad hispanorromana como por grupos socioeconómicamente oprimidos, provocó con el paso del tiempo importantes alteraciones en el tejido de ciudades y villas en este espacio y dio forma a una realidad territorial pluriforme. Esta situación, sin embargo, no fue solamente el resultado de unas condiciones espaciales concretas, pues toda evolución en el espacio es

producto a su vez de unas coordenadas temporales propias. A este respecto, el periodo transcurrido entre el final del mundo antiguo y el comienzo de la era medieval fue, como toda época de transición entre dos fases históricas diferenciadas, un periodo convulso, conflictivo, en ocasiones oscuro, pero sobre todo en constante y progresivo cambio. El final del dominio romano en Occidente y la formación en Hispania de distintos reinos germánicos con mayor o menor arraigo hasta la unificación final bajo el sello visigodo y el signo cristiano aunque fue en líneas generales un periodo continuista con respecto al anterior – de ahí su relativamente reciente denominación como 'Tardoantigüedad'[1] – no estuvo exento, por ello, de profundas mutaciones en las relaciones del hombre con el territorio que fueron encaminándose progresivamente hacia la formación de las sociedades feudales. Por tanto, a constitución del Ebro medio como un espacio frontera y territorio de paso durante el convulso y cambiante periodo que transcurre entre los siglos IV y VIII d. C. en Hispania y las diferentes influencias socioculturales que recibió por ello hacen de este territorio un apasionante y sugerente objeto de estudio histórico para esta época.

La evolución territorial de esta zona no se mantuvo ajena a los grandes cambios que el cristianismo ya oficializado estaba introduciendo desde finales del siglo IV en los paisajes urbanos y rurales de la Península Ibérica. Estas transformaciones siguieron unas pautas más o menos generales en todo el territorio hispano marcadas por la relación entre el poder central y la Iglesia. El valle medio-alto del Ebro, sin embargo, tal vez por las influencias recibidas de uno y otro lado de los Pirineos o por los diferentes niveles de romanización y cristianización según regiones, experimentó una heterogénea evolución cristiana en la que es posible identificar en mayor o menor medida las distintas variables que hubieron de intervenir en la articulación eclesiástica del territorio hispano a lo largo del periodo tardoantiguo. Así, aunque el seguimiento del proceso cristianizador no haya sido siempre lo fructífero que cabría esperar debido a la parquedad testimonial relativa a esta época y a la controvertida interpretación de las fuentes que se poseen[2], el Ebro medio, pese a lo acotado de su espacio, ha legado una considerable cantidad de vestigios cristianos tanto literarios como arqueológicos que permiten dibujar un rico y complejo panorama religioso en esta zona.

---

[1] PIRENNE, H., *Mahoma y Carlomagno*, 1978.

[2] Si bien es cierto que para el estudio de la Tardoantigüedad en Hispania la información escrita que tenemos es mayoritariamente eclesiástica (concilios, *vitas*, epístolas papales, crónicas de abades y obispos, etc.) y la arqueológica-epigráfica está igualmente impregnada en arquitecturas e inscripciones de una fuerte temática cristiana, la interpretación que en ellas se hace de la época vivida posee una fuerte carga ideológica, por lo que conviene manejar siempre esta información con la mayor de las cautelas.

Por lo que respecta al marco temporal en torno al cual se desarrollará todo este trabajo, la elección del periodo comprendido entre los siglos IV y VIII d. C., más allá de constituir una época-puente entre fases históricas, responde al desarrollo de dos hitos en la historia cristiana del valle medio del Ebro tan convencionales como reseñables. Por un lado el siglo IV recoge el primer testimonio literario (Prudencio) que se conoce acerca de la presencia cristiana (Emeterio y Celedonio) en la zona y, por el otro, el siglo VIII, con la conquista del Ebro medio por los musulmanes (714), marcaría un punto de inflexión en la historia religiosa del país dando paso a una etapa de continuidad pero en la que la sociedad, si bien respetada y tolerada en sus tradicionales creencias cristianas, ya no se rige por un único referente ideológico-cultural[3]. Como es de imaginar, esta circunscripción temporal no es algo cerrado ni inalterable, pues el hecho de que centremos el estudio entre esas dos centurias no exime de que a lo largo de este estudio se haga referencia a momentos, hechos y situaciones tanto previas, desarrolladas entre los siglos I y III d. C., como posteriores, acontecidas durante el periodo altomedieval.

De entre los numerosos y diferentes aspectos que pueden tratarse en relación al hecho cristiano, en nuestro trabajo de investigación elegimos obviar a priori toda cuestión litúrgica, doctrinal o meramente ideológica y centrar el análisis en la impronta física que la nueva religión dejó en el espacio sobre el que se asentó así como en la influencia y el control político, socioeconómico y territorial que sus representantes ejercieron en éstos y otros espacios dependientes de ellos a partir de la consolidación oficial del credo niceno y en base a la jerarquización eclesiástica de sus miembros activos.

No obstante, antes de profundizar sobre las incidencias del desarrollo cristiano en la organización del espacio en el Ebro medio-alto, conviene conocer de qué manera se hallaba articulado este territorio al margen de variables religiosas y cuál fue su evolución histórica y geopolítica en las etapas tardorromana y visigótica tanto en el mundo urbano como en el rural, siendo conscientes de que ambos espacios guardan importantes nexos de unión pero también destacados particularismos en su desarrollo histórico.

[3] Algunas reflexiones sobre esta etapa en GONZÁLEZ BLANCO, A., "La invasión árabe, ¿continuidad o ruptura?", *Seminario Internazionale di Studi su 'Aspectti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia, e Asturie tra Tardoantico e Medioevo'*, 1992, pp. 371-386.

1.1. EL ESPACIO URBANO (SIGLOS III-VIII): ¿CONTINUIDAD, DECADENCIA O TRANSFORMACIÓN?

El siglo III de nuestra era ha sido denominado de múltiples maneras - "siglo de crisis", "época de transición", "era de los emperadores soldados", "edad de la anarquía", "monarquía militar", etc. –, pero siempre se ha caracterizado por tener el denominador común de una relativa crisis en todos los ámbitos de la sociedad[4]. Aunque el periodo crítico en lo referente a la inestabilidad político-dinástica daría comienzo en el año 235 con el asesinato de Alejandro Severo y se prolongaría hasta la ascensión de Diocleciano como emperador en el año 284, lo cierto es que en su base la crisis venía gestándose desde tiempo atrás, al menos desde la época de Marco Aurelio (161-180 d.C.).

Si bien los síntomas de una crisis en esta época fueron varios - anarquía militar, belicismo externo, conflictividad dinástica, degradación social, devaluación de la moneda, concentración de la propiedad, decadencia de valores religiosos tradicionales, etc. - sus consecuencias en Hispania y en el valle medio del Ebro no están aún del todo claras.

Así por ejemplo, en relación a las supuestas invasiones que ciertos contingentes de francos y alamanes llevaron a cabo por el territorio hispano durante el siglo III d. C.[5], para algunos autores éstas generaron una auténtica ola de muerte y destrucción que derivó irremediablemente en un proceso de involución económica y en un cambio de mentalidad dentro de las propias ciudades, ahora más inseguras y temerosas ante cualquier amenaza externa y, por tanto, más necesitadas de fortificaciones y amurallamientos[6]. En el caso del valle medio del Ebro, hay constatación de ciertos niveles de destrucción o abandono en algunas de sus ciudades o parte de ellas (*Iacca*, *Pompelo*, *Cara*, *Tarraca*, *Calagurri*, *Bursao*, *Turiaso*, etc.) y en villas rurales (Liédena o Arellano), así como indicios de la ocultación de algunos depósitos monetarios en ambos casos (Galiana, Liédena, *Vareia*, Sangüesa o *Caesaraugusta*) [Fig. 1]. El registro de estos testimonios vendría a confirmar de algún modo que prácticamente toda la zona del Ebro medio vivió un periodo de fuerte

---

[4] CAMERON, A., *El bajo imperio romano (280-430 d. C.)*, 2001, p. 12. Para entender los diversos aspectos de la crisis, FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *La crisis del siglo III y el final del mundo antiguo*, 1982. Importante redefinición de la crisis del siglo III desde una visión general de Roma en ALFÖLDY, G., *Nueva historia social de Roma*, 2012, pp. 272-291.

[5] Aurelio Víctor, *De Caesaribus* XXXIII.3 (ed. esp. de E. Falque, 1999, p. 226); Eutropio, *Breviarum*, IX.6 (ed. esp. de E. Falque, 1999, pp. 125-126); Orosio, *Historiarum Adversus Paganos*, VII.22.7-8 (ed. esp. de E. Sánchez Salor, 1982, t. II, pp. 215-216).

[6] BALIL, A., "Las invasiones germánicas en Hispania durante la segunda mitad del siglo III d. de J. C.", *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, vol. 9, 1957, pp. 95-144; GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines. Inventaire et Problématique archéologiques*, 1979, pp. 42-48; ORLANDIS, J., *Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía: estudios varios*, 1984, p. 12.

inestabilidad política y social durante la segunda mitad del siglo III[7]. Otros autores, sin embargo, han rebajado notablemente el alcance real y las catastrofistas repercusiones de estas incursiones por el espacio peninsular, llegando a cuestionar la propia llegada de los alamanes a estas tierras y el desarrollo de la segunda invasión[8].

Fig. 1. Mapa de ubicación de depósitos monetarios, destrucciones y abandonos en la cuenca media del Ebro en la segunda mitad del siglo III. Cartografía de A. Blanco
(PAZ, J. A., 2006)

Fuese más o menos grave la incidencia de estas invasiones en nuestro área de estudio, los testimonios acerca del abandono de ciudades o los encubrimientos monetarios

[7] PAZ, J. A., "La antigüedad tardía en las Cinco Villas", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 119-123.

[8] ARCE MARTÍNEZ, J., *El último siglo de la España romana: 284-409*, 2009, p. 96; LÓPEZ MELERO, R., "La supuesta invasión del s. III d. C., en el territorio de los Vascones", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, nº 3, 1990, pp. 43-59. Sobre este debate y las inciertas repercusiones de estas invasiones en el valle medio-alto del Ebro, TUDANCA, J. M., *Evolución socioeconómica del alto y medio Valle del Ebro en época bajoimperial romana*, 1997, pp. 23-29.

en la zona del valle del Ebro podrían atribuirse igualmente a las dificultades económicas y a la inestabilidad política propias de esta etapa, que afectarían indirectamente a toda esta zona al menos hasta la estabilización del mundo romano bajo la obra reformadora de los Tetrarcas entre finales del siglo III y comienzos del siglo IV.

Dejando atrás, por tanto, el inestable periodo que caracterizó al Imperio romano a lo largo de la tercera centuria, se puede afirmar que la situación de la Península Ibérica durante el periodo constantiniano (284-363) y postconstantiniano fue de aparente calma y tranquilidad, manteniéndose en todo momento ajena a conflictos externos e incidiendo en ella apenas de manera indirecta las disputas y los devaneos políticos de los sucesivos emperadores hasta Teodosio (379-395).

Habiendo superado hoy en día el tradicional concepto de 'crisis del siglo III[9]', al menos en lo que a una supuesta decadencia de las ciudades se refiere, la situación urbana de la Península Ibérica entre los siglos III y IV d. C. ha de calificarse de continuista tanto en lo referente a la red urbana, que aunque debilitada perduró desde la etapa altoimperial, como en el propio modelo de ciudad bajoimperial, en gran parte deudora del anterior si bien con notables cambios y particularidades locales como consecuencia de las dinámicas generales de cambio de la época. En este sentido, pese a la desoladora visión transmitida por algunas fuentes de la época con respecto al estado del paisaje urbano peninsular en torno al siglo IV[10], las principales ciudades hispanas, sobre todo las capitales provinciales, mantuvieron un considerable dinamismo constructivo durante el Bajo Imperio y continuaron conformando la base del dominio político del territorio[11]. Tal fue así que algunas de ellas llegaron incluso a convertirse en sedes regias en el siglo V (Barcino) o se constituyeron como importantes centros artesanos y comerciales. Con todo, nunca se alcanzó el nivel de monumentalización propio del periodo altoimperial y en aquellos núcleos urbanos que no fueron centros administrativos, con excepción de las

---

[9] ARCE MARTÍNEZ, J., "La transformación de Hispania en época tardorromana: paisaje urbano, paisaje rural", *De la antigüedad al medievo: siglos IV-VIII (III Congreso de Estudios Medievales, León, 1991)*, 1993, pp. 225-250; *Id*, "El siglo III d. C.: los preludios de la transformación de Hispania", *Hispania. El legado de Roma. En el año de Trajano*, 1998, pp. 397-405; Id., "Las ciudades", *La Hispania del s. IV; administración, economía, cristianización*, 2002, pp. 41-58; CEPAS, A., *Crisis y continuidad en la Hispania del s. III d. C.*, 1997; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "City and Territory in Hispania in Late Antiquity", *Towns and their territories between late antiquity and the early middle ages*, 2000, pp. 3-12; GURT, J. M., "Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas", *Zephyrus*, nº 53-54, 2000-2001, pp. 443-471; ALFÖLDY, G., *op. cit.*, 2012, pp. 272-291.

[10] Ausonio, *Epistolae* XXVI, 56-59 (ed. esp. de A. Alvar Ezquerra, 1990, p. 279); Paulino de Nola, *Carmina* X, 221-233 (ed. esp. de J. J. Cienfuegos, 2005, pp. 103-105).

[11] ARCE MARTÍNEZ, J., "La transformación de Hispania...", *op. cit.*, 1993, p. 244; KULIKOWSKI, M., "Cities and Government in Late Antique Hispania: Recent Advances and Future Research", *Hispania in Late Antiquity; Current Perspectives*, 2005, pp. 31-70.

obras de índole militar, apenas se percibió revitalización alguna en esta época. Como consecuencia de todo ello, muchos de estos espacios acabaron por perder el dinamismo inversor de los primeros siglos de nuestra era, que había hecho posible la elevación de grandes obras públicas (teatros, termas, acueductos, foros, circos, etc.), y éstas se fueron abandonando o bien se inició en muchos casos su desmantelamiento con el objetivo de levantar fortificaciones o de satisfacer otro tipo de necesidades[12].

Tras la muerte de Teodosio (395), la continuidad de su dinastía en la figura de su hijo Honorio (395-423) para Occidente se vio truncada por el complicado panorama político-económico que caracterizó al comienzo de la nueva centuria entre usurpaciones imperiales primero e invasiones germanas después. Con el levantamiento de Constantino III en *Britannia* en el año 407, uno de los primeros objetivos de este usurpador, una vez conquistada la diócesis de las Galias y establecida la capital de su imperio en Arlés, fue el intento de anexión de la *Dioecesis Hispaniarum* a su causa. Esta misión fue confiada a su hijo Constante II (409-411), quien entró en Hispania con un ejército al mando del general *Gerontius*, y forzó probablemente a las poblaciones locales del Valle del Ebro y la Meseta a realizar algunas aportaciones económicas para la campaña, el reclutamiento y mantenimiento de las tropas que derrotaron finalmente a la familia del legítimo emperador Honorio - Dídimo y Vereniano fueron capturados y sus hermanos Lagodio y Teodosiolo huyeron[13] - como única resistencia contra la usurpación. Frente a la posible amenaza de otras futuras traiciones[14] y el descontento por la utilización de *honoriaci* en la defensa de la frontera pirenaica, Gerontius y Constantino III acabaron enfrentándose entre sí en territorio peninsular, lo que llevó al primero de ellos a pactar con los pueblos germanos del otro lado de los Pirineos, garantizándoles la libertad de movimiento por la Península a cambio de hacer frente común contra Constantino[15].

Ante la cada vez mayor inseguridad en el panorama fronterizo, un gran número de ciudades se cerraron al exterior y se fueron rodeando, las que no lo estaban ya para entonces, de auténticos cinturones de murallas en previsión de posibles ataques externos. Con ello redujeron considerablemente sus perímetros urbanos. La militarización de las urbes fue, por tanto, una realidad manifiesta desde el siglo IV. A lo largo de la siguiente

---

[12] DIARTE, P., "La evolución de las ciudades romanas en Hispania entre los siglos IV y VI d. C.: los espacios públicos como factor de transformación", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 71-82.

[13] Sozomeno, *Historiae Ecclesiasticae*, IX, 11, 4 y 12, 1 (ed. fr. de J. Bidez y A. J. Festugiere, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, 2008, pp. 428-429)

[14] Al mismo tiempo que Constantino eleva a Constante al rango augustal, *Gerontius* promueve a un familiar, Máximo, como augusto con sede en *Tarraco*. Sozomeno, *HE*, IX, 13, 1 (2008, pp. 432-433)

[15] Orosio, *HAP* VII, 40, 5-10 (1983, pp. 271-272); Sozomeno, *HE*, IX, 12-13 (2008, pp. 428-437); Zósimo, *Historia Nova*, VI, 4-5 (ed. esp. de J. M. Candau, 1992, pp. 515-516).

centuria, dado el aumento de la presión fiscal con motivo de la ofensiva germana y de la inestabilidad dinástica, este proceso de militarización fue acrecentándose progresivamente en detrimento de la fisonomía clásica de *civitas* que había caracterizado a gran parte del panorama urbano peninsular hasta entonces. A esta situación sólo sobrevivieron aquellos núcleos más desarrollados, que, entre otras atribuciones, poseían una notable capacidad de autodefensa gracias a sus murallas y a la presencia de tropas en su interior[16].

La situación resultante en Hispania tras el fallido juego de usurpaciones entre Geroncio y Constantino fue la entrada en el año 409 de suevos, vándalos y alanos en suelo peninsular y su dispersión por el territorio a lo largo de los dos años siguientes: los suevos y vándalos asdingos quedaron dispersos por *Gallaecia* (suevos en la parte oriental y vándalos asdingos en la parte occidental); los alanos se establecieron entre *Lusitania* y la provincia *Cartaghinensis* y los vándalos silingos se asentaron en la *Baetica*[17]. El valle del Ebro quedó *a priori* bajo la autoridad romana de la corte de Rávena, donde residía Honorio, y al margen de asentamientos germanos estables, aunque no se mantuvo ajeno probablemente a las incidencias físicas y económicas del traslado de todos estos pueblos desde los Pirineos hacia el sur y el noroeste peninsular[18]. Tras unos primeros años muy convulsos, la Tarraconense vivió de nuevo un periodo de relativa paz provisional durante prácticamente medio siglo merced a los *foedera* de 416 y 418 firmados entre el romano Constancio y el visigodo Valia. Gracias a ellos, Valia ofreció apoyo militar godo a las tropas móviles romanas en las campañas contra los vándalos y alanos[19] y se instalaron algunas guarniciones defensivas tolosanas en ciudades como *Pompelo*, *Turiaso* u *Osca*.

---

[16] Un visión general del urbanismo hispano en el siglo IV en GARCÍA DE CASTRO, F. J., "La trayectoria histórica de Hispania durante el siglo IV d. C.", *Hispania Antiqua*, nº 19, 1995, pp. 329-338.

[17] Hidacio, *Chronicon*, 42 y 49 (ed. fr. de A. Tranoy, 1975, pp. 114-119). Si bien hay quien ha sugerido que el reparto de los pueblos por la Península respondió a la suscripción de un *foedus* con Roma (REINHART, W., *Historia general del reino hispánico de los suevos*, 1952, pp. 35-36), o de una alianza particular con Geroncio y Máximo (GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España visigoda*, 1989, p. 44; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *La Antigüedad Tardía en Aragón (284-714)*, 2001, pp. 113-114; ARCE MARTÍNEZ, J., *Bárbaros y romanos en Hispania. 400-507 A.D.*, 2005) parece que ésta fue una decisión arbitraria de los bárbaros, si acaso con un interés a largo plazo por buscar un marco jurídico de ocupación. SAYAS, J., "La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico", *Veleia*, nº 5, 1988, pp. 189-190; KULIKOWSKI, M., *Late Roman Spain and its cities*, 2004, pp. 163-167.

[18] ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la antigüedad tardía", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, p. 67, mantiene que en el año 409 numerosos grupos de germanos pasaron el Pirineo y se desplegaron desde *Pompelo* por las haciendas del Ebro Medio en búsqueda urgente de alimentos para paliar las hambrunas que habían padecido en la Galia. Al respecto de las terribles consecuencias de estos primeros momentos de entrada y asentamiento de los bárbaros (guerras, saqueos, destrucciones, secuestros, prisioneros, hambre, peste, miseria, etc.), Hidacio, *Chron*. 46-48; Orosio, *HAP* VII, 40, 10; Isidoro de Sevilla, *Historia Wandalorum*, 72; Olimpiodoro, *Fragmenta* 29, 2; Agustín, *Epistola* 228, 5.

[19] Orosio, *HAP*, VII, 43, 12-13; Hidacio, *Chron*., 60, 63, 67 y 68; Olymp., *Frag*. 30. Sobre el *foedus* de 416, PAMPLIEGA NOGUÉS, J., *Los germanos en España*, 1998, pp. 178-182.

Esta etapa de aparente calma y tránsito militar sin incidentes bélicos concretos, que coincidió con la formación del reino godo de Tolosa, se vio truncada en el Ebro medio, sin embargo, por el desarrollo de los episodios bélicos bagaudas entre los años 441 y 454, coincidiendo éstos con los inicios del periodo de expansión del reino suevo por la Península una vez desaparecidos el resto de pueblos bárbaros del territorio hispano[20]. Estos episodios insurreccionales se sucedieron primeramente y de manera muy irregular en regiones periféricas del territorio galo a finales del siglo III (285) y a mediados del siglo V (445)[21], donde se les ha otorgado un componente campesino y una motivación de protesta contra la explotación y la presión fiscal de los grandes propietarios[22].

Teniendo esto presente, tradicionalmente se ha supuesto que la bagaudia hispana respondió a unos factores similares que la gala, ya que Hidacio utiliza el mismo término *bacaudae* para referirse a una serie de episodios bélicos acontecidos en la provincia hispánica a lo largo del siglo V. No obstante, tras varios y pormenorizados análisis de las fuentes y de su diversa terminología, los estudios más recientes han determinado que el descontento por los abusos sociales de los potentes y la inestabilidad política por la emergencia de nuevos centros de poder centro y fuera de las ciudades, y por la presencia bárbara jugaron un papel más decisivo en el desarrollo de la bagaudia tarraconense[23].

---

[20] Aunque a día de hoy sigue sin confirmarse una relación causa-efecto, Van Dam o Arce, entre otros, entienden el fenómeno bagauda como un movimiento asociado a la expansión sueva, dentro del conjunto de rebeliones y usurpaciones propias de la época y de la presión de los pueblos bárbaros, si bien no tuvo necesariamente un carácter de hostilidad hacia el Imperio romano. VAN DAM, R., *Leadership and community in late antique Gaul*, 1992 p. 51; ARCE MARTÍNEZ, J., *Bárbaros y romanos...*, 2005, pp. 161-166; LÓPEZ SÁNCHEZ, F., "Coinage, iconography and the changing political geography of Fifth-century Hispania", *Hispania in late antiquity: current perspectives*, 2005, p. 511.

[21] Eutropio, *Breviarum*, IX.20. Tanto el desarrollo de la bagaudia gala como la posterior hispana tuvieron lugar en las partes occidentales de las provincias Lugdunenses (Armórica) y Tarraconense (Vasconia), donde aún existían amplias zonas sin romanizar, lo que explicaría el origen indígena del término bagauda, y donde predominaban los latifundios y las ricas *villae* bajoimperiales, lo que explicaría la motivación rebelde de pequeños propietarios y campesinos oprimidos. SANTOS YANGUAS, N., "Los bagaudas: rebeliones campesinas en la España del Bajo Imperio", *Historia 16*, nº 144, 1988, p. 41.

[22] Orosio, *HAP*, VIII, 41, 7; Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, V, 21-26. En el caso de la bagaudia gala, sus elementos integrantes quedaron descritos en las fuentes tardorromanas - Eutropio (IX, 20, 3), Aurelio Víctor (*De Caes*. XXXIX, 17-19), Orosio (*HAP*, VII, 25, 2), Jerónimo (*Chron*. 2030), Próspero (*Chron*. 938), Salviano (*De gub. dei*) - con apelativos como *ignari*, *agricolae*, *rustici*, *aratores*, *pastores*, *cultores o agresti*, lo que ha condicionado históricamente su identificación exclusiva con el mundo rural y campesino, aunque éste sea un planteamiento erróneo.

[23] BRAVO, G., "Acta bagáudica (I): Sobre quienes eran bagaudas y su posible identificación en los textos tardíos", *Gerión*, nº 2, 1984, pp. 251-264; Id., "La bagauda galo-hispana y la identidad de los possessores de la Tarraconense (Puntualizaciones sobre la teoría social)", *Actas del II Coloquio sobre Historia de La Rioja*, 1986, pp. 197-209; Id., "La bagauda galo-hispana: ¿rebelión política o conflicto social?", *Tempus barbaricum. El Imperium y las Hispanias al final de la Antigüedad*, 2011; Id., "¿Explotados o marginados? Sobre la entidad social de la bagaudia galo-hispánica", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, p. 70, nota 22; MONTECCHIO, L., "Bacaudae nella penisola iberica durante il secolo V", *Polis*, nº 24, 2012, pp. 91-108.

Desde el punto de vista organizativo, el contingente bagauda aumentó tanto en medios como en número durante el siglo V, conformándose como un gran conjunto social integrado por gentes de diversa condición pero que tenían en común su pertenencia a los sectores intermedios y bajos de la sociedad tanto urbana como rural[24], la capacidad para organizarse de forma paramilitar y un interés por mejorar su situación haciendo uso de todos los medios posibles a su alcance[25]. A este respecto, el bagaudismo hispano no sólo se caracterizó por la convergencia entre sus filas de elementos autóctonos no integrados en las formas de vida de los grandes propietarios laicos y eclesiásticos, sino también por el apoyo militar que en determinadas ocasiones recibieron de ciertos grupos germánicos en el contexto de sus políticas expansionistas por Hispania.

El escenario de los bagaudas hispanos fue el Ebro Medio y aunque su primera noticia corresponde al año 441, es probable que la rebelión se hubiese iniciado algunos años atrás, tal vez desde que en el 438 desapareció de Hispania la última guarnición imperial[26]. Nuestra única fuente de información sobre estos bagaudas la constituye el conjunto de narraciones del obispo de *Aquae Flaviae*, Hidacio (395-470)[27], coetáneo a los hechos, que componen su *Chronicon*. Gracias a estas referencias, aunque escuetas e imprecisas, conocemos el desarrollo de varios episodios bélicos que se sucedieron en la provincia Tarraconense entre la primera y la segunda mitad del siglo V y que tuvieron como protagonistas a un grupo de insurrectos denominados bagaudas.

Los bagaudas hicieron su aparición en Hispania en torno al año 441 y ya en ese momento la inestabilidad social y política generada por éstos motivó el envío del *dux* Asturio por el emperador Valentiniano III con objeto de reprimir el avance de muchos de ellos en un lugar indeterminado de la provincia Tarraconense[28]. En esta primera fase Hidacio no hace mención a liderazgo alguno ni se nombra a ninguna personalidad al frente del conjunto bagauda, por lo que es fácilmente deducible que en estos primeros momentos los rebeldes no estuviesen organizados bajo una autoridad central, sino que actuaran como revueltas espontáneas y dispersas.

---

[24] BRAVO, G., "La sociedad bajoimperial en Hispania: una aproximación", *Momentos y espacios de cambio: la sociedad hispanorromana en la Antigüedad Tardía*, 2010, pp. 21-39.

[25] BRAVO, G., "Acta bagáudica (I)…", *op. cit.*, 1984, p. 264; Id., *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio*, Madrid, 1991, pp. 47-50; Id., "¿Explotados o marginados?...", *op. cit.*, 2013, p. 69.

[26] ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio...", *op. cit.*, 2006, p. 68.

[27] Para la datación, siempre aproximativa, del prelado galaico hemos seguido a TRANOY, A., *Hydace. Cronique*, tomo II, 1974, pp. 12-16.

[28] Hid., *Chron*., 125 (a. 441): *Enviado a Hispania, Asturius, jefe de ambos ejércitos, derrotó a muchos de los bagaudas de la Tarraconense* (trad. de BRAVO, G., 2013, p. 67, nota 9).

A pesar de la importancia militar que hubo de tener la campaña de Asturio[29], ésta no tuvo el éxito deseado, pues apenas dos años más tarde, en el 443, encontramos a Merobaudes, yerno y sucesor de éste último al frente del ejército, intentando de nuevo quebrantar por la fuerza la *insolentia*[30] de los 'bagaudas aracelitanos[31]'.

La localización ahora más precisa del contingente bagauda podría ser indicativo de que la intervención romana habría conseguido restringir el, *a priori*, disperso campo de operaciones de los rebeldes durante la campaña de Asturio hacia una zona más específica del interior de la Tarraconense gracias al militar Merobaudes[32]. Sin embargo, más allá de la identificación del topónimo final (*Aracelli*)[33], la eficacia de esta campaña tampoco

---

[29] Subráyese aquí, como ya hicieran en su momento Thompson o Barbero y Vigil, la importancia que debió de suponer la amenaza bagauda para que se destinase tal misión erradicadora a dos *dux* (léase *magister*) *utriusque militae* – Asturio y su yerno Merobaudes – sucesivamente, lo que sería enormemente indicativo de la virulencia y dimensión – *multitudinem Bacaudarum* – que cobró tal empresa. THOMPSON, E. A., "Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain", *Past and Present*, nº 2, 1952, traducido en GARCÍA Y BELLIDO, A., "Revueltas campesinas en la Galia e Hispania Bajo Imperial", *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, 1986, p. 69; BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, 1974, p. 41; SANTOS YANGUAS, N., "Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio", *Hispania*, vol. 40, nº 145, 1980, p. 252; GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España visigoda*, 1989, p. 57. Sobre la importancia del *magister militum* como jefe de todos los ejércitos de una provincia, MORENO RESANO, E., "La derrota de los *Bacaudae Aracellitani* (443 d. C.), por Flavio Merobaudes en la crónica de Hidacio", *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, nº 14, 2006, pp. 25-40 (nota 48). Otros autores rebajarían, sin embargo, la importancia de estas campañas justificando que tal respuesta militar, aparte de ser la única que en ese momento se podía ofrecer, dada la escasez de tropas, implicaba el desinterés del emperador Aecio, quien dedicaría en esos momentos su atención a problemas que él consideraba más importantes. ARCE MARTÍNEZ, J., "Inestabilidad política en Hispania durante el siglo II d. C.", *Archivo español de Arqueología*, vol. 54, nº 143-144, 1981, pp. 101-116; SANZ BONEL, V. M. y LÁZARO GRACIA, G., "La problemática bagauda (siglo V d. C.) en el valle del Ebro: reflexión historiográfica", *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, 1995, p. 757; SANZ HUESMA, F. J., "Merobaudes en Hispania (443 d. C.)", *Habis*, nº 39, 2008, pp. 367-368.

[30] En opinión de J. Arce, este concepto de 'insolencia' haría referencia a un posible intento, por parte de los bagaudas, de apoderarse de un enclave fundamental o de crear a un *tyrannus* o usurpador. ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, p. 164. Para Sánchez León, sin embargo, el término hace simplemente referencia al carácter bélico y militar de las revueltas armadas bagaudas. SÁNCHEZ LEÓN, J. C., *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, 1996, pp. 57-61. Las teorías más recientes van más allá y describen a los bagaudas del 443 en términos de organización local paralela a la imperial, contando incluso con apoyos episcopales (Silvano de Calahorra) entre sus filas. OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "El cisma del obispo calagurritano Silvano, los bagaudas y el origen del obispado de Pamplona", *Kalakorikos*, nº 15, 2010, pp. 299-301.

[31] Hid., *Chron.*, 128 (a. 443): *A Asturio, jefe de ambos ejércitos, sucedió su yerno Merobaudes, noble de nacimiento y que igualaba a los antiguos por el mérito de su elocuencia y de su poesía: he ahí el testimonio de sus estatuas. Durante su breve mandado, él logró quebrantar la insolencia de los bagaudas aracelitanos* (2013, p. 67, nota 11).

[32] El hecho de que Merobaudes sustituyese a Asturio ha condicionado, sin embargo, que algunos autores ubiquen la localización del primer episodio bagauda en el mismo contexto espacial aracelitano en que se produjo el segundo conflicto dos años más tarde. LARRAÑAGA, K., "En torno al caso del obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la Iglesia del Alto y Medio Ebro a fines del Imperio", *Veleia*, nº 6, 1989, pp. 183-184 (nota 60).

[33] Este término – que parece hacer referencia al mismo tiempo al lugar donde se desarrolla el conflicto armado y al foco originario de la comunidad bagauda – ha sido identificado por la historiografía con tres o cuatro ubicaciones, centrándose el debate entre Huarte-Araquil (Navarra), y Araciel, un enclave tardorromano existente en el entorno de *Graccurris* (Alfaro), en un despoblado cercano a Corella. El debate en torno a la localización del término *Aracelli* en SAYAS, J. J., *Los vascos en la antigüedad*,

fue suficiente contra la motivación rebelde y el apoyo que ésta hubo de recibir en las zonas rurales, pues en cuestión de seis años el movimiento insurreccional se reagrupó e incluso llegó a organizarse bajo la dirección de un caudillo llamado Basilio.

Será en el 449 cuando este subversivo grupo manifieste con mayor vehemencia su fuerza ofensiva en los sucesivos asaltos a las ciudades de *Turiaso*[34], concretamente a su iglesia episcopal, *Caesaraugusta*, no en su interior sino en su territorio circundante, e *Ilerda*, donde tomaron una importante cantidad de cautivos y de botín[35], siendo éstas las únicas victorias militares bagaudas registradas por Hidacio. Además, para la realización de al menos las dos últimas campañas, las tropas de Basilio pudieron contar con el apoyo militar de los suevos de Requiario, con quienes parecen haberse aliado, no sabemos si con algún objetivo común[36]. Durante los cuatro años siguientes es muy posible que los bagaudas llegaran a controlar el área pirenaico-vascona de la Tarraconense.

Tal vez por el recrudecimiento de la ofensiva bagauda, por la creciente amenaza sueva o por el miedo a la colaboración entre ambos, la respuesta imperial no se hizo esperar y, haciendo uso del pacto o *foedus* establecido y renovado años antes con el pueblo visigodo[37], la región fue finalmente pacificada en el año 454 por un contingente

---

1994, pp. 383-391; SANZ BONEL, V. M. y LÁZARO GRACIA, G., "La problemática bagauda...", *op. cit.*, 1995, pp. 757-758; MORENO RESANO, E., "La derrota de los Bacaudae...", *op. cit.*, 2006, pp. 30-31; ANDREU, J., "Ciudad y territorio en el solar de los vascones en época romana", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, pp. 184-186; OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "El cisma del obispo calagurritano...", *op. cit.*, 2010, pp. 305-307. Aunque la ubicación en Araciel se creía más verosímil por su conexión geográfica con los hechos posteriores de Tarazona, las noticias sobre hallazgos arqueológicos de época imperial romana en el entorno de Huarte-Araquil han inclinado recientemente la balanza hacia esta localidad navarra. ANDREU, J., "Algunas consideraciones sobre las ciudades romanas del territorio vascón y su proceso de monumentalización", *Espacio, Tiempo y Forma, II, Hist. Ant.*, nº 17-18, 2004-2005, p. 257, nota 27.

[34] Hid., *Chron*., 141 (a. 449): *Basilio, como testimonio de su destacada audacia, una vez congregados los Bagaudas, mata (o mató) a los federados en la iglesia de Tarazona; León, obispo de esta iglesia, murió allí, herido por las gentes de Basilio.*

[35] Hid., *Chron*., 142 (a. 449): *Rechiario marcha en el mes de julio donde Teodorico, su suegro, arrasando la región de Zaragoza con Basilio. Habiendo entrado en Lérida con artimañas, captura numerosos prisioneros*.

[36] Aunque, a día de hoy, sigue sin confirmarse una relación causa-efecto, Van Dam o Arce, entre otros, entienden el fenómeno bagauda como un movimiento asociado a la expansión sueva, dentro del conjunto de rebeliones y usurpaciones propias de la época y de la presión de los pueblos bárbaros, si bien no tuvo necesariamente un carácter de hostilidad hacia el Imperio romano. VAN DAM, R., *op. cit.*, 1992 p. 51; ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, pp. 161-166; LÓPEZ SÁNCHEZ, F., "Coinage, iconography and the changing...", *op. cit.*, 2005, p. 511.

[37] El éxito de las campañas llevadas a cabo por romanos y godos contra los recién asentados pueblos germanos a comienzos del siglo V hizo que Honorio en el año 418 renovase el *foedus* firmado dos años antes con los visigodos, en el que ahora se les concedía un asentamiento en Aquitania, al otro lado de los Pirineos. Se constituía así un Estado dentro de otro, siendo, por tanto, el origen del reino visigodo de Tolosa y haciendo su territorio de aquel imperial romano cedido en virtud de un pacto, pero que teóricamente seguía perteneciendo al Estado romano. D'ABADAL, R., *Del reino de Tolosa al reino de Toledo*, 1960, p. 23; ORLANDIS, J., *Historia de España. Época visigoda: 409-711*, 1987, p. 30; GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 1989, p. 48.

militar procedente del reino godo de Tolosa, aunque aún bajo la expresa autoridad de Roma[38]. La actuación militar llevada a cabo en este año por Frederico, hermano del rey de Tolosa, Teodorico II, tuvo como consecuencia la matanza de un número importante de rebeldes tarraconenses y la represión fue tan efectiva que con posterioridad a este hecho ya no volvemos a tener noticias seguras acerca de la presencia bagauda ni en Hispania ni en la Galia. Por ello, aunque se haya pretendido identificar a estos rebeldes en otros acontecimientos bélicos posteriores[39], su desaparición como tal en los registros históricos sería suficientemente indicativa de que a partir de la segunda mitad del siglo V éstos dejaron de ser una preocupación tanto para el decadente imperio romano como para el gobierno visigodo que le sucedió en Hispania.

Aunque estos movimientos insurreccionales dirigieron parte de su ofensiva hacia algunas ciudades de la Tarraconense central como *Caesaraugusta*, *Turiaso* o *Ilerda*, su alcance no sobrepasó probablemente en ninguno de los casos la periferia de las mismas y sus incidencias "físicas" o económicas hubieron de ser más visibles en el *territorium* rural adscrito a ellas que en las propias ciudades.

La pronunciada conflictividad en la que se vio envuelto el Ebro medio a partir de la segunda mitad del siglo V no vino dada exclusivamente por el fenómeno bagauda. La cruzada particular entre suevos y visigodos, estos últimos federados del Imperio, durante la década de los 50 de esta centuria devino en el desarrollo de operaciones militares en la zona tales como el saqueo del área vascona (*depraedatur Vasconia*) por parte del rey suevo Requiario en el 449 a su regreso de *Burdigalia* (Hid., *Chron*., 140) o los latrocinios

---

[38] Hid., *Chron*., 158 (a. 454): *Los bagaudas de la Tarraconense fueron derrotados por Frederico, hermano del rey Teodorico, por acuerdo con los romanos*.

[39] Partiendo de planteamientos historiográficos marxistas, que concibieron al hecho bagauda como una revuelta social de campesinos contra grandes propietarios, algunos autores (BARBERO, A. y VIGIL, M., *op. cit.*, 1974, pp. 42ss.; THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1986, pp. 61-76), sin tener en cuenta que las fuentes mencionan ya la palabra *bagauda*, empezaron a considerar todas aquellas referencias a momentos de inestabilidad social como directas alusiones al fenómeno bagáudico. En este sentido, no faltaron historiadores que adjudicaron a la bagaudia hispana la autoría bien de hechos anteriores a su aparición en Hispania – véase la resistencia militar de los nobles hispanos Dídimo y Veriniano frente a la usurpación de Constantino III en el 410 (Sozomeno, *Hist. Eccl*., 9, 4, 11; Orosio, *HAP*, 7, 40, 5; Zósimo, *Hist. Nova*, 6, 4) – o, sobre todo, de hechos posteriores a su desaparición tales como el latrocinio de Braga por parte de los suevos en el año 456 (Hid. *Chron*., 179), la traición al emperador Mayoriano en el 460, que provocó la destrucción de su flota en la bahía de Elche por parte de los vándalos (Hid. *Chron*., 200) o los episodios insurreccionales contra los godos protagonizados por *Burdunelus* (*Chron. Caesar*. ad. a 496) y *Petrus* (*Chron. Caesar*. ad. a 506). En favor del final del bagaudismo en el año 454, BRAVO, G., "Las revueltas campesinas del Alto Valle del Ebro a mediados del siglo V d. C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre bagaudas)", *Cuadernos de Investigación. Historia*, nº 9 (1), 1983, pp. 219-230.; SÁNCHEZ LEÓN, J. C., "Sozomeno, ¿es fuente de la historia de los Bagaudas hispanos?", *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 39, nº 120, 1988, pp. 391-402; Id., "Sobre el final del bagaudismo en Galia e Hispania", *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*, nº 3, 1990, pp. 251-258.

suevos sobre la Tarraconense entre los años 455-456 (Hid., *Chron*., 170-172), violando así los tratados de paz firmados con el Imperio romano. Si bien todos estos episodios no fueron fruto de una invasión organizada sino más bien simples *razzias* en la zona como consecuencia de la situación de paso del territorio vascón entre Hispania y la Galia[40], la situación bélica bien pudo afectar en cierta medida al panorama socioeconómico de la zona y a las estructuras físicas de los espacios poblacionales.

Así, aunque en líneas generales la red urbana altoimperial de la provincia persistió casi íntegramente hasta comienzos del siglo V, los núcleos menores de población, como resultado del conflictivo periodo invasor, agravado en la cuenca media del Ebro por la ofensiva bagauda, y del desarrollo de un nuevo orden social vinculado al dominio territorial, redujeron su perfil urbano en favor de uno más ruralizado o quedaron despoblados tras el final del dominio romano en Occidente.

Sean cuales fueren las repercusiones directas de la ofensiva bagauda y sueva[41], todos estos episodios nos están describiendo una provincia que, pese a permanecer aún bajo dominio romano a mediados del siglo V, actuaba militarmente con el brazo armado de los federados visigodos. No es de extrañar, por tanto, que la superioridad militar de estos últimos, unida a las ambiciones peninsulares de Teodorico II a mediados del siglo V, derivasen en la figura de su sucesor Eurico en un interés por controlar el territorio que estaban defendiendo y extender así el dominio efectivo del reino tolosano al sur de los Pirineos. Bajo estas premisas, los inicios de la década de los setenta fueron testigos de la acción directa del poder visigodo en la zona (472-473)[42] en una doble campaña que, al margen de posibles incidencias físicas en las ciudades implicadas en la contienda (*Pompelo* o *Caesaraugusta*)[43], tuvo como resultado la desarticulación del último resquicio de dominio romano en Hispania y la incorporación definitiva de la Tarraconense y, por ende, del Ebro medio, al reino visigodo de Tolosa.

El siglo V y más en concreto a partir de la década de los cuarenta supuso, en definitiva, un periodo de enorme inestabilidad para nuestro área de estudio en el que la

---

[40] ARCE MARTÍNEZ, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, 2011, pp. 136-137.

[41] MONTECCHIO, L., "Movimiento bacaudico nei secoli V e VI: conseguenze economiche, sociali e spirituali", *Studi sull'oriente cristiano*, 2011, pp. 73-83.

[42] Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum*, 34 (ed. esp. de C. Rodríguez Alonso, 1975, pp. 226-229); Jordanes, *Getica*, XLVII, 244 (ed. fr. de O. Devillers, 2000, p. 94).

[43] *Chronica Gallica a 511*, 651: *Gauterio, conde de los godos, entra en las Hispanias por Pamplona y conquista Zaragoza y las ciudades cercanas* (trad. de PÉREZ DE LABORDA, A., *Guía para la historia del País Vasco hasta el siglo IX. Fuentes, textos, glosas, índices*, 1996, p. 191); Isidoro, *Hist. Goth*., 34: (*Eurico*) *Después, enviando a su ejército, se apodera de Pamplona y Zaragoza y somete a su dominación la España superior*.

fuerte presión bélica ejercida por poblaciones alóctonas (godos y suevos) en sus deseos expansionistas coincidió con el desarrollo de toda una agitación social autóctona por parte de grupos no privilegiados (bagaudas) contra el estamento posesor y por parte de la *nobilitas* provincial contra el enemigo invasor. De este modo, la provincia tarraconense fue testigo desde mediados de esta centuria de un importante cambio político tras el ocaso imperial en Occidente y el progresivo desplazamiento de los visigodos desde Tolosa. Pero también de una notable evolución social, que elevó a la aristocracia local a un primerísimo plano en el horizonte post-romano, bien como objetivo de la bagaudia, bien por su relación con las altas esferas eclesiásticas[44] o bien por su insubordinación contra el dominio godo en relación a la toma definitiva de la provincia por parte de los ejércitos de Eurico[45]. Al hilo de esto último hay que situar los episodios de insurrección local protagonizados por Burdunelo (498-500) y Pedro (506), registrados en la llamada *Chronica Caesaraugustana* y compilados como breves anotaciones en los márgenes de las crónicas de Victor de Tunnuna y Juan de Bíclaro respectivamente[46]. Protagonizadas por individuos hispanorromanos de diferente extracción social y posiblemente oriundos de la Tarraconense[47], estas revueltas contra la presencia bárbara en la Península, más allá de que pudieran estar alentadas por potencias ajenas (francos) que pretendiesen debilitar el poder godo o al margen de su fracaso final, evidencian claramente el malestar general que se vivía entre la población de la provincia entre los siglos V y VI. En efecto, ni uno ni otro se rebelaron de manera individual o en una zona concreta de la misma. En el caso de Burdunelo, por ejemplo, la expresión "*intra Hispanias sedes acceperunt*" que aparece en las *Consularia Caesaraugustana* o la confirmación de que Burdunelo fue traicionado

---

[44] Valga como ejemplo el contacto epistolar de los *honorati* y *possessores* del Ebro medio con el papa Hilario en defensa de la ilícita actividad de Silvano (THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, 1974, pp. 155-169), asunto sobre el que profundizaremos en capítulos posteriores.

[45] Isid., *HG*, 34: *Aniquila también en un ataque de su ejército a la nobleza de la provincia tarraconense, que le había ofrecido resistencia*.

[46] *Chronicorum Caesaraugustanorum Reliquiae ad. a 496*, 74a: *Burdunelo ejerce la tiranía en Hispania; ad. a 497*, 75a*: Los godos toman posiciones en el interior de Hispania y Burdunelo es entregado por los suyos, llevado a Tolosa y quemado en el interior de un toro de bronce*; *ad. a 506*, 87a: *Los godos entran en Tortosa. Cae muerto el tirano Pedro, y su cabeza es llevada a Zaragoza* (trad. de A. Pérez de Laborda, 1996, p. 218).

[47] Aunque las escuetas referencias sobre estos episodios no ofrecen demasiadas pistas a la hora de precisar el origen social o geográfico de alguno de los dos individuos, recientemente se ha hecho hincapié en las diferentes penas de muerte a las que ambos fueron condenados por sus actos de rebeldía. Así, el hecho de que Burdunelo fuese quemado dentro de un toro de bronce mientras que Pedro fue decapitado determinaría que el primero de ellos pertenecía a los *humiliores* y el segundo a los *honestiores* locales. Paulo, *Sententiae*, V, 29, 1*: nunc uero humiliores bestiis obicintur uel uiui exuruntur, honestiores capite puniuntur* (KRUEGER, P., *Collectio librorum iuris anteuistiniani*, II, 1878, p. 134). Todas las claves de este conflicto en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense (siglos V-VI)", *Hispania*, vol. LXXII, nº 241, 2012, pp. 347-366.

finalmente por los suyos sugieren que el *tyrannus* no estaba solo en su rebelión y que ésta no se limitó probablemente a un único espacio. Por lo que respecta a Pedro, el que la cabeza de este insurrecto se enviase a Zaragoza podría simbolizar una demostración pública del castigo ejemplar que les habría de deparar a todos aquellos que siguiesen su ejemplo, presumiblemente por ser esta ciudad el foco de la resistencia local[48].

Ante este voluble panorama todos aquellos enclaves que tras la conquista romana habían formado parte de manera directa o indirecta del proceso de municipalización y que fueron piezas esenciales en la ordenación territorial del valle medio-alto del Ebro – registrados como ciudades en las obras de geógrafos como Ptolomeo o Plinio o en los *Itineraria* y asimilados como municipios por la historiografía actual [Fig. 2] – corrieron suertes bien dispares una vez superada tan turbulenta centuria.

Fig. 2. Ciudades tardorromanas del valle medio del Ebro citadas en el texto. Elaboración propia

[48] KOCH, M., "Gothi intra Hispanias sedes acceperunt", *Pyrenae*, nº 37(2), 2006, pp. 91-94; ARCE MARTÍNEZ, J., "Enemigos del orden godo en Hispania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, p. 244.

Así por ejemplo, partiendo desde el extremo occidental del valle medio del Ebro en dirección norte-sur, el más septentrional de estos núcleos urbanos, *Veleia* (Iruña de Oca), representa uno de los mejores ejemplos del mencionado proceso de militarización de las ciudades en época tardorromana. Su amurallamiento en el periodo tetrárquico[49], la elevación de construcciones defensivas a partir de edificios previos[50] o el hallazgo en superficie de varios elementos de tipología militar[51], tal vez relacionados con el supuesto asentamiento de la *Cohors I Gallica* en la ciudad[52], son pruebas fehacientes de ello. Por lo que respecta a su dinamismo urbano, la reutilización de edificaciones altoimperiales, públicas y privadas, para la construcción de una zona industrial al aire libre[53] o la presencia de ciertos vestigios de un comercio exterior de lujo (cerámicas tardías gálicas y africanas o vidrios renanos datados entre los siglos IV-VI)[54] permiten describir una continuidad en la ocupación de este enclave hasta alcanzar el siglo VI d.C. No obstante, el hecho de que la población veleiense viviera desde el siglo III d. C. exclusivamente al amparo de sus murallas - con el único hallazgo extramuros de una posible necrópolis tardoantigua[55] -, unido al silencio testimonial que se cierne sobre la ciudad a partir del siglo V, sugieren

---

[49] IRIARTE, A., "La muralla tardorromana de Iruña/Veleia", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 699-733; FERNÁNDEZ OCHOA, C. y MORILLO, A., "La muralla de Iruña en el contexto de las fortificaciones urbanas bajoimperiales de la región septentrional de la Península Ibérica", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 735-742; Id., "Walls in the urban landscape of Late Roman Spain: defense and imperial strategy", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, 2005, pp. 299-340; Id., "El ejército romano en el norte peninsular durante el Bajo Imperio a través del registro arqueológico", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 217-237; FILLOY, I. y GIL, E., "Vida cotidiana al abrigo de las murallas: novedades de la investigación sobre el recinto amurallado tardorromano de *Veleia* (Iruña de Oca, Álava, País Vasco)", *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma. Actas del Congreso Internacional celebrado en Lugo (26-29, XI, 2005)*, 2007, pp. 469-478. La controversia sobre la cronología de estas murallas en NÚÑEZ MARCÉN, J., "La arquitectura pública de época romana en el País Vasco y sus áreas geográficas limítrofes. Una aproximación crítica", *Iberia*, nº 1, 1998, pp. 131-132.

[50] FILLOY, I. (*et alii*), "El territorio alavés en el Bajo Imperio", *Actas del Congreso Internacional La Hispania de Teodosio (Segovia, 1995)*, vol. II, 1996, p. 466; GIL ZUBILLAGA, E., "Ciudad de Iruña / Veleia (Iruña de Oca)", *Arkeoikuska*, nº 6, 2006, p. 85.

[51] GIL ZUBILLAGA, E., "Excavaciones en la ciudad de Iruña /Veleia (Iruña de Oca). II campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, nº 95, 1995, pp. 108-110; AURRECOECHEA, J., "Nuevas aportaciones al conocimiento de los contingentes militares tardorromanos en Hispania: la guarnición de cinturón de origen británico encontrado en Iruña", *Veleia*, nº 13, 1996, pp. 265-270; FILLOY, I., GIL, E. E IRIARTE, A., "Late Roman military equipment from the city of Iruña/Veleia (Álava, Spain)", *Journal of roman military equipment studies*, nº 11, 2000, pp. 25-36.

[52] *Notitia Dignitatum I. In partibus Occidentis*, XLII.32 (*Hispaniae*): *Tribuno de la cohorte primera Gallica, Veleia* (trad. de A. Pérez de Laborda, 1996, p. 156).

[53] GIL ZUBILLAGA, E., "Ciudad de Iruña...", *op. cit*., 2006, pp. 85-87.

[54] BALIL, A., "Vidrio tardorromano de Iruña", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 5, 1972, pp. 173-181; FILLOY, I., GIL, E. E IRIARTE, A., "El territorio alavés en el Bajo Imperio", *La Hispania de Teodosio (Segovia, 1995)*, vol. II, 1996, p. 466; BASAS, C., "El comercio de las cerámicas sigillatas de Iruña", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 415-426; GIL ZUBILLAGA, E., "Iconografía cristiana sobre sigillata tardía de Iruña/Veleia", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 817-821.

[55] FILLOY, I. y GIL, E., "Estudio histórico-arqueológico del yacimiento de Iruña / Veleia. Fase II (Iruña de Oca)", *Arkeoikuska*, nº 6, 2007, pp. 54-55; Id., "Iruña / Veleia", *Arkeoikuska*, nº 7, 2008, pp. 79-80.

que la antigua ciudad de *Veleia* a lo largo del periodo tardorromano fue víctima de una profunda regresión que, aunque no le privó de tener una ocupación poblacional, le redujo progresiva e irrevocablemente su perfil urbano.

Víctimas de este mismo proceso de retracción urbanística parecen mostrarse la mayor parte de antiguos municipios al norte del Ebro pertenecientes al extenso territorio vascón[56]: Alauona (Alagón, Zaragoza), *Andelo(s)* (Muruzábal de Andión, Navarra), Araceli (Huarte-Araquil, Navarra), *Cara* (Santacara, Navarra), *Iacca* (Jaca), Ilumberi (Lumbier, Navarra), Iturissa (Espinal), *Oiasso* (Irún), *Segia* (Ejea de los Caballeros, Zaragoza)[57] o *Tarraca* (Los Bañales de Uncastillo, Zaragoza), entre otros mucho menos citados y aún sin localizar [Fig. 3][58]. En todas estas ciudades se observa un proceso de abandono a partir del siglo III, con soluciones de amurallamiento en unos casos[59], destrucción en otros y reutilización de las principales edificaciones e infraestructuras públicas de época altoimperial[60] en la mayoría de ellas. Su ocupación, de verse prolongada durante el Bajo

---

[56] Sin perder de vista el hecho de los límites territoriales del espacio vascón sólo son aplicables al periodo cronológico anterior a la conquista de Roma y son, a la vez, susceptibles de ser modificados por nuevos testimonios literarios y arqueológicos sobre la zona, A. Jordán ha establecido una demarcación provisional de Vasconia de la siguiente manera: "*Al norte el territorio vascón limitaría con el macizo de las Cinco Villas* [...] *Más al sur correría por la Sierra de Aralar y Urbasa, dejando el valle del río Arquil dentro del territorio vascón. En esencia seguiría los límites de las actuales provincias de Navarray Álava, hasta llegar al río Ega. La sierra de Codés y el río Linares quizá servirían de límite con los berones, llegando a través de este hasta el Ebro* [...] *Este rio marcaría frontera hasta la zona de Alcanadre, en donde parece que los vascones tuvieron una pequeña porción de tierra vinculada a Calagurris, hasta llegar a algún punto desconocido, aunque no demasiado alejado, entre esta ciudad y Alfaro. Desde allí correría por la orilla izquierda hasta Alagón o la desembocadura del Jalón, desde donde quizá subiría por alguna de las faldas de los Altos del Castellar hasta el Gállego. Remontando este río, que serviría de separación entre vascones y suessetanos, llegarían hasta la sierra de Guara, siendo posible que los valles de los ríos Guarga y Basa se incluyeran dentro de este territorio*". JORDÁN LORENZO, A. A., "La expansión vascónica en época republicana. Reflexiones en torno a los límites geográficos de los vascones", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, p. 109.

[57] VV. AA., *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2006. Al respecto de Segia no sólo no se posee información tardorrmana de ella sino que además se ha puesto recientemente en duda su propia consideración como *civitas* en época romana (JORDÁN LORENZO, A., "Algunas reflexiones sobre la reducción de *Segia* a Ejea de los Caballeros. ¿Una cuarta *ciuitas* en las Cinco Villas de Aragón?", *Saldvie*, nº 9, 2009, pp. 167-177), al margen de que su nombre aparezca registrado como supuesta sede episcopal de la Tarraconense en el códice ovetense/ cordubense de las *Nominae sedium episcopalium* (s. VIII) junto a *Alisana* y *Amaia*.

[58] Estos serían *Bituris* (¿Eslava, Navarra?), *Curnonium* (¿Mendavia?), *Ergauia* (¿Monte Yerga, Fitero?), *Muskaria* (Mosquera, Tudela) y *Nemanturista* (valle de Onsella, Zaragoza). SEGURA, S., *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina. De Aníbal a Carlomagno*, 1997, pp. 94-96; RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "La toponimia de las ciudades vasconas", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la Antigüedad Peninsular*, 2009, pp. 127-143.

[59] Sobre la muralla de Andelo(s), MEZQUÍRIZ, M. A., "Andelos: secuencia estratigráfica y evolución cronológica", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 179-192.

[60] Así por ejemplo, el gran complejo hidráulico de *Andelo*, el *macellum* de *Iacca* o las termas de *Oiasso* y *Tarraca* si bien pudieron perdurar en pie hasta el siglo IV d. C. no sobrepasaron en ningún caso esta centuria en su utilización. En el caso de Andelo, además, las excavaciones han determinado que en el siglo IV se produjo un gran desplazamiento de familias adineradas desde la ciudad a las *villae*, a tenor del descubrimiento de lujosos núcleos residenciales (mosaicos, restos de termas privadas, etc.) junto a las

Imperio, quedó reducida probablemente a la presencia de una simple población residual y su fisonomía hubo de experimentar importantes mutaciones hasta convertirse en algo más parecido a enclaves rurales que a urbes en el sentido romano del término[61].

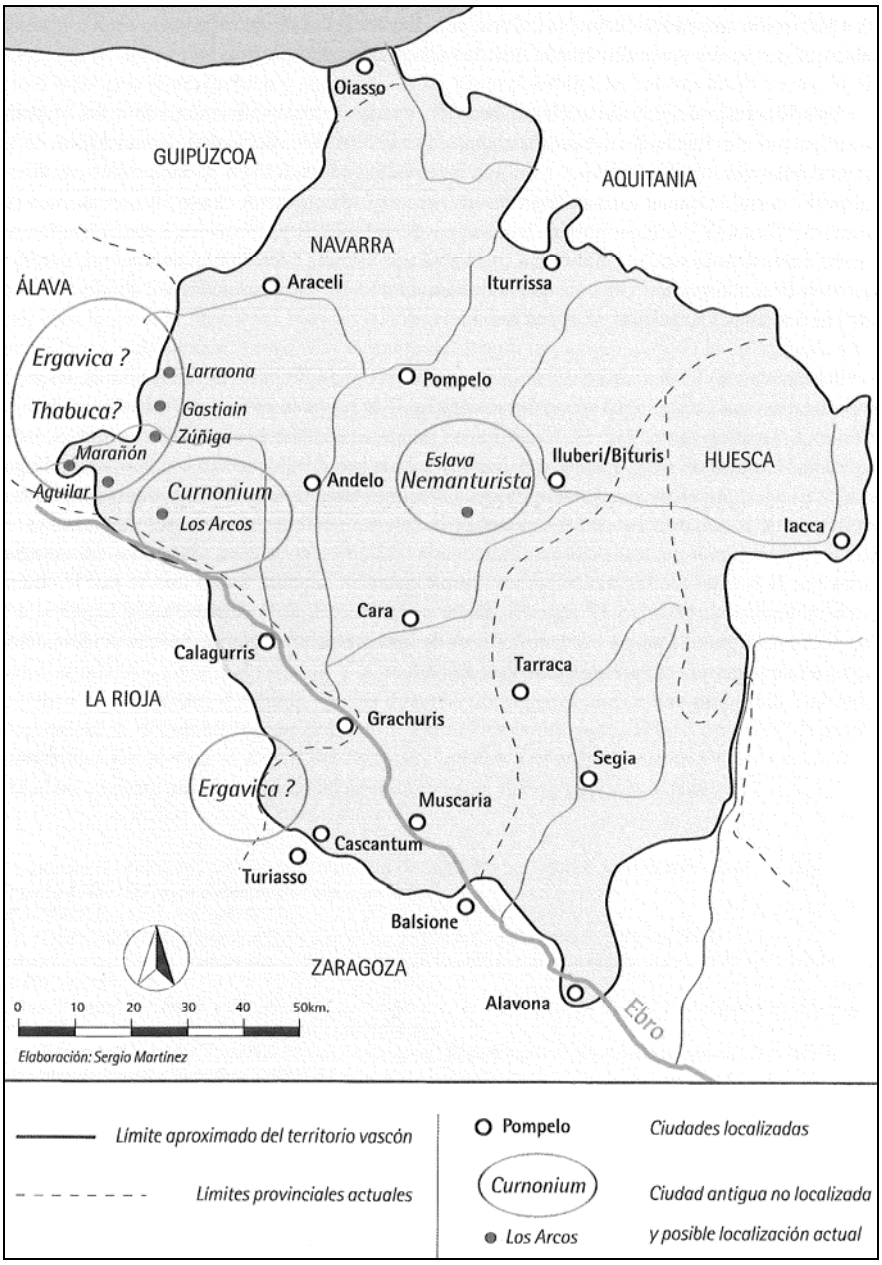


Fig. 3. Ciudades vasconas y su entorno en la Antigüedad Tardía
(RAMÍREZ SÁDABA, J. L., 2009)

explotaciones agrícolas del *territorium* próximo a la ciudad. MEZQUÍRIZ, M. A., *Andelo, ciudad romana*, 2009, p. 43.

[61] Una visión actualizada de la evolución general de todos estos núcleos en época tardoantigua en BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ, J. A., *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso.* Monográfico *Caesaraugusta*, nº 76, 2004, pp. 334-338; ANDREU, J., "Algunas consideraciones sobre las ciudades romanas del territorio vascón y su proceso de monumentalización", *Espacio, Tiempo y Forma, II, Hist. Antigua*, t. 17-18, 2004-2005, pp. 251-299; Id., "Ciudad y territorio en el solar...", *op. cit.*, 2006, pp. 179-226; RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "Las ciudades vasconas según las fuentes literarias y su evolución en la tardoantigüedad", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 185-199.

Dentro del conjunto de antiguos municipios romanos localizados al norte del Ebro, *Pompaelo* - o mejor dicho *Pompelo*[62] - siguió ostentando en época bajoimperial el papel predominante en la jerarquía urbana del área vascona que ya poseyera desde el siglo I a. C.[63] gracias, entre otros aspectos, al notable desarrollo de sus infraestructuras públicas[64]. No escapó por ello, sin embargo, al proceso de regresión urbanística que venían experimentando en mayor o menor medida todas las ciudades del Ebro medio durante el periodo tardorromano y cuyos síntomas más comunes eran la reducción y/o destrucción de espacios[65], el descenso en la calidad constructiva por el reaprovechamiento de materiales y edificios altoimperiales[66] o la militarización de su fisonomía urbana. Este último aspecto, tan destacado en el ejemplo *veleiense*, cobró una dimensión si cabe aún mayor en el caso de *Pompelo* debido sobre todo a la sucesiva presencia militar en su entorno a lo largo de toda la Tardoantigüedad: milicias romanas en tiempos del emperador Honorio (423) - *epistola Honorii*[67] -, guarniciones godas tolosanas a mediados del siglo V[68], puede que ciertos contingentes de francos merovingios tras la batalla y consecuente

---

[62] Si bien la documentación epigráfica presenta también la variante *Pompaelo* en tres inscripciones, los textos clásicos en los que se cita a la ciudad y la epigrafía procedente de la propia urbe o de su *territorium* registran siempre la variante *Pompelo* (CIL, II, 2958: *ciuitas Pompelonensis*; CIL II, 2959: *IIuiris Pompe*[*l*(*onensibus*)]; CIL, II, 2960: *respublica Pompelonensis*, las tres procedentes de Arre). Por ello, utilizaremos la variante *Pompelo* a lo largo de nuestro trabajo para referirnos a la capital navarra. HÜBNER, E. (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. II: Inscriptiones Hispaniae*, 1962.

[63] Estrabón, *Geographica*, III, 4, 10 (ed. y trad. de M. J. Mena y F. Piñero, 1992) considera a *Pompelo* la más importante de las ciudades vasconas.

[64] A saber, la capital navarra llegó a albergar en época altoimperial al menos un foro central, un mercado (*macellum*), unas termas públicas y un templo municipal. MEZQUÍRIZ, M. A., "Claves del urbanismo romano en el territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, p. 197.

[65] MEZQUÍRIZ, M. A., "Segunda campaña de excavaciones en el área urbana de Pompaelo", *Príncipe de Viana*, año nº 26, nº 100-101, 1965, pp. 379-384.

[66] MEZQUÍRIZ, M. A., *La excavación estratigráfica de Pompaelo I. Campaña de 1956*, 1958, pp. 217-222; Id., *Pompaelo II*, 1978, pp. 30-34; Id., "Algunas aportaciones al urbanismo de Pompaelo", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 175-176.

[67] Al respecto de la epístola enviada por Honorio en el siglo V a una supuesta guarnición militar acantonada en la ciudad de Pamplona, LACARRA, J. M., "Textos navarros del códice de Roda", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. 1, 1945, pp. 266-267; DEMOUGEOT, E., "Une lettre de l'empereur Honorius sur l'hospitium des soldats", *Revue historique de droit français et étranger*, nº 34, 1956, pp. 25-49; SIVAN, H. S., "An Unedited Letter of the Emperor Honorius to the Spanish Soldiers", *ZPE*, nº 61, 1985, pp. 273-287; KULIKOWSI, M., "The Epistula Honorii again", *ZPE*, 1998, nº 122, pp. 247-252; ARCE MARTÍNEZ, J., "La epistula de Honorio a las tropas de Pompaelo: comunicaciones, ejército y moneda en Hispania (siglos IV-V d.C.)", *Rutas, ciudades y moneda en Hispania*, 1999, pp. 461-468.

[68] Sólo así pueden entenderse la rápida ocupación y el paso directo de las tropas del monarca godo Eurico, bajo el mando directo del *comes* Gauterico, por Pamplona en los años 472-473, desde donde se dirigió la ofensiva hacia Zaragoza y otras ciudades próximas en pos de la definitiva ocupación militar de la Tarraconense. *Chronica Gallica* a. DXI.651. A este episodio parece referirse también Isidoro de Sevilla en su obra (*HG*, 34): *Después, enviando a su ejército, se apodera de Pamplona y Zaragoza y somete a su dominación la España superior. Aniquila también en un ataque de su ejército a la nobleza de la provincia tarraconense* (1975, pp. 226-227). De lo expuesto en ambas versiones se deduce que la operación fue simultánea en los pasos orientales y occidentales de los Pirineos, mientras que la resistencia encontrada se dio sólo en la parte oriental. ORLANDIS, J., *Zaragoza visigótica*, 1969, p. 15.

victoria de Vouillé (507)[69], tropas visigodas toledanas desde el monarca Leovigildo (581)[70] e incluso ya en el siglo VIII un posible destacamento de origen islámico[71]. Su geoestratégica situación en la línea de comunicación directa entre Hispania y Galia hizo de Pamplona testigo y víctima del continuo trasiego de ejércitos en ambas direcciones desde comienzos del siglo V, así como espacio de enfrentamiento entre merovingios, visigodos y vascones a partir de la siguiente centuria, lo que obligaría por necesidad a reforzar sus murallas tardorromanas en época visigoda[72].

En verdad, a partir de la derrota militar de los godos en Vouillé (507) a manos de los francos y del repliegue de los primeros hacia la Península Ibérica[73], la pugna entre ambas poblaciones por la fijación de una frontera estable en el Pirineo Occidental se dejó sentir con especial fuerza dentro y fuera de la Tarraconense, especialmente en el área vascona. A este respecto, el prolongado asedio y saqueo al que los reyes francos Childeberto y Clotario sometieron a la provincia y a *Caesaraugusta* en particular entre los años 541 y 542 tras haber cruzado previamente la ciudad de *Pompelo*[74] tuvo una importante repercusión histórica tanto en Hispania[75] como en la Galia[76].

---

[69] ANSOLEAGA, F., "El cementerio franco de Pamplona", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra*, 1916, nº 25-27; ZEISS, H., *Die Grabfunde aus dem Spanischen Westgotenreich*, 1934, p. 159; AZKÁRATE, A., "Francos Aquitanos y vascones al sur de los Pirineos", *Archivo español de arqueología*, nº 66, 1993, pp. 152-157.

[70] Juan de Bíclaro, *Chronicon*, 60 (581): *El rey Leovigildo ocupó una parte de Vasconia y fundó una ciudad, que se llama Victoriaco* (trad. de S. Segura, 1997, p. 221).

[71] FARO, J. A. (*et alii*), "La presencia islámica en Pamplona", *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, 2007, pp. 97-138; Id., "El cementerio islámico de la Plaza del Castillo (Pamplona)", *La tierra te sea leve*, 2007, pp. 249-252. Aunque la necrópolis islámica de Pamplona no parece ser consecuencia de un conflicto bélico en la zona [DE MIGUEL, M. P., "La maqbara de la Plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico", *Villes et campagnes*..., 2007, pp. 183-197], existen indicios de violencia en algunas sepulturas que determinarían cierto tipo de función militar en algunos sujetos varones.

[72] Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi* III p. 55, 30-31: (*Sc. Wamba*) *Civitatem quae Cartua vocabatur, ampliavit: et eam Pampilonam quasi Bambae Lunam vocabit* (SCHULTEN, A. y PERICOT, L., *Fontes Hispaniae Antiquae* tomo IX, 1947, p. 339). En relación al amurallamiento de Pamplona sólo se han hallado fragmentos de muro aparecidos en el claustro de la catedral navarra (MEZQUÍRIZ, M. A., "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La Catedral de Pamplona*, vol. 1, Pamplona, 1994, p. 120), si bien recientes excavaciones en la ciudad han identificado dos tramos de una muralla que podrían datarse entre los siglos III y IV. FARO, J. (*et alii*), *op. cit*., 2007, p. 106.

[73] Al respecto del 'masivo' desplazamiento de contingentes visigodos tras la derrota de Vouillé, algunos estudios recientes han planteado acertadamente que la presencia visigoda en Hispania ya se venía dando desde el siglo V y que ésta no respondió a una súbita emigración en masa tras un conflicto, sino más bien a una paulatina integración en las filas militares hispanas, lo que propiciaría su gradual asentamiento en la Península. KOCH, M., *op. cit*., 2006, pp. 83-104.

[74] *Chronicorum Caesaraugustanorum Reliquiae ad. a 541*: *En este año, los reyes de los francos, en número de cinco, habiendo entrado en España por Pamplona, llegaron a Zaragoza. Asediada esta ciudad durante 49 días, arrasaron con sus correrías de pillaje casi toda la provincia Tarraconense* (trad. de S. Segura, 1997, p. 229)

[75] Isid., *HG*, 41: *Durante su reinado, habiéndose reunido en España los reyes francos con un numerosísimo ejército, que tenía sometida a la guerra y al saqueo a la provincia tarraconense, los godos, a las órdenes de Teudisclo, aniquilaron con una sorprendente victoria al ejército franco, después de*

Con todo, más allá del afianzamiento fronterizo, la consolidación de una base territorial estatal en Hispania por parte de los visigodos desde su forzoso desplazamiento en el año 507 tuvo que hacer frente a lo largo de la sexta centuria a otros problemas tales como el avance bizantino y la resistencia hispanorromana en el sur, la persistencia sueva en el oeste o la presencia de poblaciones locales en el norte peninsular que actuaban al margen del orden estatal (vascones y cántabros principalmente).

La desarticulación del sistema romano y la incapacidad de los suevos a la hora de ejercer un domino efectivo en el norte peninsular habían dejado amplios sectores de la Cornisa Cantábrica y de la Meseta septentrional en una situación de aparente ausencia de autoridad centralizada. Como consecuencia de esta falta de soberanía, algunas regiones vieron desarrollarse ciertos autonomismos locales desde finales del siglo V en la franja norte del territorio hispano, siendo éste entonces un escenario apropiado para ello ante el declive imperial y dado que el poder visigodo se había extendido aquí débilmente al menos hasta la segunda mitad del siglo VI. La presencia de estas *gentes externae* a los *regna* no tardó en ser vista por los 'sucesores' del Imperio romano, los visigodos, como una clara amenaza al nuevo orden monárquico que pretendían establecer, por lo que la intervención de Leovigildo y sus sucesores en la zona no se hizo esperar. Así, tras las campañas emprendidas por este monarca en territorio cántabro, la plaza fuerte de *Amaia* fue ocupada en el año 574[77], anexión que vino reforzada por otras medidas tales como la

---

cerrarle la salida de España por el obstáculo de los Pirineos. Movido por los ruegos de los enemigos y por la gran cantidad de dinero que le fue ofrecida, Teudisclo concedió a los que se quedaron el plazo de un día y una noche para la huida; pero el resto de la turba de infelices, que en el plazo de tiempo convenido no logró salir, cayó víctima de la espada de los godos (1975, pp. 240-241).

[76] Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, III.29: *El rey Childeberto partió para España. Él y Clotario llegaron juntos allí, y fueron con su ejército a poner sitio a Zaragoza. Los habitantes de esta ciudad hicieron rogativas, se vistieron de cilicios, hacían ayunos, y salían en procesión por las murallas cantando salmos y portando la túnica de san Vicente mártir. Las mujeres les seguían, gimiendo y llorando, vestidas de negro con los cabellos sueltos y ceniza en la cabeza, tal y como si asistiesen a los funerales de sus maridos. La ciudad ponía su esperanza en Dios; se podría decir que ayunaron como lo hizo Nínive, y no era comprensible que la compasión divina no hiciera caso de las peticiones de este pueblo. Los sitiadores quedaron asombrados de lo que estaban viendo; cuando veían las procesiones por las murallas creían que era algún tipo de maleficio. Cogieron a un lugareño que salía de Zaragoza y le preguntaron qué es lo que estaban haciendo: "Van detrás de la túnica de san Vicente", les contestó, "e invocan con ello la misericordia divina". Esto asustó a los soldados, que se retiraron de la ciudad. Tuvieron éxito, sin embargo, y conquistaron una gran parte de Hispania, y se volvieron a las Galias cargados de botín* (trad. de A. Pérez de Laborda, 1996, p. 205).

[77] Juan de Bíclaro, *Chron*., 32 (573): *En estos días el rey Leovigildo entra en Cantabria, extermina a los usurpadores de la región, ocupa Amaya, se apodera de los bienes de aquellos, y somete la provincia a su poder* (2001, p. 72); *Isid., HG*, 49: *(Leovigildo) En efecto, teniendo de su parte la entrega de su ejército y el favor que le granjeaban sus victorias, acometió felizmente brillantes empresas: se apoderó de los cántabros* (1975, pp. 252-254); Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*, XXVI, 33: *Aquel mismo año, en los días de Cuaresma, le fue revelada también la destrucción de Cantabria* (trad. de ORTIZ GARCÍA, P., "San Braulio, la Vida de San Millán y la Hispania Visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, vol. 45, nº 92, 1993, p. 484). La problemática en torno a la localización exacta del enclave de

creación del Ducado de Cantabria o la formación de la diócesis de Oca[78], y como consecuencia de ello los cántabros quedaron finalmente integrados en la órbita regia.

Los vascones, sin embargo, no dejaron de aparecer en las fuentes hispanas y galas como bárbaros hostiles e instigadores de revueltas, motines y todo tipo de enfrentamientos contra el orden establecido a ambos lados de los Pirineos entre los siglos V y VII[79]. Así por ejemplo, en relación al territorio galo nos encontramos a los duques Bladastes (574) y Austrobaldo (587), uno intentando conquistar Vasconia sin éxito[80], y el otro tratando de frenar el avance vascón desde las montañas aquitanas contra la *Nouempopulonia*[81]. Este avance parece que fue retenido hacia el año 601/602, cuando los reyes Teodoberto II de Austrasia y Teodorico II de Borgoña llevaron a cabo una expedición conjunta contra los vascones con el objetivo de ampliar territorios por el norte de la Península y controlar la frontera con el reino hispanovisigodo. La campaña culminó con la conversión de éstos en *tributarii* de la región de *Guasconia* (Aquitania) bajo la autoridad del dux Genial[82]. Décadas más tarde, la crónica de Fredegario seguirá haciendo mención a la rebeldía vascona primero contra el duque Eginán (626-627)[83], sucesor de Genial, y más tarde contra Dagoberto I (631-632), quien se había hecho con el reino de su hermano

---

Amaia y de la Cantabria conquistada por Leovigildo en CASTELLANOS, S., "Aproximación a la historia política del alto valle del Ebro durante los siglos V-VI d. C.", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 126-128.

[78] LECANDA, J. A. y PALOMINO, A. L., "Dos modelos de ocupación del territorio en época visigoda en la provincia de Burgos: la región montañesa septentrional y la comarca ribereña del Duero", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, pp. 39-40. Sobre la formación del ducado de Cantabria, hay divergencias entre quienes creen que ésta fue declarada como ducado por Leovigildo tras su conquista (GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria antigua*, 1986, pp. 137-138; Id., *Los cántabros*, 1993, p. 186) y quienes creen que esta demarcación, con capital en Amaya, no se originó hasta finales del siglo VII (OBREGÓN, F., *Breve historia de Cantabria*, 2000, p. 72)

[79] La imagen del vascón bárbaro, impío y nómada, que ya venía propagándose en la literatura latina desde el siglo IV en figuras como Ausonio, Paulino o Prudencio, cobró ahora fuerzas renovadas en autores como Venancio Fortunato (536-610), quien hace mención al supuesto carácter bárbaro (*Carmina* 2. 83-84) y nómada (*Carm*. 9. 19. 7-12) de los vascones con el mero objetivo propagandístico de enaltecer la fama de los protagonistas de sus poemas entre sus enemigos. MORENO RESANO, E., "Los vascones en la literatura latina tardía (siglos IV-VII)", *Los vascones en las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, pp. 274-275. La imagen del nomadismo vascón, asociado a la idea de barbarie, tuvo continuidad en otros literatos como Isidoro de Sevilla (*vid. infra*, nota 88).

[80] Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, VI, 13: *Pero el duque Bladastes partió hacia Vasconia y perdió, a causa de su violencia, la mayor parte de su ejército* (trad. de S. Segura, 1997, p. 231).

[81] *Ibíd*., IX, 7: *Wascones uero de montibus prorumpentes in plana descendunt, uineas agrosque depopulantes, domus tradentes incendio, nonnullus abduecentes captiuos cum pecoribus. Contra quos saepis Austroualdus dux processit, sed paruam ultionem exegit ab eis* (*MGH SRM*, I, 1951, pp. 420-421).

[82] Fredegario, *Chronica*, IV: *Este año (601-602), Teudeberto y Teodorico dirigen su ejército contra los vascones y, con la ayuda de Dios, una vez vencidos, los someten a su autoridad y los hacen tributarios. Les imponen un duque, llamado Genial, que los gobernó felizmente* (trad. de S. Segura, 1997, pp. 231-232).

[83] *Ibídem*, IV, 54: *En este año (626-627), Paladio y su hijo Sidoco, obispo de Aelosano, acusados por el duque Aighynano de haber sido cómplices de la rebelión de lo vascones, son condenados al destierro*.

Cariberto en el 631, incluyendo la franja norpirenaica de Vasconia[84]. En este último episodio de hostilidad se nos relata cómo la amenaza rebelde de los vascones fue tal que Dagoberto se vio obligado a reunir a un ejército compuesto por francos, romanos, sajones y burgundios con quienes, a pesar de la resistencia inicial, pudo vencer finalmente a los sublevados[85]. Si bien las campañas militares del rey Dagoberto consiguieron sofocar temporalmente los deseos insurreccionales, la continuación de la crónica de Fredegario siguió aludiendo *a posteriori* a nuevas sublevaciones de los vascones contra los francos[86], lo que revelaría que el dominio de los segundos sobre los primeros desde los tiempos de Dagoberto I (629-639) fue más figurado que legítimo.

Por lo que respecta a Hispania, al margen de la ocupación de al menos una parte del área vascona y a la fundación de las ciudades de *Victoriacum*[87] por Leovigildo en el 581 y de *Ologicum* por Suintila en el 621[88], quizá como enclaves militares para el control del área norteña o simplemente como centros administrativos y fiscales[89], las referencias

---

[84] *Ibíd*. IV, 57: [...] *Al lado de acá del río Liger (Loira) y en la frontera de Hispania, en donde está situada una parte de Vasconia, ya sea en la región del monte Pirineo* [...] *Chariberto, eligiendo Tolosa como sede de gobierno, reina en una parte de la provincia de Aquitania. Tres años después del comienzo de su reinado, ocupando toda Vasconia con su ejército, la sometió a su autoridad y amplió notablemente el territorio de su reino*.

[85] *Ibíd*., IV, 78: *En el año decimocuarto del reinado de Dagoberto (636-637), como los vascones llevaran a cabo una violenta rebelión y realizaran incursiones de pillaje en el reino de los francos, que había regido Chariberto, Dagoberto mandó organizar un ejército de todo el reino de Borgoña [...] los vascones, saliendo de entre las peñas de sus montañas, se aprestan rápidamente para la guerra, y como comenzaran a luchar, al darse cuenta de que serían vencidos, vuelven las espaldas, como es su costumbre, y, buscando un escondrijo en los desfiladeros de los valles, se refugiaron en lugares muy seguros y se ocultaron entre las rocas de esas mismas montañas. El ejército de Borgoña, persiguiéndolos en su retirada, derrotó a los vascones e hizo un gran número de prisioneros. Muertos muchos vascones e incendiadas sus casas, los despojan de todos sus bienes. Por fin, sometidos y domeñados, los vascones piden a los ya mencionados duques el perdón y la paz, y prometen que se presentarán ante el glorioso rey Dagoberto*.

[86] Fredegario, *Chron. Continuationes* 2 (96); 10 (107); 25 (111); 28 (114); 35 (118); 42 (125); 43 (126); 51 (134). *MGH SRM* II, 1888, pp. 168-193.

[87] *Vid. supra*, nota 70. La identificación de este topónimo con Vitoria/Gasteiz ha sido defendida por unos (SÁENZ DE SANTAMARÍA, C., "Un juego de topónimos: Victoriaco/Castellus-Gasteiz/Vitoria y sus posibles implicaciones históricas", *Letras de Deusto*, nº 33, 1985, pp. 143-153) y rechazada por otros (COLLINS, R., *The basques*, 1990, pp. 87-88) sin llegar a día de hoy a un acuerdo entre los especialistas. El debate en torno a la identificación de este topónimo en AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, 1988, pp. 495-497.

[88] Isid., *HG*, 63: *Hizo también al comienzo de su reinado una expedición contra los vascones, que con sus correrías infestaban la provincia tarraconense; en aquella ocasión estos pueblos, acostumbrados a correr por las montañas, fueron víctimas de tal terror ante la llegada de Suintila, que al punto, como si reconocieran ser justos deudores, arrojando sus armas y dejando expeditas sus manos para la súplica, doblegaron ante él sus cuellos, suplicantes; le dieron rehenes, fundaron la ciudad goda de Ologico con sus prestaciones y trabajo, y prometieron obediencia a su reino y a su autoridad y cumplir cuantas órdenes les fuesen impuestas* (1975, pp. 276-279). Sobre la fundación de este enclave, VELAZA, J., "Una inscripción latina relativa a la fundación de Olite (Navarra)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 85, 2012, pp. 281-286.

[89] J. Arce pone en duda que estas fundaciones tengan que ser necesariamente militares o con una funcionalidad de control territorial frente a supuestas sublevaciones vasconas, sobre todo en el caso de *Victoriacum* que ni siquiera se ha localizado, aunque tampoco considero que haya que descartar de raíz

a diferentes campañas bélicas promovidas por sucesivos reyes godos contra los vascones no dejaron de registrarse constantemente en las fuentes de la época hasta el siglo VIII[90]: Recaredo entre los años 568 y 601[91]; Gundemaro en el 610[92]; tal vez Sisebuto en el 612[93]; Suintila en el 621[94]; Chindasvinto en el 642[95], Recesvinto en el 653[96]; Wamba en el 673[97] y Rodrigo en el año 711[98].

---

esta posibilidad. ARCE MARTÍNEZ, J., "Vascones y visigodos", *Los vascones en las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, pp. 248-249.

[90] Al respecto de la organización militar de los vascones en esta época, JIMENO ARANGUREN, R., "Vascones y visigodos: análisis iushistórico de la organización militar", *Los vascones de las fuentes antiguas*, 2009, pp. 255-260.

[91] Isid., *HG*, 54: *Dirigió sus fuerzas también muchas veces contra los abusos de los romanos y contra las irrupciones de los vascones; en estas operaciones parece que se trataba más que de hacer una guerra, de ejercitar a su gente de un modo útil, como en el juego de la palestra.*

[92] *Ibídem*, 59: *Éste asoló en una expedición a los vascones y en otra sitió a los soldados imperiales*.

[93] *Ibíd*., 61: *Igualmente dominó por medio de sus generales a los rucones (vascones), rodeados por todas partes de abruptos montes.* Posiblemente haría referencia a esta campaña cuando, en una carta enviada a Isidoro de Sevilla en torno al año 613 (*Epistola Sisebuti regis Gothorum missa ad Isidorum de libro rotarum, 6-8*), Sisebuto se lamente por no poder dedicarse a la literatura como Isidoro pues en breve tendrá que marchar a la guerra "*hasta que resista el vascón de las nieves, y el cántabro, aterrorizado, no desista de combatir*". MORENO RESANO, E., "Los vascones en la literatura...", *op. cit*., 2009, p. 282.

[94] Isid., *HG*, 63. Para algunos historiadores la victoria de Suintila no apaciguó las rebeliones vasconas durante mucho tiempo, pues, según ellos, la belicosidad vascona también estaría presente de manera indirecta en ciertas fuentes eclesiásticas en las que se alude a una inestabilidad social con motivo de hambres, pestes y guerras [Concilios V (636); VI (638) y VIII (653) de Toledo; Braulio, *Epistolae*, III (631-636)]. Puesto que no se hace referencia en estas fuentes a ninguna causa concreta de los males de la época, culpabilizar por sistema a los vascones de todos ellos se antoja cuando menos reduccionista. Para los concilios, VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963, pp. 226-248 y 260-296. Para el epistolario de Braulio, RIESCO, L., *Epistolario de San Braulio*, 1975, pp. 64-67.

[95] Una estela funeraria datada en el 10 de octubre del 642 recuerda que Oppila (Opilano), un noble visigodo de 46 años, fue enviado con un convoy de armas por tierras norteñas y allí fue asesinado en medio de una refriega contra los vascones. Sus clientes lo transportaron malherido y sus siervos lo llevaron amortajado hasta su casa, probablemente en Villafranca de Córdoba que es donde se encontró la inscripción. VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 1969, p. 91, nº 287. Las claves de este testimonio epigráfico en MORENO RESANO, E., "La representación épica del combate y de la muerte del guerrero en el epitafio de Opilano (642)", *Habis*, nº 42, 2011, pp. 299-316.

[96] Tajón de Zaragoza, *Sententiarum libri V ad Quiricum Barcinonensem antistitem, praefatio*, 2: *Por entonces un tal Froya, hombre peligroso y loco, haciéndose con el poder, después de haber agrupado a los perversos cómplices de sus maldades, tramando engaños contra el rey Recesvinto, fiel y gran servidor de Dios, con gran esfuerzo ataca la tierra cristiana para dominarla. Por su maldad, los fieros vascones, habiendo bajado de los Pirineos, asolando la tierra de Iberia con diversas irrupciones la devastan. ¡Oh dolor!, la magnitud de la desgracia hace desfallecer el propósito de contarla. Pero hay que llegar hasta lo que da miedo contar. Se derrama sangre inocente de muchos cristianos; unos son degollados, otros mueren heridos por lanzas y otras diversas armas; son cogidos una gran cantidad de prisioneros y se consiguen grandes botines* (trad. de A. Pérez de Laborda, 1996, p. 215).

[97] Julián de Toledo, *Historia Wambae Regis*, 8: *En aquel tiempo, como sucedieran tales hechos en las Galias, el religioso Wamba, príncipe encargado de debelarlos, atacando a los pueblos feroces de los vascones, estaba detenido en la zona de Cantabria, en donde llegó a sus oídos la noticia de aquello que estaba sucediendo en las Galias*; 10: *Pronto invade la zona de Vasconia con todo su ejército. Allí, se actuó con tanta violencia por doquier, durante siete días consecutivos, saqueando los campos abiertos, desencadenando la hostilidad de los campamentos e incendiando los caseríos, que los propios vascones, depuesta su fiereza y entregados rehenes, pidieron no tanto con súplicas como con presentes que se les concediera la vida y se les regalase la libertad. Desde estos lugares, recibidos los rehenes y pagados los tributos, firmada la paz, subió dispuesto a marchar, por el camino directo, a la Galia, pasando por Calahorra y Huesca* (trad. de S. Segura, 1997, pp. 227-228).

Se observa, por tanto, que todas estas incursiones de los vascones a ambos lados de los Pirineos durante los siglos VI y VII han sido recogidas en las fuentes latinas y asimiladas por gran parte de la historiografía moderna en términos de aislamiento, falta de civilización, rebeldía, autonomismo y lucha contra el poder establecido. Teniendo en cuenta que tras la desaparición del Imperio romano de Occidente los habitantes de esta zona poseían una identidad colectiva (vascones) y territorial (Vasconia) no integrada ni entre francos ni entre visigodos y regida por un derecho consuetudinario propio, una lengua no latina y una forma de gobierno carente de un líder claro, no es de extrañar que los grandes literatos de ambos reinos los describieran en su época como seres poco o nada civilizados, nómadas, paganos, violentos o subversivos en general. En algunos estudios recientes realizados por J. Arce se ha matizado bastante esta negativa percepción de los vascones que la historiografía adoptó de la literatura latina sin ningún cuestionamiento y se ha propuesto que su actividad en la zona pudo responder meramente a una necesidad de aprovisionamiento, a veces teniendo que recurrir al pillaje y a la agresión, ante la falta de recursos en su región[99]. En verdad, si analizamos los testimonios antes aludidos, observamos que en ninguno de ellos se especifica que los vascones actuasen abiertamente contra los visigodos como acérrimos enemigos suyos - de hecho en el episodio de Suintila (642) se afirma que fueron los propios vascones quienes construyeron *Ologicum* -, pues sus posiciones oscilaron a favor o en contra de uno u otro monarca en función de las compensaciones económicas que recibiesen a cambio de su apoyo. Por ello, coincidimos con este autor en plantear que los vascones no deben ser vistos como esos 'irreductibles galos' que resistieron al dominio romano - o en este caso visigodo -, reafirmando una identidad indígena y bárbara al margen de las estructuras de poder[100]. El pueblo vascón, si es que realmente tenía conciencia de unidad como pueblo, no fue sino uno más de los grupos poblacionales que se rigieron por su propio *modus vivendi*, unas veces más próximo al modelo visigodo y otras veces más alejado, en una época en la que la unidad territorial bajo la órbita toledana fue más utópica que real. Este hecho, unido a su problemática ubicación como territorio fronterizo entre Hispania y la Galia, hizo de los

---

[98] Fath Al-Andalus, 12; Ajbar Machmua, 21 (LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., *Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía*, vol. 1, Madrid, 1867, p. 176).

[99] ARCE MARTÍNEZ, J., "Vascones y visigodos", *op. cit.*, 2009, pp. 245-251; Id., *Esperando a los árabes...*, 2011, pp. 139-145; Id., "Enemigos del orden godo...", *op. cit.*, 2013, pp. 249-250.

[100] Como prueba de ello, valga el exhaustivo análisis de la onomástica vascona en época romana realizado por E. Cantón, donde se demuestra que la sociedad vascona fue una sociedad provincial romana en la que los indígenas estaban completamente integrados en los esquemas sociales de la romanización. CANTÓN SERRANO, E., "Onomástica y organización social de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas*, 2009, pp. 423-455.

vascones un pueblo difícil de someter al control de la administración goda y ello derivó en su periódica participación, en ocasiones deliberada pero casi siempre involuntaria, en algunos de los diversos conflictos territoriales que hispanorromanos, visigodos y francos mantuvieron a lo largo de las centurias finales de la Tardoantigüedad[101].

A consecuencia de la confrontación a tres bandas en el norte peninsular entre visigodos, francos y vascones a lo largo de los siglos VI y VIII, la ciudad de Pamplona y su entorno quedaron impregnados de una importante pluralidad cultural, tal y como se ha encargado de demostrar la arqueología de las necrópolis navarras. Uno de los ejemplos más particulares de esta confluencia cultural lo constituye precisamente la necrópolis *pompelonense*, cuya heterogeneidad vino dada no sólo por su prolongado uso desde el periodo tardorromano hasta la época islámica, sino también por el hallazgo en su extensión de vestigios de carácter tanto merovingio como visigodo. Esto ha dado pie a que ciertos autores le hayan dado a la necrópolis un carácter netamente vascón por ser estos últimos los receptores directos de las influencias recíprocas de los pueblos de uno y otro lado de los Pirineos[102]. En esta línea, las erróneamente denominadas 'necrópolis visigodas[103]' o aquellas otras de tipología franca excavadas en el País Vasco y Navarra [Buzaga (Elorz), San Pelayo (Alegría-Dulantzi), Aldaieta (Nanclares de Gamboa), San Martín de Finaga (Basauri) o Santimamiñe][104] no han de ser necesariamente descritas en términos de etnicidad ni explicadas a partir del asentamiento más o menos estable de poblaciones foráneas en ellas, pues sus vestigios materiales bien podrían responder a la presencia de elites guerreras autóctonas o incluso de población campesina[105] que tratan

---

[101] Recientemente se ha insistido en esta idea al afirmar que las intervenciones de los visigodos en territorio vascón pudieron estar condicionadas por la presencia franca en estas zonas. De este modo, las reyertas de los reyes godos contra los vascones no irían enfocadas contra ellos, sino contra los francos que buscaban ampliar sus fronteras asentándose en los territorios vascones. NAVARRO, F. J., "Navarra, la Gallia y Aquitania en la Antigüedad Tardía", *Los vascones de las fuentes antiguas*, 2009, p. 298.

[102] MEZQUÍRIZ, M. A., "Necrópolis visigoda de Pamplona", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 64-65.

[103] ETXEBERRÍA, F. (*et alii*), "Tres tumbas de la etapa hispano-goda en Gomacin, Puente la Reina (Navarra)", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 9, 2001, pp. 223-277; MEZQUÍRIZ, M.A., *op. cit*., 2004, pp. 43-90 (el hallazgo de dos trientes del monarca Suintila en la pág. 47); Id., "Necrópolis romano-visigoda de Villafranca (Navarra), *op. cit*., 2004, pp. 117-122.

[104] GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de san Martín de Finaga (Basauri)", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344; IRIARTE, A., "La necrópolis de san Pelayo (Alegría-Dulantzi, Álava) y la cuestión de la fecha de inicio de las necrópolis de tipo merovingio en Álava", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 6, 1998, pp. 139-163; AZKÁRATE, A., *Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Álava)*, 1999; Id., "¿Reihengräberfelder al sur de los Pirineos Occidentales?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 402-410; UNZUETA, M. y VALLO, D., "Necrópolis en el entorno de la ermita de San Mamés", *Arkeoikuska*, 2008-2010, pp. 246, 273-275 y 281-284.

[105] QUIRÓS, J. A., "Arqueología funeraria y arqueología de la arquitectura de época altomedieval", *Arqueología III. Arqueología Postclásica*, 2006, pp. 199-209, quien establece similitudes entre estas necrópolis y las aldeas campesinas de época visigoda de Madrid [VIGIL-ESCALERA, A., "El modelo de

de imitar formas culturales exógenas[106]. La presencia de armamentos de tipología similar a la franca en estas necrópolis alavesas (Aldaieta) y navarras (Pamplona, Buzaga) ha sido interpretada también en clave de organización militar vasco-aquitana, sin la cual resultaría muy difícil comprender cómo los vascones pudieron llevar a efecto todas esas incursiones que antes citábamos[107]. Al margen de tipologías funerarias o militares, todas estas necrópolis son la evidencia patente de una enorme y variada riqueza cultural en Pamplona. Una diversidad que seguirá acrecentándose en el siglo VIII a tenor de los cada vez más numerosos hallazgos arqueológicos en la ciudad vinculados a esta época y a su adhesión pactual al poder musulmán[108].

En otro orden de cosas, al margen de que los testimonios arqueológicos describan a la ciudad como un objetivo territorial entre varios frentes por el control de los pasos pirenaicos, no fue éste el único rasgo que concedió a *Pompelo/Pampilona* una relevancia y una prolongación en el tiempo superior a la de sus convecinas del área vascona. Así, más allá de sus instalaciones de carácter defensivo-militar, Pamplona albergó también una sede episcopal ya desde finales del siglo VI d. C., si no antes[109], constituyéndose como otro de los elementos clave que, junto con la militarización estructural, definirán el nuevo modelo de ciudad resultante de la conflictiva quinta centuria. La formación de enclaves episcopales en determinadas ciudades como fruto del desarrollo cristiano de las mismas se convertirá así en una de los fundamentos del urbanismo tardorromano.

Con la consolidación del cristianismo a finales del siglo IV y su rápida evolución socioeconómica en las centurias siguientes se fue conformando todo un nuevo paisaje urbano y suburbano plagado de todo tipo de edificios de culto cristiano – basílicas, iglesias, baptisterios, *martyria*, monasterios, etc. – que ocuparon en su mayoría el espacio destinado a los antiguos edificios público de ocio – templos, termas, circos, anfiteatros, teatros, etc. –, ahora ya privados de su función y significación ciudadana. La ciudad del

---

poblamiento rural en la Meseta y algunas cuestiones de visibilidad arqueológica", *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII)*", 2006, pp. 89-108].

[106] MARTÍN VISO, I., "Un mundo en transformación: los espacios rurales en la Hispania post-romana (siglos V-VII)", *Visigodos y omeyas. El territorio*, 2012, p. 37.

[107] AZKÁRATE, A., "Wasconia", *Gran Atlas Histórico de Euskal Herria*, 1995, pp. 52-64.

[108] FARO, J. A. (*et alii*), "Pamplona y el Islam. Nuevos testimonios arqueológicos", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 20, 2007-2008, pp. 229-284.

[109] Resulta preocupante que en obras recientes de autores consagrados (ARCE, J., *op. cit.*, 2011, p. 145) se siga afirmando que en Vasconia no existen vestigios de cristianismo anteriores al siglo VIII o que no existen huellas de obispos vascones en los concilios toledanos. No sabemos si responde a un simple despiste del autor o a una reducción del topónimo Vasconia a la parte más ruralizada de esta zona, pero esperamos que en próximas ediciones de este libro se subsane el error para que no empañe el mérito historiográfico general del resto de la obra.

siglo V es, por tanto, una ciudad en la que la Iglesia ostenta una posición privilegiada y ello tendrá un indudable reflejo en su fisonomía[110].

Para el caso pompelonense, dado que no existen pruebas de que se restaurase el antiguo foro de la ciudad, motivo por el cual, éste pudo mantenerse más o menos intacto hasta el siglo V[111], es probable que sobre el mismo y en sustitución de un hipotético templo municipal o de un espacio sagrado vinculado al agua (ninfeo) pudiera erigirse a lo largo de esta centuria el primer espacio vinculado a la sede episcopal, situado en el espacio que ocupa hoy en día la plaza de la actual catedral de Santa María La Real[112].

Entre estas edificaciones y aquellas derivadas del culto martirial, el desarrollo de la iglesia episcopal, cuya importancia vino dada por el destacado papel de liderazgo del obispo al frente de la misma, propició finalmente que la consideración de un espacio territorial como *civitas* a partir del siglo V derivase no exclusiva pero sí principalmente de su condición como sede de un obispado. De ese modo, si se tiene en cuenta que entre los siglos V y VII d. C. la Península Ibérica fue testigo y escenario de la creación y consolidación de numerosas sedes episcopales pese a las amenazas externas e internas a la estabilidad urbana y al propio ocaso del dominio imperial – ahí tenemos el caso de *Pompelo* y de su conflictiva localización –, la presencia de un obispado ha de fijarse como un elemento fundamental en la conformación del modelo de *civitas* tardorromano y visigodo. Por ello, el registro conciliar de al menos cuatro prelados pertenecientes a la *ecclesia Pampilonensis*, alguno de los cuales participó de eventos tan importantes como la conversión del pueblo godo al catolicismo (589) es muestra fehaciente no sólo de la pervivencia de la ciudad en época visigoda sino también de su notable preeminencia en el panorama sociopolítico del momento[113].

Más próximos al eje fluvial del Ebro, en sus vertientes norte y sur, los antiguos municipios romanos que hoy en día pertenecerían al territorio riojano – *Libia*, *Tritium*, *Vareia*, *Calagurri* y *Graccurris* – presentan evoluciones bien dispares en cuanto a su urbanismo tardío. Así, con la excepción de Calahorra, la historia tardoantigua de estos

---

[110] GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: una lectura arqueológica", *Zona arqueológica*, nº 9, 2008, pp. 183-202.

[111] MEZQUÍRIZ, M. A., "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La Catedral de Pamplona*, vol. 1, 1994, pp. 125 y 131.

[112] MEZQUÍRIZ, M. A., y TABAR, M. I., "Excavaciones arqueológicas en la catedral de Pamplona", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 11, 1993-1994, p. 311; Id., "Sepulturas de la catedral de Pamplona", *La Tierra te sea leve*, 2007, pp. 214-216; GOÑI GAZTAMBIDE, J., "La Catedral de Pamplona. Su historia", *Príncipe de Viana*, año nº 89, nº 245, 2008, p. 555.

[113] BARENAS, R., "La cristianización del valle medio del Ebro. La sede episcopal de Pompelo", *Príncipe de Viana*, año nº 72, nº 253, 2011, pp. 186-188. Sobre la formación y el desarrollo de esta sede episcopal se incidirá más adelante en su correspondiente apartado.

enclaves apenas ha quedado registrada en las fuentes literarias de la época y en los casos en los que así ha sido la información aportada sólo permite determinar una continuidad de estos núcleos en el siglo V pero sin precisar en qué condiciones.

Partiendo desde el extremo occidental de la región, la antigua ciudad de *Libia* (Herramélluri), al margen de la dudosa identificación de la ceca visigoda de Lebea con esta urbe[114], no nos ha legado testimonio arqueológico alguna sobre la continuidad de su entramado urbano en época bajoimperial. Si bien a partir de las excavaciones realizadas en la zona en los años 1965-66 se planteó que la ciudad habría podido ser destruida en torno al siglo III d. C., víctima de las supuestas invasiones francas en la Tarraconense[115], ulteriores revisiones han ido matizando esta afirmación y han alargado la vida urbana efectiva de esta ciudad al menos hasta el siglo V, si bien ya en franca decadencia y progresivo abandono[116]. Esta prolongación de su vida urbana estaría en consonancia con la participación de los *honorati* y *possessores* de Libia en la defensa epistolar ante el papa Hilario de las irregulares ordenaciones llevadas a cabo por el obispo Silvano de Calahorra a mediados del siglo V y denunciadas por el metropolitano Ascanio[117]. Dado que la intervención de todas estas '*civitates*' en el marco de este conflicto episcopal no determina en ningún caso la pervivencia de su perfil urbano hasta entonces y ante la ausencia de murallas, todo parece indicar que Libia experimentó un colapso como ciudad tras el periodo invasor del siglo V, quedando abandonada y sin solución de continuidad a lo largo de la sexta centuria[118].

---

[114] PUEYO, J., *La moneda riojana: catálogo general y reseñas históricas de las monedas acuñadas en La Rioja*, 1996, pp. 112-113.

[115] MARCOS POUS, A., "Herramélluri y las primeras excavaciones en Libia", *Libia: la mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Herramélluri (1905-2005)*, 2006, p. 168. Sobre estas incursiones, SANTOS YANGUAS, N., "Las invasiones germanas del siglo III en Hispania. Estado de la cuestión", *Memorias de historia antigua*, nº 7, 1986, pp. 151-168.

[116] MARCOS POUS, A., "Trabajos del Seminario de Arqueología de la Universidad de Navarra en la provincia de Logroño durante los años 1965 y 1966", *Miscelánea de arqueología riojana* 1973, pp. 18-25; Id., *Trabajos arqueológicos en la Libia de los Berones (Herramélluri, Logroño)*, 1979, pp. 121-123; Id., "Herramélluri y las primeras excavaciones en Libia", *op. cit*., 2006, pp. 169-170.

[117] Hilario, *Epistola ad episcopus Ascanio et universis episcopis Terraconensis provinciae* (465): [...] *Nos consta que también nos han llegado varias cartas, con la firma de honorati y possessores de las ciudades de Tarazona (Turiasonensium), Cascante (Cascantensium), Calahorra (Calagurritanorum), Varea (Veregensium), Tricio (Tritiensium), Herramélluri (Legionensium) y Birivesca (Virovescensium) en la que trataban de justificar aquello a lo que aludía vuestra queja acerca de Silvano* (THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium*, I, 1974, pp. 165-169, epíst. 16; trad. de S. Segura, p. 186). Aunque esta carta se ha venido publicando con la grafía 'legionensium', relativa a la ciudad de León, lo cierto es que por una cuestión de adecuación espacial a los hechos históricos referidos y a la línea geográfica de mansiones y urbes que comunicaban Caesaraugusta con Asturica este topónimo habría de transcribirse con más lógica como *Leviensium* y relacionarse con la urbe vascona. ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, 1984, p. 275.

[118] FERNÁNDEZ DE LA PRADILLA, M. C., *El reino de Nájera (1035-1076). Población, economía, sociedad y poder*, 1991, pp. 90, 120 y 122.

Un ejemplo similar aunque con matices diferenciadores lo encontramos en *Tritium* (Tricio), municipio de importante desarrollo en época altoimperial pero del que apenas han quedado registros sobre su historia tardoantigua. No obstante, frente al caso libiense, la significativa continuidad en la producción alfarera y en la comercialización de su cerámica *sigillata* tardía por la Meseta y el Valle del Ebro tal vez hasta finales del siglo VI[119] – junto a las localidades de Arenzana de Abajo y, algo más tardíamente, el valle del Najerilla[120] – y la presencia de ciertos testimonios cristianos en la zona pertenecientes a los siglos IV-V d.C.[121] determinarían que la existencia de este enclave bajo parámetros urbanos pudo prolongarse durante todo el periodo bajoimperial. Con posterioridad a estos hechos, sin embargo, el silencio documental en época visigoda o la cuestionable validez de su participación en el conflicto de Silvano a la hora de considerar pervivencias de urbanismo[122] no nos permiten describir una continuidad de *Tritium* como municipio más allá del siglo V, al margen de que se le defina con esta categoría en el siglo X[123].

Por lo que respecta al antiguo "enclave urbano" de *Vareia* (Varea, Logroño)[124], éste, en opinión de algunos especialistas, no llegó siquiera a alcanzar en época altoimperial el rango de municipio ni mucho menos un desarrollo urbanístico posterior en línea con el modelo de *civitas* tardorromana. Falto de un trazado murario, el entorno de *Vareia* quedó conformado en época bajoimperial más bien como un núcleo rural o semiurbano que sería abandonado en el siglo V y reocupado precariamente más tarde al abrigo de los edificios que sobrevivieron al periodo bajoimperial para desaparecer definitivamente a lo largo

---

[119] La producción de *TSHT* alcanzó niveles notables, si bien no equiparables a los del Alto Imperio, lo que permite sospechar que *Tritium* como centro urbano mantuvo una vitalidad económica al menos durante todo el siglo V. MAYET, F., *Les céramiques sigillées hispaniques. Contribution à l'histoire économique de la Péninsule Ibérique sous l'Empire Romain*, 1984, pp. 258 ss.; LÓPEZ RODRÍGUEZ, J. R., *Terra sigillata hispánica tardía decorada a molde de la Península Ibérica*, 1985; PAZ, J. A., *Cerámica de mesa romana de los siglos III al VI d. C. en la provincia de Zaragoza*, 1991, pp. 105-116.

[120] SÁENZ PRECIADO, J. C., "Los alfares de época tardorromana del Valle del río Najerilla (siglos IV-VI d. C.)", *Berceo*, nº 128, 1995, pp. 113-157; GARABITO, T. y SOLOVERA, M. E., "Tritium Magallvm y el Valle del Najerilla en el Bajo Imperio. Hallazgos arqueológicos", *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de historia antigua*, 1999, pp. 691-718; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, M. M. y VITORES, S., "Nuevos alfares de *terra sigillata* hispánica tardía en el entorno de Tritium Magallum (Badarán y Berceo, La Rioja)", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 333-372.

[121] BARENAS, R., "La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano", *Berceo*, nº 160, 2011, pp. 166-168. Estos testimonios serían la ermita de Santa María de los Arcos en su fase primigenia y la estela funeraria con inscripción paleocristiana hallada en el término "Garrero", al norte de Tricio, pero sobre ambos profundizaremos en el siguiente capítulo.

[122] *Vid. supra*, nota 117.

[123] GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., "La Rioja Alta en el siglo X. Un ensayo de análisis cartográfico sobre los comienzos de la ocupación y explotación cristiana del territorio", *Príncipe de Viana*, nº 34, 1973, p. 320.

[124] No confundir con el enclave berón de *Varia*, que algunos autores han ubicado en el yacimiento de La Custodia de Viana, donde se encontraron testimonios numismáticos con la leyenda *Uaracos*. LABEAGA, J. C., "Las monedas de Uaracos y Calagurris en el poblado berón de La Custodia, Viana (Navarra). Comentario sobre su cronología", *Berceo*, nº 118-119, 1990, pp. 141-144.

del siglo VI[125]. A la espera de que las recientes excavaciones realizadas en uno de los solares de la localidad ofrezcan algún resultado concluyente al respecto de una posible ocupación "urbana" de Varea en las últimas etapas de dominio romano en Occidente[126], el grupo de *possessores* vareyenses que apoyó a Silvano a mediados del siglo V habrán de ser de momento contextualizados en un espacio más rural que urbano[127].

Siguiendo la línea trazada por el Ebro hacia el oriente riojano, *Calagurri Iulia Nasica* (Calahorra)[128], como ejemplo paradigmático de pervivencia urbana en la región durante la Tardoantigüedad, ha de conformar la siguiente parada obligatoria en este viaje. Al igual que sucedía en *Pompelo*, aunque Calahorra mantuvo a lo largo de los últimos siglos de dominio romano el liderazgo urbano regional de épocas pasadas, no evitó por ello el proceso de degradación urbana propio de la época. Un proceso que le condujo al cercado y la reducción de su perímetro urbano[129], así como al progresivo abandono o en otros casos a la reutilización de ciertas edificaciones con fines militares, funerarios o religiosos. Así por ejemplo, a partir de los trabajos arqueológicos realizados en la ciudad se ha determinado que entre los siglos III y IV ciertos complejos termales de la ciudad, ya en desuso, se reutilizaron como necrópolis de inhumación[130]. Se abandonó, a su vez, el circo romano presente en Calahorra desde el siglo I d. C., desmantelándose

---

[125] PASCUAL FERNÁNDEZ, J. M., "La cronología de Vareia (Varea, Logroño)", *Cuadernos de investigación: Historia*, t. 9, fasc. 1, 1983, pp. 131 y 133; ESPINOSA, U., "El siglo V en el valle del Ebro: arqueología e historia", *Antigüedad y cristianismo*, nº 8, 1991, pp. 284 ss.; Id., "Vareia: ordenación territorial", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, 1994, pp. 115-146; Id., "Vareia en el siglo V: última etapa de la ciudad", *Historia de la ciudad…*, 1994, pp. 383 ss.; Id., "La ciudad en el valle del Ebro durante la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales (Nájera 29 de julio a 2 de agosto 1996)*, 1997, pp. 51-52; Id., "*Civitates* y *territoria*...", *op. cit*., 2006, pp. 43 y 71.

[126] Noticia sobre la realización de estos trabajos en TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio en el alto Valle del Iregua: el castro de 'El Castillo de los Monjes' (Lumbreras, La Rioja)*, tesis doctoral disponible digitalmente (http://dialnet.unirioja.es), 2010, p. 590.

[127] *Vid. supra*, nota 117.

[128] En palabras de J. Velaza, "*se puede afirmar que Calagurris nunca fue la forma en que esa ciudad se llamó a sí misma; su nombre fue Calagorri en los ámbitos oficiales antiguos - amonedación celtibérica - y en los ámbitos menos oficiales de época imperial - como en la Maja - y Calagurri en contextos más latinizados, como el que se puede suponer para las monedas augusteas y tiberianas*". VELAZA, J., "Calagorri: cuestiones en torno al nombre antiguo de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 9-17. En la amonedación visigótica se utilizó la variante *Calacorre* (CORTÉS, R., "Calagorre: la ceca visigoda de Calahorra. Aproximación a sus monedas reales", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 67-70), lo que si bien dificulta decantarse finalmente por una u otra toponimia, por otro lado descarta definitivamente la propuesta que incluye una "s" al final. De entre ellas, optaremos por utilizar la variante *Calagurri* por ser la más utilizada en fechas próximas a la cronología de nuestro trabajo.

[129] NÚÑEZ MARCÉN, J., "La arquitectura pública...", *op. cit*. 1998, pp. 129-130.

[130] GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., "Calagurris Iulia Nassica: Estudios de investigación de objetos arqueológicos encontrados en la ciudad de Calahorra y emplazamiento topográfico de la misma en tiempos remotos", *Berceo*, nº 7, 1948, pp. 206-207; LUEZAS, R. A., "Obras hidráulicas en el *municipium* Calagurris Iulia", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 29-31; Id., "Termas romanas en el *municipium Calagurris Iulia* (Calahorra, La Rioja)", *Termas romanas en el occidente del imperio: II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón 1999)*, 2000, pp. 185-192; IGUÁCEL, P., "El trazado urbano", *Así era la vida en una ciudad romana. Calagurris Iulia*, 2002, p. 45.

sus sillares para el amurallamiento urbano[131], y se readaptaron determinados edificios públicos para otros propósitos, posiblemente de índole cristiana. En relación a esto último, hay quien ha planteado no sólo la existencia de un posible anfiteatro en la ciudad sino también su posterior cristianización con el martirio de Emeterio y Celedonio[132], un hecho éste que fue común en algunas ciudades hispanas de la época, si bien no ha encontrado hasta la fecha un respaldo arqueológico en la ciudad riojabajeña[133].

En relación a las ciudades del valle del Ebro, la correspondencia cruzada entre el poeta Ausonio (310-395) y su discípulo Paulino de Nola (355-431) con motivo del retiro a la Península llevado a cabo por este último a finales del siglo IV ofrece una visión desoladora de ciertas *civitates* hispánicas en el siglo IV. Ausonio, quien curiosamente nunca pisó Hispania, en una de las cartas enviadas a Paulino describe el paisaje urbano peninsular como inhóspito y árido y habla sobre el estado ruinoso y desolador de algunas ciudades como *Ilerda*, *Bilbilis* o *Calagurri*[134]. Paulino matiza estas afirmaciones y niega que Hispania sea una región llena de ciudades en ruinas, sino al contrario, con grandes y espléndidos centros urbanos tales como *Caesaraugusta*, *Barcino* o *Tarraco*[135].

El valor descriptivo de las palabras de Ausonio, no obstante, ha sido altamente cuestionado por la historiografía reciente y sus afirmaciones han quedado reducidas a un 'topos' retórico utilizado para resaltar la ausencia y la añoranza de su retirado amigo

---

[131] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, pp. 117-119 y 191-194; CINCA, J. L., "La necrópolis del Cascajo y la pared sur del circo romano: dos nuevas destrucciones arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, p. 49; IGUÁCEL, P., *op. cit*., 2002, p. 47; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "Interpretación de vasos con motivos circenses procedentes de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 8, 2003, pp. 31-46.

[132] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El anfiteatro de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 193-196.

[133] ANTOÑANZAS, A., (*et alii*), "La ermita de los Stos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 13-28.

[134] Ausonio, *Epistola* XXVI, 56-59: *¿Residirá el orgullo mío y de mi patria, la columna del Senado, en Bílbilis o en Calahorra, que se agarra a las peñas, o en la árida Lérida, que desde sus ruinas dispersas por los rocosos cerros, contempla el torrentoso Segre?* (trad. de S. Segura, 1997, p. 156). Para algunos autores, sin embargo, la descripción que Ausonio hace de *Calagurri* como un espacio árido, montañoso, haría alusión más bien a *Calagurri Fibularia* (Osca) y no a *Calagurri Iulia Nassica*. FONTAINE, J., "Romanité et hispanité dans la litterature hispano-romaine", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, 1976, p. 306, nota 14; SAYAS, J. J., "De historiae Vasconiae controversis", *Príncipe de Viana*, año nº 48, Extraordinario nº 6, 1987, pp. 89-124. Sobre de la distinción entre ambas ciudades, CINCA, J. L. y GONZÁLEZ, J. M., "Calahorras", *Kalakorikos*, nº 12, 2007, pp. 323-338.

[135] Paulino, *Carmina* X, 221-233: *Y en cuanto al hecho de que. en tu poema, localizas mis lugares ibéricos de residencia en ciudades en ruinas y en poblados abandonados y me echas en cara la escabrosa Calagurris y Bílbilis colgada de agudos peñascos y la colina de la yaciente Ilerda, como si yo habitase desterrado en esos lares, lejos de los hogares y de los caminos de los hombres de la ciudad, ¿acaso tú, desconocedor de las riquezas de la tierra ibérica y del mundo hispánico, crees que estoy viviendo en donde el famoso Atlante se detuvo bajo la carga del pesado cielo y que estoy ahora en la última parte, en el último confín de esta tierra, en el monte que con su elevada cumbre separa la Calpe de los dos mares? Tan sólo se nombran en tu poema Bílbilis, Calagurris e Ilerda en esta tierra, que tiene también ciudades como Caesaraugusta, la deliciosa Barcino y Tarraco, que contempla el mar desde su insigne cumbre* (trad. de S. Segura, 1997, p. 158).

Paulino[136]. Al margen del conocimiento geográfico libresco, tópico y pobre de Ausonio, existen además otros testimonios literarios como el del poeta Prudencio (ss. IV-V) que ofrecen una visión justamente contraria al describir a *Calagurri* como una desarrollada ciudad de activa vida cristiana[137]. Por otro lado, la continuidad de Calahorra como referente urbano de la región es sobradamente manifiesta tanto en los registros cronísticos como en los testimonios numismáticos de época tardoantigua[138]. En este sentido, el apoyo que el obispo Silvano recibió, como ya hemos venido comentando, por parte de los *honorati* y *possessores* de Tarazona, Cascante, Calahorra, Varea, Tricio, Libia (Herramélluri) y Briviesca[139] a sus irregulares actividades por la provincia a mediados del siglo V[140], más allá de mostrar la existencia de pequeños liderazgos locales de índole más rural que urbana, evidencia la jerarquización del territorio y el desarrollo de un entramado de espacios políticos, sociales y religiosos articulados en torno a la ciudad episcopal.

Aunque no se le mencione explícitamente en las fuentes, es de suponer que la ciudad riojabajeña, por su localización en el valle medio del Ebro, hubo de ser testigo y víctima de las revueltas bagáudicas, de las operaciones suevas o de la imposición del godo Eurico en la provincia a lo largo del siglo V, así como escenario de la prolongada

---

[136] ARCE, J., *op. cit*., 2009, pp. 114-115, que recoge a su vez la opinión contraria a la validez de la información de Ausonio ya expuesta por Etienne en la década de los 60 (ETIENNE, R., "Ausone et l'Espagne", *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérome Carcopino*, 1969, pp. 320-321). Visión matizadora de la supuesta decadencia de Calahorra a los ojos de Ausonio en ESPINOSA, U., "La ciudad en el valle...", *op. cit.*, 1997, p. 43.

[137] Prudencio, *Peristephanon*, I, 4-6 y 10-12: *Una tierra íbera es dichosa en todo el orbe por esta corona, digno de guardar los huesos juzgó Dios este lugar, que fue honrado hospedaje de sus santos cuerpos [...] También acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes puedan rodear suplicantes* (trad. de ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, 1981, p. 481).

[138] La acuñación de *tremis* correspondientes al reinado de Recaredo I (586-601) y de *trientes* en época de Suintila (621-631) en la ceca de *Calagorre* es muestra evidente de la pervivencia de la ciudad en esta época. MATEU Y LLOPIS, F., *Catálogo de las monedas previsigodas y visigodas del gabinete numismático del Museo Arqueológico Nacional*, 1936, pp. 282 ss.; MILES, G. C., *The Coinage of The Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II*, 1952, p. 80; CHAVES, M. J. y CHAVES R., *Acuñaciones previsigodas y visigodas en Hispania: desde Honorio a Achila II*, 1984, pp. 91 (nº 170); CANTO GARCÍA, A. (*et alii*), *Monedas visigodas*, 2002, pp. 61-62; VICO, J.; CORES, M. C. y CORES, C., *Corpus nummorum visigothorum: Ca. 575-714, Leovigildus-Achila*, 2006, p. 293 y p. 401; PLIEGO, R., *La moneda visigoda*, 2009, p. 82 y p. 211. CORTÉS, R., "Calagorre: la ceca visigoda...", *op. cit.*, 2013, pp. 59-71. Sobre la correlación entre cecas y espacios eclesiásticos como indicadores de pervivencia urbana, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Consideraciones sobre las cecas de la Gallaecia visigoda", *III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Preactas*, 1994, pp. 643-648; MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l'Espagne wisigothique*, 2003, pp. 53-59 (para el valle medio del Ebro, tabla en p. 57)

[139] Al respecto de la última *civitas* citada (Briviesca), más allá de esta referencia sólo aparece citada en época romana como una *mansio* en el Itinerario Antonino, por lo que su condición como ciudad en esta época es bastante dudosa por mucho que Hilario la defina como tal. SAGRADO, F., *Briviesca antigua y medieval: de Virovesca a Briviesca. Datos para la historia de la Bureba*, 1979, pp. 73-74.

[140] *Vid. supra*, nota 117.

conflictividad entre visigodos, francos y vascones durante las dos centurias siguientes[141]. Ante este conflictivo panorama geopolítico, no es extraño que en la ciudad, junto a las propias murallas, se hallase acantonada alguna guarnición militar de la que el monarca visigodo Wamba pudo hacer uso tras pasar por Calahorra de camino a Septimania con el fin de sofocar la rebelión del *dux* Paulo[142]. Con la conquista del valle del Ebro por Musa en el año 714[143], Calahorra entró a formar parte de la órbita musulmana bajo el dominio muladí de los Banu Qasi, descendientes del conde hispanogodo *Cassius*[144]. Este cambio de referencia dominial no alteró, sin embargo, la vida urbana de Calahorra durante el siglo VIII, pues, aunque contamos con muy escasos datos sobre su evolución física en estas décadas, el carácter pactual de la dominación peninsular por los musulmanes sugiere a todas luces una continuidad en la fisonomía calagurritana previa.

Al igual que sucediera en el ejemplo pompelonense, la consolidación de Calahorra como ciudad episcopal y, en este caso, también martirial desde comienzos del siglo V[145] elevó a la urbe vascona hasta lo más alto del panorama cristiano provincial. Gracias a la atracción generada por el culto a las reliquias de Emeterio y Celedonio desde el siglo IV, así como a la labor influyente de obispos como el polémico Silvano (455-465) o el conjunto de prelados que participaron en los concilios toledanos (ss. VI-VIII), la sede episcopal de *Calagurri* constituyó uno de los más destacados hitos en el proceso de cristianización de todo el valle medio del Ebro durante la Antigüedad Tardía[146].

El último y más oriental de los municipios de la región, *Graccurris* (Alfaro), si bien no presenta una historia cristiana tan dilatada como la de Calahorra, sí ha legado al menos algunos destacados vestigios vinculados a la nueva fe tales como la necrópolis

---

[141] CASTELLANOS, S., "Calagurris cristiana: Sobre el concepto ideológico de civitas en la antigüedad tardía", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 59-62; Id., *Calagurris tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, 1999, pp. 15-20.

[142] Julián de Toledo, *Historia Wambae Regis*, 10: *Vnde, acceptis obsidibus, tributisque solutis, pace composita, directum iter in Gallias profecturus accedit, per Calagurrem et Oscam civitates transitum faciens* (ed. de W. Levison, reproducido en CCSL 115, 1976, p. 226).

[143] Otros autores, sin embargo, retrasan esta conquista hasta el 715-16. VIGUERA, M. J., *Aragón musulmán: la presencia del Islam en el valle del Ebro*, 1988, pp. 38 ss.

[144] SÁENZ DE HARO, T. y PÉREZ CARAZO, P., "Edad Media", *Historia de Calahorra*, 2011, p. 166.

[145] Sobre el pasado martirial de *Calagurri*, Aurelio Prudencio, *Peristephanon*, Himnos I y VIII (ed. fr. en M. LAVARENNE, *Prudence*, tomo IV, 1963, pp. 22-27; ed. esp. en A. Ortega, 1981, pp. 480-489 y 614-615; también en RIVERO L., *Prudencio. Obras*, 1997, t. II, pp. 121-129 y 195-196). Sobre la primera presencia episcopal en la ciudad, Prudencio, *Peristeph.*, Himno XI (A. Ortega, 1981, pp. 696-715).

[146] Y ello a pesar de su ausencia en algunas destacadas fuentes eclesiásticas de época visigoda (*VSA*), con la salvedad de los concilios, lo que podría inducirnos a pensar lo contrario. Sobre el desarrollo cristiano de Calahorra y su presencia/ausencia en las fuentes tardoantiguas se profundizará más adelante.

paleocristiana de La Azucarera, localizada en el término de las Eras de San Martín[147]. Este hallazgo funerario ha permitido demostrar no sólo la pervivencia de una significativa población hispanorromana en época tardía sino también la presencia en la zona de una aristocracia cristiana con suficiente capacidad adquisitiva como para obtener productos externos de prestigio vinculados al mundo funerario tales como un rico mosaico tombal (Ursicino) o varios sarcófagos de influencia norteafricana[148]. Aunque la ocupación de la zona tuviese continuidad durante el Bajo Imperio, cuya importancia vendría marcada por la propia necrópolis, las excavaciones han revelado, no obstante, un cambio drástico en la situación de *Graccurris* a partir del siglo V. Por un lado, acrecentado tal vez por la ofensiva bagauda en su entorno más próximo[149], la arqueología ha descrito un paulatino abandono y una posterior amortización de la necrópolis de la Azucarera entre los siglos VI y VII para la constitución de un nuevo cementerio más pobre con inhumaciones en simples fosas en el suelo destinadas a los *humiliores*[150]. Por otro lado, la significativa ausencia de *Graccurris* en las fuentes escritas a lo largo de todo el periodo tardoantiguo, incluso en algunos testimonios en los que parece obligada su participación - véase la misiva enviada por los *honorati* y *possessores* del Ebro Medio al papa Hilario en apoyo al obispo Silvano a mediados del siglo V[151] -, nos estaría dando a entender que el municipio vascón habría perdido ya para entonces su antiguo carácter de *civitas*.

En cuanto a la evolución física de la ciudad, los últimos sondeos arqueológicos realizados en los términos de las Eras de la Cárcel y de San Martín han sacado a la luz algunos vestigios de época visigoda así como pruebas de la reutilización de un edificio altoimperial de función indeterminada para el asentamiento de un poblado altomedieval entre los siglos VII y IX[152]. Pese a ello, dado que su estudio no ha permitido hasta el momento delimitar una conexión clara entre esta etapa y la precedente, el balance final de todo lo expuesto en síntesis describe en *Graccurris* la clásica reducción de su perfil

---

[147] MARCOS POUS, A., "Trabajos del Seminario de Arqueología...", *op. cit.*, 1973, pp. 15-16; Id., "De situ Graccurris: Desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 116-155.

[148] TARACENA, B., "Restos romanos en La Rioja", *Archivo español de Arqueología*, nº 46, 1942, pp. 21 y 30-32; MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1973, pp. 15- 16; Id., "De situ Graccurris...", *op. cit*., 1996, pp. 117-136. El estudio pormenorizado del conjunto arqueológico de la Azucarera y su valoración desde un punto de vista ideológico serán realizados en el siguiente capítulo.

[149] Hid., *Chron*., 128.

[150] MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1996, pp. 152-153.

[151] *Vid. supra*, nota 117.

[152] MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y DEL FRESNO, P., "Evolución del poblamiento en las eras de San Martín. Avance de los resultados de las campañas de 2000-2005", *Graccurris*, nº 17, 2006, pp. 105-109; Id., "Excavación arqueológica en el nº 13 de la Avenida Navarra en Alfaro", *Graccurris*, nº 17, 2007, pp. 157-161; Id., "De Graccurris a Alfaro: uso de modelos de visibilidad para formular una hipótesis sobre al abandono de las Eras de San Martín", *Graccurris*, nº 19, 2008, pp. 241-270.

urbano desde el siglo V. A partir de ese momento se produjo una inestable prolongación ocupacional en época visigoda, tal vez de tipo castreño[153], pero ya únicamente con una población residual que aprovecharía precariamente las estructuras romanas preexistentes.

Antes de abandonar el territorio regional convendría hacer una mención especial al enclave riojabajeño de *Contrebia Leucada* (Inestrillas, Aguilar del Río Alhama). Este notable yacimiento de prolongada existencia – desde la II Edad del Hierro hasta la etapa islámica – tuvo una ocupación en época imperial aún por definir tipológicamente. Así, a pesar de que su existencia romana no se diese bajo la condición de municipio y en las fuentes literarias tardías no reciba mención alguna, la arqueología ha evidenciado restos de una ocupación visigoda y altomedieval[154]. Sin embargo, dado el conocido proceso de amurallamiento de este enclave en época tetrárquica, en la línea de otras ciudades como *Veleia*[155], tal vez cabría definir a este espacio más como un asentamiento rural de tipo castreño que como una *civitas* en el sentido romano del término[156].

Al sur de *Graccurris*, en el límite oriental vascón, las fuentes altoimperiales señalan la existencia de otro municipio romano, *Cascantum* (Cascante), que presentaría notables similitudes con alguno de los ejemplos ya citados tanto en lo relativo a su ruralización tardía como en la presencia cristiana en su seno. Pese a tratarse de una urbe exiguamente documentada en época romana[157], vacío informativo que tampoco ha sido colmado por los trabajos arqueológicos en la zona[158], el hallazgo de un epígrafe cristiano datado en el siglo VI[159] y la participación de su aristocracia civil en la defensa epistolar de Silvano a mediados de la anterior centuria[160] podrían determinar, por un lado, una cristianización efectiva de su territorio y, por el otro, una prolongación en la ocupación de este enclave

---

[153] ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria…*", *op. cit*., 2006, p. 85.

[154] HERNÁNDEZ VERA, J. A., *Las ruinas de Inestrillas; estudio arqueológico*: *Aguilar del río Alhama, La Rioja*, 1982, p. 238; MARTÍNEZ TORRECILLA, J.M. y HERNÁNDEZ VERA, J. A., "Consideraciones sobre la última ocupación de las ruinas de Contrebia Leukade, Aguilar del Río Alhama", *Estrato*, nº 5, 1993, pp. 16-22.

[155] NÚÑEZ MARCÉN, J., *op. cit*. 1998, pp. 130-131.

[156] HERNÁNDEZ VERA, J. A. (*et alii*), *Contrebia-Leucade, guía arqueológica*, 2007, pp. 111-131.

[157] Al respecto de la presencia de Cascante en las fuentes romanas, PASCUAL GONZÁLEZ, J., "El municipio Cascantum y los progresos de la romanización en el sur de la actual provincia de Navarra", *Príncipe de Viana. Anejo*, nº 7, 1987, pp. 547-549, ANDREU, J., *op. cit*., 2006, pp. 188-189.

[158] MEZQUÍRIZ, M. A., "Hallazgo de un ánfora vinaria en Cascante", *Príncipe de Viana*, nº 88-89, 1962, pp. 417-418; Id., "Descubrimiento de *Opus Signinum* en Cascante (Navarra)", *Homenaje a don José Esteban Uranga*, 1971, pp. 277-308; Id., "Recientes hallazgos de arqueología romana en Navarra", *Estudios de Deusto*, nº 20, 1971, pp. 267-271; GÓMARA, M., "El *Municipium Cascantum* en la Antigüedad: Valoración general y aspectos arqueológicos", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la Antigüedad peninsular*, 2009, pp. 412-414.

[159] NAVARRO, F. J., "Una inscripción cristiana en Cascante", *Príncipe de Viana*, Año nº 58, nº 212, 1997, pp. 515-520; VELAZA, J., "La inscripción cristiana de Cascante: revisión y comentario", *Príncipe de Viana*, Año nº 60, nº 218, 1999, pp. 657-662.

[160] *Vid. supra*, nota 117.

al menos hasta el siglo VI. Con todo, ni el epígrafe ni su implicación en el conflicto eclesiástico de Silvano describen por sí solos la existencia de estructuras cultuales o la pervivencia de perfiles urbanos. Por ello, dado el denso poblamiento rural que describe el *territorium* de esta *civitas*[161], es más probable que el final del mundo romano trajera consigo la paulatina ruralización de *Cascantum* en sintonía con lo visto en otras ciudades.

Alcanzando el final de esta travesía por el Ebro medio, las ciudades pertenecientes al occidente aragonés – *Turiaso* (Tarazona), *Bursau* (Borja) y *Bilbilis* (Calatayud) – y ubicadas en el eje de comunicaciones entre el valle del Ebro y la Meseta describieron, como sucediera en el territorio riojano, desarrollos bien dispares en su evolución urbana a lo largo de la Tardoantigüedad a pesar de la relativa proximidad espacial entre ellos.

Si bien en ninguno de los tres casos existen sobradas referencias sobre su historia urbana durante la Tardoantigüedad, la condición de la más occidental de ellas, *Turiaso*, como sede episcopal ha permitido prolongar su existencia al menos hasta el siglo VIII[162]. De este modo, a pesar de que los trabajos arqueológicos realizados en Tarazona han detectado ciertos niveles de destrucción y un aparente proceso de retracción urbanística entre los siglos III y IV d. C., coincidente con el abandono tanto de un gran complejo dedicado al culto a las aguas sito en el patio del actual colegio Joaquín Costa como de otro edificio público de uso indeterminado bajo el palacio de Eguarás[163], las diversas referencias a su desarrollo cristiano y a la actividad de su episcopado entre los siglos V y VIII[164] o a su condición como ceca monetal casi ininterrumpidamente durante setenta años (573-631)[165] no dejan dudas sobre su pervivencia durante todo el periodo estudiado. Por ello, aun siendo foco directo de la ofensiva bagauda por la Tarraconense[166], lo que

---

[161] ANDREU, J., *op. cit*., 2006, pp. 189-190.

[162] Concilio XVI de Toledo (693): *Nepociano, obispo de la iglesia de Tarazona, firmé.*

[163] PAZ, J., "El Bajo Imperio y el periodo Hispano-visigodo en Aragón", *Estado actual de la Arqueología en Aragón. 1987*, 1990, p. 284. En general, sobre los resultados arqueológicos obtenidos en la zona, GARCÍA SERRANO, J. A., *Arqueología del Moncayo*, 2003, pp. 189-193; BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ, J.A., "Los hallazgos arqueológicos", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza). Monográfico Caesaraugusta* 76, 2002, pp. 25-30; DIARTE, P., "La tardoantigüedad urbana de Turiaso y la posible ubicación de la primera sede episcopal", *Turiaso*, nº 20, 2011, pp. 100-103.

[164] Esteban (589), Elpido (633-638), Floridio (681), Anterio y su diácono Baroncelo (683) o Nepociano (288-693) fueron algunos de los obispos turiasonenses cuya asistencia y participación en el devenir histórico de su ciudad y provincia ha quedado plasmada en las actas de los concilios de Toledo.

[165] En la ceca de *Tirassona* se acuñó de manera continuada numerario de al menos seis monarcas godos distintos – Leovigildo, Recaredo I, Witerico, Gundemaro, Sisebuto y Suintila – entre los años 573 y 631. MILES, G. C., *op. cit*., 1952, p. 89; CHAVES, M. J. y CHAVES R., *Acuñaciones previsigodas y visigodas*…, 1984, pp. 56 (nº 13), 63 (nº 38), 74 (nº 93), 81 (nº 125), 85 (nº 141) y 92 (nº 174).

[166] Hid., *Chron*., 141.

pudo afectar de algún modo a parte de su fisonomía urbana en el siglo V[167], el hecho de que *Turiaso* se hallase ubicada como enclave estratégico en las comunicaciones entre el área vascona y la Meseta propició la continuidad de su trazado urbano, como demuestran los registros numismáticos de la ciudad en época visigoda. Por su parte, la conformación de *Turiaso*/*Tirassona* como sede prelaticia al menos desde el siglo V y durante todo el periodo visigodo le dotó de una notable relevancia como *civitas* dentro del espacio provincial bajo la monarquía toledana[168].

Por lo que respecta, sin embargo, a las ciudades de *Bursau* y *Bilbilis*, más allá de la retórica mención de Ausonio en el siglo IV a la segunda de ellas como una 'ciudad en ruinas[169]' y el registro de la primera en las fuentes musulmanas del siglo VIII como un enclave militar[170], poco más se sabe de su historia durante la Tardoantigüedad. Para el ejemplo borjano, pese al hallazgo de ciertos niveles de destrucción en la ciudad datados en el siglo III[171], se ha planteado una continuidad ocupacional durante el dominio godo a tenor de los hallazgos de cerámicas y objetos metálicos de esta época en la zona[172]. Sin embargo, estos testimonios no explicitan en qué grado sobrevivió al siglo V, máxime cuando se le describe en el siglo VIII más como un *castrum* que como una *civitas*.

Se observa, por tanto, que la historia urbana del valle medio del Ebro durante la Tardoantigüedad tuvo tres claros protagonistas – *Pompelo*, *Calagurri* y *Turiaso* – como únicos ejemplos de adaptación al nuevo modelo de ciudad superviviente al final del dominio romano en Occidente [Fig. 4][173]. En los tres casos estamos ante urbes limitadas por sus murallas y protegidas por guarniciones militares debido a su estratégica posición

---

[167] PAZ, J., "Noticia sobre un hallazgo numismático y de piezas metálicas de la antigüedad tardía en Maderuela (Vera de Moncayo, Zaragoza)", *Turiaso*, nº 16, 2001-2002, pp. 47-63.

[168] TAMBO, J., "El aspecto religioso en la evolución del entramado urbano de Tarazona (Zaragoza)", *El espacio urbano en la Europa medieval. Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo. (Nájera 26-29 de julio 2005)*, 2006, pp. 439-440.

[169] Al respecto del valor real de esta afirmación, *vid. supra*, nota 136.

[170] Durante la invasión musulmana este núcleo pasó a denominarse Burya ("fortín"). LORENZO, J., *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, 2010, p. 173.

[171] PAZ, J., "El Bajo Imperio...", *op. cit.*, 1990, p. 284

[172] BONA QUÍLEZ, J. y SÁNCHEZ, J. J., "Las cerámicas grises hispano-visigodas del despoblado de los Pozos (Bureta). Algunos hallazgos metálicos de época visigoda", *Cuaderno de estudios borjanos*, nº 2, 1978, pp. 45 ss.; BONA, J. (*et alii*), "1ª Campaña de excavaciones arqueológicas en Bursau, Borja (Zaragoza)", *Cuaderno de estudios borjanos*, nº 3, 1979, pp. 68 ss.

[173] Presuponiendo que las fundaciones visigodas de *Victoriacum* y *Ologicus* (*vid. supra*, notas 70 y 88) respondan más a una funcionalidad militar (*castra*) que civil y que la sede episcopal de Segia, de haber existido, tuviese una existencia tardía, para lo cual no tuvo necesariamente que responder a patrones urbanísticos, todo apunta a que Calahorra, Pamplona y Tarazona fueron los únicos ejemplos de ciudad existentes en el Ebro Medio durante la Tardoantigüedad.

y a su ubicación como espacios-frontera[174], centros administrativos al servicio del estado visigodo, enclaves activos de producción manufacturera y comercialización y finalmente sedes episcopales. Fue únicamente bajo la confluencia de todas estas premisas como se configuró el nuevo modelo de ciudad tardorromano y visigodo[175] .

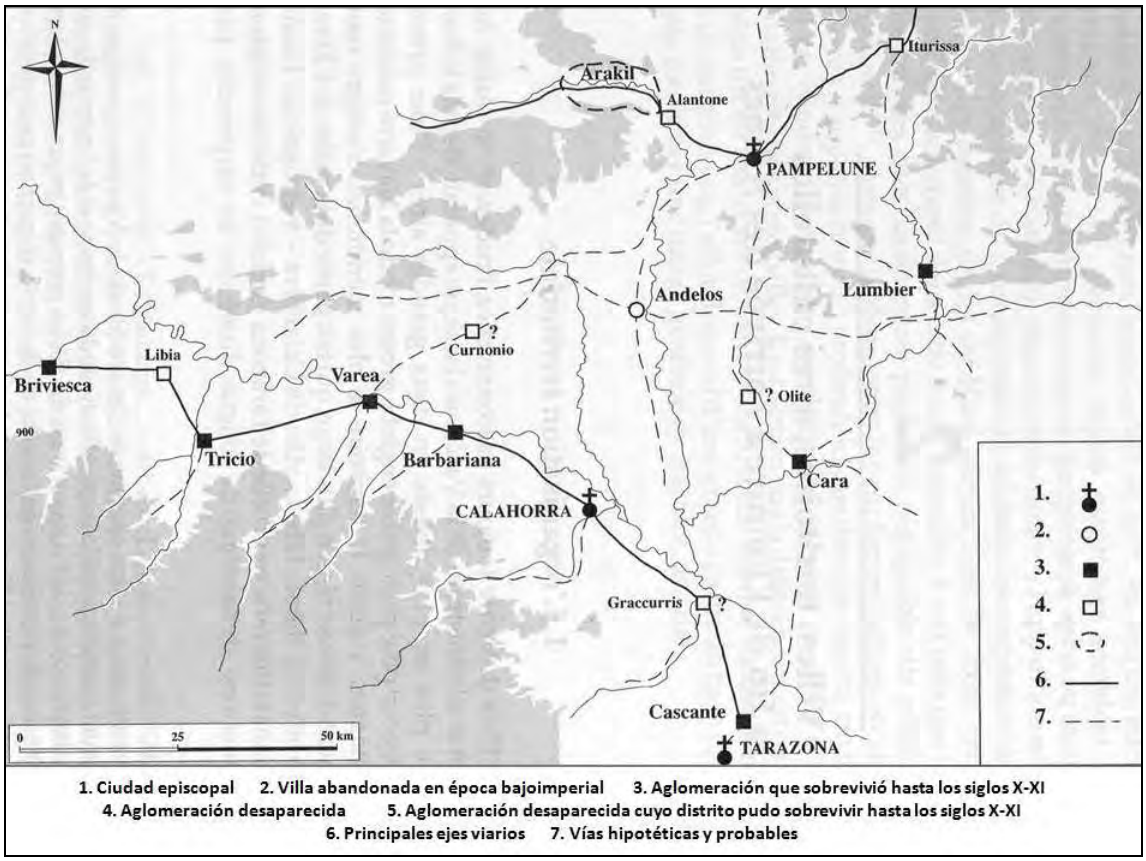


Fig. 4. Estructuración territorial del Ebro medio entre los siglos IV y VIII
(LARREA, J. J., 1998)

Dada la práctica ausencia total en las fuentes visigóticas de testimonios relativos a cualquier otro municipio existente en época altoimperial en esta zona, cabe pensar en la rarificación urbana como un fenómeno del que, si bien no escapó ninguna ciudad entre los siglos III y V d. C., sólo salieron airosas aquellas que reunieron en su conjunto todas las condiciones ya mencionadas. Así, aunque el fenómeno de la militarización urbana estuviese presente en enclaves como *Veleia* o a pesar de que antiguos municipios

[174] Aunque para el caso turiasonense no contamos con referencias explícitas sobre la presencia militar en su seno, cabe la posibilidad de que los *foederati* que cayeron junto con el obispo León ante los bagaudas en el 449 (Hid., *Chron*., 141) fuesen guarniciones godas tolosanas acantonadas en la ciudad.

[175] Gregorio de Tours, por ejemplo, utiliza en su época el término *civitas* para referirse al espacio fortificado al abrigo de cuyas murallas se alza la iglesia catedral (*ecclesia*) y la residencia del obispo o *domus aeclesiae* (*HF*, II.18), desde donde se extiende la autoridad prelaticia sobre el antiguo *territorium* municipal, ahora llamado *dioeceses* (*HF*, V.5). Ed. de B. Krusch y W. Levison, 1951, pp. 65 y 201.

como *Tritium* siguieran ejerciendo de focos activos de producción cerámica durante el Bajo Imperio o albergaran presencia cristiana en esta misma época, en ninguno de ellos se congregaron a la vez todas las variables requeridas y no se alcanzó, por tanto, el grado de desarrollo adaptativo de las ciudades de Calahorra, Pamplona o Tarazona. Este hecho es especialmente palpable en lo que a desarrollo cristiano se refiere, pues en los casos en los que se han registrado testimonios tardíos de esta fe (*Tritium*, *Graccurris*, *Cascantum*) éstos no remiten a espacios de culto concretos ni a una presencia episcopal en su seno. Si tenemos presente que este último factor fue un elemento clave en la formación de la *civitas* tardoantigua, sólo tres enclaves urbanos en todo el Ebro medio – con la adición del obispado de Auca, aunque éste más hacia el alto Ebro y en un contexto aparentemente menos urbano – acogieron en su interior a un obispado, lo que además, como veremos más adelante, catapultó a sus respectivas ciudades hasta lo más alto del panorama sociopolítico de la provincia Tarraconense en época visigoda.

La desaparición en unos casos, la ruralización en otros o la episcopalización en los casos más afortunados fueron, en definitiva, los destinos más comunes para las urbes hispanas a partir del siglo V, sin que ello fuera en detrimento de la consideración de la *ciuitas* como base del poder político también bajo la monarquía goda y tras la invasión musulmana[176]. Calahorra, Tarazona y Pamplona perduraron como cabeceras de territorios locales a lo largo de los siglos VI-VII y conservaron su relevancia durante la dominación árabe. El mantenimiento de este privilegiado estatus fue posible gracias a la firma de capitulaciones entre estas ciudades y los líderes musulmanes a su entrada en la Península. Con ellas, a cambio del reconocimiento del nuevo poder extranjero, así como del pago de un pequeño tributo y de la promesa de no colaborar en el futuro con enemigos del Islam, los cristianos podían conservar sus espacios de culto, su religión, sus leyes y sus autoridades sin necesidad de recurrir a la ocupación militar de sus ciudades[177].

Con todo y al margen de las urbes prelaticias, las dificultades propias del final del mundo romano y la inadaptación de gran parte de las ciudades a las nuevas coyunturas

---

[176] Para el área galaica, por ejemplo, RODRÍGUEZ RESINO, A., "Ciudades, *vicus*, *castra* y *villae* en el NW durante la Tardoantigüedad. Ensayo de un modelo arqueohistórico para el periodo", *Gallaecia*, nº 26, 2007, pp. 143-146 y 150-155. Al margen de la involución más o menos general del urbanismo peninsular a partir del siglo V, en época visigoda numerosas ciudades hispanas se mantuvieron económicamente activas y siguieron constituyendo el centro neurálgico de la vida social y el marco referencial de actuación para la monarquía y las elites dirigentes, principalmente obispos, sobre el territorio dependiente de ellas. Algunas reflexiones al respecto en ISLA, A., "El lugar de habitación de las aristocracias en época visigoda, siglos VI-VIII", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 14, 2007, pp. 12 ss.

[177] COLLINS, R., *La conquista árabe. 710-797*, 1881, pp. 41-44; GARCÍA MORENO, L. A., *España 702-719: la conquista musulmana*, Sevilla, 2013.

históricas afectaron a las estructuras y perfiles urbanos y también a las relaciones entre las *civitates* y sus *territoria*, ahora gravemente deterioradas. La pérdida de proyección espacial de las ciudades sobre el campo y el paulatino desplazamiento de las dinámicas socioeconómicas hacia estos *territoria* tuvo como consecuencia el origen de nuevos focos de poder en espacios rurales, que generaron a su vez escenarios sociopolíticos propios en clara competencia con las urbes por el control territorial y sobre los que ni siquiera el episcopado central pudo ejercer una jurisdicción uniforme y sin obstáculos.

La competitividad cada vez mayor entre los mundos urbano y rural durante la Tardoantigüedad en lo que a organización del territorio se refiere y la fuerte implicación del cristianismo en este hecho obligan a dedicar un merecido apartado al desarrollo del espacio rural en esta época. Sobre todo cuando en un entorno tan acotado como es el del valle medio-alto del Ebro la tipología de los asentamientos rurales y de los agentes que intervinieron en su formación y articulación fue tan numerosa como variopinta.

1.2. EL HÁBITAT RURAL (SIGLOS IV-VIII): DE ALTERNATIVA A COMPETENCIA

Entre finales del siglo III y comienzos del siglo V d. C., aunque el fenómeno tuviese ya una importante difusión desde el siglo I d. C., la parte occidental del Imperio romano experimentó un destacado auge del fenómeno vilicario en sus espacios rústicos, hasta tal punto que las *villae* acabaron convirtiéndose en el referente de la organización del espacio rural en equivalencia al papel de las ciudades en el mundo urbano[178]. Si bien ésta no fue la única ni la más generalizada forma de asentamiento rural en la Hispania tardoantigua – las fuentes recogen otros muchos términos relativos a hábitats de tipo concentrado (*pagus*, *vicus*, *castellum*) y disperso (*villula*, *locus*, *casa*, *tugurium*)[179] –, la *villa*, en su compleja mixtura de espacios dedicados a la explotación agro-pecuaria por parte del campesinado (*pars rustica*) y edificios residenciales y de *otium* destinados a los propietarios y sus familias (*pars urbana*), ha sido la forma de ocupación del espacio rural más característica y reconocida por la historiografía. Tal es así que la focalización

[178] El origen de algunos de estos núcleos hay que buscarlo en el reparto de tierras a los veteranos del ejército romano y sus familias tras determinadas conquistas. En el Ebro medio, por ejemplo, tenemos ejemplos de ello en el *territorium* de *Turiaso* (BELTRÁN LLORIS, M., "Un diploma militar de Turiaso (Hispania Citerior)", *Chiron*, nº 20, 1990, pp. 261-274) o en el entorno rural próximo a *Vareia*, este último vinculado a la Legión IV Macedónica. ESPINOSA, U., "Vareia, enclave romano en el Valle del Ebro", *Antigua. Historia y Arqueología de las civilizaciones*, ed. digital, 1990, pp. 9-12.

[179] GARCÍA MORENO, L. A., "El hábitat rural agrupado en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII)", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, 1998, pp. 99-117.

del interés arqueológico en el estudio de las villas, en especial en su vertiente residencial, y la imprecisión de las fuentes literarias a la hora de describir estos enclaves han derivado en no pocas ocasiones en un conocimiento limitado o adulterado de las mismas, así como en un uso indiscriminado de su vocablo para designar a cualquier tipo de asentamiento rural, sea vilicario o no[180].

Las *villae*, pese a haber podido padecer algunas de las consecuencias bélicas de las supuestas invasiones del siglo III d. C. en sus propias estructuras físicas[181] - también en el Ebro medio[182] -, en su mayoría tuvieron un notable desarrollo posterior gracias al paulatino traspaso del evergetismo altoimperial en las ciudades hacia la inversión privada en las posesiones territoriales que la aristocracia poseía en espacios rurales o suburbanos. Motivaciones económicas como los considerables privilegios fiscales adquiridos por las aristocracias provinciales desde Constantino, la pérdida de poder adquisitivo de las elites urbanas en el Bajo Imperio y el desarrollo de una estructura dominial de la propiedad; o sociales como la necesidad de seguir ejerciendo su influencia local a través de nuevos espacios de representación pudieron acompañar a otros factores políticos de inseguridad o a un simple cambio en los gustos y preferencias de hábitat como elementos explicativos del enorme y rápido florecimiento de estos enclaves extraurbanos en época tardía[183].

A partir del siglo IV, coincidiendo con un periodo de estabilidad social en la Península, el fenómeno vilicario se intensificó notablemente y fruto de ello fueron la monumentalización y el embellecimiento estético de numerosas *villae* con todo tipo de

---

[180] ISLA, A., "Villa, *villula*, *castellum*, problemas de terminología rural en época visigoda", *Arqueología y territorio medieval*, nº 8, 2001, pp. 9-19; LEVEAU, P., "Introduction: Les incertitudes du terme villa et la question du vicus en Gaule Narbonnaise", *Revue Archéologique de la Narbonnaise*, nº 35, 2002, pp. 5-26; ARCE MARTÍNEZ, J., "Villae en el paisaje rural de Hispania romana durante la Antigüedad Tardía", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 9-12; MARTÍNEZ MELÓN, J. I., "El vocabulario de los asentamientos rurales (siglos I-IX d. C.): evolución de la terminología", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 113-128.

[181] La catastrofista visión de autores como J. G. Gorges sobre las devastadoras consecuencias de las invasiones franco-alamanas en amplias zonas rurales del nordeste peninsular (GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines...*, 1979, pp. 42-48) tuvo un destacado seguimiento por parte de la historiografía posterior, que acabó describiendo al siglo III d. C. en clave de crisis y destrucción. No obstante, más allá de las propias incertidumbres que plantean estas invasiones (ARCE MARTÍNEZ, J., "La crisis del siglo III d. C. en Hispania y las invasiones bárbaras", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 257-269), recientemente se ha venido matizando bastante esta apocalíptica visión y muchos de los elementos hasta ahora considerados como evidencias destructivas de aquella época se han vinculado más adecuadamente a otros procesos de carácter doméstico o bien se han situado en periodos posteriores (CHAVARRÍA, A., *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d. C.)*, 2007, pp. 90-91).

[182] MEZQUÍRIZ, M. A., "Las villae tardorromanas del valle del Ebro", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 21, 2009, p. 201.

[183] ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, pp. 234 ss.; ARIÑO GIL, E. y DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El campo: propiedad y explotación de la tierra", *La Hispania del siglo IV: administración, economía, cristianización*, 2002, pp. 59-96; CHAVARRÍA, A., "Villas in Hispania...", *op. cit.*, 2005, pp. 519-522; Id., "Villas en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 17-35.

elementos suntuarios o de confort y con espacios de prestigio[184]. Significativa fue desde entonces la homogeneidad que se dio entre *villa* y *civitas* en lo que a cultura material se refiere. Esto probaría que las villas no deben ser entendidas como la consecuencia directa de un fenómeno de migración ciudad-campo ante una supuesta crisis de la vida urbana en el siglo III sino como una suerte de prolongación natural de las ciudades[185] o, en todo caso, un hábitat complementario que la aristocracia urbana ocupó de forma temporal o permanente según los casos y circunstancias particulares. La combinación, por tanto, de extensas áreas productivas y suntuosas zonas de asueto (*otium*) hicieron de los espacios vilicarios no sólo un instrumento de explotación económica y comercialización – de ahí su localización en las proximidades de cursos fluviales, de terrenos fértiles y de las vías principales de comunicación – sino también un modo de expresión del poderío social y económico de las aristocracias locales, lo que condicionó su extensión a la vera de las principales ciudades del momento.

Como paradigmas de esta dicotomía funcional, el Ebro Medio y en particular el espacio navarro, donde se hallan las *villae* mejor documentadas de todo este territorio [Fig. 5], recoge infinidad de casos en los que la operatividad económica se compaginó a la perfección con la funcionalidad residencial de claro componente ostentativo. Ejemplos como los de San Esteban y Los Villares en Falces[186], las Musas en Arellano[187], El Ramalete en Tudela[188], Liédena en Sangüesa[189] o el Cerrao en Sada[190], entre otros[191],

---

[184] En general, sobre las características y la evolución arquitectónica de las *villae* en esta etapa, FERNÁNDEZ CASTRO, M.C., *Villas romanas en Hispania*, 1982; CHAVARRÍA, A., *op. cit.*, 2007, pp. 93-116.

[185] BENDALA, M. y ABAD, L., "La villa en el marco conceptual e ideológico de la ciudad tardorromana", *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio. Arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología*, 2008, pp. 18-25.

[186] MEZQUÍRIZ, M. A., "La excavación de la villa romana de Falces (Navarra)", *Príncipe de Viana*, año nº 32, nº 122-123, 1991, pp. 49-71; Id., "La villa romana de San Esteban de Falces (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 221-245; Id., "La producción de vino en época romana a través de los hallazgos en territorio navarro", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 12, 1995-96, pp. 72-73.

[187] MEZQUÍRIZ, M. A., *La villa romana de Arellano*, 2003; Id., "La villa de Arellano: el poblamiento rural de época romana en Navarra", *Navarra en la Antigüedad*, 2006, pp. 246-258; Id., "Arellano y las villas tardorromanas del valle del Ebro", *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio…*, 2008, pp. 393-402. La relevancia de esta villa viene dada también por su conformación entre los siglos IV y V d. C. como centro religioso dedicado al culto a Cibeles, como veremos más adelante.

[188] TARACENA, B. y VÁZQUEZ DE PARGA, L., "La villa romana del Ramalete (Tudela)", *Príncipe de Viana*, nº 34, 1949, pp. 9-46; GARCÍA Y BELLIDO, A., "Dos *villae rusticae* romanas recientemente excavadas. La villa romana de 'La Cocosa' cerca de Badajoz y la villa romana del soto del Ramalete (Tudela)", *Archivo Español de Arqueología*, 26, 1953, nº 87, pp. 207-217.

[189] TARACENA, B., "Excavaciones arqueológicas en Navarra (I): la villa romana de Liédena", *Príncipe de Viana*, año nº 10, nº 37, 1949, pp. 353-382; Id., "Excavaciones arqueológicas en Navarra (II): la villa romana de Liédena", *Príncipe de Viana*, año nº 11, nº 38-39, 1950, pp. 9-40; Id., "La villa romana de Liédena y el campo español en el Bajo Imperio", *Crónica del V Congreso Arqueológico del Sudeste Español y del I Congreso Nacional de Arqueología*, 2012, pp. 215-219; BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "La villa romana de Liédena (Navarra)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 24, 1951, pp. 218-220;

han dado a conocer vestigios de grandes instalaciones vinícolas[192] o de almazara (prensas, trujales, lagares, bodegas, depósitos, etc.) activas al menos hasta los siglos III-IV d. C., junto a notables áreas de *otium*, principalmente espacios termales, decoradas con lujosos pavimentos de mosaico de instalación tardía (s. IV)[193]. La concentración de núcleos vilicarios en esta región se dio principalmente a lo largo de la ribera navarra y en torno a municipios como *Cascantum*[194], donde la fertilidad de los suelos, bañados por algunos de los principales afluentes del Ebro (el Ega, el Arga o el Aragón) garantizaba grandes resultados en la producción agropecuaria.

En lo relativo a la Tarraconense más occidental, no obstante, frente a lo sucedido en el conjunto navarro, la mayor parte de las villas localizadas en el medio-alto Ebro[195], amén de menos numerosas, apenas han sido excavadas en extensión, por lo que a día de hoy no es seguro determinar en muchos casos ni su origen ni su grado de desarrollo. Menos aún si llegaron a ser destacados focos industriales o de producción agropecuaria o si sus niveles de riqueza y lujo pudieron rivalizar con los de sus vecinas orientales. A este respecto, en toda la franja oeste del Ebro, incluyendo el territorio riojano, sólo hay hasta la fecha dos casos – la villa de Cabriana (Comunión)[196], en el límite entre Álava y Burgos, y la villa "Los Casarejos", en San Martín de Losa (Burgos)[197] [Fig. 5] – en los

---

MEZQUÍRIZ, M. A., "Estudio de los materiales hallados en la villa romana de Liédena (Navarra)", *Príncipe de Viana*, año nº 15, nº 54-55, 1954, pp. 29-54; Id., "Los mosaicos de la villa romana de Liédena", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 327-360.

[190] ARMENDÁRIZ, R. M. (*et alii*), "La Villa de El Cerrao (Sada, Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 11, 1993-1994, pp. 303-307.

[191] NAVASCUÉS, J., "Descubrimiento de una bodega de época romana en el término de Funes", *Príncipe de Viana*, año nº 20, nº 76-77, 1959, pp. 227-229; MEZQUÍRIZ, M. A., "Hallazgo de mosaicos romanos en Villafranca (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 361-384; IRIARTE, A., "Algunos elementos de cultura material tardorromana procedentes de la villa de San Blas (Olite, Navarra)", *Cuadernos de Arqueología*, nº 8, 2000, pp. 197-206; NUIN, J. (*et alii*), "Nuevos datos sobre el hábitat rural de época romana en Navarra: la villa de los Olmos de Murillo el Cuende", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 23, 2011, pp. 119-140.

[192] MEZQUÍRIZ, M. A., "La producción de vino…", *op. cit.*, 1995-96, pp. 64-76.

[193] FERNÁNEZ GALIANO, D., *Mosaicos romanos del convento Caesaraugustano*, 1987. Al respecto de la información que aportan estos mosaicos al conocimiento histórico de la región, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Navarra en la Antigüedad Tardía", *Navarra: memoria e imagen (actas del VI Congreso de Historia de Navarra, Pamplona, septiembre 2006)*, vol. 3, 2006 pp. 55-61.

[194] GÓMARA, M., "Sondeo estratigráfico en la villa romana de Campo Nuevo I (Cascante)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 19, 2006, pp. 355-357; Id., "El Municipium Cascantum…", *op. cit.*, 2009, pp. 404-412.

[195] Una síntesis de las principales villas en la zona alavesa y en el área cántabro-burgalesa en MEZQUÍRIZ, M. A., "Las *villae* tardorromanas del valle del Ebro", *op. cit.*, 2009, pp. 208-211.

[196] TORRES CARRO, M., "Los mosaicos descubiertos en el siglo XVIII en la Villa de Cabriana (Álava)", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 10, 1981, pp. 311-340; ORTIZ DE URBINA, C. (*et alii*), "El juicio de la arqueología en Álava: D. Lorenzo del Prestamero y Cabriana", *Veleia*, nº 7, 1990, pp. 105-118; FILLOY, I. y GIL, E., *La romanización de Álava: catálogo de la Exposición permanente sobre Álava en época romana del Museo Arqueológico de Álava*, 2000, pp. 124-127.

[197] ABÁSOLO, J. A., "Excavaciones en San Martín de Losa (Burgos)", *Noticiario arqueológico hispánico*, nº 15, 1983, pp. 231-270.

que la arqueología haya detectado estancias residenciales pavimentadas con mosaicos, lo que sería indicativo de un cierto nivel de riqueza y monumentalización de las mismas.

En el caso de las villas riojanas, aunque no se han recogido apenas testimonios de su nivel económico, lo que tal vez cabría achacar a la deficiente atención prestada por la arqueología al estudio de este espacio en la Tardoantigüedad[198], su ubicación en torno a las ciudades más desarrolladas de la región, junto a los cursos fluviales y a las principales vías de comunicación, nos remite a realidades agrarias de propiedad media y es a su vez expresión de aristocracias locales en la zona. En todas ellas la datación de los restos encontrados ha permitido prolongar su ocupación durante el Bajo Imperio. Con todo, en la mayoría de los casos y a falta de trabajos arqueológicos más exhaustivos, resulta difícil determinar hasta qué punto responden a la tipología clásica de villa o se refieren, por el contrario, a otro tipo de asentamientos rurales. Así, a lo largo y ancho del territorio adyacente a los que fueran los principales núcleos urbanos de la zona en época altoimperial surgieron multitud de enclaves rurales de diversa tipología. En algunos casos se hallaban vinculados a un potente foco industrial y comercial como era el de la *sigillata* tardía hispánica en municipios como *Tritium*[199]. No obstante, la mayoría de ellos no presentan una funcionalidad, cronología o desarrollo claro. Tal es el caso de las villas vinculadas a Varea [Reduelos (Murillo), La Morlaca (Villamediana), la Corte y el Regadío (Alberite), las Tejeras (Ribafrecha), Atayo y San Cristóbal (Lardero), Soto Galindo (Mendavia) o La Granja y Fuente Vadillo (Varea)][200], Calahorra [Cascajo, Campobajo, Pozo de la Nevera, El Valladar, Ambilla, Collado y Vallejo Medel (Enciso), Cuesta de la Pinilla, El Calvario, Murillo de Calahorra, Canal de Lodosa, Sorbán, La Torrecilla (Corella), Villanueva, La Degollada o Valroyo][201] o Alfaro[202].

---

[198] Situación denunciada en MOUNIER, M. B., "Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècle)", *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, 2007, pp. 221-222 y 241.

[199] Varios asentamientos vilicarios surgieron en torno a la ciudad de Tricio, siendo Santa Eugenia (Nájera), con su estela discoidea cristiana, uno de sus mejores ejemplos. ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, p. 63.

[200] ESPINOSA, U., "Vareia, ordenación territorial", *Historia de la ciudad de Logroño*, 1994, pp. 122 ss.; LABEAGA, J. C., "La aparición de las villas", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 14, 1999-2000, pp. 231-236. La presencia de estas villas parece que pudo estar ligada al proceso de concesión de tierras a los veteranos del destacamento de la legión IV Macedónica que se encontraba acampado en Vareia (ESPINOSA RUIZ, U., *op. cit.*, 1994, p. 122).

[201] ESPINOSA, U., "Una estatuilla romana de bronce hallada en la zona de Calahorra (Rioja)", *Archivo español de arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138, 1977-1978, pp. 431-436; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, P., *Aproximación a la economía de fines del siglo IV y principios del siglo V en La Rioja: el tesorillo de Galiana*, 1992, pp. 20-36 y 105; BIENES, J. J., "Necrópolis de La Torrecilla (Corella)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 12, 1995-1996, pp. 327-330.

[202] Más allá de la mera conjetura de que los hallazgos de la Azucarera pertenezcan a una villa (MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 2009, p. 220), es la ribera navarra quien recoge evidencias de este tipo de hábitat rural en Corella (Árbol Blanco), Cascante (Campo Nuevo) o Castejón (El Ramalete).

Con la excepción de algunos ejemplos concretos mejor conocidos como El Juncal de Velilla (Agoncillo)[203], Galiana (Fuenmayor)[204], Los Ladrillos (Tirgo)[205] o Parpalinas (Pipaona, Ocón)[206] la mayoría de estos enclaves se encuentran aún por excavar parcial o totalmente y ello imposibilita dibujar un claro panorama vilicario en esta región, no al menos al prolífico nivel del territorio navarro [Fig. 5].

Finalmente, por lo que respecta al occidente del actual territorio aragonés, la vinculación espacial entre ciudades y villas por un lado y entre villas y cuencas fluviales por el otro fueron patrones de asentamiento rural que se cumplieron tanto en el caso de *Bursao*, en cuyo entorno se extendieron varias *villae* a lo largo del río Huecha[207], como en el de *Turiaso*, donde a partir del valle del río Queiles surgieron numerosos enclaves rústicos algunos de los cuales (El Juncal en La Estanca, La Dehesa, El Jinete, La Ampoyuela, Filacampo, Valfondo, La Pesquera, El Rebollo, Los Templarios o el Corral del Marqués) pudieron responder al modelo clásico de villa romana [Fig. 5][208]. En casi todos estos casos la arqueología nos habla de pequeñas explotaciones unifamiliares con espacios residenciales modestos sin mayor ostentación que la presencia de cerámica *sigillata* pero con una ocupación más o menos permanente al margen de las dificultades que *civitas* (*Turiaso*) y *villae* pudieron experimentar a lo largo del siglo III d. C.[209].

---

[203] SÁENZ PRECIADO, J. C., "Prospecciones arqueológicas en el término de 'El Juncal de Velilla' (Agoncillo, La Rioja)", *Estrato*, nº 6, 1994, pp. 76-82; REINA, J. (*et alii*), "La villa romana de 'El Juncal de Velilla' (Agoncillo, La Rioja)", *Estrato*, nº 11, 2000, pp. 8-17; ANTOÑANZAS, A., CASTILLO, M. J. e IGUÁCEL, P., "La iglesia de Velilla de Aracanta: ¿realidad o invención historiográfica?", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 111-140.

[204] RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, P., *Aproximación a la economía…*, 1992, pp. 20-36 y 105.

[205] PORRES, F., "Excavación arqueológica en el término de Los Ladrillos, Tirgo, 1999", *Estrato*, nº 11, 2000, pp. 60-64; Id., "El yacimiento romano de 'Los Ladrillos', Tirgo. Estudio de los materiales", *Estrato*, nº 12, 2000, pp. 49-53.

[206] ESPINOSA, U., "El enclave Parpalines de la Vita Sancti Aemiliani: espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 79-109; Id., "La iglesia tardoantigua de Parpalinas, campaña arqueológica de 2005", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 309-322; Id., "Parpalinas, en tiempos de San Millán de la Cogolla", *Valle de Ocón*, nº 16, 2007, pp. 18-25; Id., "Buscando al San Millán histórico, el yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón)", *Belezos*, nº 14, 2010, pp. 28-31; Id., "La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000)*, 2011, pp. 181-192; Id., *Cristianización y aristocracia en el valle medio del Ebro: la iglesia tardoantigua de Parpalinas en Pipaona de Ocón*, Logroño, 2013 (en prensa).

[207] BONA QUÍLEZ, J. A., "Terra sigillata bajoimperial de la cuenca media del río Huecha", *Cuadernos de estudios borjanos*, nº 1, 1978, pp. 29-34; BONA QUÍLEZ, J. A., AGUILERA, I. y ROYO, J. I., "Primera campaña de excavaciones arqueológicas en Bursau", *Cuadernos de estudios borjanos*, nº 3, 1979, p. 80.

[208] PAZ, J. A., "Una villa tardorromana en la Pesquera (Tarazona, Zaragoza)", *Turiaso*, nº 1, 1980, pp. 325-344; GARCÍA SERRANO, J. y PÉREZ, A. J., "El poblamiento rural romano en el área de influencia del Municipium Turiaso. Patrones de asentamiento en torno al río Queiles, término municipal de Novallas", *Turiaso*, nº 20, 2011, pp. 69-70.

[209] Esta situación pondría en claro entredicho, como ya apuntaran algunos autores, la supuesta retracción del urbanismo turiasonense hacia la parte alta de la ciudad como consecuencia de la crisis del siglo III. ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, pp. 48 y 55; DIARTE, P., *op. cit.*, 2011, p. 103.

Por contra, las villas localizadas en el *Ager Vasconum*, entendido éste como el límite actual entre las comunidades de Navarra y Aragón, si bien responden al mismo esquema de proximidad a enclaves urbanos (*Tarraca*) y a valles o terrazas fluviales (ríos Riguel y Onsella) que en los casos de Tarazona o Borja, su desarrollo durante el Bajo Imperio parece que fue mayor en lo que a dimensiones y nivel de riqueza se refiere. En este sentido, la presencia de salones monumentales (Rienda, en Artieda de Aragón)[210] o de conjuntos termales (Los Atilios y La Sinagoga en Sádaba[211], Fillera entre Sos del Rey Católico y Sangüesa[212] o Puyarraso en Los Bañales[213]) decorados con una lujosa pavimentación musiva parecen describir la existencia de pudientes aristocracias rurales en la zona [Fig. 5]. Éstas, ante el declive económico de ciudades como *Tarraca* o *Cara*[214] a lo largo del Bajo Imperio y conscientes del potencial económico agrario de ciertas áreas rurales, trasladaron lo mejor de sus inversiones a las villas con el propósito de seguir ostentando una privilegiada posición dominante en la sociedad hispanorromana.

Se observa, por tanto, que al comienzo del reinado de los sucesores de Teodosio, los ricos hacendados del occidente tarraconense disfrutaban de una etapa de notable prosperidad en sus villas, producto del avance de la gran propiedad, de la tranquilidad que garantizaba el orden social mantenido por el Imperio en esta época y de los privilegios políticos y fiscales concedidos por el Estado romano a individuos pertenecientes a la aristocracia local, a la burocracia gubernamental o incluso a la familia imperial[215].

---

[210] OSSET, E., "Hallazgos arqueológicos en Artieda de Aragón", *Archivo Español de Arqueología*, nº 38, 1965, pp. 97-128; Id., "La villa romana de Rienda, en Artienda de Aragón", *Archivo Español de Arqueología*, nº 40, 1967, pp. 120-128; BALMELLE, C., "Quelques remarques à propos du décor en mosaïque de la uilla de Rienda, près d'Artieda de Aragón (prov. de Saragosse)", *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al profesor Pere de Palol i Salellas*, 1996, pp. 51-58.

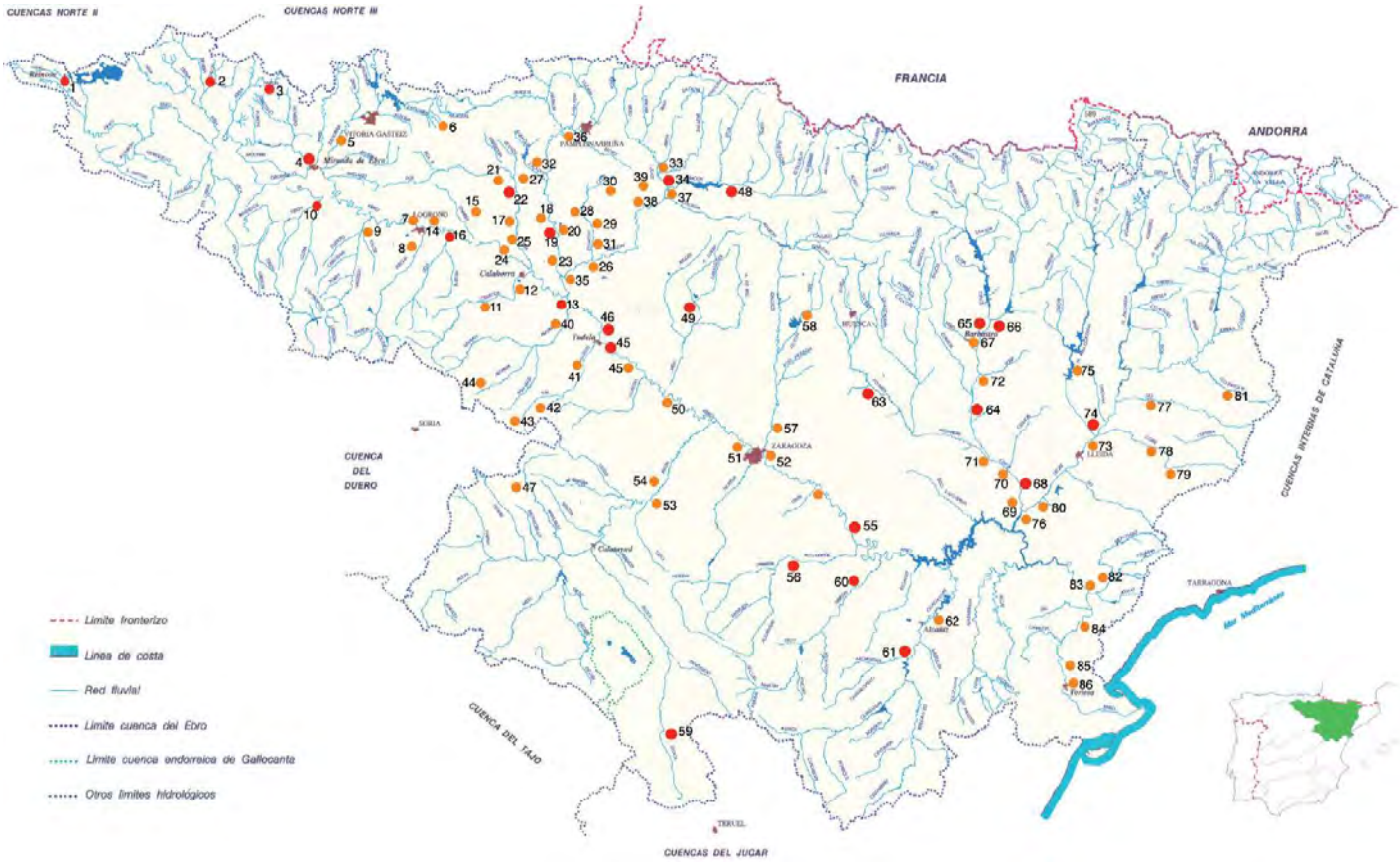
[211] GARCÍA Y BELLIDO, A., "La villa y el mausoleo romanos de Sádaba", *Archivo Español de Arqueología*, nº 35-36, 1963, pp. 166-170; PAZ, J. A., "La Antigüedad Tardía en las Cinco Villas", *ArquEJEAlogía.*, 2006, pp. 126-127; ANDREU, J. (*et alii*), "Poblamiento rural y organización territorial en torno a la *ciuitas* de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 22, 2010, pp. 138-140.

[212] MARCOS POUS, A. y CASTIELLA, A., "Prospecciones en Campo Real (límite navarro-aragonés)", *Prospecciones arqueológicas en Navarra*, vol. 1, 1974, pp. 115 y 134-135; GORGES, J., *op. cit*., 1979, p. 352; LARREA, J. J., *La Navarre du IVe au XIIe siècle. Peuplement et société*, 1998, pp. 47-48; ARIÑO GIL, E., (*et alii*), "Capiteles romanos de la comarca de las Cinco Villas (Zaragoza)", *Saguntum*, nº 24, 1991, pp. 97-98. Larrea cree, no obstante, que las estructuras de canalización halladas aquí corresponden a trabajos de drenaje y no a edificios destinados a un uso hídrico como por ejemplo una instalación termal.

[213] Una revisión actualizada y con amplia bibliografía de éste y otros enclaves vilicarios próximos al antiguo municipio flavio de *Tarraca* en ANDREU, J. (*et alii*), "El poblamiento rural en el *territorium* de la *ciuitas* vascona de los Bañales en época romana", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 21, 2009, pp. 136-145; Id., "Poblamiento rural y organización…", *op. cit*., 2010, pp. 115-157.

[214] Sobre el hallazgo de restos musivarios pertenecientes a una villa en Santacara, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y MEZQUÍRIZ, M. A., *Mosaicos romanos en Navarra*, 1985, p. 73.

[215] CHAVARRIA, A., "Villas in Hispania during the Fourth and Fifth Centuries", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, 2005, pp. 539-543.



1. Santa María de Hito (Cantabria)
2. Las Molleras, Salinas de Roisio (Burgos)
3. Los Casarejos, San Martín de Losa (Burgos)
4. Cabriana, Comunión (Álava); la Necrópolis (Burgos)
5. Armiñón (Álava)
6. San Roman de San Millán (Álava)
7. Fuenmayor (La Rioja)
8. Lardero (La Rioja)
9. Nájera (La Rioja)
10. Los Ladrillos, Tirgo (La Rioja)
11. Enciso (La Rioja)
12. Arnedo (La Rioja)
13. Alfaro (La Rioja)
14. Soto Galindo,Viana (Navarra)
15. Los Paliñares, Mues (Navarra)
16. El Juncal de Velilla, Agoncillo (La Rioja)
17. Lerín (Navarra)
18. Campocabués, Miranda de Arga (Navarra)
19. San Esteban, Falces (Navarra)
20. Los Villares ,Falces (Navarra)
21. Santa María, Arróniz (Navarra)
22. Alto de la Cárcel, Arellano (Navarra)
23. Funes (Navarra)
24. La Cerradilla, Sartaguda (Navarrra)
25. Nuestra Señora del Villar, Cárcar (Navarra)
26. El Saso, Caparroso (Navarra)
27. Noveleta, Villatuerta (Navarra)
28. San Blas, Olite (Navarra)
29. San Julián, Beire (Navarra)
30. Santa Cruz, San Martín de Unx (Navarra)
31. Los Coscojales, Traibuenas (Navarra)
32. Mandabelz, Cirauqui (Navarra)
33. Iturriaga, Lumbier (Navarra)
34. Liédena (Navarra)
35. Villafranca (Navarra)
36. El Mandalor, Legarda (Navarra)
37. El Regadío, Sanguesa (Navarra)
38. Santisi, Gallipienzo (Navarra)
39. El Cerrao, Sada (Navarra)
40. La Torrecilla, Corella (Navarra)
41. Camponuevo, Cascante (Navarra)
42. Templarios, Monteagudo (Navarra)
43. El Villar, Ablitas (Navarra)
44. Altillo del Villar, Sesma (Navarra)
45. El Ramalete, Tudela (Navarra)
46. El Montecillo, Castejón (Navarra)
47. La Pesquera, Tarazona (Zaragoza)
48. Rienda, Artieda de Aragón (Zaragoza)
49. Sádaba (Zaragoza)
50. El Cabezuelo, Gallur (Zaragoza)
51. Utebo (Zaragoza)
52. Huerta de Santa Engracia (Zaragoza)
53. La Almunia de Doña Godina (Zaragoza)
54. La Torre, Calatorao (Zaragoza)
55. Velilla de Ebro (Zaragoza)
56. La Malena, Azuara (Zaragoza)
57. Villanueva de Gállego (Zaragoza)
58. El Torreón, Ortilla (Zaragoza)
59. Los Colmenares, Bueña (Zaragoza)
60. El Regadío, Urrea de Gaén (Teruel)
61. Calanda (Teruel)
62. Redohuerta (Teruel)
63. La Perdiguera (Huesca)
64. Torre Novales, Albalate de Cinca (Huesca)
65. Villa Noguera, Estrada (Huesca)
66. Coscojuela de Fantova (Huesca)
67. Tosal del Moro, Santa Lecina (Huesca)
68. Noguera, Fraga (Huesca)
69. Horta de Torrent, Torrente de Cinca (Hue
70. Velilla de Cinca (Huesca)
71. Chalamera (Huesca)
72. Adamil, Monzón (Huesca)
73. Tosal del Moro (Lérida)
74. El Romeral, Albesa (Lérida)
75. Camarasa (Lérida)
76. El Bobalar, Serós (Lérida)
77. El Reguer, Puigvert d'Agramunt (Lérida)
78. Mas de Estadella, Villagrasa (Lérida)
79. El Villet, Rocafort de Villabona (Lérida)
80. Els Vilans, Aytona (Lérida)
81. Guissona (Lérida)
82. Les Sebigne, Vinebre (Tarragona)
83. La Fontjoana, Vinebre (Tarragona)
84. Mas Carxorro (Tarragona)
85. Barrufata, Bitem (Tarragona)
86. Casa Blanca, Tortosa (Tarragona)

Fig. 5. Villas tardorromanas en el valle del Ebro (MEZQUÍRIZ IRUJO, M. A., 2009)

Si resultaba complejo dar un único razonamiento a la hora de explicar el auge y desarrollo de las *villae* en época bajoimperial, bastante más arduo resulta encontrar una justificación definitiva y convincente para describir su destino a partir del siglo V[216]. Razones de carácter político (conflictividad bélica)[217], socioeconómico (concentración de la propiedad[218], empobrecimiento de la aristocracia[219], procesos de autonomización campesina[220], búsqueda de nuevas lógicas de producción y explotación territorial, etc.) o de índole meramente cultural (cambios de estilo de vida o de intereses ocupacionales)[221], se han esgrimido a fin de completar el debate historiográfico en torno a este fenómeno sin que ninguna de ellas sea probablemente descartable sino más bien complementarias de un hecho evolutivo que no respondió a un único factor.

Las negativas consecuencias de las invasiones germanas en Hispania, agravadas en el caso concreto del valle medio del Ebro por el desarrollo bélico del bagaudismo, han sido una de las explicaciones de mayor tradición y seguimiento a la hora de fundamentar el supuesto declive de muchos de estos espacios rurales a partir del siglo V. Según esta

---

[216] Tal es así que han corrido ríos de tinta en la última década a la hora de tratar de explicar el complejo y plural destino de las villas hispanorromanas a partir del siglo V. Algunas aportaciones sobre esta problemática en LÓPEZ QUIROGA, J. y RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G., "El final de las villae en Hispania. I. La transformación de la *pars urbana* de las *villae* durante la Antigüedad tardía", *Portugalia*, nº 21-22, 2000-01, pp. 137-190; ARCE MARTÍNEZ, J. y RIPOLL G., "Transformación y final de las 'villae' en Occidente (siglos IV-VII): Problemas y perspectivas", *Arqueología y territorio medieval*, nº 8, 2001, pp. 21-54; BROGIOLO, G. P., CHAVARRÍA, A. y VALENTI, M. (eds.), *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo* (*11 Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo, Gavi, 8-10 Maggio 2004*), 2005; Id., "El final de las villas y las transformaciones del territorio rural en Occidente (siglos V-VIII)", *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*, 2008, pp. 194-213; CHAVARRÍA, A., "Reflexiones sobre el final de las villas tardoantiguas en la Tarraconense", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 19-39; Id., *El final de las villae*…, 2007, pp. 137 ss.; LÓPEZ QUIROGA, J. y BENITO DÍEZ, L., "Entre la villa y la aldea. Arqueología del hábitat rural en Hispania (siglos V-VII)", *Zona arqueológica*, nº 11, 2008, pp. 272-309; LÓPEZ QUIROGA, J., *Arqueología del hábitat rural en la Península Ibérica (siglos V-X)*, 2009, pp. 49-57.

[217] GORGES, J. G., *op. cit.*, 1979, pp. 55-56.

[218] ORTALLI, J., "La fine delle ville romane: esperienze locali e problemi generali", *La fine delle ville*, 1996, p. 14; CHAVARRÍA, A., *op. cit.*, 2007, pp. 137-138.

[219] WICKHAM, C., "Aristocratic Power in Eighth-Century Lombard Italy", *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, 1998, pp. 153-170.

[220] AZKÁRATE, A. y QUIRÓS, J. A., "Arquitectura doméstica altomedieval en la Península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz (País Vasco)", *Archeologia Medievale*, nº 28, 2001, pp. 52-55.

[221] LA ROCCA, M. C., "La trasformazione del territorio in Occidente", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, 1998, p. 278; WICKHAM, C., "Early Medieval archaelogy in Italy: the last twenty years", *Archeologie Medievale*, nº 26, 1999, p. 16; OSSEL, P. y OUZOULIAS, P., "La mutation des campagnes de la Gaule du Nord entre le milieu du IIIe siècle et le milieu du Ve siècle. Où en est-on ?", *Belgian Archaelogy in a European Setting II*, 2001, p. 235, LEWIT, T., "Vanishing Villas: What Happened to elite rural habitation in the West in The 5th and 6th centuries A.D.?", *Journal of Roman Archaeology*, nº 16, 2003, pp. 260-275; Id., "Bones in the bathhouse: re-evaluating the notion of 'squatter occupation' in 5th - 7th century villas", *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo*, 2005, pp. 251-262; HAMEROW, H., "Anglo-Saxon settlements in a post-Roman landscape", *Dopo la fine...*2005, pp. 327-333; ARCE MARTÍNEZ, J., "*Villae* en el paisaje rural...", *op. cit.*, 2006, pp. 9-15; LÓPEZ QUIROGA, J. y BENITO DÍEZ, L., *op. cit.*, 2008, pp. 290-292.

interpretación, las villas, como prolongación natural de las urbes, hubieron de padecer el mismo proceso degenerativo que algunas de éstas en paralelo al ocaso del mundo romano en Occidente, si bien las ciudades, sobre todo aquellas protegidas por sus murallas y contingentes militares desde el siglo III, pudieron sobrevivir mejor a la violencia bárbara. Víctimas de la fuerte presión bélica propia de la centuria, algunos propietarios pudieron retirarse de sus posesiones rústicas en busca de refugio en las urbes más próximas y mejor defendidas o bien hacia áreas rupestres o castreñas más aisladas e inaccesibles. Pese a las incidencias reales que el elemento invasor pudiera tener en ciertos procesos de huida y abandono, el asentamiento de los pueblos germanos y la caótica violencia guerrera que en ocasiones le precedió no pueden ser utilizados como factores únicos o decisivos en la explicación del destino de las *villae* del Ebro medio. No al menos extrapolados del contexto general de profundas mutaciones de diversa índole que se produjeron durante el ocaso del dominio romano occidental. Así, en lo referente a las invasiones germanas no conviene olvidar que la Tarraconense permaneció durante la primera mitad del siglo V bajo la autoridad romana y ajena, en mayor o menor medida, al asentamiento de los vándalos, alanos y suevos por la Península Ibérica[222], si bien estos últimos llevaron a cabo algunas incursiones en la zona a partir de la segunda mitad de la centuria. Por su parte, en cuanto a la ofensiva bagauda por la ribera navarra y el occidente aragonés a mediados del siglo V[223], sus consecuencias no parece que afectaran directamente a la estructura física de los enclaves vilicarios en la zona – no existe constancia arqueológica de destrucciones o perjuicios materiales en las villas presumiblemente implicadas en sus ataques – sino en todo caso al orden socioeconómico que los sustentaba, pues todos estos episodios bélicos se desarrollaron al fin y al cabo como una reacción ante una situación económica y social ciertamente desfavorable[224].

Las consecuencias de éstos y otros hechos de carácter menos antrópico, por lo tanto, aparte de puntuales y muy localizadas, deben ser convenientemente matizadas en base al valor retórico-ideológico de las fuentes que los recogen[225]. No podemos caer en

---

[222] Hid., *Chron*., 49; Isid., *Historia Wandalorum*, 73 (1975, pp. 290-293). Con todo, ya dijimos que el Ebro medio fue un lugar de paso durante la entrada y expansión de los pueblos germanos junto a los *honoriaci* pirenaicos a comienzos de la quinta centuria (Hid., *Chron*., 42; Orosio, *HAP* 7, 41, 2), pero también en el proceso de vuelta de los visigodos a la Galia tras el *foedus* firmado con Honorio (418) en el que se les otorgaba tierras en la Narbonense Primera y la Aquitania Segunda (Hid., *Chron*. 69)

[223] Hid. *Chron*., 128 y 141-142.

[224] BARENAS, R., "El liderazgo episcopal…", *op. cit*., 2007, p. 78; Id., "El obispo León de Tarazona, un defensor domus ecclesiae", *Turiaso*, nº 21, 2012-2013, pp. 105-124.

[225] Hay quien ha remarcado la importancia de otros factores de riesgo ajenos a la intervención humana como fueron las epidemias o las catástrofes naturales como posibles condicionantes del paisaje vilicario (CHAVARRÍA, A., *op. cit*., 2007, p. 141). No obstante, dado que la *inguinalis plaga* se extendió

el error de explicar las transformaciones del modelo vilicario a partir de ellas, tal y como han venido defendiendo algunos representantes de esa historiografía derivada de la catastrofista visión que ciertos cronistas como Hidacio o poetas como Ausonio tenían de su propia época[226]. Con todo, el influjo indirecto de algunos de estos factores en la evolución de los paisajes rurales durante este periodo no ha de ser menospreciado en la medida en que éstos pudieron dejar su impronta no tanto en la fisonomía de las villas como en la plausible desarticulación de las redes comerciales generales o en el descenso en la producción agrícola y artesanal vinculada a ellas.

Como consecuencia de la progresiva pérdida de influencia de las ciudades sobre el medio rural y de las dificultades económicas que acarrearon las sucesivas incursiones bélicas de los pueblos germanos por el territorio hispano, las *villae* fueron desvinculándose paulatinamente de los principales centros de producción y aislándose de los mercados suprarregionales. Esta segmentación comercial, detectable por ejemplo en una mayor concentración de la *terra sigillata* riojana en espacios rústicos únicamente regionales[227], trajo consigo un cierto empobrecimiento económico de los *possessores* y una irrevocable pérdida del antiguo poderío adquisitivo de las *villae* en esta época.

Las posibles repercusiones negativas del ocaso romano en el número y tamaño de las grandes explotaciones o en la extensión de la actividad comercial no estuvieron reñidas, sin embargo, con procesos de concentración de la propiedad aún en manos de una clase posesora menguada pero en ningún caso desaparecida. Aunque la tendencia general en la ocupación del espacio rural hispano a lo largo del siglo V nos describa un progresivo abandono o transformación del modelo vilicario, ello no supuso el final de las grandes propiedades o *fundi*[228] ni implicó que la aristocracia local dejase de residir

---

en Hispania en el siglo VI (*Chron. Caesar*., 542; Juan de Bicl., *Chron*., 33) y las referencias a catástrofes geo-climáticas (Hid., *Chron*., 149) son muy puntuales y localizadas, no parece que el desarrollo de estos factores afectara decisivamente en lo sucedido en el espacio rural del Ebro medio en el siglo V d. C. ARCE MARTÍNEZ, J., "Las catástrofes naturales y el fin del mundo antiguo", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, pp. 27-36.

[226] WARD-PERKINS, B., *The Fall of Rome and the End of Civilization*, 2005. A este respecto, J. Arce plantea que la apocalíptica visión dada por las fuentes de la época en torno a la violencia invasora respondería no tanto a la realidad del hecho como sí a intereses sociopolíticos de los cronistas que se vieron truncados tras el asentamiento germano. ARCE MARTÍNEZ, J., *op cit.*, 2005, pp. 177-187.

[227] PAZ, J., *Cerámica de mesa romana…*, 1991, pp. 227-231.

[228] DIAZ MARTÍNEZ, P. C., "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI", *Romanización y reconquista en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*, 1998, pp. 257-270; CHAVARRÍA, A., "Monasterios, villas y campesinos: la trágica historia del abad Nancto", *Studiola in honorem Nöel Duval II*, 2004, pp. 113-125.

en el campo por mucho que las ciudades amuralladas se antojasen ahora como un destino más seguro para algunos indefensos propietarios de *villae*[229].

Con la estabilidad del gobierno hispanogodo, el resurgimiento en el Ebro medio de grupos aristocráticos con notables posesiones derivadas de pequeñas explotaciones libres, que vivieron además bajo un gran pacto de convivencia y apoyo mutuo con la nobleza germánica, favoreció una cierta prolongación del sistema vilicario en algunos casos, si bien en líneas generales incentivó profundos cambios en la organización de los distritos rústicos. Una vez sofocada tiempo atrás la revuelta bagauda y controlada la situación fronteriza con la Galia, el fuerte despliegue militar iniciado por Leovigildo y perpetuado por sus sucesores contra los vascones había alejado este problema del eje principal del Ebro, salvo incursiones muy puntuales. Ello favoreció la centralización de recursos y la continuidad en el ejercicio de un poder local y/o regional por parte de las elites presentes en el valle medio del Ebro. Algunos de estos eminentes potentados, puntales de un dominio local en el valle del Ebro y reconocidos cristianos, son fácilmente reconocibles a mediados de la sexta centuria en varios episodios de la biografía de San Millán escrita por Braulio de Zaragoza un siglo más tarde[230]. Se constata así la existencia en el siglo VI de ricos propietarios que vivían en *domus rusticae* inmersas en un ambiente cristiano propicio para el desarrollo de oratorios, iglesias y monasterios privados.

El ejemplo más claro de esto lo encontramos en el término de Parpalinas, donde la *VSA* sitúa una *domus* perteneciente a un rico hacendado local llamado Honorio al que acudió Emiliano a mediados del siglo VI a fin de exorcizar su casa[231]. La identificación del término *Parpalines*, citado en la obra como el lugar donde residía Honorio, con un topónimo perteneciente al municipio de Ocón, próximo a la localidad de Pipaona (Ocón, La Rioja)[232], así como la localización previa de algunos hallazgos funerarios en la zona[233] impulsaron la realización de sucesivos trabajos de excavación en este término

---

[229] Esta visión de la huida campo-ciudad en GURT, J. M., "Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas", *Zephyrus*, nº 53-54, 2000-2001, p. 467.

[230] Braulio de Zaragoza, *VSA* XIV, 21; XV, 22; XVII, 24 y XXII, 29.

[231] *VSA* XVII, 24.

[232] El registro de este topónimo y de sus variantes en diversos documentos medievales puede seguirse en OVEJAS, M., "Toponimia en las obras de Berceo", *Berceo*, nº 41, 1956, pp. 450-451; ESPINOSA, U., "El enclave Parpalines…", *op. cit*., 2003, pp. 85-86; Id., "La iglesia tardoantigua de Parpalinas…", *op. cit*., 2006, pp. 310-312; Id., *Cristianización y aristocracia en el valle medio del Ebro...*, 2013, pp. 38-42. Según este último autor, el propio topónimo de Parpalinas podría habría haber perdurado hasta nuestros días bajo el nombre de Pipaona.

[233] A comienzos de la década de los 70 del siglo pasado, como consecuencia de las obras para un ensanche de caminos entre Pipaona y Corera, se halló por casualidad un sarcófago, cuyos fragmentos ya destruidos fueron localizados décadas más tarde por Hilario Pascual y trasladados al Museo de Calahorra.

desde hace más de una década. Los estudios arqueológicos realizados en la zona desde 2005 hasta la actualidad han dado a conocer aquí la existencia de un escenario aristocrático tipo *villa* compuesto por una *domus* suntuaria construida en torno al siglo IV, varios espacios productivos ligados a la elaboración del vino o aceite (trujal oleario) y a la fabricación de cerámica (alfar), dos iglesias rurales superpuestas de datación tardoantigua y reutilizadas en época medieval por un edificio civil, así como todo un conjunto de inhumaciones internas y externas a los espacios eclesiales con cronologías comprendidas entre los siglos VI/VII y los siglos XII/XIII. Todo ello formaba un notable complejo vilicario cuya existencia pudo prolongarse durante casi tres centurias hasta alcanzar prácticamente el siglo VIII, cuando sucumbió bajo un incendio.

Esta perdurabilidad de Parpalinas como villa en activo hasta el siglo VIII, si bien con posibles transformaciones derivadas de su potenciación como centro económico o cambios en la titularidad de la propiedad con el tiempo, conformaría un *unicum* en el panorama vilicario del Ebro medio. En verdad, la mayoría de los ejemplos conocidos en La Rioja (villas vinculadas a Alfaro, Calahorra o Varea), en Álava (Cabriana) o sobre todo en Navarra (Arellano, Liédena, Ramalete, Falces o Villafranca) no superaron el siglo V en su actividad y pervivencia como villas rústicas[234]. Su ubicación geográfica ligeramente apartada con respecto a la calzada principal del Ebro, la fertilidad aún significativa de sus tierras y su consolidación como referente económico y religioso de la zona han sido algunas de las razones aducidas a la hora de explicar la excepcional continuidad de la villa parpalinense a lo largo del periodo tardoantiguo[235].

Con anterioridad al episodio de la *domus Honorii*, la hagiografía brauliana ya nos había hecho una breve alusión a otro posible espacio vilicario, la *uilla Vergegio*[236], como el lugar próximo a la tumba del eremita a finales del siglo VI. En este caso, sin embargo, pese a que en origen Berceo pudo ser una villa tardorromana[237], es probable que en su evolución posterior derivase hacia el poblamiento en cerro, característico de la zona, o hacia otro tipo de asentamiento rural. Así, la mención posterior a una iglesia en esta localidad (Berceo, La Rioja) pero dependiente del prelado de *Turiaso*[238] y la ausencia

---

La noticia del hallazgo en PASCUAL MAYORAL, M. P., "Sobre un fragmento de sarcófago depositado en el Museo Municipal de Calahorra (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 293-300.

[234] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit*., 2009, pp. 213-245; RAMOS AGUIRRE, M., "Arqueología de los espacios rurales altomedievales en Navarra (450-1000)", *Vasconia en la Alta Edad Media. 450-1000. Poderes y comunidades rurales en el norte peninsular*, 2011, pp. 120-122.

[235] ESPINOSA, U., *op. cit*., 2011, pp. 189-191.

[236] *VSA* III, 10.

[237] VILLACAMPA RUBIO, M. A., *Los berones según las fuentes escritas*, 1980, pp. 67-68.

[238] *VSA* V, 12.

de todo elemento aristocrático, como en el caso de Parpalinas, no nos parece propia del esquema tradicional de una villa romana[239]. En verdad, más allá de los citados ejemplos vilicarios y de otros topónimos aún por determinar (*Banonico* y *Prato*), la *VSA* también hace mención a otro tipo de asentamientos rurales en espacios rupestres o en altura que no corresponderían ya con la tipología clásica de villa residencial sino más bien con una dinámica poblacional de repliegue (*Dircetii montes*) y salvaguarda (*castellum Bilibio*)[240].

Más allá de singularidades propias en la evolución de los asentamientos tipo villa en cada zona y región, lo cierto es que la amortización de sus espacios de *otium* en pos de entornos productivos, de culto o funerarios o la creación de enclaves fortificados en espacios en altura fueron realidades generales en época visigoda. Estas creaciones, a su vez, al margen de inseguridades políticas y crisis económicas, fueron expresión de un importante cambio en los valores socioculturales y en los intereses ocupacionales de las elites locales o centrales motivado por la presión de los pueblos autóctonos (vascones) y foráneos (francos), por los intentos autonomistas de grupos aristocráticos locales o por influjo del cristianismo. De este modo, en paralelo a la progresiva pérdida de control de las ciudades sobre el territorio, nuevos centros de poder surgieron en zonas alejadas de las principales vías de comunicación y en espacios hasta entonces sin explotar. Todos ellos articularon el territorio rural en base al traspaso de las posibilidades inversoras de las aristocracias locales de lo meramente ostentativo en las *villae* hacia otros intereses estratégico-militares (*castra* / *castella*) o cristianos (iglesias particulares y monasterios).

Uno de los fenómenos más característicos del paisaje rural hispano a partir de la quiebra de la explotación latifundista de las *villae* en el siglo V d. C. es la (re)ocupación de espacios fortificados con un marcado, aunque no exclusivo, carácter militar[241]. La realidad de los castros, no obstante, más allá de un común componente defensivo, natural y/o artificial, presenta una importante complejidad ya desde su propia acepción, pues bajo términos como *oppida*, *castra* o *castella* se amparan significados relativos tanto a villas romanas ahora fortificadas[242] como a plazas fuertes amuralladas, a asentamientos

---

[239] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemilian*i", *Brocar*, nº 19, 1995, p. 36.

[240] *VSA* IV, 11 y II, 9.

[241] Una de las zonas de mayor presencia de castros tardíos fue el noroeste hispano. LÓPEZ QUIROGA, J. L. y LOVELLE, M. R., "Castros y *Castella Tutiora* de época sueva en Galicia y norte de Portugal: ensayo de inventario y primeras propuestas interpretativas", *Hispania Antiqua*, nº 23, 1999, pp. 355-374; LÓPEZ QUIROGA, J. L., "Fluctuaciones del poblamiento 'fortificado' de altura en el noroeste de la Península Ibérica (ss. IV-IX)", *Mil Anos de fortificaçôes na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*, 2001, pp. 83-91; RODRÍGUEZ RESINO, A., "Ciudades, vicus, castra…", *op. cit*., 2007, p. 137.

[242] ARCE MARTÍNEZ, J., "Villae en el paisaje rural...", *op. cit*., 2006, p. 10.

en altura sobre antiguos castros prerromanos o a nuevas y complejas fortificaciones más cercanas a la imagen de castillo que asociamos al mundo medieval[243]. La situación no se dulcifica a la hora de describir el objeto de su origen, la cronología de su ocupación, los impulsores de su construcción, su funcionalidad o su tipología poblacional. Todos estos enclaves respondieron a distintas iniciativas (estatales o privadas) y objetivos (defensa militar, reorganización del poblamiento, refugio, control de fronteras, etc.), presentan dataciones que oscilan entre la Antigüedad Tardía y el Medievo y algunos de ellos describen al mismo tiempo un carácter militar y una ocupación civil. ¿Se crearon como centros de poder aristocrático local, iniciativas estatales regias de control territorial y fronterizo, ocupaciones campesinas autónomas o como simples enclaves defensivos ante incursiones bélicas o refugios ante el deseo de retirarse espiritualmente de la ciudad[244]?

Ciertamente, la tipología ofrecida por los asentamientos castreños incluso en un espacio tan acotado como en el que nos desenvolvemos aquí engloba desde ocupaciones militares aristocráticas dependientes de un poder central con una clara intencionalidad disuasoria ante enemigos externos o internos hasta simples enclaves que, al margen de su geoestratégica ubicación en altura, se hallaban ligados a procesos de explotación del territorio circundante por parte del campesinado.

Al margen de asentamientos en altura con una clara finalidad económica, sobre los que se hablará más adelante, lo cierto es que los castros de cierto empaque militar y asociados, por ello, a clases pudientes presentan también su propia pluralidad en función de quién tomase la iniciativa última de su restauración o creación *ex novo*. Dando por hecho que todos estos *castra* poseían una clara función defensiva o militar más o menos desarrollada que los caracterizaba como tales y que podía estar indirectamente ligada a procesos bélicos, el origen de estos enclaves ha sido explicado comúnmente a partir de procesos de militarización de las aristocracias[245] y de fragmentación del poder central, con el consecuente debilitamiento del control efectivo de las ciudades sobre el territorio

---

[243] Algunas claves sobre la problemática del concepto *castrum* en TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio...*, 2010, pp. 22-33; Id., "Castros militares altomedievales en el alto valle del Iregua (La Rioja, España): una realidad poco común", *Archeologia Medievale*, nº 38, 2011, p. 139; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Fortificaciones tardoantiguas y visigodas en el norte peninsular (ss. V-VIII)", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, 2014, pp. 192-193.

[244] ARCE MARTÍNEZ, J., "La transformación de Hispania...", *op. cit.*, 1993, pp. 229-232; LÓPEZ QUIROGA, J., "Fluctuaciones del poblamiento…", *op. cit.*, 2001, pp. 83-91; Id., "Después del final de las villae entre el Miño y el Duero (ss. VII-X): Comunidades fructuosianas, hábitat rupestre y aldeas", *CuPAUAM: Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, nº 31-32, 2005-06, pp. 221-223; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Fortificaciones tardoantiguas...", *op. cit.*, 2014, pp. 193-197.

[245] OSSEL, P. y OUZOULIAS, P., *op. cit.*, 2001, pp. 231-245; WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*, 2005, pp. 200-202.

desde el siglo V d. C.[246]. La creación u ocupación de estos enclaves en algunos casos desde la centuria anterior, signo de que no todos fueron fruto de la presión bárbara, respondería así a un interés particular de ciertas aristocracias locales que, ante la falta de garantía estatal a la hora de preservar su privilegiada posición, buscaron mantener su estatus ejerciendo un control socioeconómico del territorio a un nivel subregional[247]. Si bien la clave de la mayoría de estos asentamientos fue la ocupación aristocrática de los mismos – así se observa en aquellos casos en los que se combinan espacios de hábitat y culto con entornos fortificados –, no siempre fue su iniciativa e impulso económico lo que les dio origen, pues aquellos enclaves que presentan un fuerte componente militar y no tanto civil se adecuan mejor al interés del monarca de turno por controlar y gestionar un territorio con el objetivo de asegurar la estabilidad política en un espacio conflictivo concreto[248]. Así, en función de la mayor o menor inversión de la monarquía en el aparato defensivo de cada enclave, la imagen de poder, resistencia y control territorial resultaba más creíble y ello servía además como advertencia intimidatoria ante cualquier intento insurreccional tanto externo (suevos, vascones, francos, etc.) como interno (elites locales). Del mismo modo, aquellos conjuntos castreños más desarrollados que combinaron en su entorno espacios de hábitat con áreas funerarias o estructuras de culto o aquellos que albergaron una red de pequeños castros y torres asociados a ellos, a tenor de los elevados costes de creación y mantenimiento y los limitados recursos de las elites locales en estos momentos, han de ser necesariamente impulsados por la esfera regia.

A lo largo del valle medio-alto del Ebro varios han sido los indicios de posibles ocupaciones castelares en época tardoantigua reconocidas tanto en las fuentes literarias (*castellum Bilibium*)[249] como en el registro arqueológico (alto Valle del Iregua, Tudején, Urkabe, Aitzorrotz, Tedeja-Peña Partida, Buradón-Bilibio, etc.)[250] [Fig. 6]. Si bien en su

---

[246] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "City and territory in Hispania...", *op. cit.*, 2000, pp. 3-35; MARTÍN VISO, I., "Un mundo en transformación...", *op. cit.*, 2012, p. 45.

[247] CASTELLANOS, S. y MARTÍN VISO, I., "The local articulation of central power in the North of the Iberian Peninsula, 500-1000", *Early Medieval Europe*, 2005, nº 13-1, pp. 1-42; MARTÍN VISO, I., "Central places and the territorial organization of communities: the occupation of hilltop sites in Early Medieval Northern Castile", *People and space in the Middle Ages*, 300-1300, 2007, pp. 167-185.

[248] BROGIOLO, G. P. y CHAVARRIA, A., *Aristocrazie e campagne nell'Occidente da Costantino a Carlo Magno*, 2005, p. 70. Éste pudo ser el caso de varios de los castros existentes en territorio galaico, situados a lo largo del trazado de la red viaria y cumpliendo así una labor como puestos de control y vigilancia ante el avance de los suevos. LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, 2005-06, pp. 222-223.

[249] *VSA*, II, 9. La *Historia de Wamba* también hace alusión a la existencia de algunos *castra* cuando habla de las incursiones vasconas, pero las referencias (*castrum Libiae*; *castra Pirineica*) son muy imprecisas. Julián de Toledo, *Historia Wambae regis*, 10-11 (ed. de W. Levison, 1976, pp. 226-228).

[250] QUIRÓS, J. y TEJADO, J. M. (eds.), *Los castillos altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica*, *Documentos de Arqueología medieval* 4, núm. monográfico, 2012 [al respecto del área de estudio, ver trabajos de J. A. QUIRÓS (País Vasco), M. RAMOS AGUIRRE (Navarra) y J. M. TEJADO

mayoría recogen referencias materiales puntuales a un pasado tardorromano sin apenas constatación arqueológica que pueda precisar su funcionalidad en época visigoda[251], puede que estos *castella*, al igual que sucede con antiguos enclaves urbanos de la zona, respondieran a lógicas de afianzamiento del poder central bajo formas militarizadas en determinados territorios frente a posibles amenazas a la estabilidad central[252]. Así por ejemplo, tomando como base este objetivo disuasorio, J. M. Tejado ha establecido una vinculación entre el conjunto castreño presente en el alto valle del Iregua, de marcado carácter militar, con un momento y unos protagonistas históricos concretos: la revuelta del noble Froya contra las aspiraciones sucesorias del monarca Recesvinto en el año 652[253]. Según este autor, ante las negativas consecuencias que el asedio de Zaragoza iniciado por el insurrecto aristócrata, de haberse derivado en ocupación, podría haber acarreado al conjunto de apoyos a Recesvinto y, por ende, a su elección como rey, no resulta extraño que el monarca godo trate de evitar situaciones similares en un futuro y busque asegurar el espacio entre la Meseta y el valle del Ebro con la creación *ex novo* de toda una red de castros militares en el siglo VII[254]. Ésta hubo de ser además una decisión que contó con el beneplácito de la importante familia aristocrática episcopal

---

(La Rioja)]; TEJADO, J. M., "Comparación entre los espacios del valle del Ebro y la Meseta. La Rioja y Burgos en la Antigüedad Tardía", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, 2014, pp. 95-120; QUIRÓS, J. A., "Aristocracias, elites y desigualdad social en la primera Edad Media en el País Vasco", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad...*, 2014, pp. 148-154.

[251] ESPINOSA, U., "Los castros soriano-riojanos del Sistema Ibérico: nuevas perspectivas", *II Symposium de arqueología soriana. Actas*, 1992, pp. 899-914; CASTELLANOS, S., "Consideraciones en torno al poblamiento riojano del actual territorio riojano durante la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 julio- 2 agosto de 1996*, 1997, pp. 338-341; PASCUAL MAYORAL, M. P. (*et alii*), "El culto a los santos Emeterio y Celedonio en la Rioja según las fuentes arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 250; PASCUAL MAYORAL, M. P. (*et alii*), "La cueva de Páceta: castro Bilibio (La Rioja). ¿Un oratorio rupestre?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 721-724; MARINO, J. (coord.), *Castillos de La Rioja. Base documental para su plan de protección*, 2006.

[252] A este mismo objetivo pudo responder la reactivación poblacional de antiguas ciudades como Graccurris, *Veleia* o *Contrebia Leucade* entre los siglos VII y X tras su abandono al final del Bajo Imperio. Si bien el amurallamiento de las dos últimas o la orografía defensiva de la primera podría otorgarles ahora funcionalidades propias de un castro militar, aún resulta prematuro, con los resultados obtenidos hasta la fecha, precisar la tipología exacta de sus ocupaciones post-urbanas. MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y DEL FRESNO, P., "Evolución del poblamiento…", *op. cit.*, 2006, pp. 105-109; HERNÁNDEZ VERA, J. A. (*et alii*), *Contrebia Leucade*, 2007, pp. 111-131; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), "Arqueología de la Alta Edad media en el Cantábrico oriental", *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico Oriental y su Entorno: actas del Congreso Internacional*, 2009, pp. 2009, p. 459.

[253] *Tajonis Caesaraugustani Episcopi Sententiarum* Libri V, *praefatio* (ed. M. RISCO, *España Sagrada*, vol. XXXI, 1859, pp. 171-174).

[254] TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio…*, 2010, pp. 669-674. Sobre el conjunto arqueológico castreño, pp. 140-494; Id., "Castros militares altomedievales…", *op. cit.*, 2011, pp. 140-163; Id., "Castros altomedievales en el alto Iregua (La Rioja): El caso de El Castillo de los Monjes", *Los castillos medievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 163-192; Id., "Comparación entre los espacios...", *op. cit.*, 2014, pp. 103-111.

asentada en la zona, con Braulio de Zaragoza como su cabeza más visible[255], quienes vieron en la instalación de estructuras castrales una necesidad social a la hora de seguir manteniendo su estatus y un privilegio económico al estar costeado por el monarca[256].

Con un desarrollo bastante más complejo, los conjuntos de Tedeja (Trespaderne, Burgos)[257], Buradón (Álava)[258] y Tudején-Sanchoabarca (Fitero)[259] representan algunos claros ejemplos de la asociación entre castros militares y complejos civiles doméstico-religioso-funerarios como parte de un mismo asentamiento rural. Con una perduración en algunos ejemplos hasta prácticamente el año mil[260], estos conjuntos fueron atribuibles en unos casos tal vez a iniciativas estatales y en otros más probablemente a impulsos de las elites locales. Así, en lo que respecta al castro burgalés, la vinculación con el sistema central es palpable en la fundación de la cercana iglesia de Santa María de Mijangos en el año 589, en cuyo epígrafe consagratorio aparecen registrados tanto el obispo fundador (Asterio de Oca) como el monarca visigodo reinante (Recaredo)[261]. En cuanto al enclave de Tudején, su máximo esplendor coincidió en el tiempo con la política de control del territorio cispirenaico llevada a cabo por la monarquía toledana entre los siglos VI y VII

---

[255] TEJA, R., "Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana", *Cassiodorus*, nº 1, 1995, pp. 29-39.

[256] TEJADO, J. M., *op. cit*., 2010, pp. 674-680.

[257] RUIZ VÉLEZ, I. y LECANDA, J. A., "Evolución de las formas y funciones de la arquitectura militar romana en el norte de Hispania: el caso de Tedeja", *III Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. 6, 2000, pp. 55-568; BOHIGAS, R. (*et alii*), "Tedeja y el control político del territorio del norte burgalés en época tardorromana, visigoda, alto y plenomedieval", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas Valladolid, 22 a 27 de Marzo de 1999*, 2001, pp. 49-56; LECANDA, J. A., "Arquitectura militar tardorromana en el norte de España: la fortaleza de Tedeja (Trespaderne, Burgos), un ejemplo de recinto no urbano y no campamental", *Arqueología militar romana en Hispania*, 2002, pp. 683-692; PALOMINO, A. L. (*et alii*), "La fortaleza de Tedeja en Trespaderne y el castillo de Poza de la Sal (Burgos). Variables arqueológicas para el análisis de la articulación del poder local en el tránsito de la tardoantigüedad a la Alta Edad Media en la Castilla del Ebro", *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 264-275; TEJADO, J. M., *op. cit*., 2014, pp. 107-111.

[258] UNZUETA M. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., *Proyecto de variante y túnel entre las Conchas de Haro y el cruce de Briñas. Yacimiento Castro de Buradón. Arqueología de urgencia en Álava (1989-1993)*, 1994, pp. 43-60; CEPEDA, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., "Buradón. Un conjunto arqueológico singular en La Rioja alavesa", *Revista de arqueología*, nº 156, 1994, pp. 38-41; CEPEDA, J. J. (*et alii*), "Conjunto arqueológico de Buradón (Salinillas de Buradón): II Campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, nº, 96, 1996, pp. 183-189; Id., "Conjunto arqueológico de Buradón en Salinillas de Buradón, (Labastida): III Campaña", *Arkeoikuska*, nº 20, 2000, pp. 140-141.

[259] MEDRANO, M., *Los visigodos en el solar de Fitero (el castillo de Tudején)*, 2002; Id., "El asentamiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca (Fitero, Navarra)", *Saldvie*, nº 4, 2004, pp. 261-302; Id., "El yacimiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 8, 2005, pp. 65-90.

[260] LECANDA, J. A. y MONREAL, L. A., "El soporte ochavado y decorado de Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos)", *Letras de Deusto* 32, nº 97, 2002, pp. 65-110. CEPEDA OCAMPO, J. J. (*et alii*), "Conjunto arqueológico de Buradón...", *op. cit*., 1996, p. 186.

[261] LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, 2001, pp. 181-196.

frente a las incursiones vasconas y que condujo a la fundación de enclaves militares como *Victoriacum* u *Ologicus*[262]. Si bien este hecho no implica necesariamente que el castro de Fitero respondiera a los mismos objetivos que el de Tedeja o fuese impulsado por las mismas entidades, tampoco habría que descartar de raíz esta posibilidad. En lo concerniente finalmente al conjunto alavés, la asociación entre un castro y una iglesia sugieren que Buradón pudo funcionar como un centro de poder territorial local ante la irrevocable decadencia del poderío urbano.

Al margen de similitudes o de diferencias formales entre ellos, los tres ejemplos debieron de constituirse durante la Tardoantigüedad como centros de control territorial de primer orden y jugaron un papel primordial en la articulación del espacio rural tras la desintegración del dominio romano y el declive de ciudades como *Libia* o *Veleia* en el caso de Buradón o *Cascantum* en relación a Tudején-Sanchoabarca[263]. Ya se originasen por iniciativa local o central, pública o privada, los asentamientos rurales generalmente en altura que desarrollaron espacios de hábitat al abrigo de entornos fortificados fueron consecuencia al fin y al cabo del declive o la fragmentación del poder de ciertas urbes sobre el territorio rural dependiente de ellas en época post-romana. Así podría justificarse que en aquellos entornos del Ebro medio en los que las *civitates* mantuvieron una fuerte y centralizada posición de poder (*Calagurri*, *Pompelo* o *Turiaso*) no se haya documentado hasta la fecha ningún enclave castreño de esta índole.

A través de estos ejemplos observamos, en definitiva, que junto al desarrollo de ciertas propuestas de autonomía aristocrática que se deducen de la creación de algunos asentamientos castelares de la zona, en el valle medio del Ebro, por su carácter de espacio-frontera y escenario de inestabilidad social entre los siglos VI-VII d. C., la centralidad territorial por parte del Estado también constituyó una prioridad política a la hora de incentivar la creación y el sustento de determinados enclaves de control y disuasión militar en los espacios rurales locales. Un objetivo en ambos casos a cuya consecución contribuyó la destacada presencia y labor del episcopado provincial[264].

---

[262] MEDRANO, M., *op. cit*., 2005, p. 78. Dada su fundación como espacios militares para hacer frente a una supuesta amenaza bélica, la consideración de *Victoriacum* y *Ologicus* (*vid. supra*, notas 70 y 88) como *castra/castella* de iniciativa regia puede ser quizás la opción más conveniente a su estructuración. Para J. A. Gutiérrez, sin embargo (2014, p. 200), Ologicus fue una fundación urbana.

[263] En el caso de Tedeja la ciudad más próxima al enclave podría ser *Virovesca* (Briviesca) pero se ha puesto en duda su propia consideración como *civitas* en época tardorromana (*vid. supra*, nota 139).

[264] Si la figura de Silvano de Calahorra resultaba clave en el siglo V para comprobar la sintonía existente entre el episcopado urbano y las aristocracias rurales, cuyo apoyo al obispo pudo ser decisivo en el 'perdón' papal por sus ilícitas actividades, en época visigoda será Braulio de Zaragoza quien ejerza un importante control ideológico sobre las aristocracias locales de la zona a través de la redacción de la *Vita Sancti Aemiliani*, algo que permitía a su vez y en unión al poder central mantener su privilegiada posición

Junto a los monarcas y a la aristocracia hispanorromana o germánica, la Iglesia, en calidad de nueva propietaria fundiaria, se convirtió también en uno de los principales agentes transformadores del paisaje rural a un nivel local aunque en estrecha relación, como se ha visto en el caso de Mijangos, con el poder central. La fundación de iglesias, oratorios o conjuntos cenobíticos a partir de espacios vilicarios o en nuevas áreas menos comunes se convirtió en un importante indicador no sólo de la cristianización de las aristocracias sino también de las transformaciones en el uso y ocupación de los espacios rústicos derivadas, a su vez, de cambios ideológicos e intereses socioeconómicos[265].

En el caso de las antiguas *villae*, las nuevas inquietudes religiosas de los recién convertidos terratenientes quedaron patentes en un primer momento con la introducción de novedades en la fisonomía de sus residencias. Éstas se decoraban ahora al nuevo gusto religioso, sustituyendo o combinando imágenes paganas con iconos cristianos en elementos musivos y cerámicos o destinando algunos espacios a la creación de pequeños oratorios privados de difícil identificación arqueológica. La formación de iglesias y monasterios en los espacios vilicarios, sin embargo, resulta una cuestión muy controvertida y no siempre fácil de abordar ya que la mayoría de estos templos fueron erigidos en el siglo VI, momento en el que las *villae* ya habían perdido al menos su función aristocrática[266].

Ya fuesen simples oratorios privados en el interior de las villas o iglesias exentas elevadas a partir de edificaciones cultuales o funerarias próximas a la *villae*, lo cierto es que la creación de espacios eclesiásticos en estos enclaves se convirtió en una vía de continuidad y reafirmación de la presencia aristocrática en el mundo rural así como en una forma de mantener su prestigio social tras el ocaso de las villas. Para ello, iglesias y monasterios no sólo adoptaron algunas estructuras propias de la *pars urbana* de estas villas en su propia organización espacial - en otros casos las iglesias se crearon a partir de espacios rurales ajenos a lo vilicario (*castellum*, *vicus* y *pagus*)[267] - sino que también se encargaron de las explotaciones agrarias propias de la *pars rustica*, que pasaron ahora

---

y la de su familia en el valle del Ebro. CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, 2004; Id., "La construcción del poder político visigodo y los horizontes locales: canales de participación y de hostilidad", *De Roma a los bárbaros*, 2008, pp. 164-165.

[265] LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de la transformación y configuración del paisaje rural en la Gallaecia y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 29-59; ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., "La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte", *Visigodos y Omeyas. El territorio*, 2012, pp. 97-101.

[266] CHAVARRÍA, A., *El final de las villae*…2007, pp. 143-152.

[267] Concilio I de Toledo (400), can. V: *El presbítero o diácono o subdiácono, o cualquier clérigo consagrado a la Iglesia, si se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar, en el cual hay iglesia, o en un castillo, aldea o hacienda (...).*

a depender de los espacios eclesiales o monásticos como una vía de enriquecimiento complementaria al propio patrimonio generado por los edificios de culto.

Con el triunfo del cristianismo en el mundo rural, la inversión en las pomposas formas constructivas vilicarias de los siglos IV-V se derivó en centurias posteriores hacia el enriquecimiento material de los edificios de culto cristiano, convirtiéndolos en nuevos baluartes de la ostentación social. Así, movida en unos casos por la piedad y el interés evangelizador o en otros muchos por la codicia y la ambición, las aristocracias locales desarrollaron una gran actividad fundacional de iglesias y monasterios familiares que les reportó grandes beneficios patrimoniales y un notable prestigio social. A este respecto, más allá de las *ecclesiae* citadas en la *VSA* (*Parpalines* y *Vergegio*) y de aquellas otras vinculadas a espacios castreños (Tudején-Sanchoabarca, Buradón o Tedeja) sólo en el Ebro medio se han registrado a nivel arqueológico numerosos ejemplos de iglesias (San Andrés de Jubera, Santa Coloma, Santo Domingo de Valdegutur, Santa María de Rute, San Martín de Finaga, San Martín de Dulantzi, etc.) y monasterios (San Millán de la Cogolla, Las Tapias, San Martín de Albelda, San Miguel de Arnedo, San Prudencio de Monte Laturce, etc.) de cronologías a caballo entre lo tardoantiguo y lo altomedieval, que son una muestra representativa de la enorme vitalidad fundadora de la aristocracia cristiana en todo el valle medio del Ebro[268] [Fig. 6]. Por su potencial económico, por el prestigio social de sus representantes y por la atracción ideológica que generaban, todos estos edificios se convirtieron en grandes focos de poblamiento y en notables núcleos de poder local, a nivel religioso, socioeconómico, político y territorial, así como precursores de nuevas formas de organización del espacio rural hispano.

Vemos, en definitiva, que la conformación de *castra* y *castella*, la fundación de iglesias y monasterios o la vinculación de espacios funerarios con el mundo cristiano[269] generaron por parte de las elites regionales un nuevo tipo de hábitat que, al margen de cuestiones religiosas o militares, superó el esquema clásico de la *villa* para conformarse entre los siglos VI y VIII como auténticas unidades de poder local. Focos de centralidad política y religiosa así como destacados centros de explotación territorial y económica, todos estos espacios dejaron de ser una alternativa complementaria a las ciudades como

[268] BARENAS, R., "La cristianización del territorio riojano (II): el espacio rural", *Berceo*, nº 162, 2012, pp. 28-60.

[269] Así por ejemplo, el mausoleo del siglo IV hallado en la villa tardorromana de La Torecilla (Corella) se convirtió en época visigoda en una capilla con un marcado carácter funerario. BIENES, J. J. "Necrópolis de la Torrecilla", *op. cit.*, 1995-96, pp. 327-330; Id., "El mausoleo romano…", *op. cit.*, 2007, pp. 161-164. Del mismo modo, la necrópolis de Villafranca pudo prolongar su carácter funerario hasta bien entrada la Edad Media. MEZQUÍRIZ, M. A., "Necrópolis romano-visigoda de Villafranca", *Trabajos de arqueología navarra*, 2004, pp. 117-122.

habían sido las villas y se constituyeron como auténticos núcleos de poder, autónomos en ciertos aspectos y competidores con las urbes por la gestión del territorio rústico, lo que sentó las bases del futuro poblamiento rural altomedieval de tendencia feudalizante.

El final de las *villae* como unidades de explotación agropecuaria, residencias lujosas y, en general, como formas hegemónicas de ocupación del espacio rural no ha de entenderse, por tanto, como un proceso rupturista o degenerativo con respecto a modelos anteriores ni como la consecuencia de un único factor. Las transformaciones acaecidas en los espacios ocupados por las elites fundiarias fueron el resultado de múltiples cambios en el contexto socioeconómico del Estado tardoantiguo y de una evolución en la ideología y los intereses ocupacionales de las personas vinculadas a estos espacios[270].

La ocupación de los espacios rurales, sin embargo, no estuvo únicamente ligada a los representantes de los estamentos privilegiados de la sociedad, pues ya los enclaves vilicarios contaban, al margen de la *pars frumentaria* donde tenían lugar las actividades de elaboración, conservación y almacenaje de la producción agrícola, con lugares de residencia para la mano de obra esclava y para el personal vinculado a la gestión de la explotación en la *pars rustica* de los mismos[271]. Si bien las relaciones de dependencia siguieron manteniéndose con fuerza en época visigoda[272], existieron otras formas de ocupación del espacio rural por parte de los campesinos que pudieron desarrollarse con cierta autonomía con respecto a los representantes del poder local.

En lo concerniente al hábitat rural campesino, su seguimiento histórico entre la Antigüedad y el Medievo ha sido menos fructífero que en los espacios aristocráticos ya sea por el escaso interés historiográfico que han suscitado hasta tiempos bien recientes o por la tenue visibilidad literaria y arqueológica que presentan las arquitecturas de los grupos sociales no integrados en las principales dinámicas de poder estatal. Con todo, el

---

[270] Una revisión reciente de toda esta cuestión, con amplio y actualizado soporte bibliográfico, en MARTÍN VISO, I., "Un mundo en transformación...", *op. cit.*, 2012, pp. 37-45. Para el norte hispano, LÓPEZ QUIROGA, J. y LOVELLE, M. R., "Consideraciones en torno al modelo de ciudad entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en el noroeste de la Península Ibérica (s. V-XI)", *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico: actas del Congreso Internacional, Lugo 15-18 de mayo de 1996*, vol. 2, 1999, pp. 1319-1346; BARRIOS, A. y MARTÍN VISO, I., "Reflexiones sobre el poblamiento altomedieval en el Norte de la Península Ibérica", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 18-19, 2000-2001, pp. 58-83; LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, 2009, pp. 15-57; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), "Arqueología de la Alta Edad media…", *op. cit.*, 2009, pp. *op. cit.*, 2009, pp. 449-500; QUIRÓS, J. A. (ed.), *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000). Poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular*, 2011; Id., "Early medieval landscapes in north-west Spain: local powers and communities, fifth-tenth centuries", *Early Medieval Europe*, nº 19 (3), 2011, pp. 285-311.

[271] Columela, *De Re Rustica*, I, 6, 1 (ed. de C. J. Castro, 1959, p. 22).

[272] CASTELLANOS, S., "Aristocracia y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)", *Studia historica. Historia medieval*, nº 14, 1996, pp. 40-44; Id., "Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del Alto Ebro (siglos V-VI)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 14, 1997, pp. 204-207.

débil registro sobre este tipo de asentamientos no implica su inexistencia o desocupación, pues los avances en la denominada 'arqueología de las aldeas' vienen detectando desde hace algunas décadas una (re)ocupación poblacional de nuevos y viejos asentamientos por parte de grupos sociales de menor poder adquisitivo.

Las reutilizaciones de ciertas villas por parte de los campesinos que trabajaban en ellas una vez abandonadas por sus propietarios o la creación de pequeños enclaves familiares en áreas periféricas a las mismas muestran en muchos casos un importante grado de cohesión social, complejidad estructural y capacidad productiva, amén de una considerable prolongación en su ocupación. Poco tienen que ver, por tanto, con los términos de 'hábitat disperso, precario o inestable' con los que tradicionalmente se ha definido a este tipo de asentamientos al final del mundo antiguo[273]. En relación a su tipología poblacional, aunque las fuentes literarias de época visigoda sólo aluden, cuando lo hacen, a grandes propiedades o a un campesinado dependiente, lo cierto es que los registros arqueológicos no reconocen un papel preciso de las elites en la ordenación del espacio aldeano[274] pero sí algunos indicios de cierta autonomía en la gestión productiva de determinados asentamientos por parte de los campesinos[275].

Tanto el occidente vasco como el aragonés, en la línea de lo descubierto también en áreas de la Meseta Central[276] han dado a conocer la existencia de algunos complejos sistemas de aldeas, granjas o agrupaciones campesinas estables fundamentadas en una agricultura intensiva y una ganadería estanca, con una tipología espacial propia (silos, pozos, cabañas, hornos, zanjas, almazaras, etc.) y con cronologías que abarcan desde el siglo VI hasta la Alta Edad Media[277]. Vinculadas en ocasiones a espacios funerarios

---

[273] WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages...*, 2005; LEWIT, T., "Bones in the bathhouse: re-evaluating the notion of 'squatter occupation' in 5th - 7th century villas", *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo*, 2005, pp. 251-262.

[274] WICKHAM, C., *op. cit*., 2005, pp. 219-232; QUIRÓS, J. A., "Las aldeas de los historiadores y de los arqueólogos en la Alta Edad Media del Norte Peninsular", *Territorio, sociedad y poder*, nº 2, 2007, pp. 79-80; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit*., 2009, p. 479.

[275] A. Azkárate y J. A. Quirós (2001, pp. 25-60) defienden el surgimiento de 'propietarios libres' que ocuparían de manera autónoma ciertos enclaves rústicos a partir de una localización comercial, una simplificación productiva y una disminución en la especialización artesanal.

[276] QUIRÓS, J. A. y VIGIL-ESCALERA, A., "Networks of peasant villages between Toledo and *Uelegia Alabense*, Northwestern Spain (V-Xth centuries)", *Archeologia Medievale*, nº 33, 2007, pp. 79-128; VIGIL-ESCALERA, A., "El modelo de poblamiento rural en la Meseta y algunas cuestiones de visibilidad arqueológica", *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII)*", 2006, pp. 89-108; Id., "Granjas y aldeas altomedievales al Norte de Toledo (450-800 D.C.)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 80, 2007, pp. 239-284.

[277] QUIRÓS, J. A., "La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 13 (1), 2006, pp. 49-94; AZKÁRATE, A., "Sobre las huellas iniciales de un asentamiento altomedieval en el País Vasco", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1283-1289; LALIENA, C., "Acerca de la articulación social de los espacios rurales en el Ebro Medio (siglos V-IX)",

como la necrópolis de Aldaieta (Nanclares de Gamboa)[278] o a abrigos rupestres como el de Los Husos (Laguardia)[279] y localizadas en torno a cuencas fluviales como las de los ríos Martín y Guadalope (Teruel)[280] o en enclaves en altura (Portilla)[281], los ejemplos mejor conocidos de asentamientos tipo aldea en el Ebro Medio parecen responder a un modelo de hábitat más estable y ordenado que disperso o marginal[282] [Fig. 6].

Sea como fuere, es largo el camino que aún le queda a la arqueología del paisaje a la hora de discernir con claridad si en el Ebro medio hubo una iniciativa campesina autónoma de colonización de espacios que funcionase al margen de dinámicas estatales durante la Tardoantigüedad. En este sentido, la formación de las redes aldeanas como forma hegemónica de ocupación y explotación del territorio rural no se dio en zonas como el País Vasco hasta bien entrado siglo VIII[283]. Teniendo presente la complejidad, las evoluciones particulares y el desconocimiento aún general acerca de la ocupación del espacio rural no elitista durante la Tardoantigüedad, no será objetivo de este trabajo añadir más cuestiones a lo ya amplia y satisfactoriamente desarrollado por otros. Al no ser éste el propósito de nuestro estudio o siendo conscientes de nuestras limitaciones en el conocimiento de este campo, optaremos por sumar nuestra opinión a la de aquellos que abogan por describir una heterogeneidad ocupacional en el mundo rústico-campesino tardoantiguo basada en la complementariedad espacial entre el campesinado 'libre' y el dependiente con una mayor tendencia por uno u otro modelo según zonas y regiones[284].

Más allá de su carácter concentrado o disperso, la ocupación de determinados espacios rústicos no respondió únicamente a variables o intereses poblacionales, pues la situación económica del momento y su evolución a lo largo del periodo tardoantiguo tuvieron mucho que ver en el desarrollo de los asentamientos aldeanos. Como ya se

---

Mainake, nº 31, 2009, pp. 149-163. En general, para el valle medio del Ebro, QUIRÓS, J. A. (ed.), *Vasconia en la Alta Edad Media*…, 2011.

[278] AZKÁRATE, A., "Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa): II-V Campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, 1989-1992.

[279] QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., "Las ocupaciones rupestres en el fin de la Antigüedad. Los materiales cerámicos de Los Husos (Laguardia, Álava)", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1123-1142.

[280] LALIENA, C., *op. cit.*, 2009, pp. 153-157.

[281] FERNÁNDEZ BORDEGARAY, F. J., "El Castillo de Portilla (Zambrana)", *Arkeoikuska*, 1992-1995, nº 91, pp. 62-64, nº 92, pp. 100-106, nº 93, pp. 84-91 y nº 94, pp. 99-107.

[282] Otros ejemplos de aldeas estables en el valle medio-alto del Ebro en QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, pp. 475-478.

[283] QUIRÓS, J. A., "Arqueología del campesinado altomedieval: las aldeas y las granjas del País Vasco", *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Bilbao, 2009, pp. 385-403.

[284] MARTÍN VISO, I., *op. cit.*, 2012, pp. 49-50. En general, sobre toda esta problemática, QUIRÓS, J. A., "Las aldeas de los historiadores...", *op. cit.*, 2007, pp. 63-86. En este sentido, aunque el Ebro Medio parece recoger una tendencia a la ocupación campesina de carácter concentrado, el peso de lo aristocrático resulta considerable a nivel local (*VSA*), por lo que la diversidad de situaciones ocupacionales sólo en este espacio ya es ciertamente amplia.

mencionó al hablar de los espacios vilicarios, una de las plausibles consecuencias de las invasiones germanas o de otros conflictos bélicos internos en el siglo V fue la paulatina desarticulación de las grandes redes de comercialización internacional y su degradación hacia un comercio de extensión poco más que regional. Este hecho, unido al lógico descenso en la producción agraria en aquellas áreas más afectadas por la guerra, la peste o las alteraciones climáticas, forzó necesariamente a las clases productoras a reorientar su actividad económica hacia nuevas áreas 'marginales', en muchos casos sin explotar hasta entonces, en espacios agrestes tanto en altura como a pie de monte.

En primer lugar, por lo que respecta a las ocupaciones en altura, aunque su localización es indicativa de un valor geoestratégico, su desarrollo se basó principalmente en el control económico del territorio mediante la reactivación de espacios ganaderos a partir de procesos de deforestación y de creación de áreas de pasto, todo ello integrado en dinámicas de explotación económica más complejas[285]. No obstante, pese al interés cada vez mayor que el 'hábitat de montaña' ligado al mundo campesino suscita entre los arqueólogos, éste no ha tenido hasta la fecha un gran seguimiento en zonas como el valle medio del Ebro[286], por lo que su estudio en detalle al menos para esta zona, amén de poco determinante para el tema de estudio, habrá de esperar a futuras intervenciones de campo para poder mostrar todo su potencial y su más que sugerente valor histórico.

El hábitat rupestre, sin embargo, ha encontrado más de una justificación válida y no siempre vinculada a factores económicos de explotación del territorio, lo que le ha convertido con el tiempo en objeto de una dilatada polémica historiográfica. La ocupación de cuevas naturales y/o artificiales excavadas en la roca durante la Tardoantigüedad ha tenido tradicionalmente tres líneas de interpretación principales:

A. Un fenómeno propio de ciertas poblaciones indígenas que querrían seguir llevando a cabo un modo de vida similar al de épocas prehistóricas como una forma de resistencia a la romanización[287]. Esta interpretación, de claro

[285] En este sentido, las colecciones legales del derecho germánico entre los siglos IV y VIII d. C. pusieron su empeño en la salvaguarda y protección de los bosques próximos a lo que parecen ser unas sociedades basadas en una economía predominantemente silvo-pastoril, que hacen un uso masivo de la madera como material edilicio de primer orden, algo que no es novedoso en el tiempo ni exclusivo de los pueblos germanos. Sobre estas recopilaciones legales, LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, 2009, pp. 62-69.

[286] Algunos indicios de este tipo de asentamientos en altura en QUIRÓS, J. A., "La génesis del paisaje medieval…", *op. cit.*, 2006, pp. 60-61; AZKÁRATE, A., "Sobre las huellas…", *op. cit.*, 2007-2008, p. 1295.; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, pp. 479-480.

[287] APELLÁNIZ, J. M., *Corpus de materiales de las culturas prehistóricas con cerámica de la población de las cavernas del País Vasco meridional*, Munibe, Supl. 1, 1973; ARMENDÁRIZ, A. "Los niveles postpaleolíticos de la cueva de Amalda. Estudio de las industrias", *La cueva de Amalda (Zestoa,*

trasfondo etnocentrista, fue una de las primeras hipótesis propuestas para tratar de explicar el auge de la ocupación rupestre, pero fue cuestionada y refutada por la historiografía inmediatamente posterior[288].

B. Una consecuencia forzosa de la inestabilidad política y la inseguridad social de la época. En efecto, la huida y el refugio en espacios alejados de las ciudades frente a la llegada de los invasores germanos, o en el Ebro medio ante supuestos procesos represivos contra el campesinado tras la ofensiva bagauda[289], ya habían sido manidos argumentos a la hora de explicitar el destino de las *villae*. No es de extrañar por ello que ahora sirvan a la 'causa rupestre' como la consecuencia directa del declive vilicario[290]. Esta teoría, no obstante, basa toda su validez en la supuesta crisis y el abandono de las ciudades a partir del siglo III, un fenómeno matizable y nada generalizado. Por lo que respecta a las cuevas de ocupación más tardía y extendidas sobre todo por el área septentrional de la Península, éstas se han interpretado como un hipotético refugio para los hispanogodos una vez que huyeron al norte tras la invasión musulmana del 711 o bien como consecuencia de las campañas de Alfonso I por el valle del Duero a mediados del siglo VIII[291].

C. El resultado de una necesidad ascética de retiro espiritual a fin de alcanzar la perfección cristiana, lo que determinaría que algunas oquedades artificiales adoptasen una funcionalidad religiosa. El problema de esta interpretación vino dado cuando desde ciertos ámbitos historiográficos la función cultual se hizo extensiva por sistema e indiscriminadamente a todo el panorama

---

País Vasco). Ocupaciones Paleolíticas y Postpaleolíticas, 1990, pp. 117-134.

[288] LÓPEZ RODRÍGUEZ, J. R., *Terra Sigillata Hispánica Tardía decorada a molde de la Península Ibérica*, 1985.

[289] ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria*…", *op. cit*., 2006, pp. 81-82.

[290] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)", *Berceo*, nº 96, 1979, pp. 86 y 95 ss.; MARTÍNEZ SALCEDO A. y UNZUETA, M., *Estudio del material romano de la cueva de Peña Forua Forua-Vizcaya*, 1988; GONZÁLEZ BLANCO, A., "La investigación sobre las cuevas", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, pp. 15-40; GIL ZUBILLAGA, E., "El poblamiento en el territorio alavés en época romana", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 23-52; UBRIC, P., *La iglesia en la Hispania del siglo V*, 2004, p. 150. M. Esteban (*El País Vasco Atlántico en época romana*, 1990, pp. 345-346) compagina ambas teorías al considerar que una mezcla entre el conservadurismo y la inestabilidad de la época estarían detrás de la vuelta a modos de vida tradicionales.

[291] HIERRO, J. A., *La utilización de las cuevas en Cantabria en época visigoda. Los caso de Las Penas, La Garma y el Portillo del Arenal*, 2008.

rupestre hispanogodo[292], existiesen o no indicios de simbología cristiana o de organización y jerarquización eclesiástica de espacios.

Teniendo presente, no obstante, que en gran parte del área de estudio la mayoría de las cuevas registradas presentan una clara ubicación próxima a los cursos de los principales afluentes del Ebro[293] y no tanto hacia áreas montañosas y escarpadas más convenientes al retiro y a la soledad ascética o a una huida ante el peligro, el factor religioso o el bélico no pueden ser las claves únicas y concluyentes que expliquen la ocupación de cavidades naturales y/o artificiales en esta época. Si a la disponibilidad hídrica, propia de necesidades poblacionales sedentarias, se le une además la existencia de construcciones domésticas (silos, agujeros de poste, etc.) dentro del espacio rupestre ligadas a la explotación territorial[294], la realidad de la ocupación de cuevas resulta ser un proceso poliédrico en el que intervinieron no sólo factores de índole religiosa o política sino también de carácter económico-social[295], primando unos aspectos sobre otros según espacios y actuando en algunos casos conjuntamente dentro de un mismo enclave[296].

A pesar de la larga trayectoria que el estudio de este tipo de ocupaciones ha tenido en regiones como la alavesa o la riojana[297], por citar algunas propias del área de estudio, no ha sido hasta estas últimas décadas cuando se ha venido demostrando con pruebas empíricas que las explicaciones aportadas hasta ahora simplificaban la enorme diversidad funcional y cronológica del hecho rupestre tardoantiguo. Éstas limitaban el conocimiento de un fenómeno que, al margen de que en origen pueda remontarse en algunos casos hasta tiempos prehistóricos[298], experimentó un enorme desarrollo desde

---

[292] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana...*, 1988; MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales. El alto valle del Ebro*, 1989; GONZÁLEZ BLANCO, A., "El poblamiento en La Rioja en la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales, Nájera (La Rioja)*, 1997, p. 276 (nota 35).

[293] Mapa de localización de las cuevas del territorio riojano en GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit*., 1979, p. 107 (adaptado posteriormente por SÁENZ PRECIADO, J. C., "La Antigüedad Tardía", *Historia del arte en La Rioja*, 2005, p. 178)

[294] QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., *op. cit*., 2007-2008, pp. 1139-1140.

[295] WICKHAM, C., *op. cit*., 2005, pp. 535-547; QUIRÓS, J. A., *op. cit*., 2006, pp. 57-59; AZKÁRATE, A. y SOLAUN, J. L., "Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas. Laño, Burgos", *Archivo Español de Arqueología*, nº 81, 2008, pp. 133-149.

[296] GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica", *Estudios Humanísticos*, nº 4, 1982, p. 30. Una clasificación genérica de los abrigos rupestres naturales/artificiales del Medio-Alto según su funcionalidad puede localizarse en QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., *op. cit*., 2007-2008, p. 1137.

[297] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit*., 1979, pp. 81-111; AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 1988; MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989.

[298] GUTIÉRREZ CUENCA, E. Y HIERRO, J. A., "Nuevas evidencias sobre el uso de cuevas de Cantabria durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media. Primeros resultados del Proyecto Mauranus", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 267-276.

mediados del siglo V d. C. y con especial intensidad en unas regiones sobre otras. A este respecto, los estudios más recientes han tenido a bien incidir, por ejemplo, en aspectos como la dispersión y reorganización del hábitat tras la disolución del aparato imperial o las complejas transformaciones sociales en época tardorromana, impulsoras de un trasvase de la gestión agraria a manos de las comunidades campesinas[299]. Según esto último, las poblaciones agrícolas, una vez desestructurado el sistema vilicario, desarrollarán nuevas lógicas de ocupación y explotación del territorio dando pie a la ocupación de espacios alternativos que poseyeran sin embargo una fuerza productiva suficiente para el autoabastecimiento. No en vano el propio hecho eremítico acabó por elegir espacios rupestres que no sólo reunieran las condiciones necesarias de soledad y aislamiento, sino también la proximidad a superficies fluviales y a entornos fértiles que garantizasen una mínima subsistencia[300].

Al igual que sucedía con las *villae*, en cuyo entorno surgen ahora los enclaves rupestres, en los cursos fluviales de los afluentes meridionales del Ebro encontramos grandes conjuntos de cuevas que, aprovechando las virtudes de esta ubicación, fueron ocupadas principalmente por población campesina con una finalidad desde religiosa y funeraria[301] hasta meramente habitacional o en otros casos de explotación del territorio cultivable bañado por estos ríos. Así, junto a las motivaciones puramente económicas de aprovechamiento del suelo, el traspaso de poder desde la metrópoli de *Tarraco* hacia Toledo como nueva sede regia del gobierno visigodo también pudo provocar ciertas alteraciones en los flujos y comunicaciones con el poder central. Esto, unido al propio declive de gran parte de las ciudades en el Ebro Medio, condujo a la búsqueda y a la explotación de nuevas vías y entornos hasta entonces secundarios entre la depresión del Ebro y la Meseta Central a la vera de sus afluentes al sur del mismo[302]. Así por ejemplo, las cuencas fluviales de ríos como el Tirón en el área burgalesa; el Najerilla, el Iregua,

---

[299] GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII: la configuración de la sociedad feudal*, 2002, pp. 290-291; QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., "Las ocupaciones rupestres...", *op. cit.*, 2007-2008, pp. 1139-1140; WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, 2005, pp. 535-547.

[300] CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 1995, pp. 37-38. Éste sería el caso de la cueva de Iruaxpe III, situada en el límite entre Álava y Guipúzcoa, donde se ha constatado una ocupación estacional de carácter ganadero entre los siglos V-VI y se han hallado restos de *sigillatae* tardorromanas (siglo V) decoradas con crismones de naturaleza cristiana. AKZÁRATE, A., *op. cit.*, 1989, pp. 57-75.

[301] HIERRO, J. A., "La utilización sepulcral de las cuevas en época visigoda: los casos de las Penas, La Garma y El Portillo del Arenal (Cantabria)", *Munibe*, nº 62, 2011, pp. 351-402; GUTIÉRREZ CUENCA, E. Y HIERRO, J. A., *op. cit.*, 2010-2012, pp. 264-267 y 276-280.

[302] TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio...*, 2010, pp. 632-634.

el Leza-Jubera, el Cidacos y el Alhama en La Rioja[303], o el Queiles en el occidente aragonés[304] se hallan plagadas de infinidad de cavidades rupestres [Fig. 6] cuyos orígenes y funcionalidades concretas, a la espera de trabajos arqueológicos más profundos en ellas, siguen siendo hoy en día objeto de controversia interpretativa.

Al norte del Ebro, los constantes y sucesivos avances en el rastreo arqueológico del poblamiento rural tardoantiguo en territorio vascón han dado también sus frutos en el conocimiento del hecho rupestre en la zona alavesa gracias al hallazgo de importantes conjuntos de cuevas en Laguardia (*Los Husos*)[305], en el valle de Valdegobía (Corro, Pinedo o Tobillas), o en el Condado de Treviño (Faido, Laño, Albaina) y su entorno (Marquínez)[306], todas ellas de gran disparidad tipológica y temporal [Fig. 6]. En este sentido, si bien en los dos últimos grupos la presencia cristiana es evidente, con ejemplos concretos de duplicidad eclesial (Las Gobas, Santorkaria, Nª Señora de la Peña o Sarracho), las últimas actuaciones arqueológicas en estas cuevas han revelado, no obstante, algunas evidencias de construcciones domésticas que corresponderían más con el perfil formal de un enclave aldeano que con el de una laura eremítica[307]. Del mismo modo, frente al uso probablemente religioso que caracterizaría a algunas cuevas registradas en la cuenca del Omecillo (Valdegobía) a tenor de la destacada presencia monástica en la zona[308], el conjunto rupestre de Laguardia, sin embargo, describe un carácter doméstico basado en el aprovechamiento económico del terreno a pie de monte. Ello pondría de manifiesto una vez más el desarrollo en esta época de nuevas lógicas de ocupación y explotación territorial por parte del campesinado en la línea de otros asentamientos aldeanos[309].

La densidad rupestre registrada en Álava no ha sido correspondida hasta la fecha por el espacio vascón nororiental, pues, salvo algunos casos concretos localizados en la ribera riojano-navarra de los que no se conocen caracteres o funcionalidades precisas[310], apenas hay indicios reconocibles de este tipo de enclaves en todo el territorio circundante al núcleo pompelonense. La escasa huella dejada por la ocupación rupestre en esta zona,

---

[303] Para el territorio burgalés y riojano, en general, GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit*., 1979, pp. 82-94 (mapa en pp. 106-108); MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 57-87 y 155-216.

[304] GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., *Un viaje a las fortificaciones medievales de Tarazona y el Moncayo (Monasterio de Veruela, 16 de Septiembre-30 de Octubre, 2005)*, 2005, pp. 40-43.

[305] QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., *op. cit*., 2007-08, pp. 1123-1142.

[306] AKÁRATE, A., *Arqueología cristiana…*, 1988, pp. 145-272; MONREA, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 88-153; AZKÁRATE, A. y SOLAUN, J. L, "Excavaciones arqueológicas en el interior…", *op. cit*., 2008, pp. 133-149.

[307] AZKÁRATE, A. y SOLAUN, J.L., *op. cit*., 2008, pp. 143-144.

[308] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 88-100.

[309] QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., *op. cit*., 2007-2008, pp. 1139-1140

[310] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 218-231.

que bien podría responder a una simple cuestión de preferencia poblacional por otro tipo de asentamientos rurales ante las condiciones orográficas del territorio, aún no ha sido explicada satisfactoriamente por la historiografía moderna. No obstante, puede que este silencio haya que achacarlo a la propia ausencia de trabajos arqueológicos en la zona o al exiguo interés que hasta ahora, frente a lo sucedido en el País Vasco, ha suscitado el poblamiento rural campesino en época tardoantigua en el área navarra. En verdad, más allá del notable seguimiento que ha tenido el fenómeno vilicario (Las Musas, Liédena, El Ramalete, etc.), de los avances realizados en el estudio de los enclaves castreños (Tudején-Sanchoabarca) o del profundo debate suscitado por los espacios cementeriales de *Pompelo* y su entorno, todos ellos vinculados a grupos sociales privilegiados[311], el poblamiento rural de carácter campesino en el cuadrante noreste del Ebro medio apenas ha recibido atención por parte de los especialistas.

Dejando al margen las dificultades intrínsecas en el seguimiento historiográfico de las ocupaciones rurales tardoantiguas, consecuencia de la limitada información que aportan las fuentes escritas de la época y de las numerosas trabas que la arqueología encuentra a la hora de desarrollar todo su potencial en determinados espacios, lo cierto es que la realidad territorial del mundo rural no entiende de modelos o generalidades ni siquiera en un espacio tan concreto como es el del valle medio del Ebro. Posiblemente, y con ello enlazo directamente con el comienzo de este capítulo, como resultado de su localización espacial en un territorio-frontera y de su ubicación temporal en una época-puente, el Ebro medio experimentó durante la Tardoantigüedad un notable dinamismo ocupacional impulsado por una población tan diversa que derivó en el plano físico hacia una territorialidad heterogénea y plural. Sólo así se comprende que lo que en el espacio rural navarro parece articularse a instancias de la aristocracia local y bajo la supervisión del poder central, probablemente por una mayor necesidad estatal de control político sobre este foco fronterizo, apenas unos kilómetros al oeste, sin embargo, se diluya entre

[311] En el caso de las necrópolis vasconas, una vez superadas hoy en día obsoletas consideraciones sobre su carácter étnico, el debate historiográfico se ha centrado en su interpretación social. Así, frente a los que ven a través de estos conjuntos la afirmación de aristocracias locales guerreras en un contexto de competitividad social (GARCÍA CAMINO, I., *op. cit.*, 2002, p. 328; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, pp. 87-88; MARTÍN VISO, I., "La configuración de un espacio…", *op. cit.*, 2006, pp. 113-115), algunos estudios más recientes, sin embargo, estableciendo comparativas con lo encontrado en otras áreas del centro peninsular (VIGIL-ESCALERA, A., "Granjas y aldeas altomedievales…", *op. cit.*, 2007, pp. 239-284), han asociado la concentración de enterramientos con la presencia de aldeas campesinas (QUIRÓS, J. A. *et alii*, *op. cit.*, pp. 488 ss. No obstante, al no hallarse aún estas necrópolis excavadas en toda su extensión, y dado que en esta zona el peso de lo vilicario, base de una fuerte presencia aristocrática, es mucho mayor que el de los asentamientos de tipo aldeano, hasta que las evidencias materiales demuestren lo contrario, considero más oportuno otorgar a las necrópolis del *territorium* pompelonense un carácter aristocrático o una vinculación con espacios de poder local.

ocupaciones elitistas y campesinas, éstas últimas más propias de un espacio con una menor o más problemática intervención del poder central a nivel local. A este respecto, el importante desarrollo aldeano y la ausencia de iglesias vinculadas a elites locales entre los siglos V y VIII en el País Vasco, con la salvedad de la iglesia de Buradón y la de San Martín de Finaga[312], son indicadores de una geografía social en sus espacios rurales muy diferente con respecto a la que dibuja, por ejemplo, el territorio riojano [Fig. 6][313].

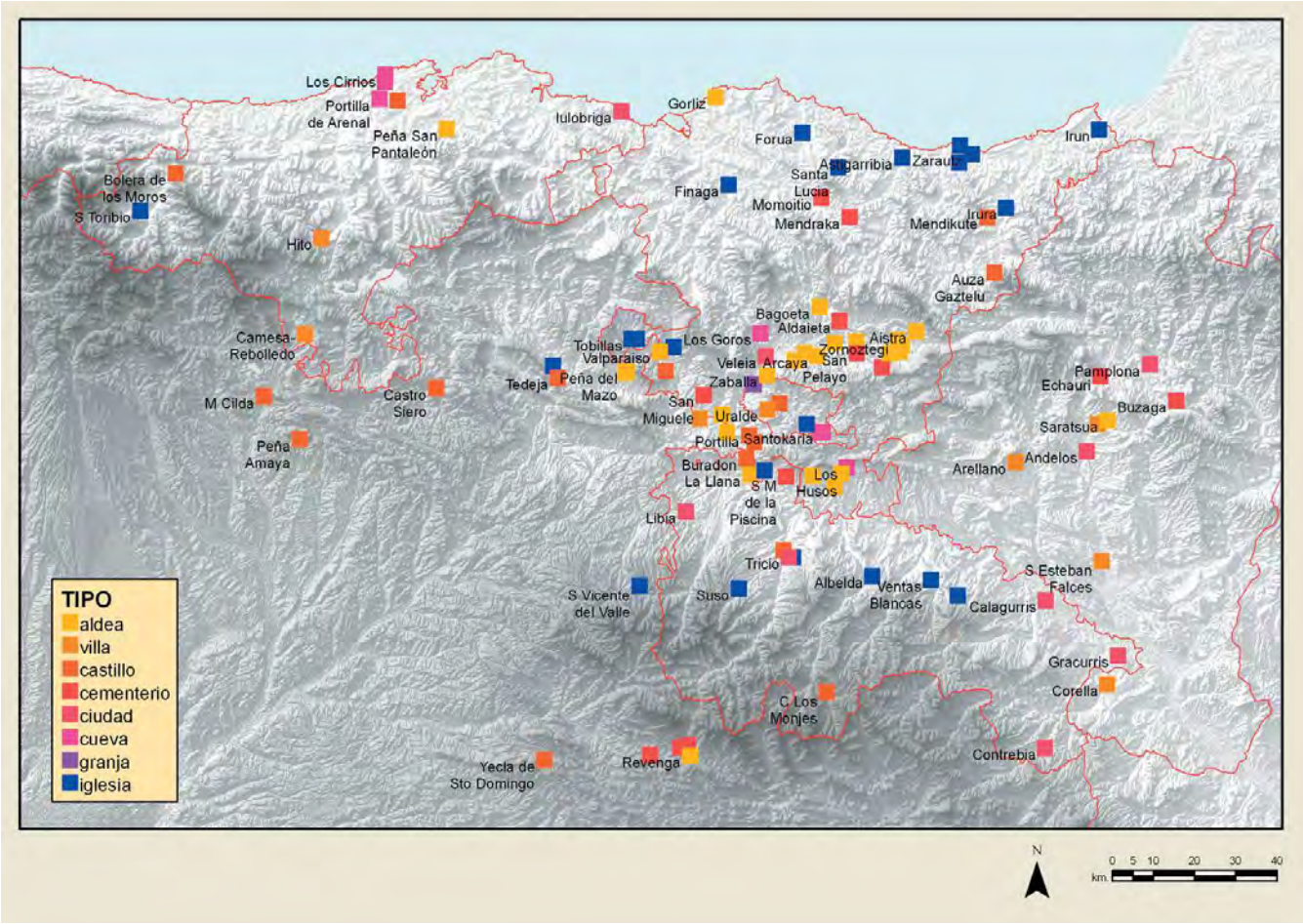


Fig. 6. Ordenación del espacio rural del Cantábrico oriental (ss. VI-XI)
(QUIROS CASTILLO, J. A. *et alii*, 2009)

De este modo, si en el espacio urbano el control estatal y el episcopal marcaron la tendencia general en la evolución de las ciudades supervivientes tras el ocaso romano, el mundo rural, sin embargo, ahora cada vez más desligado del dominio urbano, quedó

[312] GARCÍA CAMINO, I., *op. cit.*, 2002, pp. 61 ss. Esta última, a tenor de sus reducidas dimensiones y de lo sencillo de su técnica constructiva, parece más propia de elites locales en el marco de comunidades poco compactas, nada que ver con el castro alavés.

[313] QUIRÓS, J. A., "Early medieval landscapes…", *op. cit.*, 2011, pp. 303-311; Id., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje", *Studia Historica. Historia Medieva*l, nº 29, 2011, pp. 186-193.

conformado por una territorialidad multiforme en la que lo central y lo local tomaron en ocasiones caminos diferentes y en la que todo tipo de estamentos sociales participaron en la formación de espacios propios de control territorial.

Este proceso de formación de territorios de poder a diferentes escalas no fue el resultado únicamente de los cambios sociopolíticos y económicos que trajo consigo el final del mundo romano de Occidente ni tampoco producto de la sola intervención del factor bélico derivado de invasiones germanas, de rebeliones internas o del asentamiento de los visigodos o los musulmanes en Hispania. Sin negar la determinante implicación de estos factores en el desarrollo de las territorialidades tardoantiguas, existe otro factor, el cristianismo, cuya intervención directa o indirecta fue decisiva en la formación tanto de entidades territoriales ligadas al dominio central como de espacios de poder local que funcionaron con cierta autonomía con respecto a las esferas de poder estatal.

Como figura clave en la supervivencia de la *civitas* bajoimperial y al frente del nuevo modelo de ciudad tardoantigua, el obispo acabó trasfiriendo su propio y creciente prestigio socioeconómico a todas aquellas urbes que establecieron en su seno una sede de gobierno eclesiástico. Para ayudar a la consecución de este objetivo, los concilios eclesiásticos, como instrumentos para la toma de decisiones de índole *a prori* litúrgica y doctrinal, se convirtieron bajo la soberanía toledana en una herramienta al servicio del cesaropapismo, gracias a los cuales monarcas y prelados intervinieron activamente en la vida tanto religiosa como política de la Península Ibérica y colaboraron estrechamente en la formación de las territorialidades diocesanas.

Como ya se ha visto a lo largo de este capítulo, la aristocracia y las elites locales tuvieron un peso considerable en el desarrollo histórico del Ebro medio entre el final del mundo romano y la formación del reino visigodo de Toledo en consonancia muchas veces con los poderes centrales. Teniendo presente, por un lado, que la mayor parte de los líderes eclesiásticos provenían de este grupo social acomodado y, por el otro, la estrecha relación que les unía con los monarcas visigodos, como se observará en los concilios toledanos, la participación del ente episcopal en los procesos de control del territorio perteneciente a este área de estudio hubo de ser fundamental.

Puesto que no existen demasiados estudios en los que se profundice sobre el relevante y en ocasiones decisivo papel que la Iglesia y sus representantes ejercieron en la formación de espacios territoriales de entidad propia, valga el esfuerzo de este trabajo a la colmatación de ese "vacío historiográfico". El análisis de la impronta social y política que el cristianismo legó a la sociedad hispana tardoantigua será fundamental a la hora

de valorar la incidencia real del cristianismo en la formación de las territorialidades medievales. No obstante, antes de describir el papel del episcopado o de otros miembros de la jerarquía eclesiástica en la formación de estas territorialidades, conviene conocer de qué manera se instaló el cristianismo en el valle medio del Ebro y cuál fue la impronta física de su asentamiento y consolidación en los espacios urbano y rural. Para ello, con la salvedad de los espacios rupestres, que han de ser tratados por su estrecha vinculación en ciertos casos con el eremitismo, obviaremos todos aquellos enclaves de explotación económica asociados al campesinado para centrar nuestro estudio en las ciudades y en los entornos rurales en los que se hallen espacios de culto y donde lo eclesiástico resulte indisociable de la formación y el desarrollo de una territorialidad urbana o rural.

Capítulo 2

CRISTIANIZANDO EL ESPACIO URBANO: DE LO MARTIRIAL A LO EPISCOPAL

Al igual que ocurrió con el proceso de romanización, la cristianización de la Península Ibérica se proyectó primeramente en los espacios urbanos como ejes centrales que conformaban la estructura civil y social de la civilización hispanorromana. En calidad de espacios de mercado y lugares de constante tránsito humano, las ciudades fueron las primeras en recibir los influjos cristianos en torno al siglo III d. C.[1] con la llegada de comerciantes, militares, viajeros, esclavos u otro tipo de contingentes poblacionales que procedían tanto de las provincias orientales como del norte de África y de Italia y que portaban las novedades ideológicas y cultuales de otras religiones ya afincadas allí como el cristianismo[2]. Para el caso hispano, además, la presencia de comunidades judías en el territorio peninsular probablemente desde comienzos de esta era[3] también pudo ayudar a la primigenia predicación del elemento cristiano en sus respectivas ciudades[4]. El enorme

[1] Aunque es probable que la recepción de las ideas cristianas se produjese con anterioridad, el primer testimonio fidedigno de la presencia cristiana en Hispania - la epístola 67 de Cipriano de Cartago al presbítero Félix y a las comunidades cristianas de León- Astorga y Mérida - data de mediados de este siglo, por lo que toda cristianización anterior es mera conjetura. FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas", *Hispania Sacra*, nº 59, 2007, pp. 427-458.

[2] Algunas matizaciones sobre estas primeras influencias ideológicas en GARCÍA IGLESIAS, L., "Paganismo y cristianismo en la España romana", *La religión romana en Hispania*, 1981, p. 368; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Comunidades cristianas y jerarquía eclesiástica en la Hispania preconstantiniana", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, 1998, pp. 63-70.

[3] GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, 1978; GARCÍA MORENO, L. A., *Los judíos de la España antigua*, 2005.

[4] Aunque el judaísmo presentaba rasgos religiosos propios – la práctica de la circuncisión, las comidas rituales, el descanso sabático –, su carácter monoteísta, su origen geográfico común y ciertas similitudes en sus preceptos provocaron que durante las primeras décadas de establecimiento de los cristianos en Hispania y hasta el siglo II d.C., ambas comunidades no fueran diferenciadas por la sociedad hispanorromana. TREBOLLE, J., "La identidad de judíos y cristianos a través de los cánones de sus respectivas escrituras", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, 2005, pp. 57-86.

entramado viario desarrollado por los romanos en Hispania dio lugar a una considerable mejoría de las comunicaciones interurbanas[5], lo que favoreció el traslado y la extensión de las ideas cristianas entre las ciudades, dando origen en algunas de ellas a modestas e incipientes comunidades de seguidores. Con el tiempo y en el marco de un proceso de cambio ideológico no exento de sincretismos religiosos y culturales[6], el cristianismo fue asimilándose progresivamente entre la población urbana hasta su definitiva consolidación entre los siglos IV y V gracias al edicto de Tesalónica (380) y a la legislación posterior. Desde ese momento, la impronta del cristianismo quedó marcada a fuego no sólo en las mentalidades de la sociedad urbana sino también, y a medida que los obispos ganaban protagonismo en la vida cívica, en el aspecto físico de las ciudades.

Desde el momento en el que tuvo lugar el asentamiento de las ideas cristianas, el espacio urbano fue testigo de una serie de profundas metamorfosis en su fisonomía que han de ser entendidas, no obstante, en el marco de un proceso continuista o en todo caso transformador, pero no rupturista o degenerativo con respecto a épocas precedentes[7]. En este sentido, si bien las ciudades fueron experimentando significativas mutaciones a lo largo de todo el periodo bajoimperial derivadas de las nuevas coordenadas generales del occidente romano, no menos cierto es que algunas redes urbanas altoimperiales como la del valle del Ebro se mantuvieron de modo casi íntegro hasta el siglo V d. C., aunque con ciertos signos de debilidad por el despoblamiento de algún enclave y la tendencia de los pequeños municipios a reducir su perfil urbano en beneficio de otro más ruralizado, como ya hemos tenido ocasión de ver. Del mismo modo, gran parte de la edilicia pública romana erigida en los primeros siglos de nuestra era siguió estando en uso durante el Bajo Imperio y el reaprovechamiento de espacios y estructuras previas se convirtió en una de las premisas básicas de la nueva arquitectura cristiana, heredera en buena medida de la monumentalidad tardorromana aunque ahora al servicio de una nueva religiosidad. La irrupción del cristianismo en el panorama urbano no se produjo, por lo tanto, en un momento de crisis o de decadencia de las ciudades ni supuso una profunda alteración en

---

[5] JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización: Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 51, nº 104, 1999, pp. 717-727.

[6] NOVOA PORTELA, F. y PÉREZ, E., "La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 19-25.

[7] ARCE MARTÍNEZ, J., "La ciudad en la España tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?", *Cité et communauté civique en Hispania: actes du colloque organisé par la Casa Velázquez et par le Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 25-27 janvier 1990*, 1993, pp. 177-184; BARRAL I ALTET, X., "La cristianización de las ciudades romanas de Hispania", *Extremadura arqueológica*, nº 3, pp. 51-55; MATEOS, P., "Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica: Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografía: Valencia, 8, 9 i 10 de Maig de 2003*, 2005, pp. 53-56.

sus funciones básicas o una transformación radical en su fisonomía. Por el contrario, la nueva religión fue adaptándose a las condiciones del entorno urbano sobre el que se asentaba y ello derivó tanto en el reaprovechamiento de numerosos espacios y estructuras previas como en la acomodación de las nuevas edificaciones a los centros neurálgicos clásicos. De este modo, las primeras urbes en desarrollar una completa edilicia cristiana y en consolidarse como sedes episcopales fueron precisamente aquellas más relevantes o mejor posicionadas geoestratégicamente en el territorio peninsular.

2. 1. LA CRISTIANIZACIÓN DE LA TOPOGRAFÍA URBANA PENINSULAR

Durante los primeros siglos de expansión del cristianismo por Occidente, ante la tensión ideológica mantenida con las autoridades romanas, aún devotas de una religión politeísta, y dada la propia indefinición de la liturgia cristiana[8], la práctica de la nueva fe no se realizó de una forma sistemática en espacios de culto bien organizados[9]. Ésta se daba más bien de manera espontánea en las casas particulares de algunos miembros de la comunidad o en todo caso en determinados locales privados alquilados a tal efecto[10]. Con el tiempo y el desarrollo económico y litúrgico del cristianismo, esos simples locales de reunión se fueron consolidando como espacios de culto y dieron origen entre los siglos II y III d. C. a las *ecclesiae*, entendidas éstas no ya como el conjunto abstracto de fieles sino como el edificio destinado a la puesta en práctica del culto cristiano[11]. Desde un punto de vista arqueológico, sin embargo, la escasez de evidencias materiales sobre estos primitivos espacios de devoción - en Hispania no se conocen edificios de culto cristiano anteriores al siglo IV - no ha permitido hasta el momento perfilar una imagen clara de la estructuración de estas edificaciones durante la época altoimperial, cuestión a

---

[8] Según los especialistas, la primitiva liturgia hispana aglutinó heterogéneas influencias sirias, norteafricanas, italianas, galicanas e incluso célticas (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Los orígenes cristianos de la Península Ibérica vistos por algunos textos del siglo VII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 28, 1973, pp. 277-284; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M, "Orígenes africanos del cristianismo español", *Imagen y mito*, 1977, pp. 467-494; PINELL, J. M., "La liturgia hispánica", *Anamnesis*, nº 2, 1978, pp. 70-88; SOTOMAYOR, M., "Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispánico", *Actas de la II Reunió d'Arqueologia paleocristiana hispánica. Barcelona, 1978*, 1982, pp. 11-31).

[9] Ya en el siglo I Pablo de Tarso (*Hechos*, 17, 24) predicaba aquello de que "El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por manos de hombres" [UBIETA, J. A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, t. III, 1993, p. 1578].

[10] QUACQUARELLI, A., "Luoghi di culto e linguaggio simbolico nei primi du secoli cristiani", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 42, 1-4, 1966, pp. 245-247; KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, 1965, pp. 26 y 527 (nota 5)

[11] BUSSI, G., "La antiche denominazioni degli edifici cristiani di culto", *Felix Ravenna*, nº 107-108, 1974, pp. 262-264.

la que tampoco ha ayudado la propia imprecisión terminológica de las fuentes escritas[12]. En verdad, aunque las actas martiriales y los primeros concilios hispanos describan la supuesta existencia de comunidades cristianas en la Península entre los siglos III-IV, en un plano físico esta primigenia fase del cristianismo se caracterizaría casi más por una invisibilidad arquitectónica que en algunos casos se extendió incluso hasta el siglo V.

Una vez reconocido oficialmente el cristianismo en el Imperio por Constantino y Licinio en el 313[13] e institucionalizada como religión única por Graciano, Valentiniano y Teodosio en el 380[14], la cada vez más privilegiada posición del obispo en la sociedad civil y la consolidación de la doctrina nicena (325)[15] hicieron necesaria la creación de nuevos espacios de culto más desarrollados. Ello dio origen a las basílicas paleocristianas, claramente inspiradas en su denominación y fisonomía en las antiguas basílicas civiles paganas. Los ejemplos arquitectónicos más antiguos en la Península Ibérica los tenemos en la basílica de Elche, del año 322[16], la de Carranque (Toledo), de finales del siglo IV[17] o las portuguesas de Torre de Palma (Monforte de Alentejo) y Monte da Cegonha (Vidigueira), ambas fechadas por los especialistas en esta misma centuria[18].

Las principales transformaciones acaecidas en el paisaje urbano de la Península Ibérica desde el siglo IV, pero sobre todo durante el siglo V, fueron consecuencia, por tanto, no sólo de la desarticulación de la unidad territorial tras el declive del Imperio de Occidente o de los problemas derivados de las invasiones germanas sino también del desarrollo del cristianismo. Promotor de una edilicia religiosa que se superpuso a las grandes obras públicas destinadas al ocio en épocas precedentes, el cristianismo dejó

---

[12] Así por ejemplo, Porfirio describe cómo ya a mediados del siglo III los cristianos construían grandes casas de oración que imitaban la forma de los templos paganos [Porfirio, *Adv. Cristianos*, *Frag.* 76H Mac. Magn. IV 21 (IV 20.3-21.4.G); ed. de E. A. Ramos Jurado (*et alii*), 2006, Frag. 99, pp. 155-156]. En torno a estas mismas fechas, otros autores como Lactancio (*De mortibus persecutorum* 12, 2-3; 15,6; 24,1; 36, 3-4; ed. esp. de R. Teja, 1982) o Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiastica*, VIII, 2,1; X, 2,1, ed. fr. de G. Bardy, 1993, pp. 6 y 79) también se hicieron eco de la existencia de espacios de reunión para los cristianos, anteriormente devastados por los impíos, denominados genéricamente como *domus ecclesiae* ("maison de prières"). No será, por tanto, hasta el siglo IV cuando se documente en Hispania por primera vez la utilización del vocablo *ecclesia* para designar a los templos cristianos. PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, 1975, pp. 107-121.

[13] Acuerdo de Milán (313). Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 48, 2-12 (ed. de R. Teja, 1982).

[14] Edicto de Tesalónica (380). *CTh.* XVI, 1, 2 (380).

[15] Concilio de Nicea (325), *Símbolo de fe*. TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, 1859, p. 20.

[16] POVEDA, A. M., "El obispado de Ilici", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, pp. 85-92.

[17] FERNÁNDEZ GALIANO, D. (*et alii*), "La más antigua basílica cristiana de Hispania", *Carranque: centro de Hispania romana*, 2001, pp. 71-80.

[18] CERRILLO, E., "Cristianización y arqueología cristiana primitiva de la Lusitania: las áreas rurales", *IV Reunió d'Arqueologia cristiana hispànica*, 1995, pp. 365-370.

una impronta física que se convirtió en la imagen más representativa del nuevo modelo de urbe bajoimperial. Las novedades introducidas por la nueva religión en la fisonomía de las ciudades tardoantiguas se basaron principalmente en tres factores ideológicos:

A - El fenómeno del culto a los mártires y sus reliquias

B -. La desacreditación y erradicación de todo culto precristiano

C -. Las nuevas necesidades cultuales y simbólicas del cristianismo

Estos tres factores, que en un plano físico dieron origen a la conformación de una nueva arquitectura, creada *ex novo* o a partir de edificios previos, condicionaron la denominada cristianización de la topografía urbana. Este fenómeno fue determinante en la evolución del urbanismo hispano a partir del siglo V e incidió notablemente en la configuración de un paisaje propio, aunque en gran parte heredero del altoimperial[19], derivado de las nuevas inquietudes espirituales de aquellos miembros de la población hispanorromana que se hubiesen convertido ya para entonces, así como de las crecientes aspiraciones socioeconómicas de sus líderes religiosos.

Sin descartar que en algunas ciudades todos estos elementos pudieran confluir de manera más o menos sincrónica durante el proceso cristianizador, las fuentes literarias y sobre todo la arqueología han determinado, no obstante, que este fenómeno en Hispania se originó por norma general en las áreas extramuros o en cinturones suburbanos como respuesta principalmente a un culto martirial y a una tipología funeraria[20].

A lo largo del siglo IV ciudades como Calahorra, Mérida, Zaragoza, Valencia, Tarragona, Sevilla o Córdoba fueron identificando a aquellas personas que dieron su vida por defender su fe cristiana (Emeterio y Celedonio, Eulalia, los dieciocho mártires, Vicente, Fructuoso, Augurio y Eulogio, Justa y Rufina, Acisclo) como los protectores y patronos celestiales de sus respectivas ciudades. La introducción de unos nuevos valores morales en la sociedad cristiana, primando ahora la virtud y la humildad ante Dios sobre

---

[19] Además de la continuidad en el uso de determinados edificios públicos hasta entrado el siglo VI, el encintado murario que delimitaba a algunas urbes ya desde el siglo III pervivió tras la consolidación cristiana y se puso al servicio de ésta como baluarte defensivo para el gobierno episcopal. CASTELLANOS, S., "Obispos y murallas: patrocino episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451), *Iberia*, nº 1, 1998, pp. 167-174; MATEOS CRUZ, P., *op. cit*., 2005, p. 56; FUENTES HINOJO, P., "Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VI)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 282-286.

[20] CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, 1999, pp. 298-301. Ya en el año 386 una *constitutio* dictada por Máximo (*CTh*. IX, 17, 7) ordena que los mártires sean honrados allí donde se hallen sus sepulturas y se autoriza a erigir en dichos lugares un monumento (*martyrium*) para su veneración.

la violencia, la astucia o la impiedad, produjo un paulatino proceso de sustitución de los héroes clásicos por los mártires cristianos, con quienes, pese a todo, compartían ciertas actitudes como el valor ante la muerte o la rebeldía frente a las circunstancias adversas. Por ello, desde entonces comenzaron a erigirse espacios cultuales únicos (*martyria*) en los *suburbia* de las ciudades, coincidiendo con el lugar donde se había desarrollado el martirio o bien donde se hallaban enterrados, para la veneración de estas figuras santas y de sus restos mortales. Si bien los *martyria* pudieron desarrollarse en ocasiones como edificios de culto con una entidad propia[21], la realidad material de estos espacios estuvo casi siempre ligada a la de las iglesias, lo que les ha llevado a veces a ser descritos como una variante eclesial donde más allá de realizar los ritos funerarios ligados a la presencia martirial también tendría lugar la celebración ordinaria de misas[22]. Con todo, la absoluta indefinición terminológica de estos conceptos en las fuentes literarias y la problemática arqueológica a la hora de discernir unos edificios de otros, al hallarse éstos en muchas ocasiones superpuestos, imposibilitan definir con exactitud en qué casos la iglesia y el *martyrium* se conformaron como espacios litúrgicos independientes y diferenciados entre sí o en qué otros, por el contrario, se combinaron en un único edificio[23].

Sea como fuere, lo que en principio habrían de ser edificios sobrios de carácter conmemorativo y de función devocional pronto se convirtieron en auténticos complejos cultuales y funerarios al verse asociados a grandes áreas de necrópolis, donde se buscaba ser sepultado a fin de recibir la protección extraterrenal de los mártires y sus reliquias (*tumulatio ad sanctos*)[24], y a toda una edilicia religiosa, bautismal e incluso habitacional creada con el doble objetivo de cumplir las funciones litúrgicas del culto y acoger a los

---

[21] Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* XV, 4, 12: *Martyrium, palabra de origen griego, significa lugar de los mártires porque se ha erigido en memoria de los mártires o porque en él se encuentra el sepulcro de santos mártires* (trad. de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, 2004, p. 1073)

[22] SALES, J., *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, 2012, pp. 55-57. Contrarios al planteamiento de la práctica de actividades litúrgicas cotidianas en estos espacios se mostraron CASTELLANOS, S. y DEL POZO, T., "Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *Studia Historia. Historia Antigua*, nº 13-14, 1995-1996, p. 408, quienes creen que sólo se celebraría la liturgia el *dies natalis*, es decir en la conmemoración del día del martirio.

[23] PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas...*, 1975, p. 125; GODOY, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, 1995, p. 69.

[24] DUVAL, Y., *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, 1988, pp. 184-199; CASTELLANOS, S., "Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 135-141; GODOY, C., "Les ciutats d'Hispania sota la protecció dels sants mártirs. Transformacions del concepte *espai religiós* entre l'Antiguitat Tardana i l'Edat Mitjana", *Actas de la VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, 2005, pp. 63-69; GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Espacios funerarios y espacios sacros en la ciudad tardoantigua. La situación en Hispania", *Espacios urbanos en el Occidente Mediterráneo (s. VI-VIII)*, 2010, pp. 19-26.

devotos locales y foráneos de estos cultos[25]. Si hasta este momento los enterramientos de los cristianos se hacían en las mismas necrópolis extramuros en las que se enterraban los paganos, sin apenas distinción entre sus tumbas, la presencia de los mártires propició la creación y el desarrollo de cementerios propiamente cristianos[26]. El hecho de que los *martyria* acabasen convirtiéndose en auténticos centros de peregrinación para los fieles venidos desde cualquier lugar condicionó asimismo la planificación arquitectónica del edificio principal para que pudiera albergar a los peregrinos y facilitar el culto martirial, tanto en su interior, a través de un recorrido guía[27], como en sus inmediaciones, gracias a la existencia de hospedajes, hospitales, oratorios, baptisterios o incluso monasterios[28]. El auge del culto martirial provocó de este modo la monumentalización de estos centros mediante la adición de grandes áreas cementeriales, así como de espacios bautismales y eclesiales que en ocasiones también pudieron ejercer a su vez como sedes residenciales para los obispos[29]. Se dio así origen con el tiempo a nuevos focos de poblamiento en torno a las áreas periurbanas y los primigenios suburbios se convirtieron en auténticos barrios o arrabales extramuros o en el propio centro de la vida religiosa de la ciudad[30].

Así por ejemplo, la necrópolis paleocristiana de Tarragona, situada en los terrenos de la antigua Fábrica de Tabaco, ha dado a conocer vestigios de una basílica funeraria datada entre los siglos IV y VI que, a tenor de algunos epígrafes hallados en el mismo yacimiento, estaría dedicada al obispo Fructuoso y a sus dos diáconos Augurio y Eulogio, los primeros mártires conocidos en Hispania[31]. No obstante, aunque la epigrafía apunta

---

[25] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 151-166.

[26] SALES, J., "Necrópolis cristianas tardoantiguas en el área catalana: estado de la cuestión", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 332-333.

[27] GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria Martiryum* a partir de Prudencio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 98.

[28] GODOY, C. y GURT, J. M, "Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de Barcino", *Madrider Mitteilungen*, nº 39, 1998, pp. 323-335; MATEOS, P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, 1999, pp. 160 ss.

[29] Esto ha generado en ocasiones erróneas identificaciones entre los *martyria* y los complejos episcopales. CHAVARRÍA, A., "Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la Hispania Tardoantigua", *Las áreas urbanas en la Ciudad Histórica. Topografía, usos, función*, 2010, pp. 442-444 (ejemplos en Hispania en pp. 444-448).

[30] GARCÍA MORENO, L. A., "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138, 1977-1978, pp. 319-321.

[31] AMO, M. D., *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol. 1, 1979-80, pp. 245 ss.; SERRA VILARÓ, J., *Fructuós, Auguri i Eulogi. Martirs sants de Tarragona*, 1936; Id., "Il sepolcri della necropoli de Tarragona", *Rivista di Archeologia Cristiana*, vol. 14, nº 3-4, 1937, pp. 243-280; Id., *La necrópolis de San Fructuoso*, 1948, pp. 11-26; LÓPEZ VILAR, J., *Les basiliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, 2006, pp. 205-225 y 259-270. Sobre el martirio tarraconense, Prudencio, *Perist.*, VI (A. Ortega, 1981, pp. 594-603).

hacia el carácter martirial del templo cristiano, la existencia de otra basílica sobre los restos del anfiteatro romano de la ciudad, en cuya arena supuestamente tuvo lugar el martirio del obispo y los diáconos tarraconenses[32], ha generado un debate aún por resolver en torno a cuál de los dos enclaves estuvo realmente bajo la advocación de estos mártires[33].

Más explícito es el caso del *martyrium* o *memoria* de Santa Eulalia en Mérida[34], identificado con un pequeño edificio de planta rectangular con varias tumbas en su interior que nace sobre una antigua zona de hábitat, en el área suburbana de la ciudad, posiblemente como necrópolis pagana. Fechado a mediados del siglo IV, este pequeño edículo albergaría los restos mortales (*martyrium*) o las reliquias (*memoria*) de la mártir Eulalia. Esto motivaría el establecimiento de diferentes sepulturas y mausoleos en torno a él y la construcción durante la segunda mitad del siglo V de una gran basílica sobre el propio edificio martirial, que se encargaría desde entonces de canalizar el culto a la mártir emeritense. En este sentido, la elevación de basílicas cristianas sobre enterramientos martiriales trató de hacer coincidir casi siempre la ubicación de estos últimos con la de algunos de los espacios principales del templo, ya fuese el ábside, algún lugar destacado de la nave central o una cripta privilegiada [Fig. 1].

Dado que el primigenio edificio martirial fue destruido con anterioridad a la construcción de la basílica, tal vez por la inadecuación estructural del espacio a la futura planta basilical, cabe la posibilidad de que las reliquias de Eulalia fuesen trasladas y salvaguardadas en algún cofre bajo del altar o en alguna sala destinada expresamente a ello[35]. Una vez construida la basílica y más allá de sucesivas reformas arquitectónicas realizadas con el tiempo, nuevas sepulturas se fueron ubicando en el interior del templo. Este hecho, unido a las alusiones literarias en el siglo VI al respecto de la existencia de celdas para monjes (*cella*) o de espacios asistenciales (*xenodochium*) vinculados a ella[36], nos sugiere que la basílica de Santa Eulalia se convirtió en época visigoda en un notable conjunto suburbano con funciones martiriales, funerarias y monásticas[37].

---

[32] VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 1969, insc. 321.

[33] GODOY, C. y GROS, M. S., "L'oracional hispànic de Verona i la topografía cristiana de Tarraco a la antiguitat tardana: possibilitats i limits", *Pyrenae*, nº 25, 1994, pp. 248-251, quienes se decantan por la iglesia del anfiteatro. Dado que ambos espacios cultuales funcionaron de manera coetánea durante bastante tiempo, cabría la posibilidad de que uno de ellos actuase como *martyrium* albergando sus cuerpos (¿anfiteatro?) y el otro como *memoria* cobijando sus reliquias (¿necrópolis?).

[34] Prudencio, *Peristephanon*, III (A. Ortega, 1981, pp. 528-541).

[35] MATEOS CRUZ, P., *op. cit.*, 1999, p. 145.

[36] *VSPE* I, 1; III, 4-6; IV, 4, 8; V, 3, 4 (ed. lat. de A. Maya Sánchez, 1992; ed. esp. de I. Velázquez, 2008). MATEOS, P., "Identificación del *xenodochium* fundado por Masona en Mérida", *IV Reunió d'Arqueologia cristiana hispànica*, 1995, pp. 309-316.

[37] MATEOS, P., *La basílica de Santa Eulalia…*, 1999, pp. 145-176.

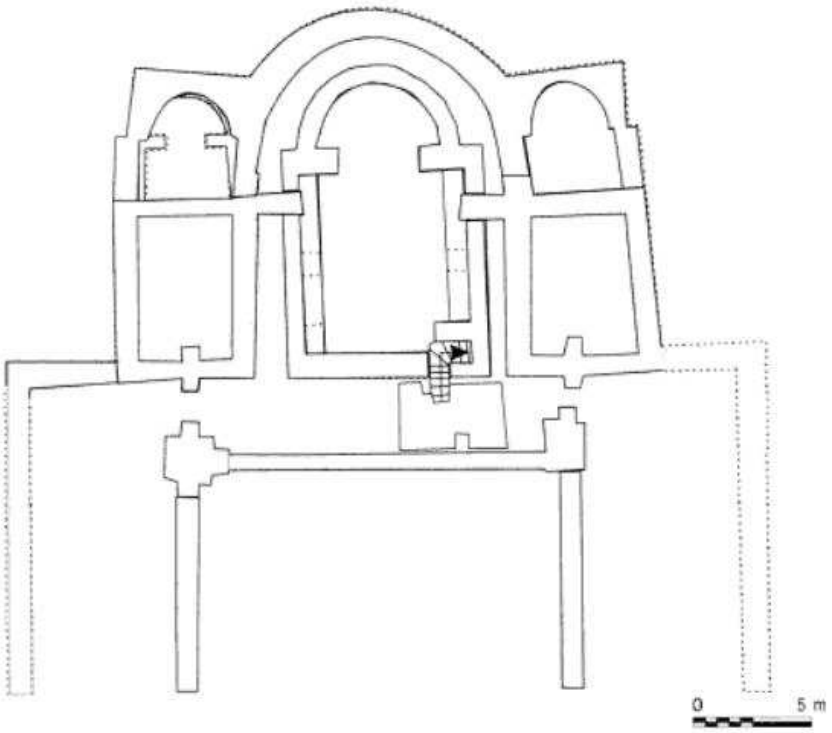


Fig. 1. Planta de la basílica de Santa Eulalia de Mérida con la ubicación del edificio martirial (MATEOS CRUZ, P., 1999)

Con la creciente popularidad alcanzada por las figuras martiriales se desató el interés del episcopado por rodearse de su halo de santidad y beneficiarse del prestigio socioeconómico que reportaba su culto. Desde ese momento, la devoción hacia los 'héroes cristianos[38]' dejó de vincularse exclusivamente a los espacios suburbanos y se introdujo con fuerza dentro de las ciudades. Motivados por atraer al gran número de fieles a este culto hacia la iglesia episcopal, los obispos optaron por una doble vía de integración de los *martyria* en los conjuntos prelaticios:

A) La instalación de complejos prelaticios a partir o en torno a estos espacios martiriales. Aunque este hecho supuso en ocasiones la ubicación de la sede episcopal en áreas a priori extramuros, el desarrollo del conjunto episcopal y la sacralidad del lugar dieron pie a la formación de barrios y áreas poblacionales a su alrededor, lo que alargó el perímetro efectivo de la ciudad e integró al *martyrium* dentro de la misma.

[38] PEDREGAL, M. A., "El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes", *Héroes, semidioses y daimones*, 1992, pp. 345-360.

B) La adquisición de reliquias martiriales para la iglesia episcopal. Más allá del prestigio socioeconómico que acarreó este proceso para las sedes que albergaron los restos de los mártires más venerados en la región, la creación de altares con espacios para reliquias[39] o de capillas secundarias dedicadas a mártires y santos en el seno de las iglesias catedrales sirvió a la integración del fenómeno martirial en el paisaje urbano[40].

La traslación de reliquias corporales con objeto de consagrar con ellas todas las iglesias urbanas generó una multiplicación de *loca sacra* en el interior de las ciudades, lo que, ante el deseo cívico de ser enterrado *ad sanctos*, llevó a romper la tradicional norma de separación entre la ciudad de los vivos y la de los muertos ya desde el siglo IV[41]. El afán por depositar sus propias sepulturas junto a las de los mártires o a sus reliquias a fin de participar de la sacralidad del lugar y recibir los beneficios indirectos de su proximidad tuvo como principales consecuencias la creación de nuevos cementerios intraurbanos (dentro del *pomoerium*), la agrupación de enterramientos en el interior de las iglesias y basílicas de las ciudades, aun siendo una práctica contraria a la legislación vigente[42], y en definitiva la incorporación de los muertos al nuevo paisaje urbano[43]. No conviene olvidar, con todo, que la dinámica funeraria hispana de esta época no siempre estuvo vinculada al hecho religioso o en los casos en los que así fue su origen tampoco se debió únicamente al fenómeno martirial, sino que formó parte del proceso general de transformaciones de las ciudades en época tardoantigua al que ya hemos aludido antes[44].

---

[39] Estos altares cristianos en ocasiones reutilizaron otros antiguos altares o aras paganas cuya fisonomía los hacía adecuados para un uso martirial (*loculus* para las reliquias). BELTRÁN FORTES, J., "Altares visigodos: reutilizaciones paganas", *Homenaje al profesor Presedo*, 1994, pp. 785-810.

[40] MARTÍNEZ DÍAZ, P. C., "El peregrino en la ciudad...", *op. cit.*, 2000, p. 157.

[41] Por la Ley de las Doce Tablas (Tabla X, 1), *al hombre muerto no se le sepulte ni se le incinere dentro de la ciudad* (Cicerón, *De Legibus*. II.23.58; ed. esp. de T. T. Pabón de Acuña, 2009, p. 106). Una medida que Antonino Pío extendió a todas las ciudades del Imperio y que fue continuamente supervisada y reglamentada por las autoridades municipales durante la República y el Alto Imperio.

[42] Concilio I de Braga (561), can. XVIII. LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "De corporibus defunctorum: lectura e interpretación histórico-arqueológica del canon XVIII del primer concilio de Braga (561) y su repercusión en la arquitectura hispana de la Antigüedad Tardía", *Morir en el Mediterráneo Medieval*, 2009, pp. 151-166.

[43] GODOY, C., "Les ciutats d'Hispania sota la protecció...", *op. cit.*, 2005, p. 66. Un buen ejemplo de ello lo encontraríamos en la Almagra (Murcia), donde se ha localizado una necrópolis del siglo VII junto a los restos de un posible *martyrium*. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (*et alii*), "La necrópolis intramuros y un posible martyrium en el yacimiento de la Almagra (Mula, Murcia). Novedades de la campaña de 1998", *XXV Congreso nacional de arqueología*, 1999, pp. 626-630.

[44] En general, sobre todas estas reflexiones, GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Topografía funeraria de las ciudades hispanas en los siglos IV-VII", *Madrider Mitteilungen*, nº 52, 2011, pp. 457-513

Una vez consolidado el cristianismo en las ciudades y establecidas las jerarquías eclesiásticas[45], así como las obligaciones pastorales y rectoras de cada una de ellas en el ámbito urbano, el siguiente paso fue dotarles de un espacio de actuación al servicio de la liturgia y la doctrina cristianas. La existencia de un nuevo referente ideológico entre quienes detentaban ahora el liderazgo sobre las ciudades, los obispos, determinó que algunos fenómenos característicos del patronato cívico como el evergetismo enfocasen ahora su desarrollo hacia la consecución de nuevas metas. Así, la clásica labor evergeta del estamento curial dirigida principalmente a la elevación y el mantenimiento de obras públicas o a la organización de espectáculos lúdicos en el Alto Imperio, considerados ahora inmorales e idolátricos, se destinó desde entonces a la celebración de festividades religiosas cristianas, al sustento de los más desfavorecidos o se puso al servicio de la cristianización topográfica, lo que se tradujo en la derivación de los excedentes económicos, de las donaciones regias y/o particulares o de la propia fortuna personal del episcopado en la construcción y dotación de iglesias y monasterios[46]. Con este propósito, la ciudad cristiana fue cubriéndose progresivamente a lo largo del siglo V de una tupida red de *ecclesiae*, *basilicae*, *martyria*, monasterios o baptisterios[47] conectados entre sí y a su vez con los espacios de culto extramuros mediante nuevos itinerarios y no de manera reticular. El núcleo central quedó constituido por el conjunto formado por la iglesia-catedral y el palacio episcopal como sede del obispo y centro neurálgico de la ciudad[48].

La formación de toda esta nueva edilicia cristiana dentro y fuera de las ciudades, derivada del culto martirial o a impulsos del ente episcopal, necesitó de un espacio cada vez mayor en su desarrollo y expansión. Esta necesidad, enmascarada en ocasiones bajo un pretexto ideológico de extirpación del paganismo, pudo reforzar, en mayor o menor medida según zonas, el proceso de abandono, desmantelamiento, amortización o total secularización que a lo largo del periodo tardoantiguo experimentaron ciertos edificios

---

[45] SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, 1976; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *op. cit*., 1998, pp. 70-77.

[46] Ello no fue óbice para que algunos obispos orientales como Teodoreto de Ciro en el siglo V participasen en la financiación de edificios públicos tales como pórticos, puentes, murallas o acueductos. AVRAMEA, A., "Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient", *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne*, 1989, pp. 829-835.

[47] Las estructuras bautismales en Hispania, no obstante, han tenido una escasa presencia en los medios urbanos (15%) en comparación con su registro global en toda la Península. RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.): atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 19 marzo 1998)*, 1999, pp. 122-123.

[48] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit*., 1977-1978, pp. 312-321; MATEOS, P., *op. cit*., 2005, pp. 58-60; BOWES, K., "Une coterie espagnole pieuse: Christian archaeology and Christian communities in fourth-and fifth-century Hispania", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, 2005, pp. 193-208 (mapa en p. 194); FUENTES HINOJO, P., *op. cit*., 2006, pp. 283-289.

públicos altoimperiales en Hispania. En este sentido, si bien muchas de las edificaciones romanas destinadas al *otium*, incluidos los foros, fueron perdiendo su funcionalidad y quedaron abandonadas ya desde el siglo III en razón de factores económicos, bélicos o simplemente por un cambio en los gustos y hábitos sociales, la crítica intelectual cristiana y la condena oficial hacia las actividades realizadas en ellas así como las necesidades espaciales que conllevaba el desarrollo institucional de la nueva fe también pudieron intervenir de algún modo si no en su desenlace primigenio sí al menos en el destino final de muchas de estas infraestructuras[49].

En el caso de las termas por ejemplo, lugares de reunión cívica por excelencia en época altoimperial, éstas continuaron desempeñando un importante papel en las formas de sociabilidad y cultura urbanas entre las clases más pudientes, incluidos los altos cargos eclesiásticos, aún incluso en época visigoda[50]. No obstante, la arqueología ha venido demostrando la progresiva reducción en el número y tamaño de sus instalaciones a lo largo del Bajo Imperio. Víctimas de una falta de mantenimiento en las infraestructuras de abastecimiento de agua a la ciudad (acueductos), los complejos termales perdieron su uso y fueron abandonándose paulatinamente a lo largo de los siglos V y VI, quedando como cantera de materiales de construcción, almacenes, necrópolis o simples espacios domésticos, en cuyo caso perdían además su condición pública. Desde la óptica cristiana, a pesar de que su utilización con fines terapéuticos fue aparentemente tolerada por los obispos[51], los baños públicos, fuertemente asociados a religiones paganas tanto por la ornamentación escultórica que en ocasiones rodeaba su interior[52] como por el 'carácter lujurioso' de las prácticas balnearias, no tardaron en recibir feroces críticas por parte del

---

[49] GARCÍA MORENO, L. A., "El cristianismo y el final de los ludi en las Españas", *Ocios y espectáculos en la* Antigüedad *Tardía. Actas del II Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, Octubre de 1997)*, 2001, pp. 7-17; DI BERARDINO, A., "Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (*CTh*. XV, 5)", *Empire Chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: integration ou "concordat?, le témoignage du Code Théodosien*, 2008. pp. 319-340; SALES, J., "Roman spectacle buildings as a setting for martyrdom and its consequences in the Christian architecture", *Journal of Ancient History and Archeology*, nº 1.3, 2014, pp. 8-21; Id., "Implantación de iglesias en edificios de espectáculos romanos: orígenes de un proceso de medievalización de la ciudad antigua", *Studi Romani*, año 62, nn. 1-4, 2014, pp. 71-102.

[50] VELÁZQUEZ, I. y RIPOLL, G., "Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica", *Espacio, tiempo y forma, Serie II. Hist. Ant.*, t. V, 1992, pp. 555-580.

[51] Recientemente se han hallado restos de lo que parecen ser termas de carácter privado en el contexto de palacios episcopales como el de *Barcino* (BONNET, Ch. y BELTRÁN DE HEREDIA, J., "Nouveau regard sur le groupe episcopal de Barcelone", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 80, 2004, pp. 137-158), lo que sería un indicio de la pervivencia de la cultura del agua en época cristiana. Algunas consideraciones iniciales sobre el tema en SALES, J., *Las construcciones cristianas...*, 2012, p. 387.

[52] En esta época se hallaba muy extendida la creencia de que los dioses paganos tenían un alma y un cuerpo, siendo el alma el *daimon* y el cuerpo la estatua o la imagen del mismo (Agustín, *De civitate Dei* VIII, 26, 3; ed. esp. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, 1977, t. I, p. 545).

estamento eclesiástico, quien los consideró casi como templos paganos en la sombra[53]. Esta condena ideológica, unida a intereses funcionales de aprovechamiento de espacios, provocó con el tiempo que algunas de estas termas, una vez clausuradas o abandonadas, fuesen reconvertidas en basílicas cristianas cuando sus instalaciones hídricas permitían una posterior reutilización eclesial (baptisterios)[54] o cuando su simbología pagana debía ser exorcizada y purificada bajo nuevas formas nicenas[55]. De este modo, al tiempo que el discurso ideológico de la *civitas christiana* fundamentaba la (re)ocupación de todo espacio asociado al paganismo y su reconversión a través de una edilicia cristiana, las directrices funcionales y estéticas marcadas por la nueva fe se encargaban de asegurar la adecuada reutilización de algunas instalaciones y arquitecturas altoimperiales para un uso y disfrute plenamente cristianos[56]. Las catedrales de Santander y de León, las iglesias de Sant Miquel (Barcelona), Santa María de Clunia (Burgos), San Pedro (Gijón) o la basílica de Neápolis (Ampurias), entre otras, cimentaron sus obras medievales sobre los restos de antiguos espacios termales[57], si bien en todas ellas se precisan de exhaustivos trabajos arqueológicos a fin de confirmar esta reutilización directa.

Por lo que respecta a los edificios destinados a juegos públicos y obras teatrales, pese a ocupar un lugar privilegiado en la vida cotidiana de las ciudades bajoimperiales - casi todos los soberanos del siglo IV, salvo Constantino[58], toleraron y sufragaron los

---

[53] Agustín, *Ep*., 46, 15, (Publícola a Agustín [a. 398]): *¿Puede un cristiano bañarse en los baños o termas en que se sacrifica a los ídolos? ¿Podrá bañarse un cristiano en aquellos baños en los que el día de la fiesta se bañan los paganos, ya con ellos, ya sin ellos? Supongamos que los paganos, viniendo de sus ídolos en el día de la fiesta, han realizado en la piscina algún rito propio de su sacrilegio, ¿podrá utilizar esa piscina el cristiano a sabiendas?* (trad. de Lope Cilleruelo, *Cartas*, vol. VIII, BAC, 1951; versión digital en http://www.augustinus.it/).

[54] FUENTES DOMÍNGUEZ, A., "Las termas en la Antigüedad Tardía: reconversión, amortización, desaparición. El caso hispano", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. Coloquio Internacional*, 2000, pp. 137-142; FERNÁNDEZ OCHOA, C. y ZARZALEJOS, M. M., "Las termas públicas de las ciudades hispanas en el Bajo Imperio", *Acta Antiqua Complutensia* II, 2001, pp. 19-35.

[55] FUENTES DOMÍNGUEZ, A., "Las termas en la Antigüedad Tardía...", *op. cit*., 2000, p. 137; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 188-193; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño", *Polis*, nº 18, 2006, pp. 157-160.

[56] Contraria a esta interpretación se muestra DIARTE, P., *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (ss. III-VI)*, 2012, p. 270, quien cree que la reocupación cristiana de las termas fue una cuestión secundaria y casual.

[57] JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., *op. cit*., 2004, pp. 194-197, con bibliografía específica sobre cada uno de ellos.

[58] *CTh.* XV, 12, 1 (325): *Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent. Quapropter, qui omnino gladiatores esse prohibemus eos, qui forte delictorum causa hanc condicionem adque sententiam mereri consueverant, metallo magis facies inservire, ut sine sanguine suorum scelerum poenas agnoscant* Para la legislación del código teodosiano utilizaremos la ed. de KRUEGER, P. M, MOMMSEN, T. y MEYER, P. M., *Codex Theodosianus*, Hildesheim: Weidmann, 1990.

munera gladiatoria y las *venationes* en los anfiteatros[59] -, los espectáculos llevados a cabo en ellos fueron condenados enérgicamente por los intelectuales de los siglos IV y V debido a su componente religioso idolátrico y a su violencia e inmoralidad[60]. Estas denuncias, sin embargo, hubieron de conformar más un *topos* literario que una realidad fáctica, pues la población cristianizada de las ciudades y los propios líderes eclesiásticos siguieron acudiendo a teatros, anfiteatros y circos, desertando incluso de las iglesias y basílicas[61], durante gran parte del periodo tardoantiguo[62]. Al margen de los intentos de secularización del cristianismo con respecto a los *ludi*, los excesivos gastos a la hora de mantener este tipo de espectáculos[63], sobre todo teniendo en cuenta la pobreza en la que muchos núcleos urbanos se habían visto sumidos tras las invasiones bárbaras del siglo V, amén de un cambio en el gusto popular hacia otro tipo de actividades, determinaron la progresiva desaparición de los juegos entre los siglos V y VI. Como consecuencia de ello, muchos teatros y anfiteatros perdieron su razón de ser tradicional y experimentaron desde entonces un cambio de funcionalidad, pasando a albergar bajo sus bóvedas talleres, almacenes, viviendas[64] o incluso espacios funerarios ligados a basílicas martiriales que desde una perspectiva cristiana buscaban reocupar la arena del anfiteatro con el fin de conmemorar el 'triunfo' de los cristianos allí ajusticiados[65].

---

[59] VILLE, G., "Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien", *Mélanges de l'école française de Rome*, nº 72, 1960, p. 297

[60] La expresión '*spectacula vel furiosa vel cruenta vel turpia*' se convirtió así en la clave de la crítica intelectual cristiana hacia este tipo de espectáculos lúdicos. Algunos ejemplos de esta crítica en Novaciano, *De spectaculis*, 5-7; Cipriano, *Ad Donatum*, 7-8; Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI.20; San Agustín, *De civitate Dei*, I.35 y II; Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, VI; Juan Crisóstomo, *Contra circenses ludos et theatra*; Prudencio, *Contra Symmachum*, II, todos ellos recogidos en JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, 2010, pp. 270-290.

[61] DEVOE, R. F., *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman games from the first through the fifth centuries*, 1987; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 75-76 (notas 155-156)

[62] Sisebuto, *Epistola* 6: *Obiectum hoc, quod de ludis teatriis Faunorum scilicet ministerio sis ademptus, nulli uidetur incertum. Quis non uideat, quod etiam uidere peniteat, beatis uiris cadabera te anteferre fetentia et homines diuinis cultibus assiduae deditos tua exprobare sententia reproba*? (GIL, J., *Miscellanea Wisigothica*, 1972, pp. 14-15). TEJA, R., "Los juegos de anfiteatro y el Cristianismo", *El anfiteatro en la Hispania romana*, 1995, pp. 69-78; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "Un testimonio tardío de *ludi theatrales* en Hispania", *Gerión*, nº 21 (1), 2003, pp. 371-377; Id., "Los últimos *ludi circenses* realizados en Hispania en época visigoda", *Faventia*, nº 28, 1-2, 2006, pp. 99-113; CEBALLOS, A., "Geografía y cronología de los ludi en la Hispania romana", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 443-44.

[63] VILLE, G., *op. cit*., 1960, pp. 332-335.

[64] SÁNCHEZ-LAFUENTE, J., "Algunos testimonios de uso y abandono de anfiteatros durante el Bajo Imperio en Hispania. El caso segobricense", *El anfiteatro en la Hispania romana*, 1994, pp. 180-183.

[65] FUENTES HINOJO, P., *op. cit*., 2006, p. 276; SALES, J., "Roman spectacle buildings...", *op. cit.*, 2014, pp. 11-17; Id., "Implantación de iglesias...", *op. cit*., 2014, pp. 79-100. Para los predicadores eclesiásticos el martirio conformaba el espectáculo más importante para un cristiano, pues simbolizaba la victoria de la fe sobre los enemigos de Dios (Agustín, *Sermones*, 275, 1; ed. esp. de P. de Luis Vizcaíno, versión digital en http://www.augustinus.it/). Sobre el contraste en la valoración de los espectáculos paganos y cristianos, MARTÍN CAMINO, M., "Los espectáculos públicos en la Calahorra de Prudencio", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 225-230.

El ejemplo por antonomasia de esto último sería el anfiteatro de Tarraco, sobre cuya arena se construyó una basílica en torno al siglo VI [Fig. 2] dedicada quizás al obispo de la ciudad Fructuoso y a sus dos diáconos por ser el espacio concreto donde supuestamente fueron 'ajusticiados[66]' a causa de su fe, si bien ya vimos que no es éste el único espacio tarraconense vinculado a los mártires eclesiásticos[67].

Fig. 2. Anfiteatro romano y basílica martirial tardoantigua de Tarragona. Estado actual. Fotografía propia

En lo concerniente a los circos e hipódromos, éstos se convirtieron durante el Bajo Imperio en un claro símbolo de la persistente vitalidad del mundo urbano y en el entorno ideal para reforzar las relaciones entre el emperador y sus vasallos, ya que estos espectáculos se celebraron en las ciudades más importantes, y habituales *sedes regia*, donde se renovaba periódicamente la legitimidad popular del emperador al estar ligada la organización de las carreras a su presencia[68]. A pesar de ello, el derecho romano, ahora bajo signo cristiano, comenzó pronto a asimilar ciertas profesiones lúdicas como las de gladiador/arenario, auriga o cómico al paganismo y a lo pecaminoso en general.

[66] GODOY, C., "La Memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del anfiteatro de Tarragona", *Butlletí arqueològic*, nº 16, 1994, pp. 181-210; Id., *Arqueología y liturgia*..., 1995, pp. 194-198; Id., "La memoria de Fructueux, Augure et Euloge dans l'arène de l'amphiteatre de Tarragone: nouvelle thèse sur son implantation", *Antiquité tardive*, nº 3, 1995, pp. 251-262. P. Diarte (2012, pp. 286-287) recoge también los ejemplos de los anfiteatros de *Carmo*, *Corduba* y *Bracara Augusta*, si bien en todos ellos se muestra dudosa sobre la intencionalidad de su cristianización.

[67] *Vid. supra*, nota 33.

[68] DAGRON, G., "L'Organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des Cérémonies", *Travaux et Mémoires*, 13, 2000, pp. 102-103; ARCE MARTÍNEZ, J., "*Ludi circenses* en Hispania en la Antigüedad tardía", *El circo en la Hispania romana*, 2001, pp. 273-283.

Ello determinó que en algunos concilios eclesiásticos ya desde el siglo IV se condenara el ejercicio de estas actividades bajo penas de excomunión eclesiástica[69]. El hecho de que este tipo de espectáculos se realizasen en honor a determinadas deidades paganas, cuyas imágenes eran transportadas en el transcurso de procesiones religiosas previas a los juegos circenses o en otros casos decoraban determinados espacios de estos edificios acrecentó aún más si cabe la reprobación cristiana. Esta condena no debió de influir demasiado en el desenlace de estas edificaciones, pues su utilización se prolongó en algunos casos hasta el siglo VI[70] y su reaprovechamiento posterior en Hispania se realizó casi siempre con fines residenciales, rara vez con un propósito cristiano. La lejanía de estos edificios con respecto al centro urbano, su escasa reutilización estructural para una arquitectura cristiana o la dilatación en su uso originario serían algunas de las claves que explican la endeble impronta del cristianismo en la fisonomía de los circos romanos[71]. Aunque en muchos casos la entrada en desuso de estas edificaciones encontrase una cierta solución de continuidad en la reconversión funcional de sus espacios manteniendo las estructuras físicas originales, en otras ocasiones el abandono derivó en el desarrollo del *spolium*. Este fenómeno se caracterizaba por el desmantelamiento de los materiales arquitectónicos de una construcción antigua para la creación de una edificación nueva, conservando intacto el aspecto físico que estos elementos poseían en la anterior obra, pero utilizados ahora con otra funcionalidad totalmente distinta.

La progresiva desaparición de los *ludi scaenici et circenses* y la consecuente clausura de los espacios de *otium* ligados a ellos provocó una inevitable mutación en el paisaje de las ciudades. El espacio urbano, hasta entonces ordenado en torno a una serie de vías que conectaban al foro central con los periféricos complejos lúdicos, quedaba organizado ahora a partir de una nueva red de itinerarios en los que podían encontrarse iglesias y monasterios que vinculaban a la sede episcopal, ubicada en ocasiones sobre el antiguo foro central de la ciudad, con las basílicas y santuarios martiriales extramuros.

---

[69] Concilios de Elvira (comienzos del siglo IV), can. LXII; Concilio I de Arlés (314), can. III-V; Concilio III de Cartago (397), can. XXXV; Concilio II de Arlés (¿443?), can. XX. En general, para la canonística conciliar hispana utilizaremos la ed. de J. VIVES (*Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963). Para los concilios orientales y galos, TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, 1859. Más allá de estas medidas, recientemente se ha hecho hincapié también en el propio deseo de algunos de los profesionales de los juegos en convertirse al cristianismo tanto por las promesas de salvación del alma como por el hecho de ser una vía de escape frente la obligatoriedad y hereditariedad de su oficio o ante la desacreditación social que éste implicaba. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., *La cruz y la escena*... 2006, pp. 67-77.

[70] *Chronica Caesaraugustana*, 85a (504): *His consulibus Caesarauguste circus expectatus est* (ed. de R. Collins y C. Cardelle, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, 2001, p. 27)

[71] DIARTE, P., *op. cit.*, 2012, p. 289

Estos itinerarios, que conducían desde la catedral hacia los *martyria*, fueron utilizados además como vías procesionales por las que discurrieron aquellos cortejos organizados con motivo de las distintas celebraciones litúrgicas dedicadas tanto a los mártires (*dies natalis*) como a los propios obispos (*adventus*), lo que sirvió de escenario al creciente proceso de asimilación entre ambas figuras de la cristiandad como patronos cívicos[72].

Finalmente, en relación a los templos paganos, la tradición historiográfica ha defendido siempre que la destrucción de sus estructuras, la expoliación de sus tesoros o su reconversión en iglesias fueron los destinos más habituales para este tipo de edificios una vez oficializado el cristianismo y condenado el ejercicio de cualquier otra religión desde finales del siglo IV[73]. No cabe duda de que la legislación imperial posterior a Constantino - con la salvedad de Juliano (361-363), Valentiniano I y Valente (364-378) - fue partidaria de clausurar templos urbanos[74], destruir templos rurales[75], prohibir los sacrificios en su interior[76], apropiarse de sus patrimonios[77], reutilizar sus materiales arquitectónicos para otras obras[78] o reconvertirlos en iglesias cristianas[79]. La conversión de los templos paganos en espacios de culto cristiano se convirtió, por tanto, en uno de los principales objetivos de emperadores, obispos y elites cristianas locales, que perseguían con ello la consecución no sólo de unos intereses ideológicos (exhibición de la victoria del culto verdadero, purificación de lugares sagrados de todo perjuicio idolátrico) sino también económicos (reutilización de materiales constructivos, apropiación de tierras y bienes vinculados a los templos[80]). No obstante, si todas estas disposiciones tuvieron

---

[72] Sobre la vinculación ceremonial entre mártires y obispos, FUENTES HINOJO, P., "Patrocinio eclesiástico, rituales de poder e historia urbana en la Hispania Tardoantigua (siglos IV al VI)", *Studia Historica. Hª Antigua*, nº 26, 2008, pp. 330-335.

[73] HANSON, R. P. C., "The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries", *Journal of Semitic Studies*, nº 23, 1978, pp. 257-267; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., "Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 54, nº 143-144, 1981, pp. 141-156; CAILLET, J. P., "La Transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité", *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, 1996, pp. 191-211; SANZ SERRANO, R., "La destrucción de centros de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, 1998, pp. 247-264. BUENACASA, C., "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis*, nº 9, 1997-1998, pp. 25-50; MUÑIZ, E., "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", *Arys*, nº 2 1999, pp. 239-252; TORRES PRIETO, J. M., "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Ilu*, nº 18, 2007, pp. 85-98.

[74] *CTh*. XVI, 10, 4 (346)

[75] *CTh*. XVI, 10, 16 (399)

[76] *CTh*. XVI, 10, 2 (341); 10, 5 (353); 10, 10 (391); 10, 15 (399); 10, 17-18 (399).

[77] *CTh*. X, 1, 8 (364); V, 13, 3 (364); XV, 1, 41 (401); XVI, 10, 19 (408). BUENACASA, C., "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II", *Pyrenae*, nº 28, pp. 229-240.

[78] *CTh*. XV, 1, 36 (397).

[79] *CTh*. XVI, 10, 25 (435). Sozomeno, *Historia Eclesiástica* II, 5.

[80] TORRES PRIETO, J., *op. cit*., 2007, pp. 91-98.

una aplicación temprana y efectiva, ésta hubo de darse sobre todo en el *pars orientalis* del Imperio o en todo caso en algunas zonas muy concretas del occidente romano[81].

En el territorio hispano, por el contrario, más allá de la ley dirigida en el año 399 a Macrobio, vicario de las *Hispanias*, en la que se prescribe la salvaguarda de todos los elementos ornamentales de los edificios públicos, lo que bien podría ocultar un cierto trasfondo de denuncia contra determinados abusos hacia el patrimonio cultual[82], no se han registrado hasta la fecha ni una destrucción generalizada de los santuarios paganos ni tampoco su masiva transformación posterior en iglesias cristianas[83]. Es cierto que existen algunos ejemplos concretos como los de las catedrales de *Tarraco*, *Gerunda* o tal vez la de *Pompelo*, erigidas probablemente a partir de un templo augustal[84], o las iglesias de *Iluro*[85], *Iuliobriga*[86], *Illici*[87], *Astigi*[88] o *Tritium*[89], construidas sobre antiguos templos paganos, que demostrarían que se produjo una cristianización material de espacios paganos, si bien tardíamente. No obstante, todos ellos hubieron de ser casos aislados, pues la conversión de templos paganos en iglesias cristianas, reaprovechando o no su arquitectura, no fue ni con mucho un fenómeno generalizado en Hispania[90]. Dadas las escasas evidencias arqueológicas en la Península Ibérica de perjuicios físicos contra este tipo de edificaciones, producto en todo caso de actuaciones espontáneas, sería más adecuado considerar, al igual que con otras infraestructuras públicas, que algunos de los santuarios urbanos paganos pudieron sobrevivir aún durante algunas centurias más en

---

[81] MARCOS SÁNCHEZ, M. M., "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua", *Bandue*, nº 2, 2008, pp. 129-136.

[82] *CTh*. XVI, 10, 15 (399). Con todo, no podemos determinar el alcance de estos posibles abusos.

[83] LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, nº 79, 2006, pp. 131-147; ROMÁN PUNZÓN, J., "Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, 2007, pp. 186-187.

[84] MACÍAS, J. M. *(et alii*), "Excavaciones en la catedral de Tarragona y su entorno: avances y retrocesos en la investigación sobre el culto imperial", *Culto imperial: política y poder*, 2007, pp. 160-184; NOLLA, J. M., "El urbanismo de la ciudad de Gerona en la Alta Edad Media. Una primera aproximación", *Codex Aquilarensis*, nº 15, 1999, pp. 213-215, nota 12; MEZQUÍRIZ, M. A., "Claves del urbanismo romano en el territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, 2004, p. 197.

[85] GRAUPERA, J., *L'arquitectura religiosa preromànica i romànica en el Baix Maresme*, 2001-2002, pp. 45-46.

[86] FERNÁNDEZ VEGA, P. A., *Arquitectura y urbanística en la ciudad de Iulióbriga*, 1993, pp. 155-173; IGLESIAS, J. M., *Arqueología en Iulióbriga (Retortillo, Campoo de Enmedio, Cantabria)*, 2002, pp. 181-202.

[87] RAMOS FERNÁNDEZ, R., "Un templo romano de época augustea en La Alcudia de Elche", *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, t. I, 1995, pp. 349-353; POVEDA, A. M. "El obispado de Ilici", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, pp. 85-92.

[88] GARCÍA MORENO, L. A., "La cristianización de la topografía...", *op. cit*., 1977-1978, p. 315

[89] Sobre la iglesia tritiense, *vid. infra*, 2.2.1.3. La ermita de Santa María de los Arcos.

[90] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit*., 1977-1978, pp. 315-316. Para J. Arce, ("*Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana", *Archivo español de arqueología*, nº 79, 2006, pp. 115-124) el único ejemplo de cristianización efectiva de un espacio pagano en Hispania sería el templo de *Tarraco* dedicado a Roma y Augusto sobre el que se erigió una iglesia en el siglo VII.

base sobre todo a su valor estético o artístico[91], si bien privados ya para entonces de su significación religiosa y ciudadana[92].

La cristianización de la topografía urbana de la Península Ibérica, en definitiva, fue un fenómeno más tardío de lo que se pensaba y su desarrollo no llegó en ningún caso a determinar el destino de la edilicia pública anterior, aunque sí intervino a menudo en su reaprovechamiento, ni condicionó de manera exclusiva la formación del modelo de ciudad bajoimperial, si bien ésta no puede entenderse sin la presencia cristiana en su seno. En verdad, los hallazgos arqueológicos demuestran que algunos edificios lúdicos de época altoimperial ya venían experimentando ciertos cambios o un paulatino abandono cuando el cristianismo daba aún sus primeros pasos por el territorio hispano o que otros perduraron en activo con posterioridad a la oficialización cristiana. Pese a todo, el hecho de que muchos acabasen dando espacio, más temprana o más tardíamente, a prácticas cultuales de signo cristiano demuestra el importante peso de la nueva fe sobre la sociedad urbana y la necesidad de materializar su presencia en el paisaje de las ciudades.

La consolidación cristiana y el creciente protagonismo de la figura episcopal al frente de las ciudades motivaron la necesidad de establecer un espacio cultual propio desde donde poder demostrar su liderazgo eclesiástico. Como lugar destinado al ejercicio de la potestad del obispo, la sede episcopal se configuró como el espacio cristiano por excelencia de toda ciudad. De este modo, la creación de los episcopados siempre trató de buscar aquellos espacios que hubiesen centralizado hasta entonces el aparato político y religioso de las ciudades, por lo que sus instalaciones se elevaron generalmente a partir de la reutilización de las construcciones de mayor relevancia urbana en época imperial (los templos principales o el *forum*[93]). La asociación de algunas sedes episcopales con espacios residenciales privados u oficiales próximos a estos foros daba acceso a una serie de infraestructuras que posibilitaban además que estos complejos contaran con al menos un área habitacional y otra de carácter litúrgico. Así lo han demostrado los trabajos

---

[91] *CTh.* XVI, 10, 3 (346); *CTh.* XVI, 10, 15 (399).

[92] *CTh.* XVI, 10, 18 (399). LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit.*, 2006, pp. 133-134; FUENTES, P., *op. cit.*, 2006, pp. 269-273; ARCE, J., *op. cit.*, 2006, pp. 115-124.

[93] *Barcino*, *Tarraco* o *Emerita* fueron algunos ejemplos de sedes episcopales erigidas a partir de los complejos forales. GASPAR, A., "Excavaçoes Arqueológicas na Rua de Nª Sª de Leite", *Cadernos de Arqueologia*, Série II, 2, 1985, pp. 54, 60-63 y 84-85; FONTES, L. (*et alii*), "Mais velho que a Sé de Braga. Intervençao arqueológica na catedral bracarense: noticia preliminar", *Cadernos de Arqueologia*, Série II, 14-15, 1997-98, pp. 137-164; DIARTE, P., *op. cit.*, 2012, pp. 258-259. Aunque en otras ciudades como *Valentia* y *Caesaraugusta* también se ha supuesto que sus antiguas curias forenses experimentaron una transformación en iglesias cristianas (RIBERA, A., y ROSELLÓ, M., "El primer grupo episcopal de Valencia", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, pp. 165-185; AGUAROD, C. y MOSTALAC, A., *Historia de Zaragoza. Vol. 4: La Arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, 1998, p. 54), las evidencias arqueológicas al respecto son escasas y poco sólidas.

arqueológicos realizados en ciudades como Valencia, Tarrasa, Barcelona o Tarragona, donde se han podido localizar materialmente ambos espacios, la iglesia y la residencia episcopal, diferenciados dentro del mismo enclave, con lo que se ha podido profundizar notablemente en el conocimiento de estas sedes prelaticias[94].

Las funciones atribuidas a los obispos fueron aumentando rápidamente conforme su figura ganaba prestigio social y poderío económico al frente de las ciudades y pronto superaron el ámbito espiritual al hacerse cargo de tareas como la impartición de justicia, la recepción de altos dignatarios del Estado y otras figuras ilustres o la asistencia a los más necesitados, entre otras funciones. Como consecuencia de ello, los obispos precisaron de un espacio de actuación digno y acorde a todas estas funciones, que fuera capaz de satisfacer tanto las necesidades privadas como las públicas.

De dimensiones muchas veces considerables, el complejo episcopal de algunas ciudades contó, además de con la iglesia catedral[95] y las estancias privadas del obispo, con otras basílicas secundarias, algún baptisterio, un patio cubierto y porticado (*atrium*) y una sala para las sesiones conciliares (*secretarium*). En lo que respecta al *atrium*[96], un espacio perfectamente acotado alrededor de la iglesia-catedral, éste pudo tener múltiples y variadas funciones[97], siendo la funeraria una de las principales[98]. De este modo, como expresión física del poder litúrgico de la iglesia, el atrio pudo hacer las veces de magna sala de recepción para nobles y mercaderes, zona de distribución pública de víveres para los pobres o el solemne recinto donde tuviese lugar la *audientia episcopalis* o en otros

---

[94] RIBERA, A., y ROSELLÓ, M., *op. cit*., 2000, pp. 180-181; BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, 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*, 2001, pp. 74-78; GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Topografía cristiana en Hispania durante los siglos V y VI", *Zona arqueológica*, nº 11, 2008, pp. 330-332; GARCÍA I LLINARES, G., MORO, A. y TUSET, F., *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologi d'un conjunt cristià del segle IV al IX*, 2009; SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 155-156 y 309-310.

[95] El registro en el concilio III de Toledo (589) de obispos arrianos en ciudades como Barcelona o Tortosa, lo que atestigua la presencia de dos obispos coetáneos en una misma sede, ha hecho plantearse la posibilidad de que un periodo determinado anterior al año 589 pudieron coexistir al mismo tiempo dos catedrales en estas ciudades. SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 37.

[96] Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XV, 3-4: *El atrio es una edificación grande, bastante amplia y espaciosa. Se denomina atrio porque tiene adosados por el exterior tres pórticos* (trad. de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, 2004, p. 1067)

[97] PICARD, J. Ch., "L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'Occident", *XI Congrès international d'archéologie chrétienne*, 1989, pp. 523-542. Al respecto del significado y del desarrollo arquitectónico de este espacio, BANGO, I. G., "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, 1997, pp. 66-69.

[98] Junto al *atrium* hallado en la basílica paleocristiana del Francolí, extramuros de Tarraco, se ha detectado la presencia de una necrópolis. LÓPEZ VILAR, J., *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, 2006, pp. 115-118.

casos la *disputatio* entre prelados rivales[99]. En cuanto al *secretarium* o aula episcopal, pese a que su ubicación exacta no se precisa casi nunca en las fuentes[100], su existencia estuvo casi siempre ligada a la de la iglesia principal de la ciudad y sus dimensiones hubieron de ser considerables a juzgar por el hecho de que en ella tendría lugar la celebración de las concilios[101], si bien también pudo dar espacio a otro tipo de procesos episcopales[102] o servir como cancillería para custodiar la documentación oficial del archivo eclesial[103]. Con el tiempo y la asunción cada vez mayor por parte de los prelados de nuevas funciones extra-pastorales más propias de la antigua curia municipal, los grandes grupos episcopales se fueron completando con todo un variable entramado de espacios seculares y monásticos, internos o anexos a él, que sirvieron de hospicio[104], archivo[105], hospital (*xenodochium*), biblioteca[106] o como simples habitaciones para el clero y los oblatos.

Uno de los mejores ejemplos de toda esta enorme pluralidad de espacios lo encontramos en el complejo episcopal de *Barcino*, donde a partir de una simple *domus* urbana cedida en el siglo IV d. C. por una importante familia de la ciudad se configuró un enorme y complejo conjunto prelaticio. Tal fue así que hasta la fecha se han podido localizar no sólo la *ecclesia principalis* y el palacio episcopal sino también un baptisterio a los pies de la iglesia, un aula basilical para las recepciones y los concilios, un espacio

---

[99] *VSPE* IV, III, 6-9; IV, 7, 32-34; V, III, 27-32, V, V, 42-49; V, X, 25-27 y 37-39 (para la numeración seguimos la edición latina de A. Maya Sánchez, 1992).

[100] A este respecto, existen ciertas divergencias entre quienes creen que formaba parte del *atrium* (GODOY, C., *Arqueología y liturgia...*, 1995, pp.128-132) y quienes entendían este espacio como una parte de la iglesia principal, a modo de sacristía [PUERTAS, R., *op. cit*., 1975, pp. 134-137]. Otros también apuestan por una localización exterior como una sala anexa a la iglesia en la que permanecerían los clérigos y obispos que no oficiaban. MARTÍNEZ TEJERA, A., "La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la oficialización y la expansión", *Zona Arqueológica*, nº 11, 2010, p. 230.

[101] Concilio I de Caesarauagusta (380): ***in secretario*** *residentibus episcopis...*; Concilio II de Sevilla (619): *in* ***secretario*** *sacrosanctae Ierusalem Spalensis ecclesiae...*

[102] Epístola de Consencio a Agustín 11, 9: *Él, sin ninguna dilación, temprano, vino a la Iglesia, y, enseguida, se dirigió hacia la cancillería (secretarium), donde se encontraban los obispos, para investigar, junto con ellos, las acusaciones contra mí*; *Ep*. 11, 10, 2: *Inmediatamente fui llamado solo a la cancillería (secretarium) para ser regañado por los obispos, condenado por los clérigos, injuriado por los herejes, inculpado por el comes, escupido por los soldados y también apedreado por el pueblo.* AMENGUAL I BATLE, J., "L'esglesia a començament del segle V, segons la correspondència de Consentius a sant Agustí", *Randa*, nº 16, 1984, p. 15. La edición bilingüe de esta carta en AMENGUAL I BATLE, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, 2008, pp. 493-513 (para este fragmento, pp. 500-501).

[103] AMENGUAL I BATLE, J., *Judíos, católicos y herejes...*2008, p. 337.

[104] *Epist*. Cons. 11, 17: *Corrí inmediatamente al albergue (hospitium) al que se había dirigido (el obispo Siagrio)* [...]

[105] *Ibídem*, 11, 2: *En ella confesaba que los enemigos habían cogido tres códices del equipaje del presbítero Severo y se los habían entregado a él; que, entre ellos, aquél le desagradaba de modo particular, mientras que los otros los había guardado en el archivo de la Iglesia (Ilerda).*

[106] Las bibliotecas de Zaragoza (Braulio de Zaragoza, *Ep*. 25, 26) y de Sevilla (FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 1954, pp. 145-155) fueron las más importantes de la Hispania visigoda.

termal, algunas instalaciones industriales (una factoría de *garum* y salazón y una industria vinícola) ligadas a la residencia del obispo, así como otro conjunto eclesiástico en su parte oriental compuesto a su vez por una iglesia con una pequeña necrópolis adosada a ella y un edificio de carácter palatino vinculado probablemente al poder civil de la urbe y a su condición de sede regia durante el periodo tardoantiguo [Fig. 3][107].

Fig. 3. Evolución constructiva de la sede episcopal de Barcino (ss. V-VII)
(BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, J., 2001)

La conjunción de todos estos espacios multifuncionales con la iglesia-catedral y las dependencias prelaticias hicieron de la sede episcopal una manifestación pública del

[107] BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, J., *op. cit.*, 2001, pp. 74-93.

prestigio y poder del episcopado[108]. Se dio forma así entre los siglos V y VII a un nuevo urbanismo concéntrico en torno al *episcopium* como el eje vertebrador de los espacios cristianos intra y extramuros y principal referencia visual de la ciudad. Este hecho, unido al desarrollo del fenómeno martirial, explicaría a su vez la tremenda proliferación de enterramientos intramuros en esta época y ligados en su mayoría a iglesias episcopales. El hallazgo de necrópolis tardoantiguas asociadas a sedes como las de *Valentia*, *Barcino*, *Urgellum* o *Turiaso*[109], confirmaría igualmente la elevación del obispo como el nuevo referente ideológico y social en las ciudades en torno al cual se desea ser enterrado.

La episcopalización de las ciudades hispanas se convirtió, por tanto, en el proceso culminante de todo desarrollo cristiano a nivel urbano y su impronta física en el paisaje de los *municipia* permaneció prácticamente imborrable durante los siglos posteriores al dominio visigodo, pese a la presencia musulmana, y hasta el periodo medieval. A partir de este último periodo la Iglesia recobrará el protagonismo de antaño y elevará grandes espacios catedralicios en su mayoría sobre los antiguos complejos episcopales de época tardoantigua, que recordarán la sacralidad y el profundo simbolismo de esos lugares.

Para el valle medio-alto del Ebro son varios los testimonios que nos informan de la existencia de al menos cuatro sedes episcopales - Calahorra, Pamplona, Tarazona y Oca - desde finales del siglo VI, algunas con anterioridad, lo que sería indicativo del notable desarrollo que la cristianización alcanzó también en el espacio urbano de esta zona[110]. Aunque todas ellas presentaron algunos elementos genéricos y más o menos comunes a todo el territorio peninsular, la cristianización de la topografía urbana fue un fenómeno que experimentó dispares y particulares evoluciones según ciudades y zonas, regla para la que las sedes del occidente tarraconense no fueron una excepción. Desde su propio origen a su localización, las sedes episcopales del Ebro medio-alto presentan unas características únicas y definitorias que no siempre fueron en consonancia con la

---

[108] GODOY, C. y TUSET, F., "El *atrium* en las *VSPE*, ¿una fórmula de la llamada arquitectura de poder?", *Archivo Español de Arquitectura*, nº 67, 1994, pp. 209-221.

[109] DURÁN Y SANPERE, A., "Vestigios de la Barcelona romana en la Plaza del Rey", *Ampurias*, nº 5, 1943, pp. 57 y 65-69; LASHERAS, J. A., "Excavaciones arqueológicas en la iglesia catedral de la Anunciación de Tarazona. 1ª campaña de excavaciones de urgencia: informe preliminar", *Arqueología Aragonesa*, vol. 5, 1985, p. 182; VILLARÓ, A., "Intervencions arqueològiques a la ciutat d'Urgell: cap a un horitzó romà tardà", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, nº 8, 1998, p. 194; BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, J., "Arqueología y arquitectura de los siglos VI y VII en Barcelona. El grupo episcopal", *Acta Antiqua Complutensia*, nº 5, 2005, pp. 155-180; ALAPONT, L. y RIBERA, A., "Los cementerios tardoantiguos de Valentia: arqueología y antropología", *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, 2006, pp. 161-194.

[110] En este sentido, para el valle del Ebro la correspondencia entre Consencio y Agustín de Hipona a comienzos del siglo V ya hacía alusión a la presencia de iglesias episcopales en urbes como *Tarraco*, *Ilerda* u *Osca* (Consencio, *Ep.* 11, 2, 8; 8, 4; 9, 1 y 17,4). AMENGUAL, J., "Vestigis d'edilicia a les cartes de Consenci i Sever", *III Reunió d'Arqueologia cristiana hispánica*, 1994, pp. 489-499.

tendencia general propia de la provincia y/o del territorio hispano. De este modo, si bien el proceso de cristianización del espacio urbano, como venimos señalando hasta ahora, se desarrolló a lo largo de diferentes fases, siendo en buena parte de los casos la martirial (extramuros) la originaria y la episcopal (¿intramuros?) su punto culmen, este fenómeno no siempre siguió esa evolución fija en las ciudades de nuestro ámbito de estudio. Así por ejemplo, mientras que en la ciudad riojabajeña de *Calagurri* el hecho martirial hubo de tener un peso decisivo en el origen y desarrollo más primitivo de su cristianización, en otras como *Turiaso*, *Pompelo* o *Auca*, sin embargo, no existen referencias a figuras martiriales vinculadas a ellas y aquí han de ser sus prelados, de forma más temprana o más tardía, quienes aporten las únicas y más antiguas dataciones a su cristiandad.

Una vez descrita la evolución general del proceso de cristianización del espacio urbano en Hispania y partiendo del mismo esquema analítico utilizado a nivel peninsular, focalizaremos ahora nuestro interés en el valle medio-alto del Ebro para poder comprobar así cuánto de imitación o cuanto de novedad tuvo el desarrollo cristiano en las ciudades de esta zona con respecto al resto del territorio hispano.

2.2. LA PRESENCIA CRISTIANA EN LAS CIUDADES DEL EBRO MEDIO-ALTO

A la hora de realizar el estudio del impacto cristiano en la topografía urbana de cualquier espacio, uno puede aproximarse a este fenómeno desde diferentes ángulos y perspectivas, siendo uno de los más comúnmente utilizados el análisis descriptivo por bloques temáticos, bien sea por ciudades (Calahorra, Pamplona, Tarazona, ¿Oca?) o bien por edificaciones (iglesias, *memoriae martyrum*, *episcopia*, etc.). No obstante, sin restar validez a este método, que permite comprobar la singularidad cristiana de cada espacio concreto o valorar la predominancia de una arquitectura sobre otra en una zona más amplia, dada la exigua presencia de testimonios arqueológicos cristianos en la zona del Ebro medio, con especial carencia en determinadas ciudades, considero más provechoso establecer un estudio cronológico evolutivo de la presencia del cristianismo en este área septentrional que abarque desde su fase más temprana (ss. IV-V) hasta su etapa de plena consolidación (ss. V-VI) y de ahí hacia la formación de los episcopados y la proyección de su jurisdicción sobre el territorio diocesano (siglos VI-VII). Estas fechas resultan aproximativas y no pueden establecerse como un *unicum* fijo e invariable, ya que algunos

de los procesos que describiremos se desarrollaron más temprana o más tardíamente o incluso de manera simultánea según ciudades y zonas. Con todo, creemos que en líneas generales estas fases resumen bien los principales hitos cronológicos de la expansión del cristianismo en el espacio urbano - también en el rural - y ayudan a comprender mejor la evolución diacrónica del fenómeno cristiano y su progresiva implantación tanto en las mentalidades de la población como en el aspecto físico de ambos paisajes.

De este modo, siguiendo el proceso de asimilación ideológica que condujo al cristianismo de ser una religión denostada a convertirse en la religión oficial del imperio es posible observar asimismo una evolución de la arquitectura cristiana tanto en su ubicación, desplazándose desde fuera del perímetro urbano hacia dentro, como en su forma y estructuración, derivando de lo meramente funcional y espiritualmente íntimo hacia lo marcadamente simbólico y en ocasiones incluso ostentoso. Sólo así se puede obtener, a nuestro parecer, una visión global y ordenada del desarrollo general de este proceso en la zona sin que ello vaya en detrimento de otras diversas consideraciones particulares sobre cada ciudad o construcción concreta en las valoraciones finales.

2.2.1. Las primeras huellas del cristianismo (siglos IV-V)

Procedentes de la parte oriental de la Tarraconense, las ideas religiosas imperantes en ciudades de mayor tradición cristiana como Tarraco o Caesaraugusta se trasladaron entre los siglos III y IV d. C. por las principales vías del eje del Ebro, siendo este río una importante vía de cristianización en la zona[111], hasta alcanzar el área vascónica. Si bien las primeras construcciones cristianas suelen ir ligadas en su mayoría al culto a los mártires y presentan un marcado componente funerario, continuador de las dinámicas de enterramiento altoimperiales, su seguimiento arqueológico resulta muy difícil tanto por la imprecisión terminológica de los monumentos martiriales en las fuentes escritas[112] como por la problemática asociación de toda necrópolis tardorromana con el culto a los mártires o en general con el mundo cristiano[113].

---

[111] JIMENO, R., "Red viaria y cristianización...", *op. cit.*, 1999, pp. 726-727.

[112] La historiografía suele diferenciar tres espacios en relación a estas figuras sacras: *martyria* (sepulcros monumentales que acogen primeramente los restos corporales del mártir y en los que se centraliza el culto), *memoriae martyrum* (espacios sagrados erigidos en lugares clave de la vida del mártir) y basílicas martiriales (templos cristianos que acaban guardando reliquias martiriales con las que son consagrados en su nombre). LÓPEZ CUEVAS, F., "Culto martirial y autorrepresentación en el mundo funerario a través de algunos ejemplos", *Arte, Arqueología e Historia*, nº 18, 2011, p. 128.

[113] En general, sobre toda esta problemática, GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Topografía funeraria de las ciudades hispanas...", *op. cit.*, 2011, p. 460.

Aunque el culto a los mártires ya se desarrollase probablemente desde el siglo II, en Hispania no será hasta la mitad del siglo III d. C. (262-263) cuando conozcamos de primera mano las consecuencias directas de las persecuciones cristianas emprendidas por emperadores como Decio o Valeriano gracias al registro de las actas de Fructuoso, Augurio y Eulogio, transmitidas por un autor anónimo[114]. A partir del relato del martirio del que fuera obispo de Tarragona y de sus dos diáconos y conforme el cristianismo fue evolucionando de culto perseguido a religión exclusiva del Imperio en el siglo IV, la devoción hacia la figura 'heroica' del mártir se convirtió en un hecho clave dentro del cuerpo doctrinal cristiano y adquirió un notable desarrollo literario. Como precedente del género hagiográfico desarrollado en época visigoda, el himno martirial se convirtió así en uno de los primeros testimonios escritos acerca de la presencia del cristianismo en las ciudades y el poeta Prudencio en su principal representante literario[115].

A comienzos del siglo V Aurelio Prudencio Clemente (348-¿408?[116]) escribió el *Peristephanon* o *Libro de las Coronas*[117], una obra compuesta por 14 himnos dedicados en su mayoría a diferentes individuos de distintas procedencias cuyo denominador común fue su ferviente devoción y apología de la religión cristiana en medio de las cruentas persecuciones llevadas a cabo por emperadores como Diocleciano o Galerio a comienzos del siglo IV. Esta defensa a ultranza de su fe frente a cualquier intento de renuncia a ella por la fuerza provocó su condena a muerte y les condujo a acabar sus días convertidos en mártires de la causa cristiana en el territorio hispano.

El primero de estos himnos relata cómo entre los siglos III y IV dos soldados de origen incierto renegaron de su *religio castrorum* al rechazar la realización de sacrificios a divinidades paganas y emperadores así como la participación en conflictos y batallas en nombre del Imperio si no era bajo la tutela de la deidad cristiana. A consecuencia de

---

[114] FRANCHI DE CAVALIERI, P., "Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona", *Note agiografiche*, nº 8, 1935, pp. 122-199. Trad. esp. en SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España romana", *Historia de la Iglesia en España: La iglesia en la España romana y visigoda*, vol. 1, 1979, pp. 51-53.

[115] VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, 2007, pp. 41-43. Aunque esta obra es en sí una reedición ampliada de otra publicación de esta misma autora del año 2005 [*Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias* (*Cuadernos Emeritenses*, 32), 2005], remitiremos en las notas y la bibliografía a la de 2007 por ser la más reciente y actualizada.

[116] No se conoce con exactitud la fecha de su muerte aunque por la *Praefatio* a su obra literaria (ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, 1981, pp. 4-7) sabemos que nació en el 348 [vv. 22-25: *Mientras mi vida pasaba así volando, trepó de repente la canicie a mi cabeza de anciano, tacha poniendo a mi olvido del viejo cónsul Salia, bajo cuyo gobierno brilló mi día primero*] y que para entonces contaba ya con 57 años [vv. 1-3: *Diez lustros ya viví, si no me engaño; por séptima vez tras ellos, el solsticio hace rodar el año, al par que gozo del sol que pasa y torna*], por lo que su deceso hubo de tener lugar entre el 405 y el saqueo de Roma por los visigodos (410).

[117] ORTEGA, A., *op. cit.*, 1981, pp. 479-743

ello, Emeterio y Celedonio, que así se llamaban, fueron condenados por las autoridades romanas y ajusticiados en *Calagurri* durante el transcurso de la persecución cristiana que, promovida en Oriente por Galerio y en Occidente por Maximiano, precedió casi de inmediato al edicto 'anti-cristiano' emitido por Diocleciano en el año 303[118]. Junto al primer himno, dedicado por entero al martirio, otras noticias relativas a ambos soldados se repartieron entre el himno IV, dedicado a los dieciocho mártires de Zaragoza, donde reciben una breve mención[119] y el himno VIII de esta misma obra, compuesto en honor de un baptisterio que, en palabras de Prudencio, se construyó en la ciudad de Calahorra para honrar la memoria de Emeterio y Celedonio en aquel mismo enclave donde ambos habrían "renacido como cristianos".

2.2.1.1. *El baptisterio de Calagurri*

De los propios versos del himno VIII del *Peristephanon* se deduce que a finales del siglo IV debía de existir una basílica o *martyrium*, donde se veneraban las reliquias de los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio, a la que se le añadió posteriormente un baptisterio[120]. Esta edificación, que en época de Prudencio se alzaría en el lugar donde los soldados fueron ajusticiados, es descrita de la siguiente manera:

Himno VIII

Sobre el lugar en que padecieron los mártires, que ahora es el baptisterio de Calahorra[121]

Este lugar fue elegido por Cristo para hacer subir al cielo a los corazones probados en el bautismo de sangre, para purificar en el agua del bautismo.

Aquí, dos héroes, muertos por el nombre de Cristo, sufrieron el martirio de sangre en una muerte hermosa.

Aquí también fluye la indulgencia divina de una fuente limpia y borra las pasadas culpas en una corriente nueva.

---

[118] ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, 1984, p. 221; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra", *Calahorra: bimilenario de su fundación: actas*, 1984, p. 233; CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y 'hombre santo' en la Hispania visigoda*, 1998, pp. 144-145; GARRIDO, J., "La pena de muerte en la Roma Antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 60.

[119] Prudencio, *Peristephanon*, IV, 31-32: *Nuestra Calahorra llevará a los dos que veneramos.*

[120] Sobre la importancia del bautismo en la obra prudenciana, BEITIA, P., *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIe siècle*, 2010, pp. 54-57.

[121] ORTEGA, A., *op. cit.*, 1981, p. 615. También en RIVERO, L., *op. cit.*, 1997, pp. 195-196.

Quien desee subir al reino eterno del cielo, acuda acá sediento; he aquí el camino preparado.

Antes subían a los excelsos palacios los mártires coronados, ahora las almas purificadas se dirigen a los astros.

El Espíritu Santo, acostumbrado a bajar con su eterno vuelo para dar la palma del triunfo, ahora concede aquí el perdón.

La tierra bebe del rocío sagrado, sea del agua, sea de la sangre y continuamente destila en abundancia impregnada de su Dios.

Señor de este lugar es aquel mismo de cuya herida en los dos costados fluyó vertida, de un lado, la sangre y, del otro, el agua.

De aquí saldréis, según pueda cada uno, por las heridas de Cristo; unos, arrebatados al cielo por las espadas, y otros, gracias a las aguas del bautismo.

A diferencia del resto de himnos del *Peristephanon*, dedicados a describir los martirios de diferentes personajes, el himno VIII, omitido en algunos manuscritos, centró el contenido de sus versos en la exaltación de un edificio cristiano, lo que ha llevado a plantear la posibilidad de que éste no fuese uno de los himnos originales de esta obra sino más bien un añadido posterior con carácter de 'poema epigráfico' destinado tal vez a formar parte de una inscripción consagratoria del edificio bautismal o del espacio eclesial dedicado a los mártires en el que éste se hallara inserto[122].

Sea como fuere, este texto conformaría la primera noticia escrita que poseemos sobre una edificación cristiana tanto en la ciudad de *Calagurri* como en todo el valle medio del Ebro, por lo que, más allá de su contenido ideológico o de su retórica métrica, el himno prudenciano supone una fuente de primer orden a la hora de conocer los orígenes más remotos de la presencia cristiana en nuestro ámbito de estudio. Pese a todo y sin ánimo de rechazar categóricamente la realidad histórica de la obra de Prudencio, ya que su composición tuvo que basarse forzosamente en una mezcla de tradición oral e inspiración poética[123], el texto en realidad no contiene ni una sola indicación al respecto

---

[122] GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, 1966, p. 17; FONTAINE, J., "Le culte des martyrs militaires et son expression poétique a IVème siècle: l'ideal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien", *Études sur la poésie tardive d'Ausone a Prudence*, 1980, p. 336; SCHETTER, W., "Prudentius, Peristephanon 8", *Hermes*, nº 110, 1982, pp. 110-117; CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos...*, 1999, pp. 104 y 340-341; Id., "Prudencio y los mártires calagurritanos", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 71-72.

[123] Prudencio, *Peristeph*., I, 74-79: *¡Ay, viejo olvido de los tiempos pasados que no hablan! Se nos niegan todos esos detalles y la misma fama se extingue, pues el blasfemo funcionario nos arrebató hace tiempo las actas del proceso para que los siglos venideros, instruidos por esos libros, fieles mantenedores de noticias, no esparcieran con sus dulces lenguas, en los oídos de los hombres venideros, el desarrollo, la fecha y el modo divulgado del martirio.*

de la ubicación, la estructura arquitectónica o la cronología constructiva del baptisterio. Este hecho, unido al carácter legendario y panegírico de la obra, a la parcialidad del autor, al retoricismo de su lenguaje o sobre todo a la falta de evidencias arqueológicas del mismo, sólo permiten alcanzar un conocimiento de esta edificación basado más en conjeturas e hipótesis comparativas que en realidades empíricamente demostrables[124].

En primer lugar, en lo referente a la cronología en la que este monumento pudo ser erigido, si el baptisterio existía ya antes de Prudencio[125] o si se erigió entonces como adición a una iglesia martirial previa y su consagración motivó la redacción del himno[126], nada permite confirmarlo. Por ello, a partir del testimonio del poeta y de lo que sabemos sobre este tipo de espacios en otras ciudades sólo podemos aventurar que su construcción pudo tener lugar en una fecha indeterminada entre los siglos IV y V[127].

Por lo que respecta a su localización geográfica, los especialistas tampoco se han puesto de acuerdo a la hora de darle una ubicación precisa en el espacio calagurritano. Uno de los primeros en hacerlo fue U. Espinosa, quien situó al baptisterio en la zona baja de la ciudad, concretamente en el ángulo suroeste de la actual catedral, entre ella y el río Cidacos, en lo que se denomina actualmente como el Arenal[128], haciendo coincidir así al topónimo local con la expresión '*arenas*' con la que Prudencio aludía al lugar del martirio[129]. Como refuerzo a esta hipótesis, existen otros testimonios que apuntan hacia una localización extramuros del baptisterio junto a la antigua catedral calagurritana. Así por ejemplo, algunas fuentes escritas posteriores al poeta señalan que la custodia de las reliquias de los santos mártires se realizaba en la iglesia de Santa María de Calahorra, en un supuesto espacio funerario situado fuera del recinto murario[130]. Por otra parte, en la

---

[124] CASTILLO MALDONADO, P., "Prudencio y los mártires...", *op. cit.*, 2000, p. 66. Ante esta coyuntura, no resulta extraño que algunos autores se hayan mostrado bastante escépticos con respecto a la existencia real de este baptisterio en la ciudad vascona. TUDANCA, J. M. y LÓPEZ DE CALLE, C., "Entorno urbanístico de la catedral de Calahorra. Apuntes para una valoración patrimonial", *Investigación humanística y científica en La Rioja: homenaje a Julio Luis Fernández Sevilla y Mayela Balmaseda Aróspide*, 2000, p. 178.

[125] GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto...", *op. cit.*, 2000, p. 96. No conviene olvidar que los hechos relatados por Prudencio sucedieron casi un siglo antes de su puesta por escrito.

[126] CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos*..., 1999, p. 341.

[127] Sobre la cronología creacional de los baptisterios, GODOY, C., *Arqueología y liturgia…*, 1995, p. 169 (nota 16).

[128] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 223. En la misma línea de una ubicación extramuros, GARRIDO, J., *op. cit*., 2000, p. 59; SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 335. A. González Blanco ("La Calahorra de Prudencio", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, p. 64), por su parte, ubicó de manera genérica el baptisterio a orillas del río Cidacos sin mayor especificación.

[129] Prud., *Perist.* I, 7-9: *Este lugar, teñido con el doble martirio, bebió las cálidas corrientes de sus venas; estas arenas, rociadas con su santa sangre, visitan ahora sus compatriotas, presentándoles en oración sus súplicas, sus votos, sus dádivas.*

[130] FEROTIN, M., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, París, 1912, col. 145: (…) *quorum corpora eternis titulis vivacis memorie consecrata Calagorritana custodit Ecclesia.*

documentación medieval relativa al espacio catedralicio se describe la existencia de una iglesia situada en los arrabales de la antigua ciudad riojabajeña que fue saqueada por los árabes en el 932, reconstruida y ampliada en 1045 por el rey Alfonso VI y consagrada finalmente en el siglo XII por el obispo Don Sancho con las reliquias de Emeterio y Celedonio, a quienes les dedicó una capilla en la nave del Evangelio [Fig. 4][131].

Fig. 4. Retablo de la capilla de los Santos Mártires en la Catedral de Calahorra (s. XVIII). Fotografía propia.

Si bien la arqueología aún no se ha pronunciado favorablemente a este respecto, los sondeos realizados en los años 1995 y 1996 a lo largo del muro norte de la catedral

[131] CALATAYUD, E., *Arquitectura religiosa en la Rioja Baja: Calahorra y su entorno (1500-1650)*, 1987, pp. 251-257.

han dado a conocer algunos restos arquitectónicos (restos de muro, bloques de arenisca) de factura visigoda, que pudieron servir de cimentación para la iglesia paleocristiana bajo la actual catedral[132]. De igual modo, las excavaciones sacaron a la luz los restos de un depósito rectangular dentro de una necrópolis del siglo XII junto al muro norte de la catedral actual que han sido interpretados como parte de una posible piscina bautismal[133]. Todos estos elementos, unidos al hecho de que la legislación romana vigente en el momento del martirio estipulaba que los enteramientos habrían de hacerse fuera del *pomoerium* de la ciudad[134], reforzarían la hipótesis de la localización extramuros del primitivo núcleo martirial de Calahorra bajo el suelo de la actual catedral.

Cristina Godoy, por su parte, aunque parece mostrarse más partidaria de ubicar el complejo eclesiástico-martirial en una zona de necrópolis fuera de la ciudad, planteó, no obstante, la posibilidad de que existieran dos complejos martiriales distintos: uno intramuros, en el foro y las dependencias judiciales próximas a la basílica jurídica, que sería conmemorativo del espacio donde tuvo lugar la pasión[135]; y otro extramuros, en la zona de necrópolis, donde se habría erigido algún tipo de basílica cementerial que diera cobijo a los cuerpos de los mártires[136], respetando así las leyes de enterramiento.

En relación con el encarcelamiento de los mártires antes de ser ajusticiados, la tradición historiográfica ha identificado a la denominada 'Casa Santa' o 'Ermita de los Santos Mártires', un edificio de culto construido en el siglo XVIII por la Cofradía de los Santos Mártires[137], con aquel espacio donde estuvieron presos Emeterio y Celedonio a comienzos del siglo IV una vez revelada su verdadera fe[138]. Es precisamente bajo esta edificación donde González Blanco situaría los restos de un supuesto anfiteatro romano cuya arena se habría pretendido santificar en época ya cristiana construyendo una iglesia en memoria del lugar donde fueron hechos prisioneros los soldados y dando así origen

---

[132] CENICEROS, J., "Calahorra. Excavación arqueológica en el muro norte de la catedral", *Estrato*, nº 8, 1997, p. 53 (foto 12).

[133] *Ibídem*, 1997, p. 54. No obstante, por muy tentador que pudiera resultar su identificación con el baptisterio descrito por Prudencio, los excavadores no ven clara la interpretación de este espacio como una piscina bautismal y plantean la posibilidad de que fuese utilizada como un lavatorio para los difuntos antes de la inhumación, un rito de origen visigodo que perduró en el medievo.

[134] *Vid. supra*, nota 41.

[135] En esta línea, ARCONADA, V., "La topografía cristiana de Calagurris Iulia durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 86, 2010, p. 191.

[136] GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto...", *op. cit.*, 2000, pp. 90-93.

[137] Con todo, la referencia más antigua sobre esta Casa Santa data de 1539. ANTOÑANZAS, A., CASTILLO PASCUAL, M. J. y GARRIDO, J, "La ermita de los Stos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 14.

[138] Prud., *Perist.* I, 47 y 79-80. GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *Historia de la muy noble, antigua y leal ciudad de Calahorra*, 1981, pp. 62-63.

al primitivo centro de culto a ambos mártires[139]. Los trabajos arqueológicos realizados en el recinto sagrado a raíz de estas hipótesis, sin embargo, sólo han sacado a la luz un conjunto de grandes estructuras murarias de época romana cuya funcionalidad parece más civil que religiosa, aunque, a tenor del estado de deterioro o de la reutilización arquitectónica del edificio en sucesivas etapas constructivas, no se ha podido confirmar nada al respecto[140]. Todo ello no ha impedido, sin embargo, que el recuerdo de esta supuesta cárcel haya quedado impregnado de alguna manera en el acervo cultural de los calagurritanos quienes, apelando a la memoria de los *milites Christi*, han convertido este edificio, abandonado y declarado en ruina desde 1972, en un centro de interpretación de los santos mártires Emeterio y Celedonio, que abrió sus puertas al público el pasado año.

El tercer aspecto relativo al baptisterio calagurritano sobre el que tampoco se ha alcanzado hasta el momento unas conclusiones claras es aquel que tiene que ver con su propia estructuración o fisonomía, habida cuenta de que los espacios arquitectónicos destinados al sacramento del bautismo en esta época podían aparecer formando parte de la propia estructura de una iglesia o bien como un edificio propio y exento[141]. Teniendo en cuenta que el poeta menciona en su obra la presencia en Calahorra de restos humanos pertenecientes a los mártires[142], parece lógico pensar que con anterioridad al baptisterio existió primeramente alguna especie de monumento honorífico (*memoria martyrum*) en forma de cripta u otro edículo en torno a las sepulturas de los mártires. Con el tiempo, el auge del culto martirial y la atracción poblacional que generaban sus tumbas hicieron necesaria la ampliación del inicial núcleo conmemorativo y su conversión en un espacio litúrgico entre cuyas funciones, amén de ser un espacio de culto ordinario, se incluiría la bautismal para la cual era indispensable la intervención del obispo[143]. Si bien casi todos coinciden con este esquema evolutivo, los historiadores no se han puesto de acuerdo a la

---

[139] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El anfiteatro de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 193-196. En este caso, la arena aludida en el martirio haría referencia a la del anfiteatro, que en otras ciudades fue escenario de ciertos martirios cristianos y donde *a posteriori* se honraron las memorias de los allí ajusticiados instalando basílicas y espacios funerarios sobre la misma (*vid. supra*, nota 66).

[140] ANTOÑANZAS, A.; CASTILLO PASCUAL, M. J. y GARRIDO, J., "Informe de la intervención arqueológica en la ermita de los Santos Mártires o *Casa Santa* (Calahorra, La Rioja)", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 47-86; Id., "La ermita de los Stos. Mártires...", *op. cit*., 2000, pp. 13-28.

[141] Algunos ejemplos de baptisterios tardoantiguos en Hispania en PALOL, P. de, *Arqueología cristiana de la España romana (siglos IV al VI)*, 1967, pp. 147-182; GODOY, C., "Baptisterios hispánicos (ss. IV al VIII). Arqueología y liturgia", *XI Congrès international d'archéologie chrétienn*e, 1989, pp. 607-634; RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 1999, pp. 157-165.

[142] Prud., *Perist*. I, 5 (*ossa*), 6 (*corpora*) y 116 (*membra*). Igualmente, la *Missa Sanctorum Emeteri et Celedoni* (FÉROTIN, M., *Le liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, 1912, p. 145) y la *Passio Emetherii et Celedonii* [RIESCO, P., *Pasionario hispánico (introducción, edición, crítica y traducción)*, 1995, p. 124] confirman en fechas más tardías (ss. VIII-IX) la presencia de reliquias de los mártires en Calahorra.

[143] GODOY, C., *Arquitectura y liturgia...*, 1995, pp. 70 ss.

hora de determinar el resultado final del mismo. Así, mientras que algunos plantean la posibilidad de que el propio baptisterio fuera quien albergaba las reliquias de los mártires sin necesidad de que existiera otros espacio para ello[144], los que hablan de espacios bien diferenciados se debaten entre la conjunción de ambas estructuras, martirial y bautismal, dentro de la misma basílica cementerial[145] o, por el contrario, la elevación del baptisterio como una estructura ajena a la *memoria martiryum* o a la basílica y ubicada *a posteriori* junto a ella[146]. Aunque no podemos precisar qué opinión se aproxima más a la realidad material del ejemplo calagurritano[147], lo cierto es que el binomio baptisterio-*martiryum* fue un fenómeno común tanto en Oriente como en Occidente[148] y con el tiempo iglesias, baptisterios y *martirya* acabaron fundiéndose físicamente dentro de un mismo complejo cultual sin que sea sencillo en muchos casos distinguir a cada una de estas edificaciones por separado. Puesto que la presencia de un determinado mobiliario litúrgico en un yacimiento de este tipo es a veces lo único que permite identificar arquitectónicamente a cada espacio por separado (altar-iglesia, piscina-baptisterio y relicarios o inhumaciones-*martyrium*[149]), la falta de vestigios arqueológicos sobre cualquiera de estos elementos en el caso calagurritano no nos permite conocer cuál era la composición física real del baptisterio dedicado a Emeterio y Celedonio.

En definitiva, pese a lo tentador que resultaría poder hablar de una arquitectura cristiana anterior al siglo V a la hora de atribuir un origen a la presencia material del cristianismo en el Ebro medio, lo cierto es que del baptisterio calagurritano hoy en día

---

[144] CASTILLO MALDONADO, P., "Prudencio y los mártires...", *op. cit.*, 2000, pp. 72-74.

[145] En este sentido, la iglesia quedaría estructurada en diferentes espacios siendo el contra-coro el que albergase las reliquias y el extremo occidental de la iglesia donde se estableciese el baptisterio, a los pies de la misma. CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 1999, p. 341; GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto...", *op. cit.*, 2000, pp. 97-98.

[146] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 221; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1996, p. 64; CASTELLANOS, S., *Calagurris Tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, 1999, pp. 35-37; SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 334-335. P. Castillo Maldonado (2000, p. 74) plantea la existencia además de una fuente sagrada (*Perist*. I, 19) como parte del itinerario que recorrería el conjunto *martyrum-bapisterium*, tal y como sucedía en Barcino (GODOY, C. y GURT, J. M., "Un itinerario de peregrinaje...", *op. cit.*, 1998, pp. 323-335).

[147] El hecho de que Prudencio afirmase en su obra que el baptisterio se erigió sobre la tumba de los mártires reforzaría la unidad entre ambos espacios, si bien pudo ser un simple recurso literario.

[148] Sobre la presencia de tumbas y relicarios martiriales asociados a baptisterios, FÉVRIER, P. A., "Baptistères, martyrs et reliques", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 61, 1986, pp. 109-138 (sobre *Calagurri*, p. 134); PALOL, P., "El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos", *Actes XI Congrès International d'Archeologie Chrétienne*, 1989, pp. 573-576 y 582. La asociación entre los conceptos de bautismo y martirio estaba presente ya en tiempos de Tertuliano y Jerónimo, pero la volveremos a encontrar en Prudencio (*Perist*. VII, vv. 16-20; ed. esp. de A. Ortega, 1981, pp. 606-607), en Isidoro de Sevilla (*De ecclesiasticis officiis*, II, 25; ed. esp. de A. Viñayo, 2007, p. 173) o en Ildefonso de Toledo (*De cognitione baptismi*, CXIX; ed. esp. de J. Campos, BAC, 1971, pp. 350-351). CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, 2002, p. 54.

[149] GODOY, C., *Arqueología y liturgia...*, 1995, p 22.

no existen vestigios materiales que permitan ir más allá de lo simplemente expuesto por Prudencio en su obra. Si se tiene en cuenta además que el propio poeta afirma no conocer el desarrollo, la fecha y el modo exacto en que se divulgó el martirio por la destrucción de las actas ordenada por los funcionarios imperiales, sólo podemos teorizar con el hecho de que en Calahorra pudo existir un lugar de culto dedicado a los mártires Emeterio y Celedonio en un área extramuros, compuesto por una iglesia, un baptisterio y alguna especie de monumento en honor a los soldados martirizados, que actuó como un importante lugar de peregrinación local/regional durante la Tardoantigüedad y que hubo de conformar la primera impronta física del avance cristiano en esta zona[150].

Al igual que sucedió con otros cultos martiriales, las tumbas de los soldados calagurritanos pronto se convirtieron en un lugar de peregrinación[151] no sólo entre los propios habitantes de la ciudad y su entorno (*incolae*) sino también para gentes venidas de fuera (*exteri orbis colonus*), quienes, atraídos por su fama como mártires y patronos de la ciudad, acudían en peregrinaje hasta el lugar donde se veneraban las reliquias corporales de ambos mártires[152]. El hecho de que la zona fuese centro de peregrinación debió de condicionar además la propia planificación arquitectónica del complejo para que el edificio pudiera dar cobijo a los peregrinos, permitir el libre acceso y circulación por sus instalaciones y prestar servicios médicos u hospedaje en sus inmediaciones[153].

El *martyrium* de Emeterio y Celedonio ejerció, por tanto, de poderoso reclamo dentro y fuera de la ciudad, pero no sólo por su carácter de *locus sacer*[154] sino también por el hecho de que en su entorno, según se cuenta en el propio himno prudenciano, se producían curaciones milagrosas entre los enfermos que acudían hasta allí a visitar a los mártires-santos[155]. Como guardianes de la energía sagrada otorgada por el Creador, sólo

---

[150] La controversia en torno a la verdad histórica de la poética prudenciana, aunque aplicada al caso emeritense, en SAN BERNARDINO, J., "*Eulalia Emeritam suam amore colit*: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3.186.215)", *Habis*, nº 27, 1996, pp. 205-233.

[151] GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit.*, 1966, p. 324; RECIO, A., "Prudenzio 'poeta peregrinus' e promotore di pellegrinaggi", *Akten des XII. Internationalen Kongresses fûr Christliche Archâologie*, vol. II, 1995, p. 114.

[152] Prud., *Peristeph*., I, 8-12. Aunque Prudencio afirme que la fama de Calahorra y sus mártires *recorrió todas las tierras*, lo cierto es que el culto a los santos riojabajeños debió de ser de tipo local hasta la época visigótica y si bien no se limitó únicamente a la ciudad riojabajeña tampoco se extendió por la totalidad de la Tarraconense. FÁBREGA, A., *Pasionario Hispánico I*, 1953, p. 121; PALMER, A. M., *Prudentius on the martyrs*, 1989, p. 265.

[153] GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto...", *op. cit.*, 2000, p. 98. Así sucedería, por ejemplo, en el caso de Mérida. MATEOS, P., "Identificación del *xenodochium*...", *op. cit*., 1995, pp. 309-316.

[154] CASTELLANOS, S., *Calagurris tardoantigua...*, 1999, p. 33.

[155] Prudencio, *Peristeph*., I, 19-21: *Por esta razón, desde la misma fuente de las dádivas desciende a la tierra el río de dones abundantes, que reparan las enfermedades de los orantes con los remedios suplicados*; 112-114: *¿Qué diré de los cuerpos curados, pálidos antes por las largas*

acudiendo a los lugares donde reposaban sus restos o estando presente en aquellos espacios que guardasen algún tipo de relación con su martirio era posible la sanación[156]. Esta situación sería determinante en el desarrollo de su culto, ya que al propio interés por la cercanía del mártir como medio de aproximación a Dios en una posible existencia supraterrenal se unió el deseo de sanación aún en vida que garantizaba este espacio, una propiedad hasta entonces exclusiva de los templos paganos dedicados a las aguas[157].

El desarrollo del culto a los mártires y sus reliquias trajo consigo un importante asentamiento y desplazamiento de cristianos por la zona, atraídos hasta Calahorra por las propiedades taumatúrgicas del lugar, por un interés expiatorio o por un afán por obtener reliquias con las que enriquecer las iglesias y sedes de otras urbes y beneficiarse de la santidad, el prestigio y la atracción poblacional que éstas garantizaban. La razón estribaba en el poder mágico que éstas conferían supuestamente a sus poseedores[158], así como en la atracción poblacional que generaban en torno a aquellas iglesias, ciudades o poblaciones de las zonas donde éstas aparecían o se conservaban. De ahí derivó el gran desarrollo del comercio y el tráfico de reliquias en Oriente ya desde el siglo IV y más tardíamente en Occidente, impulsado por la creciente demanda de los obispos y de la nobleza territorial, quienes buscaban adquirirlas, o en todo caso afirmar que las habían encontrado inintencionadamente por mera inspiración divina (*aduentiones*), trasladarlas (*translationes*) y consagrar con ellas las capillas locales y las iglesias construidas en sus territorios con el fin de derivar en cierto modo la seducción de los antiguos dioses entre las poblaciones urbanas y rurales hacia los nuevos santos patronos (*aduentus*)[159].

Con todo, el abierto rechazo que en Occidente se manifestó hacia la partición de los cadáveres (*mos Latinorum*) al menos hasta bien entrado el siglo VII[160] condicionó

---

enfermedades, cuando el aterido escalofrío de la fiebre sacude los miembros descoloridos. Aquí desaparece un tumor de la cara, aquí vuelve el tinte verdadero del rostro.

[156] GODOY, C., *op. cit.*, 2000, pp. 99-102; GONZÁLEZ CELADA, J., "San Emeterio y San Caledonio, santos sanadores", *Kalakorikos*, nº 10, 2005, pp. 335-343.

[157] SANZ SERRANO, R., *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. *Gerión*, vol. 21, Ext. 7, 2003, pp. 18-25

[158] Así se explica que los obispos las llevaran colgadas del cuello a modo de amuletos durante las festividades de los santos, con el propósito de recibir el poder y la gracia divina necesaria para ejercer su cargo. Concilio III de Braga (675), can. V.

[159] CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos...*, 2002, pp. 171-185.

[160] Id., *Los mártires hispanorromanos...*, 1999, pp. 316-322. Ya en tiempos de Teodosio se prohibió la violación de los sepulcros de los mártires y el traslado de sus restos [*CTh*. IX, 17, 7 (386)], un acto que también fue reprobado por literatos como Prudencio en el siglo V (*Perist*. VI, 136-138) o papas como Gregorio Magno en el siglo VI (*Reg. Ep*. IV, 30; *MGH*, *Ep*. vol. 1, 1891, p. 265). No obstante, a tenor de determinadas fuentes donde se alude a la necesidad de validar la autenticidad de algunas reliquias (Concilio II de Zaragoza, 592, can. II) o a la imposibilidad de identificar las que se poseen (Braulio, *Ep*. IX), todo apunta a que la repartición y el comercio de reliquias ante la creciente demanda de las mismas

que los cuerpos de los soldados permanecieran intactos en la catedral de Calahorra [Fig. 5] durante todo el periodo tardoantiguo[161] y frenó en gran parte la difusión exterior del culto a Emeterio y Celedonio en esta etapa, habida cuenta de que la consagración de nuevas iglesias bajo su advocación precisaba casi siempre de la presencia de reliquias o de fragmentos del santo que impulsaran la devoción popular.

Fig. 5. Urnas relicarios de San Emeterio y San Celedonio, en la catedral de Calahorra (La Rioja). Fotografía propia.

Con el tiempo, esa restricción legal se fue soslayando y la adquisición de reliquias martiriales se convirtió en una práctica habitual en Occidente a la hora de fundar nuevos *loca sanctorum* secundarios. Como consecuencia de ello, la fama de ambos mártires se propagó más allá del núcleo local que los vio morir en su vida terrena y volver a nacer en su existencia cristiana y a lo largo del medievo su culto experimentó una gran difusión hacia amplias zonas del norte peninsular, abarcando casi por completo el noroeste de la provincia Tarraconense.

---

fueron habituales durante todo el periodo tardoantiguo. SANZ SERRANO, R., "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", *Héroes, Semidioses y daimones*, 1992, p. 479.

[161] Prudencio, *Perist*. I, vv. 5-6: [...] *digno de guardar los huesos juzgó Dios este lugar, que fuese honrado hospedaje de sus santos cuerpos*; vv. 115-117: *El mismo Salvador nos concedió este bien para que gocemos de él cuando destinó los cuerpos de los mártires a nuestra ciudad (de Calahorra), que ahora protegen a los habitantes que baña el Ebro*. Pasionario Hispánico, *Passio Emet. y Celed*. 11: [...] *aquí donde pensó que había vencido, consagró las tumbas de sus cuerpos y las huellas impresas de su venerada sangre* (P. Riesco, 1995, pp. 124-125).

Así por ejemplo, coincidiendo con el periodo de más de dos siglos de ocupación musulmana de la ciudad (ss. VIII-XI) y ante el temor a la destrucción o al robo de las reliquias a causa de la ocupación sarracena[162], encontramos las primeras noticias acerca de los posibles traslados de algunas reliquias de ambos mártires desde Calahorra a zonas tan dispares como Burgos (monasterio de Taranco de Mena[163]), Álava (monasterio de Santa Pía[164]), Navarra (Monasterio de Leyre[165]), Lérida-Barcelona (monasterio de Cellers-iglesia parroquial de Cardona[166]) o Cantabria (catedral de Santander), lugar este último donde según la tradición se conservan los cráneos de Emeterio y Celedonio.

En lo referente a la traslación de algunas de estas reliquias hasta Santander, más allá de la 'versión oficial' que defiende su salida de Calahorra por razones de seguridad frente a las incursiones árabes, durante la Edad Media se forjaron diversas leyendas con el fin de justificar alguna posible profanación 'piadosa' de las tumbas de Emeterio y Celedonio en el siglo VIII por parte de algún noble foráneo probablemente interesado no tanto en protegerlas de la amenaza musulmana como sí en consagrar o sublimar con

---

[162] MIRALLES, J. C., "Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 225.

[163] Fundado por el abad Vitulo y el presbítero Ervigio en el año 800, este cenobio será incorporado al monasterio de San Millán de la Cogolla en el 1009, dando entonces noticia de la presencia de reliquias de Emeterio y Celedonio en él. SERRANO, L., *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, 1930, pp. 108 ss.; BUJANDA, F., *La Virgen y los Santos en la catedral de Calahorra según los documentos del siglo XII de nuestro archivo*, 1967, pp. 7-18; PÉREZ DE URBEL, J., *El Condado de Castilla: los 300 años en que se hizo Castilla*, 1969, t. I, pp. 95-98; GONZÁLEZ CELADA, J., "Las reliquias de los santos Emeterio y Celedonio, mártires en Calahorra y su dispersión en España", *Kalakorikos*, nº 14, 2009, pp. 395 y 399.

[164] MIRALLES, J. C., *op. cit*., 2000, p. 225; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos, Emeterio y Celedonio (II)", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 384.

[165] Según algunos cronistas de los siglos XVI y XVII, una vez sometida *Calagurri* al dominio musulmán, las reliquias de sus mártires fueron trasladadas hasta Leyre con objeto de preservarlas de la amenaza sarracena, pues este monasterio fue el lugar escogido por reyes y obispos de Pamplona como refugio tras la ocupación musulmana de la ciudad. Desde aquí, las reliquias se difundirían hacia regiones como Cellers, Santander o Taranco. Aunque se desconocen el origen y la época en la que llegaron, el monasterio parece que llegó a albergar algunas reliquias atribuidas a los mártires que recibieron aquí devoción desde la Edad Media. MORAL CONTRERAS, T., "El monasterio de Leyre y las reliquias de los santos mártires de Calahorra", *Berceo*, nº 79, n 1968, pp. 201-209; Id., *Santos Emeterio y Celedonio en la Crónica de Leyre*, 1993; SIGÜENZA, C., "El traslado de las reliquias de Emeterio y Celedonio de Leyre a Calahorra: una pintura entre la leyenda y la realidad", *Belezos*, nº 3, 2007, pp. 18-25.

[166] Pese a tener constancia documental de la existencia de una iglesia monástica de San Celedonio en Cellers desde el año 986 (CASAS, M. y OLLICH, I., "El monestir de Sant Celedoni i Ermenter de Cellers. Estudi historico-arqueològico", *Acta Medievalia*, nº 2, 1981, pp. 175-176), no se conocen las circunstancias en las que las reliquias de los mártires llegaron hasta este cenobio, si bien la leyenda cuenta que fueron trasladadas por sus fieles desde Calahorra huyendo de la invasión de los árabes. Esto entraría en conflicto con lo expuesto en el caso del monasterio de Leyre, donde también fueron trasladadas las reliquias por las mismas circunstancias, aunque hay quien defiende que fueron trasladadas aquí al poco tiempo de ser llevadas a Leyre, por considerarse éste un lugar más seguro que el monasterio navarro. Sea como fuere, en 1399 las reliquias de los santos fueron trasladadas por el conde Joan Ramón Folc de Cardona hasta la iglesia de san Miguel de Cardona, en cuyo altar mayor quedaron depositadas (*Ibíd*., 1981, p. 177). GALERA, A., *Les relíquies i la capella dels sants màrtirs, Celdoni i Ermenter, de l'esglesia parroquial de Sant Miquel de la vila de Cardona (segles XIV-XX)*, 1996; Id., *Sant Celedoni i Sant Ermenter: sis-cents anys a Cardona*, 2000.

ellas algún espacio de culto en su lugar de origen[167]. Una de estas leyendas, inspirada por el milagroso relato prudenciano de la elevación a los cielos del anillo y el pañuelo de Emeterio y Celedonio en el momento de su ejecución, añadió que, una vez decapitados, los mártires cogieron sus propias cabezas del suelo, las sujetaron firmemente con sus manos y continuaron predicando la palabra de Dios hasta que el juez ordenó arrojarlas al río[168]. Este milagro aún se completó con otra leyenda posterior que narraba cómo las cabezas de los mártires fueron arrojadas al río sobre una balsa de juncos - o una barca de piedra según versiones -, descendieron el Cidacos hasta el Ebro y desembocaron por Tortosa en el Mediterráneo. Desde allí la balsa bordeó todo el norte peninsular y tras un largo periplo marítimo las cabezas arribaron finalmente a la costa cantábrica, donde la tradición nos cuenta que promovieron la fundación de la ciudad de Santander[169].

No obstante, como ya apuntara el P. Risco allá por el siglo XVIII, de ser reales estos traslados, lo cedido por Calahorra a los cenobios e iglesias citados hubo de limitarse a algunas pequeñas reliquias corporales o representativas (reliquias *a contactu*[170]) de los mártires. A este respecto, varias fuentes de los siglos X y XI - el calendario de Córdoba del 961 o el testimonio de los reyes de Nájera D. García y Dª Estefanía tras la conquista de la ciudad en 1045 - coinciden en afirmar que los cuerpos de los soldados se hallaban entonces en la ciudad de Calahorra[171]. En la primera mitad del siglo XII, por su parte, tenemos noticia de los grandes festejos que se celebraron en la catedral de Calahorra en 1132 por el traslado de los santos cuerpos de Emeterio y Celedonio desde el altar de la Virgen hasta un nuevo altar realizado por el obispo Sancho de Funes y dedicado a los

---

[167] Hablamos de la catedral de Santander, cuya fisonomía actual (ss. XII-XIII) en dos iglesias superpuestas (la inferior destinada al culto martirial y la superior a la liturgia) proviene de la sucesión de diversas iglesias anteriores que derivaron a su vez de una primigenia basílica, más tarde abadía, dedicada a San Emeterio (ss. XI-XII). Erigida en torno a unas instalaciones termales próximas al puerto romano de la bahía cántabra, en su horno se depositaron los cráneos de los mártires traídos desde *Calagurri* tras la ocupación musulmana. CASADO, J. L., "Iconografía de los mártires Emeterio y Celedonio en la abadía y colegiata de Santander", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 146-147; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "El culto a los santos Emeterio y Celedonio en Santander", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 271-278.

[168] BUJANDA, F., *Vida de los Santos*, 1967, pp. 86-87.

[169] CASADO, J. L., *Cantabria vista por viajeros de los siglos XVI y XVII*, 1980, pp. 120-121; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "El culto a los santos...", *op. cit.*, 2000, pp. 277-278. Precisamente a partir de la denominación medieval del lugar al que llegaron estas reliquias, el *Portus Sancti Emeteri*, se ha supuesto que el propio nombre de Santander sería una derivación del hagiónimo: Sancti Emeteri > Santemeder > Santemder > Santander (RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "Cantabria", *Toponimia hispánica. Origen y evolución de nuestros topónimos más importantes*, 2011, pp. 51-52).

[170] En palabras de C. Godoy: *Las reliquias 'a contactu' eran objetos que, habiendo estado en contacto directo y prolongado con los restos venerados - fueran éstos polvo, ropa, aceite, tierra, agua, o cualquier recipiente que las contuviera -, guardaban sus propiedades curativas*. GODOY, C., *op. cit.*, 2000, p. 101.

[171] Calendario de Córdoba (961): *In ipso* (3 de marzo) *est christianis festum Emeteri et Celedonii. Et sepulchra eorum sunt in civitate Calagurri*. RISCO, M., *España Sagrada*, t. XXXIII, 1781, pp. 299-330 (en particular pp. 327-328); BUJANDA, F., *La Virgen y los Santos...*, 1967, pp. 12 y 16-17.

mártires por el arzobispo de Auch y los obispos de Osma y Calahorra en una capilla presumiblemente puesta también bajo su advocación[172]. El hecho de que no exista una documentación oficial relativa a la salida de los cuerpos inertes de los mártires desde Calahorra en época musulmana, ni tampoco de su devolución posterior a esta urbe una vez superada la ocupación musulmana, añadiría más incertidumbres a lo dicho y haría plantearse si en todos estos lugares lo que hicieron los cronistas no fue sino un ejercicio de falseamiento documental intencionado con el fin de dignificar estos espacios de culto en su época al asociarlos a la santidad de Emeterio y Celedonio. En verdad, la presencia de una simple reliquia, por indirecta que ésta fuera, otorgaba la suficiente sacralidad a un lugar como para que no fuera necesaria que la tumba del mártir se hallara allí mismo. No obstante, no todos los restos poseían la misma categoría de santidad, pues aquella ciudad que albergase el cuerpo o la tumba del mártir tendría una consideración como lugar santo primario y despertaría, por ello, un mayor interés entre el episcopado por su control eclesiástico[173]. Ello no evitó en ningún caso los traslados interesados de algunas reliquias por parte de la propia iglesia calagurritana con el propósito de ampliar el culto local hacia otras zonas y con ello extender el dominio efectivo de esta diócesis.

Fundamentada o no en la posesión de reliquias, la colocación de estas iglesias y monasterios bajo el patrocinio religioso de Emeterio y Celedonio sirve para confirmar la importancia del culto a estos mártires y su gran difusión fuera de Calahorra durante la Alta Edad Media. Desde entonces y en los siglos venideros nuevos centros de culto dispersos por la franja nordeste de la Península irán adquiriendo reliquias de estos *milites* [San Juan Bautista en Treviño (Burgos), Nuestra Señora del Rosario en Gallinero (Soria), Capilla del Alcázar en Nájera o San Salvador en Oviedo][174] o bien serán consagrados

---

[172] BUJANDA, F., "El obispo don Sancho de Funes (1116-1146)", *Príncipe de Viana*, año nº 36, nº 138-139, 1975, pp. 126-127.

[173] CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 1999, pp. 320-322 (sobre *Calagurri*, p. 340).

[174] RISCO, M., *op. cit.*, 1781, p. 303; VV. AA., *XVII centenario del martirio de los santos Emeterio y Celedonio*, 2001, p. 3. En la iglesia de Treviño fue el entonces obispo de Calahorra y la Calzada (D. Aznar) quien consagró el templo de San Juan Bautista, depositando en él las reliquias de Emeterio y Celedonio, tal y como describe la inscripción fundacional (PORTILLA, M. J. y EGUÍA, J., *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria. Arciprestazgos de Treviño, Albaina y Campezo*, vol. II, 1968, pp. 217-218). En el alcázar najerino hace poco más de una década se encontraron reliquias pertenecientes a Emeterio y Celedonio en el interior de la imagen de la Virgen del Alcázar, actualmente depositada en el monasterio de Santa María La Real [SÁEZ, J. L., "Hallazgo de nuevas reliquias de los santos mártires Emeterio y Celedonio en Nájera (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 305-308]. Por lo que respecta a la catedral de San Salvador de Oviedo, cuenta la leyenda que el monarca asturiano Alfonso II el Casto (791-842) trajo de Toledo un Arca Santa venida de Jerusalén que contenía varias reliquias, entre ellas algunas de Emeterio y Celedonio, y la colocó en la capilla de su palacio dedicada a San Miguel, que sería más tarde la Cámara Santa de la actual catedral. GONZÁLEZ CELADA, J., "Las Reliquias de los SSMM: Emeterio y Celedonio en la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo", *Kalakorikos*, nº 11, 2006, pp. 257-269; Id., "Las reliquias de los santos...", *op. cit.*, 2009, pp. 400-406.

bajo su advocación en provincias como Navarra (Arbeiza, Bargota, Dicastillo, Estella, Iriso, Lacunza, Lodosa, Orbaitz, Tajonar, Viana, Zizur Menor)[175], Álava (Arriola, Corres, Guerendes, Leza, Morillas, Ormijana, Osma, Otaza-Foronda)[176], Guipúzcoa (Azkoitia, Bergara, Elgueta, Osintxu, Soraluze-Placencia)[177], Vizcaya (Belandia, Gernika, Larrabetzu, Lezama, Markina, Mañaria, Orduña, Pertokiz-Zenarruza)[178], Burgos (Rio-Quintanilla, Torres de Abajo, Villagutiérrez)[179], Cantabria (Gibaja)[180] o Asturias (Pimiango, Villaviciosa)[181], por lo que es muy posible que la mayoría de ellos contara también con otras presuntas reliquias martiriales en su haber [Fig. 6].

Fig. 6. Extensión del culto a Emeterio y Celedonio en la Edad Media (ss. VIII-XV). Elaboración propia.

---

[175] GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *op. cit.*, 1960, pp. 29-30; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 2000, p. 384-385; ARDANAZ, N., "Santoral hispano-mozárabe de la diócesis de Pamplona", *Memoria ecclesiae*, nº 29, 2006, p. 699; VELILLA, S., "Nuevas localizaciones del culto a los santos Emeterio y Celedonio en el País Vasco y Navarra", *Kalakorikos*, nº 12, 2007, pp. 67-68.

[176] MANTEROLA, A. y ARREGUI, G., "El culto de los mártires de Calahorra en el País Vasco", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 292-294; VELILLA, S., *op. cit.*, 2007, pp. 60-67.

[177] HOMOBONO, J. I., "Caridades, cofradías y fiestas. Los santos mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas (Guipúzcoa)", *Kobie*, nº 3, 1988, pp. 16-17; MANTEROLA, A. y ARREGUI, G., *op. cit.*, 2000, pp. 294-298; ARRETEXEA, L. y MORAZA, A., "La advocación de los santos Emeterio y Celedonio en Guipuzkoa: Estudio documental e intervención arqueológica en Azkoitia y Bergara", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 261-270.

[178] MANTEROLA, A. y ARREGUI, G., *op. cit.*, 2000, pp. 286-292; VELILLA, S., "Una iglesia dedicada a San Emeterio y San Celedonio en la jurisdicción de Orduña", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 251-260.

[179] GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., ÁLVAREZ LLOPIS, E. y DÍEZ HERRERA, C., "Hagionimia de iglesias y monasterios de Burgos en los siglos IX a XIII", *Edad Media*, nº 10, 2009, p. 190. Aunque estos autores documentan un total de 13 hagiónimos relativos a Emeterio (y Celedonio) en la provincia Burgos, sólo hemos sido capaces de comprobar la existencia de los arriba mencionados.

[180] GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y CALERA, N., "Hagionimia, hagiotoponimia y hagiotopografía en el antiguo arciprestazgo de Castro Urdiales", *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1, 1999, p. 627; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit.*, 2000, p. 278.

[181] GONZÁLEZ CELADA, J., "Las cofradías de San Emeterio y San Celedonio en Asturias", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 257-270; ALCALDE, M. A., "Ermita de San Emeterio (Santu Mederu, Santumedé o Santumé) en Pimiango (Asturias)", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 247-250.

La fama y el prestigio que alcanzaron Emeterio y Celedonio, sobre todo a raíz del impulso dado por la obra prudenciana a su culto, daría forma a una nueva edilicia capaz de asumir la constante y creciente peregrinación hacia el lugar donde descansaran los restos mortales de estos mártires. Con el tiempo, además, el gran poder de atracción generado por la sacralidad del lugar de enterramiento hubo de propiciar a su vez el desarrollo del ya mencionado fenómeno de la *tumulatio ad sanctos*, aunque no contamos con vestigios arqueológicos sobre ello en la ciudad[182], y con ello la efectiva cristianización del mundo funerario calagurritano.

El desarrollo del culto martirial estuvo, por tanto, estrechamente ligado al mundo de las necrópolis desde el momento en el que las tumbas de estos héroes cristianos se convirtieron por sí mismas en objetos de devoción y el espacio sobre el que se hallaban sepultadas en un lugar sagrado. La elevación de monumentales espacios de culto en el entorno donde el poder de los mártires se mostraba y actuaba con mayor fuerza fue una consecuencia lógica que en unos casos dio origen a nuevas necrópolis en las cercanías de los *martyria* o en otros casos cristianizó las ya existentes.

Así por ejemplo, no lejos de Calahorra, la denominada necrópolis paleocristiana de la Azucarera, ubicada en las proximidades del municipio de *Graccurris* (Alfaro), ha dado a conocer los restos de otro posible ejemplo de edificación cristiana de carácter funerario ligada a un 'espacio urbano[183]' de la región durante la época tardoantigua. Este espacio, si bien no tuvo la misma proyección literaria que el baptisterio calagurritano, compartirá con éste, como veremos, su misma problemática arqueológica.

2.2.1.2. *La lauda sepulcral de Ursicinus (Graccurris)*

La permanencia topográfica y la continuidad en el uso de las áreas funerarias correspondientes a las ciudades altoimperiales fueron las claves que caracterizaron a las primeras necrópolis cristianas en Hispania. La nueva religión, sin embargo, no sólo trajo consigo importantes cambios en el aspecto físico de las mismas - creación de espacios de culto en áreas de enterramiento y viceversa -, sino también en los ritos y prácticas

[182] El conjunto de tumbas excavadas en el atrio norte de la catedral calagurritana pertenecen a una necrópolis cuya fase más antigua data del siglo XII. CENICEROS, J., "Calahorra. Excavación arqueológica...", *op. cit.*, 1997, p. 56.

[183] Dada la riqueza del hallazgo que describiremos a continuación, hemos de presuponer que la ciudad de *Graccurris* siguió conservando para el siglo V su perfil urbano. Sobre este asunto, *vid. supra*, 1. 1. "El espacio urbano (ss. III-VIII d. C.). ¿Continuidad, degradación o transformación?", pp. 113-115.

funerarias de la antigüedad. Así por ejemplo, si bien la inhumación era una práctica bien conocida en Roma, su carácter minoritario con respecto a la incineración fue derivando desde el siglo II d. C. y a lo largo del Bajo imperio, coincidiendo con el auge de los cultos mistéricos y el incipiente desarrollo del cristianismo, hacia una preferente y casi exclusiva utilización de la *inhumatio* al estar además ligado este rito a las ideas cristianas de la pureza y sacralidad del cadáver y de la conservación del cuerpo entero e intacto por la creencia en la resurrección de la carne tras la muerte[184]. En un plano material esta transformación se tradujo en la desaparición arqueológica de las tradicionales urnas de cerámica o mármol y en la proliferación de tumbas de inhumación tanto excavadas en el propio terreno natural como ubicadas en sarcófagos en el interior de ciertos edificios funerarios. Si bien fue algo habitual que muchas de las tumbas excavadas se cubrieran con tejas, ladrillos o con simples túmulos de tierra, los grupos sociales más pudientes se decantaron por la utilización de laudas o mosaicos sepulcrales, ricamente ornamentados con iconografía cristiana, en la cubrición de sus sepulturas como una muestra del enorme prestigio social y riqueza económica que adquirieron durante su existencia terrenal.

En el año 1932 en el terreno de la antigua Azucarera de Alfaro, al noroeste del núcleo urbano, con motivo de la remoción de terrenos para la construcción de un almacén de material ferroviario, algunos trabajadores encontraron de manera fortuita un mosaico sepulcral paleocristiano dedicado a un tal *Ursicinus*[185] esculpido sobre la tapa de un sarcófago. El hallazgo junto a la sepultura de algunas monedas pertenecientes al parecer al gobierno de Constancio II (337-361), testimonio que ha servido de datación *postquem* para la tumba, así como las semejanzas decorativas con algunos mosaicos del norte de África han llevado a los principales estudiosos de la lauda a otorgarle cronologías que oscilan entre la segunda mitad del siglo IV y la primera del siglo V d. C.[186]. Su

---

[184] VOLLMER, A. y LÓPEZ BORGOÑOZ, A., "Nuevas consideraciones sobre las variaciones en el ritual funerario romano (ss. I-III d. C.), *XXII Congreso nacional de arqueología*, 1993, pp. 367-372; MUÑIZ, E., "La cristianización de la religiosidad pagana", *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, 2005, pp. 144-151; Id., *La cristianización de la religiosidad pagana*, 2008, pp. 89-112. Esta circunstancia no impidió, sin embargo, que ambos ritos se siguieran combinando en algunas necrópolis de época tardía. PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., "La necrópolis de Villanueva (Calahorra-La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, p. 110.

[185] Sobre el descubrimiento y el proceso de extracción y traslado del mosaico en 1932 hasta Madrid, en cuyo museo arqueológico se halla expuesto actualmente, MARTÍNEZ DÍEZ, J., *Historia de Alfaro*, 1983, p. 137; MARCOS POUS, A., "De situ Graccurris: Desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 116-123.

[186] GALINDO, P., "El mosaico romano de Alfaro", *Zurita*, nº 10, 1933, pp. 12-16; ÁLVAREZ OSSORIO, F., "Mosaico tombal paleo-cristiano descubierto en Alfaro (Logroño)", *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, vol. 3, 1935, pp. 403-413; PALOL, P. de, *Arqueología cristiana de la España romana...*, 1967, pp. 335-336; MARTÍNEZ DÍEZ, J., *op. cit.*, 1983, p.

funcionalidad, por su parte, fue la de servir de cubierta a una tumba en la que se dio sepultura a los restos mortales de Ursicino y de su hija por petición expresa de su esposa Melete. Del estudio exhaustivo de la composición de esta lauda se pueden apreciar por un lado ciertos motivos ornamentales de clara influencia norteafricana y por otro lado determinadas alusiones directas al hecho cristiano tanto en los signos y símbolos que la decoran – un crismón constantiniano, una hoja de hiedra y una concha o venera –, si bien algunos de ellos son un préstamo directo del mundo romano pagano, como en el texto inscrito sobre ella[187]. El epitafio dice lo siguiente:

'URSICINUS IN PACE DO(RMIT) **PER NOMEN DEI** RECES(S)IT ANNO(RUM) XXXXVII REMISIT FILIAM ANN(ORUM) VIII UXOR FECIT MELETE[188]'

Tanto la tipología del mosaico como la información que transmite la inscripción nos hablan, por tanto, de un contexto funerario. La excavación permitió determinar que las teselas de la lauda estaban adheridas a un lecho de hormigón bajo el cual se hallaba una sepultura constituida por grandes losas en la que se hallaron los restos óseos de los que suponemos que fueron Ursicino y su hija[189]. La lauda musiva, cuyas medidas (2'54 x 0'87 m.) superan en longitud, que no en anchura, a las de la tumba sobre la que se asentaba (2'40 x 0'9 m.), presenta una superficie ricamente decorada y distribuida en cuatro recuadros alrededor de los cuales corre un entorchado de dos fajas o greca, un motivo muy común en la musivaria romana, que a su vez separa los distintos cuadros que componen el mosaico por una fina línea de teselas blancas [Fig. 7]. Los diferentes motivos ornamentales quedarían distribuidos y ordenados a lo largo del mosaico tombal de la siguiente manera:

138; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (*et alii*), *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, 1989, pp. 32 ss., nº 12; MARCOS POUS, A., "De situ Graccurris:…", *op. cit*., 1996, pp. 123-126.

[187] GARCÍA CALVO, A., "Ursicinus: significado artístico-religioso de la lauda sepulcral paleocristiana de Ursicinus", *Graccurris*, nº 1, 1992, pp. 76-80; UTRERO, M. A., "La lauda de Ursicinus", *Creencias, símbolos y ritos religiosos. Pieza del mes, ciclo 1999-2000. Museo Arqueológico de Madrid*, 2000, pp. 1-8.

[188] Trad.: *URSICINO DUERMA (DESCANSE) EN PAZ EN EL NOMBRE DE DIOS. MURIÓ A LOS 47 AÑOS. DEJÓ UNA HIJA DE 8 AÑOS. LO HIZO SU ESPOSA MELETE*.

La inscripción epigráfica ha sido recogida en VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, 1969, p. 75, fig. 258; ELORZA GUINEA, J. C. (*et alii*), *Inscripciones romanas en la Rioja*, 1980, pp. 49-50, fig. 65; ESPINOSA, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, 1986, pp. 20-21 (lám. 2); MUÑOZ, M. T., "Inscripciones sepulcrales latinas de la Hispania cristiana: algunas correcciones", *Veleia*, nº 11, 1994, p. 278, fig. 25; MAYER, M. y GÓMEZ, J., "Aproximación a un inventario de los mosaicos funerarios de época paleocristiana de Hispania", *Cahiers des études anciennes*, nº 31, 1996, pp. 65-67; TUDANCA, J. M., *Evolución socioeconómica del alto y medio Valle del Ebro en época bajoimperial romana*, 1997, p. 85; GÓMEZ PALLARÉS, J., *Epigrafía cristiana sobre mosaico en Hispania*, 2002, pp. 59-60.

[189] ÁLVAREZ OSSORIO, F., *op. cit*., 1935, pp. 403-413.

Fig. 7. Lauda o mosaico sepulcral de *Ursicinus* (Alfaro, La Rioja). Museo Arqueológico Nacional (Madrid).

1- El recuadro superior contiene la imagen de una concha o venera colocada boca abajo en forma de cúpula. Aunque en origen fue un símbolo pagano ligado a la diosa romana Venus, el cristianismo lo adoptó/adaptó para su iconografía y su colocación inversa se ha interpretado como la representación de una cúpula o nicho para el difunto.

2- El segundo recuadro recoge el busto del difunto de frente, vestido con una dalmática, alrededor del cual se extiende la primera parte de la inscripción [URSICINUS / IN PACE DO(RMIT)][190].

3- A lo largo y ancho del tercer recuadro, en cuyo centro se ubica un crismón inserto dentro de una gran corona de laurel, representando la victoria de Dios sobre la muerte, continúa la inscripción [PER NOMEN DEI], rodeando todo el conjunto.

4- El último recuadro se compone en su totalidad por el resto del epígrafe [RECES(S)IT ANNO(RUM) XXXXVII REMISIT FILIAM ANN(ORUM) VIII UXOR FECIT MELETE], resaltando aquella zona alusiva a la hija con una banda de color rojo, y una pequeña hoja de hiedra al final del texto.

5- A los pies una simple cenefa vegetal en zarcillo de color rojo sobre fondo blanco, a manera de alfombra, cierra la composición sepulcral. La aparición de este último motivo descentrado con respecto al eje central de la composición llevó a algunos a pensar en la posibilidad de que formase parte de una segunda lauda de mosaico, no conservada, creada a continuación de ésta para cubrir otra sepultura[191].

[190] Sobre la problemática en torno a la interpretación de la fórmula 'IN PACE DO(rmit)' en este epígrafe en MUÑOZ, M. T., *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, 1995, pp. 165-166.

[191] GALINDO, P., "El mosaico romano...", *op. cit.*, 1933, pp. 12-16. Si bien esta teoría ha tenido ciertos seguidores (PALOL, P., *op. cit.*, 1967, pp. 335-336; SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 330), todo parece

Aunque este testimonio musivo no demuestra por sí solo la existencia de un centro de culto cristiano en *Graccurris*, sí determinaría al menos una presencia relativamente temprana del cristianismo en la región, habiendo alcanzado ya en el siglo V a aquellos sectores más influyentes de la sociedad de la época[192]. En este sentido, pese al contraste con la onomástica griega y pagana de su esposa Melete, Ursicino parece ser un noble hispanorromano, quizás un *possessor*, tal y como se desprende de la riqueza decorativa de su sepultura y del simbolismo triunfalista de ésta en relación al difunto, al que se le representa bajo una venera y sobre una gran corona de laurel[193], aspecto este último que implicaría además la participación en la obra de un artesanado muy especializado. Por otro lado, el hecho de que la composición del mosaico recuerde a la de otros prototipos sepulcrales africanos y presente a su vez ciertas similitudes decorativas con la musivaria realizada en talleres locales y/o regionales de la costa mediterránea (Lérida, Tarragona, Egara, Huesca, Elche o Denia) sería indicativo de la existencia de una aristocracia local pudiente con capacidad para comercializar con productos de prestigio procedentes del norte de África o del noreste hispano[194].

Teniendo presente el nivel económico de algunos de los sujetos aquí enterrados y la aparición de una lauda sepulcral de mosaico no conviene descartar la posibilidad de que la necrópolis albergase además algún tipo de mausoleo o de edificación cementerial que acentuase esa diferenciación social también en un plano supraterrenal[195].

Partiendo de esta premisa, los trabajos arqueológicos realizados en 1932 en la fábrica alfareña no se limitaron a la extracción del mosaico sepulcral, sino que también se realizó, por encargo de Blas Taracena, una excavación en torno al hallazgo musivo. De los resultados obtenidos a partir de esta primera actividad excavatoria se dedujo la presencia de una necrópolis en la zona, en base al desenterramiento de varios esqueletos y de dos sarcófagos monolíticos con cubierta a dos vertientes sobre los que se erigió tal vez una basílica o algún tipo de monumento funerario al que pertenecerían dos basas de columna y algunos sillares ("trozos arquitectónicos") allí descubiertos[196].

---

indicar que el añadido ornamental respondió a una simple cuestión de concordancia con la longitud de la propia tumba (MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1996, pp. 130-131).

[192] SASTRE, I., "Aristocracia, cristianismo y epigrafía laica en la Hispania Tardoantigua", *Veleia*, nº 29, 2012, pp. 17-28.

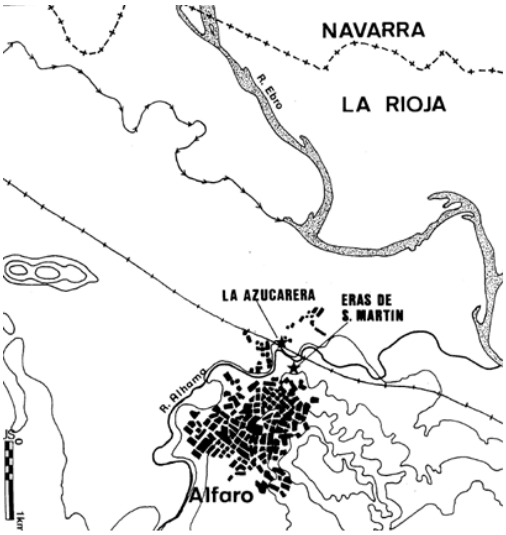
[193] Al respecto de la simbología triunfal de la corona de laurel adoptada por el cristianismo de la iconografía lúdica pagana, JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (siglos III-VI)", *Polis*, nº 12, 2000, pp. 173-178.

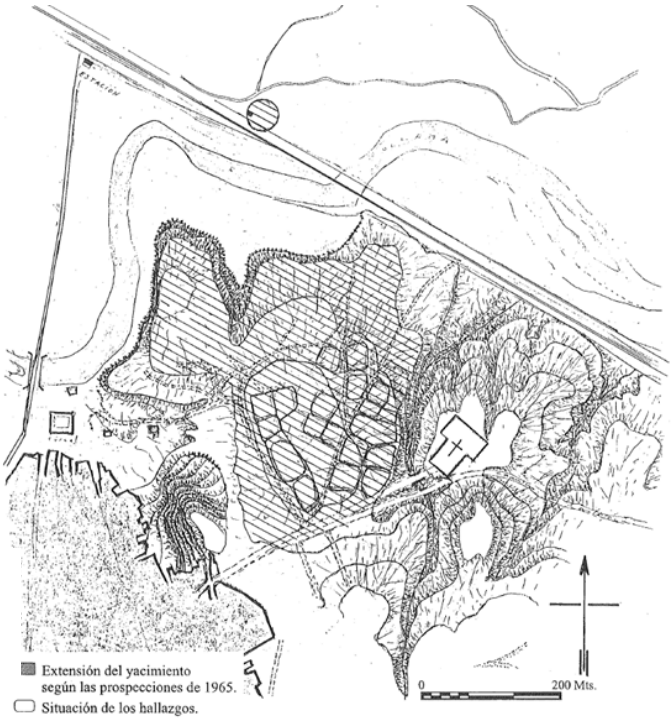
[194] PALOL, P., *op. cit*., 1967, pp. 321 ss.; MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1996, pp. 133-136.

[195] GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., *op. cit*., 2011, p. 462.

[196] TARACENA, B., "Restos romanos en La Rioja", *Archivo español de Arqueología*, nº 46, 1942, p. 31; MARCOS POUS, A., "Trabajos del Seminario de Arqueología de la Universidad de Navarra

Algunas décadas más tarde, en el año 1969, Marcos Pous se propuso intervenir arqueológicamente en el cementerio paleocristiano de la Azucarera con el propósito de localizar los restos de esa posible construcción funeraria monumental ya planteada por Taracena y Álvarez Ossorio o bien nuevas sepulturas con laudas de mosaico o de otro tipo y así poder establecer una cronología aproximada para todo el yacimiento. Habiendo establecido los límites de la antigua ciudad romana de *Graccurris* a través de las excavaciones realizadas en el término de las Eras de San Martín cuatro años antes[197], se dedujo primeramente que el complejo funerario de la Azucarera pertenecía en efecto a esta urbe, si bien, como en otros casos, se localizaba extramuros de la misma [Fig. 8]. Por otro lado, a partir de la nueva extracción de casi una docena más de esqueletos sin ajuar y en simples fosas excavadas, se concluyó que el cementerio cristiano descrito por Taracena en relación al mosaico de Ursicino habría entrado en decadencia en razón de la inestabilidad propia del siglo V y se habría ido abandonando progresivamente para ser amortizado *a posteriori* con enterramientos mucho más humildes y precarios [Fig. 9][198].





Figs. 8 y 9. Localización y extensión espacial de la Necrópolis de la Azucarera. (Alfaro, La Rioja) (MARCOS POUS, A., 1996)

en la provincia de Logroño durante los años 1965 y 1966", *Miscelánea de arqueología riojana*, 1973, pp. 15-16. Ya durante las obras de construcción de la azucarera se dice que aparecieron restos de "esqueletos dispuestos paralelamente con orientación Este-Oeste". ÁLVAREZ OSSORIO, F. P., *op. cit*., 1935, p. 408.

[197] Por ser numerosos los estudios que recogen las diferentes excavaciones realizadas y sus resultados en este término desde mediados del siglo XX, citaremos de manera global el repaso general que ofrecen Martínez Torrecilla y Pablo del Fresno en uno de sus trabajos más recientes. MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y DEL FRESNO, P., "Evolución del poblamiento en las Eras de San Martín. Avance de los resultados de las campañas de 2000 a 2005", *Graccurris*, nº17, 2006, pp. 89-129.

[198] MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1996, pp. 151-152.

De esta última excavación se extrajeron también los cimientos de la esquina de una construcción pertenecientes quizás a la misma edificación funeraria que los sillares y los restos de columnas de la anterior intervención o tal vez a otro espacio diferente pero dentro del mismo cementerio. Una vez fijados los niveles arqueológicos de la necrópolis y la pertenencia de los distintos hallazgos de ambas excavaciones a una u otra fase de la misma, se llegó a la conclusión de que los restos de columnas y sillares de la excavación de 1932, así como los cimientos hallados en 1969, procedían de la destrucción de algún edificio de carácter funerario a causa de las incursiones bagaudas de mediados del s. V[199].

Esta edificación funeraria, ya fuese una basílica, un mausoleo o un espacio de culto martirial, habría que ubicarla, por tanto, en un contexto cementerial privilegiado, a tenor de la riqueza que presentan las sepulturas y los edificios anexos, o al menos en un área reservada para los *potentiores* de *Graccurris* dentro de una necrópolis fechada entre los siglos IV y V y localizada extramuros de la ciudad. Con el desarrollo de la bagaudia y los trastornos derivados de las invasiones germanas, esta necrópolis fue abandonándose paulatinamente a lo largo del siglo V y sobre ella se constituyó un cementerio mucho más pobre, organizado a partir de simples fosas excavadas en el suelo.

La continuación de los trabajos arqueológicos al norte de la zona hasta entonces excavada permitió la extracción en última instancia de un depósito de armas ofensivas y defensivas cuya existencia, aunque presentaban una datación (siglo I a. C.) bastante más antigua que la del área cementerial, reforzaría, según algunos autores, el carácter sagrado del lugar al ser un espacio en el que habrían de colocarse las armas como una especie de ofrenda ritual a alguna divinidad y que posteriormente pudo ser cristianizado por ello a través del establecimiento de la necrópolis de la Azucarera[200].

Con posterioridad a estos últimos hallazgos no se han vuelto a realizar nuevas excavaciones en profundidad en la zona y aunque recientemente se ha retomado la línea interpretativa que identificaba la existencia de una o varias construcciones religiosas monumentales dentro de la necrópolis alfareña[201], lo cierto es que con los datos que se

---

[199] No olvidemos que el topónimo *Aracellitanorum* con el que se designa a los bagaudas en uno de los episodios relatados por Hidacio (Hidacio, *Chron.*, 128, ed. fr. de A. Tranoy, 1975, pp. 138-139) ha sido identificado por algunos con el despoblado de Araciel, entre Corella y Alfaro. PÉREX AGORRETA, M. J., "La mansio de Aracaeli (Uharte-Arakil, Navarra)", *Cuadernos de Arqueología*, nº 18, 2010, p. 357.

[200] IRIARTE, A. (*et alii*), "El depósito de armas de La Azucarera (Alfaro, La Rioja)", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 183-184.

[201] ESPINOSA, U., "Civitates y territoria en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la Antigüedad Tardía", *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, p. 49.

poseen no se ha podido hasta la fecha demostrar con certeza si los restos arquitectónicos descubiertos pertenecieron o no a algún tipo de complejo funerario.

A pesar de ello, a modo de recopilación de todo lo dicho hasta ahora habría que destacar una serie de factores que, utilizados no sin ciertas cautelas, podrían reforzar la hipótesis de la existencia de un espacio de culto, eclesial o martirial, en la necrópolis paleocristiana de la Azucarera y validar con ello la impronta física que el cristianismo tuvo sobre el ya decadente espacio urbano de *Graccurris*:

A) La riqueza que presentaba la necrópolis en el nivel de excavación en el que surgió la lauda sepulcral, con sarcófagos de cubierta a doble vertiente y sus mosaicos ricamente ornamentados sugiere la presencia de uno o varios edificios monumentales, y remarco lo de monumental por el gran tamaño de los restos arquitectónicos hallados, formando parte probablemente de un gran complejo cementerial.

B) La orientación Norte-Sur y Este-Oeste de la supuesta construcción funeraria, sumándole incluso los restos hallados posteriormente en 1965, suele ser habitual en los antiguos edificios de culto cristiano. De igual modo, la presencia de un elemento musivo con las características del mosaico alfareño podría fácilmente estar en relación con la existencia en la zona de una iglesia, en este caso tardoantigua, dado que la aparición de laudas sepulcrales musivas en contextos cementeriales de índole cristiana fue un hecho particularmente extendido tanto en Hispania como en el norte de África[202].

C) La presencia de edificaciones similares – iglesias, mausoleos o baptisterios (*Calagurri*) – en cementerios hispanos suburbanos o situados extramuros de algunas de las ciudades más importantes de la época[203] determinarían la frecuencia de un fenómeno en Hispania que pudo tener también lugar en esta zona del Ebro medio.

Teniendo presentes todos estos elementos, recogemos el testimonio de la necrópolis alfareña como altamente representativo del hecho cristiano en la zona y lo describimos como un ejemplo más de esa primera impronta que el cristianismo dejó sobre el espacio geográfico urbano, o de lo que en esta época quedase de él en el caso de *Graccurris*.

---

[202] Valgan algunos ejemplos de ello en ciudades como *Tarraco*, *Ilerda* (Sant Esteve de la Sarga) u *Osca* (Estada). SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 84 (*Osca*: ficha 004), 293-294 (*Ilerda*: ficha 184) y 313 ss. (*Tarraco*: ficha 195).

[203] Al respecto de las construcciones funerarias situadas extramuros de las principales ciudades hispanas, GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit*., 1977-1978, pp. 319-321; MATEOS, P., "Los orígenes de la cristianización...", *op. cit*., 2005, pp. 54-55; FUENTES HINOJO, P., *op. cit.*, 2006, pp. 286-288.

Gracias al desarrollo del culto martirial y a la consecuente cristianización de los espacios cementeriales, las necrópolis aumentaron considerablemente su extensión, por el deseo de enterramiento junto a los mártires, y la consolidación de algunos de estos lugares como centros de peregrinación provocó una monumentalización de los mismos que trasladó el interés edificador desde el centro de las ciudades hacia las nuevas zonas periféricas. Un posible ejemplo de esta novedosa edilicia cristiana suburbana ligada al mundo funerario se hallaría en la localidad riojalteña de Tricio, antiguo municipio romano en cuya periferia se pudo construir en torno al siglo V un templo paleocristiano a partir de la primitiva estructura de un mausoleo tardorromano de hipotético carácter martirial.

2.2.1.3. *La ermita de Santa María de los Arcos (Tritium Magallum)*

Situada a unos 550 metros al noreste del centro urbano de la localidad de Tricio se erige la iglesia de la Virgen de los Arcos, un templo medieval (ss. X-XI)[204] compuesto por tres naves y un ábside cuyo origen podría remontarse hasta la época tardorromana. Partiendo de un monumento funerario, de tipo turriforme, construido entre los siglos I-II d. C. y en torno al cual se extendió toda una necrópolis en época bajoimperial (hallazgo de dos enterramientos cubiertos por un mosaico del siglo IV d. C.), el área donde en la actualidad se localiza el cementerio de Tricio se configuró como un notable espacio de culto cristiano con la posterior y continuada superposición de edificaciones eclesiales cada vez más monumentales desde el final del mundo antiguo hasta la época moderna[205] [Fig. 10]. Al margen del aspecto definitivo que presenta el templo en la actualidad, deudor en gran medida de su etapa barroca (s. XVIII), durante el periodo tardorromano este edificio se estructuró como una notable basílica paleocristiana (s. V). Compuesta por tres naves paralelas y un ábside con altar, esta iglesia se creó a partir de la remodelación de un monumento tombal de época imperial y del reciclaje de elementos arquitectónicos (fustes, capiteles y basas) pertenecientes a otro edificio público de mayor envergadura - ¿un templo pagano? - localizado en las proximidades del núcleo eclesial. Más allá del

[204] Aunque existe un acta de consagración del año 1181, ya se la menciona la iglesia de Santa María de los Arcos desde mediados del siglo XI (UBIETO, A., *Cartulario de Albelda*, 1969, nº 66). Sobre las fuentes literarias relativas a esta iglesia, ANDRÉS, S., "Excavaciones de Santa María de Arcos (Tricio, La Rioja)", *Cuadernos de Investigación. Historia*, tomo 9, nº 2, 1983, pp. 114-115.

[205] ANDRÉS, S., *op. cit.*, 1983, pp. 113-126; CANCELA, M. L., "Santa María de Arcos, Tricio (La Rioja): campañas 1984-1986", *Boletín del Museo de Zaragoza*, nº 5, 1986, pp. 289-295; Id., "Ermita de Santa María de Arcos: Tricio (La Rioja)", *Estrato*, nº 4, 1992, pp. 42-46; SÁENZ PRECIADO, M. P., "Últimas actuaciones realizadas en la Ermita de Nuestra Señora de los Arcos", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 11-20.

reaprovechamiento de materiales de antiguas obras públicas para una edilicia cristiana, asunto sobre el que profundizaremos más adelante, la elevación de un templo cristiano en el siglo V a partir de un monumento funerario y sobre un cementerio suburbano en el que se enterraron personas de cierto poder adquisitivo[206], ¿podría vincularse como en otros casos con el fenómeno martirial?[207]

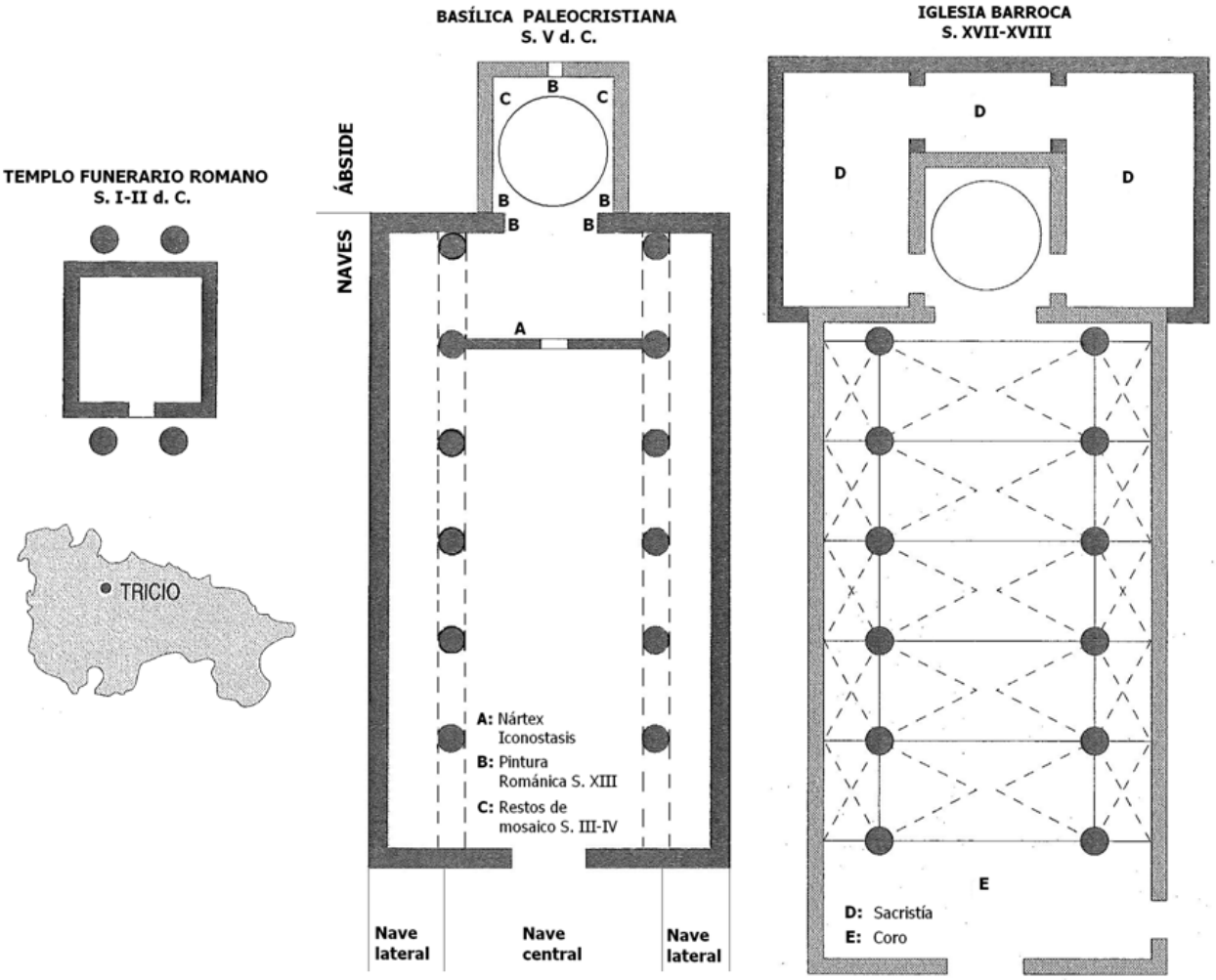


Fig. 10. Hipotética evolución arquitectónica de la iglesia de Santa María de Arcos (Tricio, La Rioja). Siglos II-XVIII
(BLANCO, B., 1995[208])

[206] El hallazgo de dos sepulturas forradas con placas de mármol y cubiertas por mosaico (s. IV) correspondería a esta etapa tardía que describimos. CANCELA, M. L., *op. cit.*, 1986, p. 295; Id., *op. cit.*, 1992, pp. 42-46.

[207] HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *Estructuras arquitectónicas riojanas. Siglos X al XIII*, 1986, p. 23. En este sentido, su estructura ha sido comparada con la del *martyrium* de Santa Coloma (La Rioja), un edificio eclesial medieval cuyo núcleo absidial sería en origen un monumento sepulcral romano. SÁINZ, E., "Primer cristianismo en La Rioja", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, pp. 347-348; LÓPEZ DOMECH, R. y HERNÁEZ URRACA, J., "El martyrium de Santa Coloma (La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 15, 1998, p. 528.

[208] BLANCO, B., "Por Júpiter. Ermita de Santa María de Arcos en Tricio", *Periódico La Rioja. Domingo, 14 de Mayo de 1995. Suplemento dominical*.

Lo cierto es que pese a lo sugerente que resultaría identificar a este espacio con un culto de este tipo, no tenemos noticias sobre la presencia de mártires en la zona, por lo que se trataría de un simple mausoleo familiar, origen en muchos casos de iglesias rurales que se han supuesto de época tardorromanas pero que entonces sólo eran simples edificios funerarios[209]. Por otro lado, la propia datación de las fases constructivas del edificio tritiense presenta tantos problemas como incertidumbres. Así, los estudios arqueológicos más recientes, basándose en las similitudes formales con otros edificios de culto cristiano posteriores, han puesto en tela de juicio la existencia de un edificio romano previo en el lugar y plantean una datación de la basílica original de Tricio en torno a los siglos IX-X. Esta datación forma parte de un proceso de revisión cronológica al que se han visto sometidas en las últimas décadas varias iglesias del territorio alavés, riojano y burgalés hasta ese momento consideradas "prototípicamente visigóticas"[210].

Aunque no compartimos la línea de interpretación expuesta por estos autores, no podemos rechazar categóricamente la validez de estas aportaciones, pues por un lado resulta evidente el 'parentesco' de esta iglesia con otros edificios altomedievales próximos a ella y por el otro aun hoy en día existen innumerables dudas en torno a la cronología de este edificio, máxime teniendo en cuenta la superposición de unos elementos sobre otros. No obstante, en caso de confirmarse arqueológicamente que la basílica en origen fue una obra tardoantigua erigida sobre un espacio cementerial extramuros, estaríamos hablando, en consonancia con lo expuesto sobre *Calagurri* y *Graccurris*, de un nuevo ejemplo en el Ebro medio de sacralización primigenia de un espacio suburbano.

Como refuerzo a este último planteamiento, el hallazgo de una estela funeraria con inscripción paleocristiana en el término Garrero, al norte de Tricio, en 1975[211] [Fig.

---

[209] CHAVARRÍA, A. "Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?", *Rivista di archeologia cristiana*, nº 82, 2006, pp. 203-208, Id., *El final de las villae en Hispania (siglo IV-VII d. C.)*, 2007, pp. 143-152

[210] CABALLERO, L., "Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo Omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (II)", *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 16, fasc. 1, 1995, pp. 107-112; Id., "Aportación a la arquitectura medieval española. Definición de un grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, p. 227; UTRERO, M. A. (*et alii*), "Santa María de los Arcos de Tricio (la Rioja), Santa Coloma (la Rioja) y La Asunción de San Vicente del Valle (Burgos). Tres miembros de una familia arquitectónica", *Arqueología de la arquitectura*, nº 2, 2003, pp. 81-85; UTRERO, M. A., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, 2006, pp. 625-626.

[211] *TATECA / IN CHR(ISTO) / BENE VA / LE IN PACE* (TATECA DESCANSA EN LA PAZ DE CRISTO). Este testimonio epigráfico ha sido recogido en HERNÁNDEZ, M., "Descubrimiento arqueológico de máxima importancia", *Diario Nueva Rioja*, Logroño, 1974 (22 de Enero), p. 6; ELORZA, J. C. (*et alii*), *op. cit.*, 1980, p. 50 (epíg. 66); ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1986, pp. 57-58 (lám. 38, Tricio); PASCUAL MAYORAL, P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja. Vol. I. El Cidacos*, 1984, pp. 32-33; TUDANCA, J. M., *op. cit.*, 1997, pp. 104-105. Sobre la fórmula

11] nos situaría claramente en esa etapa inicial del expansionismo cristiano por el Ebro medio que venimos describiendo hasta ahora, tanto en el tiempo (ss. IV-V[212]) como en el espacio (¿necrópolis suburbana?[213]). No obstante, al igual que con el epígrafe tombal alfareño, este testimonio no determina por sí mismo la existencia de un centro de culto u otro tipo de edificación cristiana en el espacio tritiense al tratarse de un elemento por ahora totalmente descontextualizado. En este sentido, no se sabe con seguridad si el periférico término del Garrero fue el emplazamiento originario de la estela funeraria, ya que las prospecciones realizadas en la zona sólo han revelado usos industriales y/o domésticos de este enclave en época tardía[214]. Por ello, vincular este hallazgo epigráfico con un espacio de necrópolis concreto como el que describe el área circundante a la ermita de la Virgen de los Arcos resulta verdaderamente problemático.

Fig. 11. Inscripción funeraria hallada en el termino del Garrero (Tricio, La Rioja). Siglos IV-V. Sacristía de la iglesia parroquial de San Miguel. Imagen cedida por Carlos y Pilar SÁENZ PRECIADO

Pese a sus probadas limitaciones, el descubrimiento de este epígrafe, junto al de otros varios hallazgos cerámicos de influencia norteafricana con motivos decorativos

---

epigráfica utilizada (*IN PACE*), con salutación (*VALE*) e incluso tal vez con elementos heredados de la epigrafía pagana (¿*BENE* = *Benemerens*?), en este epitafio, MUÑOZ, M. T., *Tradición formular y literaria*…, 1995, pp. 33-36, 44-45 y 55-58.

[212] HERNÁEZ URRACA, M., *Tricio. 2000 años de historia*, 2008, pp. 60-61. Esta cronología parece más probable que la que en su momento planteó, a mi juicio erróneamente, J. A. Iñiguez entre los siglos III y IV d. C. (ÍÑIGUEZ HERRERO, J. A., *Síntesis de arqueología cristiana*, 1977, pp. 282 ss.)

[213] GARABITO, T. *(et alii)*, "Hallazgo de un alfar romano del siglo IV en Tricio (Septiembre-85)", *Berceo*, nº 110-111, 1986, p. 64

[214] NOVOA JÁUREGUI, C., *Arqueología del Paisaje y producción cerámica: los alfares romanos del valle del Najerilla (La Rioja) y su distribución espacial*. Tesis doctoral en red (http://www.tdx.cat/), 2009, p. 100 [sobre su localización, pp. 177 (fig. 74), 182 (fig. 76) y 186 (fig. 79)]

paleocristianos en talleres de la ciudad y próximos a ella[215], nos permite describir un escenario tritiense visiblemente cristianizado a mediados del siglo V, en consonancia con la participación de su aristocracia en la defensa epistolar del obispo calagurritano Silvano[216]. Todo ello coincidiría con la cronología propuesta para la primigenia basílica de los Arcos y posibilitaría fijar el avance de la nueva fe por el valle medio del Ebro en fechas relativamente tempranas, siendo una vez más los espacios suburbanos los primeros testigos de su impronta física.

2.2.1.4. *Otros espacios funerarios*

Sin salirnos del territorio regional, los trabajos arqueológicos realizados en la década de los 60 del siglo pasado en las proximidades de la antigua ciudad de Libia (Herramélluri) dieron a conocer los restos de una necrópolis extramuros en la que, pese a su dudosa datación y su no menos problemática vinculación con el mundo cristiano tardoantiguo, se ha pretendido identificar otro supuesto ejemplo de construcción funeraria paleocristiana. Dentro de la campaña de excavaciones realizadas por el Seminario de Arqueología de la Universidad de Navarra entre los años 1966 y 1971 con objeto de acercarse al pasado celtíbero y romano de la actual localidad riojalteña de Herramélluri, Marcos Pous, entre otros, descubrieron en 1968 una zona de enterramientos de supuesto carácter cristiano en la parte meridional del cerro del Piquillo (término Las Sernas), en la confluencia de los ríos Tirón y Reláchigo. Junto a la localización de varios muros y restos cerámicos no más tardíos del siglo V d. C.[217], el yacimiento dio a conocer un conjunto ordenado de veinticuatro sepulturas sin ajuar pertenecientes a un nivel funerario que se superponía a varias estructuras residenciales de la antigua ciudad, así como una estela discoidea paleocristiana de incierta datación. Esta pieza de arenisca de reducido tamaño y escasa decoración - únicamente en la zona inferior del anverso aparece grabado un círculo incompleto con una cruz latina inscrita - ha sido datada por algunos arqueólogos

[215] GARABITO, T., "El centro de producción de sigillata hispánica tardía en Nájera", *Cuadernos de investigación: historia*, tomo 9, nº 1, 1983, pp. 187-198; GARABITO, T. *(et alii)*, "Los alfares romanos de Tricio y Arenzana de Arriba: Estado de la Cuestión", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, 1986, pp. 129-142.

[216] THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, 1974, pp. 165-169, epíst. 16.

[217] MARCOS POUS, A., *Trabajos arqueológicos en la Libia de los Berones*, 1979, pp. 33-34.

entre los siglos VI y VIII d. C., aunque su localización fue más habitual en cementerios medievales y por ello se han propuesto incluso dataciones postislámicas para la misma[218].

Dos años más tarde, en 1970, a raíz de la realización de movimientos de tierras derivados de algunas tareas agrícolas, otro área funeraria vinculada a la ciudad berona de Libia fue descubierta de manera fortuita en el límite entre los municipios de Grañón y Herramélluri, en un término conocido como 'El Palo'. A pesar del arrasamiento que la zona padeció en la década de los 80 a consecuencia de las obras de extracción de gravas para la reparación de caminos vecinales, se rescataron diferentes vestigios (sepulturas, cerámicas, vidrios y una estela funeraria indígena) de una necrópolis formada por tumbas de inhumación e incineración. Ubicado extramuros, este cementerio pudo perdurar en activo desde la Edad del Hierro hasta bien entrado el siglo IV d. C., precediendo su final inmediatamente al origen del cementerio que describíamos más arriba[219].

Continuadora del hecho funerario tras el presumible abandono de la necrópolis de 'El Palo' en torno al siglo IV, el área cementerial excavada en 1968 en 'Las Sernas' presentaría supuestamente un carácter cristiano y una cronología tardoantigua en base a la ausencia de ajuares funerarios y a la presencia de la estela discoidea paleocristiana[220]. Por lo que respecta a la cronología de esta necrópolis, sin embargo, no se ha alcanzado un acuerdo a día de hoy entre quienes creen que la utilización de la misma se dio por parte de la población residual de la Libia antigua, ya cristianizada, entre los siglos VI y VIII[221], y quienes creen más probable que este área cementerial fuese ocupada con posterioridad por una comunidad altomedieval entre los siglos X y XI[222].

Aunque el primer planteamiento supondría el abandono de la tradicional área de enterramiento ('El Palo'), lo que entraría en una contradicción con la continuidad en el poblamiento de la zona, este hecho ha sido justificado por un supuesto cambio en los usos y hábitos funerarios a consecuencia de la consolidación del cristianismo. En este

---

[218] MARCOS POUS, A.; CASTIELLA, A. y BEGUIRISTAIN, M. A., "Estela discoidea paleocristiana de Herramélluri (Rioja, España)", *Signalisations de sépultures et stèles discoïdales, Ve-XIXe siècles. Actes des Journées de Carcassonne (4-6 sept. 1987)*, 1990, pp. 61-66.

[219] MARCOS POUS, A., "Aportaciones a la epigrafía romana de La Rioja", *Berceo*, nº 86, 1974, p. 130; ESPINOSA, U. y RODRÍGUEZ, P., "La necrópolis de Libia de los berones", *Trabajos de Prehistoria*, nº 43, 1986, pp. 227-238.

[220] ÁLVAREZ CLAVIJO, P., "Las manifestaciones funerarias en el entorno de Libia", *Libia: la mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Herramélluri (1905-2005)*, 2006, pp. 204-205. Con todo, el propio autor también señala que ninguno de ambos aspectos resulta definitorio de una adscripción cristiana tardoantigua a la necrópolis.

[221] MARCOS POUS, A. (*et alii*), *op. cit*., 1990, pp. 64-65.

[222] Comparando su tipología con la de de las tumbas halladas en Hormilleja, las sepulturas halladas en Herramélluri podrían oscilar en su datación entre los siglos VII y XIII. MARTÍN BUENO, M. A., "Novedades de arqueología medieval riojana", *Miscelánea de Arqueología Riojana*, 1973, p. 198.

sentido, el apoyo de los *possessores* libienses al obispo Silvano en su irregular empresa ordenatoria a mediados del siglo V[223] determinaría para algunos la existencia de una consolidada comunidad cristiana en la ciudad en esta centuria, lo que explicaría así el carácter cristiano de la necrópolis[224]. Pese a no haber evidencias arqueológicas del nivel de cristianización de la zona, Álvarez Clavijo ha ido incluso más allá de lo sugerido en la epístola del papa Hilario y ha planteado además la posibilidad de que existiese un culto martirial en la zona. Ello habría alentado a la población libiense a abandonar su habitual espacio cementerial para formar una nueva necrópolis en el término de 'Las Sernas' en torno a un supuesto edificio de culto preexistente en la zona y que actuaría como foco de atracción religiosa[225]. No obstante, no existe ninguna constancia material ni literaria de que la ciudad estuviese vinculada a algún tipo de presencia martirial. Si a ello le añadimos que la argumentación de este autor se basa en la errónea utilización de un ara de consagración de altar excavada en Albelda como testimonio de cristianización en Libia[226], la hipótesis de la datación tardoantigua de la necrópolis de Las Sernas no se sostiene por ningún lado, menos aún la existencia de un edificio martirial en la misma.

En definitiva, ante los endebles argumentos historiográficos, las escuetas noticias literarias y las exiguas evidencias arqueológicas relativas a la ciudad de Libia durante el periodo tardoantiguo, consideramos más oportuno proponer una datación medieval para la necrópolis de Las Sernas[227]. Esto descartaría, por tanto, a la necrópolis de Libia como ejemplo de cristianización del espacio funerario hispano en época tardoantigua.

Fuera del espacio riojano la impronta física dejada por el cristianismo en el ámbito funerario resulta mucho más difícil de rastrear. Ciertamente, aunque se hayan detectado algunos vestigios de necrópolis extramuros de posible datación tardoantigua en antiguos municipios como *Veleia*[228] o en urbes de mayor proyección histórica como *Pompelo*[229]

---

[223] THIEL, A., *op. cit*., 1974, ep. 16.

[224] ÁLVAREZ CLAVIJO, P., *op. cit*., 2006, p. 206. Algunos autores han llegado incluso a plantear la existencia de una o más iglesias en la zona al servicio de la comunidad religiosa o de carácter privado como propiedad de los *honorati* y *possessores* de Libia. SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 340.

[225] ÁLVAREZ CLAVIJO, P., *op. cit*., 2006, pp. 206-208.

[226] *Ibídem*, 2006, pp. 207-208 (foto 46). Aunque el error de identificación procede del registro que en su momento hizo el Museo de La Rioja y no del propio autor, éste no cae en la cuenta de ello y toma esta piedra portarreliquias como una evidencia cristiana fuera de su contexto.

[227] LUEZAS, R. A., "Introducción al estudio de las necrópolis medievales en La Rioja", *Boletín Arqueológico Medieval*, nº 11, 1997, pp. 220-221. En este sentido, el cementerio de las Sernas pudo estar vinculado con el grupo de repobladores que se asentaron en la zona a partir del siglo X, conformando una necrópolis altomedieval en torno a un templo cristiano.

[228] FILLOY, I. y GIL, E., "Estudio histórico-arqueológico del yacimiento de Iruña / Veleia. Fase II (Iruña de Oca)", *Arkeoikuska*, nº 06, 2007, pp. 54-55; Id., "Iruña / Veleia", *Arkeoikuska*, nº 07, 2007, pp. 79-80.

o *Turiaso*[230], éstas no han legado hasta el momento ningún indicio claro de estructuras arquitectónicas o de elementos epigráficos y/o musivos vinculados al hecho cristiano.

Para paliar un poco esta deficitaria situación, los estudios epigráficos realizados en el área navarra han dado a conocer la existencia de un epígrafe cristiano de carácter funerario y de cronología visigoda en la localidad ribereña de Cascante [Fig. 12].

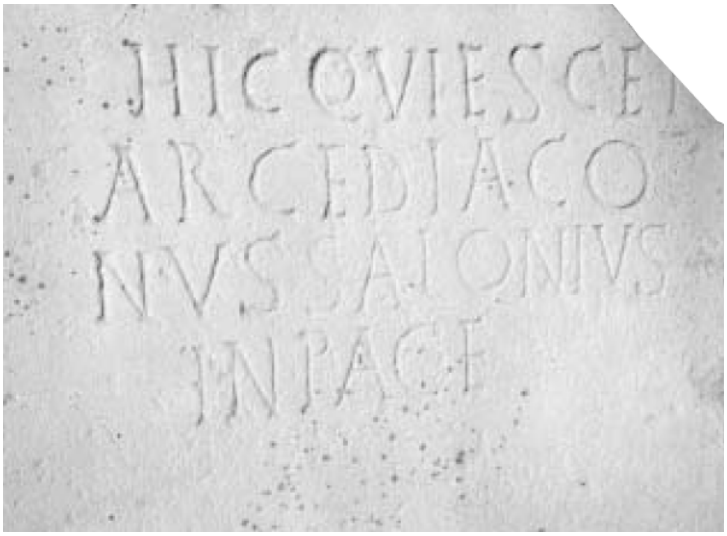


Fig. 12. Inscripción funeraria hallada en el término de Pedernaleta (Cascante, Navarra). Siglo VI (VELAZA FRÍAS, J., 1999)

Esta enorme inscripción funeraria (89 x 56 x 17 cm.) realizada sobre mármol blanco y hallada en la escombrera municipal del término de Pedernaleta[231], al noroeste del antiguo núcleo urbano de *Cascantum*, lejos de ser otro ejemplo más de una primigenia cristianización topográfica, nos remite en su contenido epigráfico a una época de plena

---

[229] Sobre las necrópolis de Pamplona, ANSOLEAGA, F., "El cementerio franco de Pamplona", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra*, 1916, nº 25-27; MEZQUÍRIZ, M. A., "Necrópolis visigoda de Pamplona", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 17, 2004, pp. 43-90; FARO, J. A. (*et alii*), "La presencia islámica en Pamplona", *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles), la transition*, 2007, pp. 97-138; Id., "El cementerio islámico de la Plaza del Castillo (Pamplona)", *La tierra te sea leve*, 2007, pp. 249-252; DE MIGUEL, M. P., "La maqbara de la Plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico", *Villes et campagnes*..., 2007, pp. 183-197.

[230] En el caso de Tarazona, algunos estudios recientes han apuntado la posibilidad de que el sarcófago tardorromano (siglos III-IV d. C.) hallado en el convento del Carmen probablemente durante las obras de su construcción a finales del siglo XVIII (BONA LÓPEZ, I. J., "Sobre el municipium de Turiaso en la antigüedad", *IV Jornadas de Estudios sobre Aragón*, 1982, pp. 205-213; CAPALVO, A., "El sarcófago romano de Tarazona", *Turiaso*, nº 5, 1984, pp. 143-208; VV. AA., *El Moncayo. Diez años de investigación arqueológica. Prólogo de una labor de futuro*, 1989, p. 84) proceda de una necrópolis tardoantigua sita en el subsuelo del propio convento. SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 101.

[231] HIC QVIESCET (sic) / ARCEDIACO / NVS SALONIVS / IN PACE (DESCANSE EN PAZ EL ARCHIDIÁCONO SALONIO). Con esta nueva traducción propuesta por J. Velaza se solucionaría el problema onomástico (¿*Arcediaco Nussalonius*?) suscitado por F. J. Navarro. NAVARRO, F. J., "Una inscripción cristiana en Cascante", *Príncipe de Viana*, año 58, nº 212, 1997, pp. 515-520; VELAZA, J., "Crónica de epigrafía romana de Navarra (1994-1998)", *Mito y realidad en la historia de Navarra*, II, 1998, p. 211; Id., "La inscripción cristiana de Cascante: revisión y comentario", *Príncipe de Viana*, año 60, nº 218, 1999, pp. 657-661.

consolidación cristiana (siglo VI[232]). Con todo, al igual que sucediera con el ejemplo tritiense, no se sabe con seguridad si la inscripción de Cascante se halló en su contexto originario ni se ha detectado en la zona la presencia de una infraestructura cultual, martirial o funeraria que estuviese vinculada a ella[233]. Por tanto y hasta que la arqueología afirme lo contrario, su presencia en la localidad navarra sólo puede probar una continuidad cristiana en la zona con respecto a lo que se puede deducir a través de la participación de Cascante en el conflicto calagurritano de mediados del siglo V[234]. No obstante, dado que es poco probable que *Cascantum* sobreviviera como ciudad hasta esta fecha, tal vez habría que vincular esta inscripción con alguna iglesia rural del entorno.

Al margen de sus respectivas procedencias, tanto este testimonio epigráfico como el anteriormente descrito en Tricio ponen de manifiesto el avance del cristianismo en el Ebro medio y su presencia en contextos cementeriales para los cuales hubieron de ser destinadas ambas inscripciones. La participación del elemento aristocrático de *Tritium* y *Cascantum* en la defensa epistolar de la ilícita actividad episcopal llevada a cabo por el calagurritano Silvano ayudaría a reforzar este hecho al sugerir una extensión de la nueva fe entre las capas sociales más destacadas de ambos núcleos poblacionales a mediados del siglo V[235]. El ejemplo riojano sería representativo de esa primera fase de asentamiento de la nueva fe en las áreas funerarias suburbanas dentro del proceso de cristianización de la topografía urbana, en la línea de lo ya visto en otras zonas como el Arenal (*Calagurri*) o la Azucarera (*Graccurris*). La composición del epígrafe navarro, sin embargo, pudo corresponder a una segunda etapa de este proceso durante la cual las áreas funerarias dejaron de vincularse en exclusiva al fenómeno martirial y a los enclaves suburbanos para desarrollarse también en torno a las principales iglesias y basílicas intra y extramuros de las ciudades a instancias de los prelados de las mismas[236]. Así, si el tal 'Salonio' al que se le dedicó la lápida de *Cascantum* llegó a ocupar en verdad el cargo de

---

[232] VELAZA, J., "La inscripción cristiana...", *op. cit.*, 1999, pp. 660-661. Este autor refuerza su argumentación cronológica en la fórmula epigráfica empleada (*HIC QUIESCET*), propia de esta época. MUÑOZ, M. T., *op. cit.*, 1995, pp. 169-175.

[233] GÓMARA, M., "El municipium Cascantum en la Antigüedad: valoración general y aspectos arqueológicos", *Los vascones de las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, p. 413.

[234] THIEL, A., *op. cit.*, 1974, ep. 16.

[235] De nuevo hay quien va más allá en el uso de esta limitada información y plantea que si toda comunidad cristiana disponía de una iglesia para su culto, Cascante no sería menos y tendría la suya propia, aunque la arqueología no haya dicho nada al respecto. SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 354.

[236] BELTRÁN DE HEREDIA, J., "Inhumaciones privilegiadas intra muros durante la Antigüedad Tardía: el caso de Barcino", *Anales de arqueología cordobesa*, nº 19, 2008, pp. 231-260.

arcediano, o lo que es lo mismo, diácono principal de una catedral (¿la de Turiaso?[237]), la importancia derivada de su jerárquica posición como sucesor potencial en la silla prelaticia[238] pudo suponer que tanto su sepultura como el epígrafe funerario se hallaran en origen en las proximidades de la iglesia episcopal. No obstante, todo ello no pasa de ser una mera conjetura hasta el momento indemostrable.

En esta misma línea, sin salirnos del territorio navarro, los trabajos de excavación realizados en el subsuelo de la catedral de Pamplona y dirigidos por M. A. Mezquíriz en la década de los 90 del siglo pasado sacaron a la luz dos enterramientos, un individuo adulto y otro infantil, y un fragmento de estela funeraria que fueron todos datados por la arqueóloga en el periodo tardoantiguo[239]. Si se acepta que estos hallazgos pertenecieron, como afirma su autora, a la iglesia episcopal que se erigió en Pompelo entre los siglos V y VI d. C. y que conformó el precedente directo del actual templo catedralicio[240], nos encontraríamos de nuevo con otro testimonio de esa nueva concepción intramuros del mundo funerario, habida cuenta de que la sede episcopal pompelonense se ubicaba sobre el antiguo espacio forense[241]. De este modo, la presencia de enterramientos bajo la catedral podría vincularse con una etapa ya de plena consolidación de los obispos al frente de las ciudades y de sacralización de su figura hasta el punto de querer enterrarse en las iglesias episcopales para beneficiarse de su santidad.

De todos los datos expuestos hasta el momento se deduce, en definitiva, que en el Ebro Medio la presencia cristiana pudo comenzar a hacerse significativa desde finales del siglo IV, aunque sólo en casos concretos y muy localizados como el calagurritano o tal vez en *Graccurris*. Habiendo surgido la primera arquitectura cristiana a raíz de la sacralización previa de un área cementerial o martirial, como pudo suceder en el caso de Tricio, la cristianización del valle medio del Ebro se desarrolló entre los siglos IV y V como un fenómeno periférico y extramuros de la propia ciudad. Una vez que el culto a

---

[237] VELAZA, J., *op. cit*., 1999, p. 660. A este respecto, en los años 80 bajo la actual catedral de Tarazona se halló un sarcófago datado entre las épocas tardorromana y visigoda, lo que podría ser indicativo de esta nueva vertiente de enterramiento intraeclesial. LASHERAS, J. A., "Excavaciones arqueológicas en la iglesia catedral de la Anunciación...", *op. cit*., 1985, p. 182.

[238] Valgan los ejemplos de Braulio, quien como arcediano sucedió a su hermano Juan en la sede caesaraugustana (631), o Eugenio, arcediano del de Zaragoza y elegido *a posteriori* obispo de Toledo (646). SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas...*, 1976, p. 150.

[239] MEZQUÍRIZ, M., "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La catedral de Pamplona*, 1994, p. 131.

[240] La excavación total del subsuelo, no obstante, no ha podido confirmar hasta el momento tal afirmación. AZKÁRATE, A., "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, p. 314.

[241] Al contrario que en el caso turiasonense, donde el hallazgo de la necrópolis tardorromana (s. IV) bajo el suelo de la catedral (LASHERAS, J. A., *op. cit*., 1987, p. 182) nos situaría en un espacio funerario aún extramuros a tenor, como veremos, de la localización suburbana de la sede.

los mártires alcanzó su máximo apogeo y al tiempo que la figura episcopal iba ganando preponderancia socioeconómica al frente de las ciudades, el fenómeno cristiano se fue introduciendo en las ciudades y ante las nuevas necesidades pastorales y rectoras que éste acarreó, su impronta quedó marcada en el paisaje interno de cada urbe. Será, por tanto, a partir del siglo V cuando los preceptos más significativos que introdujo la nueva fe se trasladen hasta el interior de las ciudades y modifiquen algunas de las bases que caracterizaron al urbanismo tradicional en pos de un objetivo cristiano.

2.2.2. La adaptación del urbanismo clásico (siglos V-VI)

El cambio en las mentalidades que provocó la llegada del cristianismo implicó indudablemente un choque de intereses entre la vieja y la nueva edilicia urbana. El modelo de ciudad romana se caracterizaba por presentar un desarrollo condicionado, entre otros motivos, por su funcionalidad religiosa y por albergar en su seno a grandes edificios públicos que eran la expresión de un sistema de valores en el que se fundían elementos religiosos y políticos con los meramente festivos o lúdicos. Su arquitectura, a todas luces incompatible con el credo niceno, tuvo que adaptarse forzosamente a las condiciones funcionales, ideológicas y estéticas de la nueva situación espiritual de las ciudades a partir del asentamiento cristiano. Así, una vez superado el siglo IV, y aunque algunos de estos espacios ya se hallasen entonces en desuso, la edilicia romana hubo de ser modificada y adaptada a las nuevas circunstancias que imponía la religión cristiana, para lo cual unos y otros espacios corrieron suertes desiguales según su mayor o menor vinculación con el ideario religioso tradicional, considerado ahora como paganismo.

Ya desde el siglo III algunos de los edificios más característicos de los foros de las ciudades romanas habían ido perdiendo paulatinamente casi todas sus funciones debido a la difícil situación político-económica del momento o a simples cambios en los hábitos sociales, lo que provocó que sus destinos fluctuaran entre el abandono, la destrucción o la reutilización posterior con nuevas funciones. Mientras que en algunos casos el miedo ante las amenazas externas motivó el desmantelamiento del conjunto monumental con objeto de reaprovechar sus materiales constructivos para amurallar los entornos periurbanos, en otros casos, sin embargo, el desinterés y la falta de inversión provocaron su paulatino abandono y consiguiente deterioro.

Al margen de razones de índole socioeconómica, el desarrollo y la consolidación posterior del cristianismo, como ya señalábamos más arriba, si bien no determinaron su

desenlace, sí participaron en mayor o menor medida en el destino final de algunas de estas construcciones. En este sentido, la condena intelectual llevada a cabo por algunos pensadores cristianos de los siglos IV y V contra los espectáculos públicos realizados en teatros, anfiteatros y circos, considerados ahora inmorales e idolátricos, o contra las reuniones en los baños públicos, descritas en términos de pecado carnal[242], junto con las propias necesidades espaciales que fue requiriendo el desarrollo institucional cristiano, motivaron en determinados casos la reutilización de estos edificios públicos y de sus estructuras, ya abandonadas para entonces, con una finalidad cristiana[243].

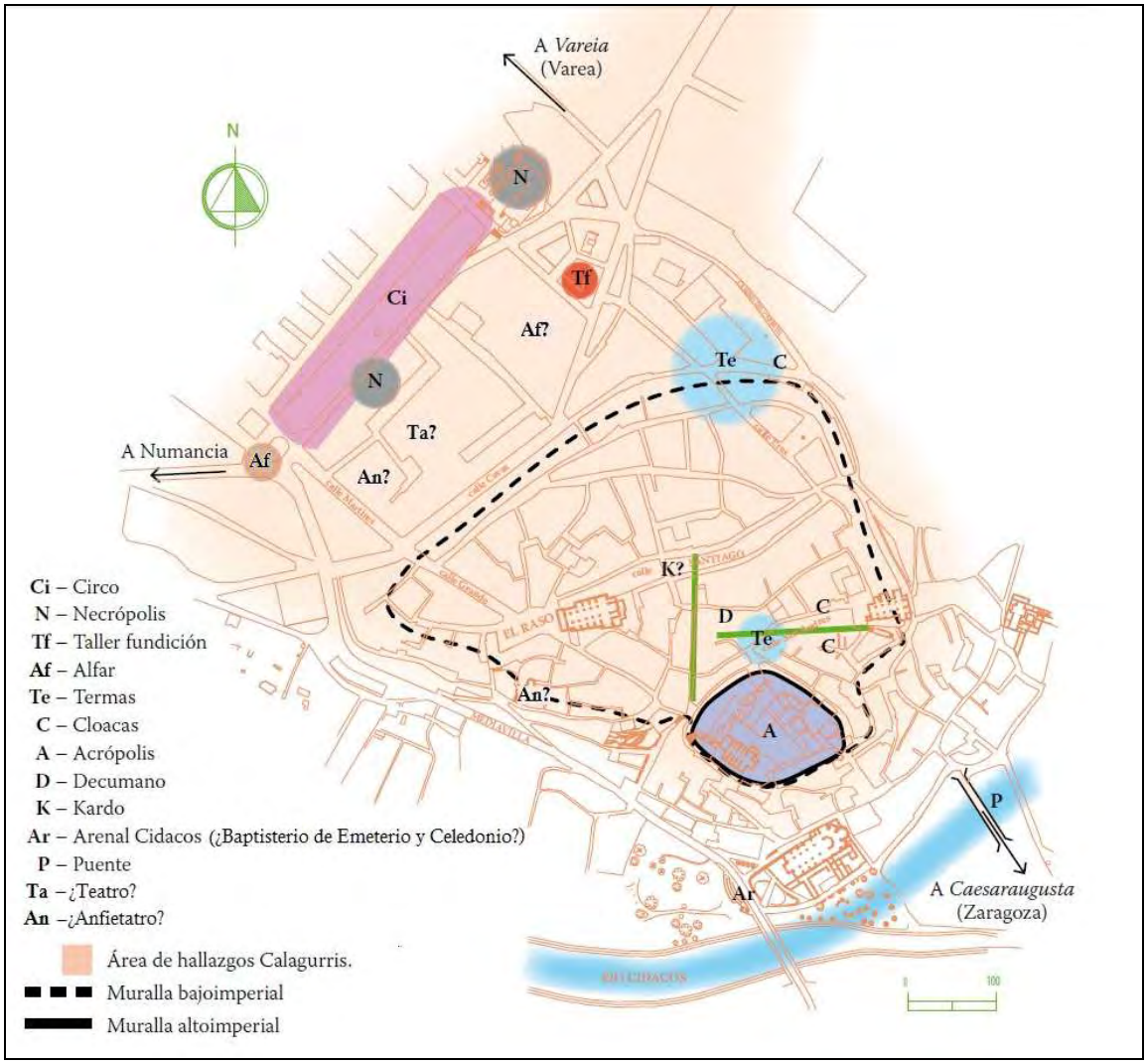


Fig. 13. Edilicia pública de la ciudad romana de *Calagurri* (ss. I-V d. C.)
(CINCA MARTÍNEZ, J. L., 2012)

[242] *Vid. supra*, nota 58.

[243] En general, sobre este tipo de reaprovechamientos constructivos, CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 431-485; BELTRÁN FORTES, J., *op. cit.*, 1994, pp. 785-810.

En lo que respecta a las edificaciones públicas de *otium*, el valle medio del Ebro resulta un área escasamente prolífica en testimonios sobre este tipo de edilicia urbana, si bien algunas ciudades como Calahorra [Fig. 13] o, más hacia el oriente tarraconense, Calatayud nos han legado ciertas evidencias de una importante arquitectura ligada a la celebración de espectáculos lúdicos en sus respectivas regiones.

Así por ejemplo, la antigua *Calagurri Iulia Nassica* albergó en su interior un monumental circo romano (375 x 80 m. y superficie de 26.000 m^2) erigido en torno al siglo I d. C. sobre una necrópolis altoimperial extramuros al noroeste de la ciudad, bajo el actual Paseo del Mercadal [Fig. 13]. Lamentablemente, hoy en día sólo se conserva un pequeño murete perteneciente a una zona semicircular de la cabecera norte (8 x 1 m.) sito junto al Parador municipal, ya que el circo hubo de abandonarse a finales del siglo III y buena parte de sus sillares fueron desmantelados probablemente en torno a estas mismas fechas para el amurallamiento tardorromano de la ciudad[244].

En relación a otros posibles edificios de uso lúdico en la ciudad vascona, aunque algunos autores han defendido con ahínco la existencia de un supuesto anfiteatro en Calahorra en base al hallazgo de ciertas referencias pictóricas en cerámica y alusiones epigráficas a *munera gladiatoria*[245], estos testimonios no han tenido hasta la fecha una constatación arqueológica en la urbe[246]. Esta circunstancia tampoco se ha visto favorecida por el hecho de que ni siquiera se conozca la ubicación exacta en la que el anfiteatro pudo haber sido erigido[247] [Fig. 13]. Dada la presencia de un imponente circo y la

---

[244] TARACENA, B., *op. cit*., 1942, pp. 28-29; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 117 y 191-194; MARTÍN BUENO, M. y CANCELA, M. L., "Arqueología clásica de Calahorra y su entorno", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, p. 87; CINCA, J. L., "La necrópolis del Cascajo y la pared sur del circo romano: dos nuevas destrucciones arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, pp. 47-49; GARRIDO, J., "Ocio y espectáculos: los ludi calagurritani", *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, 2001, pp. 153; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "Interpretación de vasos con motivos circenses procedentes de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 8, 2003, pp. 31-46; ANTOÑANZAS, M. A. e IGUÁCEL, P., "Intervención arqueológica en la glorieta de Quintiliano (Calahorra)", *Kalakorikos*, nº 9, 2004, pp. 280-282; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, p. 50; CINCA, J. L., "Urbanismo y obras públicas en el al Alto Imperio", *Historia de Calahorra*, 2012, pp. 98-99; DIARTE, P., *op. cit*., 2012, p. 93.

[245] BELTRÁN LLORIS, M., "*Ludus calagurritanus*: relaciones entre el *Municipium Calagurris Iulia* y la colonia Victrix Iulia Celsa", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 129-138; VV. AA., "Fragmentos cerámicos de paredes finas con epígrafe", *Arqueología de Calahorra: miscelánea*, 1991, pp. 257-262.

[246] El hecho de que se pudiesen celebrar combates de gladiadores no implica necesariamente la existencia de un edificio dedicado a tal efecto, pues éstos podían tener lugar igualmente en el foro de la ciudad. NÚÑEZ MARCÉN, J., "La arquitectura pública de época romana en el País Vasco y sus áreas geográficas limítrofes. Una aproximación crítica", *Iberia*, nº 1, 1998, p. 138.

[247] U. Espinosa recoge la noticia de que su planta sería aún perceptible en el s. XIX, pero no refiere localización alguna (WISEMAN, F. J., *Roman Spain. An Introduction to the Roman Antiquities of Spain and Portugal*, 1956, pp. 95 ss., citado en ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 117). González Blanco, por su parte, señaló a la Casa Santa como el emplazamiento donde se localizaría esta antigua construcción y cuya arena pudo ser cristianizada a través del martirio a Emeterio y Celedonio (*vid. supra*, nota 139),

posible existencia de un anfiteatro en la ciudad los estudios recientes han insistido en la posibilidad de que *Calagurri* contara incluso con un teatro en su reciento urbano [Fig. 13], por aquello de ser éste el tercer edificio lúdico de referencia en toda urbe[248]. Con todo, dado que no se ha registrado noticia alguna, ni literaria ni material, al respecto de una edificación teatral en su perímetro urbano, su presencia sólo es hipotética.

Fuera de Calahorra, este tipo de arquitectura publica de grandes espectáculos no ha dejado huellas de su existencia en ninguna otra ciudad del entonces territorio vascón, por lo que habrá que trasladarse hasta el municipio aragonés de Calatayud para conocer el único ejemplo seguro de un espacio teatral romano en todo el valle medio del Ebro[249]. Situado dentro del recinto forense del antiguo núcleo urbano de *Bilbilis*, este teatro de notables dimensiones (diámetro orquestal de 20 m.) fue construido probablemente en época augustea o tiberiana (s. I d. C.) y su utilización pudo prolongarse como mucho hasta el siglo III d. C., etapa a partir del cual la ciudad entró en un periodo de acusada decadencia[250]. Su destino desde ese momento resulta a todas luces incierto.

Vemos, por tanto, que ambos ejemplos, amén de escasos dentro del panorama que estudiamos, resultan poco reveladores de la incidencia cristiana en estas arquitecturas pues en un caso se reutilizaron sus materiales para el cinturón murario de la ciudad y en el otro su estructura, una vez abandonado, se compartimentó para varios usos indefinidos.

Mayor representación arqueológica en la zona han tenido los espacios destinados a los baños públicos, contando con notables ejemplos de complejos termales en antiguos municipios del Ebro medio tales como *Oiasso*[251], *Tarraca*[252], *Andelo*(s)[253], *Pompelo*[254],

---

una teoría que, como dijimos más arriba, no ha encontrado sin embargo un respaldo material en los trabajos arqueológicos realizados en la zona (*vid. supra*, nota 140). Finalmente, las hipótesis más recientes han apuntado hacia un conjunto de muros medianiles sito entre las calles Teatro, Mártires y el Pasaje Díaz como parte de la estructura del anfiteatro (IGUÁCEL, P., "El trazado urbano", *Así era la vida en una ciudad romana*, 2001, p. 47), si bien la arqueología tampoco ha confirmado nada al respecto.

[248] DIARTE, P., *op. cit.*, 2012, p. 93; CINCA, J. L., "Urbanismo y obras públicas...", *op. cit.*, 2012, pp. 98-99, quien propone su ubicación entre la calle Cavas y la calle Teatro.

[249] Aunque algunos autores identificaran los restos de un supuesto teatro en Iruña (Veleia) al exterior del recinto murario tardío (FILLOY, I., GIL E. e IRIARTE, A., "Algunas precisiones en torno a la ciudad romana de Iruña, *Eusko Ikaskuntza. Cuadernos de la Sección de Prehistoria y Arqueología*, nº 4, 1991, p. 257; Id., "Iruña/Veleia", *XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 1994, p. 155), las investigaciones llevadas a cabo por J. Núñez en la zona no han hallado huella alguna de tal edificio en el antiguo municipio romano. NÚÑEZ MARCÉN, J., *op. cit.*, 1998, pp. 137-138.

[250] MARTÍN BUENO, M. A. y NÚÑEZ MARCÉN, J., "El teatro del municipium Augusta Bilbilis", *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, 1993, pp. 119-132. MARTÍN BUENO, M. A y SÁENZ PRECIADO, J. C., "La 'scaenae frons' del teatro de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)", *La 'scaenae frons' en la arquitectura teatral romana*, 2010, pp. 243-267.

[251] GEREÑU, M. A. (*et alii*), "Novedades de arqueología romana en Irún-Oiasso. 1992-1996", *Isturitz*, nº 8, 1997, p. 476.

[252] BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "Las termas de Los Bañales", *Atlas de Prehistoria y Arqueología Aragonesas*, I, 1980, pp. 192-193; Id., "El tubo de plomo del frigidarium de las termas de Los Bañales

Bilbilis[255], *Calagurri*[256] [Fig. 13] o *Vareia*[257]. Todos estos edificios tuvieron su origen en torno al siglo I d. C. y su utilización en líneas generales - con la salvedad del conjunto termal de Varea, parte del cual pudo experimentar un cierto reflorecimiento entre los siglos IV y V -, no alcanzó la segunda mitad de la cuarta centuria, dando con ello lugar a amortizaciones de todo tipo, siendo común la reutilización como necrópolis cuando éstas se hallaban fuera de las murallas[258].

Más allá de los *balnea* públicos y privados, algunas urbes contaron también con la presencia de otras construcciones vinculadas con el elemento hídrico pero asociadas de una forma mucho más evidente al mundo pagano: los ninfeos o fuentes consagradas al culto a las ninfas o a otros númenes de las aguas. Si bien no poseemos demasiados testimonios directos acerca de este tipo de devoción en nuestro área de estudio, algunas ciudades como *Graccurris*, *Pompelo* o *Turiaso* pudieron ser escenario del desarrollo de un importante culto a las aguas dentro de sus respectivos límites urbanos.

En el primero de los casos, el hallazgo arqueológico de los restos de un complejo hidráulico monumental formado por una presa y una fuente junto a los vestigios de un posible templo en el término El Sotillo[259] podría ser indicativo de la existencia en época

---

(Uncastillo, Zaragoza)", *Crónica del XIV Congreso Arqueológico Nacional (Vitoria, 1975)*, 1977, pp. 1049-1054; ORTIZ PALOMAR, E., "Los Bañales (Uncastillo). El tiempo ausente del espacio vigente. Baños romanos", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 106-116; GARCÍA ENTERO, V., "Las termas romanas de Los Bañales", *Caesaraugusta*, nº 82, 2011, pp. 223-240.

[253] MEZQUÍRIZ, M. A., *Andelo, ciudad romana*, 2009, pp. 70-73.

[254] MEZQUÍRIZ, M. A., "Claves del urbanismo romano en el Territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, p. 197; UNZU, M. (*et alii*), "Roman Baths in Pamplona (Navarra, Spain)", *Babels. Anual Papers on Mediterranean Archaeology. 'Cura Aquarum'*, 2006, pp. 431-435.

[255] MARTÍN BUENO, M. A. (*et alii*), "Baños y letrinas en el mundo romano: el caso del Balneum de la Domus 1 del barrio de las termas de Bilbilis", *Zephyrus*, nº 60, 2007, pp. 221-239.

[256] ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., "Agua y cultura antigua en el Alto-Medio Ebro", *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular [Arnedillo, 3-5 de octubre de 1996]: actas*, 1997, p. 261; LUEZAS, R. A., "Obras hidráulicas en el municipium Calagurris Iulia", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 29-31; Id., "Termas romanas en el municipium Calagurris Iulia (Calahorra, La Rioja)", *Termas romanas en el occidente del imperio: II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón 1999)*, 2000, pp. 185-192; ANTOÑANZAS, M. A. y TEJADO, J. M., "En las termas", *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, 2001, pp. 137-144; ANTOÑANZAS, M. A. "La Chimenea: necrópolis y conjunto termal" *Iberia*, 2001, nº 4, pp. 168-173; CINCA, J. L., *op. cit.*, 2012, pp. 96-98.

[257] GALVE, M. P., "Excavaciones arqueológicas en Varea (Logroño, La Rioja): el hipocausto romano", *Cuadernos de investigación. Historia*, tomo 6, nº 1-2, 1980, pp. 19-48; ANDRÉS, S. (*et alii*), "Estructuras termales en la ciudad romana de Vareia (Logroño, La Rioja)", *Termalismo antiguo*, 1997, pp. 419-425; BASTIDA, A. B. y HERAS Y MARTÍNEZ, C. M., "Arquitectura romana de Varea: el conjunto termal", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 60-72.

[258] Valgan las termas calagurritanas como ejemplificación de ello. IGUÁCEL, P., "El trazado urbano", *op. cit.*, 2001, p. 45; ANTOÑANZAS, M. A. *op. cit.*, 2001, nº 4, pp. 165-168.

[259] HERNÁNDEZ VERA, J. A. (*et alii*), "La presa y el ninfeo del Sotillo (Alfaro, La Rioja): un conjunto monumental en la vía de Italia in Hispanias", *Zephyrus*, nº 52, 1999, pp. 250-253. En esta misma localidad, en el término de El Burgo, se localizaron los restos de otro ninfeo de época romana, si bien en este caso no hay evidencias de un componente religioso. Id., "Contribución al estudio de las presas y ninfeos

tardorrepublicana (s. I a. C.) de un santuario dedicado al culto a las aguas en el municipio vascón[260]. A este respecto, la asociación entre un espacio hídrico (fuente o ninfeo) y una estructura cultual (templo) fue algo característico de los grandes santuarios vinculados al culto a las aguas. El hallazgo en las proximidades del yacimiento de restos cerámicos no más tardíos de fines del siglo II d. C. parece aporta una fecha *ante quem* al abandono de todo el conjunto, una datación que de ser confirmada negaría toda participación del hecho cristiano en su desenlace.

En lo relativo a *Pompelo*, los trabajos arqueológicos realizados entre 1991 y 1993 en la zona correspondiente al tramo segundo y tercero de la nave central de la catedral de la ciudad dieron a conocer los restos de lo que parecen ser dos fuentes o ninfeos cuadrangulares en cuyo interior se recuperó una gran cantidad de monedas fechables entre los siglos III y IV d. C. Esto habría llevado a plantearse el carácter ritual de este espacio en época bajoimperial así como su posterior cristianización a partir del siglo V con el establecimiento de la primigenia sede episcopal[261].

Finalmente, en la ciudad de Tarazona, las excavaciones realizadas en la década de los ochenta del siglo XX bajo el patio del actual colegio público Joaquín Costa, junto al río Queiles, sacaron a la luz los restos de una piscina, un canal de desagüe, un depósito de agua y un *hypocaustum* fechados entre los siglos III y IV d. C[262]. Aunque todas ellas son estructuras propias de cualquier obra pública hidráulica, también se hallaron en el mismo yacimiento varios elementos de índole votiva: un busto de la diosa Minerva, varios exvotos dedicados al *divus Augustus*, una serie de figurillas masculinas y femeninas de terracota y un gran arcón de madera de forma prismática decorado con representaciones de varias deidades como Apolo, Mercurio o la diosa *Abundantia*. Todos estos elementos no estarían describiendo la existencia de un simple balneario de aguas salutíferas en la ciudad aragonesa sino que más bien nos hablarían de la construcción de todo un espacio sagrado con un fuerte componente cultual [Fig. 14].

Con origen en época prerromana, este santuario hídrico, consagrado probablemente al culto a la *Silbis* que aparece en las primeras acuñaciones municipales con los rasgos de la deidad romana *Salus*, alcanzó una notable relevancia en tiempos de Augusto (s. I

---

hispanos: el conjunto monumental del Burgo (Alfaro, La Rioja)", *Zephyrus*, nº 51, 1998, pp. 219-236; NÚÑEZ MARCÉN, J., "La arquitectura pública de época romana...", *Iberia*, nº 1, 1998, p. 126.

[260] ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., *op. cit*., 1997, p. 262. Al respecto de la asociación entre templos y fuentes formando parte de un mismo santuario, BOURGEOIS, C., *Divona. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, vol. II, 1992, pp. 148-161, 181-185, y 224-231.

[261] MEZQUÍRIZ, M., "Vestigios romanos...", *op. cit*., 1994, p. 125.

[262] BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ, J. A., "Las excavaciones arqueológicas", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso* (*Caesaraugusta*, nº 76), 2004, pp. 33-258.

d. C.)[263] - de ahí los exvotos y el hallazgo del busto del emperador - y su utilización como centro de culto a las aguas pudo prolongarse hasta la segunda mitad del siglo III d. C., ya que los niveles de destrucción del interior de la piscina se han fechado en torno a la década de los 80 de esa centuria[264]. Con posterioridad a esta fecha se ha descubierto en las cercanías del santuario un nivel de enterramientos datado en torno al siglo IV[265]. Ello podría significar que, una vez abandonado el recinto, éste espacio dio origen a una necrópolis tal vez cristiana e impulsada por el propio carácter sagrado del lugar así como por la posible necesidad de 'resacralizar' la zona de alguna manera.

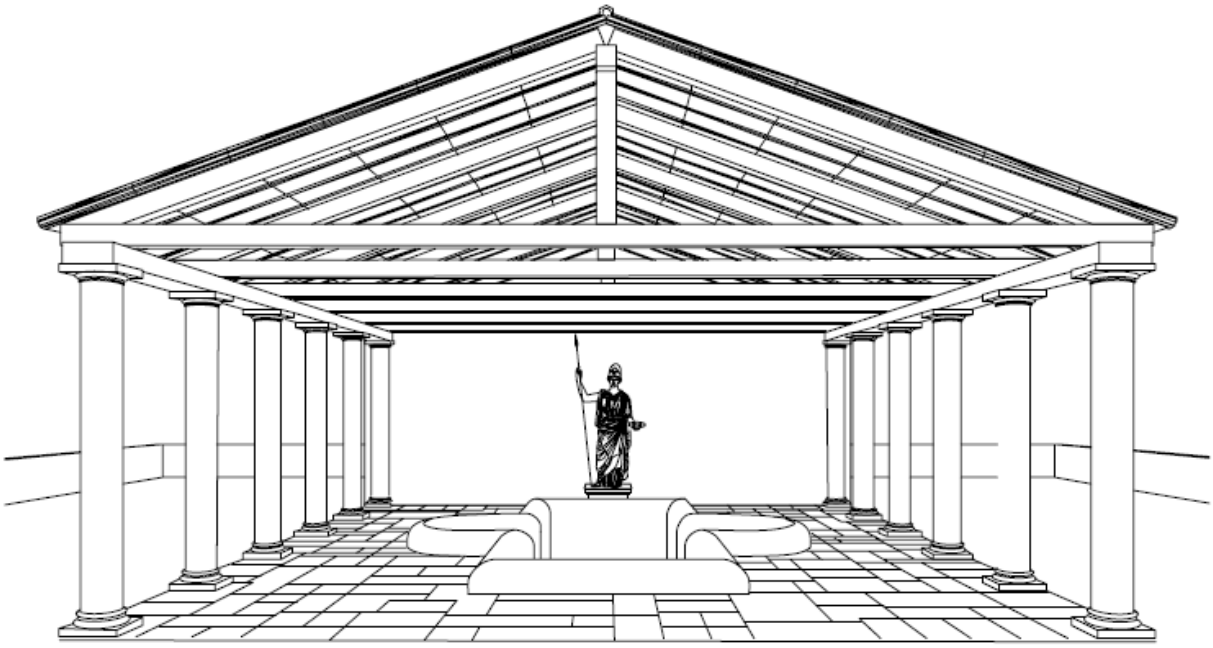


Fig. 14. Hipotética reconstrucción del ninfeo de Turiaso (ss. I-III d. C.)
(BELTRÁN LLORIS, M. *et alii*, 2004)

Una vez descritos los más destacados ejemplos de edificios lúdicos en el espacio urbano del valle medio del Ebro en época altoimperial, se observa que la información arqueológica relativa a todas estas construcciones públicas no nos permite precisar con

[263] A este respecto, se ha relacionado al episodio que narra cómo Augusto, durante su estancia en Hispania con motivo de las Guerras Cántabras (29-25/24 a. C.), se vio afectado por unas fluxiones de hígado, para lo cual un médico de origen oriental llamado Antonio Musa, liberto de Marco Antonio, le prescribió baños y bebidas frías [Suetonio, *Augustus*, 28, 1 y 59, 81 (ed. esp. de R. M. Agudo Cubas, 1992, pp. 210 y 245); Dion Casio, *Historia Romana* LIII, 30, 1-3 (ed. esp. de J. M. Cortés Copete, 2011, pp. 216-217)] con la posible aplicación de las aguas del santuario turiasonense en el proceso médico. BELTRÁN LLORIS, M., "Augusto y Turiaso", *op. cit.*, 2004, pp. 259-261.

[264] BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ, J. A., "Desarrollo histórico del culto a las aguas en Turiaso", *op. cit*., 2004, pp. 338-339.

[265] BIENES, J. J., "Informe (resumido) de la excavación arqueológica realizada en la C/ Arenales, s/n de Tarazona (Jardín del Hogar Doz)", *Museo de Zaragoza, Boletín*, nº 11, 1994, pp. 141-142.

exactitud en la mayoría de los casos qué fue lo que motivó su paulatina desaparición y abandono o cuál fue el destino más inmediato de todas ellas una vez que entraron en desuso, habida cuenta de que en muchos casos la desintegración de esta edilicia vino de la mano del propio colapso de la ciudad. ¿Crisis económica, cambio en los hábitos de *otium* o repercusiones de las supuestas invasiones del siglo III? La respuesta a esta incógnita puede que deba hallarse en la conjunción de todos estos factores, unos en mayor medida que otros según zonas y circunstancias históricas. Lo que parece claro, no obstante, es que el abandono, la destrucción o la transformación de las estructuras arquitectónicas de la mayor parte de estos edificios en fechas no más tardías al siglo III d. C. no pueden ser atribuibles a la presencia de un incipiente cristianismo que en estos momentos aún no contaba todavía con una aceptación tan generalizada ni con la fuerza suficiente como para provocar estos hechos[266].

Como ya hemos visto, los primeros signos de edilicia cristiana en el Ebro medio, de confirmarse arqueológicamente los ejemplos de *Calagurri* y *Graccurris*, datarían del siglo IV d. C. y se desarrollarían periféricamente con respecto a los principales núcleos urbanos de la zona. La presencia cristiana, por tanto, no fue decisiva en el final de la arquitectura lúdica existente en el interior de las ciudades del Ebro Medio, aunque ello no fue óbice para que su posterior consolidación no determinase el destino último de algunas de estas edificaciones ya abandonadas.

De todos los edificios públicos que dibujaron el perfil de las ciudades hispanas en época altoimperial aquellos que hubieron de verse posiblemente más afectados por la consolidación de la nueva doctrina cristiana entre los siglos IV y V d. C. fueron todas las construcciones destinadas fundamentalmente al uso cultual o litúrgico.

Ya desde el siglo IV y a consecuencia del avance cristiano en las grandes urbes, los principales espacios sagrados de culto pagano experimentaron una serie de cambios significativos que desembocaron en diferentes situaciones en cada ciudad. Así, mientras que en unos casos los *loca sacra* fueron conservados en el interior de las ciudades como objetos de embellecimiento cívico[267], otros templos no corrieron la misma suerte y fueron desmantelados, abandonados o acabaron siendo víctimas del expolio y la readaptación

[266] Este hecho conforma la base principal de la argumentación de P. Diarte en su trabajo más reciente (DIARTE, P., *op. cit*., 2012) sobre la escasa incidencia real del avance cristiano en el abandono de la edilicia pública altoimperial, no así en la conformación del modelo de ciudad tardía.

[267] Una ley del emperador Honorio en el año 399 prescribió la salvaguarda y conservación de los elementos ornamentales de edificios públicos al tiempo que solicitaba una aprobación previa por su parte para cualquier tipo de acción desacralizadora contra todo templo pagano. (*C. Th*. XVI, 10, 15).

funcional[268]. Si bien en Hispania se dieron algunos casos tanto de destrucción[269] como de rehabilitación de edificios vinculados con una religiosidad pagana[270], tal vez esto último en base a su protección como espacios de utilidad pública[271], lo cierto es ninguno de los dos procesos fueron ni con mucho una tendencia generalizada en la Península Ibérica, siendo más común el simple abandono por desuso y la reutilización posterior de sus estructuras[272]. La incidencia del cristianismo en su transformación posterior fue aquí más evidente por cuanto mayor y más presente estaba en estos espacios el elemento pagano que había que erradicar. Por esta razón, la ubicación de centros de culto cristiano sobre antiguos santuarios paganos fue práctica habitual en los espacios rurales, donde la presencia del paganismo perduró con mayor fuerza y durante más tiempo y, por ende, donde el cristianismo necesitó de mayores esfuerzos en el proceso de evangelización.

Focalizando nuevamente nuestra atención en el valle medio del Ebro, aunque en esta zona se ha venido identificando un número importante de posibles construcciones cultuales precristianas en algunas de sus principales ciudades, de muchas de ellas sólo se han conservado restos de su supuesta ornamentación interior. Así por ejemplo, los trabajos arqueológicos realizados en los solares de antiguas urbes como *Cara*, *Oiasso*, *Tarraca* o *Andelos* han dado a conocer algunos restos materiales supuestamente ligados a espacios de culto precristiano en estos antiguos municipios romanos. No obstante, su interpretación y valoración no dejan de ser inciertas al no estar respaldadas por ningún otro testimonio que ratifique la existencia de estas edificaciones.

En el primero de los casos, el hallazgo de una serie de elementos arquitectónicos (varios fustes, basas, molduras y cuatro capiteles corintios), pertenecientes a un edificio público de planta cuadrangular datado en época augustea[273], y escultóricos (unos pies de

---

[268] ARCE MARTÍNEZ, J., *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D.)*, 2005, pp. 29 y 247; LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit*., 2006, p. 128.

[269] SANZ SERRANO, R., "La destrucción de centros de culto...", *op. cit*., 1998, pp. 247-264.

[270] MACÍAS, J. M., "*Tarraco* en la Antigüedad Tardía: un proceso simultáneo de transformación urbana e ideológica", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, pp. 260 y 271; RASCÓN, S. y SÁNCHEZ, A. L., "Complutum. Tradición y cambio en la Antigüedad Tardía", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, p. 235.

[271] *CTh*. XVI, 10, 8 (382): *Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur*

[272] Recientemente se ha planteado que las iglesias tardoantiguas no tomaron como referencia los templos paganos, sino que fueron las salas de reunión de época clásica, las basílicas, las que sirvieron de modelo para los templos cristianos. GOMBRICH, E. H., *La historia del arte*, 2010, p. 133.

[273] MEZQUÍRIZ, M. A., "Memoria de la primera campaña de excavación en Santacara (Navarra)", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 4, 1976, p. 353; MEZQUÍRIZ, M. A., "La antigua ciudad de los carenses", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 19, 2006, pp. 154-159.

bronce con *calceus* y una cabeza masculina de mármol) en la localidad de Santacara[274] ha llevado a algunos autores a especular con la existencia de un templo pagano, tal vez dedicado al culto imperial, en la antigua ciudad de los carenses[275].

En lo que respecta al septentrional municipio de Irún (Oiasso[276]), la excavación de un edículo construido sobre una antigua necrópolis en el área de Santa Elena de Irún ha condicionado su identificación con un espacio de culto pagano[277], si bien hay quienes creen que se trata de un simple monumento funerario[278].

En cuanto a la localidad aragonesa de Los Bañales, los trabajos arqueológicos realizados por J. Galiay en la década de los 40 del siglo pasado dieron a conocer todo un conjunto de ruinas compuestas por un muro y una gradería donde se alzaban grandes sillares y fragmentos de columnas a modo de pedestales en lo que pudo ser el antiguo foro o la plaza central del municipio romano de *Tarraca*. Interpretado *a priori* como un templo público[279], este espacio porticado se ha venido identificando posteriormente con un posible *macellum*[280] y aún a día de hoy sigue siendo objeto de varias revisiones por los especialistas, quienes discuten incluso si tuvo un carácter público o privado[281].

---

[274] MEZQUÍRIZ, M. A., "Hallazgo de un calceus de bronce en Santacara", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 123-126; Id., "Retrato masculino aparecido en las excavaciones de Santacara (Navarra), *op. cit*., 2004, pp. 171-172.

[275] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit*., 2006, pp. 154-158. Si bien hay autores que se muestran más precavidos y no otorgan una funcionalidad precisa a este edificio [NÚÑEZ MARCÉN, J., "El paisaje urbano de las ciudades romanas del área vascona", *Actas de los XII Cursos sobre el patrimonio histórico (Reinosa, julio-agosto 2001)*, vol. 6, 2002, p. 415], otros, sin embargo, siguen la sugerencia de M. A. Mezquíriz sin discusión alguna y defienden su carácter cultual. ANDREU, J., "Algunas consideraciones sobre las ciudades romanas del territorio vascón y su proceso de monumentalización", *Espacio, Tiempo y Forma. II*, nº, 17-18, 2004-05, p. 277; TOBALINA, E., "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, p. 482.

[276] FERNÁNDEZ OCHOA, C., y MORILLO, A., *De Brigantium a Oiasso. Una aproximación al estudio de los enclaves marítimos cantábricos en época romana*, 1994, pp. 149-150

[277] RODRÍGUEZ SALÍS, J., "Romanización en el Bidasoa. Datos para su estudio", *II Semana. Internacional de Antropología Vasca*, t. II, 1971, pp. 363-366; BARANDIARÁN, I., MARTÍN, M., y RODRÍGUEZ, J., "Necrópolis de Santa Elena, Irún (Guipúzcoa)", *Noticiario Arqueológico Hispano. Arqueología*, nº 5, 1977, pp. 269-271; FERNÁNDEZ OCHOA, C., y MORILLO, A., *op. cit*., 1994, p. 149.

[278] NÚÑEZ MARCÉN, J., *op. cit*., 1998, pp. 134-135. A tenor del hallazgo de una moneda de Constantino (306-337) en su interior se ha estimado que la ocupación de este edificio se pudo prolongar al menos hasta el siglo IV. ESTEBAN, M., "El poblamiento de época romana en Guipúzcoa", *Isturitz*, nº 8, 1997, p. 71

[279] GALIAY, J., *Las excavaciones del Plan Nacional de Los Bañales de Sádaba (Zaragoza)*, 1944, pp. 14-18; Id., *La dominación romana en Aragón*, 1946, pp. 114-115; LOSTAL, J., "Arquitectura romana", *Atlas de Prehistoria y Arqueología Aragonesas*, 1981, p. 185.

[280] BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "Las obras hidráulicas de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Segovia. Symposium de Arqueología Romana*, 1977, p. 94.

[281] URIBE, P., MAÑAS, I. y BIENES, J. J., "Excavaciones en la ciudad romana", *Plan de Investigación. Yacimiento Arqueológico de Los Bañales. Fase III. Campaña de 2010. Memoria de Investigación*, 2011, pp. 86-88; URIBE, P., HERNÁNDEZ VERA, J. A. y BIENES, J. J., "La edilicia urbana privada en Los Bañales: estado de la cuestión", *Caesaraugusta*, nº 82, 2011, pp. 241-260.

Finalmente, el hallazgo en *Andelos* de una placa de bronce con una dedicatoria a Apolo Augusto ha hecho considerar a los especialistas la posibilidad de que algunas de las estructuras documentadas por la arqueología en este espacio, pero apenas estudiadas, puedan pertenecer a un templo en honor a esta divinidad[282].

Una situación similar se ha registrado en otras ciudades de mayor desarrollo urbano como *Pompelo*, *Calagurri* o *Turiaso*, donde el simple hallazgo de determinados elementos arquitectónicos o escultóricos en sus respectivos solares urbanos ha sido un argumento más que suficiente a la hora de atestiguar la existencia de espacios de culto precristiano en todas estas ciudades.

En Pamplona, por ejemplo, más allá del dudoso testimonio de la escultura de bronce hallada en la calle Navarrerías, que representa a una figura masculina togada de época flavia[283], la excavación de varios elementos arquitectónicos (basas, fustes, capiteles corintios y sillares) de gran tamaño fechables en época de Augusto en las inmediaciones de lo que pudo ser el antiguo *forum* del municipio ha impulsado algunas hipótesis sobre la existencia de un templo precristiano dentro del área forense de la urbe altoimperial[284].

Por lo que respecta a la ciudad de Calahorra, el hallazgo de una gran cabeza de mármol representativa del dios Júpiter y de un anillo de oro con una inscripción alusiva a esta misma deidad (I.O.M), localizados en la calle Arrabal y en los alrededores de la fuente de los Trece Caños respectivamente, ha dado pie a la sospecha de que en torno a los siglos I-II d. C. existió un templo dedicado al dios principal de la mitología romana en *Calagurri*, ya que este tipo de estatuas solían estar presentes en las *cellae* de dichos espacios de culto[285]. Por otro lado, aunque se ha señalado también la posibilidad de que

---

[282] MEZQUÍRIZ, M. A., "Placa de bronce con inscripción procedente de Andelos, *Trabajos de arqueología navarra*, nº 4, 1985, pp. 185-186; CASTILLO GARCÍA, C. y BAÑALES, J. M., "Epigrafía romana de Andión y su entorno", *Príncipe de Viana*, año nº 50, nº 188, 1989, pp. 522-523.

[283] ELORZA, J. C., "Dos notables esculturas del país Vasco-Navarro", *Príncipe de Viana*, nº 134-135, 1974, p. 50; ANDREU, J., *op. cit*., 2004-2005, p. 273. No tiene nada que ver, por tanto, con una representación de la diosa Ceres como en un principio se planteó. MEZQUÍRIZ, M. A., *La excavación estratigráfica de Pompaelo*, I, 1958, p. 20.

[284] MEZQUÍRIZ, M. A., "Urbanismo de época romana en Navarra", *Los orígenes de la Ciudad en el Noroeste Hispánico*, 1999, p. 521; Id., "Algunas aportaciones al urbanismo de Pompaelo", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, p. 175; Id., "Claves del urbanismo romano en el territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, p. 197. Según el Padre Moret, en el lugar que hoy ocupa la iglesia de San Saturnino se erigió un templo dedicado a la diosa Diana (CLAVERÍA ARZA, C., *Historia del Reino de Navarra*, 1971, p. 27), aunque a día de hoy no se ha podido comprobar tal aserto.

[285] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 116; ELORZA, J. C., *Esculturas romanas en La Rioja*, 1975, pp. 26 ss.; CASTILLO PASCUAL, M. J. e IGUÁCEL, P., "Un nuevo testimonio del culto a Júpiter en La Rioja", *Kalakorikos*, nº 11, 2006, pp. 275-277. Aunque no se tienen referencias arquitectónicas sobre su emplazamiento, hay quien lo ha ubicado genéricamente en el lugar ocupado por la iglesia de Santiago, en el Raso, junto al supuesto foro urbano. PÉREX AGORRETA, M. J., *Los vascones (el poblamiento en época romana)*, 1986, p. 110.

existieran más templos en la ciudad, en base a ciertos vestigios arquitectónicos (columnas, sillares y mosaicos) registrados en la zona de San Andrés[286], no se ha podido confirmar hasta la fecha la pertenencia de ningún otro elemento material a un espacio concreto de devoción pública. En este sentido, el descubrimiento de elementos escultóricos relativos a divinidades como ¿Afrodita[287]?, Cupido o Minerva a lo largo del núcleo urbano calagurritano tampoco ha permitido reforzar esta teoría, ya que la mayor parte de estos testimonios se encuentran totalmente descontextualizados. Sólo en el caso del busto marmóreo de Minerva - la llamada 'Dama de Calahorra[288]' -, hallado fortuitamente en la zona de la Clínica en el año 1935, se ha supuesto su pertenencia a uno de los complejos termales del municipio, en concreto a las termas del Norte[289], al ser éstos unos espacios que se hallaban en ocasiones decorados en su interior con una rica estatuaria pagana[290].

A propósito de los espacios termales con ornamentación escultórica, la ciudad de Turiaso albergó, como ya expusimos más arriba, un importante santuario hídrico de gran proyección histórica sito en el Colegio Joaquín Costa, junto al río Queiles [Fig. 15].

Según los especialistas y pese a no contar con evidencias arquitectónicas al respecto, este espacio termal pudo verse asociado a un *templum* en su etapa altoimperial[291], a imagen y semejanza de lo sucedido en otros grandes complejos destinados al culto a las aguas en el territorio hispano y también galo[292]. A este respecto, ya en el siglo XVIII el padre Argaiz afirmó que una iglesia se erigió en Tarazona sobre las ruinas de un supuesto templo dedicado a Minerva ubicado en el Foro romano[293]. Si bien no se tiene constatación arqueológica de este templo y los especialistas tampoco se han puesto de acuerdo en identificar la iglesia que se superpuso al mismo, esta teoría ha tenido un cierto seguimiento historiográfico posterior[294].

---

[286] GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *Historia de la muy noble, antigua y leal ciudad de Calahorra*, 1981, pp. 60-61.

[287] LUEZAS, R. A., "La llamada 'Afrodita' de Calagurris: historiografía y revisión de una escultura romana", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 197-221.

[288] LUEZAS, R. A., "La 'dama' de Calahorra setenta y cinco años después", *Kalakorikos*, nº 15, 2010, pp. 11-35, quien recoge toda la bibliografía sobre ella (pp. 20-24).

[289] GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *op. cit.*, 1981, pp. 56-57; LUEZAS, R. A., "Termas romanas en el municipium Calagurris Iulia...", *op. cit.*, 2000, pp. 188-189.

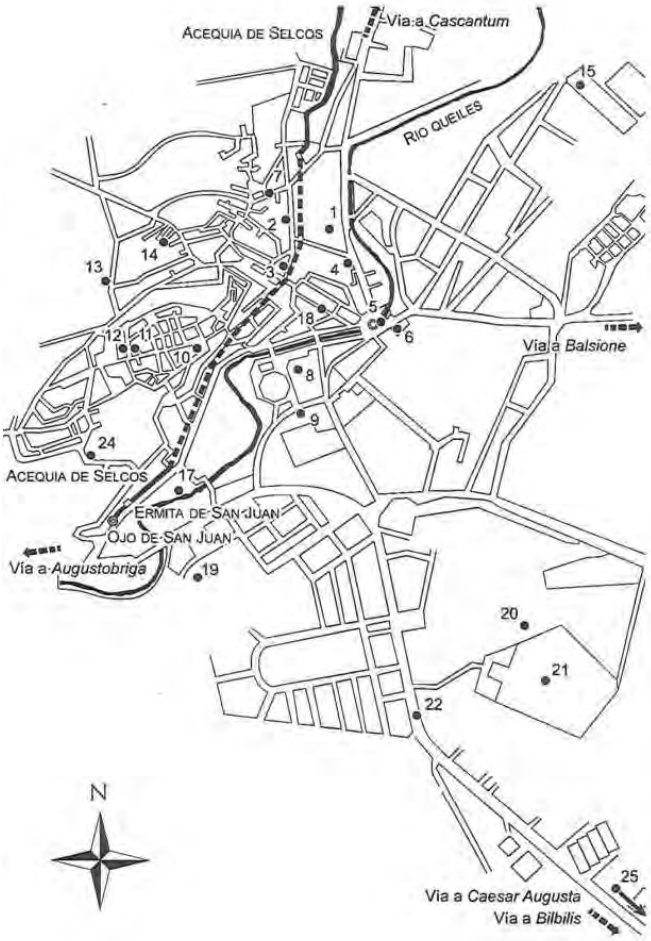
[290] Al igual que sucedía en el caso de Turiaso, la imagen principal de este espacio termal pudo ser una representación escultórica de la diosa Minerva, siendo éste un claro ejemplo de sincretismo religioso entre esta diosa y otras deidades prerromanas ligadas al mundo de las aguas y fuentes salutíferas (Silbis/Salus). BELTRÁN LLORIS, M. (*et alii*), *op. cit.*, 2004, pp. 315-317. ¿Pudo el complejo termal de la Clínica (Calahorra) ser también una especie de santuario hídrico?

[291] BELTRÁN LLORIS, M. (*et alii*), *op. cit.*, 2004, p. 313.

[292] GRENIER, A., *Les monuments des eaux. Villes d'eau et sanctuaires de l'eau*, 1960, pp. 655 ss.

[293] ZUGARRAMURDI, J., *Antigüedades de Tarazona*, 1881, p. 92.

[294] TAMBO, J., "El aspecto religioso en la evolución del entramado urbano de Tarazona (Zaragoza)", *El espacio urbano en la Europa medieval*, 2006, p. 438



1. Santuario de culto a las aguas. Colegio Joaquín Costa
2. Mosaico. c/ Tudela
3. Cerámica. Palacio de la Merced
4. Cerámicas y varios. Hogar Doz, Diputación Provincial de Zaragoza
5. Tégulas. Plaza de San Francisco
6. Cerámicas. Iglesia de San Francisco
7. Restos de fundición y otros. c/ Teatro, 2-4
8. Restos de muros. Casa de la Vicaría
9. Lápida funeraria. Palacio de Eguarás, Diputación Provincial de Zaragoza
10. Cerámicas y muros. Ábside de la Iglesia de la Magdalena
11. Alfar cerámicas. c/ Caracol
12. Cerámicas. c/ Reliquias 2
13. Cerámicas. c/ Ciempozuelos
14. Mosaico. Sagrada familia
15. Cerámicas y muros. Polideportivo
16. Casa periurbana. c/ Tauste
17. Muros y cerámicas. c/ Pradiel
18. Muros y cerámicas. c/ Cañuelo
19. Columna. Parque del Repolo
20. Cerámicas. Ensanche
21. Cerámicas. Seminario
22. Cerámicas. Avda. Teresa de Cajal
23. Cerámicas. Faceda
24. Cerámicas. San Juan
25. Piscinas de decantación, muros, cerámicas. Polígono industrial.

Fig. 15. Localización de los hallazgos de época romana en la Tarazona actual (BELTRÁN LLORIS, M. (*et alii*), *op. cit*., 2004).

En esta misma línea, no muy lejos de Tarazona, el municipio riojano de Alfaro ha dado a conocer a través de sucesivos trabajos arqueológicos realizados en el término del Sotillo la existencia de un gran conjunto monumental conformado por una presa y un ninfeo así como un pequeño templo asociado a ellos. Situado en la margen izquierda del río Alhama y próximo al yacimiento de la Azucarera, este término fue excavado en el año 1992 a raíz del descubrimiento fortuito de un miliario de Augusto y de abundantes restos constructivos desplazados de su posición original a causa del expolio y de su utilización como cantera en época romana[295]. De entre todas las piezas halladas en el yacimiento, se extrajeron algunos elementos arquitectónicos (un *podium*, un capitel corintio de pilastra y cuatro grandes sillares) que, aun hallándose entonces desligados de

[295] HERNÁNDEZ VERA, J. A. (*et alii*), "Graccurris: conjuntos monumentales en la periferia urbana: puentes presas y ninfeos", *Graccurris*, nº 4, 1995, pp. 155-168; Id., "La presa y el ninfeo…", *op. cit*., 1999, pp. 245-250.

su construcción original, permiten describir la existencia de un supuesto templo en la ciudad en época augustea o julio-claudia[296].

A partir del estudio de estos elementos, los arqueólogos han determinado que el templo, erigido sobre un podio, con pilastras rematadas en capiteles, tendría una forma rectangular y una disposición *in antis* [Fig. 16], siendo sus características últimas, no obstante, casi imposibles de detectar. De igual modo, el hecho de que todas las piezas, probablemente a causa de sus grandes dimensiones y de su forma compacta, se hallasen dispersas y fuesen víctimas del expolio y la reutilización posterior en canteras no ha permitido precisar tampoco cuál fue la contextualización espacial originaria del templo.

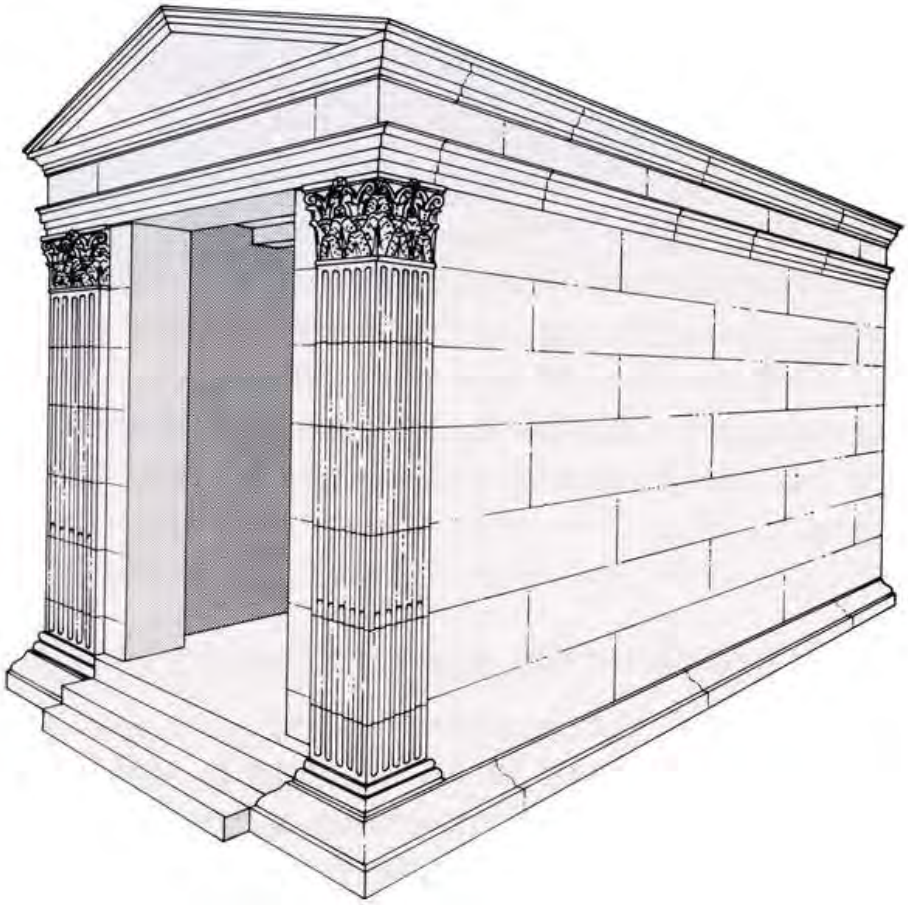


Fig. 16. Posible reconstrucción gráfica del templo pagano en el término "El Sotillo" (Alfaro, La Rioja). (HERNÁNDEZ VERA, J. A. *et alii*, 1995)

A pesar de todas estas contrariedades, lo que sí parece claramente factible es que la presa, la fuente (o ninfeo) y el templo se articulasen como un conjunto monumental

[296] Las características formales del capitel corintio, con sus coronas de hojas de acanto, sugieren una cronología de construcción en torno a la primera mitad del siglo I d. C. HERNÁNDEZ VERA, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 1995, p. 158.

coherente dentro del término alfareño. De este modo, la proximidad entre el templo y la fuente habría de ser entendida globalmente en un mismo contexto religioso dentro del propio municipio, siendo frecuente en el mundo hispanorromano la asociación entre templos y fuentes o manantiales configurando un único santuario, como ya se ha visto también en el mundo galorromano y en el ejemplo turiasonense.

Partiendo de estos datos, algunos autores han situado la primitiva basílica que dio origen a la iglesia colegial de San Miguel en las proximidades del yacimiento de la Azucarera y su construcción a partir de, entre otros elementos, los restos arquitectónicos de este templo. Así, según J. Martínez el templo y en general el conjunto termal de El Sotillo fue desmontado en época bajoimperial y utilizado como cantera para la posterior construcción de la iglesia de San Miguel. De ahí que sólo se conserven las piezas de cantería más pesadas, incómodas y difíciles de reutilizar[297]. Aunque resulte sugerente proponer una continuidad cristiana para este templete pagano, ni la arqueología se ha pronunciado de manera positiva hasta ahora al respecto, ni la ausencia del municipio de *Graccurris* en las fuentes escritas de esta época posibilitan apoyar tal afirmación. Recogemos, por tanto, el testimonio alfareño como un claro ejemplo de la arquitectura precristiana de la zona, pero probablemente reaprovechada como material de cantera con anterioridad a la entrada de la nueva fe por el valle del Ebro. Su presencia en la ciudad, o lo que quedara de ella entre los siglos V y VI, no habría tenido visos de continuidad en un territorio donde ya desde mediados del siglo V - véase lo hallado en la necrópolis de la Azucarera - el cristianismo se encuentra totalmente asentado.

Un ejemplo más evidente de la reutilización de una posible arquitectura pagana en el desarrollo de otra cristiana lo encontramos en la localidad riojana de Tricio. Aquí se erigió la ya mencionada basílica de Santa María de los Arcos, al noroeste del núcleo urbano, reaprovechando algunos elementos constructivos (fustes, capiteles, basas, etc.) propios de una edificación previa de grandes dimensiones, probablemente un templo del siglo II d. C., localizada en un entorno próximo[298]. En verdad, la estructura interna de la misma nos informa acerca del reaprovechamiento de tambores de fuste, capiteles corintios y basas romanas de grandes proporciones en el columnado sobre el que descansan los arcos formeros de las naves de la iglesia. Del mismo modo, la utilización de otros elementos arquitectónicos de época altoimperial tales como pilastras, arquitrabes, fustes

[297] MARTÍNEZ DÍEZ, J., *Historia de Alfaro*, 1983, p. 137.

[298] CANCELA, M. L., *op. cit.*, 1992, p. 46; SÁENZ PRECIADO, M. P., *op. cit.*, 1999, p. 12; ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria*...", *op. cit.*, 2006, p. 74; SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 348-349.

o inscripciones en la construcción de sus muros ha quedado plasmada *in situ*, aun con el paso del tiempo, en la propia fisonomía de la basílica[299] [Fig. 17].

Fig. 17. Basílica de Santa María de los Arcos (Tricio, La Rioja). Detalle de columnas y capiteles romanos (CANCELA RAMÍREZ DE ARELLANO, M. L., 1992)

Sobre el supuesto templo pagano ubicado en la antigua *Tritium* no se posee más información que la aportada por sus presumibles restos arquitectónicos, cuya composición artística ha permitido otorgarle una datación al edificio cultual en torno al siglo II d. C. El considerable tamaño de los elementos reaprovechados sugiere además que la ubicación del templo no se hallaría muy alejada con respecto a la de la iglesia tardoantigua, ya que su traslado habría sido demasiado costoso si las distancias fuesen mayores. Este hecho determinaría, por tanto, una localización periférica del templo, dado que la iglesia de los Arcos se localizaría en un área extramuros con respecto al antiguo núcleo urbano, y no formando parte del foro cívico central, como era habitual en otras ciudades[300].

La basílica de Santa María de los Arcos en Tricio constituye, en definitiva, un notable ejemplo de edificación cristiana a caballo entre las dos etapas de evolución del cristianismo que hemos descrito hasta el momento:

[299] ANDRÉS, S., *op. cit.*, 1983, pp. 119-121; SÁENZ PRECIADO, C., "La Antigüedad Tardía", *Historia del arte en La Rioja. De la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2005, p. 188.

[300] U. Espinosa (2006, p. 74), plantea el traslado de las piezas desde el centro hasta la iglesia pero creemos que la envergadura y el peso de las mismas desaconsejan esta teoría por el costoso esfuerzo humano y económico que habría implicado en un momento además de abierta decadencia urbana como aquel en el que se pudo erigir la basílica primigenia (ss. V y VI).

1- Una primera fase de expansión de la nueva fe por las áreas extramuros de las principales ciudades del Ebro medio (ss. IV-V), dando origen a toda una arquitectura cultual suburbana de función funeraria. A esta fase corresponden sus orígenes extramuros y su primitiva concepción como una construcción funeraria romana.

2- Una etapa de asentamiento y consolidación del cristianismo (ss. V-VI), que dio forma a nuevos espacios de culto reaprovechando en muchos casos los elementos arquitectónicos de construcciones ya abandonadas pero ligadas de alguna manera a unas creencias obsoletas que convenía relegar ahora al más absoluto ostracismo ideológico. Será en esta etapa cuando se reutilicen los restos del antiguo templo tritiense para la edificación de la basílica tardoantigua.

Otro posible paradigma de todo este proceso lo encontraríamos en la ciudad de Pompelo, cuya sede episcopal, en opinión de algunos especialistas, pudo estar ubicada sobre el espacio que en época imperial ocupó el foro central de la ciudad, compuesto éste por un *macellum* o mercado público y posiblemente un templo pagano de considerables dimensiones[301]. Así, el hecho de haber elegido el enclave forense como emplazamiento para la posterior sede episcopal pudo responder no sólo a la centralidad o a la relevancia del lugar, sino también a un deseo de cristianizar un espacio hasta entonces pagano[302].

De todo lo expuesto hasta ahora acerca del proceso de adaptación del urbanismo clásico al nuevo referente ideológico cristiano se deduce que la creciente presencia de éste, una vez desplazado desde las áreas extramuros hacia el interior urbano, no incidió directamente en la desaparición, abandono o decadencia general de la edilicia pública altoimperial. Teniendo presente que este proceso se produjo sobre todo a partir de los siglos III y IV d. C., cuando aún el cristianismo no contaba con una fuerza o presencia suficiente en las ciudades, la creciente debilidad de la administración imperial desde el siglo III, incapaz de asumir ahora los gastos evergéticos destinados al *otium*, o la propia evolución del tejido social de las ciudades, que propició cambios en los hábitos sociales, parecen causas más razonables a la hora de explicar el proceso de regresión urbanística que experimentaron las ciudades hispanas durante el Bajo Imperio, con mayor o menor fuerza y más temprana o más tardíamente en función de la relevancia administrativa y del desarrollo socioeconómico de cada una de ellas.

---

[301] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 1994, pp. 120 y 129.

[302] PÉREX AGORRETA, M. J., *op. cit.*, 1986, pp. 200-204; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, pp. 73-74; GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Episcopal groups in Hispania", *Oxford Journal of Archaeology*, nº 30(3), 2011, p. 283.

En verdad, resulta enormemente complejo determinar en qué momento preciso estos edificios públicos que hemos venido describiendo pierden su funcionalidad y se abandonan o se convierten, en caso de que se produzca tal conversión, en otros espacios diferentes que reaprovechen o no las estructuras anteriores, entrando en juego factores tales como la ubicación del edificio, el carácter de las actividades realizadas en él o las propiedades de su fisonomía. Así por ejemplo, en el caso de los antiguos circos, su habitual localización periférica determinó una escasa reocupación de los mismos, al ser el centro urbano el espacio más comúnmente habitado también en época tardía, o bien su reaprovechamiento como cantera de materiales arquitectónicos para obras tales como el amurallado (Calahorra) o su conversión en vertederos[303].

En lo relativo a los templos y otros espacios públicos vinculados con el mundo religioso, tales como los santuarios hídricos (Tarazona) y ciertos espacios termales, su marcado trasfondo ideológico hizo necesario en muchos casos la superposición de un edificio de culto cristiano (Pamplona) como una medida disuasoria frente a toda práctica herética. Se establecía así una especie de *damnatio memoriae* religiosa que dictaminaba el triunfo del cristianismo sobre el paganismo aunque fuese en ocasiones apropiándose de la propia simbología pagana bajo un sincrético lenguaje cristiano[304]. El hecho de que algunos de estos templos y termas se localizasen en los espacios forenses centrales también facilitó la posterior elevación de iglesias y basílicas en sus solares cuando el cristianismo se consolidó definitivamente en las ciudades y el poder prelaticio centralizó su base de operaciones en la sede episcopal.

Finalmente, la estructuración interna de otros edificios también resultó decisiva en su reutilización posterior, pues algunos templos, termas o anfiteatros conservaron buena parte de sus infraestructuras y materiales constructivos en los nuevos edificios cristianos, readaptando así las instalaciones termales como baptisterios[305], reutilizando las arenas de los anfiteatros como espacios martiriales (¿Calagurri?) o reaprovechando los elementos arquitectónicos de templos paganos como base y soporte de posteriores construcciones eclesiales (Tricio). Si la reutilización de estos materiales y la conservación de sus formas originales en las nuevas obras respondió a un interés por establecer lazos de unión con el pasado, a un afán condenatorio hacia el paganismo que buscara mostrar la victoria

[303] DIARTE, P., *op. cit*., 2012, pp. 288-289 y 306-307.

[304] JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias...", *op. cit*., 2004, pp. 185-201.

[305] BALIL, A., "El mosaico romano de la iglesia de San Miguel", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la ciudad*, 1, 1960, p. 63; FERNÁNDEZ OCHOA, C. y ZARZALEJOS, M., "Las termas públicas...", *op. cit*., 2001, p. 19.

cristiana sobre él, o simplemente por una cuestión práctica de agilización constructiva, la heterogeneidad de las situaciones y los particularismos locales en la Península Ibérica dificultan enormemente el poder alcanzar una conclusión clara al respecto[306].

Sea como fuere y al margen de que el principal destino de la mayor parte de la edilicia pública hispana en época tardoantigua fuese para uso generalmente privado y doméstico[307], no se puede obviar la destacada participación del hecho cristiano en el destino final de algunos de estos espacios entre los siglos V y VI d. C., en especial los espacios forenses, que por su céntrica ubicación y su fuerte simbolismo fueron elegidos en algunas ciudades hispanas como *Pompelo* para elevar el complejo episcopal.

Respondiese o no a un interés por 'resacralizar' el espacio pompelonense, la sede episcopal de la capital navarra supuso la culminación del proceso de cristianización de este espacio urbano entre los siglos VI y VII. Si bien algunos de los obispados de la Tarraconense ya se habían conformado con anterioridad al siglo VI, fue sin embargo a finales de esta centuria cuando el registro de participación prelaticia del Concilio III de Toledo (589) nos confirme la extensa presencia episcopal en el territorio hispano, lo que demuestra el notable grado de desarrollo cristiano alcanzado por el espacio urbano de la Península Ibérica, y por ende del valle medio del Ebro, en esta época.

2.2.3. La episcopalización de las ciudades (siglos VI-VII)

El intimismo y el recogimiento propios de la primitiva arquitectura cristiana del siglo IV d. C., ubicada extramuros y vinculada principalmente al fenómeno martirial y al ámbito funerario, fue dando paso a lo largo de las siguientes centurias a un espacio religioso mucho más abierto, social y dinámico, cuya funcionalidad principal, sin perder la esencia funeraria, habría derivado hacia lo evangelizador y de ahí en ocasiones hacia lo puramente ostentativo. Los obispos, en tanto que nuevos patronos de las comunidades urbanas e intermediarios, juntos con los mártires, entre los espacios terrenal y celestial, acabaron rivalizando los unos con los otros por la elevación y ampliación de magníficos edificios religiosos. De este modo, los prelados introdujeron en la vida eclesiástica elementos más propios del clásico evergetismo cívico y configuraron una arquitectura del poder con una fuerte carga simbólica. Teniendo presente que la formación de las

[306] CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., "Reutilizaciones de material...", *op. cit.*, 1990, pp. 441-442; DIARTE, P., "La evolución de las ciudades romanas en Hispania entre los siglos IV y VI d. C.: Los espacios públicos como factor de transformación", *Mainake*, nº 31, 2009, p. 76.

[307] DIARTE, P., *op. cit.*, 2012, p. 309.

sedes episcopales fue un fenómeno mayoritariamente urbano, la construcción que brindó un cambio definitivo de imagen pública a las ciudades hispanas entre los siglos V y VI d. C. fue la catedral o *ecclesia principalis*. Este espacio se convirtió desde entonces en el nuevo símbolo del poder cívico y en la plasmación terrenal de la cosmología cristiana patrocinada por el ente eclesiástico[308]. Con el tiempo, a la iglesia-catedral se adhirieron otros edificios eclesiales, residenciales y de diferentes servicios, aunque sólo en aquellas urbes de mayor desarrollo, y dieron forma al complejo episcopal, que se definió entre los siglos VI y VII d. C. como el punto culmen en el proceso cristianizador de toda ciudad.

Si bien algunas ciudades del Ebro medio como Calahorra o Tarazona registraron figuras episcopales ya en los siglos V y VI, no será hasta finales de esta última centuria cuando el Concilio III de Toledo (589) confirme el número definitivo de obispados en esta zona elevándolo a cuatro con la incorporación de las sedes de *Pompelo* y *Auca*.

A pesar de no contar en ninguno de los casos con una fecha precisa de creación de su sede, *Calagurri* fue la ciudad más prematura en lo que a episcopalidad se refiere. Quedando registrado ya a comienzos del siglo V d. C. un tal Valeriano como obispo de Calahorra[309], el episcopado de esta ciudad experimentó un notable desarrollo y adquirió una entidad territorial propia a mediados del siglo V en la figura del polémico Silvano[310]. Esta primera etapa del obispado calagurritano estará fuertemente marcada en lo físico por el culto a los mártires Emeterio y Celedonio, cuyo baptisterio (*Perist*., VIII) pudo formar parte, si no dio origen, al primigenio conjunto episcopal de Calahorra[311], aunque no haya evidencias materiales de ello[312]. Con posterioridad a Silvano, Calahorra siguió interviniendo en el panorama eclesiástico hispano a través de la participación de sus obispos en los concilios de Toledo, aunque este hecho no permite conocer cuáles fueron las características o el desarrollo físico de este complejo episcopal, cuestión sobre la que la arqueología tampoco se ha pronunciado hasta la fecha.

---

[308] Una síntesis general de todo este proceso, con un amplio aparato bibliográfico, en GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "La ciudad cristiana en el Mediterráneo Occidental. La comprensión del mundo urbano tardío desde una perspectiva material", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 131-147.

[309] Prudencio, *Peristeph.*, Himno XI (1981, pp. 694-715).

[310] THIEL, A., *op. cit.*, 1974, pp. 155-166, epíst. 13-16. Al respecto de estas figuras episcopales profundizaremos en capítulos posteriores.

[311] Sobre la asociación entre baptisterios y *episcopia* en las ciudades, PALOL, P., "El baptisterio en el ámbito...", *op. cit.*, 1989, pp. 559-605 (para Hispania, pp. 579-580).

[312] *Turiaso* y *Pompelo* también han dado posibles muestras de la existencia de baptisterios en sus espacios catedralicios. Si bien en el caso de Pamplona resulta más bien una hipótesis derivada del hallazgo de dos fuentes de carácter ritual del siglo III en el interior de la catedral y a las que luego se les pudo dar un uso bautismal, en la sede turiasonense los últimos trabajos arqueológicos que se han realizado en la catedral podrían haber dado a conocer un nuevo ejemplo de baptisterio de época visigoda, como veremos a continuación.

Tarazona fue la segunda de las sedes episcopales del valle medio del Ebro en aparecer en la escena provincial durante la Tardoantigüedad y su existencia la conocemos a través del cronista Hidacio, quien relata cómo los bagaudas, durante su avance militar por la provincia a mediados del siglo V, alcanzaron la ciudad y en una refriega contra los visigodos federados del Imperio romano dieron muerte al obispo León en la iglesia de Turiaso[313]. La continuidad del obispado turiasonense con posterioridad a este fatídico episodio quedó confirmada tanto por la referencia al prelado Didimio en la *Vita Sancti Aemiliani* (473-574) de Braulio de Zaragoza como por las firmas de los obispos de *Tirasona* en algunos de los concilios toledanos celebrados entre los siglos VI y VII.

Por lo que respecta sin embargo a las sedes de *Pompelo* y *Auca*, ambas quedaron registradas por primera vez en el Concilio III de Toledo (589) y aunque su participación en la canonística toledana ha tenido continuidad posterior, nada sabemos ni de su origen ni de su desarrollo concreto a lo largo del periodo tardoantiguo. ¿Quiere esto decir que estos obispados tuvieron su origen en estas fechas? Probablemente no, o no al menos en el caso de la sede pompelonense dada la relevancia de esta ciudad en época romana.

Las invasiones bárbaras del siglo III d. C. afectaron principal y directamente a los núcleos más próximos a los grandes ejes de comunicación en ambas vertientes pirenaicas. Estas primeras penetraciones germanas supusieron el arrasamiento de parte de la ciudad de *Pompelo* a finales de la centuria, con el consecuente abandono temporal de las vías de comunicación vascónicas y el proceso de amurallamiento de la ciudad. En medio de esta coyuntura de extremada inestabilidad política, social y económica se introdujo la cristianización en Pamplona, que fue avanzando progresivamente pese a la conflictividad bélica, a la reducción del perímetro urbano y al predominio topográfico del paganismo. Al margen de todo esto, Pamplona fue recuperándose lentamente desde finales del siglo III y a lo largo del siglo IV, y aunque las nuevas invasiones de principios del siglo V y los episodios de violencia protagonizados por los bagaudas provocaron una nueva crisis en el territorio, parte de su aristocracia local ya es claramente cristiana. A partir del siglo V los principales espacios de culto pagano fueron dando paso a la elevación de iglesias cristianas, destacando por encima de todas el templo diocesano[314]. En la construcción de

[313] Hidacio, *Chron*., 141 (A. Tranoy, 1975, pp. 142-153). Sobre la interpretación de este episodio en clave socioeconómica, BARENAS, R., "El obispo León de Tarazona, un *defensor domus ecclesiae* (siglo V)", *Turiaso*, nº 21, 2014, pp. 105-124.

[314] La cualidad sacral acuífera de los ninfeos reforzaba la necesidad de cristianizar aquel punto, pues la nueva religión asimiló la importancia del agua como elemento simbólico, continuando el nuevo culto sobre los lugares que gozaban de una devoción pagana anterior. YGLESIAS, C., "La constitución de

la nueva ciudad cristiana revistió una especial importancia el valor simbólico que daba el hecho de ser cabeza de la sede episcopal. Así, para cuando se instauró el poder visigodo en toda Hispania, Pamplona ya contaba con una iglesia episcopal de la que nos dejó constancia el obispo Liliolo al firmar entre los asistentes al concilio III de Toledo (589).

No se puede afirmar lo mismo con respecto a la sede de *Auca*, pues su localización en el municipio burgalés de Villafranca Montes de Oca no ha dado a conocer hasta el día de hoy huellas de una tipología urbana, por lo que tal vez se trate de una fundación episcopal visigoda en una zona estratégica que de una creación intencionada por parte de Silvano de Calahorra a mediados del siglo V, si bien todo intento de identificación de los orígenes de esta sede presenta en cualquier caso numerosas incógnitas irresueltas.

Aunque tradicionalmente se ha venido afirmando que la creación de algunos de los conjuntos episcopales de la Península Ibérica durante la Tardoantigüedad tuvo lugar en espacios suburbanos o extramuros[315], los estudios más recientes sobre el tema, por el contrario, han descrito la formación de estos complejos prelaticios como un fenómeno exclusivamente intramuros. Se establece así una diferenciación entre estos espacios y los grandes complejos martiriales, que sí se desarrollaron en los *suburbia* y con los que a menudo se ha vinculado erróneamente el origen de los *episcopia*[316].

Esta norma, aparentemente común a toda la provincia Tarraconense[317], no parece aplicarse sin embargo a los conjuntos episcopales del Ebro medio, no al menos hasta que nuevos y reveladores trabajos arqueológicos en la zona demuestren lo contrario. En verdad, con la salvedad de Pamplona, cuya sede y posterior catedral se hallaría dentro de los límites marcados por la muralla tardorromana, y dejando al margen la sede de Oca, cuya relación con un espacio urbano es objeto de debate, las otras sedes prelaticias de la zona, es decir *Calagurri* y *Turiaso*, presentarían una localización extramuros si se las vincula con sus respectivas catedrales actuales, que en la mayor parte de los casos suelen ser herederas directas de sus homónimas tardoantiguas.

Así por ejemplo, en el caso de Calahorra, el origen de su sede episcopal se ha vinculado siempre al desarrollo del complejo martirial dedicado a los soldados Emeterio

---

un espacio sagrado cristiano: el caso de los ninfeos del noroeste hispánico", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 407-411.

[315] KULIKOWSKI, M., *Late Roman Spain and its Cities*, 2005, pp. 222-224; GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Episcopal groups..", *op. cit*., 2011, pp. 283-285.

[316] PICARD, J. C., "L'emplacement de la première cathédrale d'Auxerre", *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Roma, 1992, p. 641, nota 10; GUYÓN, J., *Els grups episcopals à Occident*, [texto inédito], Barcelona, 2001; CHAVARRÍA, A., "Suburbio, iglesias y obispos", *op. cit*., 2010, pp. 435-454; SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 388-394.

[317] SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 391-392.

y Celedonio[318], ubicado teóricamente en un área extramuros próxima al espacio donde se halla la actual catedral dedicada a Santa María [Fig. 18][319].

Fig. 18. Catedral de Santa María (Calahorra, la Rioja) en la actualidad.
Fotografía propia

A este respecto, tal y como ya mencionamos al hablar de la localización del supuesto baptisterio en honor a estos mártires, las excavaciones realizadas en la década

[318] Prudenc, *Perist.*, VIII. ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 222-224; Id., 2006, pp. 86-87; CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 1999, pp. 33 ss.; MAGALLÓN, M. A., "El mundo tardorromano en el Valle Medio del Ebro", *De la Tarraconaise à la Marche Supérieure d'al-Andalus (IVe - XIe siècle: les habitats ruraux)*, 2006, p. 15; GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., *op. cit.*, 2011, pp. 283-285.

[319] Si bien es posible que en ocasiones *martyria* y *episcopia* se hayan podido confundir o asimilar arqueológicamente en sus estructuras por la magnificencia que ambas arquitecturas llegaron a adquirir en determinadas ciudades, el fenómeno martirial se desarrolló siempre en zonas suburbanas o extramuros, más aún en fechas tan tempranas (comienzos del siglo IV) como las que relata el poeta calagurritano.

de los 90 del siglo pasado en torno al muro norte de la catedral calagurritana sacaron a la luz ciertos vestigios arquitectónicos (sillares, molduras, fustes de columna y bloques de arenisca), reutilizados en la cimentación de la nave de la Iglesia y en la Puerta de San Jerónimo, y restos de un muro de cantos de época prerrománica[320]. La presencia de estos elementos podría determinar la existencia de una iglesia visigoda sita bajo la catedral actual, lo que además cabría vincular a esa *razzia* sarracena que en el siglo X devastó una iglesia cercana a la ribera del Cidacos[321].

No obstante, el hecho de que a día de hoy no se haya localizado físicamente en la ciudad el baptisterio descrito por Prudencio, unido al mencionado factor de ubicación intramuros existente en otras urbes, ha llevado recientemente a algunos autores a plantear desde una revisión del antiguo trazado murario, ampliándolo hacia la zona del Arenal[322], hasta nuevas localizaciones intramuros de la primigenia sede episcopal, bien en la zona de la actual iglesia de San Andrés[323] o bien en la acrópolis amurallada del Rasillo de San Francisco[324]. Aun siendo hipótesis a tener en cuenta, su argumentación resulta un tanto forzada y son a nuestro parecer un intento a la desesperada por demostrar la teoría de la ubicación intramuros de todo conjunto episcopal. Otros autores, sin embargo han tratado de defender la tradicional localización excéntrica del núcleo episcopal tomando como base cuestiones demográficas y estructurales (falta de espacio en el interior de la ciudad[325]), higiénicas (instalación de necrópolis de inhumación adyacentes[326]) o incluso estratégicas (posibilidades de comunicación por proximidad al río Cidacos y al puente)[327]. Según esta teoría, la vinculación del grupo catedralicio con el fenómeno martirial vendría

---

[320] CENICEROS, J., "Calahorra. Excavación...", *op. cit*., 1997, pp. 53-54.

[321] GODOY, C., *op. cit*., 2000, pp. 94-95.

[322] ARCONADA, V., "La topografía cristiana de Calagurris Iulia durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 86, 2010, p. 191

[323] SALES, J., 2012, p. 333. Con anterioridad a esta autora, otros especialistas también habrían sugerido una localización intramuros genéricamente en las cercanías del foro municipal. BAUDRILLART, A., "Calahorra", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. 11, 1949, p. 273; GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit*., 1966, p. 322.

[324] Bujanda teoriza en torno a la existencia de una iglesia visigoda predecesora de la del Santo Sepulcro [LÓPEZ DOMECH, R., *Calahorra y su entorno histórico en el Archivo documental del Canónigo Fernando Bujanda (siglos XI-XV)*, 2005, p. 238] al documentarse allí la existencia de una iglesia de San Salvador a partir de 1336, siendo ésta una advocación más común en templos catedralicios. LECUONA, M. de "La catedral de Calahorra (notas histórico-arqueológicas)", *Berceo*, nº 2, 1947, p. 64.

[325] Calahorra experimentaría así un proceso similar al sucedido en otras urbes como Tarragona, Lugo, Sagunto, Mérida, Asturica, León o Toledo, donde la presión urbanística del interior empujó a los complejos episcopales a instalarse en zonas periféricas y marginales con respecto al centro. BARRAL i ALTET, X., "Transformacions de la topografía urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat Tardana", *II Reunió d'Arqueologia paleocristiana hispànica*, 1982, pp. 114-115; TUDANCA, J. M. y LÓPEZ DE CALLE, C., "Entorno urbanístico…", *op. cit*., 2000, p. 180 (nota 17).

[326] BARRAL i ALTET, X., *op. cit*., 1982, pp. 105 ss.

[327] TUDANCA, J. M. y LÓPEZ DE CALLE, C., *op. cit*., 2000, p. 185.

dada *a posteriori*, no a consecuencia de él, como una especie de justificación ideológica de la ubicación suburbana de la sede. De este modo, quedaba legitimado no sólo el poder y el prestigio del obispado calagurritano sino también a su vez la articulación eclesiástica del territorio circundante más allá de las murallas de la ciudad[328]. La distante localización de algunos de estos espacios eclesiásticos, al menos de los más antiguos, también se ha justificado por una cuestión de prudencia ideológica por parte de las autoridades eclesiásticas. A este respecto, a la hora de instalarse en un espacio urbano cuya población era aún mayoritariamente pagana se buscaba un inicial apartamiento en su ubicación (extramuros) para así poder funcionar sin alterar el orden establecido[329]. Esta teoría también podría ser aplicable al caso calagurritano.

Ya fuese por una razón funcional o ideológica, lo cierto es que hasta que nuevos y exhaustivos trabajos arqueológicos bajo el suelo de la catedral arrojen algo más de luz poco más se puede añadir a la hora de intentar desentrañar la localización espacial o las características físicas del *episcopium* calagurritano.

Por lo que respecta a la ciudad de Tarazona, si la primigenia sede episcopal se erigió en el lugar donde se emplaza actualmente la catedral de Santa María de la Huerta [Fig. 19], algo en lo que coinciden la mayor parte de los especialistas, ésta se hallaría ubicada fuera del perímetro urbano delimitado por la muralla que rodeaba a la antigua Turiaso[330]. En apoyo a esta idea, las diferentes excavaciones arqueológicas efectuadas dentro del recinto catedralicio hasta la fecha han dado a conocer la existencia de:

- Un edificio de planta semicircular, grandes proporciones (un frente de 30 m.) y carácter funerario (ss. IV-V), estructurado en dos niveles superpuestos y con un pavimento profusamente decorado con mosaicos polícromos, que ocuparía la totalidad del patio de San Antón y el tramo de los pies de la catedral, llegando a proyectarse bajo el palacio de Eguarás. Asociada a esta edificación, interpretada como un posible *martyrium*, se ha registrado una necrópolis tardorromana (s. IV) a los pies de la catedral, a la que pertenecería el sarcófago paleocristiano hallado en la catedral en la década de los 80 del siglo XX y reutilizado como osario[331].

---

[328] *Ibídem*, 2000, p. 185.

[329] GREENSLADE, S. L., "Reflections on Early Christian Topography", *Studies in Church History*, 1966, p. 11. Esta teoría ha tenido continuidad en SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 389-393.

[330] DIARTE, P., "La tardoantigüedad urbana de Turiaso y la posible ubicación de la primera sede episcopal", *Turiaso*, nº 20, 2011, p. 106.

[331] LASHERAS, J. A., "Excavaciones arqueológicas...", *op. cit.*, 1987, p. 182.

- Un posible baptisterio de cronología indeterminada entre lo tardorromano y lo visigótico, ubicado en el lado exterior del Evangelio y siguiendo un emplazamiento canónico, identificado como tal en base al hallazgo de una hilada curvilínea de sillares de arenisca sobre una de las secciones del mosaico del citado edificio.
- Una supuesta basílica de tres naves y dimensiones muy similares a las del templo medieval, erigida entre los siglos VI y VII sobre el anterior edificio funerario[332]. A esta iglesia pertenecerían todos los restos arquitectónicos de época visigoda (tres sillares de columna, los cimientos del muro de cierre occidental, un fragmento de capitel, un segmento de cancel y la parte inferior de un ara) hallados bajo el suelo de la actual catedral turiasonense.

Si a toda esta información arqueológica le añadimos el hecho de que en la única referencia literaria que tenemos sobre la iglesia episcopal turiasonense - la alusión de Hidacio al asalto bagauda durante el cual murió el obispo Dídimo (449)[333]- no se hace ninguna mención a una presumible incursión de los rebeldes en la ciudad, como sí sucede en las ciudades de Zaragoza o Lérida[334], la hipótesis de la ubicación extramuros de la sede prelaticia de Turiaso ganaría en fuerza y consistencia[335].

Nada se sabe, sin embargo, sobre las razones de tal ubicación extramuros, al otro lado del río Queiles, pues no se tiene constancia ni de la existencia de cultos martiriales en la zona ni tampoco de una sobreexplotación urbanística que desaconsejara su ubicación interna. La localización de una necrópolis y un edificio de uso indeterminado de época tardorromana bajo el suelo de la actual catedral vendrían a sugerir la existencia de alguna construcción funeraria o martirial previa en torno a la que pudo elevarse la primera iglesia

---

[332] CASABONA, J. F., "La arqueología en el proceso de la restauración de la catedral de Tarazona", conferencia inédita impartida en el Curso Internacional *La Catedral de Tarazona y su restauración en el marco europeo (Tarazona, 5-7 de mayo de 2011)*; VV.AA., *Catedral de Santa María de la Huerta. Tarazona (Zaragoza). Dossier de prensa*, Fundación Tarazona Monumental, 2012, p. 19.

[333] Hidacio, *Chron.* 141.

[334] *Ibídem*, 142.

[335] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, p. 73. Pese a que este autor rechaza la identificación de la antigua sede con la catedral de Santa María, no cae en la cuenta de su error al ubicar intramuros el actual espacio catedralicio cuando éste se localiza claramente fuera del cercado murario. Lo mismo le sucede a J. Sales Carbonell, quien sí identifica a la sede antigua con la actual catedral pero extrañamente ubica a ésta última en un área intramuros (¿puede que estuviese pensando en la iglesia de la Magdalena?). SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 389-393. A favor también de la localización extramuros y de la correspondencia con la catedral actual se muestra V de la Fuente (*ES*, t. XLIX, 1863, pp. 119-121), mientras que F. Beltrán se muestra mucho más prudente y expresa sus incertidumbres a la hora de asociar la iglesia de León con la sede episcopal o esta sede con los restos hallados bajo la catedral. BELTRÁN LLORIS, F., "Aguardando a la catedral: el horizonte romano y tardoantiguo del solar de Santa María de la Huerta de Tarazona", *La Catedral de Santa María de la Huerta de Tarazona*, Zaragoza, 2013, pp. 24-27.

episcopal, lo que explicaría la ubicación suburbana si el primer núcleo prelaticio surgió cuando aún los enterramientos se realizaban fuera de las ciudades. Dada la lejanía entre el casco urbano de la ciudad medieval y la iglesia-catedral, se ha planteado también un posible desplazamiento de la ciudad del medievo con respecto a la situación de la urbe clásica, si bien la propia autora de esta teoría cree poco probable que sucediera algo así[336].

Otros autores, sin embargo, siguiendo las teorías de la ubicación intramuros de las antiguas catedrales, señalan a la más céntrica iglesia de la Magdalena como la originaria sede episcopal y la más antigua catedral de la ciudad[337]. Esta iglesia, ubicada entre los límites que marcaban los ejes celtíberos y romanos de la urbe, sería, por tanto, el escenario del asesinato del obispo León a mediados del siglo V y la sede desde la cual los distintos obispos de Turiaso acudiesen a los concilios hispanogodos celebrados en Toledo. Aun resultando plausible esta interpretación, creemos que la actual catedral de Santa María de la Huerta, con ese triple conjunto eclesial-funerario-bautismal excavado bajo ella, cuenta con mayores premisas a favor de su identificación con la sede tardoantigua.

Fig. 19. Catedral de Santa María de la Huerta (Tarazona, Zaragoza). Fotografía propia

[336] DIARTE, P., *op. cit*., 2011, p. 106

[337] MORENO LAPEÑA, J. L., *La catedral de Tarazona*, 1995, p. 8; Id., *Tarazona y su comarca. Patrimonio Histórico-Artístico*, 1995, p. 22; TAMBO, J., "La Diócesis de Tarazona durante la Edad Media y los archivos eclesiásticos de Tarazona" *Cuadernos de Estudios Borjanos*, nº 49, 2006, p. 100; Id., "El aspecto religioso en la evolución del entramado urbano de Tarazona (Zaragoza)", *El espacio urbano en la Europa medieval*, 2006, p. 438.

Retomando el ejemplo pamplonés, si bien no existen dudas sobre la localización intramuros de su sede episcopal, no se tiene tan claro sin embargo cuál fue la ubicación exacta de este complejo dentro del espacio urbano de *Pompelo*. Por un lado, la hipótesis más extendida entre los especialistas sitúa al conjunto catedralicio en el emplazamiento del antiguo *forum* central de la ciudad, más en concreto sobre un antiguo templo pagano (¿dedicado a Júpiter?) que formaba parte de este foro. A este respecto, la excavación de varios tramos viarios correspondientes al *cardo* y *decumanus* - calles principales de una ciudad en cuya intersección se solía ubicar el foro cívico - dentro de la catedral de Santa María La Real [Fig. 20][338], junto al hallazgo en torno a sus naves de los restos de un *macellum* y de un posible templo precristiano[339] han servido de sostén a esta teoría[340]. Por otro lado, sin embargo, algunos estudios más recientes han tenido a bien reflexionar sobre el hecho de que durante las excavaciones llevadas a cabo en la catedral en 1980 se hallase un tramo de muralla romana de finales del siglo III o comienzos del IV d. C.[341] en el lado oriental del claustro, lo que determinaría que la antigua sede episcopal se encontraba adyacente al recinto murario y, por tanto, en una ubicación más excéntrica[342]. Este hecho, no obstante, ha sido razonado en clave de posible proceso de reducción del perímetro urbano como consecuencia de la conflictiva situación de la ciudad a lo largo de la Antigüedad Tardía[343], por lo que a priori el hallazgo no refutaría la hipótesis de la ubicación episcopal en el área forense al tratarse Pamplona de una ciudad-frontera en constante mutación durante esta época[344].

Se ubicara en el centro o en la periferia, la existencia de un templo cristiano bajo la actual catedral entre los siglos V y VI d. C. parece confirmada gracias al hallazgo de dos sepulturas (un adulto y un niño) y un fragmento de estela funeraria de esta época en el subsuelo de la catedral[345]. En el siglo VII, como respuesta a las nuevas necesidades

---

[338] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 1994, pp. 128-129.

[339] *Ibídem*, 1994, pp. 120 y 129; NÚÑEZ MARCÉN, J., *op. cit.*, 2002, pp. 420-421.

[340] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2006, pp. 75-76

[341] Esta cronología ha sido planteada a partir de la datación de los fragmentos de cerámica romana allí desenterrados. MEZQUÍRIZ, M. A., "Localización de un lienzo de la muralla romana de Pompaelo", *Homenaje a Martín Almagro Basch*, 1983, pp. 275-277; Id., *op. cit.*, 1994, p. 120.

[342] SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 356.

[343] *Vid. supra*, 1.1. "El Ebro medio en la Antigüedad Tardía. El espacio urbano (ss. III-VIII)", pp. 98-107, al respecto de la belicosa historia de esta ciudad a lo largo del periodo tardoantiguo.

[344] SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 356.

[345] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 1994, p. 131. La cronología más antigua de esta catedral también ha sido justificada por su advocación a la Virgen, ya que éste es uno de los escasos cultos que posee templos hispanos documentados desde el siglo V. JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo en tierra de los vascones*, Pamplona: 2003, pp. 103-104; Id., "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, p. 292.

litúrgicas de la época[346], el templo diocesano pudo renovar su estructura, tal y como sugieren algunos elementos sueltos que conocemos de esta época. Ésta podría ser la iglesia a la que el escritor andalusí Arib ibn Sa'id hizo alusión en su *Crónica* en la que relata cómo durante la campaña contra el reino de Pamplona dirigida por el emir Abd-Al-Rhaman III en el año 924, éste "*llegó a la ciudad* [...] *y ordenó que fueran destruidos todos sus edificios, y derribada la iglesia que allí había y que servía de templo a los infieles para cumplir con sus deberes religiosos*[347]". Tras este episodio se construyó la catedral prerrománica de la que se han conservado la portada en un muro del lado sur de la actual iglesia, una ménsula y un capitel, un torreón dentro de las dependencias del claustro y la espina de pez del exterior del conjunto catedralicio[348].

Fig. 20. Catedral de Santa María la Real (Pamplona, Navarra) en la actualidad.
Fotografía propia

[346] CERRILLO, E., "Arqueología de los centros de cuto en las iglesias de épocas paleocristiana y visigoda de la Península Ibérica: ábsides y santuarios", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 2, 1994, pp. 261-262.

[347] *Ibídem*, 1994, p. 131. El texto está recogido en CAÑADA, A., *La campaña musulmana de Pamplona año 924*, 1976, p. 140; CASTILLA, J., *La crónica de Arib sobre Al-Andalus*, 1992, p. 183.

[348] ARAGONÉS, E., "Época prerrománica y románica", *La catedral de Pamplona*, vol. 1, 1994, pp. 134-135.

En lo relativo finalmente a la sede de Oca, la información sobre la misma resulta si cabe aún más escasa que en ningún otro caso, máxime si se tiene en cuenta que en el espacio en el que se ha ubicado su posible origen, la localidad burgalesa de Villafranca de Montes de Oca, no se han registrado hasta la fecha evidencias de urbanismo en época romana[349]. Recientemente se ha defendido la existencia de la ciudad romana de *Auca* a partir del hallazgo de abundantes fragmentos de *terra sigillata* y de *tegulae*, así como de vestigios de inscripciones y estelas epigráficas en la zona, conservadas en un pequeño local en el casco urbano a instancias de los propios habitantes del municipio[350]. Con todo, pese al interés y al esfuerzo de los vecinos por conservar el patrimonio romano, este yacimiento apenas ha sido estudiado y el único hallazgo arqueológico relevante en la zona realizado hasta el momento - un supuesto espacio habitacional pavimentado con mosaico[351] - tampoco permite precisar si hablamos de un espacio residencial urbano o de un enclave vilicario dentro del *territorium*. La localización en torno al municipio de Montes de Oca de dos castros romanizados, 'Somorro' y 'La Pedrera-El Llano[352]', ha conducido a plantearse la posibilidad de que Auca fuese en realidad un antiguo enclave indígena romanizado con el objetivo de controlar militarmente el territorio. De este modo, su geoestratégica posición y el potente factor aculturizador y dominador del cristianismo sobre la población podrían estar detrás de la formación entre los siglos V y VI de una sede episcopal en Oca a impulsos de la aristocracia regional o incluso de la monarquía visigoda, siendo en este caso una herramienta local para la integración de los cántabros en la órbita estatal[353]. Sea como fuere, más allá de la notable labor misionera

---

[349] GÓMEZ TARAZAGA, I., "El obispado de Auca y su área nuclear (siglos V-XI): un referente de diálogo entre lo local y lo central", *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, 2009, pp. 73-74; LECANDA, J. A., "*Civitas, castellum, vicus aut villa* en el ducado de Cantabria. El panorama urbano y las formas de poblamiento en el ducado de Cantabria", *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (ss. VI-VIII)*, 2010, p. 231.

[350] APARICIO, J. A., "Recuperación de un capitel altomedieval en Villafranca Montes de Oca (Burgos)", *Boletín de Arqueología Medieval*, nº 13, 2007, p. 264 (nota 6).

[351] MANERO, C. y HUARTE, M. J., *La Vega Bajera (Villafranca Montes de Oca, Burgos). Informe de excavación depositado en el Servicio Territorial de Cultura*, 1989.

[352] ABÁSOLO, J. A., "Carta arqueológica de la provincia de Burgos. I. Partidos judiciales de Belorado y Miranda de Ebro", *Studia Archaeologica*, nº 33, 1974, pp. 18-19. Esta primera localización era ya aceptada por el padre Flórez en su *España Sagrada* (t. XXVI, 1771, pp. 2-5). Al respecto de la segunda ubicación, SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, vol. I, 1935, pp. 16-18.

[353] GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Iglesia y religiosidad en Burgos en la Alta Edad Media", *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval*, nº 5, 1995, p. 75; MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 158-159; LECANDA, J. A. y PALOMINO, A. L., "Dos modelos de ocupación del territorio en época visigoda en la provincia de Burgos: la región montañesa septentrional y

de su obispado por el entorno burgalés[354] poco más se puede aportar en relación a los orígenes de esta sede. La recuperación de al menos un par de capiteles de supuesta cronología altomedieval en la localidad[355] podría arrojar algo de luz a la cuestión de la cristianización de este 'espacio urbano' si se llegara a demostrar que pertenecieron a uno o más templos cristianos sitos en el supuesto *municipium* de Auca.

Algunos estudios recientes han sugerido que la antigua sede episcopal burgalesa pudo hallarse emplazada en el espacio que ocupa en la actualidad la ermita de Santa María (o San Felices) de Oca[356], donde además se localizó uno de los capiteles antes citados y algunas lápidas romanas[357]. Este edificio, sin embargo, al margen de su teórica vinculación con el posterior monasterio de San Felices de Oca[358], se halla asentado sobre una antigua villa romana[359], lo que nos situaría ante un enclave más rural que urbano. ¿Fue Auca en definitiva una fundación rural o urbana?[360]

Dicho todo esto, poco más se puede añadir al respecto de las sedes episcopales del Ebro medio, pues su desarrollo en esta época, como hemos podido comprobar, sólo nos es conocido a través de unas fuentes literarias plagadas de lagunas documentales y de unas escasas e inciertas evidencias proporcionadas por la arqueología.

Una vez expuesto el panorama cristiano reinante entre los siglos VI y VII en las principales (y únicas) ciudades del Ebro medio, se observa, en definitiva, que a pesar de las probadas carencias de información que poseemos sobre este periodo y esta zona en concreto, la episcopalización urbana fue la clave de la etapa hispanovisigoda también en la provincia Tarraconense. Tal fue así que en prácticamente todas las fuentes de la época

---

la comarca ribereña del Duero", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, p. 40; GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit*., 2009, pp. 79-92.

[354] CADIÑANOS, I., "Arquitectura de Medina de Pomar (Burgos)", *Boletín de la Institución Fernán González*, año 54, nº 184, 1975, pp. 503-504; VILELLA, J., "Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en IHC ni en ICERV a la Prosopografía Cristiana del Bajo Imperio", *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre A. Recio Veganzones*, 1994, p. 617; LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas*, 2001, pp. 181-196.

[355] OSABA, B., "Museo Arqueológico de Burgos (Adquisiciones)", *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, vol. XI, 1950, pp. 160-162; APARICIO, J. A., *op. cit*., 2007, pp. 257-266.

[356] SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 133-134.

[357] OSABA, B., *op. cit*., 1950, p. 161; ABÁSOLO, J. A., "Recientes hallazgos de lápidas romanas en la provincia de Burgos", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, vol. 50, 1984, pp. 199-200.

[358] MARTÍN VISO, I., *op. cit*., 1999, p. 158.

[359] GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques*, 1979, p. 237.

[360] De ser así, el origen de esta sede no puede datarse a comienzos del siglo V, pues los espacios semiurbanos o rurales no experimentaron una episcopalización efectiva hasta bien entrada esta centuria.

relativas al hecho cristiano en la región la figura episcopal se convierte en protagonista absoluto ya sea participando del desarrollo conciliar (Liliolo, Juan, Atilano o Marciano, por ejemplo, en el caso de Pompelo), fundando iglesias (Asterio de *Auca*) o eligiendo al personal eclesiástico encargado del cuidado de las mismas (Silvano de *Calagurri*, Didimio de *Turiaso*). Aunque todos estos datos resultan determinantes a la hora de describir la continuidad en el desarrollo cristiano de la zona tras la caída del imperio romano de Occidente, su análisis, sin embargo, no aporta demasiada información al respecto de la materialización física de todo este desarrollo en cada una de las ciudades a estudio.

De este modo, en cuanto a la estructuración física de cada uno de estos complejos prelaticios, con los datos que tenemos sólo se puede teorizar con la idea de que al menos tres de ellos, *Calagurri*, *Turiaso* y *Pompelo*, pudieron contar con una iglesia o basílica principal y un posible baptisterio interno o anexo a ella. En el caso de los baptisterios, no obstante, hasta que la arqueología afirme lo contrario, sólo son una alusión literaria en el ejemplo calagurritano o una interpretación subjetiva del conjunto hídrico excavado en su catedral en el caso pamplonés.

En lo referente a la ubicación de estas sedes, la tendencia general de la provincia apunta hacia una localización intramuros de las mismas como muestra de la consolidación del cristianismo en el interior de las ciudades en esta época. Con todo, las particularidades urbanísticas propias de cualquier ciudad y las diferentes evoluciones cronológicas que el hecho cristiano experimentó en cada una de ellas a lo largo del periodo tardoantiguo determinaron heterogéneos desarrollos. Así, ciudades como Calahorra o Tarazona, tal vez por su temprana cristianización, sus condiciones urbanas o por la fuerte presencia de lo funerario en ellas, se desligaron de esa 'directriz' provincial y erigieron sus núcleos prelaticios en áreas suburbanas o extramuros, propiciando de este modo la articulación eclesiástica del territorio circundante a los límites de la ciudad.

A pesar de todo lo dicho, no puede negarse tampoco la evidencia de que ninguno de los conjuntos arquitectónicos a los que hemos hecho referencia se ha podido estudiar en profundidad por no poder realizar excavaciones en extensión de manera sistemática. Por ello, resulta poco más que incierto poder precisar en cualquiera de estas sedes si en verdad se produjo una correspondencia entre la información escrita y la arqueológica (*Calagurri*), entre lo romano y lo visigodo (*Pompelo*), entre lo tardoantiguo y lo medieval (*Turiaso*) o entre lo urbano y lo episcopal (*Auca*). Dado que estos conjuntos plantean aún más incógnitas que realidades con relación a su caracterización o ubicación exactas, de momento sólo podemos afirmar que en lo que al valle medio-alto del Ebro se refiere no

existió una norma fija para el emplazamiento del complejo prelaticio. ¿Pudo deberse esto a una particularidad de las regiones del Ebro Medio con respecto al resto del territorio peninsular? ¿O acaso se produjeron desplazamientos de espacios eclesiales en las urbes a lo largo de esta época[361]? Sea como fuere, hasta que no se lleven a efecto trabajos arqueológicos más exhaustivos y extensivos en todos estos conjuntos episcopales, y en otros tantos a lo largo del territorio hispano, tan arriesgado resulta afirmar que todas las sedes episcopales de época tardoantigua surgieron intramuros como refutar tal hipótesis.

Ya se originasen dentro o fuera de las murallas de la ciudad, ello no fue en ningún caso en detrimento de la consolidación de las sedes prelaticias del valle medio del Ebro como el referente arquitectónico y simbólico por excelencia de la ciudad tardoantigua, una ciudad cristiana, una ciudad episcopal.

La conformación de las sedes episcopales supuso el elemento culminante en el proceso de cristianización de la topografía urbana en la Península Ibérica. Aunque en varias ciudades tenemos noticias sobre sus obispados en fechas más tempranas, producto del liderazgo que los prelados fueron asumiendo al frente de las ciudades en paralelo a la desintegración del poder político romano en la *pars occidentalis*, el fenómeno de la episcopalización urbana recibió un fuerte impulso sobre todo a partir del siglo VI como herramienta local en el proyecto de dominio y articulación del territorio hispano promovido por la monarquía visigoda[362]. Será a lo largo de la sexta centuria, por tanto, cuando las ciudades del Ebro medio se colmen de todo un conjunto de infraestructuras cristianas a instancias principalmente de los obispos, siendo la iglesia-catedral la máxima expresión de la arquitectura cristiana de esta época y marcando con ello el aspecto definitivo de estos espacios urbanos durante los dos siglos de dominio visigodo en la Península.

Con la entrada de los musulmanes en la Península en el siglo VIII, la mayoría de estos espacios eclesiales permanecieron intactos en lo físico[363] y el culto cristiano en ellos continuó practicándose durante todo este periodo gracias a la abierta tolerancia de los musulmanes en materia religiosa[364]. En este sentido, no olvidemos que la conquista

---

[361] Así lo cree J. M. Macías al afirmar que el *episcopium* tarraconense se originó extramuros pero se desplazó posteriormente hasta el centro forense de la ciudad cuando éste perdió su funcionalidad. (MACÍAS, J. M., *op. cit.*, 2000, pp. 259-271). De esta misma opinión, incluso también para el ejemplo caesaraugustano, SALES, J., 2012, p. 391.

[362] MARTÍN VISO, I., *op. cit.*, 1999, pp. 151-164; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)", *De roma a los bárbaros. Poderes y horizontes locales en la Cuenca del Duero*, 2008, pp. 123-140.

[363] Al menos hasta las campañas de Abd al-Rhaman III por el norte peninsular (923-924) durante las cuales se cree que la catedral de Pamplona pudo ser arrasada.

[364] En el caso de Calahorra, por ejemplo, la continuidad parece ser la norma establecida por la dinastía de los Banu Qasi, quienes mantuvieron la tradición episcopal en la ciudad. MANZANO, E., *La*

musulmana se realizó mediante pactos que respetaban el poder local. Un poder que estaba representado en muchas ocasiones por los obispos, lo que les permitió mantener su estatus de preponderancia sobre las comunidades locales mozárabes. Con todo, la presencia episcopal en el panorama político y social de la Península Ibérica perdió un notable peso durante este convulso periodo y las *civitates* dejaron de definirse ya por su cualidad de sedes prelaticias[365]. Así, a pesar de que ciudades como Calahorra y Pamplona siguieron registrando los nombres de algunos de sus obispos a lo largo de los siglos VIII y IX[366], en mucha menor medida que en épocas precedentes eso sí, otras sedes como Auca o Turiaso, sin embargo, desaparecieron del mapa eclesiástico en estos siglos al no dejar constancia de un solo nombre prelaticio asociado a ellas[367]. El asentamiento del mundo árabe en el territorio hispano, si bien no produjo una islamización de los territorios del Ebro en los primeros momentos y en un sentido social amplio, marcó un importante punto de inflexión en lo que a la historia del cristianismo se refiere y ello incidirá en que fijemos los comienzos del siglo VIII (711) como una de las fechas límite en nuestro estudio por las implicaciones de transformación ideológica que acarreó.

El cristianismo, con todo, no fue un fenómeno exclusivamente urbano aunque las sedes prelaticias tendiesen a consolidarse en las principales ciudades del territorio hispano[368]. Una vez que el elemento aristocrático cívico se adhirió a la nueva fe, estas ideas no tardaron en trasladarse hacia las posesiones rústicas que estos nobles poseían en los espacios rurales y allí marcaron su impronta física del mismo modo que habían hecho en el paisaje urbano aunque con sus particularidades derivadas de las propias

---

frontera de Al-Andalus en época de los omeyas, 1991, pp. 320 ss. En general, sobre la etapa de dominio árabe en Hispania como un periodo de continuidad en lo ideológico con respecto a lo anterior, GONZÁLEZ BLANCO, A., "La invasión árabe: ¿continuidad o ruptura?", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina (6-12 aprile 1992)*, 1992, pp. 371-386.

[365] ESTEPA, C., "La vida urbana en el norte de la Península Ibérica en los siglos VIII y IX. El significado de los términos *civitates* y *castra*", *Hispania*, nº 139, 1978, pp. 257-273.

[366] SÁINZ, E., *Sedes episcopales de La Rioja*, t. I, 1994, pp. 141-166; Id., "Los obispos de Calahorra en la Edad Media (siglos VIII-XV)", *I Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, 2001, pp. 37-38; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, 1979, t. I, pp. 63-80.

[367] TELLO, M., "Episcopologio de Tarazona", *Aragonia Sacra*, nº 16-17, 2001-03, p. 155; TAMBO, J., "La diócesis de Tarazona…", *op. cit*., 2006, p. 91; CARRIEDO, M., "Cronología de los obispos de Castilla en los siglos VIII-X (Osma-Muñó, Veleya-Valpuesta y Oca-Burgos)", *Edad Media, Revista de Historia*, nº 5, 2002, p. 71. En el caso de Oca, no obstante, Martín Viso defiende una continuidad de la misma en las condiciones de espacio castreño fronterizo que le habían caracterizado durante la época visigoda. MARTÍN VISO, I., *op. cit*., 1999, p. 170.

[368] En palabras de M. Sotomayor, "*el mero hecho de que más de setenta veces dichos concilios traten asuntos relacionados con comunidades cristianas no urbanas es ya un testimonio de que el campo no era ajeno al cristianismo*". SOTOMAYOR, M., "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios romanos y visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, p. 526.

características del terreno así como del heterogéneo factor humano que intervino en su fundación. De este modo, si bien las ciudades conformaron el eje principal de actuación de los obispos gracias a las sedes episcopales, las nuevas fundaciones eclesiales y monásticas privadas en espacios rurales llegaron a alcanzar una entidad propia y un desarrollo cada vez más independiente del control prelaticio, lo que derivó en ocasiones en una competencia eclesiástica entre el episcopado urbano y las elites rurales por el control efectivo del territorio peninsular. Antes de entrar en el análisis de estas rivalidades territoriales conviene conocer primeramente cuál fue la impronta física del cristianismo en los espacios rurales del Ebro medio y a ello dedicaremos nuestro siguiente apartado.

Capítulo 3

CRISTIANIZANDO EL ESPACIO RURAL: DEL ASCETISMO AL CENOBITISMO

Desde el momento en el que el cristianismo se oficializó en todo el Imperio a partir del Edicto de Tesalónica (380), uno de los primeros sectores sociales en adherirse a las consignas de la nueva fe fueron los miembros de las aristocracias urbanas y rurales. El hecho de que su conversión al cristianismo, a priori, no supusiera la renuncia a los viejos valores de la cultura clásica precristiana facilitó la asimilación religiosa de estos grupos nobles, que pudieron mantener sus posiciones privilegiadas al tiempo que profesaban una nueva creencia y la hacían extensible a aquellos espacios que habitaban tanto en el mundo urbano como en el rural. A este respecto, debido al cierto aislamiento y al clima de aparente tranquilidad que allí se respiraba, las *villae* donde residía la nobleza rural de manera esporádica o fija según cada caso habrían de reunir además las condiciones óptimas para que en ellas se produjeran profundas y personales vivencias de la fe cristiana. Este sentimiento se acrecentó de manera exponencial en aquellos entornos más retirados de los principales núcleos rurales, los espacios rupestres o los cerros elevados, donde el apartamiento, la difícil accesibilidad y las precarias condiciones de hábitat garantizaron para algunos la práctica de una espiritualidad más intensa y un mayor contacto con la divinidad.

Nombres propios de la talla de Juvenco, Aurelio Prudencio, Paulino de Nola y su esposa Terasia, Egeria, Nummio Emiliano Dexter, Maternus Cynegius, Prisciliano y sus seguidores o el grupo de aristócratas tarraconenses a los que se hace mención en la correspondencia mantenida entre Consencio y Agustín de Hipona en el 420 (Severo,

Severa, Asterio, etc.[1]), entre otros, fueron algunos de los ejemplos más significativos de la existencia de una elite hispanorromana cristianizada y en muchos casos latifundista ya entre los siglos IV y V d. C.[2]

El avance de la nueva religión por el mundo rural, sin embargo, no se produjo de manera uniforme ni al mismo ritmo ni entre todas las capas de la sociedad rústica por igual. Los sectores no privilegiados y dependientes, ligados por entero al trabajo de la tierra y devotos por ello de las deidades vinculadas al ciclo agrario, se mostraron a priori poco interesados por las promesas de salvación cristiana y continuaron profesando en muchos casos una religiosidad pagana, si bien cada vez más en la clandestinidad o de manera privada. Estos cultos pre-cristianos, tachados de idolátricos o de heréticos según épocas, si bien fueron duramente perseguidos y condenados por la legislación eclesiástica del momento, siguieron formando parte activa del acervo cultural de amplias poblaciones campesinas con posterioridad incluso a la dominación visigoda en Hispania, por lo que su presencia supuso un importante freno al ritmo de evangelización del espacio rural y su erradicación se convirtió en uno de los principales objetivos del avance cristiano por él.

Al margen de ciertas pervivencias ideológicas, el desarrollo cristiano trajo consigo no sólo un notable cambio en las mentalidades de las poblaciones rústicas sino que, al igual que sucedió en los espacios urbanos, también modificó algunas de las bases que habían caracterizado a la fisonomía del paisaje rural hasta ese momento. De este modo, conforme se extendía la nueva fe se fueron resacralizando los espacios funerarios y de culto preexistentes en villas y otros enclaves rústicos, se elevaron iglesias y monasterios sobre sus antiguas dependencias y se conformaron nuevos centros de religiosidad en entornos aislados de las principales vías de comunicación, dando origen con todo ello a nuevas formas de ocupación del territorio, que articularon un espacio rural más extenso pero a la vez disgregado y descentralizado con respecto al dominio episcopal urbano.

---

[1] Consencio, *Epístola 11. Memorial a mi señor y santo padre Agustín*. La edición bilingüe (latín-español) de esta carta en AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, 2008, pp. 493-513.

[2] BROWN, P., "Aspects of the christianisation of the Roman Aristocracy", *Journal of Roman Studies*, nº 51, 1961, pp. 1-11; FONTAINE, J., "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental", *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, 1972, pp. 571-595; PALOL, P., "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae*, nº 13-14, 1977-1978, pp. 281-300; GARCÍA IGLESIAS, L., "Paganismo y cristianismo en la España romana", *La religión romana en Hispania*, 1981, pp. 374-379; SALZMAN, M. R. M., *The making of a Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, 2002, pp. 90-92; CHAVARRÍA, A., "Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?", *Rivista di archeologia cristiana*, nº 82, 2006, pp. 203-208; BOWES, K., "Christianization and the Rural Home", *Journal of Early Christian Studies*, nº 15, fasc. 2, 2007, pp. 143-170; SASTRE, I., "Aristocracia, cristianismo y epigrafía laica en la Hispania tardoantigua", *Veleia*, nº 29, 2012, pp. 18-19.

Dentro del marco geográfico del Ebro medio, la Tardoantigüedad fue testigo de un importante desarrollo cristiano tanto en áreas semiurbanas o de reciente ruralidad – a consecuencia de la decadencia urbana tras el conflictivo siglo V – como en los espacios que ya desde época imperial dibujaban un claro perfil ruralizado o que hasta entonces no habían sido explotados territorialmente. Sobre todos ellos la cristianización, más temprana o más tardíamente, dejó una impronta imborrable, que condicionó una nueva forma de experimentar e interpretar esta religiosidad y configuró un paisaje propio en el que la conjunción Iglesia-Estado y las aristocracias locales acabaron compitiendo por el control y la vertebración efectiva del territorio rural que les circundaba.

Como parte diferenciada pero integrante de todo el proceso de cristianización, la evangelización del espacio rural resulta, por tanto, un aspecto crucial tanto en el análisis de la evolución del cristianismo, a nivel regional o provincial, como en la comprensión del proceso de cambio o transición entre las épocas tardoantigua y medieval.

3. 1. LA CRISTIANIZACIÓN DEL PAISAJE RURAL HISPANO

Una vez adoptado el credo niceno por parte de los sectores privilegiados de la sociedad hispana del momento, el desarrollo del cristianismo no tardó en extenderse ya desde finales del siglo IV más allá de los límites marcados por el perímetro de las ciudades habida cuenta de que gran parte de la aristocracia urbana se hallaba en posesión de algún tipo de propiedad residencial privada en espacios rústicos.

Al margen de las características físicas de las villas en esta época, asunto que ya se trató en líneas generales en su momento[3], y de las posibles incidencias de las invasiones del siglo III d. C., estos espacios experimentaron profundas mutaciones en su fisonomía y funcionalidad desde el siglo V, que determinaron su desenlace como modelos de asentamiento predominantes en el medio rural a lo largo de la Tardoantigüedad[4]. Si bien su reconversión en espacios de producción y almacenamiento agropecuarios (silos, hornos, lagares, depósitos, etc.), su reutilización habitacional con materiales perecederos

[3] FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., *Villas romanas en Hispania*, 1982; CHAVARRÍA, A., *El final de las villae en Hispania (siglo IV-VII d. C.)*, 2007, pp. 93-116.

[4] CHAVARRÍA, A., "¿Castillos en el aire? Paradigmas interpretativos 'de moda' en la arqueología medieval española", *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, 2012, pp. 139-142. Estas transformaciones fueron acompañadas por la sustitución progresiva del término villa en el registro escrito por otros como *praedium*, *portio*, *locus*, *fisci*, *domus*, *casa*, *possessio* o claramente indicadores de un proceso regresivo como *villula*. ISLA, A., "*Villa*, *villula*, *castellum*, problemas de terminología rural en época visigoda", *Arqueología y territorio medieva*l, nº 8, 2001, pp. 9-19.

(suelos de tierra, paredes de madera, etc.) o el reaprovechamiento funerario fueron los usos más comunes para algunas de estas villas y sus dependencias a partir de la quinta centuria[5], el desarrollo del cristianismo también tuvo una destacada participación en el destino final de algunos de estos enclaves vilicarios.

Con la conversión de numerosos terratenientes locales al cristianismo a partir del siglo IV, aunque también probablemente a impulsos del ente episcopal, interesado por cristianizar a los paganos *rustici*[6], las nuevas ideas religiosas se trasladaron desde las ciudades y sus suburbios hasta el mundo rural y allí fueron quedando progresivamente plasmadas en villas y residencias rústicas[7]. Ya fuese sustituyendo las imágenes paganas que decoraban sus dependencias por iconografía cristiana o bien destinando algunas estancias a la liturgia y/o al culto funerario cristiano, todos estos cambios hicieron de las *villae* una de las grandes impulsoras de la cristianización del paisaje rural.

De un modo más o menos similar a lo sucedido en las ciudades, aunque a un ritmo ostensiblemente más lento, la evolución del cristianismo en el mundo rural pasó por diferentes fases en consonancia con la propia dinámica de consolidación de la nueva

---

[5] FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. "Villa romana y basílica cristiana en España", *La Religión romana en Hispania*, 1981, p. 383; ARCE MARTÍNEZ, J. y RIPOLL, G., "Transformación y final de las *villae* en occidente (siglos IV-VIII): problemas y perspectivas", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 8, 2001, pp. 25-36; CHAVARRÍA, A., "Interpreting the Transformation of Late Roman Villas: The Case of Hispania", *Landscapes of Change. Rural Evolutions in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 2004, pp. 75-85; Id., "Villas in Hispania during the fourth and fifth centuries", *Hispania in the Late Antiquity. Current. Perspectives*, 2005, pp. 518-555; Id., "Villas en Hispania durante la Antigüedad tardía", *Villas tardorromanas en el Mediterráneo occidental*, 2006, pp. 25-35; Id., "Reflexiones sobre el final de las villas tardoantiguas en la Tarraconense", *Comunidades locales y dinámicas de poder*…, 2006, pp. 19-39; Id., *El final de las villae...*, 2007, pp. 125-137; LÓPEZ QUIROGA, J. y BENITO, L., "Entre la villa y la aldea. Arqueología del hábitat rural en Hispania (siglos V-VI)", *Zona Arqueológica*, nº 10, 2010, pp. 273-293. Sobre este proceso en el norte de la Galia, LEWIT, T., "Vanishing Villas: What happened to elite rural habitation in the West in the 5th and 6th centuries A. D.?", *Journal of Roman Archaeology*, nº 16, 2003, pp. 260-275; Id., "Bones in the Barthhouse: reevaluating the notion of squatter occupation in 5th-7th century villas", *Dopo la fine delle ville*, 2005, pp. 251-262. Para Italia, FRANCOVICH, R. y HODGES, R., *Villa to Village. The Transformation of the Roman Countryside in Italy, c. 400-1000*, 2003.

[6] BROGIOLO, G. P., y CHAVARRÍA, A., *Aristocrazie e campagna nell'Occidente Mediterraneo da Costantino a Carlomagno*, 2005, pp. 128-130. En la Galia, por ejemplo, personalidades ilustres como San Martín intentaron desde finales del siglo IV convencer a los propietarios de las *villae* para que construyeran iglesias y oratorios con el fin de erradicar el paganismo allí presente. MÂLE, É., *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, 1950, pp. 61-64.

[7] Concilio de Elvira (principios del siglo IV), can. XXI: *Si alguno de los habitantes* ***de la ciudad*** *no acudiese a la iglesia durante tres domingos* [...]; Concilio I de Zaragoza (380), can. II: *Ni se escondan en* ***lo más apartado de su casa*** *o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las* ***haciendas ajenas****, para celebrar reuniones*; Concilio I de Toledo (400), can. V: *El presbítero o diácono o subdiácono, o cualquier clérigo consagrado a la Iglesia, si se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar, en el cual hay iglesia,* ***o en un castillo, aldea o hacienda*** [...]. También se ha señalado el canon LXXVII del Concilio de Elvira, que alude a comunidades regidas por presbíteros o diáconos y no por obispos, como un posible indicador de la existencia de comunidades cristianas en el mundo rural (SOTOMAYOR, M., "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios romanos y visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, p. 528), si bien creemos que esta situación también pudo darse en las ciudades.

fe en la sociedad tardoantigua, o lo que es lo mismo, conforme el cristianismo de los *possessores* fue ganando terreno frente al sustrato religioso de los *humiliores*. En este sentido, el auge del culto martirial, la lucha contra el persistente paganismo y las nuevas necesidades litúrgicas derivadas de su extensión por estas zonas fueron también las claves del desarrollo cristiano en el mundo rural, si bien aquí existieron otros factores de índole socioeconómica (fundaciones privadas) o ideológica (ascetismo) que intervinieron con fuerza en la formación de nuevas y heterodoxas áreas de culto y en una consecuente transformación del paisaje religioso.

Así, en lo concerniente a las villas, las evidencias más antiguas sobre la posible práctica de la fe cristiana por parte de sus propietarios se manifestaron principalmente en algunos de los motivos estilísticos que adornaron la cerámica, la orfebrería (anillos) o la musivaria con la que se pavimentó ciertas estancias de estos núcleos vilicarios, ahora plagada de crismones, cruces o escenas del Antiguo y Nuevo Testamento[8]. Sin negar que estos primigenios testimonios revelan un notorio cambio en el gusto ornamental y a veces resultan altamente indicativos del desarrollo de intercambios comerciales o de la recepción de influjos artísticos procedentes de otras áreas hispanas, norteafricanas o galas, su utilización como elemento definidor de una ideología ha de realizarse siempre con la mayor de las cautelas. En este sentido, la apuesta por nuevas formas decorativas, ya sean éstas de un signo religioso distinto, no implica necesariamente un cambio de mentalidad o la asimilación de una nueva fe sino que puede ser simplemente la señal de un renovado gusto estético-artístico o bien una demostración de poderío adquisitivo en relación a las nuevas formas decorativas imperantes[9].

Para nuestro área de estudio, por ejemplo, los fragmentos de cerámica *sigillata* tardorromana hallados en la cueva de Iruaxpe III (Aretxabaleta, Guipúzcoa), cuya temática cristiana es defendida por unos[10] y rechazada por otros[11], no revelan por sí mismos nada

---

[8] Valgan los ejemplos de las villas del Prado (Valladolid), *Fortunatus* (Fraga, Huesca), Quinta das Longas (Portugal) o sobre todo la de *Centcelles* (Constantí, Tarragona). TORRES CARRO, M., "Los mosaicos de la villa de Prado (Valladolid)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (BSAA)*, nº 54, 1988, pp. 194-195; BOWES, K., "Fortunatus and Centcelles: uillae, chapels and crypts", *Newsletter. THAT*, nº 3, 2000; SOTOMAYOR, M., "La iconografía de Centcelles: enigmas sin resolver", *Pyrenae*, vol. 37 nº 1, 2006, pp. 143-173; ARCE MARTÍNEZ, J., "Obispos, emperadores o propietarios en la cúpula de Centcelles", *Pyrenae*, vol. 37, nº 2, 2006, pp. 131-141. También junto a la ermita de Cillas, en Coscojuela de Fantova (Huesca) se encontró un mosaico con motivos cristianos (figura de orante, palomas blancas), aunque en este caso se desconoce si perteneció a un contexto vilicario. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Mosaico paleocristiano de Huesca", *La romanització del Pirineu*, 1990, pp. 137-141.

[9] LIEBSCHUETZ, W., "Pagan Mythology in the Christian Empire", *International Journal of the Classical Tradition*, nº 2, 2, 1995, pp. 193-208.

[10] RODRÍGUEZ COLMENERO, A. y CARREÑO, M. C., "Epigrafía vizcaína. Revisión y nuevas aportaciones e interpretación histórica", *Kobie*, nº 11, 1981, pp. 81-163; URTEAGA, M., "Primer hallazgo

más que una relación comercial entre la Galia e Hispania - los motivos ornamentales de esta cerámica parecen ser de procedencia narbonense - y no la existencia de un grupo de vascones que practican su fe cristiana en época tardorromana en un contexto rupestre[12]. Lo mismo sucedería con el hallazgo en el yacimiento de Iruña/Veleia de una lucerna y dos fragmentos de recipiente decorados con motivos iconográficos cristianos y datados en torno al siglo V[13]. Aunque es probable que conformen uno de los primeros testimonios de este tipo de decoración en el territorio alavés, no conviene perder de vista que estamos hablando de un contexto doméstico-artesanal y de un objeto de uso cotidiano, por lo que no hay que descartar que su adquisición se deba simplemente a un propósito funcional, estético o económico y a un desarrollo comercial con el norte de África y no tanto a una asunción temprana de la fe cristiana en el interior de esta ciudad[14]. En verdad, en caso de que este tipo de objetos se vinculasen a la condición cristiana de su propietario, los motivos decorativos presentes en la cerámica o en la musivaria tampoco conceden por sí mismos un carácter sagrado o un uso cultual a los espacios u objetos que ornamentaron. El traspaso de una simbología pagana a una cristiana en estos elementos sólo prueba, en definitiva, un mayor control por parte de la Iglesia y de un Estado ya confesionalmente cristiano sobre los talleres locales y regionales de producción de cerámicas, orfebrería, musivaria, escultura o epigrafía.

Del mismo modo, la presencia de una ornamentación de temática precristiana en un espacio vilicario, aunque sea defendida por algunos como el elemento reivindicativo de una ideología pagana en espacios lo suficientemente alejados del monopolio artístico cristiano de las ciudades como para que los *possessores* pudieran escoger sus propias temáticas[15], no excluye en ningún modo la adopción del cristianismo por parte de los

---

paleocristiano en la provincia de Guipúzcoa", *Revista de Arqueología*, nº 48, 1985, pp. 57 ss.; NOVO, J. M., *Los pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, 1992, p. 385; LÓPEZ COLOM, M. M.; GEREÑU, M. y URTEAGA, M. M., "El territorio guipuzcoano. Análisis de los elementos romanos", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 154-156.

[11] AZKÁRATE, A., "Epigrafía vizcaína. Sobre el supuesto cristianismo de algunos de sus ejemplares de época romana", *Kobie*, nº 16, 1987, pp. 77-95.

[12] AZKÁRATE, A., "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 306-307.

[13] GIL ZUBILLAGA, E., "Iconografía cristiana sobre *sigillata* tardía en Iruña/Veleia", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 817-821.

[14] AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 2000, pp. 314-315. Con todo, este autor contempla la posibilidad de su valor como testimonio de cristiandad ya que si se trata más bien de un grafiti inserto intencionadamente sobre el objeto, ello denotaría una mayor convicción religiosa en su autor.

[15] SANZ SERRANO, R., "Aristocracias paganas en Hispania Tardía (ss. V-VII)", *Gerión*, nº 25, Vol. Extra 1, 2007, p. 469.

aristócratas que habitasen en estas residencias, habida cuenta del notable valor artístico y económico o del prestigio cultural que representaban estos mosaicos[16].

Como prueba de ello, la villa lusitana de Torre de Palma (Monforte) mantuvo un área residencial profusamente decorada en lo musivo con escenas de índole mitológica incluso con posterioridad a la elevación en época visigoda de una basílica cristiana a partir de los restos de un posible complejo termal en su *pars urbana*[17]. Por su parte, la musivaria presente en otras villas como *Fortunatus* [Fig. 1], en Huesca, o el Prado, en Valladolid, combinó imágenes alusivas a deidades paganas (Diana, Eros o Venus) y símbolos cristianos (crismones) en un mismo espacio de *otium* sin que ello implicase necesariamente la adscripción de sus habitantes a una u otra corriente religiosa[18].

Fig. 1. Mosaico de la villa *Fortunatus* (Fraga, Huesca). Museo de Zaragoza. Fotografía propia

Esta aparente armonía religiosa a nivel decorativo, sin embargo, no tuvo por qué ser generalizada en el espacio ni prolongada en el tiempo, pues existen testimonios de pavimentación musiva de carácter mitológico en determinadas villas hispanas, también en nuestra zona de estudio (el Triunfo de Baco en Andelos y Liédena) cuyo deteriorado

[16] UBRIC, P., "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu*, nº 17, 2007, pp. 157-158.

[17] HELENO, A., "A Villa lusitano-romana de Torre de Palma (Monforte)", *O Arqueólogo Portugués*, Nova Serie IV, 1962, pp. 313-318; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 53, nº 141-142, 1980, pp. 125-162; MALONEY, S. J., "The early christian basilican complex of Torre de Palma (Monforte, Alto Alentejo, Portugal)", *IV Reunió d'Arqueología Cristiana Hispanica*, 1995, pp. 449-458; MALONEY, S. J. y HALE, J. R., "The villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)", *Journal of Roman Archaelogy*, nº 9, 1996, pp. 275-294; LANGLEY, M., "Invisible Converts: Non-Visibility of Christian Culture at Torre de Palma (Monforte, Portugal)", *Las "villae" tardorromanas en el Occidente del Imperio: Arquitectura y función: IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*, 2008, pp. 639-646.

[18] GALIAY, J., "Los mosaicos de Fraga en el Museo de Zaragoza", *Archivo Español de Arqueología*, nº 16, 1943, pp. 227-230; TORRES CARRO, M., *op. cit.*, 1988, pp. 175-218. Otros ejemplos de la pervivencia de iconografía musiva pagana en villas hispanorromanas en época tardía en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "El mosaico tardoantico en Hispania", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia e Asturie tra tardoantico e Medioevo*, 1992, pp. 99 ss.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y GONZÁLEZ NAVARRETE, J., "Mosaicos hispánicos del Bajo Imperio", *Archivo Español de Arqueología*, nº 45-47, 1972-1974, pp. 419 ss.; BALIL, A., "Algunos mosaicos hispanorromanos de época tardía", *Príncipe de Viana*, año nº 26, nº 100-101, 1965, pp. 281 ss.

estado de conservación actual en algunas de sus partes ha sido interpretado como una ofensiva cristiana intencionada y de inspiración iconoclasta[19] en época tardorromana[20]. Aun siendo viable esta posibilidad, no debemos olvidar que el paso del tiempo, la incuria de los sucesivos propietarios o el cambio en el uso de las estancias vilicarias donde se hallaba instalada la musivaria pueden ser razones igualmente válidas a la hora de justificar los procesos de destrucción o degradación compositiva que han afectado a algunos de estos mosaicos en su conservación hasta nuestros días.

Con el propósito de satisfacer las necesidades piadosas de los *possessores* y de paso evangelizar a las poblaciones dependientes de ellos, la creación de espacios de culto en latifundios y posesiones rústicas se convirtió en una realidad material ya entre los siglos IV y V[21]. Estos primitivos núcleos devocionales, que en origen serían pequeñas capillas u oratorios destinados al recogimiento y a la oración privada del *dominus* y su familia[22], a priori no alteraron la significación de las *villae* tardorromanas ni modificaron en exceso su composición interna al hacer uso de algunas dependencias ya existentes. Por ello, todas estas infraestructuras son difíciles de identificar arqueológicamente no sólo por su incierta evolución física posterior sino también porque al reaprovechar a menudo otras estancias vilicarias (*balnea*, salas de recepción, etc.) resulta muy complejo precisar si éstas tuvieron o no un uso cultual. Este hecho, que en ningún caso refutaría la existencia de espacios de culto en las *villae* en época tardorromana[23], ha condicionado

---

[19] Tertuliano, *De idolatria*, V (*Patrologia Latina*, ed. de Migne, Vol. I, 1844, pp. 666-668); Concilio de Elvira (s. IV), can. XXXIV.

[20] LÓPEZ MONTEAGUDO, G. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Destrucción de los mosaicos mitológicos por los cristianos", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 353-365; ROMÁN PUNZÓN, J. M., "Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, 2007, pp. 185-186.

[21] *CTh*. XVI, 2, 33 (398): *Ecclesiis, quae in possessionibus, ut adsolet, diversorum, vicis etiam vel quibuslibet locis sunt constitutae, clerici non ex alia possessione vel vico, sed ex eo, ubi ecclesiam esse constiterit, eatenus ordinentur, ut propriae capitationis onus ac sarcinam recognoscant, ita ut pro magnitudine vel celebritate uniuscuiusque vici ecclesiis certus iudicio episcopi clericorum numerus ordinetur*. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "La diffusione del cristianesimo del nord-ouest della penisola ibérica: aspetti sociali ed antropologici", *XXXIX Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina (6-12 aprile 1992)*, 1993, pp. 303-308.

[22] Estas prácticas religiosas privadas fueron condenadas por la legislación eclesiástica, sobre todo por su posible conexión con las ideas priscilianistas. Concilio I de Zaragoza (380), can. II-IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. IX.

[23] SETTIA, A. A., "Pieve e cappelle nella dinamica del popolamento rurale", *Cristianizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*. *XXVIII Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 1982)*, 1982, pp. 445-493; CHAVARRÍA, A., "Transformaciones arquitectónicas de los establecimientos rurales del nordeste de la Tarraconensis durante la antigüedad tardía", *Buttletí de la Real Academia de Belles Arts de Sant Jordi*, nº 10, 1996, pp. 165-202; LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la Gallaecia y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 30-31 y 51 (fig. 2).

que en el territorio hispano la historiografía retrase el proceso efectivo de cristianización rural hasta el periodo visigodo debido a la falta de evidencias claras de construcciones eclesiales anteriores al siglo VI[24].

Sin descartar iniciativas regias y/o episcopales, interesadas en evangelizar a los paganos *rustici*[25] o en legitimarse social e ideológicamente en estas zonas, en el proceso de cristianización del mundo rural, los espacios de culto en las villas en esta época no se desarrollaron tanto a instancias prelaticias o monárquicas como sí por iniciativa de sus principales propietarios, ya fuesen éstos laicos o eclesiásticos. En verdad, aunque hay autores que rechazan la participación de la aristocracia romana, a la que aún definen como pagana, en la primitiva cristianización del mundo rural hispano[26], la extendida presencia de la nueva fe entre sus filas es una realidad manifiesta ya desde el siglo IV[27].

A este respecto, no hay que olvidar que en las propiedades rurales, al margen de obispos y emperadores, quienes ejercían el verdadero poder fáctico sobre todos los que en ellas habitaban y trabajaban eran los *domini*. Esta potestad era aplicable a todas las esferas de la vida rural, incluida la religiosa, pues en manos del propietario estaba la conversión forzosa de sus dependientes a su propia confesión o bien el respeto y la permisividad, o en otros casos indiferencia, hacia la práctica de otros cultos en lo privado de sus *domus*. Para que esto último no sucediera, las autoridades eclesiásticas y civiles de las ciudades debían presionar y forzar a los propietarios rurales para que erradicasen todo resquicio de paganismo de sus posesiones, si bien la última palabra a la hora de convertir sus villas en centros de culto cristiano la tenían los *possessores*[28].

---

[24] CHAVARRÍA, A., "Aristocracias tardoantiguas...", 2006, pp. 202-203.

[25] MARTÍNEZ TEJERA, A., "La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la oficialización y la expansión", *Zona Arqueológica*, nº 11, 2010, p. 224. Así, aunque ciertos autores achaquen a los obispos de las ciudades un desinterés evangelizador hacia todos aquellos que no integraran el estamento aristocrático urbano (MACMULLEN, R., *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle* 2004, pp. 24-25 y 104), las labores misioneras de Martín de Tours en la Galia del siglo IV (Sulp., *Vita Martini*, 25, 6-8) o de Martín de Braga en la Hispania sueva del siglo VI (*De correctione rusticorum*) demostrarían que algunos obispos sí que trataron de difundir el mensaje cristiano entre los campesinos ajenos a la cultura urbana grecolatina.

[26] CHAVARRÍA, A., *op. cit.*, 2006, pp. 201-230; Id., "¿Castillos en el aire?...", *op. cit.*, 2012, pp. 147-148; FIOCCHI, V., "Il ruolo dell'evergetismo aristocratico nella costruzione degli edifici di culto cristiani nell'hinterland di Roma", *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo*, 2007, pp. 107-126; SANZ SERRANO, R., "Aristocracias paganas...", *op. cit.*, 2007, pp. 443-480.

[27] En esta línea, SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 2004, p. 528. En general, sobre la cristianización de la aristocracia hispanorromana, PALOL, P., *op. cit.*, 1977-178, pp. 281-300; FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania", *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI), XXII Incontro dell'Antichitè Cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, 1994, pp. 483-512.

[28] La legislación imperial dictaminaba que todos los templos paganos situados in *civitatibus vel oppidus uel extra oppida* tenían que ser reconvertidos para un uso público por las autoridades civiles y religiosas competentes, mientras que en el caso de aquellos templos situados en propiedades privadas, se

Al igual que en los espacios urbanos, el uso funerario se convirtió en una de las primeras vías utilizadas por las elites para expresar sus nuevas creencias religiosas o sus inquietudes con respecto a la vida más allá de la muerte. La destacada presencia de sarcófagos paleocristianos en contextos rurales desde el siglo IV d. C. es buena muestra de ello[29]. La fuerte vinculación entre las edificaciones litúrgicas y el culto funerario en el mundo rural ha llevado a autores como K. Bowes a plantear que estos primigenios oratorios privados cumplieron también con una finalidad funeraria, lo que les condujo a funcionar en muchos casos como mausoleos sobre los que posteriormente se elevarían las iglesias rurales[30]. Según esta teoría, los antiguos mausoleos localizados en las villas hispanas de Las Vegas de Pueblanueva (Toledo), La Cocosa (Badajoz), La Alberca (Murcia) o Las Vegas de Pedraza (Segovia) pudieron evolucionar hacia construcciones eclesiales cristianas durante el periodo tardoantiguo[31]. No obstante, el hecho de que en la primera de estas villas sólo se haya localizado un sarcófago cristiano, lo que no confirma en ningún caso el uso litúrgico de este espacio, o que en los demás mausoleos, con la excepción del de La Cocosa donde se ha localizado un espacio bautismal, ni siquiera se conozca con seguridad la confesión de los allí sepultados ha llevado *a posteriori* a poner en entredicho todas estas afirmaciones[32]. En verdad, resulta complejo en muchos casos determinar si los espacios de culto surgieron a partir de un área de enterramientos[33] con objeto de albergar a los allí sepultos o si fueron las necrópolis las que se extendieron al abrigo de iglesias ya establecidas ante la atracción generada por la presencia de alguna inhumación privilegiada en su interior. Por ello, plantear que los *oratoria* derivaron en

---

eran sus dueños los encargados de destruirlos [*CTh*. XVI, 10, 19 (408)]. Este matiz determina claramente quién tenía la potestad última sobre el panorama religioso en los dominios rurales. VILLEGAS, R., "Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (ss. IV-V)", *Gerión*, vol. 30, 2012, pp. 270-275.

[29] SCHLUNK, H., "Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania", *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, 1972, pp. 187-218; SOTOMAYOR, M., *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*, 1975; RIPOLL, G., "Sarcófagos de la antigüedad tardía hispánica: importaciones y talleres locales", *Antiquité Tardive*, nº 1, 1993, pp. 153-158.

[30] BOWES, K., "Une coterie espagnole pieuse: Christian archaeology and Christian communities in Fourth- and Fifth-century Hispania", *Hispania in Late Antiquity*, 2005, pp. 230-234.

[31] BOWES, K., *op. cit*., 2005, pp. 210-218; Id., "Building sacred landscapes: villas and cult", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 88-93, con amplia bibliografía sobre ellos.

[32] CHAVARRÍA, A., *op. cit*., 2007, pp. 124 y 144.

[33] A través de la homilía realizada por Juan Crisóstomo a comienzos del siglo V (*Homiliae in Acta Apostolorum*, XVIII; ed. de R. Ramírez Torres, 1965) sabemos del gran beneficio que la construcción de iglesias en propiedades rústicas reportaba a su fundador como espacio donde se conservaba su sepultura y se honraba a su memoria con oraciones e himnos. CHAVARRÍA, A., "Splendida sepulcra ut poster audiant: aristocrazie, mausolei e chiese funerarie nelle campagne tardoantiche", *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo*, 2007, pp. 127-146.

complejos funerarios al verse rodeados de necrópolis puede ser tan válido como considerar que estos espacios nacieron como mausoleos y devinieron más tarde en iglesias[34].

Por lo que respecta al culto martirial, tan presente en los orígenes del cristianismo urbano, éste también hubo de desempeñar un papel relevante en la propagación de la nueva fe por los espacios rurales a través de la construcción de mausoleos a modo de *martyria*, de titularidad privada, vinculados a *vici* y *villae* y con funciones sepulcrales. Aunque los ejemplos de este tipo de edilicia en el territorio rural hispano son más bien escasos [Marialba (León), Torre de Palma (Monforte, Portugal), *Villa Fortunatus* (Huesca) o Cabeza de Griego (Segóbriga, Cuenca)[35]] o de discutible interpretación [La Alberca (Murcia), La Dehesa de la Cocosa (Badajoz), Las Vegas de Pueblanueva (Toledo), Zorita de los Canes (Guadalajara) o Carranque (Toledo)[36]], su existencia determinaría la importancia del culto martirial también en los inicios de la cristianización del campo. Con el tiempo, al igual que en las ciudades y sus suburbios, una vez que el *martyrium* se convertía en un importante polo de atracción para la población de la zona, el primigenio edificio martirial experimentaba sucesivas ampliaciones y cambios estructurales para dar cabida a las funciones pastorales y sacramentales propias de una iglesia. La basílica de Marialba, por ejemplo, se ha puesto en relación con un posible *martyrium* del siglo IV en el que se hallarían las supuestas tumbas del legionario Marcelo (León) y sus doce hijos – de ahí el hallazgo de trece sepulturas en el ábside de la basílica[37] –, sobre el que se erigiría un templo cristiano durante el siglo V[38].

Será, por tanto, a partir del siglo VI cuando se remate la arquitectura eclesial de estos espacios martiriales con la adición de grandes ábsides con altar bajo los que se ubicaban las inhumaciones, o de baptisterios situados generalmente a los pies de la nave central, confiriéndoles así a los edificios un carácter litúrgico, funerario y bautismal al

---

[34] Algunos autores creen que las necrópolis cristianas en el mundo rural pudieron contar con un pequeño templo cristiano realizado en materiales perecederos (madera), lo que ha impedido su detección arqueológica, como precedente de la iglesia funeraria. ROMÁN PUNZÓN, J. M., *op. cit.*, 2007, p. 185.

[35] UBRIC, P., *La iglesia en la Hispania del siglo V*, 2004, pp. 161-167.

[36] El hecho de que todas estas villas albergaran mausoleos que en algunos casos evolucionaron hacia espacios de culto cristiano ha hecho pensar en la posibilidad de que este desarrollo contara también con algún tipo de reclamo martirial. SERRA RÁFOLS, J. C., *La villa romana de la Dehesa de la Cocosa*, Revista de Estudios Extremeños, Anejo 2, 1952; PALOL, P., *Arqueología cristiana de la España Romana. Siglos IV-VI*, 1967, pp. 106-116 y 136-145; HAUSCHILD., T., "El mausoleo de Las Vegas de Pueblanueva", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 13-14, 1969-1970, pp. 332-352; Id., "Das Martyrium von La Alberca (Prov. Murcia)", *Madrider Mitteilungen*, nº 12, 1971, pp. 170-194; SCHLUNK, H y HAUSCHILD, T., *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, 1978, pp. 11-14 y 112-115; BOWES, K., *op. cit.*, 2006, p. 95.

[37] VIÑAYO, A., "Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés", *Legio VII gemina*, 1970, pp. 551-568; SCHLUNK, H y HASUCHILD, T., *op. cit.*, 1978, p. 147.

[38] PALOL, P., *op. cit.*, 1967, p. 371; HAUSCHILD., T., "Die Märtyrerkirche von Marialba bei León", *Legio VII Gemina*, 1970, pp. 513-521.

mismo tiempo. La adición de un baptisterio a estos núcleos martiriales o eclesiales dará pie además a su evolución de espacio de culto privado a iglesia rural, lo que garantizará un mayor control al episcopado sobre estos particulares conjuntos por ser los obispos los encargados de administrar el sacramento del bautismo[39].

Una de las grandes motivaciones del impulso cristianizador por el espacio rural en esta época fue la arraigada presencia del paganismo entre las clases más populares, quienes, al margen de la oficialización cristiana (380) y de la conversión de sus *patroni*, siguieron realizando sacrificios, practicando cultos adivinatorios y ritos funerarios o venerando a todo tipo de deidades precristianas, en particular a aquellas vinculadas a la fertilidad de la tierra y a los ciclos agrarios, de manera privada y clandestina[40].

La pervivencia tardorromana de estos cultos también tuvo su correspondencia en el plano físico con la presencia de aras, altares, lararios y grandes templos paganos en las villas rústicas cuyo máximo esplendor arquitectónico coincidió en el tiempo (siglo IV) con la fase de monumentalización de la mayoría de estos enclaves. Las notables dimensiones y la riqueza ornamental que presentaban algunas de estas edificaciones son una prueba evidente de la iniciativa aristocrática que se hallaba detrás de su planificación. Por su parte, la contigüidad de sus estructuras con respecto al área residencial de las villas sugieren no sólo la práctica de una devoción precristiana privada, estrechamente ligada al *dominus* y a su familia, sino también la consideración de estos espacios como una evidente seña de identidad y la expresión de un elevado estatus socioeconómico. Este hecho indicaría, por tanto, que la continuidad en la práctica de una religiosidad pagana con posterioridad al siglo IV no fue una cuestión sólo de grupos campesinos marginales o de pueblos bárbaros de "mentes estrechas y torpes[41]", sino que también contó con gran número de adeptos entre las clases más acomodadas, a priori reticentes a rechazar su cultura clásica y los privilegios que ella les reportara[42].

---

[39] GODOY, C., "Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia", *XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne (1986)*, t. I., 1989, pp. 607-634; RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de a Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochiae rurale*, 1999, pp. 122-123. Según estos autores, de los más de 40 baptisterios reconocidos en Hispania y datados en este periodo, sólo el 15% de los mismos corresponden a espacios urbanos, lo que nos daría una idea de la importancia de esta arquitectura en la cristianización del mundo rural.

[40] HARL, K. W., "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium", *Past and Present*, nº 128, 1990, pp. 7-27; MACMULLEN, R., *op. cit.*, 1998. Para el territorio hispano, MACKENNA, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, 1938; DÍAZ, MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J. M., "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 235-261.

[41] Orosio, *Hist. Adv. Pag.*, VII, 1, 1-4 (ed. esp. de E. Sánchez Salor, t. II, 1982, pp. 165-166).

[42] CHAVARRÍA, A., *op. cit.*, 2006, p. 210; SANZ SERRANO, R., *op. cit.*, 2007, pp. 465-480.

Villas hispanorromanas como Milreu (Faro/Estoi, Portugal), São Cucufate (Vila de Frades, Portugal), Quinta do Marim (Algarve), Odrinhas (Extremadura), Arellano (Navarra), Torre de Palma (Monforte), Los Castillejos (Badajoz) o Carranque (Toledo) han documentado ciertas evidencias arquitectónicas o epigráficas de lo que pudieron ser espacios de culto pagano - templos o ninfeos - construidos en su *pars urbana* en época tardorromana[43]. A partir del siglo V se hizo palpable la política de reutilización de los altares y templos paganos con una finalidad cristiana, dándose con ello una continuidad funcional pero cambiando ahora los rituales y la significación del culto[44]. Si bien las características y el desarrollo de estas edificaciones son objeto aún de irresueltos debates - ¿fueron templos o mausoleos?[45] -, la instalación de inhumaciones en algunos de ellos durante el periodo tardoantiguo, como en los casos de São Cucufate y Milreu, ha servido de acicate a la hora de plantear su posible conversión posterior en iglesias[46].

En el caso de Milreu, por ejemplo, la construcción de un mausoleo en la zona este del podio de un antiguo templo pagano en torno al siglo V y la posterior adición de un baptisterio a los pies del edificio entre esta centuria y la siguiente darían fe de la conversión del primitivo edificio pagano en una iglesia cristiana [Fig. 2].

Por lo que respecta a São Cucufate, sin embargo, la instalación de varias sepulturas en el períbolo y en el exterior del templo de esta villa carentes de cualquier elemento que permita definir su religiosidad concreta, las escasas evidencias materiales sobre construcciones cristianas en esta villa y la tradición literaria medieval que alude a la existencia de un monasterio benedictino en la zona en época visigoda[47] son datos demasiado endebles o contradictorios como para confirmar la existencia de una basílica cristiana, un monasterio o una sinagoga en el núcleo vilicario[48].

---

[43] LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de Arqueología*, vol. 79, 2006, pp. 144-146; BOWES, K., *op. cit*., 2006, pp. 75-84.

[44] FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., "Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 54, nº 143-144, 1981, pp. 141-156; BELTRÁN FORTES, J., "Altares visigodos: reutilizaciones paganas", *Homenaje al profesor Presedo*, 1994, pp. 785-810.

[45] GRAEN, D., "Sepultus in villa- Bestattet in der Villa. Drei Zentralbauten in Portugal zeugen vom Grabprunk der Spätantike", *Antike Welt*, año 35, fasc. 3, 2004, pp. 65-74; BASSANI, M., "Ambienti e edificio di culto domestici nella Peninsola iberica", *Pyrenae*, nº 36, 1, 2005, pp. 71-116. Por lo que respecta a su desarrollo en el tiempo, A. Chavarría (*op. cit*., 2006, p. 210) cree que algunos de ellos se convirtieron primeramente en torno al siglo V en mausoleos y más tarde (s. VI) evolucionaron en iglesias.

[46] ALARÇAO, J., (*et alii*) "Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, 1995, pp. 383-387; TEICHNER, F., "De lo romano a lo árabe. La etapa de transición del sur de la provincia de Lusitania a al-Gharb al-Andalus (nuevas investigaciones de Milreu y Cerro da Vila)", *Villas tardoantiguas*…, 2006, pp. 207-220.

[47] ALARÇAO, J. (*et alii*), *Les Villas Romaines de S. Cucufate (Portugal)*, 1990, p. 266.

[48] CHAVARRÍA, A., *op. cit*., 2007, p. 148. Mientras que J. Alarçao, R. Étienne y F. Mayte (1995 pp. 383-387) identifican los restos de dos supuestas habitaciones con una iglesia y un baptisterio

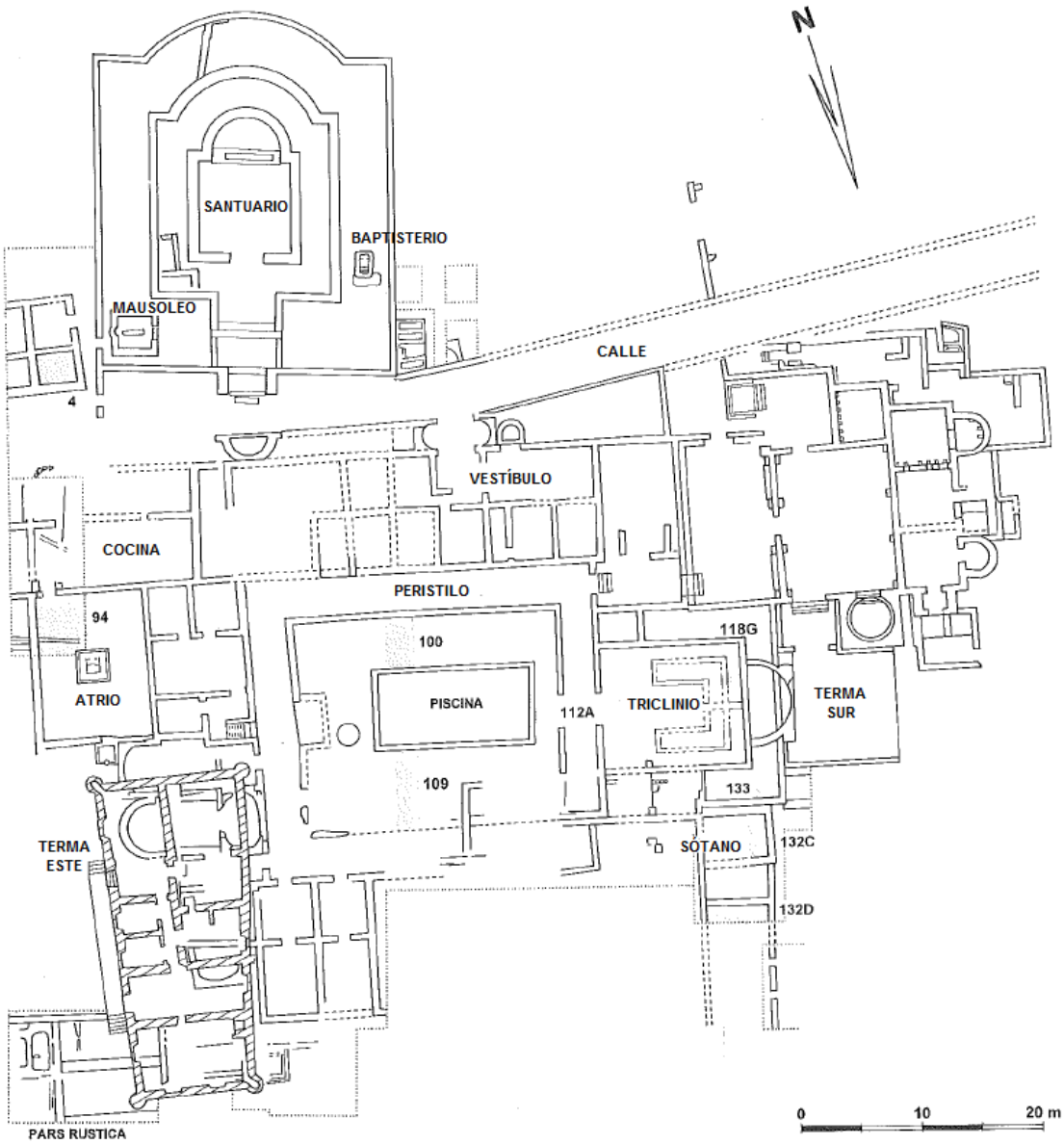


Fig. 2. Villa de El Milreu (Estoi/Faro, Portugal)
(TEICHNER, F., 1997[49])

Ante lo incierto de adscribir cualquier sepultura a una ideología o a una creencia concreta y dado que en Hispania apenas se han documentado, salvo excepciones muy puntuales[50], actuaciones eclesiásticas directas contra los espacios de culto pagano o

---

que formarían parte del monasterio citado en las fuentes, M. L. Real ("Innovaçâo e resistênci: dados recentes sobre a antiguedade cristâ no ocidente peninsular", *IV Reunió d'arqueología cristiana hispànica*, 1995, pp. 17-68) identifica la estructura bautismal con un ábside orientado hacia Occidente, lo que le hace plantear que la iglesia fue en realidad una sinagoga judía.

[49] TEICHNER, F., "Die römischen Villen von Milreu (Algarve/Portugal). Ein Beitrag zur Romanisierung der südlichen Provinz Lusitania", *Madrider Mitteilungen*, nº 38, 1997, p. 121, fig. 6.

[50] LÓPEZ QUIROGA, J., y RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G., "El final de las villae en Hispania. I. La transformación de la pars urbana de las villae durante la Antigüedad Tardía", *Portugalia*, nº 21-22, 2000-2001, p. 151; SANZ SERRANO, R., "La destrucción de centros de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, 1998, pp. 247-264; LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit.*, 2006, p. 132.

conversiones de éstos en iglesias[51], la intervención del cristianismo sobre el destino de estos templos rurales resulta muy difícil de determinar. Así por ejemplo, en el caso de Carranque, aunque se haya especulado que esta villa pudo ser propiedad del cristiano Materno Cynegio y se haya descrito al edificio de planta basilical presente en su interior en términos eclesiales[52], ambas afirmaciones se han ido refutando con el tiempo y se ha identificado finalmente a esta edificación con un *balneum*, lo que iría más acorde con la temática mitológica acuática que decoraba la villa[53]. En cuanto al enclave vilicario de Torre de Palma, a raíz del hallazgo de un ara con una representación y un epígrafe alusivos al dios Marte así como un conjunto de monedas de teórico uso votivo se ha supuesto la existencia de un templo dedicado a esta divinidad sobre el que se elevaría más tarde una basílica cristiana[54]. Sin embargo, la ausencia de vestigios arqueológicos sobre este hipotético templo pagano y la importante presencia de espacios termales en la *pars urbana* de la villa[55] hacen más plausible, a nuestro parecer, que la iglesia hallada en esta villa se erigiese a partir de alguno de sus *balnea*, dada la representatividad y el marcado simbolismo de estas estancias dentro de la *pars urbana* de toda villa. Éste sería el caso también de la villa de El Saucedo, donde a finales del siglo V se reaprovechó una de las estancias del *balneum* para la creación de un espacio de culto[56], de la villa de Monte da Cegonha (Vidigueira, Beja), donde se amortizó el complejo termal ya en ruinas

---

[51] Al contrario de lo que sucedió en otras partes del Imperio. CASEAU, B., "Polemein Lithois. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité Tardive", *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparés*, 2001, pp. 61-123; Id., "The fate of rural temples in Late Antiquity and the Christianisation of the countryside", *Recent Research on the Late Antiquity Countryside*, vol. 2, 2004, pp. 105-144. Así por ejemplo, en el territorio galo ya desde el siglo IV se arengaba a los fieles para que eliminasen templos instalando sobre ellos iglesias y monasterios (*Vita Martini* 13, 9; Gregorio de Tours, *Hist. Franc*. 8,15). MARTÍNEZ MAZA, C., "La cristianización del Occidente romano", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, 2005, pp. 199-203; MARCOS SÁNCHEZ, M., "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua", *Bandue*, nº 2, 2008, pp. 139-142 y 154-155.

[52] FERNÁNDEZ GALIANO, D., "The villa of Maternus at Carranque", *Journal of Roman Archeology*, nº 9, 1994, pp. 199-210.

[53] ARCE MARTÍNEZ, J., "La villa romana de Carranque (Toledo, España): identificación y propietario", *Gerión*, nº 21, 2, 2003, pp. 17-30; SANZ SERRANO, R., *op. cit.*, 2007, p. 471.

[54] HUFFSTOT, J. S., "Votive use of coins in fourth-century Lusitania: the builders' deposit in the Torre de Palma Basilica", *Revista Portuguesa de Arqueología*, vol.1, nº 1, 1998, pp. 221-226; BOWES, K., *op. cit*., 2006, pp. 78-84.

[55] FUGATE, S., "A new look at the bath buildings at Torre de Palma", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*, 2000, pp. 361-364.

[56] ARRIBAS, R., "Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo)", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, 2000, pp. 103-111; CASTELO, R. (*et alii*), "La villa de El Saucedo y su conversión en Basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía pagana ubicado en su cabecera", *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica, (Mahón, 1998)*, 2000; pp. 87-101; Id., "El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo). Un ejemplo de villa bajoimperial en la provincia de la Lusitania", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo occidental*, 2006, pp. 173-196.

para erigir un templo cristiano[57], o de varias iglesias rurales de la provincia Tarraconense que tuvieron su origen en antiguas termas romanas[58].

Esta proliferación de iglesias rurales asentadas sobre antiguas termas romanas en espacios vilicarios, ¿implicaría una temprana cristianización de todas estas villas[59] o sólo el reaprovechamiento de unas estructuras ya abandonadas[60]?

Sea como fuere, la creación de templos cristianos sobre espacios termales fue sólo uno, y no el más común, de los varios usos a los que se destinaron los *balnea* rurales una vez que éstos entraron en desuso durante el periodo tardoantiguo. La readaptación de las termas privadas de las *villae* para la realización de actividades productivas o su reutilización como espacios habitacionales o como áreas de enterramiento fueron destinos más habituales para todos estos espacios rústicos[61]. Esto implicaría que en muchos casos el avance cristiano por el mundo rural no prestó demasiada atención a la pervivencia de estos espacios "paganos" cuyo carácter privado y familiar los hacía menos visibles y por ende menos peligrosos que las termas públicas a ojos de las autoridades eclesiásticas.

Más allá del interés por erradicar cualquier resquicio de paganismo existente en los núcleos vilicarios y al margen de la fe cristiana del dueño de la villa, la idoneidad arquitectónica y la fuerte carga simbólica de estos espacios (termas, templos, basílicas[62]) jugaron también un destacado papel en la implantación del cristianismo en las residencias rurales. Las villas más monumentales que contaron con todo este tipo de infraestructuras religiosas recogieron una tradición devocional que fue heredada y adaptada por la nueva fe al tiempo que dotaron a la edilicia cristiana de una serie de elementos arquitectónicos (aulas de recepción de cabeceras absidiadas, salas de planta basilical, piscinas termales) fácilmente adaptables a la formación de las iglesias y baptisterios[63]. Lo material y lo espiritual se combinaron en la elección de la villa rústica como espacio cristiano, si bien,

---

[57] ALFENIM, R. A. y LÓPEZ, M. C., "Villa romana de Monte da Cegonha", Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana, 1994, pp. 485-502; Id., "A basílica paleocristá/visigótica do Monte da Cegonha (Vidigueira)", *IV Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, 1995, pp. 389-399.

[58] SALES, J., *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 2012, pp. 111-116 y 386.

[59] SANTOS YANGUAS, N., *La romanización de Asturias*, 1992, pp. 414-416.

[60] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria en la transición al medievo. Los siglos oscuros: IV-IX*, 1998, p. 34.

[61] CHAVARRÍA, A., "Las transformaciones termales en las villae de la Antigüedad Tardía hispánica: la villa de Els Atmetllers en Tossa de Mar (Girona)", *Actas del I Congreso Peninsular sobre Termalismo Antiguo*, 1997, pp. 511-518; PEÑA, Y., "Reutilizaciones termales en el noroeste de la Provincia Tarraconense", *Termas romanas en el Occidente del Imperio*, 2000, pp. 349-354; GARCÍA ENTERO, V., "Las transformaciones de los *balnea* rurales domésticos durante la Antigüedad Tardía en Hispania (ss. IV-VI)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-06, pp. 69-71.

[62] GOMBRICH, E. H., *La historia del arte*, 2010, p. 133.

[63] FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., *op. cit*., 1981, pp. 385 y 388-389.

como veremos, lo socioeconómico también acabó condicionando el desarrollo de espacios de culto cristiano en estas áreas en razón de la dignificación social y de los beneficios patrimoniales que reportaba su construcción para los fundadores.

La elevación de núcleos eclesiales y monásticos sobre los enclaves vilicarios, normalmente ya abandonados, reacondicionando para ello edificios previos de diversa función o de carácter sacro asociados al área residencial o bien reutilizando y ampliando algunas estancias de la misma (*aulae*, *triclinia*, *balnea*, etc.), supuso, en definitiva, uno de los grandes hitos en el proceso de cristianización del territorio rural hispano entre los siglos VI y VII d. C. Los ejemplos de Torre de Palma, Milreu, La Dehesa de la Cocosa, *Fortunatus*, Monte da Cegonha, El Saucedo u otros como Las Tamujas (Malpica de Tajo, Toledo[64]), Las Calaveras (Valladolid[65]), Torre Águila (Badajoz[66]), Veranes (Gijón[67]), Navatejera (León[68]), Can Modolell (Cabrera del Mar, Barcelona[69]), Montinho das Larajeiras (Alcoutim[70]), o Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja[71]), por citar sólo algunos[72], representan el culmen del proceso de cristianización de las *villae rusticae.*

Uno de los ejemplos más representativos de la evolución del cristianismo en los espacios vilicarios lo encontramos en la *villa Fortunatus* de Fraga (Huesca)[73], un enclave rural con una ocupación desde el siglo I d. C., una fase monumental desarrollada entre los siglos IV y V y una prolongación como espacio de culto al menos hasta el siglo VIII.

---

[64] PALOMEQUE, A., "Memoria de la campaña de excavaciones realizadas en septiembre de 1962 en la villa romana de Las Tamujas (Malpica del Tajo, Toledo), *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 7, 1963, pp. 197-205.

[65] REGUERAS, F. y DEL OLMO, J., "Villa romana/Basílica cristiana: propuestas de lectura y nuevas hipótesis a la luz de la arqueología aérea", *Brigecio*, nº 7, 1997, pp. 47-63.

[66] RODRÍGUEZ MARTÍN, G. F., "La villa romana de Torre Águila: un asentamiento rural en la cuenca media del Guadiana", *Revista de arqueología*, nº 176, 1995, pp. 46-55.

[67] FERNÁNDEZ OCHOA, C. (*et alii*), "La villa romana de Veranes. El complejo rural tardorromano y propuesta de estudio del territorio", *Archivo español de arqueología*, vol. 77, nº 189-190, 2004, pp. 197-220.

[68] REGUERAS, F., "Villas romanas leonesas: una ordenación", *ArqueoLeón. Historia de León a través de la arqueología*, 1996, pp. 91-106.

[69] CLARIANA, J. F., y JÁRREGA, R., "Aportación al conocimiento de unas estructuras arquitectónicas tardorromanas del yacimiento arqueológico de Can Modolell (Cabrera del Mar, Barcelona)", *Archivo español de arqueología*, nº 63, 1990, pp. 330-344.

[70] MACIEL, J. y CORREIA, L., "The roman villa at Montinho das Laranjeiras: 1996 Archaeological Campaign", *Journal of Iberian Archaeology*, nº 1, 1999, 269-274.

[71] ESPINOSA, U., *Cristianización y aristocracia en el valle medio del Ebro: la iglesia tardoantigua de Parpalinas en Pipaona de Ocón*, 2013 (en prensa).

[72] Algunos otros ejemplos más tardíos en ROMÁN PUNZÓN, J. M., *op. cit*., 2007, pp. 176-180.

[73] SERRA RÁFOLS, J., "La *Villa Fortunatus*, de Fraga", *Ampurias*, nº 5, 1943, pp. 5-35; PUERTAS, R., "Trabajos de planimetría y excavación en la *Villa Fortunatus*, Fraga (Huesca)", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 1, 1972, pp. 71-81; SCHLUNK, H y HAUSCHILD, T., *op. cit*., 1978, pp. 162-163; PALOL, P., "La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda. Descubrimientos recientes y nuevos puntos de vista", *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, 1989, pp. 1975-2022; GODOY, C., *op. cit*., 1995, pp. 227-237; TUDANCA, J. M., *Evolución socioeconómica del alto y medio valle del Ebro en época bajoimperial romana*, 1997, pp. 218-227; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *La antigüedad tardía en Aragón*, 2001, pp. 65-79.

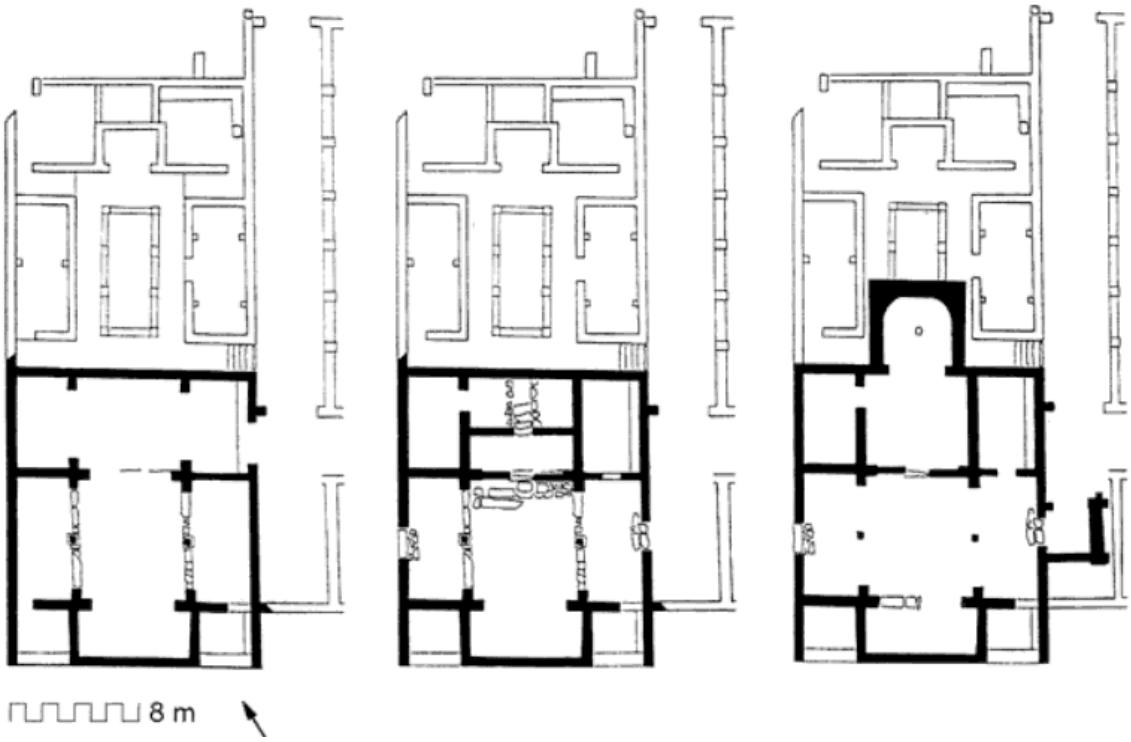


Fig. 3. Planimetría de las distintas fases constructivas (triclinio, oratorio e iglesia) de la villa *Fortunatus* (Fraga, Huesca).
(PALOL, P. de y NAVARRO, R., 1999, a partir de F. Tuset)

Desde que a finales del siglo IV se pavimentase una de las habitaciones del ala sur del peristilo con un mosaico en el que aparece representado el nombre de *Fortunatus*, presumiblemente el propietario de la villa, seccionado por la figura de un crismón [Fig. 1][74], el cristianismo se convirtió en la base principal de su desarrollo monumental y de su perduración ocupacional una vez que la villa dejó de funcionar como explotación agraria en torno al siglo V. Así, a comienzos de esta última centuria se readaptó su primitivo *triclinium* mediante la construcción de un edificio basilical de tres naves, con cabecera tripartita y una cripta rectangular en el sector suroeste de la villa[75], que, si bien podría ser un simple mausoleo familiar[76], se ha identificado tradicionalmente con un *oratorium*[77]. Tomando como base esta edificación, a lo largo de los siglos V y VI se

[74] GALIAY, J., *op. cit.*, 1943, pp. 227-239; GUARDIA, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía*, 1992, pp. 96-100. Aunque este último autor defienda en un trabajo posterior ("L'espiritulitat a l'època visigótica", *Quaderns de la Sala d'Arqueologia*, nº 2, 2002, p. 335) la excepcionalidad de este mosaico como muestra de religiosidad íntima y privada, soy más partidario de la opinión de autores como J. SALES (*op. cit.*, 2012, p. 91, nota 522), quienes describen este tipo de testimonios como una demostración pública por parte de la aristocracia rural de su adhesión a la nueva fe.

[75] PALOL, P., *op. cit.*, 1989, p. 2001, quien recoge lo expuesto por F. Tuset a raíz de sus trabajos realizados entre 1981 y 1986 y que estaban inéditos hasta entonces.

[76] CHAVARRÍA, A., "Aristocracias tardoantiguas...", *op. cit.*, 2006, pp. 203-208.

[77] GODOY, C., *op. cit.*, 1995, pp. 230-237, quien interpreta la cripta como un *martyrium*; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit.*, 2001, p. 74; QUIRÓS, J. A., "Arqueología funeraria y

fueron añadiendo nuevos elementos arquitectónicos - una pequeña cámara abierta con acceso a la cripta[78], un ábside exento cuyo altar dispone de un *loculus* para depositar reliquias[79] y finalmente un baptisterio a los pies de la nave central[80] - en sucesivas fases constructivas que dieron forma a un notorio conjunto eclesial en el siglo VI [Fig. 3]. Este templo cristiano, cuya atracción generó la ubicación de distintas inhumaciones dentro y fuera del mismo, no sobrevivió a la invasión musulmana en Hispania, quedando villa e iglesia desde entonces reducidas a una zona de necrópolis.

El proceso de cristianización de los espacios vilicarios se produjo, en definitiva, de forma paulatina y heterogénea a lo largo del territorio peninsular, existiendo notables disparidades en su implantación tanto a nivel regional como local. Así, pese a que ya en el siglo IV es posible identificar algunos tímidos signos de presencia cristiana en ciertas áreas residenciales, la verdadera monumentalización cristiana del paisaje vilicario, o lo que quedara de él para entonces, tuvo lugar a grandes rasgos a partir del siglo VI o finales del V. La difícil situación económica derivada del asentamiento de los pueblos germanos en el siglo V[81] - con el añadido en el Ebro Medio del desarrollo bélico de la bagaudia tarraconense[82] -, unido a otros factores como el recelo inicial mostrado por los obispos hacia algunas de las prácticas religiosas realizadas en propiedades privadas[83] o la pervivencia del paganismo entre determinados grupos de población podrían estar detrás de la escasa presencia material del cristianismo en los medios rurales con anterioridad a la sexta centuria, sobre todo en lo que a espacios de culto se refiere.

La creación de iglesias y monasterios sobre amplios sectores de lo que fuera la *pars* urbana de determinadas villas a partir del siglo VI, cuando la mayor parte de las *villae* habían desaparecido o habían sido abandonadas como núcleo residencial, aseguró una prolongación en la ocupación efectiva de estos espacios así como una preservación,

---

arqueología de la arquitectura de época medieval", *Arqueología III. Arqueología Medieval y Postmedieval*, 2010, pp. 249-250.

[78] La cámara ubicada al oeste del ábside se ha identificado como un *sacrarium*, por tener acceso a la cripta, una cripta que ha servido de base al planteamiento sobre la existencia de un *martyrium* durante la primera etapa de la iglesia. GODOY, C., *op. cit*., 1995, pp. 230-232.

[79] DUVAL, N. y FONTAINE, J., "Un fructueux échange entre archéologies, liturgistes et patristiciens: le colloque de Montserrat (2-5 novembre 1978)", *Revue des Études Augustinennes*, nº 25, 1979, pp. 265-290.

[80] PALOL, P., *op. cit*., 1999, p. 194; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit*., 2001, p. 74.

[81] CHAVARRÍA, A., "Dopo la fine delle ville: le campagne ispaniche in epoca visigota", *Dopo la fine delle ville: Le campagne tra VI e IX secolo, 10 Seminario sul tardo antico e l'alto medieoevo (Gavi 8-10 maggio 2004)*, 2005, pp. 263-285.

[82] MEZQUÍRIZ, M. A., "Las villae tardorromanas del valle del Ebro", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 21, 2009, p. 201.

[83] Concilio de Elvira (s. IV), can. XLI: *Tenemos por bien avisar a los fieles que deben ser excluidos en cuanto les sea posible, prohíban en sus propias casas la tenencia de ídolos*; Concilio I de Zaragoza (380), can. II y IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. IX.

aunque modificada, de algunas de sus estructuras arquitectónicas originales. De este modo, aunque en determinadas zonas se produzca una reocupación residual del espacio desde el final del mundo romano occidental, el periodo visigodo no ha de entenderse en todo el territorio hispano como una etapa de empobrecimiento y decadencia del mundo rural. En aquellas áreas ahora dominadas por una edilicia cristiana lo que se produjo no fue una crisis sino más bien una etapa de cambio en la que las inversiones económicas se redirigieron hacia otros objetivos y la organización del espacio rústico se rigió por otros patrones en respuesta a la transformación del sistema de ordenación del territorio[84]. En este sentido, si bien la instalación de espacios litúrgicos y funerarios en las antiguas áreas ocupadas por las villas acarreó en la mayoría de los casos, que no en todos, el cese del *modus vivendi* vilicario, los complejos eclesiales y cenobíticos erigidos sobre estos enclaves serán ahora los encargados de controlar la producción agropecuaria de la zona y heredarán en algunos casos incluso el carácter de ostentación de las antiguas *domus* rusticas[85], por lo que se podría decir que las *villae* "subsistirán" convertidas en enclaves organizados y jerarquizados en torno a sus edificios de culto.

Al margen de la evolución histórico-religiosa de las *villae*, no fueron éstas los únicos espacios rurales en verse cristianizados a lo largo de la Tardoantigüedad, pues ya a comienzos del siglo V la legislación conciliar informaba acerca de la existencia de iglesias en *castra* y en *vici*[86], lo que determinaría que la introducción del cristianismo en el mundo rural se produjo con anterioridad a esta centuria y que su desarrollo también se hizo extensivo a los poblamientos de tipo aglomerado (*vici*, *castra*, *castella* y *pagi*). Si ya en el caso de las villas el seguimiento material de su desarrollo cristiano presentaba una notable problemática, no menos deficiente resulta el conocimiento de las estructuras de culto en asentamientos rurales secundarios, máxime cuando no se tiene claro si su aparición respondió a iniciativas aristocráticas, episcopales o de sus propios habitantes[87]. En este sentido, aunque la creación de algunas iglesias y monasterios en ciertos enclaves rústicos fue consecuencia de un patrocinio privado con una finalidad socioeconómica, en otros casos la elevación de centros de culto o la formación de obispados a partir de

[84] GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A, "Las villae y la génesis del poblamiento medieval", *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*, 2008, p. 220.

[85] Concilio II de Braga (572), can. VI: *Que no sea consagrado el oratorio construido por algunos en su heredad con fines lucrativos*.

[86] Concilio I de Toledo (397-400), can. V. Sobre la presencia de iglesias en los *vici* a partir de las fuentes literarias, MARTÍNEZ MELÓN, J. I., "El vocabulario de los asentamientos rurales (siglos I-IX d. C.): evolución de la terminología", *Villas tardoantiguas…*, 2006, pp. 120-121.

[87] IMBART, P., *Les paroisses rurales du IVe au XIIe siècles*, 1979, pp. 37-38.

ellos[88] se debió más a intereses político-territoriales por parte del Estado y de la esfera eclesial que a objetivos economicistas[89].

A un nivel arqueológico, uno de los ejemplos más representativos de un espacio cultual asociado a un hábitat rural secundario tipo *vicus* lo encontramos en El Bovalar (Seròs, Lleida), un yacimiento de época visigótica compuesto por una basílica de planta rectangular y cabeza tripartita con baptisterio a sus pies (¿monasterio?[90]), una necrópolis y un espacio de hábitat (un pequeño grupo de viviendas familiares) asociado al templo parroquial, todo ello en torno a lo que parece ser un establecimiento destinado a la explotación agropecuaria[91]. El Bovalar supone, de este modo, un claro testimonio de la extensión del cristianismo también por los medios rurales no exclusivamente vilicarios a lo largo del periodo tardoantiguo. Al igual que en las villas, la elevación de iglesias y/o monasterios en estos enclaves cumplió principalmente una labor evangelizadora - de ahí la presencia del baptisterio a los pies de la basílica -, pero también presentó una vertiente socioeconómica e incluso territorial si tenemos en cuenta que estos templos cristianos sirvieron igualmente para reafirmar el estatus social de sus fundadores[92], como elemento generador de riqueza y como instrumento ordenador del territorio.

En el caso de los *castra* y *castella*, entendidos como poblamientos generalmente en altura protegidos por defensas naturales y/o artificiales[93], su realidad ocupacional en

---

[88] Así lo sugiere la canonística toledana (Concilio XII de Toledo, can. IV) al condenar la creación de obispados *in aliis vicis vel villulis*, es decir en aquellos territorios que nunca tuvieron obispos.

[89] En el noroeste hispano, frente a los *vici* que pasaron a ser simples parroquias rurales - las recogidas en la *Divisio Theodomiri* - otros, sin embargo, se convirtieron en obispados (*Tude*, *Iria* y *Auriense*). En general, sobre los *vici* galaicos, PÉREZ LOSADA, F., "Entre a cidade e a aldea. Estudio arqueohistórico dos 'aglomerados secundarios' romanos en Galicia", *Brigantium*, nº 13, 2002, pp. 15-348.

[90] Recientemente J. Sales ha propuesto una sugerente identificación de este espacio como un conjunto monástico en base a la riqueza estructural del edificio y al hallazgo de un destacado número de peladores, una herramienta asignable a la elaboración de pergaminos, en el yacimiento. Dado que fueron los monjes los principales productores y consumidores de este soporte para la escritura (Braulio de Zaragoza, *Ep*. 14), la autora plantea la posibilidad de que una comunidad de monjes ¿orientales? se instalara en el Bovalar. SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 299-300; Id., "Fabricando pergamino durante la Antigüedad Tardía. Unas notas arqueológicas para los monasterios de Hispania", *Augustinianum*, nº 53:2, 2013, pp. 492-496; Id., "El Bovalar (Serós, Lleida): ¿un monasterio productor de pergamino en la Hispania visigoda?", *Rivista di Archeologia Cristiana* (en prensa).

[91] PITA, R. y PALOL, P., "La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico", *VIII Congreso internacional de arqueología cristiana*, 1972, pp. 383-401; PITA, R., *Lérida paleocristiana*, 1973, pp. 49-61; PALOL, P., *El Bovalar (Seròs, Segrià), Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*, Barcelona, 1989; Id., "Poblat del Bovalar", "Basílica paleocristiana, baptisterio i necròpolis del Bovalar" y "Conjunt monetari del Bovalar", *Del romà al romànic*, 1999, pp. 145-156; 188-192; 319-321 y 343-345; GURT, J. M., "Complejos eclesiásticos no episcopales. Función y gestión", *Monasteria et terrritoria*, 2007, pp. 209-210; SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 296-300.

[92] El hallazgo de varias monedas de oro en el yacimiento ha hecho suponer un origen aristocrático para esta fundación. PALOL, P., "Conjunt monetari del Bovalar", *op. cit*., 1999, pp. 343-345

[93] Al respecto de la pluralidad terminológica y conceptual de los castros romanos, TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio en el alto Valle del Iregua: el castro de "El Castillo de los Monjes" (Lumbreras, La Rioja)*, 2010, pp. 22-33.

época tardía presenta tantas evidencias literarias[94] como incertidumbres arqueológicas[95]. Ya fuesen (re)ocupaciones de antiguos castros prerromanos o creaciones *ex novo* a partir de villas abandonadas[96] u otros enclaves rurales, estos asentamientos se convirtieron en una unidad fundamental del poblamiento tardoantiguo y, como consecuencia de ello, fueron también testigos del avance cristiano con la elevación de iglesias en algunos de ellos dentro de su espacio fortificado. Si bien en ciertos casos se ha podido abusar del argumento eclesial a la hora de defender la continuidad de estos enclaves o su carácter disgregador como supuestos espacios de poder local de las elites regionales[97], resulta difícil precisar en la mayoría de los casos si la existencia de iglesias en ellos vino dada por una cuestión religiosa, fue impulsada por las elites como elemento de jerarquización del espacio o respondió a dinámicas de control territorial por parte del Estado.

La importancia del elemento ascético también se ha puesto de relieve a la hora de justificar la presencia de espacios de culto en algunos de los *castella* registrados en las fuentes documentales - *Castellum Bilibium* (Felices de Bilibio)[98], *Castrum Leonis* (Fructuoso de Braga)[99] o *Castrum Petrensis* (Valerio del Bierzo)[100] -, si bien en todos estos casos se precisaría de trabajos de excavación que confirmasen materialmente lo expuesto por los testimonios literarios[101].

---

[94] JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A., "*Castrum* en la Hispania romana y visigoda", *Hispania Antiqua*, nº 18, 1994, pp. 445-455; MARTÍNEZ MELÓN, J. I., *op. cit*., 2006, pp. 124-125.

[95] TEJADO, J. M., "Castros militares altomedievales en el alto valle del Iregua (La Rioja, España): una realidad poco común", *Archeologia Medievale*, nº 38, 2011, p. 139.

[96] ARCE MARTÍNEZ, J., "Villae en el paisaje rural de Hispania romana durante la Antigüedad Tardía", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, p. 10.

[97] Así lo sostienen F. Arce, y F. J. Moreno ("La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta norte", *Visigodos y omeyas. El territorio*, 2012, p. 106) al identificar iglesias en algunos castros castellanoleoneses [La Yecla (Burgos), Navasangil (Ávila) o Bernardos (Segovia)] aunque no haya en ellos evidencias claras de este tipo.

[98] Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*, II, 9: *Le había llegado la noticia de que había un cierto eremita de nombre Felices, varón santísimo, al que por sus méritos podía ofrecerse como discípulo, y que moraba en el castro de Bilibio* (*in castellum Bilibium*). Trad. de P. Ortiz, "San Braulio, la vida de San Millán y la Hispania Visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, nº 45, 1993, p. 478.

[99] *Vita Fructuosi*, 8: [...] *En secretísima soledad, en el lugar que ahora se llama Castro León, edificó un grandioso monasterio* [...] (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, 1974, p. 92)

[100] Valerio del Bierzo, *Ordo querimoniae prefati discriminis*, 7: *Desquiciado por la frecuente atrocidad de unos ladrones y humillado hasta la muerte por las injurias de diversos escándalos, cuando ya casi vivía sin ánimos, se enteraron de todo unos cristianos muy fieles y corriendo al punto a mi lado, sin que los buscase porque ya deseaba la muerte, me arrancaron de este peligro mortal y me llevaron a una capilla dedicada a unos santos, en el propio Castro Pedroso, en una finca llamada Ebronanto;* (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 2006, pp. 254-255). Sobre la localización geográfica de este enclave - ¿se trata de Pedredo, cerca de Astorga o tal vez sea el término "El Pedroso" en Manzanedo de Valdueza? -, *vid*. UDAONDO, J., "Las entidades geográficas en la sobras de Valerio del Bierzo", *Helmantica*, t. 48, nº 145-146, 1997, p. 228.

[101] SALES, J., "Fabricando pergamino…", *op. cit*., 2013, p. 497 (nota 95).

Junto con los espacios de culto presentes en villas, castros u otras aglomeraciones secundarias, las fuentes literarias de la época y los estudios arqueológicos realizados en el área peninsular han documentado todo un sinfín de iglesias y monasterios rurales a lo largo y ancho del territorio rural hispano vinculados a yacimientos o asentamientos de naturaleza diversa y en muchas ocasiones incierta[102]. Aunque es probable que algunos de estos edificios se hallasen asociados a villas aún por detectar arqueológicamente, en su mayoría se han excavado y analizado como espacios descontextualizados, lo que es indicativo del desarrollo de alternativas formas de ocupación del espacio rural por parte tanto de las elites locales y/o regionales como del campesinado.

Desde que el cristianismo se convirtiera en la principal y exclusiva religión del Estado romano a lo largo del siglo IV d. C., el vertiginoso crecimiento socioeconómico experimentado por la Iglesia y su progresiva secularización fueron generando en paralelo un sentimiento de desprecio y desconfianza entre los cristianos más rigurosos y exigentes, quienes se separaron de la comunidad de fieles para volver su mirada hacia formas de religiosidad más puras y comprometidas con el dogma de Cristo[103]. Fundamentado en ideas como la renuncia a lo mundano, la negación de los bienes materiales o la búsqueda de la soledad y el aislamiento – ideas ya presentes en diversas culturas precristianas y adoptadas a posteriori por los seguidores de Cristo[104] –, el ascetismo alcanzó una gran

[102] Dado el amplio espectro eclesial en zonas rurales registrado en el territorio hispano, que no tendría cabida en este trabajo, para una revisión bibliográfica del mismo remito de manera genérica a las siguientes obras para el contexto hispano general: PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII): testimonios literarios*, 1975; GODOY, C., *op. cit*., 199; RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 1999, pp. 131-133 y 157-165; UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, pp. 143-145; UTRERO, M. A., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, 2006; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), "Arqueología de la alta edad media en el Cantábrico oriental", *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico oriental y su entorno*, 2009, pp. 469-473; ACHÓN, O. *(et alii*), *Esglésies rurals a Catalunya entre l'Antiguitat i l'Edat Mitjana (segles V-X)*, 2011; SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 383; ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit*., 2012, pp. 102-119.

[103] FONTAINE, J., "El ascetismo, ¿manzana de la discordia entre latifundistas y obispos de la Tarraconense del s. IV?", *I Concilio Cesaraugustano. MCD Aniversario*, 1981, p. 202. Uno de los más claros ejemplos de este separatismo ascético con respecto a la jerarquía católica institucional fue Sulpicio Severo (363-425 d. C.), abiertamente crítico en su obra con la ambición y la sumisión al poder político del obispado galorromano. VILLEGAS, R., "Ciudad y territorio...", *op. cit*., 2012, pp. 278-280.

[104] En este sentido no hay que olvidar que aunque el cristianismo desarrollase en sus orígenes conceptos como los de "ascesis" o "anacóresis" vinculados a su doctrina religiosa, la idea del alejamiento del mundo material o la renuncia al placer corporal para alcanzar la perfección del alma ya estaban presentes en la religión y filosofía griegas (orfismo, cultos mistéricos, pitagorismo, cinismo, estoicismo, neoplatonismo) y judías (terapeutas) donde ya se contemplaron formas de vida cenobítica retirada, que hubieron de ser el germen de la idea de monasterio cristiano. DAUMAS, F., "La solitude des thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme Chretien", *Philon d'Alexandrie*, 1967, pp. 347-358; ROUSELLE, A., *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial, del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, 1989; PIÑEIRO, A., "Monaquismo precristiano: Qumranitas y Terapeutas", *Codex Aqvilarensis*, nº 5, pp. 11-30, 1991; MENA, I. R., "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo", *Athenea Digital*, nº 13, 2008, p. 3; TESTÓN, J. A., *El monacato en la*

aceptación en la sociedad hispanorromana. La perfección espiritual no se pretendía alcanzar ahora a través del culto a un mártir y a sus reliquias o mediante la permanencia en un lugar sagrado, sino a través de la negación de la carne (virginidad y celibato), el rechazo al lujo y la experimentación religiosa propia e individual.

En medio de todo este clima de individualismo intimista y ante la cada vez más acomodada situación de la Iglesia postconstantiniana, la figura de Prisciliano se alzó como uno de los primeros representantes de la pureza ascética[105] y su doctrina alcanzó una importante difusión por buena parte del territorio peninsular desde finales del siglo IV y en algunas zonas hasta bien entrado el siglo VI. Prisciliano y sus seguidores, en su lucha por tratar de volver a las raíces de la doctrina primitiva del cristianismo, fueron expresión particular de la corriente ascética ya inserta por gran parte de la Península y generaron una "nueva" forma de concebir la religión cristiana que, al igual que en su vertiente oficial, pudo dejar su impronta en el paisaje rural por el que se extendió[106]. No obstante, dada la propia indefinición de la doctrina priscilianista - ¿fue un movimiento herético u ortodoxo?[107] - y su exigua presencia material en el territorio hispano no se ha podido determinar si la práctica del mismo se llevó a cabo en espacios propios a tal efecto o simplemente se adoptaron los ya existentes en villas u otros enclaves rústicos para la práctica oficial[108]. Así, aunque algunos autores, en base a lo expuesto en los

---

Diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida berciana, 2008, p. 42; FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Los monasterios paganos: la huida de la ciudad en el mundo antiguo*, 2011.

[105] MUNDÓ, A., "Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII", *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, 1957, pp. 74-76; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: las fuentes. Estudio de la investigación moderna", *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario (Zaragoza, 25-27 septiembre de 1980)*, 1981, pp. 65-121; FONTAINE, J., "Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: Por una nueva problemática del priscilianismo", *Primera reunión gallega de estudios clásicos*, 1979, pp. 185-209; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C, "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI", *I Congreso peninsular de Historia Antigua*, 1988, pp. 205-226; Id., "La recepción del monacato en Hispania", *Codex Aqvilarensis*, nº 5, 1991, pp. 131- 140; CARDELLE, C., "El priscilianismo tras Prisciliano, ¿Un movimiento galaico?", *Habis*, nº 29, 1998, pp. 269-290; PIAY, D., "Acercamiento prosopográfico al priscilianismo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, (2006), pp. 601-625; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, 2008.

[106] Las claves de este fenómeno y su incidencia en la articulación eclesiástica del mundo rural son aspectos que serán desarrollados con mayor profusión en posteriores capítulos. *Vid. infra*, 5.1.1.2. *Las heterodoxias cristianas: el priscilianismo*.

[107] BARBERO, A., "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?", *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, 1986, pp. 77-114; OLIVARES, A., "Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia: Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d. C.)", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 7, 2002, pp. 97-120.

[108] PIAY, D., "Arqueología y priscilianismo", *Hispania Antiqua*, nº 35, 2011, pp. 293-294. Algún autor ha apuntado hacia la posibilidad del uso "priscilianista" de algunas dependencias de la villa lusitana de Torre de Palma, en Monforte (HUFFSTOT, M. y HUFFSTOT, J. S., "Prisciliano, um caso arqueológico?", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, 1995, pp. 443-448), si bien no se ha podido demostrar empíricamente hasta la fecha.

primeros concilios eclesiásticos[109] o en otros textos como la epístola XI de Consencio a Agustín[110] o la *Chronica* de Sulpicio Severo[111], hayan deducido no sin fundamento la práctica de un "culto priscilianista" en estancias vilicarias privadas[112], lejos de la acción episcopal, la falta de evidencias arqueológicas al respecto y la incierta diferenciación en la práctica de éste con respecto a la del culto oficial hace que no podamos hablar una arquitectura cristiana propiamente dicha vinculada a este movimiento heterodoxo[113].

Las autoridades prelaticias no vieron de primeras con buenos ojos el auge del fenómeno ascético en los espacios rurales, pues algunas de sus prácticas se alejaban del institucionalismo eclesiástico y su consideración como una firme y válida alternativa a la religiosidad oficial podía suponer a la larga una amenaza a la unidad cristiana forjada en las ciudades bajo la autoridad episcopal[114]. Al margen de esta negativa percepción, acrecentada por el desarrollo del conflicto priscilianista, el ascetismo como forma de espiritualidad fue ganando cada vez más adeptos y su presencia en el mundo rural fue dejando a partir del siglo V una huella arqueológica más evidente.

Uno de los rasgos que caracterizó al ascetismo desde sus inicios fue la huida y el distanciamiento de todo contacto con la "civilización" en un intento de hallar una respuesta religiosa en la individualidad, en la experiencia íntima. Este ideal de retiro condujo en ocasiones, aunque no siempre, al abandono de las ciudades para la reclusión de sus seguidores en lo más privado de sus propiedades rurales[115] o a la ocupación de ciertos

---

[109] Concilio I de Zaragoza (380), can. II y IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. V y IX.

[110] Consencio, *Ep*. 11, 2, 2: *Enseguida, conocido el plan y la instrucción, me encaminé hacia (la* ***casa*** *de) aquella Severa, hereje* [...] (AMENGUAL I BATLE, J., *op. cit*., 2008, p. 495).

[111] Severus, *Chron*., 2, 48: *Rechazados de Burdeos (Istancio, Salviano y Prisciliano) por Delfino, a pesar de todo se demoraron un cierto tiempo en las* ***posesiones de Eucrocia*** *y contaminaron a algunos de sus errores* (Sulp. Severo., *Obras completas*, ed. esp. de C. Codoñer, 1987, p. 128)

[112] AMENGUAL, J., "Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'ep. 11 de Consenti (any 419)", *Pyrenae*, nº 15-16, 1979-1980, pp. 319-338; Id., *op. cit*., 2008, pp. 251-260; 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*), 1982, pp. 57-70; 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*, 1988, p. 166; HUFFSTOT, M. y J. S., *op. cit*., 1995, pp. 443-448; BOWES, K., "...Nec sedere in villam. Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy", *Urban Centres and Rural Contexts in Late Antiquity*, 2001, pp. 323-348; ESCRIBANO, M. V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, 1988, pp. 29-35, 191-193 y 201-204; UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, p. 148.

[113] Aunque S. Fernández Ardanaz ("La diffusione del cristianesimo...", *op. cit.*, 1993, p. 307) afirme que el priscilianismo dio lugar a la creación de iglesias y monasterios en enclaves vilicarios del noroeste hispano, no existen evidencias firmes de que estos espacios de culto tuvieran su origen en él.

[114] Concilio I de Zaragoza (380), can. II, IV y VI. Esta animadversión hacia lo ascético también ha sido explicada por el elemento de ruralidad, de retiro al desierto, de alejamiento de la civilización que impregnaba a este fenómeno y que era, por tanto, contrario al ideal de sociedad y vida civilizada de la época. TEJA, R., "Los monjes vistos por los paganos", *Codex Aquilarensis*, nº 8, 1993, pp. 12-16.

[115] Isidoro de Sevilla, *Regula Isidori*, I: *Es preciso que la ciudad, por su parte, quede muy alejada del monasterio, con el fin de que no ocasione penosos peligros o menoscabe su prestigio y dignidad si*

espacios marginales o periféricos con respecto a las principales vías de comunicación tanto en escarpes elevados como en oquedades rupestres excavadas a pie de monte, entorno este ultimo donde experimentará, como veremos, su mayor auge arquitectónico.

Como ya se expuso en su momento, el fenómeno de la ocupación de cuevas y enclaves montañosos en esta época fue un proceso mucho más complejo que el que pueda definir la dicotomía "huida - retiro" y respondió tanto a variables religiosas como a características residenciales o económicas[116]. La inseguridad político-social del siglo V, el interés económico por explotar otros territorios o el desarrollo de nuevas dinámicas ocupacionales fueron factores probablemente más decisivos en la formación de grandes conjuntos rupestres habitacionales o en la ocupación de zonas de montaña en esta época. Así por ejemplo, de entre los grupos de cuevas de ocupación tardoantigua hallados en el territorio peninsular, si los más modestos presentaron un indudable perfil religioso, los de mayor entidad, sin embargo, parece que tuvieron un carácter y una función netamente civiles (graneros, bodegas, palomares, establos, etc.), aunque también pudieran dedicar algún espacio a la práctica ascética o cultual. Por lo que respecta a las cuevas de ocupación individual, de todos los abrigos rupestres que por alusiones literarias o inciertos signos materiales han sido asimilados históricamente como supuestos oratorios o celdas eremíticas[117], en su mayoría no son nada más que simples habitáculos cuya vinculación con el mundo ascético, más allá de su abrupta y recóndita ubicación, resulta problemática y discutible. Si a la falta de evidencias cultuales claras en muchas de ellas le añadimos el hecho de que la excavación y ocupación de cuevas ha sido un fenómeno

---

está situado demasiado cerca (ed. esp. de J. Campos e I. Roca, 1975, p. 91). Al margen de lo expuesto por Isidoro, la corriente ascética no exigía ni implicaba necesariamente un retiro físico ni un apartamiento real de la ciudad, pues desde sus orígenes hubo algunos potentes, principalmente mujeres, que optaron por el ascetismo como una vía de autoafirmación social en la ciudad, practicándolo en celdas privadas en espacios domésticos. ELM, S., *Virgins of God. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, 1996, p. 14.

[116] Para la zona cántabra, se han establecido claras distinciones entre las cuevas de uso religioso, las de carácter habitacional o las que se utilizaron con una finalidad funeraria, como lugar de enterramiento múltiple o colectivo. FERNÁNDEZ VEGA, P. A., "De 'los cántabros' al final de Cantabria: arqueología en siglos oscuros", *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana*, 2006, pp. 81-88. HIERRO, J. A., "Arqueología de la Tardoantigüedad en Cantabria: yacimientos y hallazgos en cueva", *Nivel Cero*, nº 10, 2002, pp. 113-128; Id., "La utilización sepulcral de las cuevas en época visigoda: los casos de Las Penas, La Garma y El Portillo del Arenal (Cantabria)", *Munibe*, nº 62, 2011, pp. 351-402; GUTIÉRREZ CUENCA, E. y HIERRO, J. A., "El uso de las cuevas naturales...", *op. cit.*, 2012, pp. 175-206.

[117] Recientemente se ha señalado con acierto la importante influencia que la erudición eclesiástica contrarreformista y el arte barroco ejercieron en época moderna a la hora de transmitir la imagen del ermitaño cristiano recluido en una lóbrega cueva con el objetivo de resistir las tentaciones del demonio. MORENO MARTÍN, F. J., "Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 2011, pp. 95-97. Esta imagen habría provocado una exaltación del eremitismo peninsular entre gran parte de la historiografía posterior, dando pie a la consideración de la ocupación rupestre como un fenómeno puramente ascético.

común desde tiempos prehistóricos[118], se confirma que la atribución de un uso religioso, de un carácter ascético o de una cronología tardoantigua a la mayoría de estas oquedades dista mucho aún de ser algo generalizado o definitivo.

Pese a la certeza de lo expuesto, el hecho de dar cobijo a población cristianizada o en proceso de cristianización, el fuerte simbolismo que para el pensamiento cristiano encerraron las cuevas[119], la sacralidad pagana de determinados espacios agrestes y la consecuente necesidad evangelizadora de los mismos, o las condiciones de pobreza existencial y apartamiento del mundo (*fuga mundi*) con las que se garantizaban profundas y personales vivencias espirituales en ellos, fueron factores que determinaron que algunos de estos entornos rupestres y montañosos adoptasen una funcionalidad religiosa o se conformaran dentro y fuera de ellos espacios propios para la liturgia cristiana.

Una de las principales motivaciones que condujo a la creación de estos espacios eclesiales fue, como ya se ha señalado, el desarrollo del fenómeno ascético. Aunque el ascetismo surgiera en Oriente como un fenómeno de carácter nómada o seminómada que promovía la huida hacia el desierto[120], entre los siglos V y VII tuvo un enorme desarrollo en Occidente y ha legado algunos nombres clave del género hagiográfico como el galo Martín de Tours (316-397[121]) o los hispanos Felices de Bilibio (443-540[122]) y su discípulo Emiliano (473-574[123]), Fructuoso de Braga (60?-665[124]) o Valerio del Bierzo (630-después de 695[125]). Todos ellos fueron reconocidos eremitas y anacoretas[126] en su época

---

[118] GUTIÉRREZ CUENCA, E. y HIERRO, J. A., "Nuevas evidencias sobre el uso de cuevas de Cantabria durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media. Primeros resultados del Proyecto Mauranus", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 267-276.

[119] MONREAL, L. A., "Centros eremíticos y semieremíticos en el valle del Ebro: aspectos metodológicos", *II Semana de Estudios Medievales, Nájera 5 al 9 de agosto de 1991*, 1992, pp. 53-58; MOLINA, J. A., "La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 861-880.

[120] Isid., *De Ecclesiasticis Officiis* II, 16: [...] *los eremitas quienes, alejándose del mundo, poblaron los desiertos y las vastas soledades a imitación de Elías y Juan Bautista, que se internaron en el yermo*" (ed. esp. de Viñayo González, 2007, p. 133); Id., *Etimologías*, VII, 13: [...] *son los que han huido lejos de la presencia de los hombres, buscando el yermo y las soledades desérticas*... (ed. esp. de J. Oroz, M. Marcos y M. Díaz y Díaz, 2004, p. 673). Sobre la geografía eremítica, ANSON, P. F., *Partir au desert. Vingt siècles d'érémitisme*, 1967; ACERBI, S., "Experiencia anacorética y medio natural: Un recorrido por la hagiografía del Oriente Cristiano", *Nova et Vetera*, nº 67, 2009, pp. 164-166.

[121] FONTAINE, J., "Verité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini*", *Martin et son temps*, 1961, pp. 189-236.

[122] VERDE, A., *Felices el Anacoreta: maestro de San Millán de la Cogolla*, 2002, pp. 60 y 91.

[123] Dado que la muerte del santo (*VSA* XXVI, 33) coincidió en el tiempo con la toma de la ciudad de Cantabria ésta tuvo lugar en el año 574, y si al final de la obra (*VSA* XXV, 32) se afirma que Emiliano había vivido hasta entonces 101 años, su fecha de nacimiento tuvo que rondar el año 473.

[124] DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Notas para una cronología de Fructuoso de Braga", *Bracara Augusta* 21, 1967, pp. 215-223.

[125] UDAONDO, F. J., "Apuntes para una cronología de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, t. 56, nº 168-169, 2005, pp. 125-158.

y su ideal ascético les condujo en algún momento de sus vidas no tanto a vagar por el desierto como sí a ocupar de manera más o menos prolongada desde lo más elevado de una montaña a lo más profundo de una cueva y sus inmediaciones[127].

En el caso de las cavidades rupestres, principal y más extendido hábitat entre los ascetas, las necesidades de aquellos individuos que buscaban llevar una vida de soledad espiritual en ellas, aunque *a priori* se limitasen a una simple búsqueda de cobijo o refugio, no tardaron en derivar también hacia lo litúrgico y devocional. Fue a partir de entonces cuando se hizo necesaria la conformación de espacios de culto en el interior de estas cuevas, lo que en un plano material se traduciría en el desarrollo de los denominados eremitorios o iglesias rupestres[128].

La identificación arqueológica de las iglesias u oratorios rupestres, sin embargo, lejos de ser tan "explícita" como su registro literario[129], sigue presentando hoy en día más incertidumbres que realidades incuestionables. La carencia de elementos arquitectónicos exteriores (fachadas, muros, paramentos, etc.) y de decoración interna que presentan la mayoría de estas cavidades, su ubicación en lugares apartados y de difícil acceso, las alteraciones y el deterioro que el paso del tiempo y la acción antrópica hayan podido ocasionar en sus irregulares estructuras o el hecho de que el hábitat eremítico no se nos muestre casi nunca como un *unicum* aislado sino como un conglomerado de espacios

---

[126] Isid., *De Eccliaticis Officiis*, II, 16: *La tercera clase es la de los anacoretas, que después de perfeccionados en la vida cenobítica, se recluyen en pequeñas celdas, apartados de todo contacto humano, sin consentir que nadie se les acerque, pasan la vida en la sola contemplación de Dios*. Ésta fue la condición de Fructuoso de Braga quien, pese a dedicarse por entero a la fundación de monasterios, experimentó la vida en solitario en lugares boscosos y rupestres tras el desasosiego que le producía la vida monacal en Compludo (*VF*, 4). En el caso de Valerio del Bierzo también se ha estimado más adecuado describirle como anacoreta, ya que antes de retirarse a la montaña habría experimentado la vida en común durante su estancia en este mismo monasterio de Compludo (*Ordo quer*. 1-2). FERNÁNDEZ ALONSO, J., "Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo", *Hispania Sacra*, nº 2, 1949, pp. 259-294. En un estudio reciente se ha puesta en duda la autenticidad de esta estancia, por lo que de confirmarse que la vinculación con Compludo fue ficticia, tendríamos que definir a Valerio más como un eremita. MARTÍN IGLESIAS, J. C., "¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los 'Opúsculos autobiográficos' (CPL 1282-1284) y las 'Visiones del más allá' (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo", *Veleia*, nº 23, 2006, pp. 327-338.

[127] Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 10, 3-5 (ed. de C. Codoñer, 1987, p. 151); Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani* II, 9 y IV, 11 (ed. de P Ortiz, 1987, p. 478); *Vita Fructuosi*, 4, 6 y 8 (ed. de M. C. Díaz y Díaz, 1974, pp. 87-93), Valerio del Bierzo, *Ordo querimoniae* 2 (ed. de M. C. Díaz y Díaz, 2006, p. 249). DÍAZ Y DÍAZ, C., "Eremitical life in Visigothic Spain", *Classical folia*, nº 23, pp. 209-227.

[128] En las fuentes literarias de la época estos espacios han recibido, sin embargo, una denominación tan diversa – *cellula* (Sulp., *VM*, 10, 4), *receptaculum* (*ibíd*., 10, 5), *tabernaculum* (*ibíd*., 23, 2) y *latibula cubiculorum* [Concilio I de Zaragoza (380), can. II] – como su propia tipología constructiva.

[129] Aun siendo generoso el panorama literario que refiere al ascetismo en esta época, conviene matizar la validez de su uso no sólo por la escasez de fuentes escritas relativas a yacimientos concretos, sino también por el carácter hagiográfico de las principales y casi únicas fuentes literarias sobre este tipo de ocupaciones rupestres, cuyo valor histórico resulta muchas veces incierto. En general, sobre la validez de estos textos como fuente histórica, CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, 2004; VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, 2007, pp. 36-43.

dispersos de diferente funcionalidad son elementos que han dificultado enormemente el análisis material de todos estos espacios desde un enfoque cronológico y funcional[130].

Por otro lado, los vestigios de ocupación que presentan algunas de las cuevas en esta época no resultan tan decisivos o concluyentes como algunos quisieran a la hora de estipular la práctica del culto cristiano en ellas. Así, el esgrafiado de cruces, crismones o inscripciones alusivas al hecho cristiano en las paredes de algunas cuevas, si bien podría ofrecernos algunos indicios sobre la condición religiosa de aquellos que habitaban en ellas, no determina por sí mismo la existencia de un espacio de culto dentro de una cueva o la utilización de la misma a tal efecto. Lo mismo sucede con la presencia de inhumaciones en el interior de algunas oquedades, pues aunque en ocasiones se pretenda relacionar al mundo funerario con lo cristiano, la existencia de enterramientos en un espacio rupestre sólo revela un uso funerario del mismo, ya sea en un contexto religioso como en uno meramente ocupacional. Por si fuera poco, el que algunos de estos espacios rupestres, tras su decadencia y abandono, quedaran convertidos en áreas funerarias residuales, con la consecuente superposición de sepulturas que ello implica, ha impedido fijar en muchos casos a qué época corresponde cada enterramiento o cuáles han sido las circunstancias en las que han sido enterrados, habida cuenta de la diferente tipología que presentan las inhumaciones allí practicadas.

Pese a toda esta problemática, la conjunción entre fuentes literarias y vestigios arqueológicos ha permitido detectar a lo largo y ancho del territorio peninsular un buen número de enclaves rupestres de cronologías entre lo tardoantiguo y lo altomedieval cuyas estancias presentan una estructura y una distribución de espacios inequívocamente ligadas a funciones de carácter litúrgico[131]. Así por ejemplo, sólo en el valle medio-alto

---

[130] Algunas reflexiones en torno a todas estas cuestiones en AZKÁRATE, A., "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarenisis*, nº 5, 1991, pp. 150-151; RIAÑO, E., "Eremitorios rupestres y colonización altomedieval", *Studia Historica. Historia medieval*, nº 13, 1995, pp. 51-52; MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1992, pp. 58 ss.; Id., "Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico", *VII Semana de Estudios Medievales*, 1997, pp. 237-241; MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2011, pp. 100-105; GONZÁLEZ BLANCO, A., "La cronología de las cuevas artificiales", *Antigüedad y cristianismo*, nº 28, 2011, pp. 281-299.

[131] GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica", *Estudios Humanísticos*, nº 4, 1982, pp. 20-56; RUBIO, E., *Monjes y eremitas. Santuarios de roca del sureste de Burgos*, 1986; AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 1991, pp. 152-158 (nota 35); MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales. El alto valle del Ebro*, 1989; ALCALDE CRESPO, G., *Ermitas rupestres de la provincia de Palencia*, 1990; GRANDE, R., *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, 1997; LLANOS, A., *Cuevas artificiales. Espacios de religiosidad en Álava*, 2004; BERZOSA, J., *Iglesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, 2005; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 2006, pp. 78-85; MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2011, pp. 88-91.

del Ebro, área de especial concentración de cavidades naturales y artificiales, se han identificado numerosos conjuntos rupestres datados entre los siglos VI y X d. C.[132] y compuestos por varias cuevas de diferentes dimensiones, tipologías y funcionalidades, entre las cuales se incluiría también la religiosa. A partir de su estudio arqueológico se ha establecido, no sin reservas, que la mayoría de los grupos contaron con al menos uno o dos abrigos rupestres que actuaron como iglesias, varias grutas menores que pudieron cumplir una función como oratorios o celdas eremíticas individuales y otras cuevas de mayor entidad que hubieron de dar cabida a actos comunitarios propios de una vida semi-eremítica tipo *laura* (lugares de almacenaje y reparto de provisiones, espacios de oración comunal, dormitorios, etc.), amén de otras funciones más de tipo civil[133].

Bien como iglesias individualizadas o bien como parte integral de un complejo cenobítico, los templos rupestres presentaron habitualmente una planta basilical de una sola nave, con varias estancias laterales al norte de la misma y uno o más ábsides - en este caso contrapuestos - bajo techo abovedado, imitando así modelos de la arquitectura eclesial exenta. En los espacios absidiales la presencia de altares-nicho o de altares de bloque delante de hornacinas excavadas en las paredes de la roca (¿relicarios?[134]) indica que en ellos tendría lugar la celebración de la misa. Las estancias laterales adosadas al ábside central, por su parte, hubieron de cumplir con una labor más diversificada, pues según las fuentes literarias o ciertos hallazgos en el interior de algunas de ellas, éstas pudieron ser utilizadas como lugares de reclusión para los monjes[135], espacios donde guardar los objetos para el culto (*sacrarium*)[136] y las ofrendas y donativos (*thesaurum, donarium*)[137] o bien como altares secundarios (*preparatorium*)[138].

---

[132] La cronología de estas cuevas, siempre aproximativa, se ha basado en muchos casos en una comparativa tipológica con los eremitorios de la Capadocia (Turquía), considerados como el paradigma de la arquitectura rupestre cristiana. THIERRY, N., *La Capadoce. De l'Antiquité au Moyen Âge*, 2002, pp. 61-70. Un ejemplo concreto de ello en MOLINA, J. A., "La cueva de Santa Eulalia en La Rioja y la capilla de San Basilio en Capadocia. Breve observación sobre un posible paralelismo formal", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 785-788.

[133] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana. De la Antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, 1988, pp. 340-383; MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 258-264.

[134] Existe toda una enconada controversia en torno al origen y la funcionalidad de estos nichos excavados en la roca entre quienes creen que fueron realizados durante la Tardoantigüedad para albergar las reliquias o urnas funerarias de los monjes que allí vivieron y quienes piensan que fueron una obra moderna excavada con el objetivo de servir como simples palomares. Aunque no profundizaré ahora en este debate, ya que a día de hoy aún no se ha alcanzado una conclusión consensuada y aceptada por la mayoría de los historiadores, esta discusión puede seguirse en VV. AA., "Los columbarios de La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16 (número monográfico), 1999.

[135] PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 1934, pp. 67-68. Al respecto de Fructuoso y Valerio del Bierzo, PUERTAS, R., *op. cit.*, 1975, p. 121.

[136] PUERTAS, R., *op. cit.*, 1975, pp. 134-137; GODOY, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV-VIII)*, 1995, pp. 101 y 128-132. Ésta no fue la única función de la sacristía, pues en ella también tuvieron lugar ciertos ordenamientos y ceremonias litúrgicas. BANGO, I. G., "La vieja liturgia

Se observa, por tanto, que aunque el fenómeno eremítico se caracterizara por ser una vivencia personal llevada a cabo por un único individuo en la soledad de un espacio privado, la realidad arqueológica, sin embargo, ha dado a conocer con mayor frecuencia la presencia de grandes conjuntos de cuevas excavadas a distintos niveles y distancias entre sí pero interconectadas tanto a un nivel arquitectónico como funcional, siendo en algunos casos la iglesia el elemento aglutinante de todo el conjunto[139]. Este hecho, que no refuta en ningún caso la existencia previa de eremitorios en el sentido más individual del término desde el siglo V, ha ensombrecido a menudo la identificación arqueológica del ascetismo individualista al quedar éste inserto en grandes conglomerados rupestres representativos no ya de experiencias espirituales en solitario sino en comunidad.

Atraídos por la fama milagrera y la venerable santidad alcanzada por algunos solitarios o por las favorables condiciones de retiro que propiciaban estos espacios, los eremitas y sus discípulos fueron agrupándose de manera espontánea a lo largo del siglo VI en auténticas colonias eremíticas llamadas lauras. En ellas, aunque el agrupamiento de solitarios implicaba la existencia de algunos espacios de uso comunal, los eremitas siguieron llevando probablemente una existencia individual en cada una de sus celdas - en cuevas o cabañas exentas - y sólo harían vida en común en momentos puntuales como la celebración de la eucaristía, que tendría lugar en el *oratorium*, rupestre o exento, del asceta principal. Este tipo de organización mixta entre lo eremítico y lo cenobítico, que tuvo su origen en Palestina[140], alcanzó un notable éxito en el occidente mediterráneo y en especial en la mitad norte peninsular, donde contamos con varios testimonios tanto arqueológicos[141] como literarios[142] al respecto.

---

hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, 1997, pp. 105-112.

[137] Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XV, 5: *En su sentido propio, sacristía es el lugar del templo en el que se depositan los objetos sagrados; del mismo modo que donarium es donde se guardan las ofrendas. En consecuencia, el nombre de sacrarium deriva de que en él se guardan y depositan los objetos sagrados. Los donaria deben su denominación a que allí se guardan los donativos que suelen hacerse en los templos* (ed. de J. Oroz y M. A. Marcos, 2004, p. 1073). BANGO, I. G., *op. cit.*, 1997, pp. 105-108 y 113-116.

[138] BANGO, I. G., *op. cit.*, 1997, pp. 93- 96, quien se apoya en varios textos litúrgicos para definir algunas de las funciones del *preparatorium* (ordenación del personal eclesiástico, realización de oficios, bendiciones, etc.) y otorgarle, por tanto, una significación similar a la del altar.

[139] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, p. 21, nota 10.

[140] BÁDENAS, P., "La transformación del monacato en época macedónica: refundación y patronazgo", *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, 1997, pp. 35-36.

[141] Algunos de los conjuntos rupestres excavados en el valle medio del Ebro, como el alavés (AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 1988, pp. 145-382), respondieron a esta tipología de laura, aunque sobre ellos profundizaremos más adelante. Otros ejemplos de lauras semieremíticas en Hispania en MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit.*, 2006, pp. 77-84.

[142] Ya en el siglo IV Martín de Tours llevó a cabo un retiro espiritual junto a varios seguidores dando origen a una colonia formada por al menos 80 eremitas, algunos de los cuales excavaron su celda

Estas lauras, sin embargo, contaron con un importante hándicap en su desarrollo y pervivencia, ya que, contrariamente a lo que venía sucediendo desde hacía décadas en la zona oriental o en algunos territorios occidentales (Galia, Italia o norte de África), éstas no presentaban una ordenación o regulación firmes de su vida comunitaria. Así, mientras que el cenobitismo o el monaquismo, como evolución natural del eremitismo compartido, era una práctica bien conocida en Oriente ya en el siglo IV[143], en Occidente y más en concreto en Hispania su desarrollo no se regularizó hasta la época visigoda. En verdad, aunque en ciertas fuentes literarias ya se hiciera alusión a *monachi* y *monasteria* en Hispania desde finales del siglo IV en espacios urbanos y rurales[144], en esas fechas la voz *monachus* aún suele usarse para referirse principalmente al solitario. Por otro lado, la falta de evidencias arqueológicas cenobíticas anteriores al siglo VI y el hecho de que el propio término *coenobium* aparezca citado por primera vez a finales de esta centuria[145] sugieren que esos supuestos monasterios tardorromanos mencionados en los textos han de ser interpretados más propiamente como eremitorios individuales o en todo caso como lauras comunales de escasa dotación material[146].

En un plano físico, la propia evolución del individualismo eremita hacia formas organizadas de vida en común creó nuevas lógicas de repartición de espacios así como ciertas necesidades estructurales que no podían ser suplidas ya por un único templo o un conjunto de simples celdas rupestres. La dedicación de ciertos espacios a la custodia de

---

en las paredes rocosas de un monte a dos millas de la ciudad de Tours (Sulp., *VM*, 10, 5-8). En Hispania, por su parte, eremitas como el berceano Millán (*VSA*, X, 17; XXII, 29 y XXVII, 34) o anacoretas como el bergidense Valerio (*Replic*. 7, 8 y 15) y el africano Nancto (*VPSE*, III, 8; ed. esp. de I. Velázquez, 2008, p. 67) compartieron su hábitat ascético con algunos de sus discípulos en época visigoda, siendo con ello impulsores de ocupaciones pre-cenobíticas.

[143] Hacia el año 320, el egipcio Pancomio intentó organizar el movimiento ascético fundando el primero cenobio conocido en una aldea abandonada llamada Tabennesi. LEFORT, L. T., *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, 1943, p. 56.

[144] Valgan como ejemplo la epístola del papa Siricio a Himerio de Tarragona en el año 384 (*Ep*. 1, 7; ed. esp. de J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia de España y de América*, t. II, 1859, pp. 728-736), la de Baquiario en el 410 (*De reparatione lapsi ad Januarium* 16; *PL* 20, 1845, pp. 1037-1062), la de Severo de Menorca en el 417 (*Ep. de conuersione iudaeorum* 11, 4; 16, 10-11 y 20, 4-5; ed. de J. Amengual, 2008, pp. 435, 441 y 448) o la de Consencio a Agustín en el 419 (*Ep*. 11, 2, 1 y 14, 2; ed. de J. Amengual, 2008, p. 495).

[145] Leandro de Sevilla, *De institutione virginum*, 28 (texto recogido en PUERTAS, R., *op. cit*., 1975, p. 273). Por su parte, Ildefonso de Toledo describe al abad Donato, en su viaje migratorio de África a Hispania, como el primer religioso en dotar de una regla a la comunidad de monjes que viajó con él en la segunda mitad del s. VI (*De viris illustribus*, III, ed. de C. Codoñer, 1997, pp.121-123).

[146] Isidoro en el siglo VI definía al *monachus* como solitario y al *monasterium* como la habitación de un solo monje (*Etym*., 15, 4, 5) en contraposición con *coenobium* al que se designa como espacio de vida comunal (*ibíd*. 15, 4, 6). Será a partir del siglo VIII cuando se generalice el término *monasterium* en detrimento de *coenobium* con el significado de este último.

reliquias, a la devoción personal, a los rituales litúrgicos comunales[147] o a la satisfacción de determinados servicios para monjes (*cella*, *carcer*, *claustrum*, *cubiculum*, *refectorium*, *scriptorium*, *bibliotheca*, etc.)[148], amén de la propia diversidad de advocaciones veneradas por el conjunto local[149], condicionaron la multiplicación de los espacios arquitectónicos dentro y fuera del mismo enclave. En este sentido, la creciente llegada de nuevos monjes, peregrinos o viajeros atraídos por la presencia de alguna figura santa o de sus reliquias, por la sacralidad del entorno, o simplemente por ser un lugar de paso a lo largo de una travesía hizo necesaria la existencia de espacios propios, normalmente externos, para el alojamiento y la asistencia de todos estos visitantes[150]. En el caso de la arquitectura rupestre además, ante la necesidad de solventar posibles peligros en aquellas iglesias con exceso de ocupación personal y una incapacidad material para asumirlo por hallarse construidas en materiales más inestables, los cenobitas se vieron obligados a abandonar la oquedad artificial y a desarrollar su hábitat religioso en entornos al aire libre, próximos a terrenos fértiles o a espacios previamente ocupados por otros enclaves rurales (villas, *castella*, etc.). Esta vinculación entre algunos cenobios y determinadas áreas productivas de cuya explotación se hacían cargo los propios monjes implicó, a su vez, la creación de estancias destinadas a la producción, transformación y almacenamiento de excedentes agropecuarios (*cellarium*, *horreum*, *promptuarium*, *hortus*, *apotheca*, etc.)[151].

Todo ello, unido a otros aspectos ideológicos y jurídicos de la época tendentes a la vida en común sobre los que ahondaremos más adelante, condujo al cenobitismo a alcanzar su clímax arquitectónico en el periodo visigodo y propició que el eremitismo entrase en decadencia y que la mayoría de las lauras semieremíticas tan en boga en el

---

[147] ÍÑIGUEZ ALMECH, F., "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", *Cuadernos de Trabajo de la Escuela de Historia y Arqueología en Roma*, nº 7, 1955, p. 17; MUNDÓ, A. M., *op. cit*., 1957, p. 116.

[148] MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El hábitat cenobítico en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)", *Monasterio et territoria*, 2007, pp. 23-32; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Espacio real / espacio imaginado en los monasterios isidorianos", *Monasteria et territoria*, 2007, pp. 78-79.

[149] RODRÍGUEZ CASTILLO, T. H., "Monasterios dúplices: religiosos de ambos sexos bajo un mismo techo", *Historia 16*, nº 370, 2007, p. 21

[150] MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit*., 2007, pp. 28-29; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 2007, p. 79.

[151] MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit*., 2007, pp. 24-28; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 2007, pp. 80-86. Aunque no todas las villas fueron monasterios (ARCE MARTÍNEZ, J., "Las villae romanas no son monasterios", *Archivo Español de Arqueología*, nº 65, 1992, pp. 323-330), algunas de ellas sí fueron reutilizadas con esta finalidad - el cenobio dumiense se alzó sobre los restos de una villa altoimperial - tal y como sugiere la propia terminología con la que se define a estas estancias monásticas, - *hortus*, *horreum*, *cubiculum*, *triclinium* - heredera de aquella que designaba a las dependencias vilicarias. En esta línea, CHAVARRÍA, A., "Monasterios, campesinos y villae en la Hispania visigoda: la trágica historia del abad Nancto, *Studiola in honorem Noël Duval*, 2004, pp. 116-125.

siglo VI derivaran progresiva e inevitablemente hacia formas monásticas a lo largo de la siguiente centuria[152]. El desarrollo de estos monasterios no sólo hizo de ello el máximo exponente de la arquitectura cristiana en el mundo rural, sino que en algunos casos los consolidó asimismo, aunque sobre todo a partir de la Alta Edad Media, como grandes complejos de producción y explotación económica, notorios instrumentos de afirmación social y, en definitiva, importantes centros de poder local y/o regional[153].

Las nuevas construcciones eclesiales y monásticas realizadas en los espacios rurales no sólo se encargaron, por tanto, de cubrir las necesidades espirituales y/o litúrgicas que exigía la extensión del cristianismo en cada zona sino que además sirvieron como elemento de enriquecimiento tanto económico como social para sus promotores[154]. El control sobre la producción de sus *fundi*, la recepción de tributos y la autonomía económica, que no disciplinar, otorgada por el derecho canónico a las iglesias monásticas con respecto al pago de rentas al obispado[155] convirtieron a estos espacios en una notable fuente de ingresos para sus fundadores y en una herramienta de consolidación social al frente de sus respectivos territorios[156]. Una vez que se hicieron cargo de la explotación del territorio adyacente y de la conversión de sus habitantes, iglesias y monasterios rurales se convirtieron además en importantes focos de atracción y concentración del hábitat a su alrededor, cumpliendo así una destacada labor en la organización espacial del territorio donde se instalaban y llegando con ello a entrar en franca competencia con las ciudades episcopales por la articulación eclesiástica del espacio peninsular[157].

Ya fuesen erigidos en aglomeraciones secundarias previamente establecidas o en entornos abruptos sin apenas explotación antrópica, la fijación poblacional que algunos de estos espacios de culto generaron a su alrededor, favorecida también por la cercanía

---

[152] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1992, pp. 50-53; MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2011, p. 88; ESPINOSA, U., *La iglesia de las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*, 2011, pp. 130-133. Con todo, como ya señalara L. A. Monreal (1992, p. 52), la evolución "eremitorio-laura-cenobio" no fue un proceso fijo y de estipulado cumplimiento, pues la compleja realidad ascética de la época hizo que en algunas regiones las tres formas de religiosidad se dieran al mismo tiempo o se compatibilizaran sus espacios sin anularse necesariamente los unos a los otros.

[153] MARTÍN VISO, I., "Un mundo en transformación: los espacios rurales en la Hispania post-romana (siglos V-VII)", *Visigodos y omeyas. El territorio*, 2012, pp. 39-41.

[154] ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2012, p. 100.

[155] Concilio de Lérida (546), can. III: *Y si algún seglar desease consagrar una basílica edificada por él mismo, no se atreva en modo alguno a apartarla del régimen general de la diócesis, bajo el pretexto de que se trata de un monasterio, si no viviere allí una comunidad religiosa bajo una regla aprobada por el obispo.*

[156] MARTÍN VISO, I., "Un mundo en transformación...", *op. cit.*, 2012, pp. 39-41.

[157] ISLA, A., "El lugar de habitación de las aristocracias en época visigoda, siglos VI-VIII", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 14, 2007, p. 16; QUIRÓS, J. A. y VIGIL-ESCALERA, A., "Networks of peasant villages between Toledo and Velegia Alabense, Northwestern Spain (V-Xth Centuries)", *Archeologia Medievale*, nº 33, 2006, p. 103.

en muchos casos a terrenos fértiles y bien comunicados, fue dando forma con el tiempo a lo que se ha denominado como el sistema de aldeas, una red de heterogéneos espacios poblacionales que se encargarán de articular el territorio rural hispano durante la Edad Media gracias, entre otras cosas, a la presencia eclesial o monástica en ellos[158].

Por lo que respecta a los eremitorios, con el desarrollo del feudalismo éstos no desaparecieron, pero una vez dotados de bienes inmuebles, como parte de un proceso de integración en las comunidades aldeanas, algunos acabaron siendo absorbidos entre los siglos IX y XI por los grandes conjuntos monásticos[159]. En verdad, aunque las fuentes procedentes de los territorios sometidos por Islam (siglos IX-X) apenas hagan mención a los eremitas, sabemos por otros testimonios de la época que algunos monjes contaron con celdas propias e individuales en sus respectivos monasterios donde pudieron llevar a cabo una existencia solitaria más o menos similar a la de los primeros ascetas[160].

Con todo, la atribución de una función litúrgica a todas estas cuevas ya hemos visto que no es algo seguro ni tampoco excluyente de otros usos. El hallazgo de ciertas evidencias de construcciones domésticas (agujeros de poste, silos, etc.), así como de materiales cerámicos, restos de fauna o semillas en algunas cavidades si no lo refutaría, sí matizaría al menos el carácter religioso de muchas de ellas. El hecho de que varios conjuntos rupestres combinasen en un mismo espacio estancias para la práctica religiosa con otras de uso civil supondría que algunas cuevas que han sido interpretadas hasta ahora como simples eremitorios que formaron parte de futuribles cenobios en realidad pudieron desempeñar una función cultual mucho más abierta y plural al servicio de comunidades civiles en asentamientos poblacionales más o menos estables (aldeas rupestres)[161]. Esto explicaría, a su vez, por qué la ocupación de cuevas en esta época combinaba a menudo unas condiciones óptimas para el recogimiento con la proximidad a entornos productivos

---

[158] PERCIVAL, J., "The fifth-century villa: new life or death postponed?", *The Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, 1992, pp. 156-164; MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica*, 2000, p. 56; AZKÁRATE, A., y QUIRÓS, J. A., 2001, "Arquitectura doméstica altomedieval en la Península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la Catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz, País Vasco", *Archeologia Medievale*, nº 28, pp. 43-44; LÓPEZ QUIROGA, J. y BENITO L., *op. cit*., 2010, pp. 290- 306; ARCE, F. y MORENO, F. J., *op. cit*., 2012, pp. 106-119.

[159] CORULLÓN, I., "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas. II", *Tierras de León*, Vol. 26, nº 64, 1986, p. 36

[160] YELO, A., "El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, p. 461.

[161] RIAÑO PÉREZ, E., *op. cit*., 1995, p. 57 (nota 66); AZKÁRATE, A., y SOLAÚN, J. L., "Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 81, 2008, p. 143.

(terrenos fértiles y cursos fluviales) e incluso poblacionales[162]. Teniendo todo esto presente y visto lo sucedido con la presencia de iglesias y monasterios en otros enclaves rurales (*villae*, *vici*, *castra*) en torno a estas mismas fechas, se podría afirmar que la ocupación rupestre, al margen de lo ascético, se desarrolló también como una forma de ordenación y explotación del espacio rural por parte del campesinado, que sentó las bases para la formación del sistema territorial aldeano de época medieval[163].

Todas estas fueron, en definitiva, las principales claves que caracterizaron al desarrollo del cristianismo en el espacio rural hispano durante la Tardoantigüedad. Al igual que sucediera con los núcleos urbanos, si bien existen algunos aspectos de esta evolución comunes a todo el territorio hispano, cada zona, región o provincia concretas experimentó su propio proceso cristianizador, en parte adoptado del panorama general pero también fruto de sus propias circunstancias geográficas. El valle medio-alto del Ebro no fue una excepción a esta norma. Tal vez por su ubicación geopolítica como espacio-frontera, por el disímil nivel de romanización de la zona, por su proximidad al territorio galo o bien quizás por las condiciones ambientales y geológicas del terreno, la cristianización de su espacio rural presentó una serie de características distintivas que favorecieron unos procesos religiosos y obstaculizaron otros, pero que conformaron un paisaje cristiano ciertamente heterogéneo. Siguiendo un análisis cronológico similar al realizado para el espacio urbano y tomando como base la evolución física descrita a nivel peninsular, examinaremos a continuación cuáles fueron los principales hitos en el proceso de cristianización del paisaje rural del Ebro medio y alto entre los siglos IV y VIII.

---

[162] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del Alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*", *Brocar*, nº 19, 1995, pp. 37-38.

[163] WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, 2005, pp. 535-547; QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., "Las ocupaciones rupestres en el fin de la Antigüedad. Los materiales cerámicos de Los Husos (Laguardia, Álava)", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1139-1140; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, pp. 480-482.

3. 2. LA CRISTIANIZACIÓN DE LA TOPOGRAFÍA RURAL DEL EBRO MEDIO-ALTO

Dentro del actual marco geográfico del valle del Ebro, la Tardoantigüedad fue testigo de un importante desarrollo cristiano tanto en áreas semiurbanas o de reciente ruralidad – a consecuencia de la decadencia urbana tras el conflictivo siglo V – como en los espacios que ya desde época imperial dibujaban un claro perfil ruralizado o que hasta entonces no habían sido explotados territorialmente. Sobre todos ellos la cristianización, de forma más temprana o más tardía, dejó una impronta imborrable, que configuró un paisaje propio en el que la Iglesia ocuparía un lugar privilegiado como vertebradora, cada vez mayor, del territorio que le circundaba.

La formación de este "paisaje cristiano" en el medio rural no se produjo de una manera rápida, constante ni uniforme, por lo que será necesario que describamos una evolución cronológica general, pero sin perder de vista las particularidades propias de cada región. En este sentido, si la concentración de espacios viliciarios resulta mayor, al menos hasta que la arqueología demuestre lo contrario, en el área navarra que en todo el resto del valle medio-alto del Ebro, es probable que la cristianización de esta zona se produjese más tempranamente que en otras zonas por ser las villas aristocráticas uno de los primeros enclaves rurales en ser cristianizado. Por otro lado, el abundante registro de cuevas artificiales en la región alavesa podría indicar desde un punto de vista religioso - no olvidemos el carácter civil de muchas de estas construcciones - que esta zona, debido al triunfo del eremitismo, se mostró más disconforme con la rama oficial del cristianismo. La evolución de lo ascético a lo cenobítico en territorios como el riojano sería indicativo, por su parte, de la lucha entre ambos poderes, episcopal y aristocrático, por el control eclesiástico efectivo del territorio rural, habida cuenta de la autonomía de lo monástico en determinados aspectos frente al control ideológico de los prelados.

¿Quiere decir todo esto que el territorio del Ebro medio experimentó diferentes evoluciones locales a nivel de evangelización? Probablemente sí. ¿Supone esto alguna diferencia con lo sucedido en el resto de la Península Ibérica? Seguramente no.

Al margen de la evolución general del hecho cristiano en Hispania, lo cierto es que la pervivencia en la práctica de cultos mistéricos tras la oficialización nicena, la proliferación de iglesias y monasterios rurales, exentos y rupestres, fundados tanto por aristócratas locales como por el episcopado central, o la importante actividad entre lo ascético y lo cenobítico llevada a cabo por la figura de San Millán fueron algunas de las

bases que determinaron la importancia y singularidad del hecho cristiano en esta zona durante todo el periodo tardoantiguo. Conozcamos ahora, pues, cuáles fueron esas coordenadas espacio-temporales, particulares y generales, de la zona que definieron su evolución cristiana durante la Tardoantigüedad.

3.2.1. Siglos IV-V: Cristianismo vs. Paganismo

Gracias al liderazgo socioeconómico que los *potentiores* y las elites urbanas ejercieron sobre sus respectivas propiedades rústicas, y una vez abrazada la nueva fe por estos grupos sociales, la expansión del cristianismo experimentó un notable impulso en el valle medio del Ebro, dando origen ya desde finales del siglo IV, aunque ciertamente palpable a partir del siglo VI, a un proceso de cristianización del paisaje rural.

Las nuevas inquietudes religiosas de los recién convertidos terratenientes, al igual que sucediera en las ciudades, quedaron patentes primeramente en lo privado de sus espacios residenciales, con la introducción de novedades tanto en la decoración de sus estancias y aparejos, sustituyendo imágenes paganas por iconos cristianos, como en su propia fisonomía, adaptando algunas dependencias para un uso litúrgico, martirial o ascético. La construcción de estos primeros espacios devocionales, más allá del interés piadoso del propietario y su familia, pudo venir motivada tanto por la presencia en la zona de una necrópolis privilegiada o un enclave martirial como por la existencia previa de un espacio de culto pre-cristiano o por la necesidad de evangelizar a una población dependiente aún fuertemente arraigada a sus creencias tradicionales.

Para el territorio del Ebro medio, si bien se ha registrado un copioso panorama vilicario en época tardorromana, sobre todo en el área navarra[164], su estudio no ha dado apenas indicios hasta la fecha de una clara presencia cristiana en ellas, habiendo que desplazarse hasta lo más oriental del espacio aragonés para encontrar el caso más cercano de posible aceptación de la nueva fe en un enclave de este tipo (*villa Fortunatus*[165]). Lejos de ello, uno de los escasos ejemplos de espacios de culto descubiertos en un ambiente vilicario de la zona y perteneciente a esta época nos remite por el contrario a creencias paganas de índole mistérica (Arellano, Navarra), lo que habría que vincular con la implantación en la Hispania tardorromana de cultos procedentes de la zona oriental

[164] MEZQUÍRIZ, M. A., "Las *villae* tardorromanas...", *op. cit.*, 2009, pp. 199-271.
[165] *Ibíd.*, 2009, pp. 256-258.

del Imperio y con la pervivencia en el mundo rural de una religiosidad pagana más allá de la proclamación del cristianismo como religión oficial del territorio imperial.

3.2.1.1. *La villa de Arellano y los cultos mistéricos*

Ya desde el siglo II d. C. el culto imperial había ido perdiendo adeptos en todo el territorio bajo dominio romano[166] en paralelo a la aceptación de una nueva religiosidad basada en la idea de un Dios personal que se interesaba por el hombre y en la pretensión espiritual de alcanzar la salvación tras la muerte. En tiempos cada vez más críticos, la sociedad de los primeros siglos de nuestra era derivaba hacia periodos de inseguridad, de insatisfacción, de ansias de salvación, lo que habría dejado una puerta abierta a las promesas de una vida mejor tras la muerte introducidas por las religiones orientales. Es en estos momentos cuando se produce en todo Occidente un verdadero auge de las religiones orientales, si bien en Roma ya se venían desarrollando desde los tiempos de la dinastía flavia[167], introducidas a través de los contactos comerciales con Oriente, de las campañas militares en estas regiones o mediante la traída de esclavos y trabajadores orientales a las ciudades y villas romanas donde se pudo sincretizar además con otros cultos previos de similares formulaciones ideológicas.

La salvación que ofrecían algunos de estos cultos a través de la celebración de los *misterios*, con sus ritos de purificación, conocimiento divino y unión con la divinidad, se veía aparentemente como el único modo de escapar a los lazos del destino. Así, los dioses orientales se presentaban más cercanos, sensibles y humanos, las ceremonias más atrayentes y aptas para excitar la devoción personal y el culto ofrecía los medios necesarios para alcanzar la salvación, lo que, unido a su tolerancia con respecto a otras creencias –

---

[166] ETIENNE, R., *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*, 1974; GARCÍA DE CASTRO, F. J., "El culto imperial en Hispania tardorromana a través de la epigrafía. Las provincias de *Baetica*, *Lusitania* y *Carthaginensis*", *Hispania Antiqua*, nº 22, 1998, pp. 333-341; Id., "Epigrafía y culto imperial en la provincia Tarraconense durante el Bajo Imperio", *Hispania Antiqua*, nº 24, 2000, pp. 251-260.

[167] Según J. Alvar, "*La difusión de los cultos orientales por la parte occidental del Imperio va unida al intento de modernizar el aparato del Estado a partir de Calígula frente al modelo de monarquía tradicional instaurado por Augusto, que se ve obligado a buscar en el sistema ideológico tradicional (mos maiorum) el apoyo necesario para sus reformas. Cuando éstas parecen consolidadas, se produce el desarrollo del Estado burocrático, que conlleva la apertura del aparato a grupos hasta entonces alejados de las tareas administrativas (por ejemplo, los libertos orientales) y la búsqueda de un sistema ideológico más acorde con la nueva realidad del Imperio (…). En este sentido, la integración de los provinciales en la época de los Flavios será decisiva en la difusión de los cultos orientales*". ALVAR, J., "Los cultos mistéricos en la Tarraconense", *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía 'Culto y sociedad en Occidente'*, 1993, p. 28.

no eran religiones exclusivistas – propició que algunos de estos cultos obtuviesen incluso la protección y el beneplácito oficial de algunos emperadores[168]. Las oportunidades de promoción social, participación en la vida pública y mejora económica que garantizaban estos cultos mistéricos a los sectores sociales no privilegiados con respecto a la religión tradicional, donde habitualmente se hallaban vetados, hubo de propiciar, por su parte, la extensión de este tipo de cultos entre los particulares.

Caracterizados por ser iniciáticos (exigían la superación de unas pruebas de ingreso) y esotéricos (se mantenían ocultos, reservados o inaccesibles a los no iniciados), estos cultos exigían de un compromiso personal aceptado voluntariamente por el fiel se servir a aquel dios que previamente lo hubiera seleccionado para ello[169].

Aunque la historiografía tradicional ha considerado, no sin razón, que la mayoría de estos cultos orientales tuvieron una presencia mayor y más extendida en otras regiones del Imperio tales como el sur de la Galia o el norte de África, los hallazgos que se han ido sucediendo en la Península Ibérica han evidenciado que algunos de estos cultos, sin llegar a jugar un papel decisivo en el panorama religioso hispanorromano, sí tuvieron su público fiel a ellos desde el siglo II d. C. en provincias como la Bética, la Lusitania o la Tarraconense[170]. Entre las deidades orientales que recibieron culto en Hispania a lo largo

---

[168] Sirvan de ejemplo el caso de Cibeles, que obtuvo el pleno favor oficial ya en tiempos del emperador Claudio (41-54), el de Isis, protegida oficialmente por el emperador Calígula (37-41) y la dinastía Flavia y, sobre todo, el de Mitra, cuyo culto fue un serio competidor del cristianismo en el siglo III cuando Aureliano (270-275) convirtió en religión oficial del imperio el culto al Sol, identificado con Mitra. SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España romana", *Historia de la Iglesia en España: La iglesia en la España romana y visigoda*, vol. 1, 1979, pp. 24-28; ALVAR, J., "Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, nº 20.1, 1994, pp. 149-169. Sobre la evolución en la consideración del culto metroaco desde un enfoque literario, TALAVERA, F. J., "La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla", *Revista de Estudios Latinos*, nº 4, 2004, pp. 125-151.

[169] Mistérico es el nombre genérico que se atribuye a la mayor parte de los cultos procedentes de Oriente, aunque en realidad sólo sea propio de aquellos que incluían en sus prácticas el *misterio*. Por simplificar, este término se hace extensivo a la designación de todo culto oriental, sea de origen sirio (Ma-Bêllona), frigio (Cibeles-Attis), egipcio (Isis, Serapis) o persa (Mitra), aunque no en todos están presentes estas características. ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C., "Cultos orientales y cultos mistéricos", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, 1995, pp. 437-441.

[170] GARCÍA Y BELLIDO, A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, 1967, pp. 42 ss.; BLANCO FREIJEIRO, A., "Documentos metroacos de Hispania", *Archivo Español de Arqueología*, nº 41, 1968, pp. 91-100; BENDALA, M., "Las religiones mistéricas en la España romana", *La religión romana en Hispania*, 1981, pp. 287-290; PADRÓ, J., "Las divinidades egipcias en la Hispania romana y sus precedentes", *La religión romana en* Hispania, 1981, pp. 337-344; ORTIZ AYALA, C., "El culto a Cibeles en la Hispania romana", *Actas del primer congreso peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1-5 de junio 1986)*, vol. II, 1988, pp. 441-453; GARCÍA-BELLIDO, M. P., "Las religiones orientales en la Península Ibérica. Documentos numismáticos. I", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 64, nº 163-164, 1991, pp. 52-68; NOVO, J. M., *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, 1992, pp. 344-350; ALVAR, J., "Los cultos mistéricos en la Bética", *Actas del 1 Congreso de Historia Antigua de Andalucía*, 1993, pp. 225-236; Id., "Los cultos mistéricos en la Tarraconense", *op. cit.*, 1993, pp. 27-46; Id., "Los cultos mistéricos en Lusitania", *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antiga (Coimbra, 18-20 oct. 1990)*, 1993, pp. 789-814; Id., "Las

del periodo bajoimperial, la frigia Cibeles fue, junto con la egipcia Isis, una de las diosas más y mejor representadas a nivel epigráfico, escultórico, arquitectónico y musivo en Hispania, mostrando además en algunos casos una asociación con el dios Attis, unión frecuentemente documentada en la literatura mítica sobre ambos.

Uno de los ejemplos más representativos del desarrollo organizado de este tipo de cultos, amén de llamativo por su prolongación temporal, fue el de la villa de Arellano (Navarra). Este enclave, más allá de representar uno de los mejores ejemplos conservados de poblamiento vilicario tardorromano en la zona, ha recibido una atención especial por parte de los especialistas por el hecho de haberse constituido en época bajoimperial como un destacado centro religioso dedicado al culto mistérico a Cibeles.

La villa romana de Arellano o de Las Musas[171], situada en la comarca de Tierra Estella, en las estribaciones del piedemonte meridional de Montejurra, a unos 60 km. al sureste de la capital navarra, fue un importante asentamiento rural cuya prolongada existencia tuvo dos etapas bien diferenciadas: una primera dedicada a la explotación agropecuaria (ss. I-III d. C.), en la que destacaría la existencia de un complejo sistema de elaboración vinícola (*torcularium*, *cortinale*, *fumarium* y *cella vinaria*), y una segunda en la que la residencia señorial ejerció principalmente la función de complejo religioso de culto a Cibeles y Attis (ss. IV-V)[172]. Separadas ambas fases por el desarrollo de un gran incendio a finales del siglo III d. C. que arrasó con las primeras edificaciones, la

---

religiones mistéricas en Hispania", *Religión y magia en la antigüedad*, 1999, pp. 35-47; Id., *Los misterios: religiones "orientales" en el imperio romano*, 2001; FERRER, E. (ed.), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, 2002; OLAVARRÍA, R., "Arqueología de las religiones mistéricas paganas en la Bética", *Arqueología y Territorio*, nº 1, 2004, pp. 155-165.

[171] Este nombre vino dado por el hallazgo musivo realizado a finales del siglo XIX durante la plantación de una viña en el término del Alto de la Cárcel y que dio precisamente a conocer el resto del yacimiento. Este mosaico, en el cual aparecen representadas las nueve musas posiblemente inspirando a diferentes maestros (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y MEZQUÍRIZ, M. A., "Mosaicos romanos de Navarra", *Corpus de mosaicos de España*, vol. VII, 1985, pp. 15-22) fue atribuido erróneamente durante un tiempo al término municipal de Arróniz, por su proximidad con Arellano (FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A., "El mosaico de las Musas de Arróniz y su restauración en el Museo Arqueológico Nacional", *Archivo Español de Arqueología*, nº 18, 1945, pp. 342-350; HERNÁNDEZ, M., "Mosaico, iconografía y cultura: el mosaico de Arróniz", *Mosaicos romanos. In memoriam Manuel Fernández-Galiano*, 1989, pp. 215-245), pero tras el descubrimiento de la villa pasó a denominar comúnmente a este espacio vilicario.

[172] MEZQUÍRIZ, M. A. (*et alii*), "La villa de las Musas (Arellano-Navarra). Estudio previo", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 11, 1993-94, pp. 55-100; MEZQUÍRIZ, M. A., "El taurobolio de la Villa de las Musas (Arellano-Navarra)", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. V, 1998, pp. 247-251; Id., *La villa romana de Arellano*, 2003; Id., "Hallazgo de una reja romana en la Villa de las Musas, Arellano (Navarra)", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 17, 2004, pp. 127-132; Id., "La villa de Arellano: el poblamiento rural de época romana en Navarra", *Navarra en la Antigüedad*, 2006, pp. 245-259; Id., "Arellano y las villas tardorromanas del valle del Ebro (390-410)", *Las villae tardorromanas en el occidente del imperio: arquitectura y función (IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón)*, 2008, pp. 392-410; Id., "Las villae tardorromanas...", *op. cit.*, 2009, pp. 230-239; TOBALINA, E., *La villa de las musas. Yacimiento arqueológico de Arellano*, 2008; SESMA, J. y TABAR, M. I., "La villa romana de las musas en Arellano y su adecuación para la visita pública", *Cuadernos de Arqueología*, nº 19, 2011, pp. 265-299.

reconstrucción de la villa en época constantiniana implicó la creación de una nueva área residencial en la *pars urbana* dedicada al *otium* del propietario (termas, salas de lectura y conversación, etc.) y con una fuerte carga simbólica como espacio representativo del status socioeconómico del propietario. Esta preeminente posición del dueño de la villa (¿Aurelianus?[173]) quedaba demostrada, entre otros elementos, en la rica ornamentación musiva que pavimentaba las estancias destinadas a las recepciones y convites sociales, la cual, más allá de representar un elemento de distinción socioeconómica, pudo responder también al carácter cultual mistérico del conjunto en época bajoimperial [Figs. 4-5].

Figs. 4 y 5. Escenas de la vida de Cibeles y Attis (Villa de Arellano, Navarra)
4: Cibeles sentada en un trono. 5: Esponsales de Attis con la hija del rey de Pessinonte
(MEZQUÍRIZ IRUJO, M. A., 2003)

En efecto, durante la segunda fase arquitectónica de la villa (ss. IV-V) tuvo lugar en la zona oriental de la misma la construcción de un edificio aislado de estructura rectangular y compuesto por un deambulatorio porticado que rodeaba por tres de sus lados lo que parece ser un patio al aire libre. En el centro de este espacio se localizaban dos aras de piedra erguidas (60 cm. de altura, 50 de anchura y 40 de grosor) con sendas cabezas de toro incisas sobre su superficie y unidas entre sí en el suelo por un grupo de sillares de piedra componiendo todo ello una especie de altar en forma de U [Fig. 6]. Frente al altar los restos de un supuesto podio compuesto de grandes sillares podrían estar indicándonos la existencia de una estatua dedicada a Cibeles, hoy desaparecida, en el centro del recinto.

[173] MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 2003, p. 161.

Fig. 6. Detalle del altar para el *Taurobolium* (Villa de Arellano, Navarra).
Fotografía propia[174]

La presencia de un patio central cerrado por un pórtico, ideal en la práctica de ritos procesionales con componentes mistéricos como los que acompañaban al culto a Cibeles, unido a las representaciones pétreas de los toros y a la presencia de un *stabulum* para el ganado -presumiblemente bovino- al sur del sector residencial confirmarían, por si la musivaria dejaba alguna duda, que en este espacio se practicó el rito del *taurobolium*, vinculado en este caso con el culto mistérico a la diosa Cibeles[175]. En este patio, por tanto, tendría lugar una especie de bautismo místico, salvífico y regenerativo realizado por un sacerdote con la sangre de un toro [Fig. 7]. A través de este ritual el iniciado en el culto, hombre o mujer, se consideraba renacido y en posesión de una gracia divina que en unos casos podía ser temporal - tras dos décadas se renovaba el sacrificio[176] - o en otros casos eterna[177]. Una vez realizado el baño de sangre, las vísceras del animal podían ser calcinadas - de ahí el hallazgo de algunos estratos de cenizas frente al altar - y utilizadas por los arúspices en algún tipo de rito adivinatorio. El resto de la carne no

[174] Agradezco desde aquí a los encargados del complejo turístico de la villa de Arellano (Navarra) la atención y el trato exquisitos que nos brindaron durante nuestra visita guiada en el año 2010.

[175] No se tiene claro si el taurobolio fue propio del culto a Cibeles, pues su práctica también formaba parte de los cultos mitraicos, pero en cualquier caso desde el final del reinado de Antonino Pío (160 d. C.), a tenor de las evidencias epigráficas, este ritual estuvo asociado en Occidente a la religión metroaca. Este rito a veces se combinaba con el *criobolium* o sacrificio del carnero en honor a Attis. CUMONT, M., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929, p. 43.

[176] *Carmen contra paganos*, v. 62 (ed. de C. Martínez Maza, 1999, pp. 71 ss.). Así por ejemplo, en la inscripción de Mérida dedicada a Cibeles por Valeria Avita se indica que ésta identificaba el rito taurobólico con su nuevo natalicio espiritual: *M(atri) D(eum) S(acrum). Valeria Avita aram tauribol(i) sui natalici redditi d(e)d(icavit), sacerdote Docyrico Valeriano, arc(h)igallo Publicio Mystic* (*CIL* II Suppl. 5260)

[177] ALVAR , J., *op. cit.*, 2001, pp. 203-204

utilizada en el auspicio sería extraída igualmente, a juzgar por el hallazgo aquí de restos óseos de bóvidos al parecer manipulados por el hombre[178], y se degustaría finalmente durante la celebración de un festín en el salón principal de la villa[179]. Este último paso vendría a justificar así la pavimentación del *oecus* o de algunos *cubicula* mediante una musivaria plagada de motivos y escenas alusivos a la vida de Attis-Adonis y Cibeles-Venus[180] [Figs. 4-5]. Un programa iconográfico nada aleatorio o casual, que acentuaría de este modo el componente cultual y mistérico de todo el conjunto vilicario.

A pesar de que este tipo de rituales mistéricos se celebrarían en la privacidad del ámbito vilicario y en reuniones muy restringidas, las considerables dimensiones tanto del conjunto cultual como del salón principal (*oecus*) vinculado también de alguna manera a este culto hacen plantearse la posibilidad de que la villa de Arellano se convirtiera entre los siglos IV y V d. C. en un importante centro religioso al que habrían de acudir fieles procedentes de toda una amplia zona rural. En verdad, la presencia del centro religioso metroaco en Arellano no es sino una muestra más de la vitalidad de un rito pagano, el

---

[178] MARIEZKURRENA, K. y ALTUNA, L., "Arqueozoología de la villa romana del Alto de la Cárcel (Arellano, Navarra), *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 11, 1993-94, pp. 109-125.

[179] Las principales informaciones con las que contamos para conocer cómo se desarrollaba este rito son las aportadas por autores cristianos del siglo IV d. C. como *Firmicus Maternus* (*De errore profanorum religionum*, 27, 8) y en especial por el poeta Prudencio en el Himno X de su *Peristephanon* (Fig. 7), donde describe el ritual en un tono claramente crítico dentro del contexto del martirio a san Román. Prudencio, *Peristeph*. X, 1008-1050: *¿Reconoces la sangre de que hablo, desgraciadísimo pagano; la sangre sagrada de ese vuestro buey, con cuya matanza sacrificial os impregnáis? El sumo sacerdote, como es sabido, se oculta bajo tierra, en una fosa preparada, para recibir su consagración en esas profundidades* [...] *Con tablones de madera colocados sobre la fosa construyen una tarima escénica, que queda abierta por muchas partes en las junturas de la tramoya poco densa; inmediatamente hacen rendijas o agujerean la plataforma, perforan el tablado con múltiples golpes de barrena para que quede abierto por gran número de pequeñas hendiduras. Allí conducen un toro enorme de frente fiera y erizada, atado con guirnaldas de flores por los lomos o en su cornamenta encadenada* [...] *Luego que han colocado ahí el animal que ha de ser inmolado, le abren el pecho con el cuchillo sagrado; la ancha herida vomita una oleada de sangre hirviente, y sobre las planchas del puente que hay debajo del toro se derrama en un encendido torrente y sangre y expande su calor por todas partes. Entonces, por los numerosos canales de las mil rendijas, el borbotón penetrante de la sangre llueve su podrida corriente, que recibe el sacerdote metido dentro de la fosa, exponiendo su cabeza sucia a todas las gotas, infestando su vestido y todo su cuerpo* [...] *A este hombre manchado con tal contacto, ensuciado con la ponzoña del sacrificio que acaba de consumarse, lo aclaman todos y lo adoran de lejos, porque la sangre vil y el toro muerto lo han purificado mientras que se ocultaba en aquella horrible caverna.* (A. Ortega, 1981, pp. 685-689; también en L. Rivero García, 1997, pp. 247-248).

[180] Las semejanzas iconográficas entre algunas de estas escenas y ciertas representaciones clásicas de la vida de Adonis pudo responder a una intención del propio *musivarius* por mezclar sincréticamente la leyenda frigia de Attis-Cibeles y el mito grecorromano de Venus-Adonis habida cuenta de la similitud de fondo que existía entre ambas historias (amores no correspondidos y con trágico final entre una diosa y un joven héroe). MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit*., 2008, pp. 396-397; Id., *op. cit*., 2009, p. 234. Recientemente se ha planteado otra interpretación de esta musivaria identificando las imágenes de Attis y Cibeles con mitos clásicos como los de Helena y Paris o Fedra e Hipólito (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Villas hispano-romanas del Bajo Imperio con mosaicos mitológicos", *Mitología e historia en los mosaicos romanos*, 2010, pp. 98-99). Sin negar la propia incertidumbre interpretativa que generan estos mosaicos, hasta que se demuestre lo contrario optamos, sin embargo, por seguir la propuesta clásica de la mitología frigia por adaptarse mejor al carácter cultual metroaco de todo el conjunto.

del taurobolio y de un culto, el metroaco, ampliamente extendidos por Occidente desde el siglo II d. C. (Lacio, África Proconsular y sur de la Galia) y practicados en la Hispania rural (Bética, Lusitania y Tarraconense)[181], también en el Ebro medio[182], durante el periodo tardorromano. El hecho de que sea precisamente el poeta calagurritano Prudencio quien a comienzos del siglo V ofrezca la más exhaustiva descripción del rito taurobólico y desde un enfoque abiertamente crítico (*Perist*. X) podría responder en realidad a la práctica común de este culto en su época y tal vez incluso en su propia región[183].

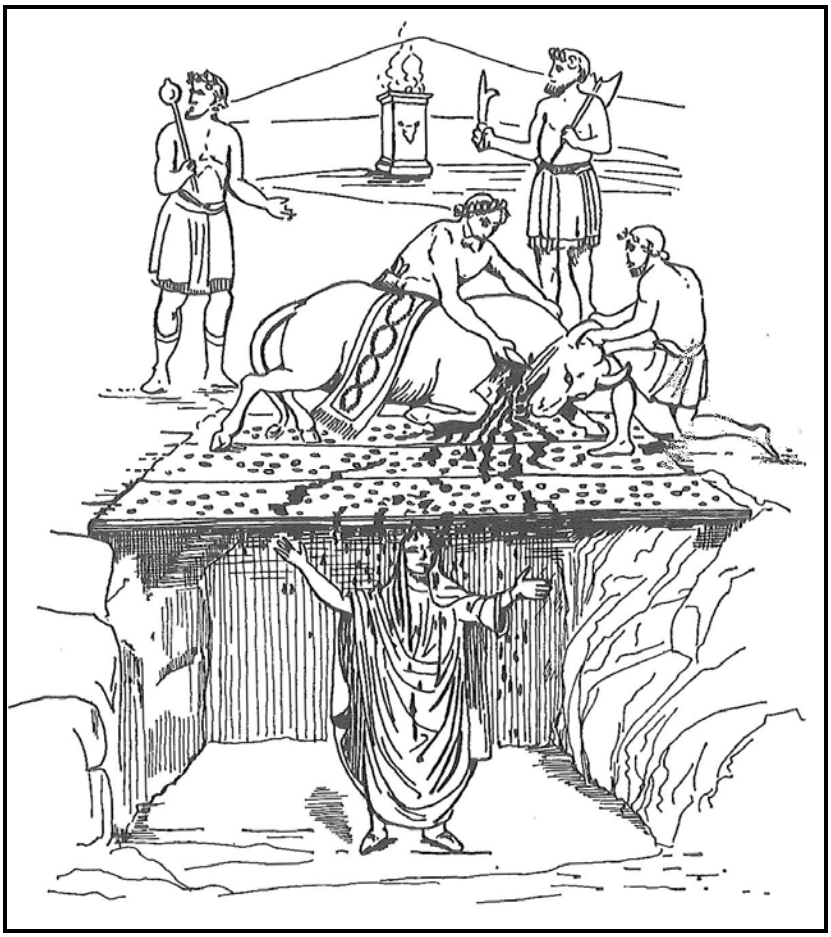


Fig. 7. Reconstrucción del rito taurobólico descrito por Prudencio
(K. H. E. de Jong, *Oosters-hellenistische Mysteriën*, La Haya, 1949, p. 86)

[181] MEZQUÍRIZ, M. A., 2003, pp. 168-169, con recopilación bibliográfica al respecto.

[182] URANGA, J. E., "El culto al toro en Navarra y Aragón", *Problemas de la Prehistoria y de la Etnología vascas*, 1966, pp. 223-231; BLÁZQUEZ MÁRTINEZ, J. M., *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, 1975, pp. 62-74; AGUAROD, M. C. y MOSTALAC, A., "Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza", *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, vol. III, 1983, pp. 311-330; ALVAR, J., "Los cultos mistéricos en la Tarraconense", *op. cit.*, 1983, pp. 27-46; MARCO SIMÓN, F., "¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV", *Gerión*, nº 15, 1997, pp. 297-319.

[183] Contrario a esta idea se muestra N. Mclynn, quien cree que la descripción neutra que ofrece Prudencio del rito taurobólico se basa en informaciones dadas por terceros o en experiencias indirectas durante su estancia en Roma con el objetivo de arrojar algo de luz sobre una práctica a todas luces desconocida. MCLYNN, N., "The fourth-century taurobolium", *Phoenix*, vol. 50, nº 3, 1996, pp. 312-330.

Así por ejemplo, el Museo de Navarra alberga entre sus colecciones antiguas dos aras taurobólicas procedentes del municipio aragonés de Sos del Rey Católico en una de las cuales, además de la clásica cabeza de bóvido se representa también lo que parece ser la escena de un sacrificio, con una figura humana sujetando una jarra y en disposición de verter su contenido sobre un recipiente rectangular (*focus*) en el que hay un cuchillo y a su derecha un posible mazo sacrificial[184]. Junto a éstas y otras aras taurobólicas más o menos similares registradas en la zona navarro-aragonesa (Ujué, Eslava, Los Bañales, Sofuentes[185], Farasdués, Artajona, etc.[186]), también se han dado a conocer otras alusiones al culto metroaco en cerámica y metal en el área riojana y burgalesa[187], así como ciertos epígrafes relativos a *Magna Mater* y *Sol Invictus* (San Martín de Unx[188]), divinidades ambas habitualmente asociadas a Cibeles y Attis respectivamente[189].

---

[184] URANGA, J. E., "Vestigios del culto al toro en Sos", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, nº 17, 1926, pp. 415-421; Id., "El culto al toro...", *op. cit*., 1966, pp. 223-231; CASTILLO, C. (*et alii*), *Inscripciones Romanas del Museo de Navarra*, 1981, nº 80-81, pp. 104-105, láms. LXXX-LXXXI.

[185] En esta localidad la arqueología dio a conocer la existencia de un mausoleo romano turriforme cuyos frisos presentan una decoración en relieve con motivos alusivos al dios Attis. Por su parte, en el cercano yacimiento de Cabezo Ladrero un vecino localizó fortuitamente una pesa de bronce con forma de busto humano que parece representar igualmente al dios frigio. CABELLO, J., "La unidad en la diversidad: la acción civilizadora e integradora de Roma", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 100-104.

[186] AGUAROD, M. C. y MOSTALAC, A., *op. cit*., 1983, pp. 311-329; URANGA, J. E., *op. cit*., 1966, pp. 227-228; CASTILLO, C. (*et alii*), 1981, nº 34, p. 59, lám. XXXIVb; VERMASEREN, M. J., *Corpus Cultus Cybeles Attidisque. V. Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, 1986, pp. 77-78, núms. 211-212; MARCO SIMÓN, F., *op. cit*., 1997, pp. 297-319; TUDANCA, J. M., *op. cit*., 1997, pp. 281-284 y 304; JIMENO JURÍO, J. M. y JIMENO ARANGUREN, R., "Estela taurobólica de Artajona", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año nº 29, nº 70, 1997, pp. 343-347.

[187] En el municipio de Santa Marina, en un asentamiento tipo villa se ha localizado un aplique en el que estaría teóricamente representado el dios Attis. SÁENZ PRECIADO, J. C. y SÁENZ PRECIADO, M. P., "Hallazgo de un aplique de bronce representando a Attis, en Santa Marina (La Rioja)", *Berceo*, nº 128, 1995, pp. 309-315, quienes también aluden a un supuesto sillar taurobólico hallado en Varea (p. 309, nota 3), de cuya existencia, sin embargo, no tenemos constancia. Por su parte, entre los antiguos alfares localizados en Varea se halló un molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación de una escena aparentemente relativa a Cibeles y Attis. PASCUAL MAYORAL, M. P., CINCA, J. L. y GONZÁLEZ, A., "Molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación Cibeles-Attis hallado en los alfares de Varea (La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 14, 1997, pp. 683-691. En el caso de Burgos, en la localidad de Sasamón se hallaron dos asas de bronce en las que están representadas las imágenes de la pareja Cibeles-Attis. SANMARTÍ DIEGO, E., "Dos asas con representación metroaca del museo Arqueológico de Barcelona", *Ampurias*, nº 31-32, 1969, pp. 285-289.

[188] CASTILLO, C. (*et alii*), 1981, nº 30, p. 56, lám. XXX.

[189] Una vez trasladado el culto fuera de Frigia, la diosa Cibeles asumió nombres y atributos diversos, siendo conocida en la zona helenística como *Mater Deum Magna* (BLANCO FREIJEIRO, A., *op. cit*., 1968, pp. 91-100). A partir del siglo III d. C., coincidiendo con el auge del culto al Sol Invicto favorecido por Aureliano y en un contexto de sincretismo entre cultos orientales como el que se dio en el Mediterráneo en esta época, Attis se adueñó de los atributos de los dioses astrales, asociación favorecida por el hecho de que las fiestas en su honor comiencen en el equinoccio de primavera. Sobre la condición solar de Attis, Macrobio, *Saturnales*, I, 21, 9 (ed. de J. F. Mesa Sanz, 2009, p. 195). Sobre el proceso de asimilación de Cibeles como una gran diosa madre emparejada con un dios de la vegetación, GONZÁLEZ SERRANO, P., "La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis", *Ilu*, nº 0, 1995, pp. 105-115.

Con todo, dada la caracterización de los textos epigráficos o las representaciones cerámicas, a veces imprecisos en cuestiones cronológicas, a menudo descontextualizados espacialmente y casi siempre de discutible interpretación, conviene ser prudentes en la valoración de las supuestas evidencias de ritos taurobólicos en particular y de cultos orientales en general en este territorio. En primer lugar, no todos los vestigios materiales con iconografía alusiva a deidades como Cibeles o Attis implican necesariamente la iniciación de sus poseedores en este tipo de cultos, pues en muchos casos sólo se trata de objetos de uso cotidiano (cerámicas, cazos, lucernas, etc.) que, al igual que sucedía con la musivaria, pueden ser muestra más de un gusto artístico o de un interés comercial que de una adhesión religiosa. Por otro lado, huelga decir que no toda representación de un toro implica un acto sacrificial ni toda imagen del sacrificio de un toro corresponde a un rito taurobólico o a un culto metroaco, pues, como ya dijimos, el toro también tuvo un papel destacado en otros cultos orientales como el de Mitra. Su posible vinculación, además, con cultos astrales - de ahí la representación ocasional de discos lunares o solares sobre los cuernos[190] - o con ancestrales formas de religiosidad ligadas a la fertilidad del campo, podría indicar que en realidad estuviésemos hablando de cultos indígenas o tal vez propios de cualquiera de las culturas prerromanas que se asentaron en la Península Ibérica y que de manera sincrética (*interpretatio*) se han ido asimilando por afinidades ideológicas con el taurobolio y con el culto a Cibeles[191].

Sea como fuere, el uso efectivo de la villa de Arellano como enclave cultual, a tenor de algunos hallazgos cerámicos y monetarios pertenecientes a las últimas décadas del siglo IV, pudo prolongarse hasta comienzos del siglo V d. C., lo que determinaría una continuidad en la práctica aristocrática de cultos paganos incluso con posterioridad a la oficialización del cristianismo. Amparados en la privacidad y la clandestinidad de los espacios vilicarios, algunos aristócratas trataron de preservar los valores de la religión clásica o de otros ritos impulsando en unos casos ellos mismos el desarrollo de espacios de culto pagano en sus villas o en otros casos transigiendo en la práctica de una religiosidad precristiana por parte del personal dependiente que habitaba en ellas.

---

[190] URANGA, J. E., *op. cit.*, 1926, p. 419; CANTO, A. M., "La tierra del toro: ensayo de identificación de ciudades vasconas", *Archivo español de arqueología*, vol. 70, nº 175-76, 1997, pp. 31-40; JIMENO JURÍO, J. M. y JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit.*, 1997, pp. 345-346; MARCO SIMÓN, F., "Ambigüedad y persuasión en el dinero de los dioses: el caso de Juliano", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 258-260.

[191] MARCO SIMÓN, F., "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio", *La romanización en Occidente*, 1996, pp. 217-223. El debate sobre el origen de estos testimonios epigráficos en CABELLO, J., "En el umbral de la historia: saliendo del anonimato prehistórico. Una tierra de encuentro entre gentes diversas: iberos, celtas y vascones", *ArquEJEAlogía*, 2006, pp. 71-73.

La elevación de espacios de culto como el de Arellano en las proximidades de la *pars urbana* de ciertas villas y la perdurabilidad en su uso durante al menos todo el siglo IV demuestra que el paganismo fue fomentado y mantenido primeramente por los grandes propietarios rurales, como forma de expresión de un elevado poderío social y económico[192]. Del mismo modo, la presencia de una temática de índole mitológica en la decoración musiva de algunas estancias vilicarias - valgan los ejemplos de Las Musas en Arellano (Navarra), el triunfo de Baco en Liédena (Navarra), las ¿bodas de Cadmo y Harmonía? en La Malena (Azuara, Zaragoza)[193] o los de Venus-Eros y Eros-Pisque en Fraga (Huesca)[194], por citar sólo los propios o más próximos a nuestro área de estudio - podría ser también indicativo de una cierta pervivencia cultural pagana impulsada por las elites locales en sus propias villas. No obstante, como ya dijimos en su momento, los testimonios musivos no deben ser nunca considerados como elementos definitorios de una creencia concreta, menos aún de la práctica cultual de la misma. La plasmación de figuras o escenas alusivas a religiones paganas en mosaicos u otros objetos domésticos pudo ser utilizada también por los aristócratas cristianos como un símbolo de tradición cultural, de prestigio social, de gusto artístico o de ostentación económica[195].

El abandono de los enclaves vilicarios, el desmantelamiento de sus estructuras y elementos ornamentales o la transformación de sus estancias en espacios destinados a otras funciones, entre ellas la eclesial, a lo largo del siglo V no sólo respondió a nuevas coordenadas políticas, sociales y económicas, sino que llevó implícito el cambio religioso de sus aristocráticos promotores. En este sentido, el endurecimiento de las penas contra el paganismo, unido a la progresiva obtención de privilegios sociales y económicos por

---

[192] BOWES, K., *op. cit.*, 2006, pp. 82-84. En este sentido, el canon XL del Concilio de Elvira (s. IV), en el que se prohíbe la percepción de rentas derivadas del culto idolátrico ya está sugiriendo el funcionamiento más o menos regular de espacios de culto pagano en las villas en esta época. VILELLA, J., "Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos", *Sacris Erudiri*, nº 46, 2007, p. 25 (nota 75).

[193] Si bien hay quien ha interpretado la imagen de la mítica pareja como la representación real de la boda del dueño de la villa con su mujer, el hecho de verse rodeado por toda una serie de divinidades que sancionan y presiden el evento resultaría indicativo en cualquier caso de toda una simbología divina y pagana a la que el propietario y su familia quieren verse claramente asociados. ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 1992, pp. 323-330; Id., "Iconografía de las élites de Hispania en la Antigüedad Tardía (ss. IV-V d. C.)", *Iconographie impèriale, iconographie royale, iconographie des élites dans le monde gréco-romain*, 2004, pp. 274-275.

[194] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 1985, pp. 15-21 y 44-48; FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Mosaicos romanos del Convento Caesaraugustano*, 1987, pp. 89-94, láms. XXXIX-XLI; MEZQUÍRIZ, M. A., *op. cit.*, 2009, pp. 223, 251-252 y 258. Éstos y otros ejemplos de decoración musiva pagana en enclaves vilicarios del territorio hispano en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Villas hispano-romanas del Bajo Imperio con mosaicos mitológicos", *Mitología e historia en los mosaicos romanos*, 2010, pp. 89-110 (para los ejemplos mencionados, pp. 97-101).

[195] ARCE MARTÍNEZ, J., "Musivaria y simbolismo en las villas tardorromanas", *Las villae tardorromanas en el occidente del imperio*, 2008, pp. 85-97; NEIRA, L., "Mitología e historia en los mosaicos romanos. Algunas reflexiones", *Mitología e historia en los mosaicos romanos*, 2010, pp. 10-18.

parte del cristianismo en la legislación eclesiástico-civil desde Constantino (subvenciones para la Iglesia, obtención de rentas de los templos paganos, exenciones de impuestos y de servicios públicos para el clero, atribuciones judiciales en materia religiosa, etc.) habían hecho de la conversión a la fe de Cristo un plato más que apetecible para las principales familias provinciales que querían conservar su status social o incluso mejorarlo en medio de las enormes dificultades por las que pasaba el Imperio en esta época.

Al margen de la conversión forzosa o libre de las elites, los textos de la época revelan que, a pesar de la prolífica legislación eclesiástica y civil contraria a todo tipo de religiosidad precristiana que se promulgó entre los siglos IV-V d. C.[196], el paganismo siguió estando muy presente en la Península Ibérica durante todo el periodo tardoantiguo. Una vez adheridos los aristócratas a la nueva fe, los continuadores en la práctica de una espiritualidad pagana reticente al cambio religioso fueron los campesinos y dependientes en general que habitaban y trabajaban en las villas de los *posesores*, un hecho al que contribuyó la permisividad e indolencia mostrados por algunos de los *patroni* hacia la religiosidad practicada por sus *servi*[197]. Desinteresados por las promesas salvíficas del cristianismo y fuera de los círculos sociales privilegiados que podían verse beneficiados socioeconómicamente si formaban parte de las jerarquías eclesiásticas, las comunidades agrícolas se mantuvieron fieles a sus deidades más tradicionales por ser éstas quienes ofrecían las mejores garantías de control sobre su *modus vivendi*, la tierra.

3.2.1.2. *Cristianizando lo pagano: ¿dioses o demonios?*

Más allá de la pervivencia de cultos orientales a los que nos remitía la presencia del taurobolio navarro, sabemos por autores como Prudencio (ss. IV-V), Prisciliano (s. IV) o Martín de Dumio (s. VI) que el culto a los dioses cívicos grecorromanos estaba todavía fuertemente arraigado en el norte peninsular durante el s. V[198], especialmente en

[196] Una síntesis de los estudios que se han realizado y se realizan sobre la acción legislativa imperial contra el paganismo en esta época en MORENO RESANO, E., "La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales de los siglos IV y V d. C.", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 209-216.

[197] A este respecto, la ley también forzó a los *domini* para que llevaran a cabo la erradicación de toda práctica pagana realizada en sus dependientes so pena de sanción. Concilio de Elvira (s. IV), can. XLI: *Que los señores prohíban a sus siervos el culto de los ídolos*; *CTh*. XVI, 10, 12 (392): *sin uero in templis fanisue publicis aut in aedibus agrisue alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptauerit, si ignorante domino usurpata constiterit, uiginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniuentem uero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit*.

[198] Prudencio, *Contra Symmachum* I, 1-407; II, 488-577 (ed. de A. Ortega, 1981, pp. 371-393 y 441-445). Prisciliano, *Tractatus*, I, 14 (CRESPO, M. J., *Traducción y comentario filológico del "Tractatus Primus" de Prisciliano de Ávila, intitulado 'Liber Apologeticus'*, tesis doctoral en red, 2009, pp. 60-65).

ámbitos rústicos donde es probable que algunas de estas deidades romanas se hubiesen sincretizado con dioses autóctonos vinculados a la naturaleza. Así, en el marco de un discurso claramente apologético de la superioridad del cristianismo frente al paganismo, Prudencio hace alusión en su *Contra Symmachum*, entre otras obras, a más de medio centenar de divinidades extraídas de la mitología clásica (Apolo, Mercurio, Júpiter, Minerva-Pallas, Hércules, Diana, Vesta, Venus, Juno, Vulcano, Baco, etc.), algunas estrechamente vinculadas al mundo natural (Neptuno, Ceres, ninfas, dríadas, napeas, etc.[199]), y de la oriental (Cibeles, Isis o Serapis[200]) cuyo culto, si bien se hallaría ya en decadencia, en palabras suyas aún se practicaba en su época[201]. El ímpetu y la pasión con los que Prudencio elogia las virtudes de la religión cristiana frente a los vicios morales que representaban las deidades paganas no dejan dudas al respecto de la necesidad de "promocionar" su fe frente a una comunidad que, sobre todo en espacios rurales, seguiría profesando con fervor una religiosidad contraria al dogma de Cristo[202].

Por lo que respecta a Prisciliano, el desarrollo de su ideal ascético en el siglo IV encontró desde sus inicios una férrea oposición entre los miembros del episcopado. Dado el alejamiento de algunos de los preceptos de Prisciliano con respecto al cristianismo oficial, los obispos no tardaron en asimilar su doctrina al paganismo[203] y en verter sobre él y sus seguidores todo tipo de falsas acusaciones entre las que se encontraban las de idolatría y veneración hacia divinidades grecorromanas como Júpiter, Marte, Saturno,

---

Martín de Braga o Dumio, *De correctione rusticorum*, 6-8 (BARLOW, C., *Martini Episcopi Bracarensis: opera omnia*, 1995, pp. 183-203)

[199] Prud., *Cont. Sym*., I, 275-309; II, 488-500.

[200] *Ibíd*., II, 858-873.

[201] *Ibíd*., I, 1-8: *Creía yo que Roma, contagiada antes de los vicios del paganismo, había alejado sobradamente los peligros de su antigua enfermedad y que no quedaba reliquia alguna de mal después que la medicina del príncipe había calmado en la ciudad y alcázar los dolores sin medida. Pero como la renovada epidemia intenta perturbar la salud de los hijos de Rómulo, fuerza es implorar el remedio del Padre para que no permita que Roma se manche de nuevo con la antigua corrupción, ni las togas de los patricios se tiñan de humo y sangre* (A. Ortega, 1981, p. 371).

[202] JORDÁN MONTES, F. J., "La pervivencia del paganismo en la Calahorra de comienzos del siglo V", *Calahorra. Bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 247-258; CASTRO, M. D., "Sincretismos en el uso de la mitología en la obra de Prudencio", *Cuaderno de Filologías Clásicas. Estudios Latinos*, nº 15, 1998, pp. 297-311. Contrario a esta idea se muestra, sin embargo, P. Castillo, quien afirma que la mención a estas deidades grecorromanas en éste y en otros relatos martiriales coetáneos - véase la pasión de Félix de Gerona (*Pass. Fel. Ger*., 15) donde se nombra a Júpiter, Mercurio, Saturno o Minerva, entre otros - es sólo una herencia lejana de un pasado sin actualidad alguna. CASTILLO MALDONADO, P., "Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo. Testimonio y utilidad de la hagiografía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, 2007, p. 266.

[203] Esta identificación seguía manteniéndose dos siglos más tarde. Concilio I de Braga (561), *Capítulos propuestos contra la herejía de Prisciliano*, IX: *Si alguno cree que las almas y los cuerpos humanos están ligados a los hados celestes, como afirmaron los paganos y Prisciliano, sea anatema.*

Mercurio, el Sol o la Luna[204] y contra las que el que fuera obispo de Ávila tuvo que defenderse públicamente sus *Tratados*[205].

A pesar del avance cristiano por el medio rural, dos siglos más tarde, la que fue la obra más conocida del obispo Martín de Braga/Dumio, el *De correctione rusticorum*, no escatimó en críticas y detracciones hacia aquellos *rustici* de su provincia que seguían honrando a los días de la semana bajo la titularidad de las divinidades romanas (Marte, Mercurio, Júpiter, Venus o Saturno[206]), a las tejedoras que apelaban a Minerva durante su labor, a las casaderas que se encomendaban a Venus eligiendo su día para contraer nupcias[207] o en general a todos aquellos que rendían culto a Neptuno en los mares, a las lamias en los ríos, a las ninfas en las fuentes o a Diana en los bosques[208].

Todas estas obras, más allá del lenguaje usado o de las circunstancias en las que fueron escritas, presentaron un *leitmotiv* común en la base de sus respectivas críticas a la hora de condenar las pervivencias paganas durante la Tardoantigüedad: la asociación de las divinidades precristianas y su culto con la figura y las artes mágicas del diablo[209].

---

[204] FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 207-235, quien ve en el juicio a Prisciliano, a tenor de las acusaciones vertidas sobre él, el primer caso de "caza de brujas" tan común en tiempos de la Inquisición.

[205] Prisciliano, *Tractatus*, I, 14: *Por otra parte, bienaventurados sacerdotes, respecto a eso de que "dieron a conocer imágenes de ídolos", como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte y demás dioses de los paganos: incluso en el caso de que hubiéramos vivido tan indiferentes a Dios, y sin instruirnos en la fe por medio de las Escrituras* [...], *pese a todo conocimos realmente estas cosas, contrarias a nuestra fe, y al poner en evidencia a los dioses de los paganos* [...]. *Pero si incluso en estas cuestiones se pide la fe de nuestra profesión, sea anatema* [...] *quien haya llamado dioses al Sol y la Luna, a Júpiter, Marte, Mercurio, Venus o a Saturno y a toda la milicia del cielo –a los que adoptó, en sus ceremonias, el ritual de los sacrificios y el error de los paganos, ignorante de Dios–, y aquel que, aunque son ídolos detestables dignos de la gehena, los venera* [...]; *perezcan con sus dioses quienes así son llamados, en el cielo o en la tierra; que arrase la vid de su pensamiento, como está escrito, un jabalí del bosque, y que una fiera sin igual la devore*. CRESPO LOSADA, M. J., *Traducción y comentario filológico...*, 2009, pp. 60-65.

[206] Martín de Dumio, *De correctione rusticorum*, 8 y 10: *¿No es, por tanto, una locura que el hombre bautizado en la fe de Cristo no honre el día del domingo, en el que Cristo resucitó, y diga que honra el de Júpiter, y de Mercurio, y de Venus, y de Saturno, los cuales no tienen ningún día, sino que fueron unos adúlteros, y perversos, e inicuos y desgraciadamente muertos en su Provincia?* (trad. de U. Domínguez del Val, *Obras completas* 1990, versión digital en http://webs.advance.com.ar/).

[207] Martín de Dumio, *De correct. rust.*, 16.

[208] *Ibídem*, 8. Aunque las deidades citadas remiten a la religión romana, el paganismo reflejado en la segunda mitad del siglo VI por Martín de Braga en Galicia sería un decantado sincrético de cultos y mitos celtíberos, romanos, germánicos (suevos) e incluso derivados del priscilianismo. Sobre esta cuestión, RAMOS-LISSON, D., "San Martín Dumiense y las causas de la pervivencia del paganismo en la Gallaecia del siglo VI", *Urbs Aeterna. Homenaje a la profesora Carmen Castillo*, 2003, pp. 879-894.

[209] **Prudencio, *Peristephanon*, II, 505-512:** *Entonces, al invencible mártir de Dios a cuelo provocó el demonio; pero cayó él mismo atravesado y está tenido en tierra para siempre. La muerte insigne de este mártir, muerte real fue de los templos; entonces sintió Vesta que el propio hogar de Palas impunemente quedaba abandonado* (A. Ortega, 1981, p. 521) ; **Prisciliano, *Tractatus* I, 8**: *Sea anatema quien al leer grifos, águilas, asnos, elefantes, serpientes y bestias despreciables, cautivado por la vanidad de tan errónea práctica, invente en falso una especie de misterio de religión divina; las obras de aquéllos y la abominación de sus formas son naturaleza de demonios, no la verdad de la gloria divina. Empero, nosotros, instruidos en las palabras de las divinas Escrituras, aunque sabemos que el ídolo*

Ya desde antiguo, los *daimones*, seres benéficos y maléficos que poblaban todos los rincones de la tierra, estaban presentes en la mayoría de las mitologías precristianas. Los cristianos transformaron estos *daimones* en demonios y, manteniendo la creencia en su facultad para provocar males a los hombres, fueron identificando a estos seres con los antiguos dioses paganos[210]. Asimilados como tales ya en los inicios del cristianismo[211], las deidades romanas representarán en la obra de Prudencio toda la corrupción y maldad del mundo, un compendio de vicios e inmoralidades que englobaban desde la barbarie y la irracionalidad hasta la enfermedad, la hostilidad o lo pecaminoso en general[212]. La dicotomía ideológica entre la luz y la armonía de Cristo frente a la oscuridad y el caos provocados por los dioses paganos[213] supuso el germen de la demonología como una herencia directa del paganismo y dio forma a esa imagen, tan común en la literatura cristiana de la época, del diablo que engaña, tienta y domina al ser humano oculto bajo el aspecto y el nombre de algún dios grecolatino[214]. Esta imagen vendría a sugerir, por tanto, que la lucha contra el Maligno que se describe en éstas u otras fuentes a lo largo

---

nada es en este mundo, sino que, lo que sacrifican, a los demonios lo sacrifican y no a Dios (M. J. Crespo Losada, 2009, p. 53); **Martín de Dumio, *De correct.* 7**: *Entonces el diablo, o los demonios sus ministros, que fueron arrojados del cielo, viendo a los hombres que por ignorancia despreciaron a su Creador, empezaron a servirlo por medio de las criaturas. Y empezaron a manifestarse en diversas figuras, a hablar con ellos y pedirles que les ofreciesen sacrificios en los montes altos y en los bosques frondosos, y a honrarlos como a Dios, poniéndoles los nombres de hombres malhechores, que habían llevado una vida de toda clase de crímenes y de maldades. Y de este modo a uno le denominaron Júpiter,* [...]. *Otro demonio se llamó Marte* [...] *Otro demonio, por fin, quiso llamarse Mercurio,* [...] *A otro demonio le aplicaron también el nombre de Saturno,* [...] *Se fingió también otro demonio con el nombre de Venus* [...]

[210] TEJA, R., "Exorcismos, magia y demonios en las vidas de santos orientales (ss. IV-VI d. C.)", *Religions del món antic. La Magia*, 2006, p. 180.

[211] Pablo de Tarso, *Epístola a los Corintios*, I. X.20-21: *Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios*. UBIETA, J. A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, vol. 3, 1993, p. 1643.

[212] Sobre la visión de Prudencio acerca del paganismo, MIRÓ, M., "Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión", *La Hispania de Teodosio*, vol. 1, 1997, pp. 179-192.

[213] *Ibíd*., 1997, pp. 182-183. Prisciliano, *Tractatus* I, 15: *Las estúpidas supersticiones de estos ídolos, las clases de pecados, los nombres de los demonios o la muerte debida a los vicios son mostradas para que, al comprender las tinieblas, deseemos la luz del Señor*

[214] **Lactancio, *Instituciones Divinas* IV 27, 14-18**: *¿Qué razón hay para que teman a Cristo y no teman a Júpiter sino que los demonios son los mismos que el vulgo cree que son dioses?* [...] *Así pues, los demonios sobre los cuales aceptan que deben ser expulsados, y los dioses, a los cuales suplican, son lo mismo* [...] *Y es que estos nefastos espíritus, cuando son conjurados, se reconocen a sí mismos y, cuando son invocados, se fingen dioses, para engañar a los hombres y apartarlos del auténtico conocimiento de Dios* [...] *Igualmente son demonios aquellos que crearon para sí diferentes cultos a lo largo de diversas regiones, tomando nombres fingidos para engañar* [...] *que llamen a Júpiter, Neptuno, Vulcano, Mercurio, Apolo y al padre de todos ellos, Saturno: responderán todos desde los infiernos* (ed. esp. de E. Sánchez Salor, t. II, 1990, pp. 88-89); **Sulpicio Severo, *Vita Martini* 22, 1**: *Y con frecuencia el diablo, mientras procuraba engañar al santo varón con mil recursos dañinos, se ofrecía bajo mil formas distintas. Pues de vez en cuando se presentaba con el rostro transformado bajo la personalidad de Júpiter, muchas veces de Mercurio, a menudo también de Venus y Minerva* (ed. esp. de C. Codoñer, 1987, p. 164).

de la Tardoantigüedad, se mencione directamente o no a alguna divinidad, era en muchas ocasiones la actualización de la tradicional lucha contra el paganismo[215].

Una de las fuentes que más se hizo eco de la presencia terrenal del demonio en esta época como enemigo acérrimo del hombre cristiano fue, sin duda, la hagiografía. Estos relatos legendarios muestran la encarnizada lucha de figuras santas como Antonio Abad, Martín de Tours, San Millán o Valerio del Bierzo contra las tentaciones y todo el mal producido por estos diabólicos seres entre las personas[216]. Así por ejemplo, en el caso del eremita Emiliano, cuya hagiografía recoge el mayor número de referencias al diablo, durante sus andanzas por el territorio riojano y cántabro en el siglo VI d. C. se topó con una serie de demonios a los que, entre posesiones, ataques y tentaciones varias, tuvo que hacer frente haciendo uso del "arma divina" por excelencia: el exorcismo[217].

En una de esas ocasiones, Braulio nos relata lo siguiente:

> "*La casa del senador Honorio soportaba a un demonio malvadísimo y sumamente levantisco que habitó constantemente de modo monstruoso la casa de aquél, de manera que a diario provocaba espantos y desaguisados y nadie era capaz de soportar al morador demoniaco. Muchas veces, cuando el señor estaba echado para comer en algún banquete, el espíritu impuro les metía en las bandejas huesos de animales muertos y otras porquerías; muchas veces también, por la noche, cuando todos se habían entregado al descanso, sustrayendo las ropas de hombres y mujeres las colgaba del techo como si fueran montones de trapos sucios. Honorio, no menos ansioso sin saber qué hacer, el espíritu le levanta el ánimo en medio de la angustia, y aseguro en su fe sobre las virtudes de este varón y animado por la esperanza, le manda a buscar y le envía un vehículo. Llegan los mensajeros y le suplican que expulse al demonio por el medio que pueda. Él, cansado de los ruegos y para mostrar el poder de nuestro Dios, se encaminó allí pero en el vehículo, sino a pie. Y cuando llega a Parpalines - ése era el lugar del suceso - halla todo tal y como se lo habían narrado y hasta él mismo fue objeto de algunos ataques. Ordena un ayuno, reúne en torno a sí a*

[215] SANZ SERRANO, R., "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", *Héroes, Semidioses y daimones*, 1992, pp. 465-467; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, pp. 268-269.

[216] MENJOT, D., "Le diable dans la *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Saragosse (585? – 651?)", *Le diable au Moyen Âge*, 1979, pp. 358-365; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, *De Martín de Tours* de Sulpicio, *De Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausíaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio", *Héroes, Semidioses y daimones*, 1992, pp. 311-344; VALCÁRCEL, V., "Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas", *Cuadernos del CEMYR*, nº 11, 2003, pp. 136-143; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, pp. 267-277; RODRIGUES, L., "O diablo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo", *Acta Scientiarum. Education*, vol. 31, nº 1, 2012, pp. 61-69.

[217] MENJOT, D., *op. cit*., 1979, pp. 358-365.

los presbíteros que habitaban allí y, al tercer día, cumplido el ayuno ordenado, bendice la sal y la mezcla con agua según la costumbre eclesiástica y empieza a rociar con ello la propia casa; entonces el Envidioso sale de lo más profundo de la casa y, viendo que pretenden expulsarle y molestarle en sus moradas, la arroja una piedra; pero él permanece incólume, provisto de un escudo inexpugnable; por último, el diablo se encaminó al desierto, puesto en fuga y vomitando llamas con un hedor repugnantísimo, y así los habitantes de la casa se regocijaron de haber sido salvados por las plegarias del santo[218]"

Al margen del estudio material de esta villa aparentemente localizada en el valle de Ocón (La Rioja), sobre el que profundizaremos más adelante, interesa destacar ahora que este episodio de la vida de San Millán podría hacer referencia a un contexto de pervivencia pagana en un espacio rural del Ebro medio en torno al siglo VI. Así, pese a que el relato no aporta detalles más concretos sobre el origen de la demonización que sufre la *domus Honorii*, no resulta descabellado pensar que la presencia demoníaca en la casa del potentado local tuviese como trasfondo la práctica de un culto pagano o de un ritual de tipo mágico llevado a cabo en lo privado del espacio vilicario entre el personal doméstico y asimilado desde la mentalidad cristiana como una perversa acción del diablo[219]. Según lo recogido en algunas fuentes eclesiásticas de la época, el ritual del bautismo, mediante el cual se ingresaba en la comunidad cristiana, era precedido por una serie de exorcismos y una renuncia formal a la figura del Diablo, a sus siervos malignos, así como a su obra y poder[220]. Teniendo presentes todas las connotaciones de renuncia al paganismo que se esconden tras la realización del sacramento bautismal, la milagrosa actuación de Emiliano habría que situarla en el marco de un proceso de evangelización llevado a cabo por el eremita en el siglo VI, e indirectamente también por su hagiógrafo una centuria más tarde[221], en zonas como la cántabra o la vascona, donde se gozaba de

[218] Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*, XVII, 24 (ed. de P. Ortiz, 1993, pp. 481-482).

[219] MENJOT, D., "Les miracles de saint Millan de la Cogolla", *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, nº 39, 1979, p. 164 (nota 39); VALCÁRCEL, V., *op. cit.*, 2003, p. 140; ESPINOSA, U., "El enclave Parpalines de la Vita Sancti Aemiliani; espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 102-103; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 2007, pp. 272-274.

[220] *Liber Ordinum*, I, 1. fols. 25-30 (reed. de M. Ferotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wiisigotique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siécle*, 1996, pp. 84-94); Isidoro de Sevilla, *De Ecclesaticis Officiis* II, 25 (2007, pp. 172-177); Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi*, XXI-XXVI (ed. esp. de J. Campos, 1971, pp. 259-264). En general, sobre este asunto, HORMAECHE, J. M., *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre el De cognitione baptisimi de San Ildefonso de Toledo*, 1983, pp. 88-90.

[221] Sobre el valor adoctrinador de la obra de Braulio, ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit.*, 1993, pp. 471-472; VALCÁRCEL, V., "La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, nº 147, 1997, pp. 380-406; LOMAS SALMONTE, F. J.,

una cierta autonomía política y tal vez incluso religiosa con respecto al dominio central desde el ocaso del mundo romano[222]. La necesidad de convencer a unos individuos paganos que se mantenían firmes en sus creencias ante la endeble o nula acción pastoral llevada a cabo hasta entonces por las instancias eclesiásticas centrales o incluso a ciertos cristianos (monjes y clérigos) aún dudosos o ignorantes de las virtudes de la fe nicena fue, por tanto, una de las principales razones que propiciaron la labor exorcizadora de Emiliano en zonas como el Valle de Ocón (Parpalinas) [Fig. 8].

Fig. 8. Arqueta de San Millán (s. XI). San Millán de la Cogolla. Expulsión del demonio de la casa del senador Honorio en Parpalinas

No habría que descartar en ningún caso la posibilidad de que el exorcismo llevado a cabo por Emiliano en la *domus Honorii* estuviera haciendo alusión en realidad a la

"Análisis y funcionalidad de la Vita Aemiliani (BHL 100)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 16, 1998, pp. 247-266; CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, 1999, pp. 133-140.

[222] ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit*., 1993, p. 472; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, p. 274.

necesaria intervención taumatúrgica del santo sobre alguno de sus habitantes que fuese víctima de una enfermedad psíquica, de un trastorno febril, de una alteración del sistema nervioso (epilepsia) o incluso de una malformación genética[223]. En este sentido, aun pudiendo precisar cierta distinción entre la corrupción espiritual y las irregularidades corporales, al final es muy posible que tanto unas como otras quedasen genéricamente identificadas como una consecuencia directa de la perversa acción del diablo[224].

Al margen de toda anomalía física, de ser confirmada aquí la asimilación entre lo pagano y lo diabólico, Parpalinas podría ser un caso evidente de prolongada pervivencia de cultos precristianos practicados en la privacidad de un contexto vilicario.

Más allá de este incierto ejemplo, para el valle medio del Ebro contamos con numerosos testimonios, principalmente epigráficos, sobre la devoción hacia divinidades romanas e indígenas en época altoimperial[225], algunos de los cuales podrían remitir a prácticas cultuales en el periodo tardorromano[226]. Este hecho, común al resto del espacio

---

[223] BANGO, I. G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, 2007, p. 24. Al respecto del papel sanador de estas figuras santas, MENJOT, D., *op. cit*., 1979, pp. 164-166; ROUSELLE, A., *Croire et guèrir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, 1990, p. 120 y 148-149. Sobre la relación entre enfermedades y posesiones, SANZ SERRANO, R., *op. cit*., 1992, pp. 473-475; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, pp. 272-273.

[224] Agustín de Hipona, *De genesi ad litteram* XII, 13.28: *Non sane mirum est si et daemonium habentes aliquando vera dicunt, quae absunt a praesentium sensibus; quod certe nescio qua occulta mixtura eiusdem spiritus fit, ut tamquam unus sit patientis atque vexantis. Cum autem spiritus bonus in haec visa humanum spiritum assumit aut rapit, nullo modo illas imagines signa rerum aliarum esse dubitandum est, et earum quas nosse utile est: Dei enim munus est. Discretio sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillius agit, ac sine aliqua vexatione corporis assumpto humano spiritu dicit quod potest; quando etiam vera dicit, et utilia praedicat, transfigurans se, sicut scriptum est, velut angelum lucis, ad hoc ut cum illi in manifestis bonis creditum fuerit, seducat ad sua. Hunc discerni non arbitror, nisi dono illo de quo ait Apostolus, cum de diversis Dei muneribus loqueretur: Alii diiudicatio spirituum* (*PL* 34, 1845, pp. 464-465). Concilio XI de Toledo (675), can. XIII: [...] *que ninguno de aquellos que arrojados en tierra por los demonios se golpean, o de cualquier modo sufren otras vejaciones o ataques, no se atreva a oficiar en el sagrado altar, ni a entrometerse sin examen en los divinos sacramentos, exceptuando aquellos que se sabe sufren esas incomodidades corporales, y caen en tierra sin semejantes pasiones, los cuales quedarán suspensos de su puesto y oficio hasta que pasado un año, según el parecer del obispo, estén libres de los ataques de los demonios*.

[225] Entre otros, ELORZA, J. C., "Religiones del País Vasco-Navarro en época romana", *Estudios de Deusto*, vol. XX, 1972, pp. 357-366; ELORZA, J. C. y ABÁSOLO, J. A., "Nuevos teónimos de época romana en el País Vasco Navarro", *Estudios de arqueología alavesa*, nº 6, 1974, pp. 257-258; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C., LOIZAGA, J. M. y RELLOSO, F., "Ensayo de sistematización de la Epigrafía romana de Navarra", *Primer Congreso General de Historia de Navarra*, vol. 2, 1987, p. 423; GARABITO, M. y SOLOVERA, M. E., "La religión indígena y romana en La Rioja de los berones", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 166-187; VALDIVIESO, R. M., *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aledaños*, 1991, pp. 19-30; CASTILLO GARCÍA, C., "La onomástica en las inscripciones romanas de Navarra", *Segundo Congreso General de Historia de Navarra*, vol. 2, 1992, p. 125; MONTERO, S., "Religión romana en *Vareia* y su entorno", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 1, 1994, pp. 263-271; HERNÁNDEZ GUERRA, L., "Datos para el estudio de la sociedad y religión en la epigrafía de Navarra", *Memorias de Historia Antigua*, nº 18, 1997, pp. 173-179; TOBALINA ORAA, E., "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, pp. 485-497.

[226] Así por ejemplo, las aras dedicadas a Júpiter en Eslava, a Marte en Monteagudo, a las Ninfas en Cabriana, a los *Lares Quadrivii* en Laguardia o a los Lares Viales en San Pelayo han sido datadas entre

peninsular, determinaría que el paganismo tardío a partir de la institucionalización del cristianismo y la condena jurídica de toda otra *religio* fue quedándose paulatinamente huérfano de dioses y rituales públicos, inmerso en el acervo cultural de las poblaciones sobre todo campesinas, aunque no exclusivamente, y con una continuidad en su práctica relegada ahora a los ámbitos rurales privados, clandestinos y ajenos a la intervención de las autoridades eclesiásticas, lo que en ningún caso supuso su completa desaparición.

Una vez clausurados, abandonados, expoliados, destruidos o reconvertidos los santuarios públicos destinados al culto pagano[227], la realización de sacrificios, oraciones, ofrendas o libaciones a dioses precristianos tuvo que trasladarse forzosamente hacia otro tipo de emplazamientos simbólicos que poseyeran ya desde antaño una sacralidad que permitiese el contacto con la divinidad. Cuevas, montes, bosques o espacios hídricos de diversa índole se convirtieron desde entonces en los principales núcleos preservadores de ritos y cultos paganos en el mundo rural durante la Tardoantigüedad[228]. Asociados en su mayoría a religiones de carácter animista o naturalista cuyos dioses manifestaban su esencia divina a través de los elementos naturales, lo abrupto, recóndito e inaccesible de estos entornos posibilitó la continuidad de algunas de estas creencias y la transmisión de su legado cultural con posterioridad a la romanización primero y a la cristianización después. La creencia de que la fuerza divina (*dynamis*) presente en los espacios agrestes permanecía intacta aunque cambiara la deidad (*numen*) y el culto religioso practicado en ellos no sólo despertó el interés de los romanos por ocupar todos estos lugares sino que también contribuyó a una cierta pervivencia de las deidades indígenas si bien bajo la designación de divinidades romanas o de santos cristianos según épocas[229].

La presencia de esa fuerza divina natural fue una de las razones de más peso que condujo a la formación de núcleos eclesiales, martiriales, eremíticos o cenobíticos sobre antiguos espacios de culto pagano en algunos de estos recónditos parajes a lo largo de la

---

los siglos IV y V. Lo mismo sucedería con los epígrafes que aluden a la devoción a divinidades locales como Peremusta en Eslava, Liucma en Comunión o Losa en Lerate (Navarra), todos ellos fechados en el siglo IV. ELORZA, J. C., *op. cit*., 1972, pp. 360-366. Se observa que ninguno de estos indicios, aun suponiendo verdaderamente una continuidad en la práctica de cultos a estas deidades en fechas tan tardías, pertenece a espacios urbanos de la región sino a zonas rurales donde su pervivencia pudo prolongarse más al estar alejada de los poderes centrales.

[227] LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit*., 2006, pp. 125-153.

[228] Martín de Dumio, *De correct. rustic*. 7: *Y empezaron a manifestarse en diversas figuras, a hablar con ellos y pedirles que les ofreciesen sacrificios en los montes altos y en los bosques frondosos, y a honrarlos como a Dios.*

[229] CARO, J., "Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica", *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*, V, II, pp. 65-74; ALBERTOS, M. L., "El culto a los montes entre los galaicos, astures, berones y algunas de las deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 6, 1974, pp. 153-154; SÁENZ DE BURUAGA, A., "Referencias al culto precristiano del Monte Bilibio (La Rioja)", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 98-100 (nota 16).

Tardoantigüedad. Era una forma de desarraigar a los paganos de sus cultos ancestrales, privándoles del referente geográfico, y al mismo tiempo reaprovechar la sacralidad del entorno pero ahora bajo el signo de la cristiandad. Un ejemplo de ello lo encontramos en los escritos autobiográficos de Valerio del Bierzo, en uno de cuyos capítulos se alude a la destrucción de un altar pagano en lo alto de una montaña por parte de unos fieles cristianos y su sustitución por una basílica dedicada al mártir san Félix[230]. Con todo, las dificultades que el cristianismo encontró a la hora de intentar suprimir las prácticas paganas clandestinas o de destruir aquellos apartados espacios de culto hizo necesaria la búsqueda de nuevas estrategias evangelizadoras que en vez de borrar todo lo anterior se adaptasen a ello pero con una imagen y una denominación cristianas. Dada la costumbre de acudir en peregrinación a estos espacios, el establecimiento de templos cristianos o el traslado de reliquias de mártires y santos[231] allí donde se hallasen aras votivas o antiguos santuarios paganos[232], el bautismo de los dioses indígenas y romanos bajo advocaciones de santos y vírgenes[233] y la adaptación de ciertas ceremonias y ritos a un fin cristiano se convirtieron en las herramientas de evangelización más eficaces[234].

---

[230] Valerio, *Replicatio Sermonum a prima conversione* 2 (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., 2006, pp. 281-283). Según J. Udaondo, esta basílica en honor a Félix se ubicaría en las proximidades de la población de Villar de los Barrios (Ponferrada, León), pues fue en un cruce de caminos de esta zona donde apareció un ara dedicado a Mercurio y es aquí donde se conserva el topónimo "Torre de San Félix" (UDAONDO, J., *op. cit*., 1997, p. 229). Recientemente se ha cuestionado la veracidad de la noticia sobre la destrucción de los altares paganos tachándola de mero tópico hagiográfico. MARTIN IGLESIAS, J. C., "La biografía dentro de la autobiografía: el caso de Valerio del Bierzo (siglo VII)", *Las biografías griega y latina como género literario. De la Antigüedad al Renacimiento. Algunas calas*, 2009, p. 342, nota 58.

[231] SANZ SERRANO, R., *op. cit*., 1992, pp. 475-479.

[232] CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 442-448. Ejemplos paradigmáticos de ello los encontramos en la ermita de San Quirico de Garisoain, donde se reutilizó un ara romana como pila de agua bendita mediante el vaciado de su base invertida, o en la iglesia de San Martín de Forua, donde actualmente se utiliza un ara funeraria romana como aguabenditera. JIMENO JURÍO, "Dos aras romanas en Garisoain (Guesálaz)", *Príncipe de Viana*, nº 36, 139-139, pp. 111-112; JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*, 2003, pp. 73.

[233] Así, a partir de este momento la figura de Jesús sacrificado vendría a "suplantar" la idea tanto del dios supremo (Júpiter) como del dios agrario (Attis, Osiris, Adonis, Dionisos o Marte) mientras que la imagen de la Virgen María como madre de Dios resultó la heredera del culto a aquellas diosas madres ligadas a la fecundidad de la tierra (Deméter, Ceres, Isis o Cibeles). El resto de divinidades menores o secundarias acabaron siendo asimilados a los mártires, santos o a las distintas advocaciones de la virgen.

[234] Uno de los mejores ejemplos de esta tendencia suplantadora de lo cristiano sobre lo pagano lo encontramos en la carta que el Papa Gregorio Magno envió al abad Melito en el año 601 con motivo de la evangelización del territorio inglés. La epístola dice lo siguiente:

"Que no se han de destruir los templos de los ídolos de ese país, sino solamente los ídolos que hay en ellos; prepárese agua bendita y rocíense con ella los templos, constrúyanse altares y depositense reliquias. Porque, si estos templos están bien construidos, lo que conviene hacer es sacarlos del culto de los demonios y dedicarlos al del Dios verdadero, para que la gente, viendo que sus templos no son destruidos, abandone el error y, conociendo y adorando al verdadero Dios, acuda más fácilmente a los lugares acostumbrados. Y como suelen sacrificar muchos bueyes a los demonios, habrá que sustituir esto por algunas otras ceremonias, de manera que, en el día de la festividad o de la muerte de los santos mártires cuyas reliquias se hayan puesto allí, se hagan tiendas con arcos de ramas de árboles alrededor

Si acudimos de nuevo al relato hagiográfico escrito por Braulio en el siglo VII en él se describe a dos de sus personajes principales, el propio Emiliano y su maestro Felices, llevando una vida retirada en sendos espacios elevados y abruptos - *Dircetii montes* y *castellum Bilibium* respectivamente[235] - donde, según algunos testimonios epigráficos, pudieron desarrollarse cultos prerromanos con anterioridad a su ocupación ascética. La atracción que generaron los espacios en altura como símbolo de protección y contacto con la divinidad ha provocado que desde tiempos remotos los hombres hayan otorgado a los montes próximos a sus poblaciones los nombres de divinidades y hayan celebrado cultos a ellos en sus cimas y laderas. En lo concerniente al castro Bilibio, por ejemplo, el hallazgo de un ara votiva de época romana en una ermita alavesa próxima a la localidad de Haro en la que aparece registrado el teónimo indígena *Baeilibio* ha hecho plantearse la existencia de un culto prerromano dedicado a esta divinidad en la zona[236]. Como parte del proceso evangelizador que trató de adoptar bajo un lenguaje cristiano todo vestigio pagano presente en los espacios rurales, no es descartable pensar que la elección de aquel escarpado peñón por parte del anacoreta Felices se basase al mismo tiempo en la previa condición sacra del lugar, que a partir de entonces el cristianismo difuminó entre un halo de espiritualidad cristiana.

Por lo que respecta al monte Dircetio[237], en 1864 se halló en el municipio riojano de San Andrés, en el valle de San Millán, un ara votiva en uno de cuyos epígrafes se registraba el teónimo *Dercetio* (etimológicamente "el más visible"), una deidad autóctona de posible carácter solar o vinculada con el propio monte[238]. Una vez puesta en relación

---

de las iglesias que antes habían sido templos y se celebre una fiesta solemne de carácter religioso. Y que no sacrifiquen ya animales al demonio, sino que, alabando a Dios, los maten y los coman y den gracias por su hartazgo al que otorga todos los bienes. Así, al respetarles algunas satisfacciones exteriores, se sentirán más inclinados a buscar las interiores. Porque es ciertamente imposible arrancar de golpe todos los errores de las mentes endurecidas, y quien trata de subir un alto monte lo hace paso a paso y ascendiendo gradualmente, no a saltos. Así fue como el Señor se reveló al pueblo israelita en Egipto, destinando a su culto los sacrificios que antes ofrecían al diablo y ordenando que le sacrificasen animales, de modo que, cambiando la intención, en parte abandonasen los sacrificios y en parte los retuviesen; pues si bien eran los mismos los animales que acostumbraban a ofrecer, ya no eran los mismos sacrificios, puesto que ahora los ofrecían al Dios verdadero y no a los ídolos" (*Ep*. XI, 56; *MGH Epist*., vol. 2, 1899, pp. 330-332) Trad. en TORRES PRIETO, J. M., "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Ilu*, nº 18, 2007, p. 97.

[235] *VSA* IV, 11 y II, 9.

[236] SÁENZ DE BURUAGA, A., *op. cit*., 1994, pp. 87-118.

[237] Sobre el debate en torno a la correcta transcripción de este orónimo (¿*Dircecii*, *Dirtecio* o *Distercio*?), BANGO, I. G., *op. cit.*, 2007, p. 27 (nota 89).

[238] El epígrafe ha sido recogido en FITÁ, F., "Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. IV, 1884, p. 11; ELORZA, J. C. (*et alii*), *Inscripciones romanas en La Rioja*, 1980, p. 36, fig. 25, insc. 42; ESPINOSA, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, 1986, pp. 59-60 (lám. 5, insc. 40). Sobre esta deidad de la montaña, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., ALBERTOS, M. L., *op. cit*., 1974, pp. 153-155.

con el orónimo citado en la *VSA*, esta divinidad ha sido identificada con el monte San Lorenzo, por ser el más elevado y por tanto *el más visible*. Esto vendría a describir un nuevo ejemplo de cristianización de un espacio pagano bien fuese por la ocupación de Emiliano o bien por la creación de una ermita dedicada a San Lorenzo que debió de presidir la cima del monte en época medieval[239].

Una situación parecida pudo darse en el monte Toloño, próximo a Labastida, que se ha vinculado con el hallazgo de una supuesta ara votiva dedicada al dios indígena *Tullonius* en el castillo de Henayo (Alegría de Álava). Según esta interpretación, el monte Toloño recibió algún tipo de culto en época prerromana en la zona alavesa bajo el nombre de *Tullonio* y éste, a tenor de la existencia de un monasterio medieval dedicado a Santa María de Toloño, también pudo ser cristianizado después bajo la advocación mariana[240].

Finalmente, las ermitas de Navascués, Izaga o Pueyo dedicadas a san Quirico y erigidas en elevadas cumbres montañosas del área navarra también han sido vinculadas con la existencia de posibles cultos paganos en estos montes, ya que el hagiotopónimo Quirico está vinculado a contextos cultuales romanos (*Quiris*)[241].

El fenómeno de la *interpretatio* cristiana provocó así que determinados espacios naturales ancestralmente considerados de culto sagrado como los citados montes u otros como bosques, ríos, fuentes y cuevas fuesen puestos desde entonces bajo la tutela de vírgenes y/o santos. Esto generó toda una tradición mítica local desde el medievo en torno a la milagrosa aparición de vírgenes en espacios naturales, por lo general en árboles, que ha suscitado numerosos debates interpretativos entre quienes creen que la colocación de estas imágenes en los huecos de los árboles respondió a su ocultamiento intencionado por parte de los cristianos ante el peligro del avance musulmán[242] y quienes ven en ello un intento de cristianizar un espacio pagano[243].

Así por ejemplo, en relación al monasterio benedictino de Valvanera (ss. IX-X) cuenta la leyenda que en el siglo IX un tal Nuño Oñez, en el transcurso de un retiro

---

[239] SOLOVERA, M. E. y GARABITO, M., *op. cit.*, 1978, pp. 155-156; IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., "Sobre la cristianización de cultos paganos. El monte de San Lorenzo", *Piedra de Rayo*, nº 32, 2009, pp. 54-59. Si Dercetio fue en verdad una divinidad vinculada al sol, el sincretismo religioso con San Lorenzo pudo venir dado por la relación del mártir con el fuego.

[240] ALBERTOS, M. L., *op. cit.*, 1974, p. 155; SOLOVERA, M. E. y GARABITO, M., *op. cit.*, 1978, pp. 153-155.

[241] MARTÍN DUQUE, A. J., *Documentación medieval de Leire (siglos IX al XIII)*, 1983, doc. 157; JIMENO JURÍO, J. M., *Al airico de la tierra*, 2002, pp. 66-69; JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, pp. 73-74.

[242] ANGUIANO, M., *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, 1704, (Ed. Fac. 1985), pp. 540-543.

[243] QUIJERA, J. A, "El tema mítico de las apariciones de imágenes en La Rioja", *Revista de Folklore*, nº 84, 1987, pp. 190-194.

ascético realizado con objeto de arrepentirse de la vida licenciosa que hasta entonces había llevado, tuvo un sueño profético que le condujo hasta Valvanera. Allí encontró una imagen de la virgen en el interior de un roble, que fue trasladada de inmediato hasta una cueva cercana para construir una ermita en su honor[244]. La práctica de un culto ancestral al roble, al bosque que circundaba al cenobio – tal vez relacionado incluso con el culto a *Dercetio* por la proximidad de este monte con respecto a Valvanera – o quizás a alguna deidad femenina (¿Valvanera: valle de Venus?[245]) pudo ser, por tanto, la razón última del emplazamiento del monasterio, como muestra del interés por cristianizar un espacio pagano asumiendo como propia la sacralidad preexistente[246]. Localidades como Anguiano (Ermita de Santa María Magdalena), Arnedo (Monasterio de Nuestra Señora de Vico), Baños de Río Tobía (Ermita de la Virgen de los Parrales), Camprovín (Ermita de Nuestra Señora del Tajo), Nieva de Cameros (Virgen de Castejón), Sorzano (Ermita de la Virgen del Roble y Ermita de la Virgen de la Hermedaña o Armedaña) o Ventrosa (Virgen de la Villa Rica) han dado a conocer similares leyendas sobre encuentros y apariciones milagrosas de imágenes de la virgen en árboles y arbustos de la zona (hayas, encinas, acebos, robles, romeros, espinos, etc.[247]), que nos retrotraerían a tiempos en los que bosques y árboles formaban parte esencial del acervo religioso de ciertas culturas[248].

Todas estas leyendas tienen en común la presencia de una fuerza mística y sagrada en los lugares en los que la imagen de la virgen era hallada (*hierofanía vegetal*), lo que para algunos autores sería suficientemente indicativo de la existencia previa en estos parajes de antiquísimos centros religiosos paganos. La presencia de imágenes santas en ellos sería, por tanto, la forma de sacralizar de nuevo estos espacios y recuperarlos para la nueva religión, encauzando el antiguo culto al hacer ahora responsable a Dios, con la Virgen como intermediaria, del poder milagroso que emanaba de todos estos santuarios. Este proceso se completaría finalmente con la implantación en el propio lugar de una ermita o iglesia dedicada a la virgen que borrase todo recuerdo del paganismo pasado.

A pesar de todo lo dicho hasta ahora, no conviene olvidar que la mayoría de los ejemplos aquí aludidos sólo son relatos míticos o legendarios construidos con objeto de

---

[244] PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía-Santuario de Nuestra Señora de Valvanera*, 1971, pp. 468 ss.

[245] VALDIVIESO, R. M., *op. cit*., 1991, p. 86 (nota 139)

[246] VALDIVIESO, R. M., "Los orígenes de un culto en los montes de La Rioja: Valvanera", *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, 1986, pp. 219-232; Id., *op. cit*., 1991, pp. 82-86.

[247] QUIJERA, J. A, *op. cit*., 1987, pp. 190-194; VALDIVIESO, R. M., *op. cit*., 1991, pp. 89-91.

[248] Tal sería el caso de las encinas y los robles en la religión celta. VALDIVIESO, R. M., *op. cit*., 1991, pp. 36-37.

enaltecer el pasado cristiano de ciertas iglesias y monasterios dotando de un cariz sagrado al lugar donde estaban emplazados. Por otro lado, el hecho de que en la mayoría de los casos la factura de las imágenes sacras que se conservan en las iglesias citadas sea bastante más tardía con respecto al momento en el que se sitúan los hechos narrados tampoco ofrece demasiadas garantías de veracidad histórica a ninguno de estos relatos.

Uno de los cultos más extendidos y enraizados a lo largo de toda la historia de la humanidad ha sido aquel destinado a las aguas. Siendo un elemento omnipresente e indispensable en la vida del ser humano no resulta extraño imaginar que cualquiera de las civilizaciones que ocuparon la Península desde el Neolítico tuviese presente al agua no sólo como factor clave de asentamiento humano (irrigación agrícola, abastecimiento de pescado, acceso a vías de transporte y comercio) sino también como una entidad propia a la que rendir culto a fin de satisfacer todas las prestaciones que ofrecía[249]. Casi desde el origen de los tiempos y al margen de simbolismos de fertilidad, renacimiento o purificación, una de las propiedades más comunes del agua fue la sanación, vinculada a las propiedades salutíferas que poseían las aguas termales, lo que convirtió a balnearios y termas en espacios frecuentados con gran asiduidad. La presencia de topónimos regionales como Baños de Río Tobía y Baños de Rioja en La Rioja o Baños de Ebro en Álava, así como la presencia de afloramientos de aguas termales, sulfuradas y cloruradas como los de Arnedillo, Grávalos, La Pazana (Cornago) y Albotea (Cervera) en La Rioja[250] o el de Fitero en Navarra[251] nos retrotraería a esos viejos tiempos de esplendor imperial en que los establecimientos balnearios formaban parte primordial también de la vida romana en las villas rústicas[252]. Su pervivencia en la toponímica local hasta nuestros

---

[249] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "El culto a las aguas en la Península Ibérica", *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, 1977, pp. 307-331; ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., "Agua y cultura antigua en el Alto-Medio Ebro", *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular [Arnedillo (La Rioja), 3-5 de octubre de 1996]: actas*, 1997, pp. 259-265.

[250] SAN BALDOMERO, J. M., "Las ninfas de Niencebas. Aproximación hermenéutica a la religiosidad romana del culto a las aguas en los Baños de Fitero", *Príncipe de Viana*, año nº 59, nº 215, 1998, p. 640.

[251] DÍAZ SANZ, M A., y MEDRANO MARQUÉS, M. M., "Las instalaciones balnearias romanas de Fitero", *Príncipe de Viana. Anejo*, nº 7, 1987, pp. 491-502; Id., "Reconstrucción del balneario romano de Fitero (Navarra)", *Saldvie*, nº 5, 2005, pp. 177-189; SAN BALDOMERO, J. M., *op. cit*., 1998, pp. 625-650; MEZQUÍRIZ, M. A., "Las termas romanas de Fitero", *Trabajos de arqueología romana*, nº 17, 2004, pp. 273-286.

[252] DUPRÉ, N., "Sources médicinales et thermalisme dans le bassin de l'Ebre. Les problèmes de la documentation antique", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, nº 5, 1992, pp. 285-287; PÉREX AGORRETA, M. J. y UNZU, J., "Termalismo y hábitat en el valle medio del Ebro en época antigua", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, nº 5, 1992, pp. 303-304; GONZÁLEZ BLANCO, A., "El poblamiento en la Rioja en la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, p. 271; ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., *op. cit*., 1997, p. 260.

días sería un indicador no sólo de la importancia de estos espacios sino de la posible prolongación en su uso durante la etapa medieval e incluso *a posteriori*.

Más allá de la finalidad higiénica, lúdica y social con la que se crearon muchos espacios termales en ciudades y villas rústicas, la capacidad terapéutica de las aguas termales pronto fue puesta al servicio de la religión a través de deidades mayores (Neptuno) y menores (ninfas, náyades, lamias)[253] cuyo culto garantizaba así el alivio de dolencias o la curación de enfermedades[254]. De este modo, los espacios destinados al uso de aguas medicinales y a la devoción hacia estos númenes acuáticos - *nymphae*, *aquae*, *fons*, *caldas* o *balnea*[255] - se convirtieron en auténticos centros de peregrinación a los que acudirían numerosos fieles con el firme propósito de despojarse de todos sus males, tanto físicos como también probablemente espirituales.

Siguiendo esta tradición de los grandes santuarios paganos vinculados al mundo de las aguas, la sanación jugó un papel decisivo también en el mundo cristiano a través de la intervención taumatúrgica de ciertas figuras de santidad o mediante el sacramento bautismal, con el que se garantizaba la purificación del individuo y la eliminación de todos sus males, entendidos éstos como los pecados del alma[256].

Los primeros encargados de llevar a cabo este tipo de sanaciones en el mundo cristiano fueron los mártires, quienes, en calidad de intercesores del poder de Dios, fueron los sucesores de aquellas primigenias fuerzas sobrenaturales o de las antiguas deidades vinculadas a la medicina. Tal fue el caso, como vimos en su momento, de los soldados Emeterio y Celedonio, cuyo martirio propició el desarrollo de procesos sanatorios allí donde había tenido lugar su ajusticiamiento[257]. Con el desarrollo del ascetismo, la fama

---

[253] Martín de Dumio, *De correct. rust.* 8: *Además de todas estas cosas, muchos de estos demonios, que fueron expulsados del cielo, presiden o en el mar, o en los ríos, o en las fuentes, o en bosques, a los cuales los hombres igualmente ignorantes que no conocen a Di los honran como a Dios y les ofrecen sacrificios. En el mar lo llaman Neptuno, en los ríos, Lamias; en las fuentes, Ninfas en los bosques, Dianas; todas estas cosas no son más que demonios malignos y espíritus malos que pervierten a los hombres infieles que no saben protegerse con el signo de la cruz*. Todas estas deificaciones romanas son fruto a su vez de procesos de sincretismo con otras divinidades de raigambre celtíbera o prerromana en general. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y GARCÍA-GELABERT, M. P., "Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, nº 5, 1992, pp. 21-66.

[254] DUPRÉ, N. y PÉREX AGORRETA, M. J., "Termalisme et religion dans le Nord de l'Hispania", *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines* (Actes Coll. 28-30 septiembre 1990), 1992, pp. 151-169; DÍEZ VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, 1998.

[255] SAN BALDOMERO, J. M., *op. cit.*, 1998, pp. 629-630. Mientras que el término *thermae* haría referencia a grandes instalaciones públicas o privadas con fines higiénicos y lúdicos, el vocablo *balnea* se vincularía mejor con baños de dimensiones más modestas y destinados a un uso principalmente terapéutico.

[256] Al respecto de algunas de estas cuestiones, RIPOLL LÓPEZ, G. y VELÁZQUEZ, I., "Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica", *Espacio, tiempo y forma. II, Historia antigua*, nº 5, 1992, pp. 555-580.

[257] Prudencio, *Peristeph*., I, 19-21 y 112-114.

y el prestigio adquiridos por algunos de sus seguidores hizo de los eremitas y anacoretas los herederos directos de la santidad martirial y de sus capacidades taumatúrgicas. Esto explicaría que un noble local como Honorio recurriera a la figura de Emiliano a la hora de tratar de eliminar todo el mal presente en su villa, se tratase éste de un resquicio pagano o de una enfermedad desconocida (*VSA*, XVII, 24).

Teniendo presente todo esto, no es de extrañar que algunas de las iglesias rurales erigidas en Hispania en época tardoantigua y dedicadas a santos sanadores o vinculados con el agua se ubicaran precisamente en lugares donde se localizaban antiguos ninfeos o fuentes salutíferas dedicadas a determinados dioses precristianos sobre las que resultaba más sencillo el sincretismo religioso[258]. Así por ejemplo, dentro del territorio riojano la "Fuente de los Mártires", en la Villa de Ocón, o el sepulcro de Santa Marina, en Viniegra de Abajo, pudieron consolidarse como centros de culto cristiano superpuestos a fuentes salutíferas de posible devoción pagana.

En el primero de los casos, narra una leyenda que al lado de las ruinas de la ermita de San Bartolomé (Villa de Ocón) aparecieron las reliquias de San Cosme y San Damián, patrones de la medicina, en una arqueta de madera flotando cerca de una fuente que a partir de ese momento pasó a denominarse fuente de los mártires. Convertido este lugar en centro de peregrinación entre aquellos que buscaban ser sanados por sus aguas, el carácter sagrado de la fuente hubo de motivar la construcción en época medieval de un primer santuario probablemente bajo la titularidad de los santos médicos sobre el que se superpuso en el siglo XVI la ermita de San Bartolomé[259]. Siguiendo esa tradición literaria referida a la ocultación de imágenes cristianas en lugares sagrados de carácter natural y su posterior hallazgo milagroso - véase el caso de Valvanera - , la presencia de las reliquias martiriales en esta fuente ha sido interpretada como otro posible caso de "resacralización" cristiana" de un antiguo centro pagano de culto hídrico en la zona[260].

Por lo que respecta a Viniegra de Abajo, esta localidad acoge en sus cercanías, junto al viejo puente a la entrada del pueblo, el sepulcro de Santa Marina, una tumba antropomorfa excavada en covacha que representa a esta figura cristiana de devoción muy extendida en la región. La titularidad claramente vinculada al mundo marino y la

---

[258] ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, t. II, 1979, p. 39.

[259] SÁENZ BARRIO, O. A., "La Villa de Ocón y sus reliquias de santos. La leyenda de San Cosme y San Damián", *Berceo*, nº 37, 1955, pp. 429-434; SÁENZ RODRÍGUEZ, M., "La leyenda de la fuente de los Mártires. San Cosme y San Damián en La Villa de Ocón", *Belezos*, nº 8, 2008, pp. 26-33; ESPINOSA, U., "El culto a los santos en una inscripción de la Villa de Ocón (La Rioja)", *Iberia*, nº 9, 2006, pp. 146-147.

[260] SÁENZ RODRÍGUEZ, M., *op. cit.*, 2008, pp. 31-32.

presencia de su imagen en una ermita próxima a una fuente de aguas sulfurosas han sido argumentos suficientes a la hora de plantearse igualmente la existencia en la zona de un espacio de culto pagano a las aguas y posteriormente asimilado en la devoción hacia la mártir cristiana[261]. En esta misma línea, en Puente Madre (Villamediana de Iregua, La Rioja), donde tenía lugar la captación de aguas que se suministraban a la antigua ciudad de *Vareia*, se ha supuesto también la existencia de un culto a las ninfas o a alguna otra deidad tutelar de las aguas que en un momento dado se cristianizó bajo la titularidad de Santa Marina de Puentes Madres[262]. Foncea u Ojacastro son otros ejemplos de localidades riojanas en las que la titularidad cristiana - San Juan (Foncea) - o pagana - Lamin (Ojacastro) - de algunas de sus fuentes ha servido de acicate a los especialistas para plantear la práctica de cultos hídricos paganos en la zona y su ulterior cristianización[263].

Otro de los cultos de raigambre autóctona más reiteradamente denunciado por las autoridades y literatos cristianos durante la Tardoantigüedad fue el de la veneración hacia las piedras[264]. Impregnadas de una hierofanía especial, las piedras eran utilizadas con una finalidad más mágica que religiosa, como un instrumento para la obtención de un beneficio material a través de la energía depositada en ellas por ciertas divinidades. Eran por tanto, una especie de amuleto o elemento mágico que no personificaba en sí al propio dios pero sí actuaba como canalizador de su sagrada esencia[265]. Esta práctica cultual común entre las poblaciones rurales en época romana parece que perduró en el tiempo simbiotizada con el cristianismo, quien potenció las propiedades curativas y

---

[261] VALDIVIESO, R. M., *op. cit*., 1991, p. 94; ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., *op. cit*., 1997, p. 264.

[262] SÁINZ, E., *Colección diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño*, t. III, 1983, p. 126; MORENO HERRERO S., "La religión romana en Vareia y su entorno", *Historia de la Ciudad de Logroño*, vol. I, 1994, pp. 265 ss.

[263] Si en Foncea pudo existir una ermita dedicada a San Juan cerca del nacimiento de la fuente que lleva su mismo nombre (DE GOVANTES, A. C., *Diccionario geográfico-histórico de España*, sección II, 1846, p. 71), en el caso de Ojacastro la fuente de Lamin sobre el río Masoa nos remitiría en su etimología a aquellos seres fantásticos que habitaban en las aguas de los ríos (lamias) y cuyo culto aún era denunciado por Martín de Dumio en el siglo VI.

[264] **Prudencio, *Contr. Symm*. II, 1007-1011**: [...] *Y si allí, en nuestra parcela, quedó en pie la piedra que la antigua superstición tenía por costumbre rodear de cintas o dirigirle súplicas con el sacrificio de un pulmón de gallina, se la hace añicos, y el dios Término se ve ultrajado porque no se le ofrecen entrañas de víctimas, y el árbol adornado de guirnaldas, que conservaba colgadas las humosas linternas, cae abatido por el hacha vengadora*; **Martín de Dumio, *De correct*. 16**: *Porque encender velas junto a las piedras y a los árboles y a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo?*; **Concilio XII de Toledo (681), can. XI**: *avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas, y adoran las fuentes y los árboles, que reconozcan como se condenan espontáneamente a muerte aquellos que hacen sacrificios al diablo*. RIESCO ÁLVAREZ, H. B., *Elementos líticos y arbóreos en la Religión romana*, 1993, pp. 77-164 y 332-342.

[265] En algunas ocasiones a estas piedras se les añadían unos entalles o unos grabados con imágenes y epígrafes alusivos a una u otra divinidad para potenciar de este modo el poder de las mismas. ALFARO, C., "La magia y sus manifestaciones: el caso de los entalles sobre piedras duras", *Religión y magia en la antigüedad*, 1999, pp. 11-33.

protectoras de estas piedras frente a todo mal haciendo ahora intervenir a la Virgen y a los santos a través de ellas. Esto explicaría que en algunas localidades riojanas como Briviesca, Pipaona, El Villar de Enciso, Ambas Aguas o Jubera, entre otras, se haya registrado el uso tradicional entre sus habitantes de ciertas piedras contra las calenturas, los malos espíritus o las tormentas así como para favorecer la fertilidad y las buenas cosechas[266]. Este tipo de creencias y ritos mágicos, teñidos ahora de un cariz cristiano que propugna la intervención de Dios a través de las piedras, nos remitirían, por tanto, en la mayoría casos a tiempos precristianos y a una realidad pagana encubierta aunque latente en el acervo cultural supersticioso de las poblaciones actuales[267].

De entre todos aquellos espacios en lo que el paganismo siguió mostrando cierta fuerza a pesar del avance cristiano por el mundo rural, los entornos rupestres excavados a pie de monte hubieron de ser probablemente uno de los lugares donde toda práctica cultual ajena al cristianismo perdurase en activo durante más tiempo. La prohibición de la realización de sacrificios nocturnos, de la consulta a los espíritus de los difuntos, de los maleficios o de las ofrendas a los dioses infernales dictaminada por las autoridades imperiales[268] obligó a que la realización de todos estos rituales se tuviese que trasladar forzosamente hacia zonas más recónditas y alejadas de cualquier intervención política o religiosa. Sus condiciones de apartamiento y aislamiento físico y su vinculación con el mundo subterráneo[269] hicieron de la cueva el lugar idóneo para ofrecer continuidad a unas prácticas nigrománticas que habían de ser realizadas ahora en la clandestinidad y el ostracismo. Esta sería la finalidad que algunos autores creen que pudo tener la cueva de Arlanpe (Lemoa, Bizkaia) en época tardorromana[270]. Así, en base a ciertos paralelismos con otras cuevas y templos rurales de los territorios galo y británico, los especialistas han vinculado el hallazgo de varios fragmentos de cerámica común y *sigillata*, vidrios, objetos metálicos y restos de fauna de cronologías entre los siglos IV y V d. C. en el interior de las dos fosas excavadas en el suelo de la cueva con la realización de ofrendas

---

[266] VALDIVIESO, R. M., *op. cit*., 1991, pp. 95-96.

[267] CASTILLÓN, F., "Supersticiones relacionadas con el culto a las piedras en la zona oriental oscense", *V Jornadas de cultura altoaragonesa*, 1986, pp. 221-228; HUALDE, C., "Algunas leyendas líticas y el culto a las piedras en La Coruña", *Narria: estudios de artes y costumbres populares*, nº 59-60, 1992, pp. 22-28.

[268] SALINAS, M., "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 237-245; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII", *Hispania Sacra*, nº 57, 2005, pp. 52-56.

[269] CHAVES, F., "Sub terram", *Cuadernos emeritenses*, nº 18, 2001, pp. 189-210; MOLINA GÓMEZ, J. A., "La cueva y su interpretación...", *op. cit*., 2006, pp. 862-863.

[270] GUTIÉRREZ CUENCA, E. (*et alii*), "El uso de la cueva de Arlanpe (Bizkaia) en época tardorromana", *Archivo Español de Arqueología*, nº 85, 2012, pp. 229-251.

a la deidad de este supuesto santuario rupestre (¿Isis-Fortuna?). La presencia además de sepulturas prehistóricas visibles en esta época sugeriría, por otro lado, la práctica de algún tipo de ritual de invocación a los dioses infernales o a los espíritus de los muertos[271].

Si bien no se conocen hasta la fecha otros ejemplos similares al de Arlanpe en el Ebro medio, no sería extraño suponer que en otras cavidades próximas, máxime teniendo en cuenta el amplio panorama rupestre de la zona, no se diesen situaciones más o menos parecidas de pervivencia de ritos paganos[272]. Con el desarrollo del ascetismo muchas de estas oquedades naturales y/o artificiales fueron ocupadas por los eremitas desde el siglo IV d. C. con el fin de poder practicar de manera clandestina su aún denostada forma de religiosidad. Ya fuese con una intención de ocultamiento religioso similar a la llevada a cabo por los paganos en esta época - de ahí que en sus orígenes se asociara al ascetismo con el paganismo, como en el caso de Prisciliano - o por un interés de reutilización de espacios sagrados, la ocupación de cavidades naturales y artificiales por parte de los ascetas entre los siglos V y VI sirvió al objetivo de cristianizar los posibles espacios de culto pagano presentes aquí al ser reconvertidos ahora en oratorios e iglesias rupestres.

Por último, no quisiera concluir este apartado sobre paganismo sin hacer aunque sea una somera referencia a uno de los ámbitos a los que menos atención historiográfica se le ha prestado en este sentido pero que ha dado a conocer también algunos notables ejemplos de pervivencia de ritos paganos en época tardía: el mundo funerario[273]. Sin alejarnos de nuestro ámbito de estudio, hace algunas décadas A. Azkárate e I. García Camino publicaron un estudio arqueológico en el que se recopilaban varios datos sobre la presencia en necrópolis medievales vascas de huecos, canales y recipientes usados en libaciones y ofrendas fúnebres así como de deposiciones y filacterias de todo tipo en el interior de algunas tumbas[274]. Años más tarde, el primero de estos autores volvió a incidir sobre el tema en otro trabajo dedicado a la cristianización del territorio vasco, donde recogió nuevas referencias en este caso norpirenaicas sobre la práctica de ritos fúnebres

---

[271] *Ibídem*, 2012, pp. 244-247.

[272] Así por ejemplo, el fenómeno de las "marcas negras" - manifestaciones gráficas parietales consistentes en trazos de color negro pintados con carbón en las zonas más profundas de las cuevas -, tan común en el panorama rupestre cántabro, se ha llegado a vincular, aunque el debate no está concluido, con el mundo de los ritos paganos, ya sean éstos de carácter religioso o supersticioso. GUTIÉRREZ CUENCA, E. y HIERRO, J. A., "El uso de las cuevas naturales en Cantabria durante la Antigüedad Tardía y los inicios de la Edad Media (siglos V-X)", *Kobie*, nº 31, 2012, pp. 175-206.

[273] Concilio de Elvira (principios del siglo IV), can. XXXIV; Concilio II de Braga (572), *Cap. Mart*., can. LXIX.

[274] AZKÁRATE, A., y GARCÍA CAMINO, I., "Pervivencias rituales precristianas en las necrópolis del País Vasco durante el medievo. Testimonios arqueológicos", *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. II, 1992, pp. 483-492.

precristianos (incineración)[275] o la reutilización de monumentos funerarios protohistóricos en necrópolis tardoantiguas y altomedievales[276]. Como ya apuntara este autor, la práctica de estos ritos en fechas tan tardías no ha de ser entendida en términos extremistas de débil implantación cristiana o, por contra, de imbatible raigambre pagana en todas estas zonas[277]. La presencia de divergentes elementos cultuales en una misma comunidad y de manera simultánea no es sino la consecuencia de un complejo proceso evolutivo de sincretismos ideológicos e intercambios culturales entre distintas poblaciones a lo largo del tiempo, donde intervienen a su vez el contexto geopolítico y las circunstancias socioeconómicas de cada espacio. Todo ello imposibilita en la mayoría de los casos el poder determinar dónde y cuándo acaba lo pagano y empieza lo cristiano.

A través de estas líneas hemos perfilado algunos de los posibles ejemplos de pervivencias paganas en el espacio rural del valle medio del Ebro una vez instaurado el cristianismo en todo el Imperio. Siendo conscientes de que lo dicho hasta ahora sólo es una pequeña muestra de un fenómeno que pudo manifestarse en todo el territorio de las más diversas formas e intensidades según zonas y épocas, los casos aludidos creemos que resultan lo suficientemente explícitos como para aceptar que el cambio confesional que experimentó Hispania y en particular el valle medio del Ebro a lo largo del periodo tardoantiguo no se produjo de manera rápida, uniforme ni mucho menos definitiva.

Si en el espacio urbano el que las ciudades conformaran la base administrativa del Imperio y fueran importantes lugares de mercado y de intercambio de ideas propició una difusión más o menos rápida del cristianismo, su expansión por el mundo rural encontró, sin embargo, algunos obstáculos importantes, siendo el primero de ellos la extendida y arraigada presencia del paganismo entre algunos pobladores[278]. Condenados por las autoridades eclesiásticas y políticas desde el siglo IV, los cultos paganos, no obstante, siguieron estando presentes en el acervo cultural de la sociedad hispanorromana y visigoda tal y como lo demuestran la labor misionera de Martín de Braga en el siglo

---

[275] BLOT, J., "Des rites funéraires oritihistirques, ont-ils persisté, au Pays Basque, jusqu'au Moyen Âge?", *Kobie*, nº 12, 1982, pp. 32-42; Id., "Círculos de piedras (o baratze) en el País Vasco Norte", *Kobie*, nº 24, 1997, pp. 47-49; GEREÑU, M., "Las necrópolis de San Martín de Iraurgi. Pervivencia de ritos funerarios paganos en los siglos VI y VIII", *Arkeolan*, nº 2,1, 1997, p. 7. El rito de la incineración, no obstante, siguió practicándose, aunque de manera reducida, en Occidente incluso después del periodo tardoantiguo.

[276] AZKÁRATE, A., *op. cit*., 2000, pp. 316-317.

[277] *Ibídem*, 2000, p. 318.

[278] GÓMEZ FERNÁNDEZ, F. J., "Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo V d. C.", *Hispania antiqua*, nº 24, 2000, pp. 261-276.

VI para el territorio galaico-suevo o las continuas denuncias emitidas por la legislación civil y eclesiástica de los siglos VI-VII para los territorios hispano y galo en general[279]. El Ebro medio no fue una excepción y a lo largo de su territorio rural se han podido registrar varias evidencias de la práctica de cultos precristianos, - ya fuesen indígenas (Dercetio, Bilibio y Tullonio), orientales (Cibeles-Attis) o romanos (dioses olímpicos) -, en ambientes tanto aristocráticos (Arellano, Parpalinas) como campesinos (Arlanpe) durante prácticamente todo el periodo tardoantiguo.

Teniendo presente, con todo, que algunos de los testimonios aquí citados remiten al mundo de las creencias mágicas y supersticiosas (cultos a las aguas y a las piedras) pero no a prácticas devocionales regladas ni a espacios arquitectónicos de culto o que en su mayoría han sido planteados sólo en base a hipótesis e interpretaciones subjetivas con escaso apoyo documental, lo expuesto hasta ahora acerca de la pervivencia pagana en esta zona no está en ningún caso exento de refutación. A este respecto, el hecho de que las exiguas referencias literarias a este paganismo tardío hayan sido transmitidas por autores cristianos de elevada condición social, como Braulio de Zaragoza o Martín de Braga, no sólo crea incertidumbre acerca de la intencionalidad o de la veracidad de lo expuesto en sus obras sobre estos cultos sino que además impide conocer con exactitud qué cultos eran practicados, que deidades eran veneradas o qué espacios eran tenidos como *loca sacra* por parte de los grupos campesinos y dependientes. Las duras penas que acarreó el llevar a efecto tales prácticas (pena de muerte para la magia y adivinación; confiscaciones, exilio y excomunión para los practicantes de otros cultos) condicionaron la evasión de estos cultos a la intimidad del hogar familiar, con el propósito de no ser descubiertos y delatados. Esto supondría que el desarrollo cristiano acabó silenciando las principales manifestaciones del paganismo tardío en el territorio hispano: por un lado porque las escasas alusiones hechas en concilios y textos hagiográficos de la época parecen remitir a puntuales focos de culto precristiano en espacios muy localizados y por otro lado porque en estas fuentes las características concretas de todo culto no cristiano quedaron ensombrecidas u ocultas al ser asociadas sistemáticamente y sin más especificaciones a la figura del diablo o al convertirse en supersticiones y actos más próximos a la brujería y a la magia que a la religiosidad de la que partieron.

Pese a todo, el tan manido argumento *ex silentio* a la hora de negar la existencia de algo no puede aplicarse a un campo como el de las mentalidades donde el hecho de

[279] JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., *op. cit.*, 2005, pp. 47-78.

que no se conforme un espacio de culto o no se lleve a cabo un ritual por la vías oficiales no implica que una creencia pagana no se practique o no se tenga al menos presente.

¿Quiere esto decir que otros muchos elementos propios de la religiosidad popular, el folklore y las tradiciones culturales de nuestros pueblos hoy en día, y que no han sido referidos en este trabajo, podrían remitir igualmente a creencias y rituales anteriores al cristianismo?. Creemos que sí. ¿Es aplicable esto a cualquier espacio, rito o creencia de índole cristiana? Suponemos que no. En verdad, la dificultad a la hora de discernir a un nivel cuantitativo y cualitativo cuánto de único y original tuvo el cristianismo y cuánto de hereditario con respecto al heterogéneo panorama religioso presente en la Península Ibérica a su llegada - creencias autóctonas íberas y propias de los diferentes pueblos que ocuparon Hispania (celtas, griegos, fenicios), sincretizadas en su mayoría bajo formas religiosas romanas, cultos orientales, presencia judía - no nos permite ofrecer respuestas axiomáticas para ninguna de estas cuestiones. Si a ello le sumamos que un contexto como el valle medio-alto del Ebro durante la Tardoantigüedad se caracterizó por albergar una pluralidad ocupacional - hispanorromanos, visigodos, francos, vascones y cántabros - que en algunos casos acarreaba la introducción de elementos de heterodoxia cristiana (visigodos) o en otros se les suponía una adscripción pagana por su actitud contraria al orden establecido (bagaudas y vascones) el paisaje religioso aún se distorsionaría más.

A nivel arqueológico, el tránsito de lo pagano a lo cristiano tampoco es tan nítido como se desearía ni está exento de incertidumbres o verdades a medias. Así por ejemplo, la reutilización canteril de aras votivas, estelas funerarias o elementos arquitectónicos de templos paganos (basas, fustas, columnas, capiteles) en la edificación de iglesias, como ya tuvimos ocasión de ver en el espacio urbano, no implica necesariamente ni que estos elementos pertenecieran a un lugar de culto previo ni que su reutilización se basase en el deseo de conservar su carácter sacro en la nueva construcción[280]. La descontextualización de muchos de estos hallazgos o el pésimo estado de conservación que presentan, fruto de la superposición de otras estructuras nuevas o de sus sucesivas reutilizaciones con el tiempo, imposibilitan una adecuada interpretación y adscripción cronológica de estos testimonios, por lo que su uso como factor de pervivencia pagana o de reconversión cristiana dista mucho de ser algo irrefutable.

Más allá de las múltiples incógnitas que nos plantea la controversia paganismo-cristianismo y las no menos numerosas dificultades que implica tratar de descifrarlas, lo

[280] CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., *op. cit.*, 1990, pp. 441-442. Algunos ejemplos en el área vascónica en JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo...*, 2003, pp. 69-73.

que parece claro es que el proceso de cristianización fue en sus orígenes un fenómeno eminentemente urbano y que sus primeros pasos por el Ebro medio entre los siglos IV y V no fueron aún decisivos en su implantación por el espacio rural[281]. Una presencia aún fuerte del paganismo incluso entre las elites adineradas, como demuestra la creación de un espacio de culto a Cibeles en la villa de Arellano, unida al hecho de que el cristianismo se hallaba todavía en proceso de consolidación a finales del siglo IV, haciendo frente al desarrollo de desviaciones dogmáticas de la ortodoxia nicena (arrianismo, donatismo y priscilianismo), fueron algunos de los factores que condicionaron el débil asentamiento de la nueva fe en el paisaje rural de la zona en esta época.

3.2.1.3. *Cristianizando el mundo funerario*

Si el temprano desarrollo del priscilianismo fue un exponente de la penetración cristiana en los medios rurales hispanos ya desde la segunda mitad del siglo IV d. C., como afirman algunos autores[282], tal consideración no parece ser extrapolable a nuestro ámbito de estudio. Aquí, más allá de la presencia que pudieran tener en su momento algunas ideas ascéticas por el valle del Ebro, lo que habría de motivar la celebración del primer concilio de Zaragoza (380)[283], el priscilianismo parece que fue un fenómeno más bien esporádico que se extinguió casi tan rápido como se propagó y cuyo desarrollo aparentemente no incidió en la cristianización de este espacio rural, si acaso de manera superficial, ni mucho menos dejó una impronta física en el paisaje de la zona[284].

Entrando en el terreno de lo material, al margen de algunos testimonios puntuales y poco precisos sobre la supuesta presencia cristiana en enclaves vilicarios de la zona[285], la construcción de los primeros núcleos devocionales en el espacio rural del Ebro medio, al igual que en el resto del territorio hispano, pudo venir motivada tanto por la

---

[281] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Navarra en la Antigüedad Tardía", *Navarra: memoria e imagen*, vol. 3, 2006, pp. 57-58.

[282] LORING, M. I., "La difusión del Cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del imperio romano", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-87, p. 202.

[283] VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963, pp. 16-18.

[284] PIAY, D., *op. cit*., 2011, pp. 271-294.

[285] Así por ejemplo, en la villa de Santa Eugenia, próxima a la localidad de Nájera, entre otros materiales tardorromanos del siglo IV, se halló una estela discoidea de mármol con una cruz de cuatro brazos iguales, que remitiría a realidades cristianas bajoimperiales. SÁINZ, E., "Primer cristianismo en La Rioja", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de* 1996, 1997, p. 348; PASCUAL MAYORAL, M. A. y M. P., "Estelas discoideas de La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, p. 339; ESPINOSA, U., "*Civitates* y *territoria*...", *op. cit*., 2006, p. 63.

existencia previa de un espacio de culto pagano - ya hemos visto ejemplos de ello - como por la presencia en la zona de una necrópolis o de la sepultura de un ente privilegiado.

El funerario fue así uno de los primeros ámbitos en los que se manifestó más claramente el cambio religioso en Hispania, tal y como lo demuestra la proliferación de sarcófagos paleocristianos por el espacio peninsular en época tardorromana. Procedentes en unos casos de talleres romanos o en otros de talleres locales como los de Tarragona o la Bureba (Burgos), algunos ejemplos de este tipo de obras escultóricas en nuestro área de estudio han sido localizados en zonas tan dispares como San Millán de la Cogolla (La Rioja), Briviesca (Burgos), Castiliscar (Cinco Villas) o Zaragoza (basílica de Santa Engracia)[286]. Aunque en la mayoría de los casos se desconoce cuáles fueron sus contextos arqueológicos originales, por su datación aproximativa en torno al siglo IV d. C., la riqueza de sus materiales escultóricos (mármol de Carrara) y la evidente simbología cristiana que se representaba en sus relieves (escenas del Antiguo y Nuevo Testamento, pasiones martiriales, cruces y crismones, etc.) su creación y difusión por la Península podrían de ser vinculadas con la presencia de elites locales cristianas en la zona y en ambientes presumiblemente vilicarios. No obstante, al igual que sucede con los mosaicos, si desde inicios del siglo IV en la Tarraconense se utilizaron principalmente sarcófagos paleocristianos y no tanto con iconografía mitológica[287], ello no implica necesariamente una atribución cristiana a sus compradores. El hecho de que la decoración cristiana fuese la que dominase en estos momentos el mercado de productos funerarios de lujo haría obligada su compra a todos aquellos que quisieran dejar constancia de su elevado estatus social o su poderío adquisitivo al margen de las creencias religiosas que profesaran[288].

---

[286] NAVAL, F., "El sarcófago de Castiliscar", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 94, 1929, pp. 163-172; PALOL, P., *op. cit.*, 1967, p. 313; SCHLUNK, H., "El sarcófago de Castiliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV, *Príncipe de Viana*, año nº 8, nº 28, 1947, pp. 305-353; SOTOMAYOR, M., *Sarcófagos romano-cristianos de España*, 1975, pp. 184-187; LAMBÁN, J., "El sarcófago romano-cristiano de Castiliscar", *Suessetania*, nº 2, 1980, pp. 5-6; MOSTALAC, A., *Los sarcófagos romano-cristianos de la provincia de Zaragoza. Análisis iconográfico e iconológico*, 1994, pp. 18-67; AGUAROD, C. y MOSTALAC, A., *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, 1998, 40-49; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit.*, 2001, pp. 99-105; PAZ, J. A., "La antigüedad tardía en las Cinco Villas", *ArquEJEAlogía*, 2006, pp. 132-137.

[287] CLAVERÍA, M., "El sarcófago romano en la Tarraconense", *IV Reunión sobre Escultura Romana en Hispania (7-9 de febrero de 2002)*, 2004, pp. 289-290

[288] Otros ejemplos próximos, algunos más tardíos, de sarcófagos de lujo ligados a personajes y escenarios aristocráticos cristianos se han localizado en contextos semiurbanos como *Graccurris* (MARCOS POUS, A., "Trabajos del Seminario de Arqueología de la Universidad de Navarra en la provincia de Logroño durante los años 1965 y 1966", *Miscelánea de arqueología riojana*, 1973, p. 15; Id., "De situ Graccurris: Desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 133-136.) o *Tritium* (ANDRÉS, S., "Excavaciones de Santa María de Arcos (Tricio, La Rioja)", *Cuadernos de Investigación. Historia*, tomo 9, nº 2, 1983, pp. 118-121) y en otros plenamente rurales como Parpalinas (PASCUAL MAYORAL, M. P., "Sobre un fragmento

Asociados también al mundo funerario, los *martyria* y las iglesias vinculadas a ellos, erigidas en muchos casos a partir de áreas de enterramiento preexistentes en lugares periféricos, pudieron ser, del mismo modo que los sarcófagos en su vertiente escultórica, los representantes arquitectónicos de esta primera fase del proceso de cristianización del mundo rural. Al igual que en las ciudades, estos primigenios monumentos funerarios no tardaron en verse rodeados de nuevas necrópolis conforme se incrementaba el prestigio de aquel cuyas reliquias se conservaban allí, lo que finalmente hizo necesaria la creación de espacios eclesiales donde poder llevar a cabo un culto martirial organizado y dar cabida al creciente número de fieles a su figura. Si bien no contamos con demasiados ejemplos de *martyria* rurales en Hispania y los que se han supuesto como tales presentan más incertidumbres que garantías, es posible que el desarrollo de este tipo de culto por el valle medio del Ebro motivase la creación de un espacio arquitectónico destinado a la custodia de las reliquias de la mártir Coloma.

3.2.1.3.1. Santa Coloma y el culto martirial

Situado en el municipio riojano de Santa Coloma, cerca de Nájera, y adosado a la parte sur de su actual iglesia [Fig. 10], cuya fábrica es del siglo XVI, se encuentra un pequeño edificio de planta cuadrangular (5 m. de largo x 7 m. de altura), al que a su vez se hallan adheridos otros dos cuerpos de planta cuadrada aunque más pequeños (3 m. de lado), que presenta algunas características propias de los espacios martiriales y que fue la base de la primitiva iglesia local[289]. Interpretado en su fase originaria como un torreón sepulcral romano [Fig. 9], al igual que la ermita de Santa María de los Arcos en Tricio[290], este edificio pudo derivar en un *martyrium* al albergar las reliquias de la mártir Coloma en época tardorromana. Con el objetivo de promocionar su culto, el edificio hubo de ampliarse en el siglo V mediante la adición de los dos cuerpos laterales - uno oriental que alberga una capilla con la estatua de la santa y otro occidental que da acceso a la cripta martirial situada en el cuerpo central -, así como la posterior elevación de una

---

de sarcófago depositado en el Museo Municipal de Calahorra (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 293-300) o Albelda de Iregua [ESPINOSA, U., *op. cit*., 2011, pp. 57-59].

[289] LÓPEZ DOMECH, R. y HERNÁEZ URRACA, J., "El *martirium* de Santa Coloma", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 15, 1998, pp. 516-528.

[290] Como ya se dijo en su momento, la base original de esta iglesia también fue un monumento tombal altoimperial y aunque algunos lo consideraran igualmente como un *martyrium*, esta interpretación parece menos segura dada la ausencia de referencias martiriales en la zona y la advocación mariana de la ermita tritiense. A este respecto, *vid*. *supra*, 2.2.1.3. *La ermita de Santa María de los Arcos*, pp. 201-203.

iglesia paleocristiana anexa a él[291]. A tenor de la documentación medieval referida a esta edificación, la iglesia de Santa Coloma debió de evolucionar con el tiempo hacia la formación de un cenobio que, tras haber oscilado entre los dominios de Nájera y San Millán, fue incorporado definitivamente al cenobio de Santa María de Nájera en el siglo XII, pero del que, sin embargo, no se conservan evidencias arqueológicas[292].

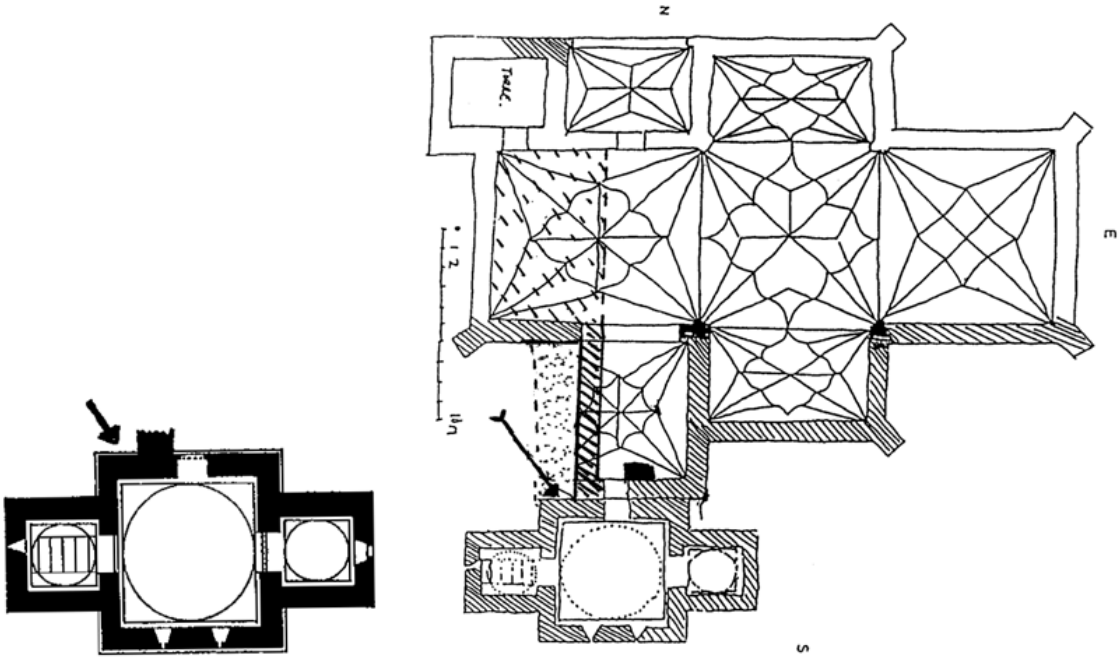


Fig. 9. Plano evolutivo del *martyrium* de Santa Coloma (La Rioja)
(LÓPEZ DOMECH Y HERNÁEZ URRACA, 1998)

Uno de los principales problemas a la hora de identificar a esta iglesia con un *martyrium* radica en la propia advocación de la misma. El origen de la santa Coloma ha suscitado irresueltos debates historiográficos entre quienes creen que fue una santa local, quienes la identifican con una mártir asociada a la ciudad de Sens que huyó desde Hispania a la Galia durante la persecución de Aureliano (s. III d. C.) o quienes afirman que era una religiosa mozárabe ejecutada en Córdoba en el 753[293]. Si seguimos esta última propuesta, el edificio original que dio origen a la iglesia riojana de Santa Coloma no tuvo por qué ser un *martyrium* o si lo fue no estuvo destinado a esta mártir, sino que pudo ser un simple monumento funerario romano o si acaso un edificio martirial con

[291] LÓPEZ DOMECH, R. y HERNÁEZ URRACA, J., *op. cit*., 1998, pp. 536-540.
[292] *Ibídem*, 1998, pp. 534-536.
[293] CANTERA MONTENEGRO, M., "Advocaciones religiosas en la Rioja medieval", *Anuario de estudios medievales*, nº 15, 1985, pp. 54-55; Id., "Advocaciones religiosas de Santa María de Nájera (XI-XV)", *En la España Medieval*, nº 8, 1986, pp. 278-279; HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *Estructuras arquitectónicas riojanas. Siglos X al XIII*, 1986, pp. 19-20.

una titularidad distinta a la de Coloma que luego fue suplantada por ésta, aunque esto último parece menos probable. No obstante, dada la estrecha vinculación de algunos espacios arquitectónicos de este edificio con el culto hacia esta santa parece clara su titularidad y si tenemos presente la cronología original del edículo, sería más lógico suponer que Coloma fue martirizada en época bajoimperial y que, al margen de su vinculación con el territorio galo o hispano, sus reliquias o parte de ellas fueron a parar de alguna manera hasta esta zona entre los siglos IV y V.

El otro gran dilema que presenta esta iglesia es su datación, pues si bien algunos autores como Heras y Núñez coinciden con lo expuesto por López y Hernáez al respecto de una cronología tardoantigua para Santa Coloma[294], otros como Uranga e Íniguez o J. Fontaine, sin embargo, sitúan la elevación de esta iglesia en época mozárabe[295]. Más tardía resulta su construcción para Caballero y Utrero, quienes la datan en torno al siglo IX[296] o para Arbeiter y Noack, quienes van más allá retrasando su origen hasta el siglo X[297]. Como ya sucediera con Santa María de Arcos (Tricio), la iglesia de Santa Coloma ha sido objeto de controversias historiográficas dentro del ya manido debate entre lo tardoantiguo y lo altomedieval que condujo en las últimas décadas a algunos autores a reformular la tradicional filiación visigótica dada a varias iglesias hispanas, en particular de las áreas castellana, riojana y vasca. Iniciada hace ya dos décadas por Luis Caballero en una serie de trabajos en los que asimilaba formalmente la escultura visigoda hispánica con la omeya realizada en Siria[298], esta revisión cronológica ha tenido seguimiento sobre todo entre su equipo de investigadores y ha dado pie a situar el origen de gran parte del panorama eclesial del valle medio del Ebro entre los siglos VIII y X[299].

---

[294] HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *op. cit.*, 1986, 17-21. De esta misma opinión se muestran GARABITO, M. y SOLOVERA, M. E., *op. cit.*, 1978, p. 194.

[295] URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ, F., *Arte Medieval Navarro*, vol. 1, 1971, pp. 40-44 y 66-69; FONTAINE, J., *L'Art Préroman hispanique*, vol. II, *L'Art Mozarabe*, 1977, pp. 251- 252.

[296] UTRERO, M. A., CABALLERO, L. y ARCE, F., "Santa María de los Arcos de Tricio (La Rioja), Santa Coloma (La Rioja) y La Asunción de San Vicente del Valle (Burgos): tres miembros de una familia arquitectónica", *Arqueología de la arquitectura*, nº 2, 2003, pp. 81-85.

[297] ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., *Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters*, vol. 8, 1999, pp. 354-357.

[298] CABALLERO, L., "Un canal de transmisión de lo clásico en la alta edad media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (2" parte)", *Al-Qantara*, vol. 15, 1994, pp. 321-348 y vol. 16, 1995, pp. 107-124; Id., "Arquitectura visigótica y musulmana: ¿continuidad, concurrencia o innovación?", *Cuadernos Emeritenses*, nº 15, 1998, pp. 143-176; BARROSO, R. y MORÍN, J., "Fórmulas y temas iconográficos en la plástica hispanovisigoda (siglos VI-VIII). El problema de la influencia oriental en la cultura material de la España tardoantigua y altomedieval", *Visigodos y omeyas*, 2000, pp. 279-306.

[299] CABALLERO, L., "Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 91-132; Id., "La arquitectura denominada de época visigoda: ¿es realmente tardorromana o prerrománica?", *Visigodos y omeyas*, 2000, pp. 207-247; Id., "Aportación a la arquitectura medieval

Sin restarle atractivo a una propuesta que actualizaba así ciertos contenidos ya obsoletos, lo cierto es que estos supuestos, de ser válidos[300], no están reñidos en ningún caso con que la iglesia pudiera tener un pasado bajoimperial o visigótico anterior al aspecto actual del edificio así como un primigenio uso martirial[301]. Sea como fuere y pesar de las numerosas incógnitas que presenta todavía este templo, de confirmarse que la iglesia-monasterio de Santa Coloma fue en origen un *martyrium* dedicado a la mártir homónima, podríamos estar hablando de una de las evidencias más antiguas de edilicia cristiana en todo el valle medio del Ebro.

Fig. 10. Iglesia parroquial de la Asunción (Santa Coloma, La Rioja). Fotografía propia

española. Definición de un grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, pp. 221-228; UTRERO, M. A., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, 2006; Id., "Late-Antique and Early Medieval Hispanic Churches and the Archaeology of Architecture: revisions and reinterpretation of constructions, chronologies and contexts", *Medieval Archaeology*, nº 54, 2010, pp. 1-33.

[300] Recientemente se ha cuestionado la validez real de estas nuevas dataciones habida cuenta de que aún presentan numerosas incógnitas que no se han resuelto adecuadamente. CHAVARRÍA, A., "Churches and aristocracies in seventh century Spain: some thoughts on the debate on visigothic churches", *Early Medieval Europe*, nº 18.2, 2010, pp. 160-174; RIPOLL, G. (*et alii*), "La arquitectura religiosa hispánica del siglo IV al X y el proyecto del *Corpus Architecturae Religiosae Europeae-Care-Hispania*", *Hortus Artium Medievalium*, vol. 18/1, 2013, p. 55.

[301] SALES, *op. cit*, 2012, pp. 344-346. Para las iglesias rurales de la Meseta, CHAVARRÍA, A., *op. cit*., 2012, pp. 148-149.

En la línea del controvertido ejemplo riojano, el valle medio del Ebro ha dado a conocer otros casos de iglesias tardoantiguas o altomedievales construidas en torno a necrópolis bajoimperiales o a partir de ciertos espacios funerarios (mausoleos, torreones sepulcrales, etc.) tardorromanos que fueron en su mayoría la base del cuerpo absidial de los posteriores templos cristianos. Así por ejemplo, en el término de La Torrecilla, en Corella, con ocasión de unas obras de extracción de grava en 1995, salieron a la luz los restos de la cripta de un edificio funerario romano datado en los siglos IV-V y ubicado sobre lo que parece ser la necrópolis (cuatro enterramientos) de una villa agrícola tardo-romana[302]. Aunque no se detectaron en él indicios cristianos de ningún tipo, los trabajos de excavación realizados en la necrópolis determinaron que el mausoleo sufrió algunas remodelaciones a fin de convertirse en una pequeña capilla funeraria en época visigoda, bajo cuyo suelo aparecieron tres nuevos enterramientos. Si bien esta capilla se transformó finalmente en espacio de vivienda de ocupación islámica entre los siglos IX y X[303], el paso de monumento funerario *a priori* pagano entre los siglos IV y V a capilla mortuoria cristiana entre los siglos VI y VII nos ofrecería un testimonio muy válido del proceso de cristianización de los espacios funerarios en nuestro área de estudio.

Este tránsito de lo meramente funerario a lo litúrgicamente cristiano ya tuvimos ocasión de describirlo en el espacio urbano con Santa María de los Arcos (Tricio), pero también se han recogido casos similares en las iglesias rurales de San Martín de Finaga (Basauri, Bizkaia) y Santa María de Rute (Ventas Blancas) o en la iglesia asociada al castro Bilibio-Buradón (Álava), entre otras. Dado que todas ellas presentan cronologías constructivas posteriores a la segunda mitad del siglo V d. C., trasladaremos su estudio pormenorizado al siguiente apartado de este capítulo, dedicado a la materialización rural del cristianismo entre esta centuria y la siguiente.

3.2.1.3.2. Indicios cristianos de carácter epigráfico

Más allá del ámbito funerario, aplicable también a las inscripciones localizadas en los entornos próximos a las ciudades de *Graccurris* y *Tritium*[304], lo cierto es que para

[302] BIENES, J. J., "Necrópolis de la Torrecilla (Corella)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 12, 1995-1996, pp. 327-330; UNZU, M. y PÉREX AGORRETA, M. J., "La cultura funeraria en Navarra en época romana", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 813-814.

[303] BIENES, J. J., *op. cit*., 1995-1996, p. 328; UNZU, M. y PÉREX AGORRETA, M. J., *op. cit*., 1997, p. 813.

[304] BARENAS, R., "La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano", *Berceo*, nº 160, 2011, pp. 153-155 y 166-168.

el siglo V apenas contamos con tímidos indicios de la presencia del cristianismo en enclaves rústicos de nuestra zona y los que se han supuesto de esta época han visto finalmente retrasada su cronología e incluso discutida su supuesta adscripción religiosa. Tal sería el caso de los vestigios epigráficos hallados en localidades como Ortigosa de Cameros, Arnedo o Arnedillo, vinculados todos ellos a conjuntos rupestres.

En el primero de los casos, las excavaciones realizadas en la cueva de El Tejón, ubicada bajo el macizo del Encinedo, próximo a la localidad camerana, dieron a conocer un contexto de inhumación con ajuares tardoantiguos[305] dentro del cual se extrajo una hebilla de cinturón, posiblemente de un militar, en cuya placa de bronce (4,5 cm. de alto x 10,5 cm. de largo) se grabó el siguiente epígrafe [Fig. 11]:

XP(istu)S SIT / TECUM / X ("Cristo esté contigo")[306]

La datación tradicional de este epígrafe (3 x 7'2 cm.) en torno al siglo V d. C.[307] y su clara connotación cristiana habían permitido sugerir la presencia en estas cuevas de alguna primigenia comunidad de fieles ya desde época bajoimperial, pues aunque el hallazgo se produjo en un contexto rupestre aislado, la presencia de ajuar funerario en él implicaría la práctica de algún ritual de inhumación llevado a cabo por otros individuos que habitasen la misma cueva o algún entorno próximo a ella. No obstante, a partir del estudio de la toréutica aplicada a los broches de cinturón se ha determinado que la realización de este modelo encajaría mejor en el periodo visigodo (ss. VI-VII), tanto por el tipo de fórmula epigráfica empleada como por la factura y el tratado final de la pieza[308]. Por otro lado, el desconocimiento del contexto arqueológico en el que pudo ser

---

[305] En la cámara interior de la cueva del Tejón se hallaron restos de un esqueleto humano, varios fragmentos de vasos de barro rojo ricamente decorados, así como trozos de un vaso de cristal y huesos de animales domésticos. GARÍN, J., "Hebilla epigráfica cristiana del s. V halla en Ortigosa de Cameros (Logroño)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 63, 1913, pp. 105-106; RODANÉS, J. M., "Las cuevas sepulcrales en La Rioja. Estudio histórico-arqueológico", *Munibe*, nº 49, 1997, pp. 86-88.

[306] El epígrafe ha sido recogido en GARÍN, J., "Notas de algunas exploraciones practicadas en las cavernas de la cuenca del río Iregua, provincia de Logroño", *Boletín de Estudios de Geología de España*, nº 33, 1912, pp. 131-137; Id., *op. cit.*, 1913, pp. 105-106; DIEHL, E., *Inscriptiones Latinae christianae veteres*. I, 1925, nº 2.228; ZEISS, H., *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich*, 1934, p. 35, 93 y 195, lám. 15.2; VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 1942, p. 137, insc. 399; ESPINOSA, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, 1986, p. 76 (lám. 9, insc. 57); MORAL ASTOLA, L. A., "Una hebilla epigráfica cristiana del siglo V como sello de las parroquias del entorno del Pantano de Ortigosa González La Casa", *El Encinedo*, nº 1, fasc. 2, 2003, pp. 4-6. La cruz al final del epígrafe tiene un mero valor decorativo (VIVES, J., 1942, p. 137).

[307] VIVES, J., *op. cit*., 1942, p. 137, insc. 399; ESPINOSA, U., *op. cit*., 1986, p. 76.

[308] RIPOLL, G., *Toréutica de la Bética*, 1998, p. 98. Esta cronología ya fue apuntada en su momento por Zeiss (1934, p. 35) y ha sido recuperada recientemente en TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio...*, 2010, p. 135

creado, lo problemático de su adscripción a grupos poblacionales, a espacios de culto o incluso a una creencia firme por parte del individuo que portase el cinturón, su hallazgo en una cueva sobre la que sólo podemos intuir su uso funerario en época visigoda[309] o el hecho de que la pieza se halle actualmente en paradero desconocido hace que tengamos que movernos entre conjeturas y elucubraciones a la hora de valorar la significación de este testimonio incluso en una época de plena consolidación cristiana como el siglo VI.

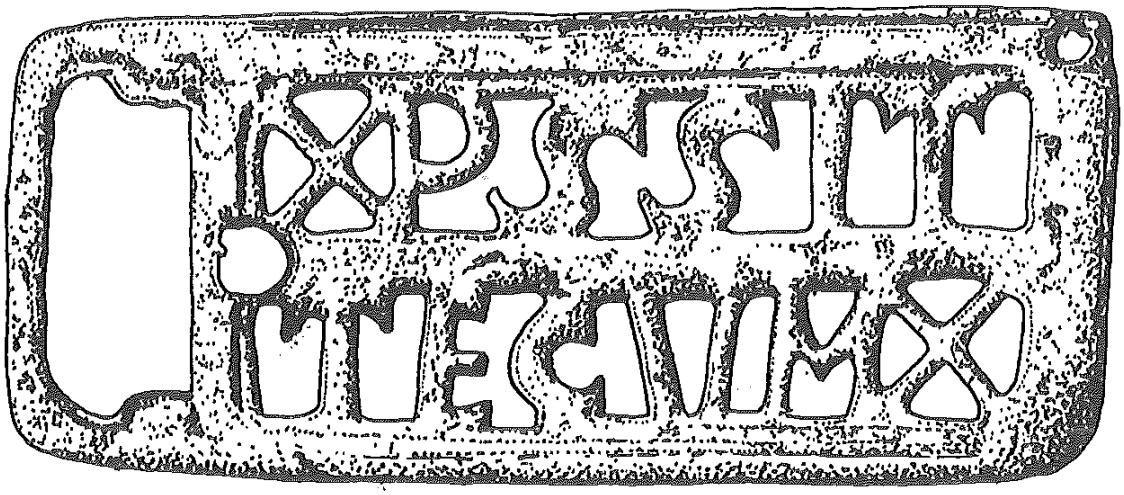


Fig. 11. Hebilla de cinturón con inscripción cristiana en Ortigosa de Cameros (La Rioja)
(ESPINOSA RUIZ, U., 1986)

Por lo que respecta a las localidades de Arnedo y Arnedillo, han sido también los espacios rupestres los principales testigos del avance cristiano por la región, dejando evidencias de ello en las paredes de algunas de sus grutas. En el caso de Arnedo, por ejemplo, dentro del conjunto rupestre situado en la parte alta del municipio, en Peña Logroño (cerro de San Miguel), se ha localizado la inscripción *XPI (στοσ)* grabada en la pared este de la cueva artificial denominada "El Patio de los Curas[310]", a la que se le ha atribuido una incierta datación entre el comienzo de las invasiones bárbaras y la conversión de Recaredo al credo niceno (589), estando más próxima a esta última[311]. La presencia de otra inscripción en la pared oeste con la palabra ROMA bajo una cabeza

[309] Otros ejemplos de cuevas hispanas de uso sepulcral en época visigoda en HIERRO, J. A., "La utilización sepulcral de las cuevas en época visigoda: los casos de las Penas, La Garma y El Portillo del Arenal (Cantabria)", *Munibe*, nº 62, 2011, pp. 373-377.

[310] La inscripción ha sido recogida GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo", *XV Congreso Nacional de Arquitectura*, 1979, pp. 1129-1142; ELORZA, J. C., ALBERTOS, M. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., *Inscripciones romanas en la Rioja*, 1980, p. 18 (epíg. 12); ESPINOSA, U., *Epigrafía romana…*, 1986, pp. 20-21 (lám. 2, insc. 9).

[311] GONZÁLEZ BLANCO (*et alii*), *op. cit.*, 1979, pp. 1133-1134.

humana esquemática [Fig. 24] ha sido interpretada como la afirmación conjunta de la romanidad y la ortodoxia cristiana una vez superadas las polémicas con el paganismo y el arrianismo[312]. Por su parte, en sendas cuevas de Arnedillo (Santa Eulalia) y Arnedo (Cienta) se ha descubierto una misma inscripción rayada sobre sus respectivas paredes (*PAX (i)N ¿DEO?*), si bien en ninguno de los dos casos se tiene clara su cronología[313]. Al respecto de estos testimonios, no obstante, dado que se enmarcan en un probable contexto eclesial rupestre, su valoración histórica se realizará en el siguiente apartado de este capítulo, pues el fenómeno de los eremitorios rupestres tuvo su máxima expresión en el valle medio del Ebro sobre todo a partir del siglo VI.

Vemos, por tanto, que el primitivo desarrollo del cristianismo por el medio rural entre los siglos IV y V al que aluden algunas fuentes escritas presenta aún numerosas incógnitas sin resolver y no ha encontrado apenas respaldo arqueológico hasta la fecha. Teniendo esto presente, todo parece indicar que la verdadera consolidación del hecho cristiano en la vertiente rural de este territorio no tuvo lugar, al menos en el plano físico, hasta la segunda mitad del siglo V y sobre todo a lo largo del siglo VI.

3.2.2. Siglos V-VI: Alternativas eclesiásticas

Si el periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo V se había caracterizado por ser una etapa de transición, en la que el cristianismo comenzaba tímidamente a calar en las mentalidades de una sociedad aún fuertemente arraigada a sus tradiciones religiosas más ancestrales, desde finales del siglo V asistiremos, no obstante, a una segunda fase ya de verdadero asentamiento del credo niceno en el espacio rural del Ebro medio. La proliferación de iglesias particulares fundadas a lo largo y ancho del territorio rústico y el desarrollo rupestre del fenómeno ascético fueron algunas de las claves que caracterizaron al hecho cristiano en esta etapa tanto a nivel peninsular como en particular en nuestro área de estudio.

---

[312] SÁENZ PRECIADO, C., "La Antigüedad Tardía", *Historia del arte en La Rioja. De la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, 2005, p. 185.

[313] GONZÁLEZ BLANCO, A. y CINCA, J. L., "Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)", *Saxa scripta (inscripciones en roca)*, 1995, pp. 103-106; GONZÁLEZ BLANCO, A., CINCA, J. L., PASCUAL MAYORAL, M. P. y FAULÍN, C., "La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, p. 168; GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL MAYORAL, M. P. y CINCA, J. L., "La cueva de Cienta (Arnedo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 159-160; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, p. 657.

La formación de toda esta edilicia eclesial exenta y rupestre, aunque concedió un notable impulso al proceso de evangelización del medio rural, no trajo consigo una consecuente homogeneidad en el dominio efectivo del territorio rústico por parte de los líderes eclesiásticos urbanos, como cabría haber esperado. En este sentido, si durante la fase preliminar el dominio episcopal sobre el espacio rural había tenido que hacer frente al persistente paganismo, una lucha que aún seguirá latente en esta época, su expansión territorial encontró ahora unas nuevas trabas en el desarrollo de alternativas formas de religiosidad (ascetismo) y en la proliferación de fundaciones eclesiales y monásticas privadas que se irán desarrollando cada vez más al margen de la *civitas* cristiana[314].

3.2.2.1. *Las primeras fundaciones eclesiales*

Como consecuencia de la conversión de las elites urbanas al cristianismo y del trasvase de estas ideas a sus dominios rústicos ya desde el siglo V se habían comenzado a erigir numerosos oratorios privados y basílicas en las campiñas supuestamente para subvenir a las necesidades espirituales de las poblaciones rurales que habitaban en las villas. Este afán evangelizador, unido a las ventajas socioeconómicas que garantizaba la fundación de espacios de culto cristiano, impulsó a muchos propietarios a construir en sus posesiones vilicarias todo tipo de iglesias privadas que finalmente sirvieron tanto al interés piadoso de sus fundadores por extender el mensaje niceno como, sobre todo, a modo de expresión del nuevo y poderoso papel que jugaban las elites rurales en estos momentos. El control patrimonial e ideológico que la construcción de estos templos cristianos garantizaba sobre los bienes propios y ajenos derivados del culto en ellos así como sobre las mentalidades de los fieles adscritos a él, en especial en aquellas iglesias erigidas a partir de monumentos martiriales, fueron las claves que potenciaron el interés constructivo de este tipo de edificaciones. Como núcleos arquitectónicos monumentales al servicio de una comunidad de fieles, las iglesias venían a sustituir a las grandes obras públicas derivadas del evergetismo imperial; como espacios de exhibición social y control ideológico estos templos suponían a su vez una solución de continuidad a la

[314] MOUNIER, M. B., "Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècle)", *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, 2007, pp. 225-226

jerárquica ordenación social previa al permitir a las elites seguir ejerciendo un dominio sobre los segmentos dependientes de la sociedad del momento[315].

Sin ánimo de objetar el desarrollo de notables fundaciones eclesiales a impulsos del episcopado y de la monarquía, los ricos *possessores* fueron los principales agentes transformadores del paisaje religioso rural gracias a la promoción de oratorios e iglesias en sus residencias rústicas. Al ser templos en muchos casos de fundación privada que proporcionaban un gran prestigio y una importante fuente de riqueza a sus promotores, estas iglesias particulares no tardaron en suscitar un declarado enfrentamiento legal entre las elites fundiarias, deseosas de lucrarse y medrar en el panorama político local, y los obispos, quienes, al margen de toda intencionalidad evangélica, también propiciaron, aunque en menor medida, la creación de nuevos lugares de culto como una herramienta en sus políticas territoriales de expansión diocesana por el medio rural[316].

Dejando ahora a un lado toda esta cuestión jurídica sobre la que ahondaremos en capítulos posteriores, los estudios arqueológicos más recientes han insistido en afirmar que la fundación de iglesias rurales en la Península Ibérica, a pesar de lo recogido en la legislación eclesiástica tardorromana, comenzó a materializarse significativamente a partir del siglo VI, alcanzando su máximo apogeo entre esta centuria y la siguiente[317]. Según esta visión, todas aquellas iglesias rurales que tradicionalmente hubieran sido fechadas entre los siglos IV y V habrían de retrasar necesariamente su construcción hasta la época visigoda o en todo caso ser identificadas en sus orígenes tardorromanos como simples mausoleos u oratorios privados, que sólo se constituyeron en iglesias una vez alcanzado el siglo VI. De ser cierta y generalizada esta tardía datación, ello habría de determinar que en el caso de aquellas iglesias localizadas en espacios vilicarios, éstas no nacieron en el seno de villas rústicas en activo sino como reaprovechamiento de un espacio aristocrático teóricamente abandonado ya para entonces, si bien, como veremos, hubo alguna destacada excepción a esta pauta.

Por lo que respecta a su localización, la arqueología ha estipulado que, salvo honrosas excepciones en las que se construyeron dentro del antiguo sector residencial de una villa, aprovechando las habitaciones más representativas o de mayor tamaño, estas

---

[315] CASTELLANOS, S., "Aristocracias y dependientes del Alto Ebro (siglos V-VII)", *Studia Historica. Historia medieval*, nº 14, 1996, pp. 29-46.

[316] SOTOMAYOR, M., "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 2004, pp. 525-539.

[317] *Ibídem*, 2004, pp. 528- 531; CHAVARRÍA, A. "Aristocracias tardoantiguas y cristianización...", *op. cit.*, 2006, pp. 203-208, Id., *El final de las villae…*, 2007, pp. 143-152; Id., "Churches and aristocracies…", *op. cit.*, 2010, pp. 160-174.

iglesias privadas se erigieron en su mayoría anexamente a la villa a partir de un edificio funerario o sobre antiguos espacios de culto paganos, en un ejercicio de sacralización del paisaje rural. Como veremos a lo largo de este apartado, los enclaves vilicarios, o lo que quedase de ellos para esta época, no fueron los únicos lugares que dieron cabida a la fundación de iglesias ya que otros espacios de índole aristocrática como los *castra* o de condición más humilde como las oquedades rupestres también albergaron importantes núcleos eclesiales en su interior que no sólo condicionaron su funcionalidad sino que además dieron origen en algunos casos a agrupaciones poblacionales en torno a ellos. De este modo, el evergetismo eclesiástico de las elites locales o de los poderes centrales, según los casos, más allá de trasladar el modelo de cristianización urbana a sus dominios, acabó modificando en gran parte el paisaje rural de la región y se convirtió en un importante elemento de organización territorial[318].

El valle medio del Ebro no se mantuvo ajeno al proceso cristianizador impulsado por las aristocracias locales, pero también por el episcopado, y como prueba de ello las fuentes literarias y arqueológicas de la época han dado a conocer la existencia de varias iglesias en la zona que respondieron a modelos de fundación aristocrática y prelaticia más o menos afines al régimen diocesano.

3.2.2.1.1. Evidencias literarias

Si acudimos a los testimonios literarios, más allá de la controversia conciliar que estas iglesias generaron en ocasiones y que aunque sea extrapolable a todo el territorio hispano no remite nunca en concreto a nuestro área de estudio, la principal fuente con la que contamos para conocer el panorama eclesiástico de la zona en esta época es la *Vita Sancti Aemiliani* escrita por Braulio de Zaragoza casi a mediados del siglo VII. Aun siendo el hagiográfico un género literario basado en la narración de hechos milagreros de corte fantástico y con una clara finalidad ejemplificadora y moralizante, en la línea de los clásicos *exempla*, sus relatos no dejan de inscribirse en un contexto histórico y geográfico real que, desgranado con todas las reservas críticas posibles, puede llegar a aportar informaciones realmente válidas acerca de la realidad política, económica, social

[318] TORRECILLA, M. J. y GARCÍA CAMINO, I., "Las iglesias, centros de poder y organización territorial (el papel de las iglesias en la reorganización del poblamiento en los casos de Bizkaia y Ayala: siglos IX-XIII", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas Valladolid, 22-27 de Marzo de 1999*, 2001, pp. 717-726; LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., "Los edificios de culto...", *op. cit.*, 2005-2006, pp. 29-59.

y cultural de la época a la que se refieren[319]. La proximidad testimonial con los hechos - la *VSA* fue compuesta a partir del testimonio de primera mano de los discípulos directos de Emiliano (Citonato, Sofronio, Geroncio y Potamia) - y el deseo expreso de Braulio de que Citonato y Geroncio, que aún vivían para entonces, revisaran la exactitud de los datos aportados en la obra (*VSA* 1) garantizarían la validez histórica de la hagiografía emilianense y su uso documental. Así, entre otros varios datos, la obra de Braulio nos da a conocer la presencia a lo largo del territorio riojano de al menos dos iglesias rurales contemporáneas a la redacción de la misma, una de las cuales podría contar además con una existencia arqueológicamente demostrada.

Haciéndose eco literario de la fama ascética alcanzada por Emiliano durante su vida de retiro espiritual, la biografía brauliana nos relata en uno de sus episodios cómo este recién adquirido prestigio cristiano llegó desde lo alto del monte Dircetio a oídos del entonces obispo de Tarazona, Dídimo. Este prelado, fascinado por las noticias que del hombre santo le iban llegando, le hizo abandonar su retiro rupestre, muy a su pesar, y le encomendó, una vez ordenado sacerdote, el ministerio de la iglesia de *Vergegio*[320]. El nuevo presbítero, sin embargo, siguiendo sus firmes convicciones, decidió dilapidar el patrimonio temporal de esta iglesia al parecer, según la versión de Braulio, para repartirla entre los pobres[321], lo que provocó la denuncia por parte de los clérigos de esta iglesia ante al prelado turiasonense. Por ello, con objeto de salvaguardar los intereses económicos del clero y del propio obispado del lugar, el anacoreta fue relevado de su cargo y desde ese momento se retiró definitivamente al que fue su oratorio y futuro enclave a partir del cual surgiría el monasterio emilianense[322].

---

[319] CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda...*, 2004 (para la *VSA* pp. 290 ss.). Sobre la información histórica de esta obra en relación al medio-alto Ebro, Id., "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el s. VI d.C.: la Vita Sancti Aemiliani", *Hispania Ant*iqua, nº 19, 1995, pp. 387-396; Id., "Problemas metodológicos…", *op. cit.*, 1995, pp. 27-48; Id., *Poder social, aristocracias y 'hombre santo' en la Hispania visigoda: la 'Vita Aemiliani' de Braulio de Zaragoza*, 1998; Id., *Hagiografía y sociedad…*, 1999.

[320] Braulio, *VSA* V, 12*: Cuando se informó a Didimio, que entonces aún se ocupaba del ministerio del pontificado de Tarazona, va de inmediato tras él pretendiendo hacer entrar al hombre en el orden eclesiástico puesto que estaba en su diócesis. Duro y pesado debió de parecerle al principio rehusar y oponerse y ser arrastrado casi como del cielo al mundo, de una quietud apenas alcanzada a menesteres laboriosos y transformar en activa su vida contemplativa; sin embargo, fue obligado contra su voluntad y por esa razón desempeñó en la iglesia de Berceo el oficio de presbítero.*

[321] *Ibídem* V, 12: *Pero, para dejar de lado muchas cosas, entre todos los intereses eclesiásticos, su mayor afán era expulsar del templo del señor la riqueza injusta con diligencia y habilidad lo más rápidamente posible; en consecuencia, repartía la substancia de Cristo con los bienes de Cristo, haciendo a la iglesia de Cristo rica en virtudes, no en frutos; en religiosidad, no en intereses; en cristianos, no en cosas*.

[322] *Ibíd.*, VI, 13: *Por ello, según es costumbre de los peores clérigos, algunos de ellos acuden al obispo para quejarse de él en razón de los perjuicios del patrimonio, y manifiestan en tono de queja que es evidente el detrimento de la iglesia: por todas partes se han visto disminuir los bienes recibidos. El prelado mencionado se enciende con las antorchas de la ira y se entenebrece por envidia de sus virtudes y, aun*

Tradicionalmente, el origen geográfico de Emiliano había sido objeto de fuertes controversias historiográficas entre quienes le atribuían una clara procedencia aragonesa y quienes defendían sus raíces riojanas[323]. Así, si la tesis "aragonesista" promulgaba que el eremita había nacido en Berdejo, identificado este municipio con el *Vergegium* de la *Vita*, y había sido enterrado en Torrelapaja, ambas localidades del sureste aragonés[324], la tesis "castellanista" sostenía la naturaleza berceana de Millán, asimilando de este modo el topónimo *Vergegium* con la localidad riojana de Berceo[325]. Con el tiempo y ante la identificación más o menos precisa de varios de los términos geográficos aparecidos en la *VSA* con ciertos testimonios arqueológicos y topónimos presentes en el territorio regional [el *Castrum Bilibium* con los Riscos de Bilibio (Haro); el *Dirceti montes* con el monte San Lorenzo; el *Oratorium* de Emiliano con el monasterio de Suso; la *Villa Honorii* en Parpalinas; *Pratum* con ¿Campo (Berceo)?[326] o *Banonico* con ¿Baños?[327]] la génesis riojana de San Millán y su recorrido viajero por esta región han sido finalmente aceptados por prácticamente toda la historiografía especializada en el tema.

Una vez equiparados los topónimos de *Vergegium* y Berceo, si analizamos las características de esta supuesta iglesia rural lo cierto es que el fragmento de la *Vita* no aporta apenas datos al respecto de su estructura física o su cronología, cuestiones ambas sobre las que sólo se han dado respuestas genéricas por su vinculación con Berceo (Santa Eulalia)[328] o por su registro junto a la iglesia de Parpalinas en la *VSA* (s. VI).

---

después que arrojó el vómito de su ira el egregio hombre de Dios, provisto de santidad, sereno gracias a la paciencia, seguía sin inmutarse con su tranquilidad acostumbrada. Entonces, liberado del ministerio tiempo antes recibido, pasó el virtuoso tiempo que le quedó de vida en lo que ahora se llama su oratorio.

[323] GAIFFIER, B., "La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de la Cogolla", *Analecta Bollandiana*, nº 51, 1933, pp. 293-317.

[324] PÉREZ, J. B. y LÓPEZ DE BAYLÓ, M., "Copia de un papel sobre la patria y sepultura de San Millán", *Viaje literario a las iglesias de España*, 1804 (reimp. de 1902), t. III, pp. 313-318; DE LA FUENTE, V., *España Sagrada*, vol. 19, 1865, p. 78; *Ibídem*, vol. 50, 1866, pp. 4-23.

[325] YEPES, A., *Crónica general de la Orden de San Benito*, 1959-1960, t. I, pp. 69 y ss.; MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*, 1883; VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Vita Sancti Aemiliani*, 1943, p. XII (nota 20).

[326] En el término conocido como "Campo" (por otros como "Prado"), en el municipio de Berceo se constató la existencia de restos de sigillata catalogada como paleocristiana (ss. V-VI). TARACENA, B., "Restos romanos en La Rioja", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 15, nº 46, 1942, p. 38

[327] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del Alto Ebro y la aportación de la Vita Sancti Aemiliani", *Brocar*, nº 19, 1995, pp. 33-38; ESPINOSA, U., "El enclave Parpalines de la Vita Sancti Aemiliani; espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 81-84.

[328] M. Ibáñez relaciona, sin argumento alguno, la iglesia de *Vergegium* con la actual parroquia de Santa Eulalia en Berceo, dedicada a la mártir emeritense, lo que es a todas luces indemostrable. IBÁÑEZ, RODRÍGUEZ, M., "La constitución del primer cenobio en san Millán", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, p. 387; GARCÍA TURZA, J., *El monasterio de San Millán de la Cogolla. Una historia de copistas, canteros y monjes*, 2013, p. 27.

En lo referente a sus características, el texto de Braulio, sin ser nada explícito, ofrece algunos datos que nos hablan de un relativo desarrollo de esta iglesia de Berceo en su época. Así, por un lado, el hecho de estar gobernada por un sacerdote y un grupo de clérigos a su cargo (*clericis suis*) determinaría un destacable grado de organización eclesiástica como iglesia rural, si bien no al nivel del complejo aparataje clerical de las iglesias urbanas[329]. Por otro lado, la ira que el reparto de las rentas del templo desató en los ánimos de los clérigos de *Vergegio* o del propio obispo de *Turiaso* podría sugerir que la devota generosidad de los fieles que acudían a esta iglesia suponía una fuentes de ingresos lo suficientemente destacable como para excitar un cierto ánimo codicioso entre obispo y clero. Este dato, no obstante, hay que tomarlo con mucha precaución, ya que la ayuda a los más desfavorecidos era uno de los deberes morales de todo obispo y el reparto de los bienes eclesiásticos entre ellos estaba contemplado en la legislación, eso sí, sólo siempre y cuando lo permitiesen las condiciones económicas de la iglesia en cuestión[330]. Esto quiere decir que si el reparto de las rentas, generalmente en especie, asignadas al templo provocó la indignación de Didimio, cuando esta actuación debería haber sido impulsada por el propio prelado, tal vez ello se deba a que el patrimonio de *Vergegio* no era tan elevado como para mantener a la iglesia y a su clero y al mismo tiempo amparar a los menesterosos del lugar. En verdad, como señala Castellanos, si los circuitos de distribución de bienes por el territorio rural, tarea que era asumida por este tipo de iglesias o por los monasterios, se habían visto reducidos aquí a escalas poco más que locales, un movimiento como el de Emiliano podía suponer una desestabilización importante en el funcionamiento de la iglesia berceana[331].

Por lo que respecta a su cronología, la datación de este episodio en torno a los años 30 del siglo VI nos proporcionaría un término *ante quem* a la hora de tratar de ubicar en el tiempo la construcción del edificio eclesial. Esta fecha, aunque aproximativa, es fácilmente deducible a través de la cronología de los hechos descritos por Braulio en la *VSA*. Como ya hemos mencionado, si la muerte del santo (*VSA* XXVI, 33) coincidió

[329] El conjunto de clérigos que podían servir en esta época en una iglesia como la de Berceo se compondría por un presbítero, un diácono y varios subdiáconos, acólitos, ostiarios, lectores y cantores. FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, 1955, p. 207.

[330] Concilio de Braga II (572), can. XVI. A este respecto, ORLANDIS, J., "La asistencia a los pobres en la Iglesia visigótica", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, 1973, pp. 710-711; LOMAS SALMONTE, F. J., "Los pobres y el patrimonio eclesiástico de la iglesia visigoda", *Humanística*, nº 12, 2001-2002, p. 56.

[331] CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 2004, p. 128.

con la toma de la ciudad de Cantabria por los godos, la cual tuvo lugar en el año 574[332], y si al final de la obra (*VSA* XXV, 32) se afirma que Emiliano contaba ya con 101 años de edad, su fecha de nacimiento ha de situarse necesariamente en torno al 473. Teniendo presente que al comienzo de la obra el eremita ya contaba con 20 años de edad (*VSA* I, 7) y que luego pasó otros 40 años más apartado en el monte Dircetio (*VSA* IV, 11), para cuando su fama llegó a oídos del obispo de Turiaso, Emiliano ya tendría al menos 60 años de edad, por lo que el episodio que relaciona a ambos personajes habría de tener lugar aproximadamente durante la tercera década del siglo VI. Si para entonces Didimio ya contaba en su jurisdicción con la iglesia de *Vergegio* a la que destinó a Emiliano, ello quiere decir que el templo berceano tuvo que ser erigido como muy tarde a comienzos de esta centuria o finales del siglo V.

En lo que concierne finalmente a su creación, nada podemos asegurar sobre las circunstancias concretas en las que esta iglesia fue fundada. Como ya dijimos en su momento, si bien la propia *vita* hace alusión en un momento dado a una *villa Vergegio* (*VSA* III, 10) y aunque algunos autores opinen que Berceo pudo ser en origen una villa tardorromana[333], hasta la fecha no se han registrado huellas de ocupación vilicaria en la zona ni tampoco se tiene constancia de la existencia de necrópolis o de espacios de culto pagano en sus proximidades. Por ello, al margen de que Berceo sea o no una fundación episcopal[334], es posible que el contexto espacial sobre el que se erigió la iglesia no sea ya una villa al estilo de aquellos lujosos enclaves aristocráticos sino que se ajuste mejor a un tipo de poblamiento en altozano[335] o con un asentamiento campesino tipo *vicus*[336] como a los que alude el concilio I de Toledo (can. V) a comienzos del siglo V.

Si las noticias textuales sobre *Vergegio* no dan lugar a demasiada aseveración, éstas tampoco han sido correspondidas en el plano físico, donde la ausencia de vestigios arquitectónicos de la misma, o de estudios arqueológicos sobre ella, no ha permitido

---

[332] Juan de Bíclaro, *Chronicon*, 32 (a. 574): *His diebus Leouegildus rex Cantabriam ingressus prouniciae peruasores intefecit, Amaiam occupat, opes eorum peruadit et prouinciam in suam reuocat ditionem* (ed. de C. Cardelle de Hartmann y R. Collins, 2001, p. 66).; Isid., *HG*, 49: *(Leovigildo) En efecto, teniendo de su parte la entrega de su ejército y el favor que le granjeaban sus victorias, acometió felizmente brillantes empresas: se apoderó de los cántabros* (ed. esp. de C. Rodríguez Alonso, 1975, pp. 253-254); Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani* XXVI, 33: *Aquel mismo año, en los días de Cuaresma, le fue revelada también la destrucción de Cantabria*.

[333] VILLACAMPA, M. A., *Los berones según las fuentes escritas*, 1980, pp. 67-68.

[334] Por lógica y proximidad geográfica, la jurisdicción eclesiástica sobre la iglesia de *Vergegio* debería haber correspondido al prelado de *Calagurri* y no al de *Turiaso*, pero este hecho y la ausencia de toda mención a la ciudad riojabajeña en la obra de Braulio serán asuntos tratados en capítulos posteriores.

[335] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos…", *op. cit*., 1995, p. 36.

[336] ISLA, A., *op. cit*., 2001, p. 17.

fijar a día de hoy la existencia o localización de esta supuesta iglesia rural tardoantigua más allá de la somera caracterización que de ella hace Braulio en su obra.

Profundizando en la lectura de la *VSA*, entre los personajes que Braulio pone en relación con Emiliano en los diferentes capítulos de la obra, la figura del *senator* Honorio fue sin duda con la que mantuvo una relación más estrecha relación en el Ebro medio. La importancia del episodio que pone a ambos personajes en relación (*VSA* XVII, 24) vendría dada no sólo por la posible exposición de un contexto de pervivencia pagana en un espacio rural[337] o por las connotaciones de proximidad entre la aristocracia y una figura santa sobre las que hablaremos más adelante[338], sino también por la descripción del escenario en el que se desarrollaron los acontecimientos, esto es, un *villa rustica* en cuyo interior se erigía una iglesia rural de fundación privada.

Tomando como referencia la expresión *ordo presbiterorum* – alusiva en la *Vita* a la ayuda prestada a Emiliano por un grupo de presbíteros a la hora de exorcizar la casa de Honorio[339] – se planteó la existencia en esta villa de al menos un templo atendido por diversos clérigos, adecuadamente acondicionado y utilizado como iglesia propia[340]. Al respecto de este testimonio, aunque la obra de Braulio no sea de nuevo demasiado explícita con respecto a la fisonomía del templo cristiano, la arqueología, sin embargo, ha revelado la presencia de una iglesia en la zona de plausible datación coetánea a este episodio donde hubo de localizarse la *domus Honori* y la villa que la circundaba.

Como ya dijimos en su momento, la asimilación de *Parpalines* con la localidad de Pipaona (Ocón, La Rioja), amén del hallazgo aquí en la década de los 70 del siglo XX de diversos objetos funerarios que evidenciaban la existencia de un espacio cementerial en el lugar, había motivado la realización de varias campañas arqueológicas anuales en este término desde hace una década. Pendientes de una recopilación monográfica de todo el yacimiento, los resultados de los trabajos de excavación hasta el momento han dado a conocer la existencia de un gran complejo vilicario de prolongada existencia (ss. V-VIII d. C.), desde cuya *domus* el noble Honorio y su familia mantenían desde el siglo

---

[337] *Vid. supra*, 3.2.1.2. Cristianizando lo pagano: ¿dioses o demonios?, pp. 300-302.

[338] La estrecha relación de favores que une al potentado local con el eremita se manifestará en dos episodios diferentes de la obra brauliana (*VSA* XVII, 24 y XXII, 29).

[339] *VSA* XVI, 24: [...] *Collegit ad se illic habitantium ordinem presbiterorum* [...].

[340] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2003, pp. 104-106; Id., "La iglesia tardoantigua de Parpalinas, campaña arqueológica de 2005", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 321-322. Sin cuestionar la existencia de una iglesia propia, recientemente I. Velázquez ha matizado la interpretación de esta referencia al extenderla no a una sola iglesia, sino a varias - de ahí la utilización del plural *presbiterorum* - tal vez presentes a lo largo de la localidad de Parpalinas y no únicamente circunscrita a la *domus Honorii*. VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica…*, 2007, p. 260, nota 196.

VI, amén de otros espacios de carácter productivo como una instalación vinícola, un trujal oleario o un alfar, una iglesia rural de fundación privada asociada a un espacio cementerial y destinada al culto funerario[341].

En lo relativo al espacio litúrgico, tras los últimos avances en la excavación, las conclusiones obtenidas por su director Urbano Espinosa apuntan a la presencia en esta villa de una primigenia iglesia creada *ex novo* en una ubicación periférica respecto al hábitat de la misma. De ella sólo se conservan algunos fragmentos de los muros oriental y septentrional de la nave, así como una franja del alargado cuerpo adosado a esta última, [Fig. 12] y su datación aproximada entre los siglos V y VI coincidiría con la información aportada por la hagiografía emilianense[342]. Este templo cristiano es, por tanto, un claro ejemplo de fundación particular llevada a cabo por Honorio o alguno de sus predecesores en lo privado de su villa a finales del siglo V o comienzos del VI y dotado de una serie de rentas para su sostenimiento y de un personal clerical encargado del cuidado de la misma. Superpuesto a este primer espacio litúrgico, los trabajos de campo han delimitado la existencia de un segundo templo de similar orientación y distribución de espacios pero de proporciones ostensiblemente mayores. Éste contaba con una planta basilical alargada (22,95 m. de largo por 10,1 m. de ancho), un ábside de herradura, un pequeño edículo funerario al sur de la nave reservado al culto familiar, una piscina bautismal en el tercio oriental de la nave y un pabellón adosado al exterior del muro norte con el que ya contaba la iglesia original, con restos de un hórreo o silo destinado a la gestión de las rentas eclesiales en especie. La nueva iglesia, que ha sido datada entre los siglos VI y VII, conformaría, a tenor de su más que considerable tamaño, un referente religioso en toda la región y un símbolo del elevado estatus social y económico de todo un linaje local iniciado tal vez por Honorio y continuado por su familia durante el periodo tardoantiguo e incluso altomedieval, ya que pudo perdurar como núcleo eclesial y cementerial, no ya como villa, hasta el siglo X[343].

---

[341] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2003, pp. 104-107; Id., 2006, pp. 309-322; Id., "Parpalinas, en tiempos de San Millán de la Cogolla", *Valle de Ocón*, nº 16, 2007, pp. 18-25; Id., "Buscando al San Millán histórico, el yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón)", *Belezos*, nº 14, 2010, pp. 28-31; Id., "La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000)*, 2011, pp. 181-192; Id., *La iglesia de Las Tapias...*, 2011; Id., *Cristianización y aristocracia...*, 2013 (en prensa).

[342] Sobre la cronología aproximada de este episodio, en torno a mediados del siglo VI, GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, 1974, p. 57 (nota 80); ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2003, p. 85.

[343] La deposición en el suelo del ábside de una pequeña olla con cenizas en su interior, cuya cronología se ha establecido entre los siglos IX y X probaría la continuidad en el culto. Sobre toda esta

Se observa, por tanto, que desde comienzos del siglo VI el término de Parpalinas albergó una iglesia, coetánea así a la de *Vergegio*, de posible advocación mariana[344] y de fundación aristocrática, que poseía unas notables dimensiones[345] y contaba con un grupo de clérigos a su cargo así como un espacio cementerial asociado a ella en el que probablemente se harían enterrar la familia y descendientes de Honorio que habitaron allí. La existencia de un hórreo en el espacio adosado al muro norte de ambas iglesias y de restos de piedras de moler en su exterior para la elaboración de pan garantizarían tanto la manutención de los clérigos, más allá de las rentas asignadas al templo o las posibles donaciones realizadas por los fieles, como la asistencia caritativa hacia los más necesitados o la propia celebración de la eucaristía[346]. Por su parte, la vinculación con la necrópolis hallada en la zona y la presencia interior de una capilla situada a los pies de la nave del templo más moderno indicarían que la segunda iglesia también sirvió como mausoleo familiar para los propietarios, al margen de que ello pudiera contravenir a la legislación canónica que prohibía los enterramientos en el interior de las iglesias[347]. El progresivo enriquecimiento socioeconómico de esta noble familia bajo la órbita del estado toledano, que les llevó a querer enterrarse aquí legitimando así su liderazgo social a través del culto funerario[348], unido al fuerte prestigio religioso de este enclave hicieron necesaria la creación de una iglesia más monumental entre los siglos VI y VII. Así se amortizaba la ya existente en el mismo solar con el fin de dar cabida a los espacios

---

evolución arquitectónica, ESPINOSA, U., *op. cit*., 2007, p. 21; Id., *op. cit*., 2010, pp. 28-31; Id., *op. cit.*, 2011, pp. 184-185; Id., *op. cit*., 2013, pp. 54-82.

[344] El 25 de abril de 1185 el obispo Rodrigo de Calahorra y el prior de Albelda, Guillermo, donan a unos particulares "*illam sernam qui est in illo termino de Ocone in Sancta María de Parparinas"* para que la planten de viña (SÁINZ, E., *Colección diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño*, t. I: 924-1399, 1981, p. 41, doc. 19).

[345] La primera iglesia de Parpalinas, si bien tuvo un tamaño menor que la segunda, contó aún así con una nave de aproximadamente 12,5 x 7,5 m. que superaría a la mayor parte de las iglesias rurales conocidas en el medio Ebro y los alrededores. ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2013, p. 105.

[346] Concilio XVI de Toledo (693), can. VI: *[...] Que no se presente en el altar del Señor el pan que debe ser santificado por la bendición del sacerdote si no es íntegro y limpio y que haya sido preparado de intento, y no de gran tamaño, sino de una ofrenda módica, según el uso de la costumbre eclesiástica, cuyas sobras puedan ser guardadas fácilmente y sin detrimento alguno, en un lugar pequeño destinado para la reserva, o si fuese necesario consumirlo no oprima el estómago de aquel que lo tomare con el peso de un gran hartazgo, ni sea tal que exija una digestión, sino que sirve de alimento espiritual al alma [...]*

[347] Concilio I de Braga (561), can. XVIII. LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "De corporibus defunctorum: lectura e interpretación histórico-arqueológica del canon XVIII del primer concilio de Braga (561) y su repercusión en la arquitectura hispana de la Antigüedad Tardía", *Morir en el Mediterráneo Medieval*, 2009, pp. 151-166.

[348] El notable poder adquisitivo de esta familia local quedaría de manifiesto por la presencia del sarcófago hallado en los años 70 del s. XX en el camino adyacente a la segunda iglesia y perteneciente a la etapa medieval del cementerio parpalinense. Al no tratarse de una pieza producida en un taller local sino de un elemento importado probablemente de tierras burgalesas, su existencia sería indicativa del nivel económico y las capacidades comerciales del propietario de la villa. Al respecto de su hallazgo, PASCUAL MAYORAL, P., *op. cit*., 1997, pp. 293-300. Sobre las características físicas, cronología y procedencia del mismo, ESPINOSA, U., *op. cit*., 2013, pp. 189-197.

funerario y bautismal presentes en el interior de la nave, asumir el creciente número de fieles de la región y consolidar su relevancia social en la zona. Con la llegada de los musulmanes a la Península y al margen de la desaparición del núcleo vilicario, los pactos realizados por éstos con la nobleza local del Ebro medio parece que garantizaron la continuidad de culto en el templo parpalinense, que siguió siendo toda una referencia cultual en la zona al menos hasta el siglo X. A partir de esta centuria se iniciaría su proceso de abandono y ruina, quedando su solar en uso como necrópolis, hasta ser finalmente desmantelada en el siglo XIII para dar lugar en torno al espacio absidial a la formación de un modesto edificio de uso civil o habitacional[349].

Fig. 12. Iglesia de Parpalinas (Pipaona, Ocón, La Rioja). Siglos V-VII.
(Imagen del yacimiento cedida por U. Espinosa)

Pudiendo, en definitiva, identificar al primer espacio arqueológico de carácter litúrgico con ese *ordo presbiterorum* que mencionaba la biografía emilianense, parece razonable apuntar que estamos ante un claro ejemplo de iglesia de fundación privada, sostenida por Honorio y su familia, dentro del contexto de creación de "iglesias propias" y sacralización de espacios rurales que venimos describiendo hasta ahora. La presumible perdurabilidad en el uso de este espacio eclesial incluso con posterioridad al desenlace del enclave vilicario en el siglo VIII nos da buena cuenta además de la importancia de las iglesias como elemento organizador del territorio más allá del contexto espacial en el que nazcan y a lo largo de dilatados periodos de tiempo. Tal será el caso, como veremos a continuación, de algunas iglesias de esta zona fechadas por determinados especialistas en época mozárabe o altomedieval y que en verdad podrían remitir en ciertos casos a

[349] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2013, pp. 83-100.

realidades anteriores, ya sean tardorromanas, bajoimperiales, visigóticas, tardoantiguas o paleocristianas[350], que pervivieron tras la invasión musulmana si bien con los cambios propios del paso del tiempo y de las circunstancias históricas de cada espacio.

Siendo la hagiografía emilianense el mayor y prácticamente el único referente escrito sobre el panorama cristiano del Ebro medio a lo largo de la Tardoantigüedad, será ahora competencia de la arqueología, ayudada en algunos casos por otras disciplinas como la epigrafía, el proporcionarnos otros vestigios de construcciones eclesiales exentas en este territorio posiblemente de la misma índole particular aunque con cronologías aún por precisar en muchos casos.

3.2.2.1.2. Testimonios arqueológicos

La presencia de iglesias rurales en el Ebro medio no se limitó únicamente a los ejemplos recogidos en la *VSA*, lo que pone de manifiesto que la competencia entre el episcopado y la aristocracia local por la fundación de iglesias rurales y la obtención de beneficios económicos derivados de las mismas marcó una tendencia constante desde comienzos del siglo VI y durante todo el periodo de dominio visigodo.

Edificadas sobre espacios vilicarios ya abandonados para entonces, en torno a enclaves castreños que desde ese momento adquirieron una entidad como núcleo de poder local más allá de su mera funcionalidad defensiva o bien a partir de otro tipo de asentamientos secundarios con objeto de cristianizar un espacio pagano, dar cobijo a un culto funerario u ofrecer un espacio de actuación a una comunidad ascética, las iglesias rurales del Ebro medio presentan una dimensión tan heterogénea como imprecisa. La diversidad de soluciones constructivas (plantas basilicales o plantas en cruz, ábsides y contra-ábsides, una o varias naves, cuerpos adosados, etc.) y de modelos arquitectónicos (*martyria*, baptisterios, capillas funerarias, mausoleos-oratorio, templos rupestres, iglesias monásticas, etc.) conformaron un abigarrado y plural contexto eclesial sobre el que no resulta fácil extraer unos parámetros generales o una visión uniforme del mismo.

Siendo consecuencia de la interacción de un conjunto de circunstancias sociales, económicas e ideológicas tanto propias como ajenas de cada tiempo y lugar así como producto de una serie de requisitos edilicios, morfológicos y funcionales, la creación de un espacio eclesial en cualquier territorio en esta época resulta de un complejo proceso

[350] Al respecto de toda esta profusa terminología, SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 41-44.

multifactorial [Fig. 13]. En él no sólo intervienen cuestiones evangélicas de patronazgo piadoso o de extensión del cristianismo por el espacio rural sino también otras muchas variables de índole menos religiosa como el enriquecimiento económico, la distinción social, el control ideológico y el dominio territorial[351]. En este sentido, puede que la presencia de una iglesia no vaya indefectiblemente acompañada de la existencia de una comunidad de fieles que acudiese sistemáticamente a celebrar el culto cristiano en ellas, sino que éstas se utilizasen por las autoridades eclesiásticas y laicas como elemento de prestigio o como un instrumento de vigilancia sobre zonas estratégicas. Los cánones sinodales alusivos al estado de abandono y ruina de ciertas iglesias hispanas en las que no puede mantenerse el culto cristiano podrían ir encaminados hacia esa dirección[352].

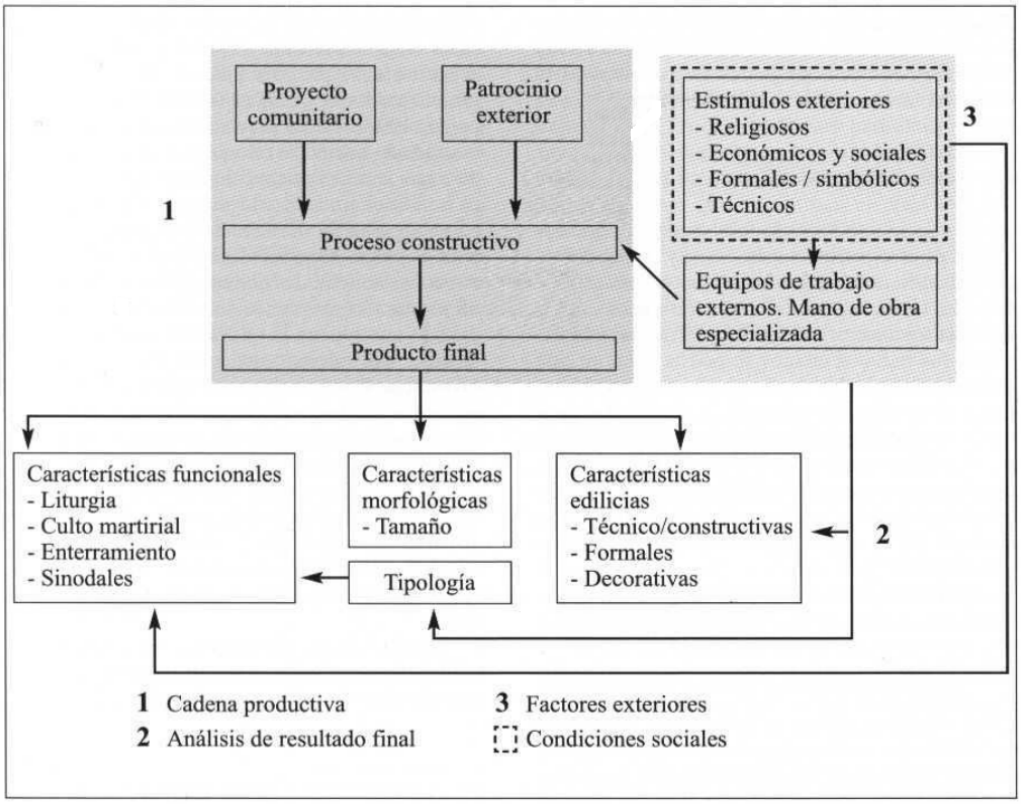


Fig. 13. Cuadro-matriz relativo a los factores que intervienen en el proceso de fundación eclesial (ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., 2012)

Sea cual fuera su origen, los centros de culto resultan una fuente de información imprescindible a la hora de conocer la organización espacial del territorio donde éstas se

[351] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Propiedad y poder. La iglesia lusitana en el siglo VII", *Cuadernos emeritenses*, nº 10, 1995, pp. 54-55; ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2012, pp. 97-101; BROGIOLO, G. P. y CHAVARRÍA, A., "Chiese, territorio e dinamiche del popolamento nelle campagne tra tardoantico e Alto medioevo", *Hortus Artium Medievalium*, nº 14, 2008, 2008, p. 15

[352] Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII; Concilio XVI de Toledo (693), can. V.

asentaron en todas sus variables[353], pues su edificación requería de la presencia más o menos estable de uno o varios promotores de elevada extracción social, la existencia de unas condiciones terrenales adecuadas cuya explotación posibilitara la percepción de rentas y el sostenimiento del templo, la supeditación de algunas personas al cuidado y organización de sus espacios y unas infraestructuras materiales que permitiesen asumir la atracción poblacional que estos espacios generaban.

Teniendo presente todos estos aspectos y en función de las características del enclave en el que se asentaran, la construcción de iglesias podía darse *ex novo*, originando un nuevo enclave cultual donde antes no existía ninguno o bien reutilizando un núcleo preexistente de carácter religioso o civil, para lo cual se reordenaban sus espacios y se reaprovechaban sus instalaciones y materiales ahora con nuevos fines.

Dentro de este último grupo habría que situar a todas aquellas iglesias nacidas en el seno de villas tanto en activo - véase el caso de Parpalinas - como en estado de ruina o abandono, situación esta última más común dentro del territorio hispano a comienzos del siglo VI. Para el espacio en el que nos desenvolvemos, la vinculación de las iglesias rurales de posible datación tardoantigua con espacios vilicarios resulta una labor ardua y escasamente fructífera. El hecho de que la mayor concentración de villas romanas en el valle medio del Ebro se suceda dentro del territorio navarro donde, sin embargo, apenas se han registrado testimonios de eclesialidad rural no permite asociar aquí a esas elites vilicarias con la fundación de iglesias. Por su parte, la irregularidad en el estudio de las villas riojanas y el notable desconocimiento que se tiene aún sobre sus orígenes y características físicas tampoco permite determinar si la creación de iglesias rurales, que tuvo precisamente en esta región su más significativa materialización[354], se realizó o no sobre antiguos espacios vilicarios que hasta ahora puede que no se conozcan.

Al margen del ejemplo parpalinense, uno de los pocos edificios eclesiales que en esta zona se ha vinculado con un ambiente histórico y arquitectónico tipo villa ha sido la ermita de Santa María de Rute de Ventas Blancas (Lagunilla del Jubera)[355].

---

[353] ESCALONA, J., "Problemas metodológicos en el estudio de los centros de culto como elemento estructural del poblamiento", *Burgos en la Plena Edad Media. III Jornadas de Burgalesas de Historia*, 1994, p. 578; TORRECILLA, M. J. y GARCÍA CAMINO, I., *op. cit*., 2001; pp. 717-726; QUIROS, J. A., y VIGIL-ESCALERA A., *op. cit*., 2006, p. 106.

[354] QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit*., 2009, pp. 469-470; TEJADO, J. M., "La Rioja en la Alta Edad Media a través de la arqueología", *Vasconia en la Alta Edad Media. 450-1000*, 2011, pp. 166-167; QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje", *Studia Historia. Historia medieval*, nº 29, 2011, p. 188 (nota 44)

[355] MARTÍN BUENO, M. A., "Novedades de arqueología medieval riojana", *Miscelánea de arqueología riojana*, 1973, pp. 198-200; ESPINOSA, U., "La iglesia de las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda", *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto*

Situada a la entrada de la localidad riojana de Ventas Blancas, en una terraza sobre el río Jubera, esta iglesia excavada entre los años 1971 y 1972 consta de una sola nave de planta rectangular (8 m. de longitud), un contra-ábside cuadrado bajo cúpula de toba con función funeraria al que se accedería por un arco triunfal de herradura [Fig. 14] y un posible *sacrarium* adosado al norte de la nave[356].

Fig. 14. Ermita de Santa María de Rute en Ventas Blancas (La Rioja). Siglos VI-VII. Estado actual. (Fotografía cedida por Diego Marraco, http://patrimoniolvidadodelarioja.blogspot.com.es/)

Erigida en época visigoda[357] a partir del reaprovechamiento de algunos materiales y estructuras arquitectónicas procedentes de un establecimiento tardorromano[358], esta iglesia de titularidad mariana se convirtió en el siglo XII en un monasterio cisterciense[359], quedando asociada a otras construcciones anexas a ella y a un área de enterramientos en época medieval. Su ubicación próxima al río y entre zonas de cultivo, su paralelismo estructural con otros templos cristianos de la zona como el de Parpalinas o los de

de 1992, 1993, pp. 272-273; PASCUAL MAYORAL, P. y GARCÍA RUIZ, P., "Canteras y tecnología molinar en el río Jubera (La Rioja)", *Revista Murciana de Antropología*, nº 7, 2001, p. 247.

[356] MOYA, J. G., *Inventario artístico de Logroño y su provincia*, t. II, 1976, pp. 258-260; MARTÍN BUENO, M. A., *op. cit*., 1997, pp. 198-200; SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T., *op. cit*., 1978, p. 88; HERAS y NÚÑEZ, M. A., "Arte visigodo, prerrománico y románico", *Historia de la Rioja*, 1983, p. 27.

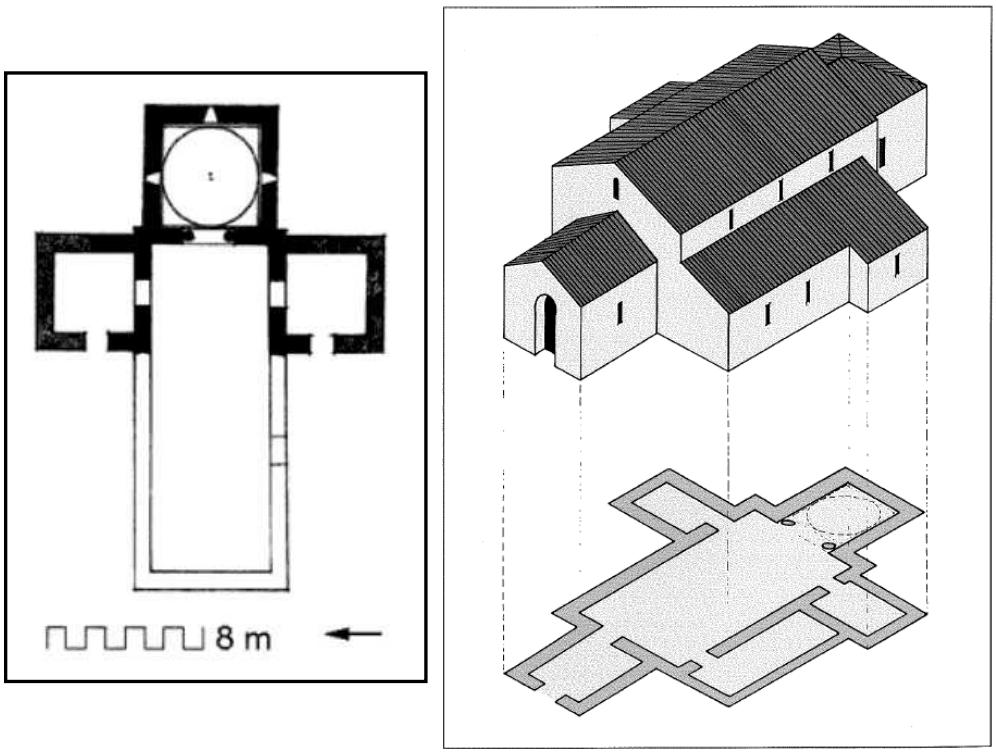
[357] H. SCHLUNK y T. HAUSCHILD (1978, pp. 66 y 228) y HERAS y NÚÑEZ (1983, p. 27) la fechan en la segunda mitad del siglo VII; U. ESPINOSA (1993, p. 273) la ubica a caballo entre los siglos VI y VII; MOYA la data en el siglo VI (1976, pp. 258-260) y M. A. MARTÍN BUENO (1973, pp. 198-200), L. A. MONREAL (1999, pp. 207-208) y J. SALES (2012, pp. 338-339) la ubican en época visigoda.

[358] MARTÍN BUENO, M. A., *op. cit*., 1973, p. 199; PASCUAL MAYORAL, P. y GARCÍA RUIZ, P., *op. cit*., 2001, p. 247

[359] 1162: Don Pedro Jiménez, señor de Cameros, dona al monasterio de Santa María de Sacramenta las tierras para la fundación de un cenobio en Rute (*quam futuris do omnem terminum Rode a rio Sot usque ad terminum Murelli*). GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce: (Siglos X-XV)*, 1992, pp. 45-46, doc. 27.

Albelda de Iregua y su evolución posterior hacia lo monástico serían algunos indicios clave que determinarían que esta iglesia fue fundada por una noble familia local sobre un posible contexto vilicario[360].

Otro posible ejemplo, aunque menos seguro, de la superposición de una iglesia rural tardoantigua sobre los restos de una villa romana puede localizarse en el municipio burgalés de Villafranca de Montes de Oca. Asimilada tradicionalmente esta localidad con el emplazamiento de la antigua sede episcopal de Auca, no es extraño que se haya intentado localizar un núcleo eclesial aquí con el que poder identificar el origen más remoto de su episcopado. A este respecto, la que más papeletas parece tener es la ermita de Santa María (o San Felices) de Montes de Oca, una iglesia paralela en dimensiones y planta a la de Ventas Blancas [Figs. 15-16][361], que en teoría poseía una nave con ábside cuadrado bajo cúpula de toba y unas cámaras laterales[362].



Figs. 15 y 16. Comparación de planos de las iglesias de Santa María de Montes de Oca (Villafrana Montes de Oca, Burgos) y Santa María de Rute (Ventas Blancas, La Rioja) (MARTÍN BUENO, M., 2005)

[360] MARTÍN BUENO, M. A., *op. cit.*, 1973, p. 199; CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 1995, pp. 394-395.

[361] Sobre la inclusión de ambos templos en el marco de las iglesias hispanas cruciformes y de su problemática interpretativa, UTRERO, M. A., "Las iglesias cruciformes del siglo VII en la Península Ibérica. Novedades y problemas cronológicos y morfológicos de un tipo arquitectónico", *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*, 2009, pp. 145-146.

[362] URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1971, pp. 37-38. En la actualidad sólo se conserva parte de la cabecera del monasterio.

Esta ermita, asentada según algunos sobre una antigua villa romana[363] y según otros en el contexto de un castro romanizado (Somorro) y relacionada con el monasterio altomedieval de San Felices de Oca [Fig. 17][364], pudo fundarse en época tardoantigua atendiendo a su advocación y a su posible vinculación con la sede aucense[365], si bien no todos coinciden con esta datación[366].

Fig. 17. Ruinas del monasterio de San Felices de Oca (Villafranca Montes de Oca, Burgos). Siglo X. Estado actual
Fotografía propia

Más allá de estos ejemplos y una vez descartado el carácter religioso del edificio basilical excavado en el yacimiento de Velilla de Aracanta (Agoncillo, La Rioja[367]), las

[363] GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines...*, 1979, p. 237.

[364] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 158-159.

[365] SACRISTÁN, J. D., "Arqueología preventiva y de gestión (1991-1992). Burgos", *Numantia*, nº 5, 1991-1992, p. 256. Felices fue una figura santa de gran trascendencia en el Ebro medio-alto durante la Tardoantigüedad (*VSA*, II, 9) que, en opinión de I. Martín, pudo justificar ideológicamente la creación de la sede prelaticia de Auca. MARTÍN VISO, I., *op. cit*., 1999, p. 164.

[366] Caballero la incluye dentro del conjunto arquitectónico eclesial considerado tradicionalmente como visigodo pero que él redefine, no sin ciertas dudas, como altomedieval. CABALLERO, L., "Paleocristiano y prerrománico...", *op. cit.*, 2000, p. 120; Id., *op. cit*., 2001, p. 221; UTRERO, M. A., CABALLERO, L. y ARCE, F., *op. cit*., 2003, p. 81; UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, pp. 167-169 (al respecto de San Felices de Oca, p. 507).

[367] Sobre la identificación del conjunto de estructuras murarias visibles en superficie en el extremo occidental de este yacimiento con una supuesta iglesia paleocristiana, MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1973, p. 44; MOYA, G., *op. cit*., 1975, p. 22; SÁENZ PRECIADO, J. C., "Prospecciones arqueológicas en el término de 'El Juncal de Velilla' (Agoncillo, La Rioja), *Estrato*, nº 6, 1994, pp. 76-82; Id., "La Antigüedad Tardía", *op. cit*., 2005, pp. 194-195. A pesar de estas apreciaciones, los estudios más recientes han determinado que este edificio de planta basilical y ábside con seis contrafuertes exteriores fue en realidad una unidad de habitación absidial que formaba parte de una construcción arquitectónica

evidencias de posibles iglesias rurales construidas sobre antiguas villas tardorromanas de la zona quedan tristemente oscurecidas entre contextos fundacionales parcialmente estudiados o directamente ignorados. El hecho de que la mayoría de estas iglesias se hayan excavado o analizado de forma generalmente aislada y descontextualizada ha imposibilitado conocer en la mayoría de los casos cuáles fueron las estructuras con las que se asociaban, cuáles las circunstancias de su creación o sobre todo cuál era la vinculación entre todas ellas con sus respectivos asentamientos[368].

Uno de los contextos en los que el fenómeno eclesial parece desarrollarse más prematuramente fue el de los *castra*/*castella*. Constituidos en su mayoría como núcleos de poder local o central a nivel subregional a instancias tanto aristocráticas como regias, los castillos conformaron una de las alternativas ocupacionales más desarrolladas en el mundo rural tras el declive del hábitat vilicario[369]. Dejando al margen los enclaves que fueron creados con una exclusiva finalidad militar, atribuible por otro lado a cualquiera de estos espacios, como los formados en torno al valle del Iregua[370], el Ebro medio-alto fue escenario del desarrollo a lo largo de la Antigüedad Tardía de algunos complejos conjuntos castreños en los que espacios eclesiales, cementeriales y domésticos quedaban asociados a lo estrictamente militar formando parte del mismo asentamiento.

Siguiendo el eje del Ebro de oeste a este, el primero de los ejemplos de este tipo de asentamientos en nuestro área y uno de los mejor conocidos en todo el territorio hispano es el castro de Tedeja (Trespaderne, Burgos). Esta enorme fortificación (aprox. 1,5 Ha) localizada en Trespaderne, en la embocadura del desfiladero de la Horadada, fue realizada en torno al siglo V a partir de una *turris* de control tardorromana (s. III) ubicada al noroeste de la fortaleza y tuvo un desarrollo efectivo desde esta centuria hasta al menos el siglo IX, si bien siguió siendo utilizada como enclave militar hasta el siglo XI[371]. Más allá de su componente militar, que este enclave haya sido comúnmente

---

ubicada en la *pars urbana* de la villa romana de Velilla. ANTOÑANZAS, A., CASTILLO PASCUAL, M. J. e IGUÁCEL, P., "La iglesia de Velilla de Aracanta: ¿realidad o invención historiográfica?", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 111-140.

[368] QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales...", *op. cit.*, 2011, p. 185.

[369] CASTELLANOS, S. y MARTÍN VISO, I., "The local articulation of central power in the North of the Iberian Peninsula, 500-1000", *Early Medieval Europe*, 2005, nº 13-1, pp. 1-42

[370] TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión...*, 2010; Id., "Castros militares...", *op. cit.*, 2011, pp. 137-182; Id., "Castros medievales en el alto Iregua (La Rioja): el caso de El Castillo de los Monjes", *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 163-192; Id., "Comparación entre los espacios del valle del Ebro y la Meseta. La Rioja y Burgos en la Antigüedad Tardía", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, 2014, pp. 103-111.

[371] BOHIGAS, R. (*et alii*), "Evolución de las formas y funciones de la arquitectura militar romana en el norte de Hispania: el caso de Tedeja", *III Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. 6, 2000, pp. 55-568; Id., "Tedeja y el control político del territorio del norte burgalés en época tardorromana, visigoda,

asociado a dos complejos eclesiástico-civiles próximos y coetáneos a él, formados por sendas iglesias - Santa María de Mijangos y Santa María de los Reyes Godos - con necrópolis y otros espacios de carácter doméstico vinculados a ellos, determinaría que en su creación también intervinieron otros intereses de control territorial e ideológico[372].

En el caso de la iglesia de Mijangos, localizada en la Merindad de Cuesta Urria, a unos tres kilómetros al noroeste de Tedeja y a unos 600 m. de altitud, este templo de planta basilical con una nave, una cabecera tripartita, un contra-ábside, un pórtico al mediodía y una cripta al norte, tuvo un desarrollo constructivo en tres fases sucesivas:

1- Una primera fase constructiva, probablemente fundacional, de mediados del siglo V en la que el hallazgo de dos tumbas a los pies de la nave hizo plantearse la práctica de un culto martirial en el contra-ábside de la iglesia[373].

2- Una segunda fase, entre los siglos VII y VIII, en la que a nivel arquitectónico se dota al espacio presbiteral de cancelas e iconostasios, a nivel funcional se reutiliza el contra-ábside con un carácter ya funerario, mientras que a nivel litúrgico se consagra su espacio eclesial por el obispo Asterio de Auca (¿591, 596 o 602?[374]) bajo el mandato del monarca Recaredo. El registro epigráfico de esta consagración ha servido a su principal analista para sugerir la posibilidad de que la iglesia de Mijangos fuese en origen de culto arriano y por ello necesitase ser consagrada tiempo después de su creación[375].

---

alto y plenomedieval", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas Valladolid, 22 a 27 de Marzo de 1999*, 2001, pp. 49-56; LECANDA, J. A., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, 2000, pp. 194-197; Id., "Arquitectura militar tardorromana en el norte de España: la fortaleza de Tedeja (Trespaderne, Burgos), un ejemplo de recinto no urbano y no campamental", *Arqueología militar romana en Hispania*, 2002, pp. 683-692; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, p. 462; PALOMINO, A. L. (*et alii*), "La fortaleza de Tedeja en Trespaderne y el castillo de Poza de la Sal (Burgos). Variables arqueológicas para el análisis de la articulación del poder local en el tránsito de la tardoantigüedad a la Alta Edad Media en la Castilla del Ebro", *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 264-275.

[372] La existencia en su entorno más inmediato de otras instalaciones como el monasterio de San Juan de la Hoz de Cillaperlata, el conjunto rupestre de Tartalés de Cilla, la ermita de Santa María de Montes Claros o la desaparecida ermita de San Fermín, todas ellas con elementos arquitectónicos de cronología visigoda, ha servido para reforzar ese carácter aculturizador y de sometimiento de este complejo castreño. LECANDA, J. A. y PALOMINO, A. L., "Dos modelos de ocupación del territorio en época visigoda en la provincia de Burgos: la región montañesa septentrional y la comarca ribereña del Duero", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 1999)*, 2001, p. 41.

[373] CABALLERO, L., *op. cit.*, 2000, p. 214; LECANDA, J. A., "Santa María de Mijangos: de la arquitectura paleocristiana a la altomedieval, transformaciones arquitectónicas y litúrgicas", *Arqueología da Antiguedade na Península Ibérica*, vol. 6, 2000, pp. 547-548. Pese a que ambos autores coinciden en apuntar el carácter martirial de este espacio, las dos tumbas halladas aquí bien podrían vincularse al enterramiento de un personaje relevante de la zona en estos momentos como por ejemplo el aristócrata fundador de la iglesia (SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 124-125, nota 733).

[374] LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía...", *op. cit.*, 2000, p. 190.

[375] LECANDA, J. A., *op. cit.*, 2000, pp. 190-191.

3- Una tercera fase (ss. VIII-X) en la que la iglesia añade un pórtico rectangular a su lado sur y se instalan altares en cada uno de los tres habitáculos rectangulares de la cabecera[376]. Éste será el aspecto definitivo que presentará la iglesia en el momento de su abandono con la llegada de los musulmanes [Fig. 18][377].

Fig. 18. Iglesia de Santa María de Mijangos (Burgos). Estado actual. Fotografía propia

Santa María de Mijangos fue, en definitiva, una iglesia tardoantigua de notables dimensiones (20 m. de largo x 8,5 m. de ancho), con unas características arquitectónicas de tradición paleocristiana y un claro componente de control y articulación territorial. La constatación de tres niveles sepulcrales entre mediados del siglo V y finales del siglo IX, con ciertos rasgos de jerarquización por ejemplo en las sepulturas localizadas en el contraábside, y de al menos dos agrupaciones habitacionales de carácter semirrupestre asociadas a la iglesia determinarían que este templo atendía en su época de máximo esplendor a un gran número de fieles de la zona y alrededores[378]. La intervención del obispo de Auca e indirectamente del propio monarca Recaredo en la consagración de la iglesia, o reconsagración en caso de tratarse de una iglesia arriana, y su vinculación con el castro militar de Tedeja - ambos se encuentran en la embocadura del desfiladero entre las Merindades y la Bureba - implicarían que todo el conjunto castreño fue desarrollado como parte de una iniciativa central impulsada por la realeza y el episcopado con objeto de ejercer un control "fronterizo" sobre un espacio geoestratégico local susceptible de ser el escenario de posibles revueltas llevadas a cabo bien por los insurrectos pueblos

[376] *Ibídem*, 2000, p. 192, que habla de tres santuarios propiamente dichos dentro la misma iglesia.
[377] LECANDA, J. A., "De la tardoantigüedad a la Plena Edad Media en Castilla a la luz de la Arqueología", *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera (1996)*, 1997, p. 311.
[378] LECANDA, J. A. y PALOMINO, A. L., *op. cit.*, 2001, p. 41.

septentrionales de la Península (vascones y cántabros) o bien por los pueblos germanos asentados en esta zona (suevos) contra el orden establecido por los visigodos[379].

Santa María de Mijangos no fue la única iglesia asociada al castro burgalés de Tedeja. Situado a los pies de este castillo y vinculado igualmente a él se ha excavado todo un complejo asentamiento sobre el que hasta la fecha se han podido registrar una iglesia, Santa María de los Reyes Godos, una necrópolis jerarquizada vinculada a ella y un espacio doméstico conformando todo un conjunto global cuyo marco cronológico comprende desde el siglo IV hasta el siglo XI[380]. La iglesia, de cronología seguramente tardoantigua (ss. V-VI)[381], presenta una nave rectangular con cabecera tripartita recta y dos estructuras integradas a los pies de la nave: una exterior vinculada con el sacramento del bautismo, con piscina bautismal, y otra interior que albergaría un notable mausoleo familiar abovedado, en el que se han hallado cuatro sarcófagos [Fig. 19][382].

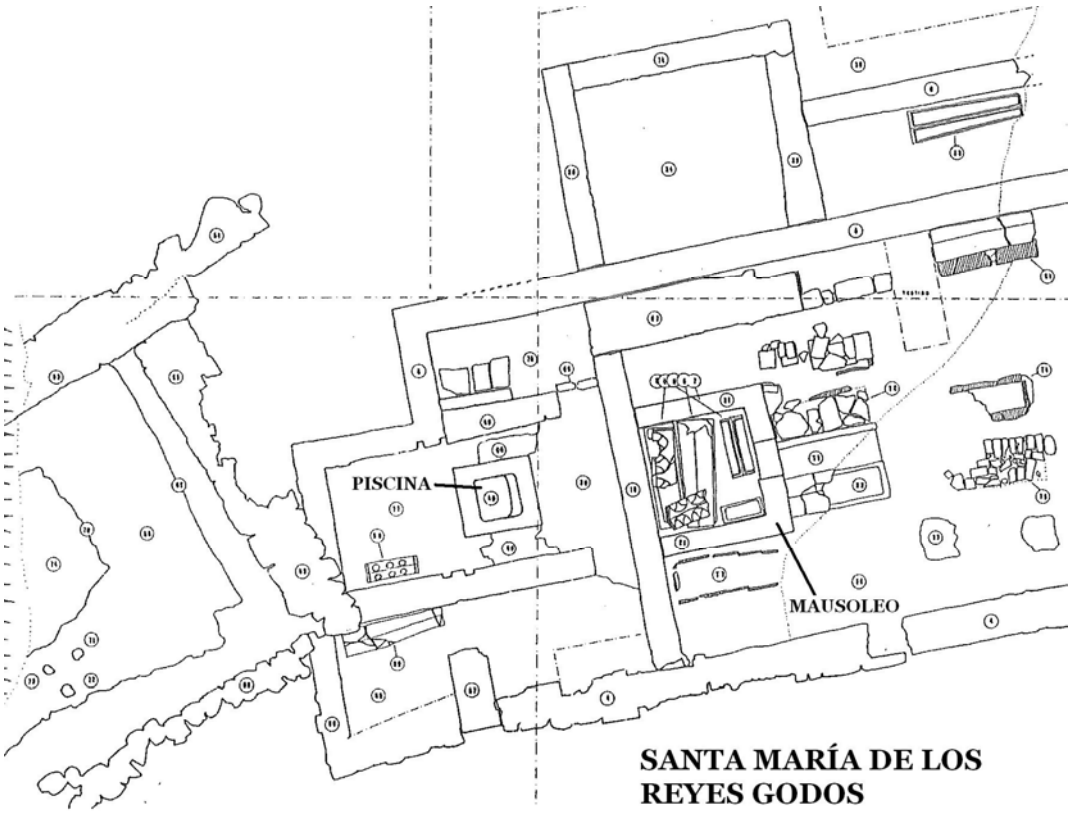


Fig. 19. Yacimiento de Vallejo-Santillán. Santa María de los Reyes Godos (Burgos) (LECANDA, J. A, 2000)

[379] LECANDA, J. A., *op. cit.*, 2000, p. 197; BOHIGAS, R. (*et alii*), "Tedeja y el control político del territorio...", *op. cit.*, 2001, pp. 51-53.

[380] LECANDA, J. A., *op. cit.*, 2001, pp. 198-199; Id., "Cerámica tardorromana, visigoda y altomedieval en el Alto Valle del Ebro", *Sautuola*, nº 9, 2003, pp. 307-309.

[381] LECANDA, J. A., "El soporte ochavado y decorado de Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos)", *Letras de Deusto*, vol. 32, nº 97, 2002, pp. 65-110.

[382] LECANDA, J. A., *op. cit.*, 2001, pp. 198-199; Id., *op. cit.*, 2003, pp. 307-309.

El yacimiento de Santa María de los Reyes Godos (Vallejo de Santillán[383]) se catalogaría, por tanto, como un conjunto eclesiástico-funerario-civil similar al de Mijangos, formado por una iglesia parroquial y una necrópolis asociada a un núcleo habitacional adyacente en clara relación todo ello con el castro burgalés de Tedeja.

De estrechas similitudes compositivas y cronológicas con lo descrito en Santa María de los Reyes Godos, el Castro de Buradón (Labastida, Álava), ubicado en la divisoria entre La Rioja y Álava (Conchas de Haro), se definiría como otro ejemplo de la combinación entre lo cultual, lo militar y lo civil en un mismo enclave a impulsos del aparato político central. Enmarcada en un enclave castreño con ocupación antrópica desde la Edad del Hierro hasta la Alta Media[384], la iglesia de Buradón, aun siendo catalogada en su estado actual como prerrománica[385], tuvo su origen a mediados del siglo V, coetánea por tanto a Santa María de los Reyes Godos, posiblemente a partir de una necrópolis preexistente (ss. IV-V) [Fig. 20][386].

Fig. 20. Restos de la iglesia de Buradón, en Castro Bilibio (Labastida, Álava). Fotografía propia.

Asociado a varios espacios domésticos tardorromanos y a una extensa área cementerial, este templo supuestamente dedicado a San Mamés[387], contaría con un aula rectangular (17 x 5 m.), una pila bautismal cuadrada a los pies de la nave y una cabecera

[383] J. Sales (2012, pp. 131-132) establece un registro diferenciado entre Santa María de los Reyes Godos y lo hallado en el término del Vallejo de Santillán (Trespaderne), pero a tenor de las similitudes entre las iglesias parece que ambos testimonios corresponden realidad al mismo yacimiento.

[384] CEPEDA, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., "Buradón. Un conjunto arqueológico singular en La Rioja alavesa", *Revista de arqueología*, nº 156, 1994, p. 38.

[385] SÁNCHEZ ZUFIAURRE, L., *Técnicas constructivas medievales. Nuevos documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*, 2007, pp. 250-253.

[386] CEPEDA, J. J. (*et alii*), "Conjunto arqueológico de Buradón (Salinillas de Buradón): II Campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, nº, 96, 1996, pp. 186-188; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, p. 463.

[387] PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., "Aportación a la arqueología tardoantigua en La Rioja. La iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera", *Iberia*, nº 4, 2001, pp. 132-133.

tripartita sobreelevada[388]. En un momento posterior en torno al siglo X el edificio se rehízo en estilo mozárabe ampliando su parte oriental con la construcción de un ábside de herradura y modificando su acceso, la ubicación del altar y otros elementos litúrgicos[389]. Perteneciente a esta etapa, el hallazgo de una amplia necrópolis formada por más de 200 enterramientos se ha vinculado con la existencia en la zona de una comunidad campesina aún no identificada. Todo el conjunto se prolongó hasta el siglo XII, momento a partir del cual, a tenor de los niveles de destrucción, tanto la iglesia como el espacio de hábitat parecen ya abandonados[390].

Por proximidad geográfica y funcionalidad, el *castellum Bilibio*, registrado en la *VSA* como el lugar donde moraba el eremita Felices cuando fue visitado por Emiliano (*VSA* II, 9), se ha vinculado siempre con el de Buradón, formando ambos el conjunto de las Conchas de Haro por donde el Ebro sale a las llanuras riojanas. Localizado sobre los denominados Riscos de Bilibio, y con una existencia documentada desde la I Edad del Hierro[391], esta fortaleza natural, sobre la que hasta ahora no se han reconocido estructuras antrópicas, pudo ser utilizado con el fin de vigilar y defender en este caso la margen derecha del río Ebro, del mismo modo que el de Buradón hacía lo propio sobre su margen izquierda. Pese a ser dos fortalezas con sus respectivas poblaciones, es probable que durante la Tardoantigüedad Buradón y Bilibio formasen parte de un mismo núcleo castreño homogéneo que se fue desligando paulatinamente con la invasión musulmana[392]. Ambos castros no sólo compartieron espacio geográfico y funcionalidad militar sino que también pudieron tener en común un cierto carácter cultural del conjunto si se acepta que en Bilibio hubo a finales del siglo V un oratorio rupestre donde moraba el anacoreta Felices y donde Emiliano se instruyó en la espiritualidad ascética[393].

---

[388] UNZUETA M. y MARTÍNEZ, A., "Proyecto de variante y túnel entre las Conchas de Haro y el cruce de Briñas", *Arqueología de urgencia en Álava (1989-1993)*, 1994, pp. 43-60; CEPEDA, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., *op. cit*., 1994, pp. 38-41. Por sus medidas y estilo arquitectónico se le ha comparado con la iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera. PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., *op. cit*., 2001, pp. 132-133.

[389] CEPEDA, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., "Conjunto arqueológico de Buradón en Salinillas de Buradón, (Labastida): III Campaña", *Arkeoikuska*, nº 20, 2000, pp. 140-141

[390] QUIRÓS, J. A., "La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 13, 1, 2006, p. 62.

[391] PASCUAL GONZÁLEZ, H., "La Rioja desde la Edad de los Metales hasta Roma", *La Rioja. Tierra abierta [CD ROM]*, 2000, pp. 87-118

[392] ALONSO MARTÍNEZ, I., "Las cuevas de Herrera y su entorno. Capítulo V: Bilibio-Herrera y San Millán de la Cogolla", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 26, 2009, pp. 172-176.

[393] PASCUAL MAYORAL, M. P., GARCÍA RUIZ, P., CINCA, J. L. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., "La cueva de Páceta: castro Bilibio (La Rioja), ¿un oratorio rupestre?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 725-735.

Con el ejemplo de Bilibio-Buradón nos encontramos, por tanto, al igual que en el caso de Tedeja y Santa María de los Reyes Godos, con una iglesia fundada sobre un antiguo castro dentro del marco de las profundas transformaciones territoriales que tuvieron lugar a lo largo del siglo V y que potenciaron la ocupación de este tipo de asentamientos en altura o fortificados en los márgenes de los territorios urbanos ante el declive de las ciudades, el abandono de las villas y la desarticulación general del dominio romano[394]. Entendida más como una promoción estatal que como la expresión de elites locales, iglesia y castro de Buradón se constituyeron en un centro de poder territorial subregional, alternativo o complementario a la ciudad de Iruña, similar a otros espacios de poder localizados en la Península Ibérica, así como en zonas de la Galia o Italia[395]

En esta misma línea aunque algo más tardío, un tercer ejemplo de la conjunción entre iglesias, espacios residenciales y áreas funerarias al abrigo común de unas murallas defensivas en un entorno periférico se hallaría en el asentamiento visigodo de Tudején-Sanchoabarca[396]. Este yacimiento (10 Ha. de extensión) situado en la localidad navarra de Fitero, en un lugar elevado en el cruce entre los ríos Alhama y Añamaza, está formado por dos asentamientos principales: el castillo de Tudején, ocupado desde época bajoimperial hasta la anexión al Reino de Navarra[397], y un espacio poblacional de grandes dimensiones (Sanchoabarca) ubicado a un 1 km. al este del castillo [Fig. 21] y con presencia humana desde la I Edad del Hierro hasta al menos la etapa musulmana[398].

Los trabajos de excavación realizados en el yacimiento hasta el momento han sacado a la luz, entre otros hallazgos numismáticos y cerámicos vinculados al periodo tardorromano y a espacios domésticos, algunos elementos muebles de cronología visigótica utilizados en la liturgia cristiana - una patena, dos fragmentos de jarro litúrgico, dos osculatorios y una cruz-relicario de bronce - que se han relacionado con la posible existencia dentro el asentamiento de una iglesia o monasterio visigodo (ss. VII-

---

[394] QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco...", *op. cit*., 2011, pp. 190-191; Id. "Castles and villages of the Early Middle Ages in northwest of Spain", *Landscapes of Defence in the Viking Age*. 2013, pp. 303-339.

[395] BROGIOLO, P., y CHAVARRÍA, A., *Aristocrazie e campagna...*, 2005, pp. 140-141; WICKHAM, C., *Framing the Early Middle Ages...*, 2005, p. 479.

[396] MEDRANO, M., "El asentamiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca (Fitero, Navarra)", *Saldvie*, nº 4, 2004, pp. 261-302; Id., "El yacimiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 8, 2005, pp. 65-90.

[397] DÍAZ SANZ, M. A. y MEDRANO, M., "Ocupación romana bajoimperial de Tudején (Fitero)", *I Congreso General de Historia de Navarra. 2. Comunicaciones (Príncipe de Viana. Anejo 7)*, 1987, pp. 503-515.

[398] MEDRANO, M., *Los visigodos en el solar de Fitero (El Castillo de Tudején)*, 2002, p. 9; Id., "Un dinar de indicción y otras piezas musulmanas halladas en Fitero (Navarra)", *Cahiers Numismatiques*, nº 155, 2003, p. 54

VIII) asociada a una necrópolis y perteneciente a la diócesis de Calahorra o a la de Tarazona[399]. Si bien es cierto que este yacimiento precisa de nuevos trabajos arqueológicos que corroboren lo que los hallazgos dejan intuir sobre la presencia de un espacio de culto, a juzgar por lo descrito en otras áreas castreñas de la zona y a tenor de las notables dimensiones del asentamiento parece lógico suponer que este enclave contó también con un núcleo eclesial en su haber relacionado con la administración y el control social del mismo.

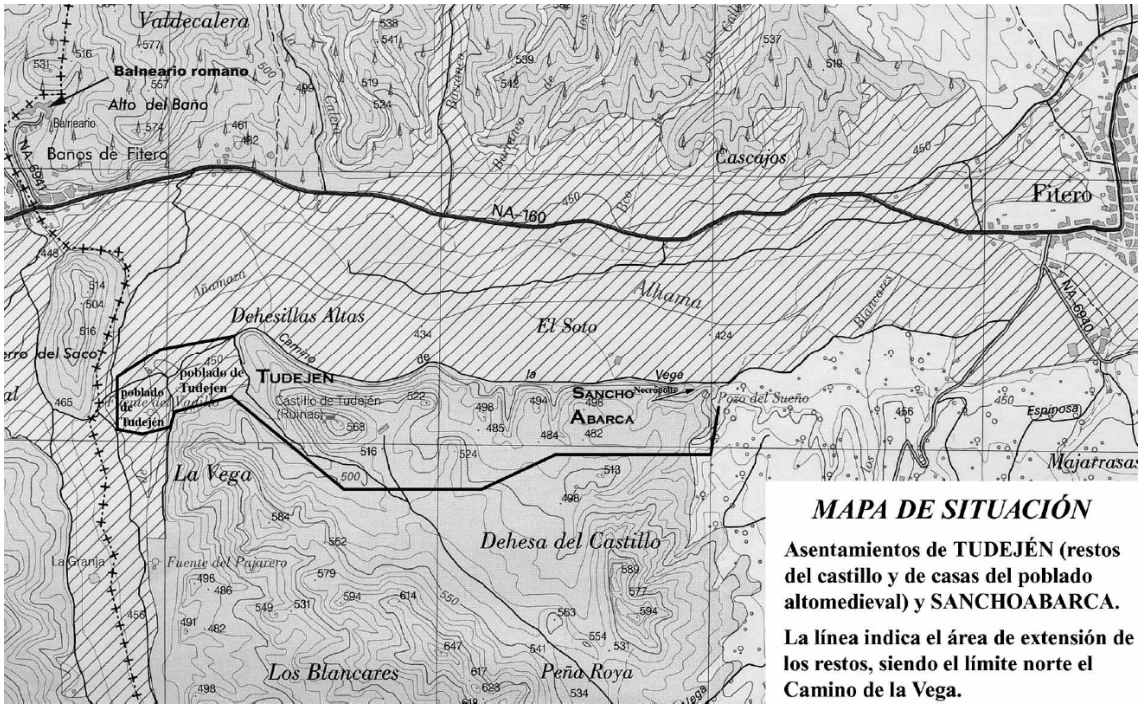


Fig. 21. Mapa de situación del asentamiento Tudején-Sanchoabarca (Fitero, Navarra) (MEDRANO MARQUÉS, M., 2004)

Asimilado dentro del contexto de las fundaciones militares visigodas realizadas en la zona con objeto de controlar territorios estratégicos frente al avance franco por la Península o a las posibles incursiones vasconas - véase los ejemplos de *Victoriacum* y *Ologicus*[400] - el asentamiento de Tudején-Sanchoabarca nos vuelve a remitir al mundo de los *castra* de carácter mixto entre lo civil y lo militar que ya identificamos tanto en el territorio vasco-riojano como en el burgalés. Siendo el valle medio del Ebro un espacio

[399] ARMENDÁRIZ, R. M., MATEO, M. R. y NUIN, J., "Intervención arqueológica en Sancho Abarca (Fitero), 2001", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 16, 2002-2003, pp. 93-94; MEDRANO, M., *op. cit.*, 2002, p. 13; Id., *op. cit.*, 2004, p. 282; Id., *op. cit.*, 2005, pp. 78-79.

[400] Recientemente se ha planteado la posibilidad de que *Ologicus* contase también con una iglesia bajo la actualmente desaparecida ermita de San Blas, en Olite (SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 355-356), donde se hallaron materiales epigráficos romanos y tumbas de losas posiblemente tardoantiguas (VELAZA, J., "Olite romano: evidencias epigráficas", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 13, 1997-1998, p. 239).

de marco carácter bélico durante la Tardoantigüedad y ante el irreversible hundimiento del mundo romano y la degradación del panorama tanto urbano como vilicario no resulta extraño que se buscasen alternativas ocupacionales que fueran capaces de garantizar una mínima seguridad y defensa frente a amenazas propias y extrañas. La prolongada ocupación de estos espacios y la promoción de los mismos desde las más altas esferas políticas y eclesiásticas del lugar hizo necesaria su adaptación al hábitat humano y ello derivó en la formación de grandes áreas residenciales así como en la creación de todo un entramado eclesial y funerario que satisficiera una necesidad, la cultual, cada vez más demandada en estos tiempos tan convulsos.

Ejemplos como los de Tedeja, Buradón y Tudején-Sanchoabarca demuestran en definitiva que, tal y como describía la canonística conciliar de comienzos del siglo V[401], algunas de las primeras iglesias rurales conocidas también fueron creadas en espacios castreños. Siendo considerados todos estos enclaves como centros políticos de diálogo territorial entre el poder central y los poderes locales creados tras la caída del imperio romano, las iglesias resultaron claves en la articulación de los mismos como puntos de referencia territorial subregional a instancias de entidades centrales[402]. El hecho de que las iglesias de Mijangos, Santa María de los Reyes Godos, Buradón y Sanchoabarca sean hasta el momento los templos cristianos más antiguos que se han registrado en sus respectivas poblaciones sería altamente indicativo, por si el carácter militar y el desarrollo cívico dejaban alguna duda, de la clara iniciativa central que les había dado origen. Sólo así se entiende que en una centuria, la quinta, en la que la arquitectura eclesial está dando tímidamente sus primeros pasos en el territorio rural a impulsos de la aristocracia local podamos encontrar iglesias como las de Buradón, Mijangos o Santa María de los Reyes Godos organizando la vida cultual y funeraria de estos importantes núcleos castreños. Del mismo modo, la aparente ausencia de iglesias de fundación aristocrática en época tardaontigua en el territorio navarro podría estar indicándonos un origen vinculado a otros segmentos sociales para la iglesia de Tudején. Se observa, por tanto, que la participación conjunta entre poder político y eclesiástico es fundamental en la promoción de esta edilicia y que la Iglesia ya desde el siglo V contaba con una destacada presencia en el panorama político y social del territorio hispano.

---

[401] Concilio I de Toledo (397-400), can. V: [...] *si se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar, en el cual hay iglesia, o en un castillo, aldea o hacienda* [...]

[402] CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda*..., 2004, p. 149.

El proceso de cristianización del espacio rural del Ebro Medio, como ya tuvimos ocasión de describir a nivel peninsular, no se limitó únicamente a la trasposición del modelo eclesiástico de las ciudades mediante la erección de iglesias particulares o de espacios litúrgicos en villas o castros. El mundo rural fue también testigo del desarrollo de heterodoxas formas de cristiandad, que dieron origen, a su vez, a novedosas áreas de culto y a una consecuente transformación del paisaje religioso.

A este respecto, el enriquecimiento económico de la Iglesia, su interés político y su constante búsqueda de la dignificación social habían provocado el recelo de aquellos cristianos más puritanos, quienes comenzaron a desvinculares de la comunidad de fieles con objeto de retornar hacia una espiritualidad más auténtica y cercana a Dios. Teniendo presente este objetivo y ante lo mundano de los espacios urbanos y, por ende, de sus herederas las villas, estos religiosos decidieron llevar a cabo todo un retiro espiritual que los alejase de los grandes vicios de la civilización. Esta decisión propició algunos cambios trascendentales no sólo a nivel ideológico sino también en el plano material, ya que se abandonó en gran medida el modelo vilicario y se potenció la ocupación de otros enclaves alejados de las principales vías de comunicación y desarrollo, bien en cerros y escarpes elevados de difícil acceso o en entornos rupestres excavados en la roca a pie de monte donde la fuerza religiosa era mayor y el contacto con la divinidad más estrecho.

3.2.2.2. *El fenómeno de los eremitorios rupestres*

Al margen de las múltiples y diversas motivaciones que pudieron subyacer tras la actitud de retiro propia de los ascetas[403], la necesidad de encontrar la perfección espiritual a partir del alejamiento de toda civilización propició la búsqueda de lugares cada vez más apartados y recónditos donde poder entrar en contacto con la divinidad a través de la oración personal, la reflexión individualista, el rechazo al lujo y la práctica de toda abstinencia. El fuerte carácter mágico y sacro que las cuevas poseían ya desde

[403] El ascetismo ¿se desarrollo como un elemento evangelizador, una muestra de rivalidad entre familias nobles, una escisión cristiana con respecto a la comunidad originaria a modo de contracorriente religiosa o una verdadera búsqueda de la perfección espiritual? Algunas claves sobre todas estas cuestiones en FONTAINE, J., "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grandes propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental", *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au card. J. Danielou*, 1972, pp. 571-591; Id., "Panorama espiritual del Occidente Peninsular en los siglos IV y V; por una nueva problemática del priscilianismo", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 Julio 1979): ponencias y comunicaciones*, 1981, p. 205; Id., "El ascetismo, ¿manzana de la discordia…?", *op. cit.*, 1981, pp. 202-208; ODILE, M., "Étude sur le canon II du premier Concile de Caesaraugusta", *I Concilio Cesaraugustano*, 1981, p. 170.

tiempos precristianos, unido a las condiciones de refugio, aislamiento y sobriedad que ofrecía el retiro en espacios rupestres hizo de las cavidades naturales y artificiales el lugar idóneo para experimentar este tipo de espiritualidad.

No obstante, de entre los grandes conjuntos rupestres excavados dentro y fuera del valle medio del Ebro no todos presentaron un perfil cultual, pues algunos de ellos tuvieron un carácter civil indudable, siendo representativos en muchos casos de nuevas formas de ocupación y explotación del espacio así como precursores, por el propio aprovechamiento del territorio colindante, de novedosas organizaciones territoriales.

La enorme proliferación de cuevas naturales y artificiales a lo largo de todo el occidente tarraconense ha despertado un gran interés entre los especialistas, quienes han dedicado notorios esfuerzos para tratar de explicar un fenómeno tan complejo como sugerente. Así, si en el caso de las cuevas con materiales tardorromanos éstas fueron explicadas tradicionalmente como consecuencia de la grave inestabilidad política de la zona en esa época (la revuelta de Geroncio contra Constantino III, la entrada de los bárbaros, la rebelión de los bagaudas, la intervención visigoda, etc.[404]), en las cuevas artificiales con dataciones visigóticas y altomedievales, sin embargo, fue el desarrollo del ascetismo el factor explicativo por antonomasia[405]. Esta dualidad interpretativa, aun habiendo sido determinante probablemente en la creación de algunos de los conjuntos rupestres del Ebro medio, ha acabado simplificando, no obstante, la enorme pluralidad cronológica y funcional de este heterogéneo fenómeno[406].

Dejando a un lado todos aquellos enclaves rupestres de carácter civil creados al hilo de nuevas dinámicas poblacionales, que no son objeto de este estudio, el desarrollo del ascetismo fue determinante en la consolidación de algunas cuevas de la zona como núcleos eclesiales e incluso monásticos. Si bien con el desarrollo del priscilianismo el ascetismo era un fenómeno conocido en el valle del Ebro ya desde fines del siglo IV, las

---

[404] GONZÁLEZ, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ, J. M., *op. cit.*, 1979, pp. 86 y 95-103; MARTÍNEZ SALCEDO A. y UNZUETA, M., *Estudio del material romano de la cueva de Peña Forua Forua-Vizcaya*, 1988, pp. 63-64; ESPINOSA, U., "El siglo V en el Valle del Ebro: arqueología e historia", *Antigüedad y cristianismo*, nº 8, 1991, p. 283; GONZÁLEZ BLANCO, A., "La investigación sobre las cuevas", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, pp. 15-40; GIL ZUBILLAGA, E., "El poblamiento en el territorio alavés en época romana", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 23-52; GIL ZUBILLAGA, L., "Hábitat tardorromano en cuevas de la Rioja Alavesa: los casos de Peña Parda y los Husos I (Laguardia, Álava)", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 137-149; UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, p. 150.

[405] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana...*, 1988; MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales...*, 1989; GIL ZUBILLAGA, L., *op. cit.*, 1997, pp. 146-147; GONZÁLEZ BLANCO, A., "El poblamiento en La Rioja en la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales*, 1997, p. 276 (nota 35); Id., "Columbarios en La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo (número monográfico)*, nº 16, 1999; LIANO, A., *Cuevas artificiales: espacios de religiosidad en Álava*, 2004.

[406] Esta problemática ha vuelto a ser denunciada recientemente en TEJADO, J. M., *op. cit.*, 2011, p. 169, quien achaca una falta de rigor arqueológico en el estudio de campo de los conjuntos rupestres.

evidencias materiales sobre su presencia parecen definir su auge en época visigoda. De este modo, aunque la historiografía se encuentra dividida entre quienes retrotraen la ocupación ascética de cuevas artificiales hasta los inicios del siglo V[407] y quienes retrasan su extensión hasta la época altomedieval (siglos VIII-IX)[408], los datos arqueológicos y literarios nos señalan que las primeras y más claras manifestaciones del uso religioso de algunas de las cavidades en la zona del Ebro medio tuvieron lugar principalmente entre los siglos V y VI[409].

3.2.2.2.1. Evidencias literarias

Desde un punto de vista literario, los ejemplos más representativos de eremitismo en el Ebro medio fueron los de Félix (san Felices) – cuya vida ascética, a caballo entre los siglos V y VI se desarrolló en un espacio rupestre enclavado en los riscos de Bilibio (Haro) – y su discípulo Emiliano (san Millán), quien pasó gran parte de su vida retirado en un eremitorio ubicado en un enclave montañoso de la Sierra de la Demanda.

Trasladando el hecho literario al campo de lo arqueológico, el lugar en el que supuestamente residía Felices cuando Emiliano acudió a recibir su formación religiosa (*castellum Bilibium*), más allá de albergar un posible espacio de culto pagano al dios indígena Baelibio[410], ha sido vinculado geográficamente con los riscos de Bilibio. En este área montañosa próxima a la localidad riojalteña de Haro se ha supuesto, aunque no haya evidencias físicas reconocibles de construcciones defensivas artificiales en él, la existencia de un enclave castreño natural con una prolongada ocupación desde la I Edad del Hierro hasta la Baja Edad Media[411]. Pese a esta genérica vinculación, la localización concreta del espacio en el que maestro y discípulo convivieron durante el periodo de aprendizaje ascético de Emiliano, sigue siendo aún hoy día objeto de debates irresueltos.

---

[407] PUERTAS, R., "El eremitismo rupestre en la zona de Nájera", *IX Congreso Nacional de Arqueología (Valladolid, 1955)*, 1966, pp. 419-425; GONZÁLEZ BLANCO, A. (*et alii*), *op. cit.*, 1979, p. 86; MOYA, J. G., "Historia del arte riojano: estado de la cuestión, fuentes y bibliografía", *Cuadernos de investigación: Historia*, vol. 10, fasc. 2, 1984, p. 15.

[408] CADIÑANOS, I., "Necrópolis, eremitorios y monasterios altomedievales en el valle de Tobalina (Burgos)", *Hispania* Sacra, vol. 38, nº 77, 1986, p. 15; MONREAL, L.A., *op. cit*., 1989, p. 292; Id., "Arquitectura religiosa de oquedades...", *op. cit*., 1997, p. 238

[409] En general sobre la problemática adscripción cronológica del fenómeno ascético rupestre, AZKÁRATE, A., "El eremitismo de época visigótica...", *op. cit*., 1991, pp. 152-158; RIAÑO, E., "Eremitorios rupestres...", *op. cit*., 1995, p. 51; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 291-297; Id., *op. cit*., 1997, pp. 237-238.

[410] SÁENZ DE BURUAGA, A., *op. cit.*, 1994, pp. 87-118.

[411] Sobre la ocupación de este espacio durante el periodo bajomedieval, MOYA, J. G., RUIZ-NAVARRO, J. y ARRÚE, B., *Castillos y fortalezas de La Rioja*, 1992, p. 224.

Así, mientras que una parte de la tradición historiográfica ha identificado el lugar de retiro con un grupo de cuevas naturales y artificiales situadas en el risco más alto de las denominadas Conchas de Haro, junto a la actual ermita de San Felices[412], intervenciones arqueológicas posteriores han localizado, sin embargo, los restos de una posible iglesia rupestre en el término de Páceta, en la ladera sur de este peñasco, cuya ubicación encajaría mejor climática y geológicamente con el primigenio oratorio del maestro de san Millán[413]. Sin negar la posibilidad de esta ubicación, algunos estudios más recientes han señalado que las dimensiones mayores que presentan las cuevas del valle de Herrera, situado detrás del conjunto montañoso de Bilibio, frente a la pequeña iglesia de Páceta permitirían la presencia allí de ciertos discípulos de Felices tales como el propio Emiliano[414]. Sea como fuere, lo cierto es que tanto el término de Bilibio como el cercano macizo de Herrera, englobados ambos en el conjunto de los Montes Obarenes, están conformados por numerosos conjuntos rupestres naturales y artificiales en los que cualquiera de sus riscos podría haber dado cobijo a ciertas actividades religiosas de carácter eremítico[415], por lo que la localización exacta de la celda de san Félix en la zona se nos antoja aún una incógnita a resolver por la arqueología.

Precisamente en relación con su pupilo encontramos una nueva referencia a un escarpado entorno con una supuesta funcionalidad religiosa. Una vez adoctrinado por Felices en la mística del ascetismo, Emiliano decidió retirarse a lo más remoto y elevado del monte Dircetio, donde, en la más absoluta soledad, vivió retirado durante casi 40 años (*VSA* IV, 11). Identificado genéricamente con el monte San Lorenzo (Sierra de la Demanda), es de suponer que el lugar donde permaneció durante tanto tiempo en retiro y penitencia fuese algún tipo de cueva enclavada en la roca, siguiendo así los pasos de su maestro Felices. Al respecto de la realidad material de esta primera etapa vital de Emiliano, la tradición ha identificado sin demasiado fundamento arqueológico el espacio rupestre donde el eremita buscó refugio ascético durante cuatro décadas con la llamada "Cueva de San Millán", cerca de Cabezaparda (Sierra de Pradilla) y próxima al río

---

412 ÍÑIGUEZ ALMECH, F., "Algunos problemas...", *op. cit*., 1955, p. 32; ALONSO ÁVILA, A., "Visigodos y romanos de la provincia de La Rioja", *Berceo*, 1985, p. 28; MONREAL JIMENO, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 162-164; ABAD, F., "Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, p. 287.

413 PASCUAL MAYORAL, M. P. (*et alii*), *op. cit*., 2006, pp. 725-735.

414 ALONSO MARTÍNEZ, I., (*et alii*), "Las cuevas de Herrera / San Felices, ¿un eremitorio cristiano?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 688-693; ALONSO MARTÍNEZ, I., "Las cuevas de Herrera y su entorno", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 26, 2009, pp. 53-55 y 84.

415 VELILLA, S., "Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 760-761.

Cárdenas, una gruta enclavada en una ladera del monte de San Lorenzo sobre la cual se erige hoy en día una humilde ermita semirrupestre enclavada en un abrigo rupestre que sirve cada año de lugar de romería para todos los pueblos del valle[416].

La fama obtenida por san Millán le hizo abandonar en varias ocasiones su retiro y entablar relación con algunos destacados miembros de la aristocracia rural y del episcopado urbano de la época, llegando incluso a ser designado presbítero de la iglesia de Berceo (*VSA* V, 12). Una vez descubiertos los vicios de este tipo de vida y tras ser depuesto de su cargo por el entonces prelado de *Turiaso*, Didimio, Emiliano decidió retirarse de la escena pública y, en palabras de Braulio, "*pasó el virtuoso tiempo que le quedó de vida en lo que ahora se llama su oratorio*[417]", sin que la obra especifique al respecto ninguna localización geográfica concreta.

En relación a este retiro, el hecho de que el culto a San Millán se desarrollase en época medieval en el monasterio riojano que lleva su nombre y que en la versión de la vida de San Millán escrita por Gonzalo de Berceo en el siglo XIII se mencione que tras el episodio en *Vergegio*, Emiliano "*tornose a las cuevas do morara primero*[418]", ha condicionado que los estudios sobre el primigenio oratorio se focalizasen en torno al monasterio de Suso, el más antiguo de los dos que componen el conjunto monástico de La Cogolla[419]. A este respecto, la arqueología ha revelado en Suso un grupo de cuevas artificiales, algunas de las cuales pudieron adoptar una función como oratorios o capillas pequeñas con sus propios altares y dar lugar a lo largo de sucesivas remodelaciones y adecentamientos a una primigenia iglesia visigótica que sirviera de base al futuro cenobio[420]. En verdad, teniendo presente lo apuntado en su momento por especialistas como Íñiguez Almech, Gómez Moreno o Puertas Tricas y a partir de los datos extraídos

---

[416] GARRÁN, C., "La Romería de la Cueva del Santo", *San Millán de la Cogolla y sus dos insignes Monasterios*, 1929, pp. 177-186; MONREAL, L. A., "San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense", *Príncipe de Viana*, año nº 49, nº 183, 1988, p. 86.

[417] *VSA* VI, 13 (trad. de P. Ortiz, 1993, p. 479).

[418] Gonzalo de Berceo, *Vida de san Millán de la Cogolla*, (ed. de B. Dutton, 1984, p. 105).

[419] En apoyo de esta teoría se ha aludido a un documento de mediados del siglo X que trata sobre la donación por parte de García Sánchez y su madre Toda a San Millán de *quinque heremitas vobis vicinas, id est, S. Martini et Sancte Marie et S. Sebastiani et S. Iohanis et Sancte Marie, quod vulego dicitur Cleia Alboheta*. SERRANO, L., *Cartulario de San Millán*, 1930, doc. 23, pp. 30-31; UBIETO, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (759-1076), 1976, doc. 77, pp. 91-92. ¿Estaríamos hablando de una posible laura eremítica próxima a Suso?

[420] GÓMEZ MORENO, M., *El Arte Árabe Español hasta los Almohades. Arte Mozárabe, Ars Hispaniae*, vol. 3, 1951, p. 384; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1955, p. 10; URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ, F., *op. cit*., 1971, p. 194; PUERTAS, R., *Planimetría de San Millán*, 1979, pp. 20-21, 36-37 y 59; HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *Estructuras arquitectónicas riojanas...*, 1986, pp. 25-33; RODRÍGUEZ JURADO, J. y RODRÍGUEZ ORTIZ, J. M., "Monasterio de Suso, San Millán de la Cogolla (La Rioja): Estudio de características del macizo rocoso y propuestas para su estabilización", *Los monasterios de San Millán de la Cogolla*, 2000, pp. 165-166.

de la necrópolis excavada por Alberto del Castillo entre 1970 y 1973[421], los trabajos arqueológicos han llegado a identificar dos de estos abrigos artificiales como sendas iglesias yuxtapuestas, comenzando la cabecera de una en la trasera de la otra[422]. La oriental presentaría una planta cuadrada, un altar de nicho con arco de medio punto y un arco de ingreso visigodo mientras que la occidental sería de planta oblonga y contaría con un triple altar de nicho y el cenotafio de San Millán frente a él, lo que convertiría a este oratorio en el ábside de la posterior iglesia visigoda [Fig. 22].

En el piso bajo, ocupando el mismo nivel que la tumba de San Millán se han registrado otra serie de cuevecillas que dieron cobijo a diversos enterramientos y que en calidad de celdas para los ascetas podrían haber ido dando forma en su conjunto a una laura semieremítica[423]. Sin negar el hecho de que las estructuras halladas en estas cuevas pudieran pertenecer a espacios litúrgicos, lo cierto es que tanto unas oquedades como otras presentan en la actualidad un pésimo estado de conservación y una datación más bien imprecisa[424]. Por otro lado, el que Braulio haga mención a la presencia fuera del habitáculo de Emiliano de un caballo utilizado por éste en sus traslados a la iglesia[425] o el hecho de que el cuerpo del asceta fuese trasportado hasta su oratorio tras su defunción (*VSA* XXVII, 34) determinarían que la cueva/celda donde Emiliano residía no contaba con un espacio litúrgico como tal sino que el oratorio-iglesia[426] que dio descanso eterno a la figura santa conformaba un edificio aparte situado a una cierta distancia de su *cella*. Todas estas deducciones hechas a partir de los testimonios literarios, unidos a la propia incertidumbre arqueológica, hacen, por tanto, que la interpretación del conjunto rupestre de Suso como el *oratorium* emilianense diste mucho de ser algo definitivo.

---

[421] DEL CASTILLO, A., "La necrópolis de covachas artificiales del Monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico", *XIII Congreso Nacional de Arqueología (Huelva, 1973)*, 1975, pp. 967-978.

[422] Este sistema de iglesias rupestres dobles también se dio, en opinión de Monreal (1989, p. 169) en otros conjuntos de la zona como Sarracho (Albaina), Las Gobas (Laño), Virgen de la Peña (Faido) o el Patio de los Curas (Arnedo).

[423] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1988, pp. 81-87; Id., *op. cit.*, 1989, pp. 168-172; IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., *op. cit.*, 1997, pp. 392-394.

[424] CABALLERO, L., "La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002", *Arte Medieval en La Rioja: prerrománico y románico: VII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional (Logroño, 29 y 30 de noviembre de 2002)*, 2004, pp. 33-35.

[425] VSA XXIV, 31: *De modo que cuando los ladrones llegaron al habitáculo del santo varón, hallaron fuera el animal a lomos del cual el santo solía ser llevado a la iglesia y se lo llevaron furtivamente. Mas no disfrutaron largamente de su latrocinio: no mucho después volvieron, habiendo perdido un ojo cada uno, pidiendo perdón y trayendo de nuevo al animal. El santo de Dios aceptó el caballo y se reprochó a sí mismo el haberlo tenido, lo vendió y distribuyó el dinero a los pobres* [...]

[426] El último de los episodios de la *VSA* (XXXI, 38) hace mención a la presencia un altar en el oratorio de Emiliano donde el cuerpo de una niña fallecida es depositado por sus padres y donde apenas unas horas más tarde la niña resucitada juega con los paños del mismo. Este detalle revelaría que el oratorio del asceta se habría convertido en iglesia después de su muerte.

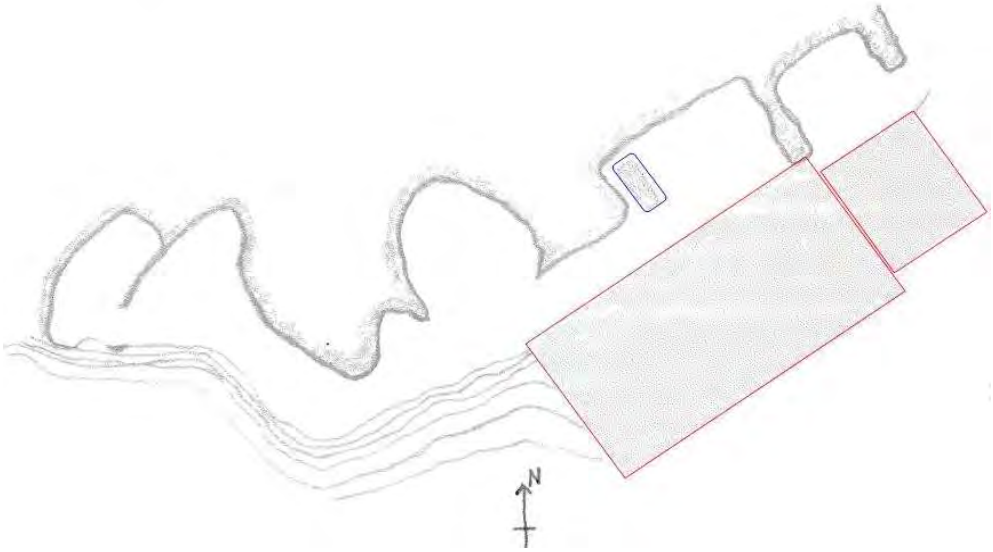


Fig. 22. Plano de las cuevas adyacentes al monasterio de San Millán de Suso (La Rioja) con indicación de la ubicación de sarcófago (azul) y representación de la planta (rojo) de la posible iglesia que se articuló en torno al enterramiento de Emiliano (BANGO TORVISO, I. G., 2007)

En verdad, recientemente se ha revisado esta tradicional vinculación de Emiliano con las cuevas de Suso y se ha propuesto una interpretación alternativa acerca del espacio en el que el eremita riojano pasó las últimas décadas de su vida.

La vinculación de la figura santa con el espacio cántabro, manifiesta en algunos de los últimos episodios de la obra brauliana, ha servido al especialista estadounidense G. Kaplan para plantear que su oratorio no se ubicó en el actual emplazamiento del monasterio de Suso sino en torno al municipio cántabro de Valderredible[427]. Según este autor, el hecho de que al menos dos individuos procedentes de Amaya, la teórica capital del ducado de Cantabria, acudiesen al oratorio de Emiliano para ser curados por el santo (*VSA* IX, 16 y X, 17) o la revelación que éste tuvo al respecto de la destrucción de Cantabria para lo cual mandó reunir al Senado[428] con el fin de advertirles de su catastrófica visión, son argumentos a considerar a la hora de valorar la estancia final de San Millán en el espacio cántabro. Para reforzar esta hipótesis, Kaplan teoriza además sobre el supuesto "anti-cantabrismo" del escritor Gonzalo de Berceo (ss. XII-XIII), que en su versión "adulterada" de la vida de San Millán reforzaría la idea de cercanía del

[427] KAPLAN, G., "Las iglesias rupestres de Valderredible (Cantabria) y el culto a San Millán: una reconsideración de los datos textuales y geográficos", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 83, 2006, pp. 1027-1040; Id., *El culto a San Millán en Valderredible (Cantabria). Las iglesias rupestres y la formación del camino de Santiago*, 2007, pp. 81-116; Id., "El impacto del culto a San Millán en el nacimiento de la lengua española en Valderredible, Cantabria (España)", *Revista de estudios hispánicos*, vol. 34, nº 2, 2007, pp. 173-190.

[428] Para algunos autores este "senado cántabro" sería una especie de gobierno regional autónomo compuesto por miembros del consejo urbano (*curialis*) y aristócratas de elevado rango social (*senatores*), que se habría extinguido tras las conquistas leovigildianas. BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, 1974, p. 54.

oratorio emilianense con respecto a su patria y velaría intencionadamente algunas de las alusiones de la obra de Braulio al pueblo cántabro con objeto de glorificar el pasado cristiano y fomentar la santidad de Berceo y la Cogolla. Finalmente, ante el prolífico panorama eclesial rupestre registrado en la zona cántabra de Valderredible, área más o menos cercana a Amaya (a 20 km. al sur), cuyo origen podría remontarse a la época visigoda[429], el autor afirma que alguna de las iglesias de este entorno, posiblemente la de Santa María de Valverde, fue el lugar donde Millán se refugió tras lo sucedido en *Vergegio*, donde recibió las visitas de los peregrinos que buscaban ser sanados y donde fue finalmente enterrado a finales del siglo VI[430]. Teniendo en cuenta que las noticias más antiguas que poseemos sobre la presencia de reliquias de Millán en el cenobio de la Cogolla datan de mediados del siglo X[431], Kaplan ve posible que la fundación de la iglesia de Suso tuviese lugar en el año 959 gracias al traslado de las reliquias del santo desde Valderredible hasta allí. En un supuesto intento por recuperar el otrora notable prestigio del monasterio y atraer peregrinos hasta el cenobio emilianense, lo que se vería justificado además por el "falseamiento documental" de la obra de Gonzalo de Berceo, las reliquias de Emiliano fueron depositadas aquí y con ellas se legitimó la fundación o restauración del cenobio riojano en época altomedieval[432].

Sin negar las numerosas incógnitas que la localización riojana de este oratorio plantea aún hoy en día, la interpretación de Kaplan sobre la ubicación cántabra del eremitorio emilianense, aunque meritoria por novedosa y rupturista, tampoco nos parece del todo satisfactoria. Así por ejemplo, en relación a la presencia de Cantabria en la obra, si bien es cierto que la fama ascética de Millán pudo hacerse extensiva hacia el territorio cántabro[433], no creemos que todos los personajes que acudieron a visitar a Emiliano para recibir sus dones curativos y que este autor señala como procedentes de allí fuesen cántabros realmente. En este sentido, aunque casi al final de sus días Millán reclame la formación de un Senado donde poder avisar sobre la futurible destrucción de Cantabria[434],

---

[429] MONREAL JIMENO, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 33-42; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria en la transición al medievo…*, 1998, pp. 37 y 120; OBREGÓN, F., *Breve historia de Cantabria*, 2000, pp. 72-73; LAMALFA, C., "Notas en torno a la arquitectura rupestre del área geográfica de Valderredible", *Sautuola*, nº 10, 2004, pp. 307-316; BOLADO, E., "Arquitecturas rupestres en Valderredible", *Cantabria Infinita*, nº 2, 2005, pp. 21-31; BERZOSA, J., *Iglesias rupestres: Cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, 2005.

[430] KAPLAN, G., *op. cit.*, 2007, pp. 123-140.

[431] UBIETO, A., *op. cit.*, 1976, doc. 73, pp. 85-87.

[432] KAPLAN. G., *op. cit.*, 2007, pp. 102-109.

[433] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit.*, 1998, pp. 47-50; OBREGÓN, F., 2000, *op. cit.*, p. 73.

[434] No entraremos aquí en la prolongada controversia suscitada en torno al concepto geográfico de Cantabria utilizado por Braulio en su obra -¿se refiere al territorio cántabro o al monte Cantabria en La

ello no implica que todos los que portaban entonces el título de senadores (Nepociano y Proseria) procedan indefectiblemente del área cántabra[435]. Ya hablamos en su momento del *senator* Honorio - cuya destacada presencia en la obra de Braulio es, sin embargo, sospechosamente eludida por Kaplan en su estudio - como un aristócrata local que se ha vinculado con la villa de Parpalinas. Además, el mero hecho de que las noticias sobre las milagrosas curaciones efectuadas por Emiliano llegasen hasta el área cántabra (*VSA* XV, 22) tampoco lleva implícito que su labor taumatúrgica se desarrollase en esa zona, pues no conviene olvidar que ya cuando éste moraba en el monte Dircetio su fama ascética, mucho menos trascendente entonces que la adquirida ya en estos momentos, llegó incluso a ser conocida en el lejano obispado turiasonense (*VSA* V, 12).

Si analizamos además todos aquellos episodios en los que el asceta se relaciona con otros personajes que reclaman su ayuda, con la salvedad de Honorio, a cuya *domus* acude Emiliano personalmente y a pie, rechazando así el vehículo enviado por el noble (*VSA* XVII, 24), en su mayoría son ellos los que acuden o son traídos hasta el oratorio emilianense para ser sanados de sus dolencias. Esto determinaría por un lado que el oratorio no se encontraría a demasiada distancia de Parpalinas – recordemos la avanzada edad de Emiliano para cuando tuvo lugar este episodio – y por otro que éste no tuvo porqué hallarse cerca del área cántabra si al final son los enfermos quienes eran llevados hasta allí. Huelga decir, a su vez, que aunque Emiliano mandase reunir a un senado para informar sobre la destrucción de Cantabria, la obra de Braulio tampoco especifica si esta reunión tuvo lugar en Cantabria o en el lugar donde se hallase el sagrado oratorio.

Por lo que respecta a la *Vida de San Millán* escrita por Gonzalo de Berceo, aun siendo probable que su redacción respondiera a un interés por propagar la fama del santo, legitimar la presencia de sus reliquias y enaltecer con ello la historia cristiana del lugar de origen[436], el decidido empeño que Kaplan cree ver en el escritor berceano por alejar el oratorio emilianense de la región de Cantabria nos parece cuanto menos un tanto forzado. Una cosa es querer promocionar el culto a esta figura santa en torno a Berceo y otra muy distinta es mostrar una actitud "anticántabra" en un texto en el que, con todo, se recogen todas y cada una de las alusiones a este territorio hechas por

---

Rioja?) -, ya que sobre este asunto se ha profundizado adecuadamente en otros trabajos. CASTELLANOS, S., "Aproximación a la historia política del alto valle del Ebro durante los siglos V-VI. d.C.", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 127-131; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit.*, 1998, pp. 73-115; LARRAURI, S., "Monte Cantabria. Arqueología e historia del yacimiento logroñés", *Revista Iberia. Monográfico*, nº 11-12, 2008-2009, pp. 39-48.

[435] KAPLAN, G., 2007, p. 85: *Entre los que vienen de Amaya hay un matrimonio, Nepociano y Proseria, cuya procedencia de la capital es evidente en el hecho de que los dos son senadores*.

[436] BANGO, I., *op. cit.*, 2007, pp. 13-14.

Braulio varios siglos antes. Si Gonzalo de Berceo hubiese querido verdaderamente desligar a san Millán de todo lo cántabro, directamente habría omitido todos aquellos episodios en los que se menciona a Amaya o a la destrucción de Cantabria.

En cuanto a los orígenes más remotos del cenobio emilianense, el hecho de que a nivel documental no contemos con testimonios sobre el monasterio de Suso anteriores al siglo X no implica indefectiblemente que éste no tuviera un origen anterior[437].

Por último, en relación a las iglesias rupestres registradas en Valderredible, el hecho de que no todos coinciden con una cronología visigoda para las mismas[438] o que la iglesia supuestamente identificada con el oratorio de Emiliano data de finales del siglo VII ya plantea algunas dudas sobre esta asimilación. Por otro lado, de haber albergado verdaderamente alguna de estas iglesias un lugar de peregrinación como aquel que daba sepultura a san Millán es más que probable que se hubiese erigido aquí una iglesia bajo su advocación o que la teóricamente profunda evangelización de san Millán en esta zona hubiese legado alguna huella en la hagionimia de la zona, situación que aquí no se da[439]. Creemos, por tanto, que la creación y desarrollo de estas iglesias rupestres, si en verdad tuvo lugar en época visigoda, no tuvo porqué estar forzosamente asociada a la acción evangelizadora de Millán sino que pudo responder a la presencia de otros ascetas anónimos en la zona o incluso estar ligada a procesos de ordenación territorial aldeana de este espacio sin un condicionante ascético[440].

3.2.2.2.2. Testimonios arqueológicos

Si rastreamos las huellas materiales dejadas por la ocupación rupestre, podemos observar cómo a lo largo de prácticamente todo el valle del Ebro se localizan algunos ejemplos de oquedades naturales o artificiales con ciertas pautas constructivas típicas de edificaciones de culto (plantas basilicales, organización jerárquica de espacios propios y comunicados entre sí, presencia de altares y de posibles relicarios, proximidad a zonas

---

[437] El propio Dutton asevera que el hecho de que en 957 hubiera un monasterio perfectamente organizado podría suponer una tradición anterior desde la muerte de San Millán en 574. DUTTON, B., *Gonzalo de Berceo. Obra completa* (coord. de Isabel Uría), 1992, p. 119.

[438] Hay autores que abogan por dataciones altomedievales para estas iglesias rupestres. BOHIGAS, R., *et alii* "Cuevas artificiales de Valderredible (Santander)", *Sautuola*, nº 3, 1982, p. 294.

[439] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit*., 1998, pp. 134-138; PETERSON, D., *Frontera y lengua en el alto Ebro, siglos VII-XII. Las consecuencias e implicaciones de la invasión musulmana*, 2009, pp. 240-244; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., ÁLVAREZ LLOPIS, E. y DÍEZ HERRERA, C., "Hagionimia de iglesias y monasterios en la diócesis de Burgos en los siglos IX a XIII", *Edad Media: Revista de Historia*, nº 10, 2009, p. 195 (mapa II)

[440] AZKÁRATE, A., y SOLAUN, J. L., *op. cit*., 2008, p. 137.

sepulcrales) y una decoración claramente basada en iconografía cristiana (crismones, cruces o epígrafes alusivos a Cristo). El éxito del ascetismo como alternativo modo de vida religioso y el desarrollo de nuevas dinámicas de ocupación territorial en espacios rupestres a lo largo del periodo tardoantiguo fueron tales que sólo en el valle medio-alto del Ebro han quedado registradas decenas de cuevas artificiales con cronologías a caballo entre lo visigótico y lo altomedieval y con una posible, que no exclusiva, funcionalidad religiosa desde Cantabria (Valderredible)[441] o Burgos (Alto y Bajo Ebro Burgalés, Cuenca del Tirón, Condado de Treviño)[442] hasta Álava (Omecillo Alavés, Marquínez y Loza) y sur de Navarra (Ribera del Ebro)[443], pasando por casi todo el territorio riojano (Cuencas del Tirón, Najerilla, Iregua, Leza-Jubera y Cidacos, San Millán y Ribera del Ebro) [Fig. 23][444].

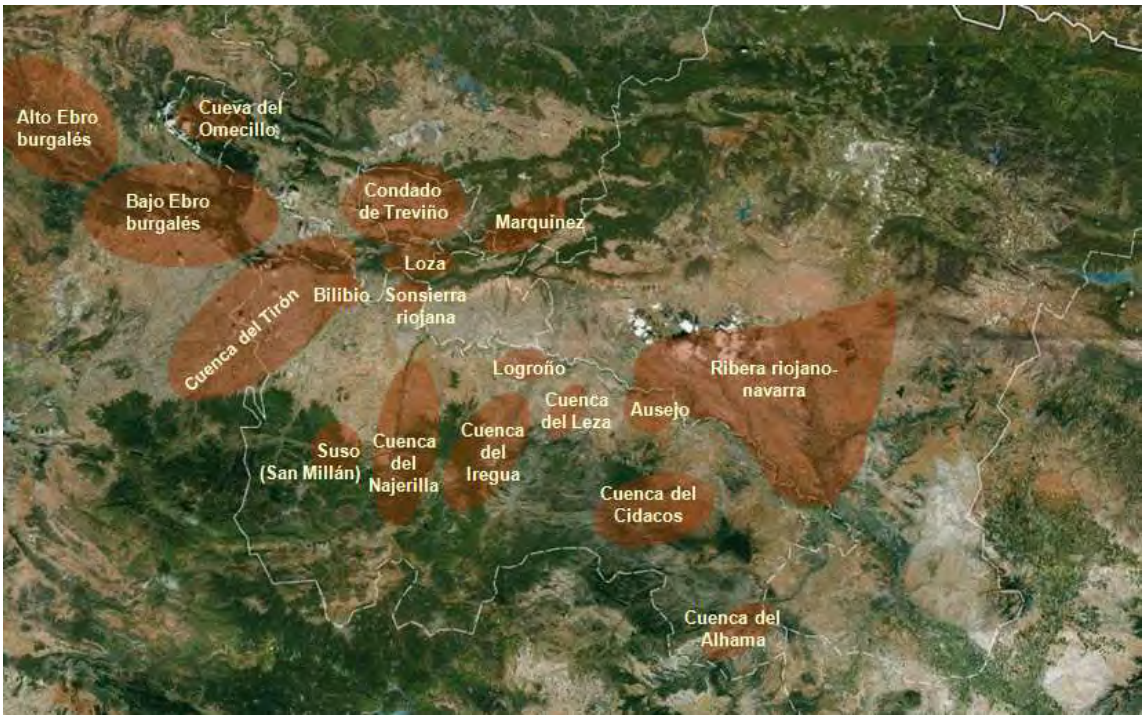


Fig. 23. Principales conjuntos rupestres naturales y artificiales con posible ocupación tardoantigua en el Ebro Medio (elaboración propia a partir de L. A. Monreal, 1989)

[441] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 33-56; VV. AA., "Las investigaciones del CAEAP y su aportación a la arqueología de Cantabria (1978-2003)", *1978-2003. C.A.E.A.P. Veinticinco años de investigaciones sobre el Patrimonio cultural de Cantabria*, Santander, 2003, p. 32; BERZOSA, J., *op. cit.*, 2005; FERNÁNDEZ VEGA, P. A., *op. cit.*, 2006, pp. 81-88; KAPLAN, G., *op. cit.*, 2006, pp. 1027-1040; Id., *op. cit.*, 2007; TOBALINA PULIDO, L., "Arqueología del cristianismo de la antigüedad tardía en Cantabria: hacia un estado de la cuestión", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 256-258.

[442] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 154-165.

[443] AZKÁRATE, A., *op. cit.*, 1988, pp. 145-382; Id., *op. cit.*, 1991, pp. 141-179; MONREAL, L. A., "El visigotismo en los eremitorios rupestres de 'Las Gobas' de Laño (Condado de Treviño)", *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1, 1988, pp. 369-379; Id., *op. cit.*, 1989, pp. 88-153 y 218-231.

[444] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit.*, 1979, pp. 82-95 (mapa en p. 107); MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 162-217; BARENAS, R., *op. cit.*, 2012, pp. 41-46 (con bibliografía sobre ellas).

Una de las zonas más prolíficas en cuanto al desarrollo eclesial rupestre fue el Condado de Treviño, donde la duplicidad de templos cristianos dentro de un mismo conjunto de cuevas fue una constante que haría plantearse la posibilidad de que aquí se hubiesen desarrollado auténticas lauras eremíticas. Conjuntos como Las Gobas (Laño), Montico de Sarracho (Albaina), Nuestra Señora de la Peña (Faido) o Santorkaria (Laño) han mostrado evidencias de la dedicación de al menos dos de las variadas cuevas que los componen - entre cuatro y dieciocho oquedades según los casos - a la práctica cultual como iglesias (plantas basilicales de una nave, ábsides de herradura con bóvedas de horno, cámaras laterales, altares de nicho o en bloques adosados, grabados de carácter cristiano, etc.)[445]. Estos grupos, junto con otras cavidades únicas halladas en Peña Hueca (Loza) y San Julián de Faido[446], el conjunto de la cuenca del Omecillo (Tobillas, Corro, Pinedo, Valpuesta y Angosto)[447] y el grupo de Marquínez-Urarte[448] hicieron del territorio alavés-burgalés una de las áreas de mayor esplendor del cristianismo rupestre a nivel peninsular desde el siglo VI hasta el medievo[449].

Si bien la pluralidad eclesial en estos espacios ha sido generalmente interpretada en términos de agrupación eremítica en lauras o, en el caso de los templos dúplices, como indicio de un cenobitismo mixto[450], recientemente se ha revisado esta teoría y se ha planteado que la existencia de iglesias en ciertas cuevas, concretamente en las Gobas y Santorkaria, habría de ser vinculada al desarrollo de asentamientos rurales de carácter aldeano[451]. Así, según esta visión, la creación de espacios eclesiales en abrigos rocosos naturales o artificiales al hilo del auge ascético, al igual que había sucedido con ciertas

---

[445] En el caso de las Gobas serían las cuevas 4 y 6; en Santorkaria la 5 y la 12; en Nuestra Señora de la Peña son la 2 y la 3 y en Montico de Sarracho las cuevas 1 y 2. BARANDIARÁN, J. M. de y ARANZADI, T., "Grutas artificiales de Álava", *Eusko Ikaskuntza*, 1923 (reeditado en *Obras Completas*, VII, 1975, pp. 252-254, 256-257, 260 y 264-266 y 269-275; LATXAGA, *Iglesias rupestres visigóticas en Álava. La Capadocia del País Vasco y el complejo rupestre más importante de Europa*, 1976, pp. 14-16, 18, 54-63 y 78-82; AZKÁRATE, A., *op. cit*., 1988, pp. 163-172, 175-181, 191 y 199; Id., "El eremitismo de época...", *op. cit.*, 1991, pp. 158-174; MONREAL JIMENO, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 118-122 y 130-147; *op. cit*., 1997, pp. 242-252; LIANO, A., *op. cit*., 2004, pp. 10-19; ORELLA, J. L., "Las redes de evangelización de los vascones meridionales", *Sancho el Sabio*, nº 29, 2008, pp. 96-99.

[446] AZKÁRATE, A., *op. cit*., 1988, pp. 159 y 247.

[447] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 88-100; LIANO, A., *op. cit*., 2004, pp. 6-10; ORELLA, J. L., *op. cit*., 2008, pp. 99-100

[448] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 101-116; LIANO, A., *op. cit*., 2004, pp. 20-21; ORELLA, J. L., *op. cit*., 2008, p. 99.

[449] No todos coinciden con la datación visigoda de estos grupos rupestres, pues desde la historia del arte se ha apuntado que la ocupación de estas cuevas encajaría mejor en el periodo post-islámico (ss. VIII-X). LÓPEZ DE OCÁRIZ, J. J. y MARTÍNEZ DE SALINAS, F., "Arte prerrománico y románico en Álava", *Eusko Ikaskuntza. Cuadernos de Artes plásticas y monumentales*, nº 5, 1998, pp. 39-42.

[450] AZKÁRATE, A, *op. cit*., 1988, pp. 378-379; Id., *op. cit*., 1991, pp. 159-163; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 153-154.

[451] AZKÁRATE, A., y SOLAUN, J. L., *op. cit*., 2008, p. 143.

iglesias exentas, se acabaría convirtiendo en un factor de atracción poblacional a partir del siglo VII y daría lugar en torno a ellos no a la formación de un espacio cenobítico sino al establecimiento de una aldea rupestre que en todo caso haría uso del antiguo complejo eremítico. En estudios posteriores se le ha dado la vuelta a esta argumentación y se ha planteado que tal vez algunas de estas cuevas no fueron en origen eremitorios en torno a los cuales se formase una agrupación aldeana sino que en realidad su ocupación primigenia respondió a un interés por explotar espacios "marginales" cuyo desarrollo habitacional dio lugar a la creación de iglesias a fin de satisfacer las necesidades cultuales y funerarias de los aldeanos allí agrupados[452].

Sea como fuere, dado que hablamos de distritos rurales apartados, las diferencias entre una aldea y un agrupamiento cenobítico más o menos natural en época tardoantigua no resultan tan claras como se pretende hacer ver desde ciertas ópticas historiográficas. Si bien parece lógico que el arqueólogo perciba como aldeano el agrupamiento referido, no es descartable que este "agrupamiento aldeano" tenga un sentido cenobítico. No tiene por qué existir una contradicción ni exclusión mutua entre el *monachus* y el aldeano, salvo que partamos del apriorismo de caracterizar al monje tardoantiguo del mismo modo que al fraile medieval, en cuyo caso creamos una diferenciación artificial basada en nuestro convencional concepto de lo que es un monasterio, muy dependiente de los modelos monásticos medievales y modernos.

El fenómeno de la duplicidad eclesial en contextos rupestres no fue exclusivo de la zona alavesa, como ya vimos al analizar los casos de San Millán de la Cogolla o Santa María de Valverde (Valderredible), pues en esta misma línea se han interpretado otros conjuntos de cuevas en localidades riojabajeñas como Herce, Santa Lucía de Ocón o Arnedo[453]. Sean dúplices o no, el valle del Cidacos fue otra de las zonas de mayor proliferación de eremitorios rupestres de todo el valle medio del Ebro[454]. Localidades como Arnedillo, Herce, Quel o sobre todo Arnedo fueron testigos de la ocupación de varias cuevas de su entorno a lo largo del siglo VI con un claro objetivo religioso. No entraremos aquí a describir cada una de estas oquedades ni tampoco a valorar la problemática que suscita su consideración como columbarios o palomares[455], pues todas

[452] QUIRÓS, J. A., "La génesis del paisaje...", *op. cit*., 2006, pp. 58-59; QUIROS, J. A. (*et alii*), *op. cit*., 2009, p. 482.

[453] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 212-214.

[454] ESQUIDE, D., *Panorama rupestre en el valle medio del Cidacos*, 2004.

[455] En concreto sobre esta zona, GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., "El paso al mundo medieval", *La Rioja. Tierra abierta* (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000), 2000, pp. 163-174; HERNÁNDEZ DUQUE, F., "Aproximación a un estudio de investigación sobre

ellas cuentan con trabajos particulares y exhaustivos sobre sus características físicas, su funcionalidad o su contextualización histórica. No obstante, baste señalar sólo algunos ejemplos como los de San Fruchos (Cueva de los diez pilares), Cienta, Los Llanos, el Patio de los Curas, San Román, San Miguel o Santa Marina en Arnedo; Santa Eulalia Somera y San Tirso en Arnedillo o El Juncal en Herce para caer rápidamente en la cuenta del éxito de este tipo de ocupaciones y de su marcado carácter religioso, de ahí su hagionimia, incluso en un área tan concreta como ésta del territorio riojabajeño[456].

Pese a que no en todas ellas está definida una clara funcionalidad cultual, dentro del conjunto de abrigos artificiales existentes en el término denominado como "Patio de los Curas", ubicado en Peña Logroño, al pie del cerro San Miguel (Arnedo), se llevó a cabo a finales de los años 70 del siglo pasado el estudio en profundidad de una de sus cuevas al comprobar que ésta describía una estructura eclesial acabada en ábside[457]. La delimitación de esta oquedad rupestre como un espacio cristiano vino dada no sólo por su morfología basilical sino también por la decoración de algunas de sus paredes con determinadas inscripciones tardorromanas [ROMA en su pared izquierda y XPI(ΣΤΟΣ) en la derecha], cruces y crismones, que nos retrotraerían, según algunos especialistas, al siglo VI [Fig. 24][458].

Con posterioridad a este hallazgo y teóricamente yuxtapuestos a la misma cueva, dos nuevos conjuntos rupestres fueron localizados en la zona, siendo uno de ellos descrito en los mismos términos eclesiales que el anterior[459].

---

las 'cuevas palomares' del valle del Cidacos: estado de la cuestión", *Estrato*, nº 13, 2001, pp. 125-133; PASCUAL MAYORAL, M. P., "Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 87-117; GONZÁLEZ BLANCO, A., "La cueva grande de Monte Cantabria (Logroño) y el problema de los palomares", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 119-132; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "Sobre el contexto literario-teológico de los columbarios de La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 677-684.

[456] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "Epigrafía cristiana...", *op. cit*., 1979, pp. 1129-1142; Id., "La población de La Rioja...", *op. cit*., 1979, p. 89; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 210-215; GONZÁLEZ BLANCO, A. y CINCA, J. L., *op. cit.*, 1995, pp. 103-106; GONZÁLEZ BLANCO, A., PASCUAL MAYORAL, M. P. y CINCA, J. L., "La cueva de Cienta (Arnedo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 149-161; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 301-304; GONZALÉZ BLANCO, A., FAULÍN, C. y CINCA, J. L., "La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 133-148; Id., "La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 163-168; GONZÁLEZ BLANCO, A., "El monacato rupestre en La Rioja", *Piedra de Rayo*, nº 4, 2001, pp. 84-85; Id., "La Cueva de los Diez Pilares en el complejo de San Fruchos de Arnedo", *Piedra de rayo*, nº 3, 2001, pp. 78-85; Id., "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 653-657; ESQUIDE, D., *op. cit.*, 2004, pp. 32-41.

[457] GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "Epigrafía cristiana…", *op. cit*., 1979, pp. 1129-1142.

[458] *Ibídem*, 1979, pp. 1132-1133; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 301-303.

[459] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, p. 215.

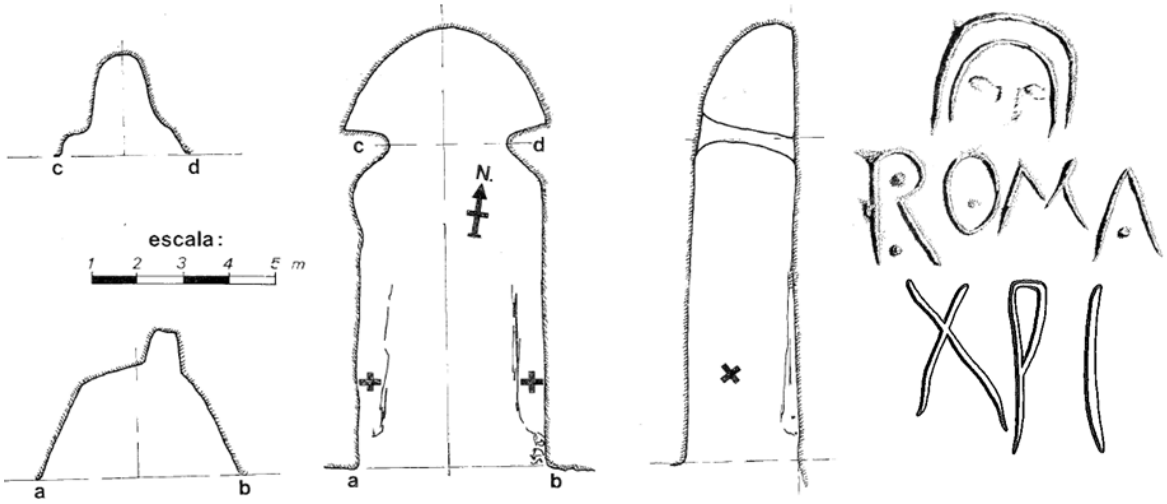


Fig. 24. Secciones, planta y alzado de la cueva "Patio de los Curas", con grabado e inscripciones (Arnedo, La Rioja)
(GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., 1979)

Otros posibles ejemplos, aún por confirmar, de duplicidad eclesial rupestre en la región se han localizado en torno al municipio de Herce, en el complejo de "El Juncal", y en la localidad de Santa Lucía de Ocón. En ambos casos, sin embargo, el deteriorado estado de conservación de sus cuevas o la falta de exhaustivos trabajos arqueológicos sobre ellas sólo han permitido teorizar acerca de la existencia de dos supuestas iglesias similares en cada uno de los conjuntos. Estas dos iglesias, al menos en lo que respecta a las de Ocón, podían estar además al servicio de comunidades cenobíticas mixtas[460], si bien no se puede certificar nada a este respecto.

Aunque en estos ejemplos la vinculación entre iglesias dúplices y cenobitismo no esté del todo asegurada, la consideración en muchos casos de un precedente ascético para el fenómeno cenobítico peninsular ha condicionado que la ocupación teóricamente ascética de aquellas oquedades circundantes a algunos monasterios de la zona, como por ejemplo los de Vico y San Miguel en Arnedo[461], o los de Valvanera, Nájera o Albelda[462] sea interpretada como el germen del notable desarrollo monástico que estas localidades tuvieron en la región en época medieval.

---

[460] *Ibíd*., 1989, pp. 212-213; GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., "El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 249-258.

[461] FAULÍN, C. (*et alii*), "Una nueva iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo-La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16 1999, pp. 259-277; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 303-306; HERNÁNDEZ DUQUE, F., *op. cit*., 2001, pp. 130-131; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit*., 2001, pp. 85-86; Id., *op. cit.*, 2007, pp. 651-655; ESQUIDE, D., *op. cit.*, 2004, pp. 32-41.

[462] PUERTAS, R., "El eremitismo rupestre en la zona de Nájera", *IX Congreso Nacional de Arqueología*, 1965, pp. 419-430; Id., "Cuevas artificiales de época altomedieval en Nájera", *Berceo*, nº 86, 1974, pp. 7-20; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 167-177, 180-184 y 193-203; RIAÑO, E., *op. cit*., 1995, pp. 52-57; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 288-300; RAMÍREZ PASCUAL, T., "El monasterio de Albelda. Un cenobio rupestre", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 745-748.

Más allá del Cidacos, las cuencas de otros afluentes del Ebro como el río Tirón (Tosantos, Belorado, Cerezo, Castilseco, Leiva, Herramélluri, Bilibio, Sajazarra, Cihuri)[463], el Najerilla (San Millán de la Cogolla, Valvanera, Anguiano, Matute-Tobía, Bobadilla, Nájera, Mahave-Camprovín)[464], el Iregua (Laguna, Nieva y Torrecilla en Cameros, Clavijo, Castañares, Viguera, Islallana, Clavijo, Nalda-Albelda, Medrano)[465], los ríos Leza-Jubera (Murillo, Leza)[466] o el Queiles (Tarazona)[467] fueron igualmente testigos del considerable impulso dado al hábitat en cueva en todo el territorio riojano y el occidente aragonés. Tal concentración de ocupaciones rupestres en un espacio geográfico tan acotado no puede ser justificada única y exclusivamente en base a criterios de índole religiosa. En este sentido, la proximidad de estas cuevas a los afluentes fluviales y, por ende, a aquellos núcleos poblaciones que se desarrollaron al amparo de los terrenos fértiles que éstos bañaban determinaría que no todas se crearon o cumplieron con una finalidad estrictamente espiritual sino que en muchos casos es más probable que respondieran a un carácter civil de explotación territorial. Éste pudo ser el caso de aquellos grupos de cuevas ubicados en torno a las riberas navarro-riojanas del Ebro (Monte Cantabria, Medrano, Ausejo, Lodosa, Cárcar, Andosilla, Lerín, Azagra, San Adrián, Falces o san Martín de Unx), cuya aparente ausencia de estructuras eclesiales, tal vez no descubiertas a causa de su pésimo estado de conservación y de los graves problemas de accesibilidad a sus restos, determinaría una utilización de su espacio más como refugio, vivienda o granero que como un oratorio eremítico[468].

Sin salirnos de la región, los estudios más recientes han tenido a bien desviar su atención hacia el norte del Ebro, en concreto hacia la sonsierra riojana, donde, pese a ser un área poco estudiada en su vertiente rupestre, existen un gran número de cuevas en su entorno. Partiendo de esta premisa y en base a ciertos trabajos arqueológicos realizados en algunas de ellas y a las fuentes documentales sobre la zona, se han descrito nuevos y reveladores ejemplos de posibles cuevas-eremitorio en poblaciones como Ábalos, Briñas, Peciña, Ribas de Tereso o San Vicente de la Sonsierra[469].

---

[463] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 154-166.

[464] *Ibídem*, 1989, pp. 167-185.

[465] *Ibíd.*, 1989, pp. 186-205; PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit.*, 1999, pp. 88-96; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los palomares de Nalda (arqueología de un antiguo monasterio)", *Cuadernos del Iregua*, nº 6, 2006, pp. 4-29.

[466] *Ibíd.*, 1989, pp. 206-208; *Ibíd.*, 1999, pp. 99-104.

[467] PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit.*, 1999, p 116; GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., *Un viaje a las fortificaciones medievales de Tarazona y el Moncayo*, 2005, pp. 40-43

[468] MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 218-231.

[469] CASTELLANOS, S., "Consideraciones en torno...", *op. cit.*, 1997, pp. 338-339; VELILLA, S., *op. cit.*, 2006, pp. 753-783.

Una vez hecho este sucinto repaso general por toda la región, observamos que el territorio riojano, aun siendo conscientes de que muchas de sus cuevas presentaron un perfil probablemente más civil que religioso, conformó uno de los mayores focos de expansión del ascetismo desde el siglo VI en todo el valle medio del Ebro [Fig. 25][470].

Fig. 25. Dispersión geográfica de cuevas artificiales en La Rioja
(GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SÁENZ GONZÁLEZ, J. M., 1979)

[470] Citando a Tomás Moral, "*La Rioja fue una tierra privilegiada para el anacoretismo*". MORAL, T., "Manifestaciones eremíticas de Castilla", *España eremítica: actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, 1970, p. 468.

Las favorables condiciones orográficas de este espacio, que permitían en muchos casos combinar el aislamiento rupestre con la explotación de tierras fértiles cercanas, junto con la relevancia adquirida por algunas figuras ascéticas en la región como Felices o Millán, fueron las principales bases que propiciaron aquí un gran auge de la ocupación rupestre con una marcada finalidad cultual. En este sentido, la presencia de cuevas en las proximidades de algunos de los más reconocidos monasterios de la región podría reforzar el carácter ascético de estos pequeños grupos de cuevas habida cuenta de que la agrupación de celdas eremíticas en un mismo espacio pudo ser el precedente directo del cenobitismo y éste a su vez del monaquismo.

Este auge de la ocupación rupestre no ha de entenderse en ningún caso como una situación de exaltación cristiana en la zona que motivase la creación o reutilización indiscriminada de cuevas para la profesión de una espiritualidad privada. Teniendo presente que hablar del Ebro medio en esta época es describir un escenario conflictivo, cambiante y en vías de cristianización, la práctica de una ascesis individual o grupal al abrigo de una o varias cavidades rupestres sería sólo una de las múltiples razones, y no la primera, que motivaron todo el desarrollo material de estas oquedades naturales y artificiales. La ocupación residencial, la función artesanal y ganadera o su utilización como almacén, escondite-refugio y/o espacio cementerial fueron algunas otras de las finalidades para las que estos espacios rupestres pudieron ser creados o reaprovechados en el caso de haber sido excavados con anterioridad[471]. En aquellos casos en los que la ocupación prolongada de las mismas dio origen a una nueva forma de organización del espacio, la presencia de iglesias rupestres pudo estar al servicio de las comunidades aquí asentadas como elemento cada vez más imprescindible en todo asentamiento humano.

En contraste con la notable proliferación de eremitorios en la vertiente riojano-alavesa, amén de en las áreas cántabra y burgalesa[472], de nuestra zona de estudio, el área montañosa navarra apenas ha dejado constancia no de ocupación rupestre sino del uso religioso de la misma[473]. Sin descartar que ello pueda ser debido a una falta de atención

---

[471] QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit*., 2009, p. 481.

[472] Aparte de las ya citadas en torno al Condado de Treviño o la cuenca del río Tirón, para el territorio burgalés también hay que destacar la presencia de ocupaciones rupestres en zonas como Tartalés de Cilla, Cillaperlata, Bentretea, Cantabrana, Tamayo y Oña. MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 70-75; ANDRÍO, J., *El conjunto arqueológico del monasterio de San Juan de la Hoz de Cillaperlata (Burgos)*, 1992, pp. 28-44, 57-64, 93 y 118; REYES, F. y ESCALONA, J., "Los orígenes de Oña y el estudio del territorio", *Circunstancia*, nº 24, 2011, pp. 8-16.

[473] A este respecto, los únicos estudios focalizados en el fenómeno eremítico en Navarra remiten a la época moderna, cuando el reino de Navarra experimentó un verdadero afloramiento eremítico. LÓPEZ, C. M., "Apuntes para una historiografía del eremitismo navarro", *España eremítica. Actas de la*

arqueológica a este fenómeno en la zona, es posible que las condiciones del terreno no fuesen tan propicias aquí a la excavación en la roca como en los espacios anteriormente citados. Por otro lado, la influencia de san Millán y su ideal ascético parece que no calaron demasiado en el área navarra a tenor de la hagionimia descrita en la zona[474]. ¿Podría esto derivar acaso de una menor cristianización o de una mayor pervivencia del paganismo en esta abrupta zona con respecto a otras como proponen algunos autores[475]? Dado que la historiografía no se ha pronunciado hasta la fecha al respecto de esta anómala situación, no podemos sino esperar a que los futuros trabajos arqueológicos en la comunidad foral arrojen algo de luz a esta cuestión[476].

La arqueología, apoyada por otras disciplinas, tiene aún mucho camino por recorrer hasta poder descifrar el significado último de este tipo de hábitat y corroborar el carácter ascético, doméstico, funerario o económico tanto de los casos descritos como de otros nuevos ejemplos que vayan surgiendo a lo largo de toda la geografía del Ebro. Aun con todo, los datos que poseemos creemos que son los suficientemente indicativos del importante desarrollo que esta corriente espiritual, un tanto alejada de los cánones oficiales del cristianismo, llegó a alcanzar en prácticamente todo el valle medio del Ebro desde finales del siglo V y hasta bien entrado el periodo altomedieval[477].

La etapa comprendida entre la segunda mitad del siglo V y la primera mitad del siglo VI d. C. fue testigo, en definitiva, del gradual y ya palpable asentamiento físico del cristianismo en el espacio rural del Ebro Medio. Las primeras evidencias materiales de edilicia eclesial tanto exenta como rupestre apuntan hacia una clara afirmación de la fe cristiana entre la mayoría de la población de la zona en este periodo, lo que no es óbice para que aún existan ciertos segmentos de la población que llevaran a cabo prácticas paganas, si bien cada vez más en la clandestinidad, a juzgar por la continuidad en las denuncias conciliares emitidas al respecto.

VI Semana de Estudios Monásticos (1963, Leyre), 1970, pp. 309-326; GOÑI GAZTAMBIDE, J., "La vida eremítica en el Reino de Navarra", *Príncipe de Viana*, año 26, nº 98-99, 1965, pp. 77-92.

[474] JIMENO ARANGUREN, R., "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: una propuesta de actualización*, 2006, pp. 287-312 (contrariamente, la zona contó con cinco espacios de culto dedicados a San Felices). Frente a ello, las zonas alavesa, burgalesa y cántabra sí pudieron recibir la influencia ascética del eremita riojano durante su vida. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "La diffusione del cristianesimo...", *op. cit.*, 1993, p. 323.

[475] JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización. Pamplona", *Hispania Sacra*, nº 51, 1999, pp. 733-734.

[476] LACARRA, J. M., "Navarra entre la Vasconia pirenaica y el Ebro entre los siglos VIII y IX", *El hábitat en la historia de Euskadi*, 1981, p. 166. R. Jimeno (2003, pp. 80-81) señala algunos inciertos ejemplos de espacios cultuales en contextos rupestres: Santa María de Cuevas (Viana), San Prudencio de Ganuza (valle de Allín) y San Gerónimo (Salinas de Oro).

[477] SÁINZ, E., "Atlas sumario de la historia diocesana", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, 2000, pp. 36-38.

Aun a sabiendas de que su fidelidad histórica siempre ha de ser valorada con todas las precauciones posibles, la *Vita Sancti Aemiliani* constituye una fuente de primer orden a la hora de conocer el avance cristiano en nuestro área de estudio para el periodo que acabamos de describir (ss. V-VI). Así, la obra del obispo caesaraugustano nos informa acerca de la existencia de las primitivas iglesias rurales de la región (Berceo y Parpalinas) y de los más antiguos eremitorios rupestres conocidos (Castro Bilibio y Monte Dircetio), todos ellos con un origen aproximado entre el final de la quinta centuria y el inicio de la sexta.

A nivel arqueológico también conocemos para esta época algunos testimonios de iglesias rurales vinculadas a enclaves castreños (Santa María de Mijangos, Santa María de los Reyes Godos o Castro Buradón) o elevadas sobre los restos de antiguos núcleos vilicarios (Santa María de Rute, San Felices de Oca), así como las primeras manifestaciones materiales del ascetismo rupestre.

No podemos hablar aún de la plena consolidación física del cristianismo en el paisaje rural del valle medio del Ebro, pues la creación de la mayoría de las iglesias rurales de este espacio así como de algunos conjuntos cenobíticos tendrá lugar durante el dominio visigodo toledano, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo VI. Pese a ello, ya desde finales del siglo V es posible identificar la impronta física del avance cristiano por esta zona a impulsos principalmente del ente aristocrático local, pero también desde ámbitos episcopales y regios.

La definición del paisaje rural cristiano no fue, sin embargo, algo propiciado únicamente por las más altas esferas sociales y políticas del momento, pues a partir de esta etapa tendrá lugar la intervención de un tercer agente cristianizador del espacio rústico: el asceta. El desarrollo del ascetismo como alternativa religiosa, ya iniciado levemente en la Tarraconense por Prisciliano y sus seguidores en el siglo IV, conocerá un importante auge a partir del siglo V. Este apogeo espiritual derivará en un plano material en el notable fomento de la excavación y ocupación de espacios rupestres a pie de monte donde se irán conformando pequeños oratorios privados para experimentar profundas vivencias religiosas individuales. Aunque en sus inicios las cuevas apenas contarían con ninguna infraestructura religiosa y se utilizarían únicamente como refugio oracional, con el tiempo y la agrupación de otros solitarios en torno a ellas se procuró dotar a algunas de ellas de una composición eclesial y de una serie de elementos litúrgicos a fin de satisfacer las necesidades cultuales de estos grupos.

El desarrollo de estos eremitorios motivó la agrupación poblacional en torno a ellos y dio pie a lo largo del siglo VII a la formación de aldeas rupestres en algunos casos y en otros de conjuntos cenobíticos en función de la relevancia del asceta que allí morase o de la presencia o no de potentes aristócratas en la zona.

3.2.3. Siglos VI-VIII: Del eremitismo al cenobitismo

Concluimos este recorrido cronológico en torno al proceso de cristianización de la topografía rural del Ebro medio abarcando en toda su duración la etapa de dominio visigodo en Hispania bajo el reino de Toledo y hasta la llegada de los musulmanes a la Península en el año 711. Hemos querido ampliar aquí el arco temporal a más de una centuria y media para dar cabida en un único apartado al avance cristiano por el mundo rústico durante una etapa que creemos uniforme y de consolidación de la impronta física que el cristianismo ya venía definiendo desde el siglo precedente.

Una vez convertido el pueblo visigodo al catolicismo bajo Recaredo (589), la Iglesia se consolidó como uno de los poderes socioeconómicos más importantes del reino y ello acrecentó el interés fundador por parte de las elites locales del Ebro medio, que vieron en la creación y dotación de iglesias y monasterios rurales algunas oportunidades de enriquecimiento económico, pero sobre todo de consolidación social y de control territorial sobre sus respectivos territorios. Por otro lado, a partir del momento en el que algunos ascetas, por su profunda dedicación a Dios y sus milagrosas acciones, alcancen una enorme fama y un prestigio en sus respectivas regiones de origen, el acercamiento a su figura santa se convertirá en objetivo principal tanto de obispos como de aristócratas en su deseo por verse rodeados de su halo de santidad y aprovecharse de paso de los importantes beneficios económicos y sociales derivados de la capitalización de su culto.

La autonomía patrimonial que la creación de iglesias rurales, en especial las monásticas, garantizaba a sus nobles fundadores con respecto al dominio episcopal desató un declarado enfrentamiento legal entre episcopado y aristocracia por el control social y económico del territorio rural, que se convirtió en *leitmotiv* de la canonística conciliar en esta época. De ahí que sea precisamente durante la etapa visigoda cuando el espacio rural del Ebro medio se vea plagado de iglesias rurales y monasterios por todo el territorio como consecuencia de la acción fundadora de aristócratas y obispos así como de la propia evolución del ascetismo hacia formas religiosas cenobíticas.

3.2.3.1. *La consolidación de las iglesias rurales privadas*

Si ya durante la centuria anterior la *VSA* nos informaba acerca de la existencia de notables aristócratas locales (Honorio) con capacidad para mantener grandes núcleos eclesiales (Parpalinas) sobre sus espacios de dominio, este fenómeno se afianzará entre los siglos VI y VII a tenor de las cronologías establecidas, no por todos, para la mayoría de las iglesias catalogadas como tardoantiguas en el Ebro medio. Como expresión de grandes propietarios cristianos que ejercen un fuerte liderazgo social e ideológico sobre el territorio, todas estas iglesias se convirtieron, junto con los conjuntos monásticos, en la cabeza más visible del proceso de cristianización del espacio rural.

Si hacemos un rápido recorrido por la geografía eclesiástica del valle medio del Ebro, observamos que el registro arqueológico muestra importantes disparidades en la presencia de iglesias rurales según zonas. Aun debiéndose probablemente, como hemos apuntado en otras ocasiones, a una carencia de trabajos arqueológicos profundos a este respecto en ciertas zonas, llama la atención el fuerte contraste que existe entre el rico panorama eclesial de la cuenca riojano-burgalesa del Ebro y los escasísimos vestigios de edificios de culto cristiano en los territorios zaragozano, vasco-navarro y cántabro. No obstante, en lo referente a estas últimas zonas, varios autores han apuntado con acierto la probable existencia aquí de un número mayor de iglesias de las que actualmente se conocen o en todo caso la dotación de unos orígenes tardoantiguos para algunas de las que se creen fundadas en épocas posteriores. A este respecto, los estudios realizados por Roldán Jimeno en torno a la hagiotoponimia histórica del área navarra, si se siguen con las matizaciones adecuadas, podrían aportar datos muy relevantes al respecto del pasado tardoantiguo de algunas de las actuales iglesias de este territorio, en especial de aquellas situadas en la cuenca de Pamplona[478]. Para este autor, la inestabilidad social, política y económica de la zona vascónica durante la etapa visigoda derivó en un estado de pobreza general que habría condicionado que las iglesias rurales de la época se construyeran de dimensiones modestas, con escasa dotación y en materiales endebles y efímeros (barro, tierra cocida, paja, madera)[479]. Esto justificaría que en amplias zonas de Aragón, Navarra,

[478] JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo...*, 2003, pp. 99-122.; Id., *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona (siglos V-XVI)*, 2003; Id., "Aproximación al primitivo cristianismo...", *op. cit*., 2006, pp. 287-312.

[479] Así lo apuntan también otros autores en relación al territorio vasco-navarro. Para todos ellos el número de iglesias atribuibles al periodo comprendido entre los siglos V y VII pudo ser probablemente más alto de lo que hasta ahora se sabe, sobre todo teniendo en cuenta que algunas de estas construcciones fueron en su origen de madera y muy pocas en piedra. LARREA, J. J., *La Navarre du IVe au XIIe siècle.*

Vizcaya o Álava la arqueología no haya detectado apenas templos cristianos anteriores a los siglos X-XI, momento a partir del cual la bonanza económica permitió elevar nuevas iglesias parroquiales de mayor calidad y consistencia pero que en realidad esconderían un pasado visigótico hasta ahora no descubierto. En cualquier caso, aunque los estudios arqueológicos no sean capaces de detectar la presencia de iglesias tardoantiguas o de determinar el origen más remoto de las iglesias medievales navarras, existen otras vías válidas para alcanzar este conocimiento. Así por ejemplo, si se recurre al planteamiento hagionímico se puede observar que el mayor o menor arraigo y difusión del culto hacia un santo u otro en un determinado periodo puede ser extrapolable al desarrollo en la implantación de iglesias rurales con esa advocación en un territorio en torno a esas mismas fechas[480]. Según este criterio, las iglesias y monasterios navarros dedicados a San Esteban (25), San Martín de Tours (28), San Pedro y San Pablo (16), San Juan (16), San Andrés (18), San Vicente (3), San Lorenzo (2) o Santa Engracia (3) en la cuenca iruñesa pudieron tener su origen entre los siglos VI y VII, pues fue entonces cuando se extendió la devoción hacia estos santos por Hispania y cuando se registran los primeros espacios de culto bajo su advocación en algunas ciudades peninsulares[481].

Sea como fuere, lo cierto es que para el territorio navarro a nivel arqueológico sólo contamos con un posible ejemplo atribuible a este periodo: la iglesia vinculada al castro de Tudején-Sanchoabarca. Esta iglesia, al igual que en otros casos similares como Tedeja o Buradón, pudo ser fundada como parte de un proyecto estatal de control militar sobre un territorio conflictivo, en este caso en plena época visigoda (ss. VI-VII). Con todo, en este yacimiento castreño sólo se han detectado hasta el momento ciertos vestigios de prácticas litúrgicas que podrían estar asociados a un espacio de culto, pero no así un estructura eclesial que los albergase, por lo que su consideración como iglesia rural tardoantigua ha de esperar forzosamente a una confirmación arqueológica.

Por lo que respecta al territorio que actualmente comprende la comunidad del País Vasco, el registro arqueológico, sin ser mucho más espléndido, ha dado a conocer algunos testimonios de iglesias que tuvieron sus orígenes en espacios funerarios y un

---

Peuplement et société, 1998, pp. 71-73; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., "Hacia la monumentalización del reino", *Signos de identidad histórica para Navarra*, vol. I, 1996, p. 273; GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento...*, 2002, p. 200 (nota 52). Para R. Sanz, si rastreamos únicamente las huellas dejadas por las edificaciones cultuales hechas en piedra, estaremos dibujando un falso mapa de extensión del cristianismo por el territorio hispano. SANZ SERRANO, R., "Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica", *Ilu*, nº 0, 1995, p. 245.

[480] JIMENO ARANGUREN, R., "Cristianización y tradiciones cultuales en Vasconia", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* [En línea], Hors-série nº 2, 2008, pp. 4-7.

[481] JIMENO ARANGUREN, R., *El culto a los santos…*, 2003, pp. 216-227.

desarrollo cultual en época visigoda. El ejemplo más claro y comúnmente aceptado por la historiografía es el de San Martín de Finaga, una ermita situada en el término municipal de Basauri (Vizcaya) que tuvo tres fases constructivas diferenciadas entre sí[482]:

1- Fase tardorromana (ss. IV-V): La ermita fue en origen un pequeño edificio de planta cuadrada (17 m²), posiblemente un mausoleo, del siglo IV en cuyo entorno se articulaba una necrópolis con sepulturas de fosa simple y ataúdes de madera [Fig. 26].

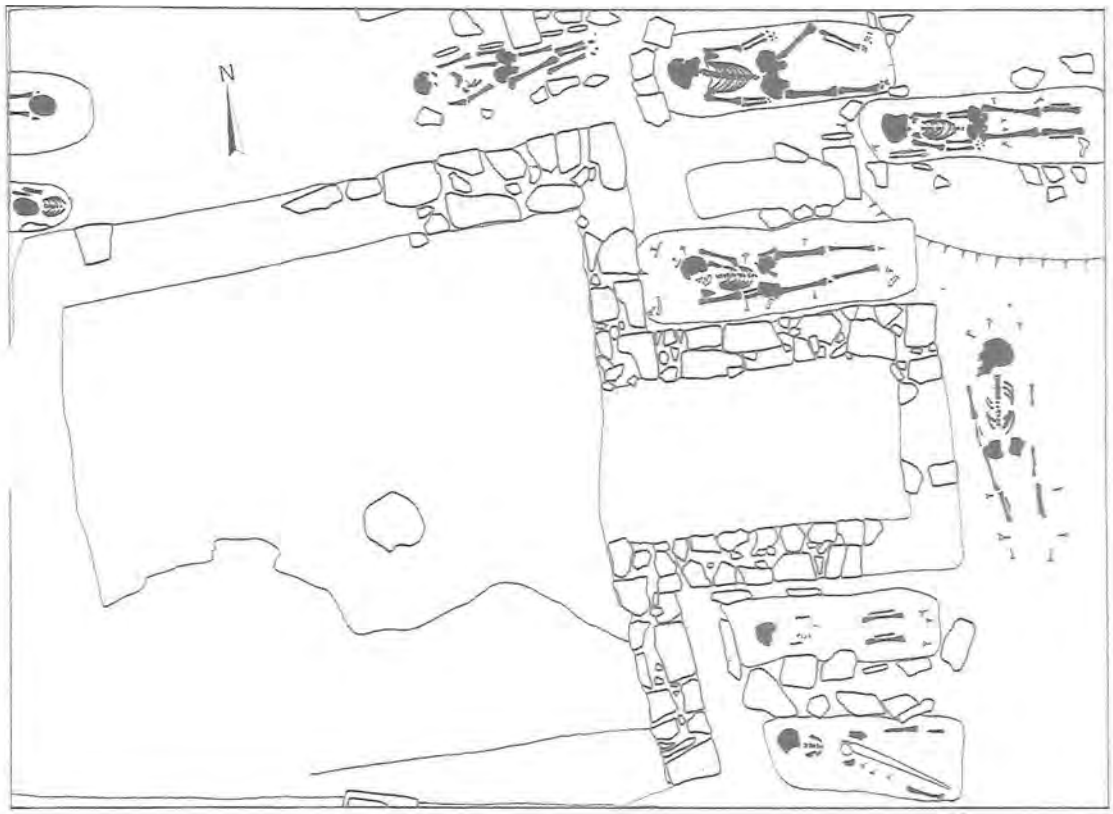


Fig. 26. Planta de la iglesia y la necrópolis de San Martín de Finaga (Basauri, Vizcaya) (GARCÍA CAMINO, I., 2002)

2- Fase visigótica (ss. VI-VIII): El edificio original se transforma en una iglesia de nave rectangular, para lo cual se rompe el muro oriental de su estructura primitiva a fin de dar acceso a una pequeña cabecera también rectangular (1'90 x 1'30 m.) en forma de ábside, que acogía un tenante de altar con un hueco para reliquias. Asociados a esta iglesia se ha dado a conocer además la presencia de dos enterramientos con ajuar personal y armamento datados en torno al siglo VII[483].

[482] GARCÍA CAMINO, I., *op. cit.*, 2002, pp. 61-78.

[483] GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de San Martín de Finaga", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344; QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, p. 472.

3- Fase prerrománica (ss. IX-XI): Se añade un nuevo cuerpo de poca entidad y funcionalidad desconocida en el lado norte del edificio eclesial. Entre los siglos XI y XII la iglesia se hallaba ya en estado de ruina total. Aunque aparece citada en algunos documentos del siglo XVI, esta ermita fue reconstruida y reformada posteriormente en el siglo XVIII, estado en el que actualmente se conserva [Fig. 27].

Fig. 27. Ermita de San Martín de Finaga (Basauri, Vizcaya). Estado actual. Fotografía propia

San Martín de Finaga es, por tanto, un claro ejemplo de iglesia rural de época tardoantigua en esta zona. Dada su vinculación con un área cementerial bajoimperial y su ubicación a los pies de un castro de la Edad del Hierro (Monte Malmasín) no se tiene del todo clara su contextualización originaria. ¿Fue acaso un centro de poder subregional impulsado dentro del proceso de revitalización del sistema de organización territorial en castros que tuvo lugar en el norte peninsular durante el periodo tardoantiguo[484]? ¿O tal vez se trate de una simple fundación aristocrática de carácter funerario realizada a partir de un mausoleo, *martyrium* o área cementerial privilegiada como forma de distinción social a nivel local[485]? Cualquier de ambos supuestos podría ser viable. No obstante, el desconocimiento sobre la naturaleza, extensión o perdurabilidad del castro romano de Malmasín durante la etapa visigoda o la incertidumbre sobre su vinculación real con la iglesia vizcaína harían más factible que hablemos de una fundación aristocrática a partir

[484] GARCÍA CAMINO, I., *op. cit.*, 2002, pp. 77-78. Sobre este proceso, MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales...*, 2000, pp. 121-130.

[485] QUIRÓS, J. A. (*et alii*), *op. cit.*, 2009, p. 472; QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales...", *op. cit.*, 2011, pp. 188-189.

de un espacio funerario, en sintonía con lo visto en otras iglesias de la zona como Santa María de Arcos, Santa María de Rute o la iglesia de Buradón, entre otras.

La iglesia vizcaína de Finaga sólo fue uno de los posibles ejemplos de iglesias rurales tardoantiguas presentes en la zona. Así, algunos trabajos recientes han recalcado con acierto las posibilidades que sobre este fenómeno puede ofrecer el yacimiento de San Martín de Dulantzi, en la villa de Alegría-Dulantzi (Álava)[486], parcialmente excavado entre 2009 y 2010 y que se encuentra actualmente en proceso de análisis. Con motivo de la reurbanización de algunas calles del barrio de Dulantzi en el municipio alavés de Alegría, la empresa Iturbide S.C. decidió llevar a cabo una intervención arqueológica preventiva en la zona a finales de 2009 que dio a conocer la existencia de un importante yacimiento con prolongada aunque discontinua ocupación desde la Edad del Bronce hasta prácticamente la actualidad. De entre todas las etapas de ocupación del yacimiento, los estudios realizados aquí han focalizado su interés en sus dos fases tardoantiguas: una de carácter funerario entre los siglos V-VI, que amortizó un área doméstica previa, y otra de época visigoda (siglos VI-VII), en la que se ha documentado la construcción de un edificio de planta basilical sobre el área funeraria anterior y asociado a un nuevo cementerio y a algunos espacios domésticos[487].

Esta edificación, fechada en un momento indeterminado del siglo VI y conservada sólo en sus cimientos, presenta un ábside semicircular, un aula rectangular (10 x 5 m.) dividida en tres naves y un cuerpo abierto casi cuadrangular (4 x 3'5 m.) al suroeste dotado de una pila con dos escalones. El hallazgo en el ábside de una estela funeraria reutilizada como tenante de altar, la identificación de una pila bautismal de inmersión en una de sus salas (¿baptisterio?) y la presencia de varias inhumaciones tanto múltiples como individuales en su interior, cuyos cuerpos estaban orientados siguiendo la misma alineación del edificio basilical (E-O), son algunos de los elementos que apuntan hacia un más que probable uso eclesial del mismo [Fig. 28][488].

---

[486] QUIRÓS, J. A., *op. cit.*, 2011, p. 186 (nota 33); ESPINOSA, U., *Cristianización y aristocracia...*, 2013, p. 116 (en prensa); QUIRÓS, J. A., "Aristocracias, élites y desigualdad social en la primera Edad Media en el País Vasco", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación*

[487] LOZA, M. y NISO, J., "Resultados preliminares de la intervención arqueológica de San Martín de Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava)", *Vasconia en la Alta Edad Media*, 2011, pp. 236-240; NISO, J., "Yacimiento de San Martín de Dulantzi", *Arkeoikuska*, nº 11, 2011, pp. 35-57; QUIRÓS, J. A., LOZA, M. y NISO, J., "Identidades y ajuares en las necrópolis altomedievales. Estudios isotópicos del cementerio de San Martín de Dulantzi, Álava (siglos VI-X)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 86, pp. 217-221.

[488] NISO, J., *op. cit.*, 2011, pp. 43-44; QUIRÓS, J. A., LOZA, M. y NISO, J., *op. cit.*, 2013, p. 220.

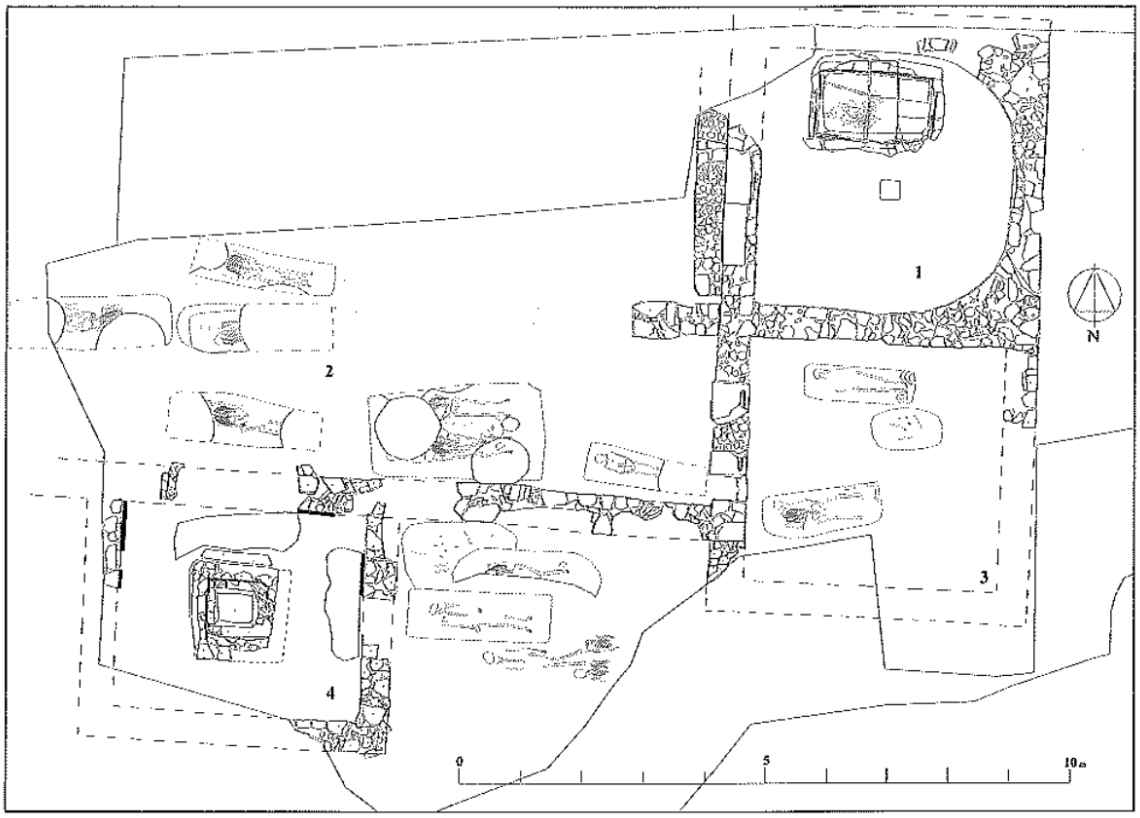


Fig. 28. Planta general del edificio religioso del yacimiento de Dulantzi en su fase tardoantigua con los enterramientos asociados (Alegría-Dulantzi, Álava).
1. Sala absidial con tumba privilegiada. 2. Aula central. 3. Sala sur de estancia absidial. 4. Baptisterio (Iterbide S. C., NISO LORENZO, J., 2011)

Teniendo en cuenta todos estos factores, así como la morfología y orientación del edificio (este-oeste), su cronología visigoda, su monumentalidad (amortización de algunos restos arquitectónicos como cornisas, tambores de columna o celosías) y la presencia de una necrópolis de prestigio en su entorno directo, todo parece indicar que nos encontramos con un nuevo ejemplo de iglesia rural de fundación privada, ligada a la presencia de elites locales[489]. Con posterioridad al final del dominio visigodo, si bien la necrópolis se desplaza hacia una nueva área sin relación aparente con el edificio eclesial, su uso como espacio religioso, no ya funerario, perduró sin apenas modificación hasta finales del siglo IX, momento a partir del cual se anula el baptisterio y se reutiliza el subsuelo de la nave y del ábside para el almacenamiento de cereal (silos) derivado de la captación de rentas. El abandono definitivo del edificio se producirá en el siglo XII[490].

[489] QUIRÓS, J. A., LOZA, M. y NISO, J., *op. cit.*, 2013, p. 224; QUIRÓS, J. A. y SANTOS, I., "Founding and Owning Churches in Early Medieval Álava (North Spain): The Creation, Transmission and Monumentalisation of Memory", *Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches, 400-1100 A. D.*, 2014 (en prensa).

[490] NISO, J., *op. cit.*, 2011, pp. 48-55.

Aunque la iglesia en su fase tardoantigua no se hallaba aislada sino asociada a un grupo de estructuras domésticas (agujeros de poste, rozas, fondos de cabaña), el nivel de arrasamiento que presentan y la limitación en la superficie excavada no ha permitido determinar hasta la fecha cuál era la vinculación de estas construcciones con el edifico eclesial o cuál fue en general la caracterización del asentamiento donde fue creada. ¿Fue un espacio vilicario o una entidad poblacional menor?

Si ponemos en conjunción a esta iglesia con la de San Martín de Finaga, otra fundación aparentemente aristocrática, observamos que el territorio vasco, aun siendo considerado por algunos como un reducto independiente, pagano y casi indígena en esta época, también contó con la presencia de elites locales cristianizadas capaces de impulsar una labor evergética de fundación eclesial en su área de influencia. Así, aunque sólo contemos con un par de ejemplos, aparte de la iglesia de Buradón, algo más seguros acerca de la presencia eclesial en la zona, la existencia aquí de grupos aristocráticos con potencial y deseo de afirmarse socialmente en la región a través del culto funerario y la promoción de iglesias hace que tengamos que considerar que el territorio vascón contó con una concentración de templos cristianos tardoantiguos mayor de lo que se creía.

La vinculación de ambas iglesias (Finaga y Dulantzi) con necrópolis o mausoleos abre la puerta a la posibilidad de que otros contextos funerarios existentes en el área vasco-navarra en fechas más o menos coetáneas pudiesen contar también con algún tipo de iglesia asociada a ellos. En verdad, aunque en lo arqueológico la mayoría de estas necrópolis aparezcan aparentemente aisladas y disociadas de todo espacio eclesial, la parcialidad y limitación en la extensión de los trabajos de excavación realizados sobre todas ellas no permite casi nunca relacionar con seguridad a estos cementerios con asentamientos concretos ni, por tanto, descartar la presencia de iglesias en otras parcelas funerarias aún sin exhumar[491].

Partiendo de esta premisa, Jordina Sales recopila en una de sus obras más recientes algunos ejemplos de iglesias rurales del País Vasco consideradas tradicionalmente como altomedievales pero que, en base a la presencia de necrópolis o elementos funerarios de época visigoda en sus proximidades, la autora describe como tardoantiguas[492]. Así, la ermita de San Pedro de Abrisketa y el monasterio de Santa María en Arrigorriaga[493], las

[491] QUIRÓS, J. A., *op. cit.*, 2011, p. 187 (nota 36 al respecto de estos cementerios).

[492] SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 358-366.

[493] BARRIO, J. A., *La arquitectura románica vizcaína*, 1979, pp. 49-52; AZKÁRATE, A., "Elementos de arqueología cristiana en la Vizcaya Altomedieval", *Isturitz*, nº 2, 1990, pp. 21-26;

ermitas de San Adrián de Argiñeta y San Bartolomé en Elorrio[494], la de San Salvador en Larrabeztu[495], las de San Lorenzo y Andra Mari en Meñaka[496], la de San Esteban en Morga[497] o la iglesia de San Juan de Momoitio en Garay[498] serían algunos ejemplos de iglesias catalogadas como medievales en la provincia de Vizcaya pero que podrían tener sus orígenes fundacionales en la Tardoantigüedad. Los templos alaveses de San Román de Tobillas (Valdegobía)[499] y San Julián y Santa Basilisa de Aistra (Zalduondo)[500] - incluidas ambas, sin embargo, por L. Caballero dentro del grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas en su opinión más altomedievales que visigodas[501] - y las iglesias guipuzcoanas de Santa Elena (Irún)[502] y Santa María la Real (Zarautz)[503] completarían, según esta autora, un panorama eclesial en el área vascona rural en época tardoantigua bastante más prolífico que el considerado hasta ahora.

En verdad, creemos que es muy probable que a lo largo de la Tardoantigüedad se fundaran más iglesias en el territorio navarro y vasco de las que actualmente se conocen o que algunas de las que se han supuesto como paradigmas medievales pudieran ser una forma evolucionada de templos preexistentes en la zona desde el siglo VI. La falta de trabajos arqueológicos en algunas de estas zonas, la limitación en la realización de los mismos, excavando en muchos casos apenas un tercio de la extensión real del yacimiento, o la a menudo problemática o inexistente interpretación del contexto material, territorial y social en el que surgen estas iglesias, descritas como algo aislado y ajeno al entorno que les rodea, son algunas lacras importantes que el estudio del desarrollo eclesial entre los siglos VI y VIII aún no ha superado convenientemente como para poder establecer resultados concluyentes sobre la implantación eclesiástica en todos estos territorios[504].

SANTANA, A., "Ermita de San Pedro de Abrisketa-Arrigorriaga", *Monumentos de Vizcaya*, vol. 3, 1987, pp. 79-85; GARCÍA CAMINO, I., *op. cit*., 2002, pp. 456-459.

[494] GARCÍA CAMINO, I., *op. cit*., 2002, pp. 422-428.

[495] *Ibídem*, 2002, pp. 414-415

[496] *Ibíd*., 2002, pp. 407-408.

[497] *Ibíd*., 2002, pp. 404-405.

[498] *Ibíd*., 2002, pp. 78-118 y 188.

[499] AZKÁRATE, A., "Iglesia de San Román de Tobillas", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 276-289, nº 9, 1995, pp. 312-339; LARREA, J. J., "Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas, *Monasteria et Territoria*, 2007, pp. 321-336; QUIRÓS, J. A., (*et alii*), *op. cit*., 2009, p. 473.

[500] LATXAGA, *op. cit*., 1976, p. 137; ARBEITER, A. y PÄFFGEN, B. y KARES, U., "Die vor- und frühromanische Kirche San Julián y Santa Basilisa de Aistra bei Zalduendo (Álava)", *Madrider Mitteilungen*, nº 35, 1994, pp. 418-439.

[501] CABALLERO, L., *op. cit*., 2001, pp. 221-228; UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, pp. 595-596.

[502] BARANDIARÁN, I., MARTÍN M. y RODRÍGUEZ, J., *Santa Elena de Irún*: *excavación arqueológica de 1971 y 1972*, 1999, pp. 13-149.

[503] QUIRÓS, J. A., (*et alii*), 2009, p. 484.

[504] A este respecto, G. P. Brogiolo plantea la necesidad de articular programas de investigación que analicen conjuntamente el contexto de edificación, los sujetos constructores y sus motivaciones, la

No obstante, sin restar un ápice de mérito al trabajo recopilatorio de la doctora Sales, sus afirmaciones sobre la cronología de estas iglesias distan mucho de ser axiomáticas[505], pues se basan en meras conjeturas realizadas a partir del hallazgo de elementos muy concretos y generalmente descontextualizados (estelas funerarias o discoidales y tumbas) en el entorno próximo a estos templos[506], sin que sea muchas veces factible establecer una asociación clara entre ellos.

En contraste con la aparente escasez de testimonios arqueológicos relativos a las iglesias rurales de época tardoantigua tanto en el área vasco-navarra como en todo el occidente aragonés[507] o en la cornisa cantábrica[508], los territorios riojano y burgalés, por contra, han sido escenario de un gran desarrollo eclesial en este periodo, lo que hallaría su justificación en la fuerte presencia aristocrática local en la zona[509].

Así, en el espacio riojano, más allá de los citados ejemplos de Berceo, Parpalinas, Santa Coloma o Santa María de Rute, nuestra región se halla plagada de numerosos

---

función litúrgica y socioeconómica de las fundaciones, los recursos y las técnicas de construcción, las transformaciones en el tiempo o los grupos sociales que han usado el edificio, entre otros aspectos. BROGIOLO, G. P., "Chiese en insediamenti: prospettive di ricerca dopo il convengo di Pava", *Chiese e insediamenti nei secoli di formazione del paesaggi medievali della Toscana (V-X secolo)*, 2008, pp. 423-424. Para tratar de paliar esta situación, recientemente se ha conformado la *Corpus Architecturae Religiosae Europeae* (CARE), un proyecto internacional e interdisciplinar (fuentes textuales, epigrafía, arqueología, historia del arte, liturgia, icnografía, etc.) que en su vertiente peninsular (CARE-Hispania) tiene como objetivo principal la interpretación global de la arquitectura eclesial hispana entre los siglos IV y X en su contexto tanto arqueológico y geográfico como socioeconómico, político y cultural. RIPOLL, G., "*Corpus Architecturae Religiosae Europeae, Saec. IV-X* (CARE-Hispania)", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 229-242; RIPOLL, G. (*et alii*), "La arquitectura religiosa…", *op. cit*., 2013, pp. 45-57. A pesar de que los primeros avances en esta línea se han focalizado en la zona catalana y balear, esperamos que los futuros estudios de este proyecto y relativos a nuestro área de estudio permitan llenar algunas de las lagunas que presenta aún el estudio arqueológico de las iglesias en esta época y sirvan como complemento idóneo a nuestra aportación sobre la cristianización del valle medio del Ebro durante la Tardoantigüedad.

[505] No en vano, para autores como I. García Camino (2002, pp. 404 ss.), L. Sánchez Zufiaurre ("Metodología. Las iglesias de Álava de los siglos IX-XI y las consideradas iglesias del siglo VII", *El siglo VII frente al siglo VII*, 2009, pp. 231-239) o J. A. Quirós (2011, pp. 193-203) todas estas iglesias propuestas por J. Sales como tardoantiguas tuvieron su origen durante el periodo altomedieval.

[506] Un estudio recopilatorio de algunos de estos hallazgos funerarios y epigráficos en AZKÁRATE, A., "Elementos de arqueología cristiana...", *op. cit*., 1990, pp. 38-84.

[507] La suposición de un origen tardoantiguo para la ermita medieval de San Román (Castiliscar), aun estando enclavada sobre un asentamiento vilicario del que procedería el sarcófago paleocristiano hallado en el siglo XIX, no nos parece del todo segura. SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 99.

[508] En el caso de la comunidad cántabra conocemos algunos ejemplos de iglesias medievales erigidas sobre antiguos espacios termales - San Juan de Maliaño (Camargo), San Martín (Santander), Santa María de Hito (Valderredible) o la propia catedral de Santander -, lo que unido a la existencia de necrópolis cercanas a todas ellas ha dado pie a su interpretación como templos visigodos (*Ibíd*., 2012, pp. 111-116, con bibliografía sobre todas ellas). En general, sobre el fenómeno de la reocupación eclesial de antiguos espacios balnearios, FUENTES DOMÍNGUEZ, A., "Las termas en la Antigüedad Tardía: reconversión, amortización, desaparición. El caso hispano", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. Coloquio Internacional*, 2000, pp. 137-142; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 188-193.

[509] CASTELLANOS, S., "Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 14, 1996, pp. 29-46

vestigios arquitectónicos de iglesias de este a oeste del territorio – Santo Domingo de Valdegutur y San Esteban de Canejada (Cervera del Río Alhama), San Andrés de Jubera (Santa Engracia del Jubera), Las Tapias (Albelda), San Esteban (Viguera), El Salvador (Tirgo) o Santa María (Villavelayo) – cuyas cronologías oscilarían entre lo tardoantiguo y lo altomedieval y cuyo origen se ha atribuido al interés fundador de potentes elites cristianas regionales.

En Cervera del Río Alhama, por ejemplo, se conoce la existencia de dos iglesias prerrománicas en el mismo municipio: una ubicada en el término de Santo Domingo, cerca del pueblo de Valdegutur, de planta rectangular y ábside de herradura; y otra junto al barranco de Canejada, dedicada a San Esteban, de ábside cuadrangular. Como viene siendo habitual en estos casos, la datación del primero de los templos - el segundo no ha suscitado interés alguno entre los especialistas - ha dado lugar a opiniones dispares entre quienes atribuyen su origen a la época visigoda[510] y quienes retrasan su creación hasta el siglo X[511], sin que sea posible hasta el momento corroborar una u otra propuesta.

Siguiendo el proceso tal vez marcado por la ermita de Santa María de Rute, el fenómeno de la fundación privada de iglesias rurales que con el tiempo evolucionaron hacia formas monásticas cuenta en el territorio riojano con otros posibles ejemplos en localidades riojanas como Albelda de Iregua o Santa Engracia del Jubera.

En el primero de los casos, partiendo de dos trabajos de excavación diferentes realizados en un mismo término al norte de la localidad de Albelda, Las Tapias, pero distantes en el tiempo en algo más de medio siglo se ha identificado un posible caso de duplicidad eclesial en el municipio, lo que ha dado pie a sospechar que ambos templos cristianos formaron parte de un enclave cenobítico en época visigoda.

En un primer momento, las iglesias excavadas en 1925-26 y en 1979 por Blas Taracena[512] y Urbano Espinosa respectivamente[513] fueron identificadas como un mismo

---

[510] ESPINOSA, U., "La iglesia de las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda", *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992*, 1993, p. 273; Id., "El enclave Parpalines...", *op. cit.*, 2003, p. 104; SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 336.

[511] MOYA, J. G., *op. cit.*, 1975-1985, p. 25, quien lo fecha genéricamente en la época de la reconquista. Por su parte, M. A. UTRERO ["Arquitectura altomedieval peninsular. Nuevas aportaciones al estudio de las estructuras abovedadas. Las iglesias de San Esteban de Canejada y Santo Domingo de Valdegutur (La Rioja)", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 705-708] determina la datación de ambos templos cerveranos en torno al siglo X.

[512] TARACENA, B., "Excavaciones y exploraciones en las provincias de Soria y Logroño", *Memoria de la JSEA*, nº 86, 1927, pp. 38-46. Algunos comentarios sobre las notas de Taracena en URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1971, pp. 47 ss.

[513] ESPINOSA, U., "La iglesia hispano-visigoda de Albelda: Avance de las excavaciones de 1979", *Cuadernos de Investigación. Historia*, vol. 9, nº 1, 1983, pp. 231-241; Id., "La iglesia de las Tapias…", *op. cit.*, 1993, p. 267.

ejemplo de templo rural de cronología presumiblemente visigoda[514]. En verdad, las dos iglesias excavadas poseían una planta muy similar, con un cuerpo central rectangular al que se le adosaron otras cuatro estancias a cada lado, la del lado norte (pórtico) de planta rectangular y las demás de planta cuadrada (la del este el ábside, la del oeste una cripta funeraria abovedada y la del sur una cámara cerrada quizás para el aislamiento monacal), dando así una apariencia global de planta cruciforme a todo el conjunto [Fig. 29].

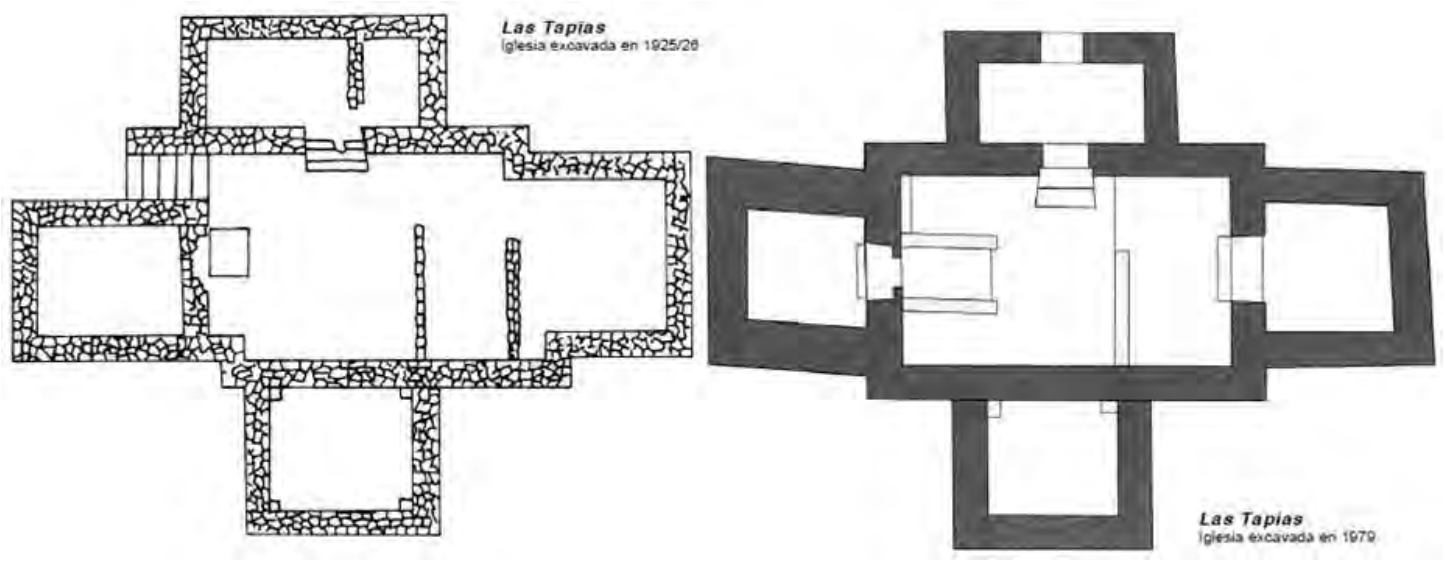


Fig. 29. Comparativa de planos y emplazamientos entre las iglesias excavadas por Taracena y Espinosa respectivamente (Albelda de Iregua, La Rioja) (ESPINOSA RUIZ, U., 2011)

Bajo esta premisa, la iglesia de las Tapias fue comparada con otros templos de la región datados en torno a las mismas fechas (Parpalinas, Ventas Blancas o Valdegutur) y se constituyó entonces como un notable ejemplo más de arquitectura religiosa privada en un entorno rústico, alcanzando su cénit en época visigoda, pero sin aparente solución de continuidad tras el periodo de dominio musulmán[515]. Varias décadas más tarde, motivado por los avances en el estudio arqueológico de este tipo de edificaciones y pese a que tras la campaña de excavación de 1979 la finca privada donde se hallaba la iglesia quedó de nuevo cubierta y reutilizada *a posteriori* como explotación ganadera, echando por tierra - nunca mejor dicho - toda opción de poder volver a intervenir sobre ella, U. Espinosa decidió retomar el estudio de la iglesia y plantear que en el término albeldense de "Las Tapias" - de ahí la pluralidad del topónimo - no existió un único templo sino

[514] Esta identificación como templo único ha seguido manteniéndose recientemente en UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, p. 623; SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 327-329.

[515] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1993, pp. 270-276.

dos iglesias diferentes[516]. De este modo, una vez realizados varios análisis comparativos entre ambas excavaciones y entre los planos de las iglesias, la cierta distancia entre sus hallazgos y algunas notorias diferencias estructurales entre los dos templos hallados acabaron por determinar que una y otra iglesia, aun suponiendo que cumplieran también algún tipo de función como iglesia parroquial cada una por separado, conformaban el testimonio de un conjunto monástico tardoantiguo.

Al margen del posible desarrollo monástico albeldense, sobre el que incidiremos más adelante, quisiera destacar ahora que ambas iglesias, extraídas de su supuesto contexto cenobítico, fueron un claro ejemplo del fenómeno de las fundaciones eclesiales aristocráticas llevadas a cabo en el Ebro medio rural en época visigoda. Estas iglesias se erigieron sobre parcelas exentas que fueron propiedad de sus fundadores, pues no se ha detectado en la zona construcción precedente alguna y hubieron de ser mantenidas con su propio patrimonio ya que el terreno sobre el que se construyeron no es irrigable y, por tanto, escasamente productivo[517]. El prestigio social que estos edificios otorgaban a sus fundadores, la autonomía patrimonial que las iglesias monásticas garantizaban con respecto a la ley diocesana[518] y la atracción poblacional que éstas llegaban a generar en su entorno podrían ser algunos de los motivos que estuviesen detrás de la creación de la iglesia o iglesias de Las Tapias en el municipio riojano de Albelda de Iregua.

Otro posible ejemplo de iglesia monástica lo encontramos en la localidad de Santa Engracia del Jubera. Partiendo de ciertas noticias textuales sobre la existencia de una iglesia de San Andrés en torno al río Jubera en la documentación medieval de la zona, se llevó a cabo un reconocimiento general del área y se localizaron los restos de una iglesia a unos 500 metros al oeste del pueblo de San Martín, en la cabecera del río homónimo, afluente del Jubera. Si bien los restos sólo comprendían partes de los muros de la nave y el ábside, fueron suficientes para describir a esta iglesia como un edificio de planta rectangular, una nave y ábside circular con ciertos paralelismos arquitectónicos con la iglesia de Buradón [Fig. 30][519]. Por su contextualización arqueológica, dentro del poblado tardorromano de los Villares, y por sus similitudes formales con la iglesia del castro alavés, se ha planteado una datación tardoantigua para este templo. Por otro lado, en base a la documentación medieval de la zona en la que se alude a la existencia de un

[516] ESPINOSA, U., *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*, 2011, pp. 109-117. Otros ejemplos próximos de duplicidad eclesial se localizarían en los conjuntos rupestres de Las Gobas, Nuestra Señora de la Peña, Sarracho y Santorkaria.

[517] ESPINOSA, U., *op. cit*., 2011, p. 169.

[518] Concilio de Lérida (546), can. III.

[519] PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., *op. cit*., 2001, pp. 128-133.

monasterio de San Andrés de Jubera, se ha optado por identificar a esta iglesia con el supuesto cenobio como el precedente más directo de su desarrollo monástico[520].

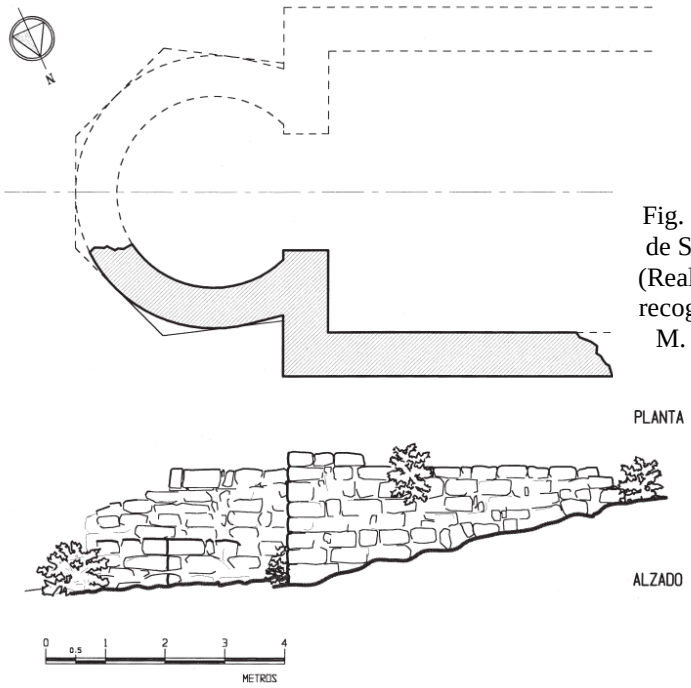


Fig. 30. Croquis general de la Iglesia de San Andrés de Jubera (La Rioja) (Realizado por J. L. Cinca Martínez y recogido en PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., 2001)

¿Estamos, por tanto, ante otro posible caso de fundación eclesial privada que evolucionó con el tiempo hacia la formación de un monasterio en un claro afán lucrativo por parte de sus promotores[521]? ¿O simplemente se trata de un nuevo ejemplo de iglesia rural cuya advocación se veneró igualmente en un monasterio local?[522] Con los escasos restos conservados de la iglesia y a falta de profundas intervenciones arqueológicas en la zona, nada puede ser confirmado hasta el momento.

Por lo que respecta a lo localidad de Viguera, al margen de la supuesta iglesia de San Martín, cuyas ruinas se encontrarían entre los riscos de San Esteban y Peña Moya[523],

---

[520] *Ibídem*, 2001, pp. 134-137.

[521] Concilio de Lérida (546), can. III: *Y si algún seglar desease consagrar una basílica edificada por él mismo, no se atreva en modo alguno a apartarla del régimen general de la diócesis bajo el pretexto de que se trata de un monasterio, si no viviere allí una comunidad religiosa bajo una regla aprobada por el obispo.*

[522] Sobre la presencia de San Andrés en la hagiotoponimia riojana, CANTERA, M., *op. cit*., 1985, p. 47; YELO, A., "La hagiotoponimia en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación", *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, 1986, pp. 242-243; GONZÁLEZ BLANCO, A., *Diccionario de toponimia actual de La Rioja*, 1987, p. 494.

[523] Esta iglesia, oculta por la maleza, sólo ha recibido una sucinta mención en GONZÁLEZ BLANCO A. y M. P. PASCUAL MAYORAL "Viguera en la Alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban", *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, 1999, pp. 91-93, donde se describe como un edificio rectangular (8x12 m.) de cabecera cuadrada. El hallazgo de *tegulae* romanas entre las ruinas de la iglesia ha motivado a J. SALES (2012, p. 351) para otorgarle una datación tardoantigua y su advocación ha sugerido que pudo ser un monasterio (González y Pascual, 1999, p. 93).

el interés arqueológico y artístico en la zona se ha focalizado en la ermita de San Esteban. Situada en un entorno de abrigos y cuevas artificiales bajo un gran farallón que hizo las veces de cubierta de la iglesia [Fig. 31][524], esta pequeña ermita está compuesta por una nave entre rectangular, ligeramente trapezoidal (4,5 x 5,5 m.), y un ábside semicircular (3,10 x 3,60 m.), separados ambos por un muro con una posible función de cancel diferenciador entre el espacio de los fieles (la nave) y el de los monjes (el coro)[525], lo que ha dado pie a su consideración como centro monástico antiguo[526].

Más allá de otras características arquitectónicas y del relevante conjunto pictórico románico que decora su interior[527], su vinculación a un contexto rupestre y la presencia de ese muro separador de carácter supuestamente visigodo[528] serían algunos de los principales argumentos a favor de una cronología tardoantigua para este edificio[529]. No obstante, el deterioro derivado de los desplomes rocosos[530] y las sucesivas restauraciones realizadas sobre el edificio a lo largo del tiempo han ocasionado que la actual iglesia de San Esteban presente una fisonomía arquitectónica románica[531] y con evidentes paralelos estructurales con otros templos de época altomedieval. Este aspecto con el que se conserva hoy en día el templo, que poco o nada puede tener que ver con su fisonomía original, ha suscitado unas cuantas incertidumbres y no menos controversias al respecto de los orígenes cronológicos de la misma[532].

---

[524] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, p. 188.

[525] MONREAL, L. A., "San Esteban de Viguera. Reflexiones en torno a una iglesia particular", *Príncipe de Viana*, año 52, nº 194, 1991, pp. 7-22.

[526] *Ibídem*, 1991, p. 29; GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit*., 1999, pp. 90-91.

[527] HERAS Y NÚÑEZ, M. A., "Ermita de San Esteban de Viguera: conexión de sus frescos con las diversas corrientes de la miniatura española", *Cuadernos de investigación: Historia*, t. 10, fasc. 2, 1984, pp. 69-78; SÁENZ PASCUAL, R., "Las pinturas murales de San Esteban de Viguera", *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, 1999, pp. 117-153.

[528] MONREAL, L. A., "Análisis arquitectónico de San Esteban de Viguera", *Las Pinturas de la Ermita de San Esteban de Viguera*, 1999, pp. 27-32.

[529] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1991, p. 27.

[530] Sobre estos derrumbes y sus consecuencias físicas en GIL, R., "Notas sobre la ermita de San Esteban, de Viguera", *Berceo*, nº 24, 1952, pp. 452-453; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1955, pp. 154-156.

[531] FONCEA, R., "Viguera. Ermita de San Esteban", *Enciclopedia del Románico en La Rioja*. *II*, 2008, pp. 796-804.

[532] Así, si para González y Pascual, Heras y Núñez, Sáenz Preciado o Sales Carbonell la iglesia podría datarse en torno al siglo VII, Monreal Jimeno, Uranga e Íñiguez y Utrero apuestan más por los siglos VIII-IX, mientras que Arbeiter y Noack la ubican en el siglo X y Gil la retrasa exageradamente hasta el siglo XII. GIL, R., *op. cit*., 1952, pp. 451-456; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1955, pp. 63-64; URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1971, pp. 44-46; HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *op. cit*., 1984, p. 69; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1991, pp. 27-28; GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit*., 1999, pp. 39-114; ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., *Christliche Denkmäler...*, 1999, pp. 358-359; SÁENZ PRECIADO, C., "La Antigüedad Tardía", *op. cit*., 2005, p. 185; UTRERO AGUDO, M. A., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales...*, 2006, pp. 626-627.

Fig. 31. Ermita de San Esteban de Viguera (La Rioja). Estado actual. Fotografía propia.

En el caso de la iglesia localizada en el municipio serrano de Villavelayo (Sierra de la Demanda), de titularidad mariana, aunque su estado actual de factura románica sea fruto de diversas remodelaciones medievales y modernas, este templo pudo hundir sus raíces primigenias en época visigoda. Tras someterse a varios seguimientos arqueológicos con motivo de su restauración, los especialistas han podido determinar que sobre el emplazamiento en el que se halla actualmente esta iglesia se erigió un templo cristiano en el siglo VII, posiblemente un edificio con crucero y ábside cuadrados, asociado a una necrópolis[533], al que con el tiempo se superpuso, reutilizando materiales constructivos de éste, la iglesia parroquial románica[534].

Finalmente, en la línea de las iglesias medievales en cuyo entorno se han hallado vestigios de necrópolis tardoantiguas - véase la mayoría de templos citados en el País

[533] CENICEROS, J., "Excavaciones arqueológicas y control arqueológico de los trabajos de restauración en la iglesia de Santa María de Villavelayo (La Rioja)", *Estrato*, nº 9, 1998, p. 51.

[534] GONZÁLEZ BLANCO, A. y LÓPEZ DOMECH, R., "Tradición y continuidad en la Sierra de la Demanda: la iglesia de Villavelayo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 14, 1997, pp. 539-570; GONZÁLEZ BLANCO, A., "A vueltas con la iglesia de Villavelayo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 15, 1998, pp. 623-629.

Vasco -, la iglesia de El Salvador de Tirgo, de fábrica románica (s. XII), se ha descrito como un ejemplo más de iglesia rural tardoantigua en la región. En efecto, a partir del hallazgo en el entorno de la iglesia de ciertos restos arquitectónicos (un capitel, un tambor de columna y varios sillares) y funerarios (necrópolis con tumbas excavadas en la roca) correspondientes a un edificio anterior a la elevación del templo románico[535] se ha supuesto que en origen pudo existir una iglesia más modesta de advocación mariana sobre la que luego se elevó una nueva iglesia más grande dedicada al Salvador para dar cabida al creciente número de fieles de la zona[536]. Más dudas plantea, sin embargo, la ermita medieval de Santa Ana (Entrena), ubicada a los pies del cerro homónimo, donde de nuevo se alude a la cercanía de un área cementerial, en este caso tardorromana[537], como factor condicionante de una antigüedad mayor para el actual edificio cultual, de factura barroca (s. XVIII)[538]. En este caso, no obstante, la falta de contexto arqueológico resulta tan acusada que no existe nada más allá de una proximidad geográfica que permita vincular a esta necrópolis romana con la ermita medieval.

Algunos trabajos recopilatorios sobre iglesias altomedievales o románicas de la región también han incluido en sus repertorios a la iglesia de Santa María de Peñalba, en Arnedillo, o a las ermitas de San Andrés y San Pedro en Torrecilla como representativas de la arquitectura religiosa de los siglos X-XI[539]. Si bien su inclusión junto a otras iglesias como Las Tapias, Santa María de Ventas Blancas o San Esteban de Viguera en el mismo conjunto descriptivo podría hacernos plantear una evolución arquitectónica e histórica similar en todas ellas, concediéndoles por tanto a todas unos posibles orígenes tardoantiguos, hasta el momento nadie se ha pronunciado sobre un hipotético pasado premedieval de estos últimos templos citados.

---

[535] ÁLVAREZ CLAVIJO, P., "Trabajos arqueológicos en el entorno de la iglesia de El Salvador (Tirgo, La Rioja)", *Estrato*, nº 7, 1996, pp. 73-79; Id., "Excavaciones en Tirgo. Campaña de 1997", *Estrato*, nº 9, pp. 54-61.

[536] Así, en la documentación medieval de la zona se cita una iglesia de Santa María de Tirgo como donación hecha primero al monasterio burgalés de Covarrubias (978) y luego al monasterio de Santa María la Real de Nájera (1052). ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., "Tirgo: iglesia parroquial de El Salvador y otras construcciones de la Villa", *Estrato*, nº 9, 1998, p. 65; Id., "La iglesia de la transfiguración de El Salvador en Tirgo y otras intervenciones en el patrimonio arquitectónico medieval de La Rioja", *Arte medieval en La Rioja: prerrománico y románico*, 2004, pp. 444-445 (notas 36-37)

[537] GONZÁLEZ BLANCO, A. y ESPINOSA, U., "La necrópolis del poblado celta-romano de Santa Ana (Entrena-Logroño)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 49, nº 133-134, 1976, pp. 164-174.

[538] SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 337.

[539] URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1971, pp. 108-113; FONTAINE, J., *op. cit*., 1978, pp. 266-267; HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *op. cit*., 1986, pp. 33-47; ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., *op. cit*., 1999, pp. 357-358; UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, pp. 619-620 y 623-625; ARBEITER, A., SILVA Y VERÁSTEGUI, S. y NOACK-HALEY, S., "El condicionamiento histórico del repertorio monumental", *Historia del Arte en la Rioja. II. Alta Edad Media, Románico y Gótico*, 2006, pp. 44-49 y 52-58; TEJADO, J. M., *op. cit*., 2011, p. 167.

Para concluir con nuestro recorrido por el panorama eclesial del valle medio del Ebro durante la Tardoantigüedad no podemos pasar por alto la destacada presencia de este tipo de arquitectura en el área burgalesa. Ya hablamos de Santa María de Mijangos y Santa María de los Reyes Godos como destacados ejemplos de iglesias vinculadas a enclaves castreños o de San Felices de Oca como ejemplo de iglesia rural erigida sobre los restos de un antiguo núcleo vilicario. Junto a estos casos, la provincia castellana ha dado a conocer en lo arqueológico otras destacadas iglesias tardoantiguas como San Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela), Santa Cecilia de Barriosuso (Santibáñez del Val), Quintanilla de las Villas (Lara) o la Asunción (San Vicente del Valle)[540].

San Pedro (o San Pelayo) el Viejo de Arlanza es una iglesia localizada en lo alto de un cerro de la localidad burgalesa de Hortigüela y muy próxima al monasterio medieval de San Pedro de Arlanza. Tras varias lecturas de sus paramentos, los estudios arqueológicos sobre ella han determinado que esta iglesia tuvo una fase prerrománica en la que el templo se compondría de un aula rectangular (14 m.) y un ábside cuadrangular cubierto por una bóveda sobre pechinas [Fig. 32][541]. Aunque su datación exacta se debate entre lo tardoantiguo y lo condal, no se descarta que se construyera en época visigótica y se restaurara posteriormente[542]. Su proximidad con respecto al monasterio homónimo y su ubicación en altura también ha hecho suponer que esta iglesia pudo ser el centro cultual de un espacio cenobítico que precedió al conjunto monástico como sucediera, por ejemplo, en San Millán con los monasterios de Suso (arriba) y Yuso (abajo)[543].

Dentro del conjunto de iglesias castellanas, alavesas y riojanas que L. Caballero redefine cronológicamente de lo tardoantiguo a lo altomedieval, amén de San Pedro el

---

[540] La localización del epígrafe consagratorio de Mijangos en Medina de Pomar cuando aún no se conocía la existencia de la iglesia de Mijangos hizo pensar a algunos autores en la presencia de una ermita cristiana en esta localidad burgalesa. CADIÑANOS, I., "Arquitectura de Medina de Pomar (Burgos)", *Boletín de la Institución Fernán González*, nº 184, 1975, pp. 503-504; VILELLA, J., "Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en *IHC* ni en *ICERV* a la Prosopografía Cristiana del Bajo Imperio", *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre A. Recio Veganzones*, 1994, pp. 617-618. A pesar de que los estudios posteriores acabaron vinculando al epígrafe con la iglesia de Mijangos (LECANDA, J. A., *op. cit*., 1994, pp. 173-196), la información recogida por aquellos primeros autores ha propiciado que en trabajos recientes se haya considerado erróneamente la existencia de otra iglesia en Medina de Pomar que sería fundada también por Asterio de Auca en torno a estas mismas fechas y con el beneplácito de Recaredo. SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 121.

[541] CABALLERO, L. (*et alii*), "La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos)", *Numantia*, nº 5, 1994, pp. 142-160; CABALLERO, L. y CÁMARA, L., "Un caso de lectura de paramentos y argumentación científica. S. Pedro de Arlanza, Burgos (España)", *Informes de la Construcción*, nº 46, 435, 1995 pp. 79-84.

[542] CABALLERO, L. (*et alii*), *op. cit.*, 1994, pp. 158-159.

[543] SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 120. Cuenta la leyenda que el conde Fernán González se hallaba cazando a un jabalí cuando se introdujo en una ermita y allí encontró a los ermitaños Pelayo, Silvano y Arsenio, para quienes construiría un monasterio mayor, posiblemente el de San Pedro de Arlanza. PÉREZ DE URBEL, J., "Historia y leyenda en el Poema de Fernán González", *Escorial*, nº 14, 1944, pp. 350-352.

Viejo de Arlanza, se hallan los ejemplos de Santa Cecilia de Barriosuso y La Asunción de San Vicente del Valle. En el primero de los casos, la ermita medieval de Santa Cecilia, ubicada entre las localidades de Santibáñez del Val y Barriosuso, no ha recibido ningún análisis arqueológico o histórico profundo, si bien por el estilo de su sillería y su bóveda sobre pechinas[544] se podría asumir un origen visigodo por comparativa con otras iglesias de la zona con características arquitectónicas similares [Fig. 32][545].

Por lo que respecta a la iglesia de la Asunción o de Santa María, en San Vicente del Valle, ubicada sobre una meseta próxima al río Tirón, este templo de nave rectangular y ábside cuadrado fue objeto de sucesivos trabajos de excavación entre 1990 y 1993 a través de los cuales se determinó que, a pesar de su aspecto medieval, el edificio había sido erigido durante la Tardoantigüedad[546]. A este respecto, el reaprovechamiento de materiales romanos en su construcción o el hallazgo de varios elementos arquitectónicos (un ábside por debajo del actual y un conjunto de capiteles prerrománicos), epigráficos (inscripciones romanas) y funerarios (una tumba de fábrica a los pies de la nave con restos de TSHT) fechados entre los siglos VI y VII serían algunos de los factores que condicionarían esta datación o su posible interpretación como iglesia-mausoleo fundada por algún rico hacendado de la zona que se hace enterrar aquí[547]. El hecho de que esta iglesia posea una cúpula sobre pechinas [Fig. 32], amén de otros varios paralelismos arquitectónicos con algunas iglesias del denominado grupo castellano-riojano de iglesias visigóticas prototípicas ha condicionado que con el tiempo esta cronología haya sido objeto de reformulación por parte del grupo de investigadores encabezados por Luis Caballero[548]. Estos autores, sin llegar a refutar del todo la posible datación visigoda propuesta en un principio, creen más viable encajar la construcción de esta iglesia en el periodo comprendido entre los siglos IX y X[549].

---

[544] CABALLERO, L. (*et alii*), *op. cit.*, 1994, p. 152.

[545] Algunos otros ejemplos de iglesias con bóveda de pechinas son los ya descritos de Santa María de Arcos, Santa Coloma y Santa María de Ventas Blancas en La Rioja, San Román de Tobillas en Álava o San Felices de Oca en Burgos. CABALLERO, L., "Paleocristiano y prerrománico...", *op. cit.*, 2000, p. 120; Id., *op. cit.*, 2001, p. 231; UTRERO, M. A., "Late-Antique...", *op. cit.*, 2010, pp. 16-19.

[546] APARICIO, J. A., "La iglesia de Santa María (San Vicente del Valle). Una construcción de época visigoda", *Revista de Arqueología*, nº 174, 1995, pp. 56-59.

[547] APARICIO, J. A. y DE LA FUENTE, A., "Estudio arqueológico e intervención arquitectónica en la Iglesia de la Asunción. San Vicente del Valle (Burgos)", *Numantia*, nº 6, 1996, pp. 153-164; APARICIO, J. A., "Los capiteles prerrománicos de la iglesia de la Asunción. San Vicente del Valle (Burgos)", *Revista de Arqueología*, nº 235, 2000, pp. 50-55.

[548] CABALLERO, L., *op. cit.*, 2001, p. 231.

[549] UTRERO, M. A., CABALLERO, L. y ARCE, F., *op. cit.*, 2003, pp. 81-85; UTRERO, M. A., *op. cit.*, 2006, pp. 491-492, quien incide en el tema de las cúpulas sobre pechinas (pp. 99-101; 164-170 y 234-236); ARCE SÁINZ, F., "La iglesia altomedieval de la Asunción en San Vicente del Valle (Burgos): historiografía, estratigrafía e interpretación", *Arqueología de la Arquitectura*, nº 7, 2010, pp. 67-103.

La misma situación es extrapolable a la iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas, en la región burgalesa de Lara. Este templo de una sola nave rectangular, flanqueada por dos espacios laterales más estrechos, con un pórtico, un ábside cuadrado y un transepto, alargado éste a su vez por dos salas laterales, ha sido una de las iglesias rurales hispanas que mayores ríos de tinta han hecho correr entre la historiografía especializada[550]. Tradicionalmente interpretada como iglesia visigoda y aceptada como tal hasta prácticamente finales del siglo pasado[551], esta ermita aislada en el campo de Lara (Burgos) fue posteriormente incluida dentro de esa nueva corriente historiográfica de "redatación" constructiva a la que se vieron sometidas gran parte de las iglesias hasta ahora aludidas y en la que se les otorgaba cronologías altomedievales por semejanzas en sus características constructivas (cubiertas sobre pechinas) [Fig. 32][552].

Sea como fuere, ni una ni otra cronología parecen estar libres de refutación o cuanto menos de debate, por lo que nosotros, aun a riesgo de no poder aportar datos definitorios que inclinen la balanza por una de las dos propuestas, optamos por seguir la vía de la fundación en época visigoda probablemente a manos de poderosas elites locales, en la línea de lo que venimos defendiendo hasta ahora en otras iglesias de la zona.

Vemos, por tanto, que el panorama eclesial burgalés, al igual que el riojano y de forma más acusada el vasco o el navarro, aún se halla lejos de ofrecer garantías seguras a la hora de interpretar el fenómeno de la implantación del cristianismo en el territorio rural en esta época. La falta de datos y la interpretación a menudo descontextualizada de

---

[550] SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T., *op. cit.*, 1978, pp. 232-233; ANDRÉS, S., y ABÁSOLO, J. A., *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas*, Burgos, 1980, pp. 11-16; BARROSO, R., MORÍN, J y ARBEITER, A., *La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas*, 2001, pp. 28-42; UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, p. 512.

[551] DE ORUETA, R., "La ermita de Quintanilla de las Viñas, en el campo de la antigua Lara. Estudio de su escultura", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, nº 12, 1928, pp. 169-178; CAMPS, E., "El visigotismo de Quintanilla de las Viñas", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, nº 6, 1939-1940, pp. 125-134; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1955, pp. 79-83; LAMBERT, E., "L'église visigothe de Quintanilla de las Viñas", *Compte Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1955, pp. 483-493; GÓMEZ MORENO, M., "Primicias del arte cristiano español", *Archivo Español de Arqueología*, nº 39, 1966, pp. 131-133; PALOL, P., *Arte Hispano de época visigoda*, 1968, pp. 164-184; ARBEITER, A., "Die westgotenzeitliche Kirche von Quintanilla de las Viñas: komentar zur architektonischen Gestalt", *Madrider Mitteilungen*, nº 31, 1990, pp. 393-427.

[552] CABALLERO, L., *op. cit*., 2000, pp. 240-243; VILLALÓN, M. C., "Quintanilla de las Viñas en el contexto del arte altomedieval una revisión de su escultura", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 101-136; ARCE SÁINZ, F., *op. cit.*, 2010, pp. 68-72. Estas dataciones ya habían sido apuntadas en HUIDOBRO, L., "Santa María de las Viñas en Quintanilla de Lara", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, nº 6-7, 1927-1928, pp. 175, 238-242 y 266-268; SCHLUNK, H., *Die Ornamentik in Spanien zur Zeit der Herrschaft der Westgoten*, Berlín, 1936, pp. 41-42; WHITEHILL W. M. y CLAPHAM, A. W., "The Church of Quintanilla de las Viñas", *The Antiquaries Journal*, vol. 17, nº 1, 1937, pp. 16-27; CAMÓN, J., "Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación", *Goya*, nº 52, 1963, pp. 216-217; PÉREZ DE URBEL, L., "La antiquísima iglesia de Santa María de las Viñas, monumento de gran interés" (ABC, 6 de Octubre, 1929), reproducido en *Enciclopedia Espasa-Calpe*, Apéndice 8, 1978, pp. 1129-1130.

los pocos que se tienen impide obtener una respuesta mínimamente satisfactoria y nos obliga a movernos todo el rato entre meras hipótesis de trabajo. No obstante, dadas las cronologías que están describiendo las iglesias burgalesas asociadas a castros militares o la sugerente información dada por la epigrafía consagratoria y ante la evolución general experimentada en otras zonas del territorio hispano, creemos que es muy plausible que si no todas al menos la mayoría de estas iglesias se fundaran entre los siglos VI y VIII d. C. y contribuyeran a consolidar el proceso de cristianización del espacio rural del Ebro medio-alto. Como fundaciones aristocráticas, episcopales o regias, vinculadas tanto a espacios de poder militar como a simples asentamientos aldeanos, todas estas iglesias cumplieron con una clara función evangelizadora, amén de otros objetivos no ligados estrictamente a lo religioso, entre las poblaciones en cuyos hábitats surgieron.

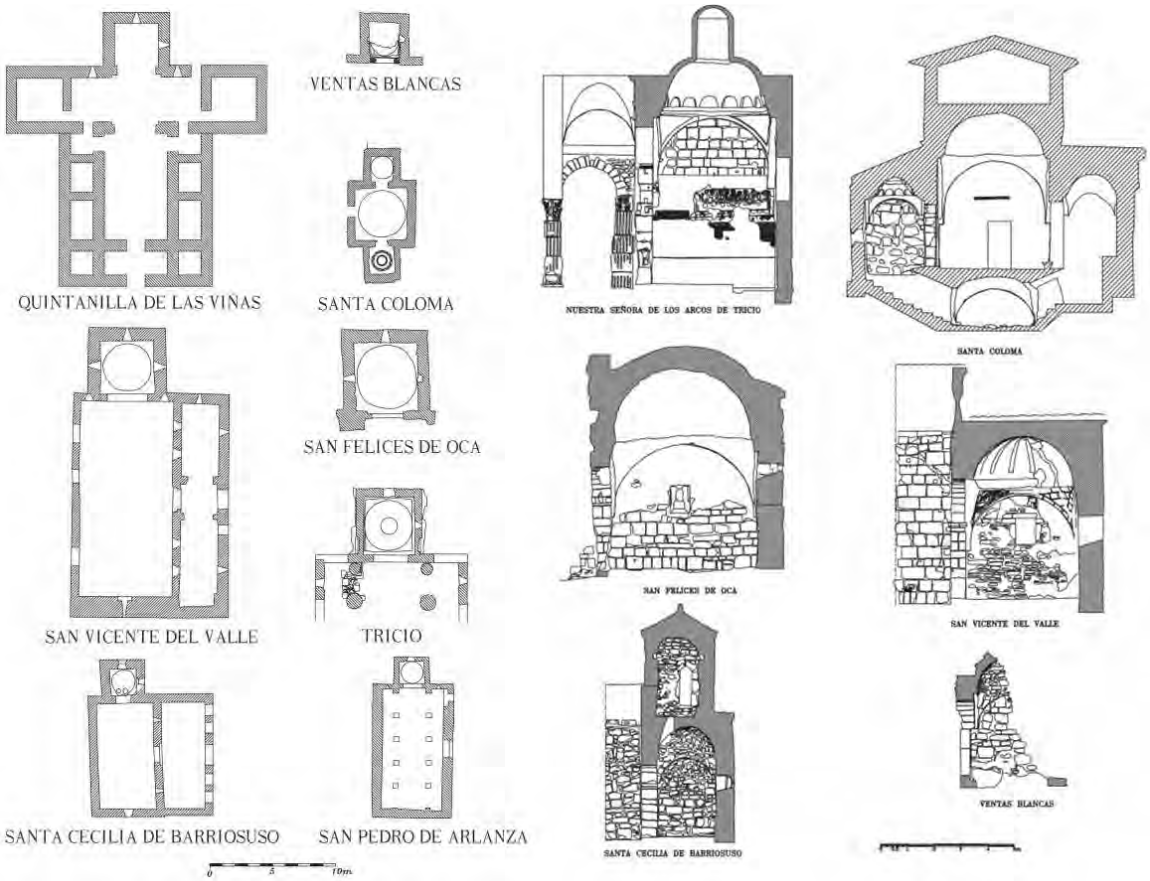


Fig. 32. Plantas y secciones de iglesias castellano-riojanas con bóvedas sobre pechinas (ARCE SÁINZ, F., 2010)

De entre todas las iglesias fundadas por la aristocracia en el espacio rural, las que supusieron un mayor quebradero de cabeza a las autoridades eclesiales fueron sin duda las iglesias monásticas. Atraídos por la autonomía económica de la que gozaban

estos templos, eximidos del pago de la tercia episcopal[553], así como por el prestigio social que éstos reportaban sobre sus fundadores, las elites locales decidieron fomentar el desarrollo de iglesias monásticas en su región. Estos edificios, que apenas se distinguen a nivel arquitectónico de otras iglesias, salvo en la separación de espacios para clérigos y monjes, llegaron a adquirir un notable desarrollo a medida que se fueron asociando a otras iglesias y a una serie de instalaciones ligadas a la vida comunal y a la explotación de la tierra, llegando a convertirse en la máxima expresión del avance y consolidación del cristianismo en el mundo rural en época medieval, al mismo nivel prácticamente que los episcopados en el mundo urbano.

A pesar de que la identificación arqueológica del fenómeno monástico hasta ahora ha resultado inversamente proporcional a su presencia en las fuentes literarias[554] [Fig. 33], una de las vías tradicionales por las que se ha explicado la formación material de los conjuntos monásticos en el mundo rural es aquella que describe una evolución de lo ascético rupestre a lo cenobítico[555].

Fig. 33. Distribución de monasterios en Hispania según las fuentes literarias y arqueológicas (ss. V-X) (MARTÍN TEJERA, A. M., 2007)

[553] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio III de Toledo (589), can. III y IV; Concilio IV de Toledo (633), can. LI; Concilio VII de Toledo (646), can. IV; Concilio IX de Toledo (655), can. V

[554] MORENO MARTÍN, F. J., "La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas", *Anales de Historia del Arte*, Vol. Extra, 2009, pp. 200-202; Id., "Arquitectura y usos monásticos...", *op. cit.*, 2009, pp. 275-282.

[555] MARTÍNEZ TEJERA, A. M., La realidad material...", *op. cit.*, 2006, pp. 65 y 77.

Según esta interpretación, la agrupación de los eremitas en torno a una o varias cuevas (laura) podría dar origen, con la reglamentación adecuada y la adición de nuevos espacios comunales, generalmente exentos, a una organización cenobítica más o menos estable. Teniendo esto presente, la historiografía dedicada al monaquismo ha vinculado en varias ocasiones a las cuevas-eremitorio con comunidades monásticas y se ha acabado otorgando un origen tardoantiguo a buena parte de los monasterios que sólo aparecen documentados a partir de la Alta Edad Media[556]. Tal será el caso de algunos destacados monasterios medievales del valle medio del Ebro.

3.2.3.2. *Los primeros monasterios*

Aunque existen ciertas fuentes escritas, sobre todo hagiográficas, que describen con mayor o menor profusión la evolución de lo eremítico-anacorético a lo cenobítico en algunas zonas del territorio hispano, el seguimiento de la evolución arquitectónica de todo este proceso presenta, sin embargo, notables escollos a superar como por ejemplo la escasez de huellas materiales sobre el monacato primitivo. A pesar de ello, extrayendo algunas informaciones válidas de las vidas de santos y sobre todo tomando como base lo recogido en las reglas monásticas, algunos autores se han aproximado con gran acierto al estudio de los fundamentos básicos de la edilicia monástica en época visigoda[557]. Así, la presencia de dos o más espacios de culto dentro de una misma área, la proximidad a grupos de cavidades artificiales, el hallazgo de restos de cercos murarios en torno a la iglesia monástica[558] o la existencia contigua de otros edificios y/o salas anexas aunque separadas de teórica función monástica (producción, almacenaje, asistencia, alojamiento, liturgia individualizada, etc.)[559] podrían ser algunos indicadores materiales que apoyan lo literario a la hora de determinar el carácter monástico de ciertas iglesias o la evolución

---

[556] PUERTAS, R., *op. cit*., 1974, pp. 1-20; GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., *op. cit*., 1979, pp. 86 ss.; MONREAL, L. A., "Eremitorios rupestres y colonización...", *op. cit*., 1995, pp. 52-57; CASTELLANOS, S., "Consideraciones en torno...", *op. cit*., 1997, p. 342; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 285-312; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material…", *op. cit*., 2006, pp. 70-87.

[557] MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", *Arqueología, Paleontología y Etnografía*, nº 4, 1998, pp. 115-125; BANGO, I., "El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su tipografía y a la función de sus dependencias", *Los monasterios aragoneses*, 1999, pp. 7-24.

[558] Isidoro de Sevilla ya describió en su regla monástica al espacio cenobítico como un enclave de clausura, que solamente tenía en su recinto una puerta y un único postigo para salir al huerto (*Regla de San Isidoro*, I; ed. y trad. de J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, 1971, p. 91).

[559] Sobre el registro material de algunos de estos espacios y su terminología en las fuentes literarias, MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El hábitat cenobítico...", *op. cit*., 2007, pp. 24-34.

de lo ascético a lo cenobítico en ciertos espacios rupestres. No en vano algunos de estos elementos han servido de estímulo para que determinados monasterios medievales del Ebro medio sean dotados de un origen visigodo y de un primitivo carácter eremítico.

Ya vimos en su momento cómo algunas de las iglesias rurales del Ebro medio de supuesta fundación tardoantigua podrían haber evolucionado con el tiempo hacia la formación de complejos cenobíticos. Santa Coloma, Santa María de Rute o San Andrés de Jubera en La Rioja y San Felices de Oca o San Pedro de Arlanza en Burgos son algunos ejemplos de iglesias rurales de la zona que se han visto asociadas a monasterios homónimos próximos casi y siempre registrados en la documentación medieval[560]. La asociación con otras construcciones de uso comunal o la adaptación de algunas de sus estancias a estos usos serían el principal componente que determine su evolución hacia lo monástico, siguiendo para ello algunas de las reglas compuestas a tal efecto.

Al margen de estos ejemplos de incierta valoración por lo desconocido de su materialización física - su condición monástica sólo se conoce por textos medievales habitualmente referidos a otros cenobios -, nuestro ámbito de estudio ha dado a conocer otros casos en los que el proceso evolutivo de lo eclesial, rupestre o exento, a lo cenobítico resulta más fácil de vislumbrar, aunque no sin ciertos claroscuros.

3.2.3.2.1. San Millán de la Cogolla

Si echamos mano del relato hagiográfico escrito por el prelado caesaraugustano Braulio, allí se nos sugiere que tras haber practicado un anacoretismo individual durante casi la mitad de su existencia (finales del siglo V - mediados del siglo VI), Emiliano parece que quiso compartir los últimos años de su vida con un grupúsculo de discípulos en su oratorio. Con ellos el asceta conformaría una pequeña comunidad protomonástica en lo que la obra describe ahora como *cellula* o celda (*VSA* X, 17) o *habitaculum* (*VSA* XXIV, 31) y que no habría de ser sino un espacio apartado, probablemente en alguna de las cuevas-iglesias del entorno de Suso[561].

La atracción generada por la fama milagrera de Emiliano habría ido dando forma a toda una congregación de discípulos y mujeres piadosas en torno a esta u otras cuevas

[560] LÓPEZ DOMECH, R. y HERNÁEZ URRACA, J., *op. cit.*, 1998, pp. 534-536 (Santa Coloma); GARCÍA TURZA, F. J., *op. cit.*, 1992, pp. 45-46, doc. 27 (Santa María de Rute); PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., *op. cit.*, 2001, pp. 134-137 (San Andrés de Jubera); MARTÍN VISO, I., 1999, pp. 158-159 (San Felices de Oca); SALES, J., *op. cit.*, 2012, p. 120 (San Pedro de Arlanza).

[561] Al respecto de la diferente terminología empleada para describir la ocupación cenobítica, MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit.*, 2007, pp. 21-23.

de Suso excavadas a tal efecto, a modo de auténtica laura eremítica. En este sentido, la presencia de un presbítero, Aselo, con quien Emiliano compartía su celda[562] o la mención de otros personajes al servicio del eremita aún en vida de éste[563] resulta indicativa de la existencia aquí de una comunidad ascética con cierto nivel de organización interna[564]. Del mismo modo, la presencia del elemento femenino (*virgines Christi*) acompañando al eremita en su etapa de senectud[565] sugeriría, en opinión de ciertos autores, que ya entonces se había desarrollado una primitiva comunidad cenobítica dúplice de hombres y mujeres[566], si bien esto resulta menos seguro para esta época. A la muerte de Emiliano, Braulio vuelve a informar sobre la presencia de un grupo de religiosos que acompañan al cuerpo difunto durante el traslado desde su celda hasta lo que ahora la obra designa como su *oratorium*, donde se hallaba un altar (*VSA* XXXI, 38). Si bien no se especifica en ningún momento que todos estos religiosos cohabitaran con él, es de suponer que entre esos acompañantes se encontrarían algunos de los personajes ya citados con los que Emiliano compartió su habitáculo rupestre.

A partir de ese momento, la sacralidad del espacio donde yacía el cuerpo del eremita, en cuyo altar aún se sucedían todo tipo de curaciones milagrosas[567], convirtió al oratorio emilianense en un potentísimo centro de peregrinación, como una especie de *martyrium* dedicado al santo[568]. El flujo de peregrinos, unido al interés de algunos de los discípulos de Emiliano en preservar su culto y controlar las devociones particulares,

---

[562] *VSA* XXVII, 34: *Cuando se aproximaba la hora de su muerte hizo venir al santísimo presbítero Aselo con el que hacía vida en común* [...].

[563] *VSA* X, 17: [...] *tenía por costumbre contestarse con estar solo en su celda durante el día y solía no ver a nadie salvo a uno de los suyos que le suministraba escasísimo y humilde alimento para sustento de su vida* [...]; XXII, 29: *Cuando su ministro lo supo a ciencia cierta, le anuncia que no quedaba nada para darles de comer*. La expresión "uno de los suyos" aplicada a aquél que daba sustento a Emiliano en su covacha resultaría indicativa de la existencia de una posible comunidad aquí.

[564] ABAD, F., *op. cit*., 1999, p. 289.

[565] *VSA* XXIII, 30: *Ya que de nada podían acusar el siervo de Dios; sólo podían echarle en cara que habitase con las vírgenes de Cristo* [...]. *Con todo, este santo varón, entregado hasta en la senectud a la abstinencia y a la humanidad, vivía con vírgenes consagradas y, habiendo cumplido ya más de los ochenta años de su vida, ceñido a su santa tarea y al dolor, aceptaba mansamente en su ministerio todos los oficios de las esclavas del Señor como hubiera podido hacerlo un padre* [...]. *La gran longevidad que había alcanzado le puso en la necesidad, cuando la hidropesía agotaba su salud, de permitir que su cuerpo fuera lavado por aquellas santas mujeres y él se mantenía ajeno a toda sensación ilícita*.

[566] LOMAS, F. J., "Análisis y funcionalidad de la Vita Aemiliani (BHL 100)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 16, 1998, p. 263; BANGO , I. G., *op. cit*., 2007, pp. 18-19; Id., "Del eremitorio de San Millán al monasterio benedictino", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 2011, pp. 204-206. Para estos autores la expresión "vírgenes de Cristo" haría referencia a su condición de monjas y, por tanto, a la existencia de un cenobio mixto.

[567] *VSA* XXVIII, 35; XXX, 37 y XXXI, 38.

[568] El hallazgo arqueológico de una necrópolis cerca de las cuevas, algunas de cuyas sepulturas se dataron entre los siglos VI y VII, pudo estar relacionada con el deseo de enterrarse junto al cuerpo santo. DEL CASTILLO, A., *op. cit*., 1975, pp. 967-978; ANDRÍO, J., MARTÍN RIVAS, E. y SOUICH, P., "La necrópolis medieval del monasterio de San Millán de la Cogolla de Suso (La Rioja)", *Berceo*, nº 130, 1996, pp. 49-106.

hizo necesaria una ampliación del núcleo primigenio con la edificación de un templo, la iglesia de Suso, junto al oratorio del santo, quedando este último en época medieval como una capilla anexa al templo principal. Esta primigenia iglesia podría identificarse con la supuesta basílica de San Millán a la que Eugenio de Toledo dedicó un himno a mediados del siglo VII[569], y que algunos autores habían situado genéricamente en la ciudad de Zaragoza[570], pese a ser más lógica su ubicación aquí[571].

Debido a la llegada de nuevos fieles y a su permanencia en el oratorio no sólo se mejoraron las condiciones arquitectónicas del espacio sino que además se procuró dotar al conjunto de ascetas allí presentes de una organización comunal reglada, estructurada y jerárquica. Será precisamente en esta etapa, a mediados del siglo VII, cuando sea posible identificar un notable grado de jerarquización religiosa dentro de la comunidad emilianense, al hallar entre algunos de los personajes que conocieron a Emiliano en vida a abades (Citonato)[572], presbíteros (Geroncio y Sofronio) y a otros religiosos menores (Potamia), que remiten todos ellos a una organización más propiamente monástica[573]. Si bien el texto hagiográfico no especifica realmente que ninguno de estos personajes fuese discípulo de Millán, la fiabilidad que Braulio achaca a su testimonio vendría a sugerir que convivieron con él en su celda rupestre de donde éste apenas se movió en sus últimos años y que, por ende, pudieron ser asimismo miembros del inicial monasterio de Suso. Para mediados del siglo VII es probable que el cenobio emilianense ya estuviese constituido físicamente [Fig. 34], con algunas estancias específicas para la vida monacal,

---

[569] Eugenio de Toledo, *Carmina* 11, *De Basilica Sancti Aemiliani* (*MGH AA* 14, 1905, p. 241).

[570] LÓPEZ CAMPUZANO, M., "Obispo, comunidad y organización social: el caso de la Vita Emiliani", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, p. 522; AGUAROD, C. y MOSTALAC, A., *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, 1998, p.84; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit*., 2001, pp. 189-190.

[571] BANGO, I. G., *op. cit*., 2011, pp. 210-211; SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 343. Esta última autora cree que aunque el himno no aporte indicación alguna sobre su ubicación geográfica, su asimilación como una construcción zaragozana pudo venir dada por la posición del poema entre otras dos composiciones dedicadas a basílicas supuestamente zaragozanas (*Ibíd*., p. 108). RICO, D., "Arquitectura y epigrafía en la Antigüedad Tardía. Testimonios hispanos", *Pyrenae*, nº 40, vol. 1, 2009, p. 42, sin embargo, opina que esta obra no llegó a tener un reflejo físico real en un edificio, aunque reconoce que por su fórmula panegírica haya que suponerlo adherido a la tumba de san Millán o en la fachada de una basílica contigua al oratorio-sepulcro del santo.

[572] La calificación de éste como *abbatis venerabilis* (*VSA* 1) podría dar cuenta de la antigüedad de Citonato en el cargo de abad y, por tanto, de su posible liderazgo al frente del cenobio desde la muerte de Emiliano hasta su hipotética sucesión por parte de Fronimiano. Este último, aunque al término de la redacción de la *Vita* aún era presbítero (*VSA*, 1), posteriormente será denominado abad en el epistolario brauliano (Braulio, *Epist*. XIII-XIV). ALONSO ÁVILA, A., *op. cit.*, 1985, pp. 15-16; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 290-291. La identificación de ambos Fronimianos (presbítero y abad) como la misma persona ha sido defendida en VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V., "¿Uno o dos Frunimianos en Vita Emiliani y cartas de Braulio de Zaragoza?", *Faventia*, nº 12-13, fasc. 1-2, 1990-1991, pp. 367-371.

[573] *VSA*, 1: [...] *de acuerdo con la fiabilidad de noticias que no puse en duda, pues habían sido recogidas de los testimonios del venerable abad Citonato, los presbíteros Sofronio y Geroncio y la religiosa mujer Potamia, de santa memoria* [...].

y que contase además con algún tipo de regla monástica aplicada a su organización comunal. Es en este contexto en el que habría que enmarcar el intercambio epistolar entre Braulio y Fronimiano, presbítero y abad de la primigenia comunidad religiosa surgida en torno al sepulcro de San Millán[574], donde se hace alusión a las diversas tribulaciones de la vida monástica y de sus ritos litúrgicos[575].

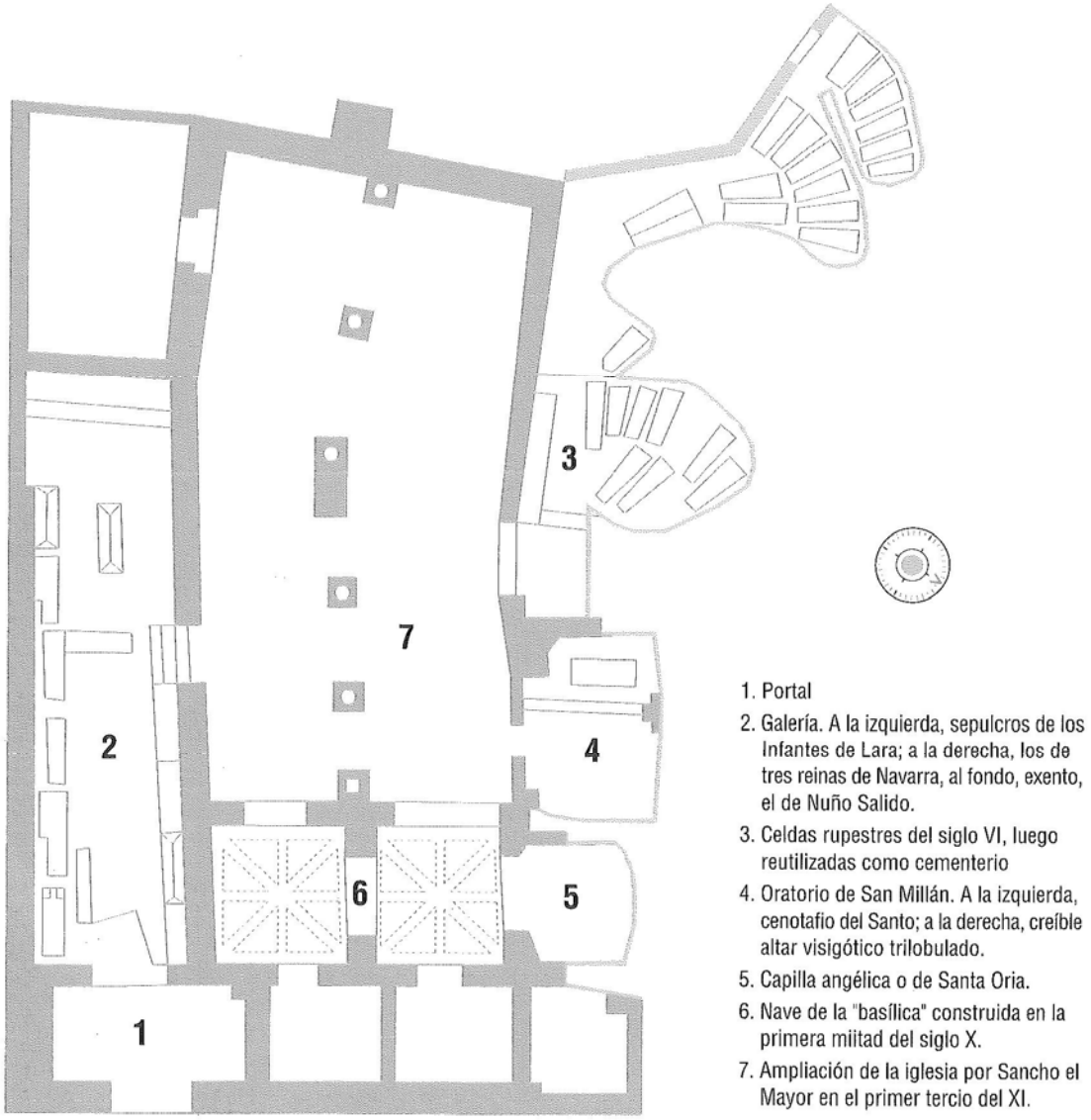


Fig. 34. Planta del monasterio de Suso (San Millán de la Cogolla, La Rioja)
(GARCÍA TURZA, J., 2013)

[574] Si bien en estas cartas y en la introducción de la *VSA* se designa a Fronimiano como hermano de Braulio, parentesco carnal comúnmente aceptado por la historiografía, según A. T. Fear (*Lives of the Visigothic Fathers*, 1997, p. 15, nota 1), sin embargo, esta fraternidad no sería de sangre sino de espíritu. Sobre la cuestión del cargo abacial de Fronimiano, LAMBERT, A. "La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar", *Revista Zurita*, nº 1, 1933, pp. 79-94; LYNCH C. H. y GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, 1950, pp. 81-85.

[575] Braulio, *Epist*. XIII y XIV. En la última de estas cartas Braulio solicita a Fronimiano comprar pergamino y copiar la obra de Braulio en su orden y totalidad. ¿Podría esto sugerir que el monasterio de San Millán de Suso contaba ya para entonces con algún tipo de *scriptorium*?

Vemos, por tanto, que aunque en vida compartió su estancia con otros individuos de un modo más cenobítico que eremítico, fue, sin embargo, la muerte del asceta el auténtico germen de la formación de un cenobio en torno a su santo sepulcro[576].

No obstante, si los datos aportados por el prelado de Zaragoza pueden ser un buen argumento a favor del desarrollo de una organización cenobítica en torno a las cuevas de Suso en las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de San Millán, la prolongación de la vida monástica entre los siglos VIII y X, centuria esta última en la que tuvo lugar su consagración[577], ha resultado bastante más difícil de vislumbrar. De hecho, el que no se haya registrado ninguna noticia documental sobre la fundación del monasterio o la existencia de testimonios alusivos al considerable nivel de organización de la comunidad monacal emilianense ya en el siglo X han servido de acicate para que algunos autores atribuyan una mayor antigüedad al monasterio de Suso con respecto a su consolidación altomedieval[578].

Si las referencias textuales a una vida religiosa comunitaria ulterior a san Millán resultan poco precisas, mayores dificultades ha tenido la arqueología para demostrar una ocupación física del santo eremitorio durante el dominio musulmán. Teniendo en cuenta las inestables estructuras y materiales usados en las primeras edificaciones cenobíticas, identificar la huella material de lo pre-monástico, más aún en tiempos tan difíciles como los que sucedieron a la octava centuria, resulta enormemente complejo.

Pese a ello, como una especie de estadio intermedio entre una y otra etapa, las excavaciones llevadas a cabo en el nivel más bajo del cenobio emilianense han dado a conocer la existencia de dos pequeñas cuevas de carácter eclesial, yuxtapuestas una tras otra, conformando un posible ejemplo aún por determinar de duplicidad eclesial bajo la iglesia de Suso [Fig. 34][579]. Este fenómeno, aunque no todos coincidan en su aparente vinculación[580], caminó en paralelo al hecho cenobítico y prueba de ello podrían ser otros

---

[576] IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., *op. cit*., 1997, pp. 388-389.

[577] Ésta tuvo lugar en el año 959 por parte del abad Gomesano en presencia de García Sánchez, rey de Pamplona de su madre, doña Toda. UBIETO , A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, 1976, doc. 78, pp. 92-94. En general, sobre la documentación altomedieval referida al monasterio de San Millán, UBIETO, A., "Los primeros años del monasterio de San Millán", *Príncipe de Viana*, Año 34, nº 132-133, 1973, pp. 181-200.

[578] El opúsculo de Braulio y los himnos litúrgicos para la comunidad de Suso así como el hecho de que la vita sea redactada con el objetivo de ser leída el día de su festividad sólo pueden ser entendidos en un contexto de vida monástica organizada. OLARTE, J. B., "Apuntes para una interpretación de la Historia emilianense", *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*, 1974, p. 55.

[579] PUERTAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, 1979, p. 38; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1988, pp. 81-87; IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., *op. cit*., 1997, pp. 392-394.

[580] MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres*…, 1989, p. 254; MORENO MARTÍN, F. J., "Los escenarios arquitectónicos…", *op. cit*., 2011, pp. 107-111.

ejemplos de duplicidad eclesial localizados en municipios riojanos como Ocón, Herce o Arnedo, si bien ya vimos que ninguno de ellos es del todo seguro[581]. Por otro lado, el hallazgo de varios elementos arquitectónicos que se han datado en época visigoda en estas cuevas (restos de muro, algunos arcos, un capitel de factura goda, un sarcófago paleocristiano y una cajita-relicario de hueso ubicada en un triple altar de nicho)[582], así como de algunos enterramientos pertenecientes a este mismo periodo junto a lo que se define como una iglesia anterior a la mozárabe ya conocida[583], son datos a tener en cuenta a la hora de considerar seriamente que la datación del cenobio emilianense podría retrotraerse hasta el periodo de dominio visigodo toledano en Hispania[584].

Algunos estudios muy recientes han señalado con acierto que la pervivencia de numerosas iglesias rupestres, templos parroquiales y centros monásticos rurales - Las Tapias, San Miguel de Pedroso, Santa María de Rute, San Felices de Oca, San Vicente del Valle - desde la Tardoantigüedad hasta la Alta Edad Media sería un indicio claro de la condescendencia de los Banu Qasi hacia la arquitectura religiosa de la región durante su etapa de expansión y consolidación política sobre el territorio riojano. En este sentido, llama poderosamente la atención que en una etapa de cambio tan convulsa como la que sucedió a la entrada de los musulmanes en la Península se produjera una exaltación del fenómeno monástico - San Millán de la Cogolla, San Martín de Albelda, San Prudencio de Monte Laturce -, siendo, por tanto, más probable que ésta tuviera lugar durante el periodo visigodo y perdurase *a posteriori* bajo el dominio islámico[585].

Se observa, por tanto, que en San Millán de Suso se produjo una clara evolución desde la *anachoresis* individual, representada por el retiro en solitario que llevó a cabo Emiliano desde la década de los 40 del siglo VI en alguna cueva de Suso, primero hacia la agrupación espontánea en una laura eremítica durante los últimos años de su vida (segunda mitad del siglo VI) y de ahí finalmente hacia la formación de un complejo cenobítico organizado y reglado desde la muerte del asceta y a lo largo del siglo VII[586].

---

[581] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 212-214

[582] ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit*., 1955, pp. 11-14; URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1971, pp. 190-193; PUERTAS, R., *Planimetría de San Millán…*, 1979, pp. 37- 38;

[583] DEL CASTILLO, A., *op. cit*., 1975, pp. 968-969.

[584] La discusión historiográfica en torno al visigotismo de Suso, MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1988, pp. 74-78; Id., *op. cit*., 1989, pp. 172-173; UTRERO, M. A., *op. cit*., 2006, p. 622.

[585] GARCÍA TURZA, F. J., "La Rioja, ¿tierra de paso?", *Antigüedad y cristianismo*, nº 28, 2011, pp. 38-41; Id., *El monasterio de San Millán*..., 2013, p. 47.

[586] En general sobre esta evolución de lo ascético a lo cenobítico en relación al monasterio de San Millán, MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material...", *op. cit*., 2006, pp. 65 y 77; BANGO, I., *op. cit*., 2007, pp. 27-31; Id., *op. cit*., 2011, pp. 208-212; ESPINOSA, U., *La iglesia de Las Tapias...*, 2011, pp. 131-132.

A un nivel material, el espacio rupestre en el que vivió y murió Emiliano se constituyó primero como celda, luego como oratorio y puede que incluso como *martyrium* tras su muerte. Con el tiempo, el conjunto rupestre donde moraron Emiliano y sus seguidores se complementó con la adición de una iglesia y finalmente de un monasterio [Fig. 35]. Teniendo presentes los orígenes rupestres del complejo emilianense y una vez datados en época visigótica algunos elementos arquitectónicos y funerarios del monasterio de Suso, la mayor parte de la historiografía coincide en apuntar una continuidad, más o menos precaria, de la vida cenobítica entre el oratorio visigodo y el monasterio medieval[587].

Fig. 35. Monasterios de Yuso y Suso (San Millán de la Cogolla, La Rioja). Fotografías propias.

Dentro del propio texto hagiográfico, Braulio hace mención a un *monachus*, de nombre Armentario, que acude hasta la celda de Emiliano buscando un remedio a su afección tumoral en el vientre[588]. Pese a que este episodio ha sido utilizado por algunos autores como pretexto para describir la posible existencia de otro monasterio local cerca de Suso[589], lo cierto es que el término *monachus*, aunque posteriormente haya derivado

[587] GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., "*El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, 1969, p. 28; LINAGE, A., "Una regla monástica riojana femenina del s. X: el *Libellus a regula Sancti Benedicti Subtractus*", *Acta Salmanticensia*, nº 74, 1973, p. 3; COLOMBÁS, G. M., "Monasterios. San Millán de la Cogolla", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, tomo III, 1973, p. 1653; LATXAGA, *op. cit*., 1976, p. 121; DÍAZ Y DÍAZ, M., C., *Libros y librerías en La Rioja Altomedieval*, 1977, p. 14; HERAS Y NÚÑEZ, M. A., *op. cit*., 1986, pp. 25-33; SÁENZ PRECIADO, M. P. y SÁENZ PRECIADO, C., "Seguimiento y sondeos arqueológicos realizados en el monasterio de Suso", *Estrato*, nº 8, 1997, p. 63; SÁENZ PRECIADO, C., *op. cit*., 2005, pp. 186-188; SALES, J., *op. cit*., 2012, pp. 343-344.

[588] *VSA* VIII, 15.

[589] ALONSO ÁVILA, A., *op. cit*., 1985, p. 28; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 292-293; SALES, J., *op. cit*., 2012, p. 353.

en su etimología hacia el concepto de monje, en esta época designaría aún a aquel que vive una *anachoresis* individual[590], es decir, probablemente un solitario como el propio Emiliano. El *monasterium*, por tanto, entendido como la "habitación de un solitario" haría referencia a una construcción individual, tal vez una celda rupestre, y no a un monasterio tal y como lo entendemos hoy en día, concepto que correspondería más bien entonces al término *coenobium*[591]. La designación de Armentario como *monachus*, por tanto, no implica necesariamente la existencia de un monasterio, ya que es más probable que éste viviera en una cueva o en otro espacio individual recluido.

3.2.3.2.2. Albelda de Iregua

Otros posibles ejemplos de evolución de lo ascético a lo cenobítico en el Ebro medio, aunque no contemos con un testigo directo de este desarrollo como en el caso emilianense, los encontramos en la localidad riojana de Albelda. Este municipio, situado en torno al valle inferior del río Iregua, pudo llegar a acoger en época visigoda, según los estudios más recientes, hasta tres monasterios diferentes, formados a su vez por múltiples núcleos eclesiales, que actuarían de manera autónoma a nivel local.

Fundado supuestamente en el año 924 por el rey Sancho Garcés I de Pamplona tras la victoria en Viguera contra los musulmanes, con un claro objetivo de consolidar la zona conquistada, el monasterio de San Martín de Albelda[592], el único reconocido como tal en las fuentes, pudo constituirse sobre una realidad cenobítica previa cuyo origen, a su vez, podría estar en un conjunto de cuevas artificiales próximas al cenobio y ocupadas por eremitas desde época visigoda. Ubicado a los pies de un enorme farallón vertical, la Peña Salagón, este monasterio llegó a convertirse en un referente cristiano

---

[590] Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, libro VII, 13, 1: *El nombre de monje es de etimología griega y significa que está "solo". Mónos en griego quiere decir "lo aislado"* (trad. de J. Oroz *et alii*, 2004, p. 673). GONZÁLEZ GARCÍA, T., "La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", *Historia de la Iglesia en España*, vol. 1, 1979, pp. 620 y ss.; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Ascesis y monacato…", *op. cit*. 1988, pp. 212 ss.

[591] Isid., *Etim.*, libro XV, IV 5-6: *Monasterio es la habitación de un solo monje: en griego, mónos significa "solo", y sterion "residencia". Es decir, "habitación de un solitario". Cenobio parece una palabra híbrida del griego y el latín: es la residencia de muchas personas que viven en común; pues koinon, en griego, significa "común"* (trad. de J. Oroz *et alii*, 2004, p. 1071). Sobre esta cuestión, MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material...", *op. cit*., 2006, p. 73.

[592] UBIETO, A, *Cartulario de Albelda*, 1981, doc. 2, pp. 12 ss.; SÁINZ, E., *Colección diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, Tomo I (924-1399), 1981. Sobre la autenticidad de este documento, que parece ser una copia del original, CANTERA ORIVE, J., "El primer siglo del monasterio de Albelda (Logroño), años 924-1024", *Berceo*, nº 23, 1952, pp. 293-299.

del norte peninsular hasta su transformación en colegiata en el siglo XII (1167-1180), en gran parte gracias a la vitalidad de su *scriptorium* desde mediados del siglo X[593].

Al igual que sucediera con el cenobio de Suso, el hecho de que sus orígenes documentales no se retrotraigan más allá del siglo X no implica necesariamente que el monasterio de San Martín fuese creado *ex novo* en época altomedieval. En este sentido, la elección de un enclave tan marcadamente rupestre para la elevación del monasterio, literalmente adherido a Peña Salagona, se antoja extraña para una fundación supuestamente nueva, ajena a toda estructura anterior y con visos de ampliaciones futuras[594].

Los derrumbes rocosos documentados desde 1683 habrían ocasionado que el templo medieval tuviese que ser sustituido por otro a finales de esta centuria, el cual, ante la apertura de grietas y la amenaza de ruina - se registró un derrumbe parcial de la peña en 1939[595] - fue derribado finalmente en 1978 a fin de construir otro, no exento de inestabilidad geológica[596].

A raíz de esta última intervención, los diversos sondeos realizados en la iglesia descubrieron restos de un muro de sillares cuadrados a gran profundidad que se han interpretado como pertenecientes a un cenobio anterior a la fundación de San Martín[597]. Este hallazgo, unido a la presencia de dos capiteles visigóticos, hoy desaparecidos, junto a la entrada de la iglesia albeldense del siglo XVII[598] y de una hornacina con un arco de herradura de cronología ¿visigoda?[599] excavada en la peña, reforzarían la hipótesis de la existencia de un cenobio anterior al del siglo X en la zona. Por otro lado, el hecho de que las oquedades que aún hoy día se conservan en Peña Salagona a pesar de los derrumbes - a destacar la iglesia rupestre de La Panera [Fig. 36]- han sido descritas por la mayor parte de la historiografía en términos de ocupación eremítica[600].

---

[593] DÍAZ Y DÍAZ, M., *Libros y librerías...*, 1979, pp. 55-85.

[594] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2011, pp. 152-157.

[595] CANTERA ORIVE, J., *op. cit.*, 1950, p. 23

[596] RAMÍREZ PASCUAL, T., "El monasterio de Albelda. Un cenobio rupestre", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, p. 745; ESPINOSA RUIZ, U., *op. cit.*, 2011, p. 153 (nota 216).

[597] RAMÍREZ PASCUAL, T., *op. cit.*, 2006, pp. 745-746.

[598] GONZÁLEZ BLANCO, A. (*et alii*), "La población de La Rioja...", *op. cit.*, 1979, p. 88.

[599] CANTERA ORIVE, J., *op. cit.*, 1950, p. 23; GONZÁLEZ BLANCO, A. (*et alii*), *op. cit.*, 1979, p. 89; RAMÍREZ PASCUAL, T., *op. cit.*, p. 743 (Fig. 4).

[600] CANTERA ORIVE, J., *op. cit.*, 1950, pp. 318 ss.; ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1955, pp. 23-24; URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ, F., *op. cit.*, 1971, pp. 46-48; MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 193-202; GONZÁLEZ BLANCO, A. y RAMÍREZ MARTÍNEZ, T., "El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 179-185; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material...", *op. cit.*, 2006, p. 81.

Fig. 36. Detalle del cortado de Peña Salagona con la cueva "La Panera" (actualmente museo) a los pies de la roca (Albelda de Iregua, La Rioja). Fotografía propia

Teniendo presentes estos datos arqueológicos y aunque el registro documental no lo refuerce, todo parece apuntar al hecho de que San Martín de Albelda pudo ser un claro ejemplo de evolución de lo eremítico a lo cenobítico en época visigoda bastante similar a la experimentada en San Millán en torno a estas mismas fechas. En este sentido, la elección del emplazamiento rocoso para la formación del monasterio tardoantiguo no parece casual pero tampoco planificada de hecho, sino que hubo de ser más bien una especie de evolución natural consistente en la formalización reglada del agrupamiento eremítico en lauras en torno a las cuevas de Peña Salagona. La fundación de un nuevo monasterio en el siglo X en este extraño enclave no fue, por tanto, una decisión arbitraria del monarca pamplonés sino que respondería a dos claves fundamentales en este tipo de construcciones: la realidad sacra preexistente, determinada por el previo carácter ascético de la zona, y las posibilidades de reaprovechamiento de materiales y estructuras, e incluso de personal monástico, garantizadas por la existencia del cenobio anterior[601].

Más allá del de San Martín, U. Espinosa en uno de sus trabajos más recientes ha planteado la posibilidad de que la zona de Albelda-Nalda contase en época visigoda con

[601] En esta línea, RIAÑO, E., *op. cit*., 1995, p. 53; ABAD, F., *op. cit*., 1999, pp. 298-230; RAMÍREZ PASCUAL, T., *op. cit*., 2006, p. 744; ESPINOSA, U., *op. cit*., 2011, pp. 155-157.

al menos otros dos monasterios en su área de actuación, si bien de ninguno de ellos ha quedado registro como tal en las fuentes documentales de la zona.

Así por ejemplo, como ya tuvimos ocasión de comentar anteriormente, a partir de la realización de dos excavaciones diferentes sobre un mismo término de la localidad (Las Tapias) *a priori* en relación a una misma iglesia, Espinosa, autor de una de esas excavaciones, ha propuesto que ambas iglesias eran diferentes y que su existencia dúplice, entre otros aspectos, indicaría su condición como monasterio rural [Fig. 29][602]. De este modo, siguiendo la misma línea evolutiva de otras iglesias dúplices como las halladas en Suso, las oquedades rupestres excavadas en los farallones próximos a la localidad[603] describirían muy probablemente un desarrollo eremítico en la zona que, habiendo dado origen a un conjunto eclesial dúplice, acabó conformando un monasterio del que, sin embargo, no se conservó vestigio alguno una vez superada la etapa hispanogoda.

En esta línea de asimilación entre la multiplicidad eclesial y el hecho monástico, U. Espinosa va más lejos y sugiere la posibilidad de que existiera un tercer monasterio en el mismo municipio riojano, concretamente en el término local de La Yasa o de San Pantaleón [Fig. 38]. Tomando como base la documentación medieval relativa a San Martín de Albelda en la que se menciona la existencia en el término de Loreco de una iglesia de San Pantaleón y de "otras construidas allí también"[604], este investigador propone que el conjunto eclesial pudo formar parte de un complejo cenobítico en época visigoda antes de quedar integrado en los dominios del monasterio de San Martín[605]. Si bien no hay constancia real a nivel arqueológico de la existencia de estas iglesias, Espinosa cree que los restos de muros de "grandes habitaciones" que fueron vistos por Blas Taracena en los años 1925-26 cerca del barranco de los Tollos durante las prospecciones previas a la excavación de la iglesia de las Tapias[606] podrían pertenecer a estos templos cristianos.

---

[602] ESPINOSA, U., *op. cit*., 2011, pp. 109-138. La hipótesis sobre un posible monasterio en Las Tapias ya fue planteada en GONZÁLEZ BLANCO, A., "Hundimiento del mundo antiguo", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, 1994, p. 378 y continuada posteriormente por RAMÍREZ PASCUAL, T., *op. cit*., 2006, pp. 743-744.

[603] Al respecto de los conjuntos rupestres más próximos a Las Tapias, TARACENA, B., *op. cit*., 1927, p. 41; CANTERA ORIVE, J., *op. cit*., 1950, pp. 18-20; MONREAL JIMENO, L. A., *op. cit.*, 1989, p. 194; RAMÍREZ PASCUAL, T., *op. cit*., 2006, pp. 742-744.

[604] San Martín de Albelda (924): *Adicimus etiam...terminum id est de parte superioris loci qui dicitur Loreco, ecclesiam Sancti Pantaleonis vel aliis que ibidem constructe sunt* (UBIETO, A, *op. cit*., 1960, p. 9, doc. 2); San Martín de Albelda (931): *agrum quod situm est iusta fastigia sanctarum ecclesiarum* [...] *in loco quod dicitur Loreto, iuxta Sancti Pantaleonis* [...] (*Ibíd.*, 1960, p. 16, doc. 6); San Martín de Albelda (finales del siglo XI): *Dedit etiam predicto monasterio (Sancti Martini) casam sancti Pantaleonis cum terris, vineis, molendinis, ortis et cum omnibus ad ipsam casam pertinentibus* (*Ibíd.*, 1960, p. 89, doc. 68).

[605] ESPINOSA, U., 2011, pp. 140-150.

[606] TARACENA, B., *op. cit*., 1927, p. 39; GONZÁLEZ BLANCO, A. (*et alii*), *op. cit*., 1979, p. 88.

En lo relativo a su cronología, si el texto fundacional de San Martín se toma como fecha final del mismo por el hecho de pasar a formar parte del nuevo monasterio, su creación se ha ubicado en durante el reinado de Toledo tanto por el desarrollo plurieclesial, adecuado a una época de gran vitalidad religiosa y económica, como por la propia advocación de la iglesia principal, San Pantaleón, cuyo culto provenía de la tradición de época visigoda[607]. Siguiendo la estela marcada por los otros dos complejos monásticos, el origen de este cenobio también podría estar en la ocupación eremítica rupestre, en este caso, de la zona de Los Palomares (Nalda), próxima a San Pantaleón y con un supuesto carácter cenobítico apuntado por algunos autores [Fig. 37][608].

Fig. 37. Cueva de los Palomares de Nalda (La Rioja)
(Fotografías cedidas por Diego Marraco, http://patrimoniolvidadodelarioja.blogspot.com.es/)

Estamos, por tanto, ante un nuevo monasterio ubicado en el mismo espacio local que los de San Pantaleón y San Martín (Albelda-Nalda) formando en su conjunto toda una potente comarca monástica en la que el cenobitismo sería la forma de poblamiento dominante durante el periodo visigodo y musulmán y hasta la integración de la región en los dominios pamploneses [Fig. 38][609].

[607] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2011, pp. 147-148.

[608] PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit.*, 1999, p. 92 (foto 3c); GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los palomares de Nalda: arqueología de un antiguo monasterio", *Cuadernos del Iregua*, nº 6, 2006, pp. 4-29. Contrario a esta consideración, MONREAL, L. A., *op. cit.*, 1989, pp. 190-192.

[609] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 2011, pp. 179-185.

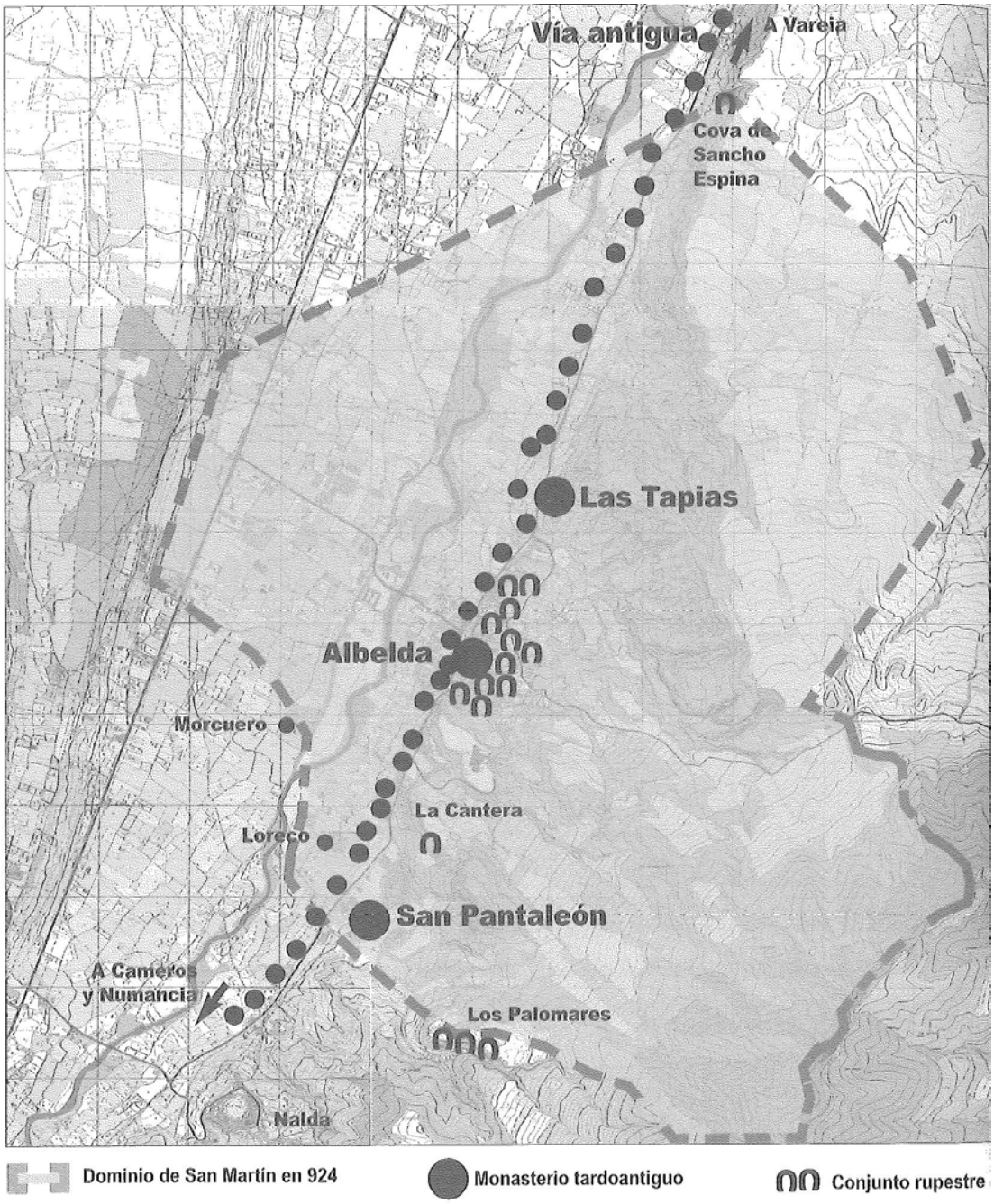


Fig. 38. Los monasterios de Albelda-Nalda y su relación espacial con el dominio territorial de San Martín de Albelda en el 924. Cartografía Gobierno La Rioja (ESPINOSA RUIZ, U. 2011)

Existiesen o no a la vez todos estos cenobios en época visigoda, lo cierto es que la localidad de Albelda y en concreto el monasterio de San Martín, pese a no contar con un respaldo documental como la *VSA*, sí presentó ciertas similitudes evolutivas – cercanía a espacios rupestres de posible ocupación eremítica, notable desarrollo en el medievo – con el caso emilianense, lo que permitiría describir, siempre con cautela, una evolución más o menos similar en su desarrollo monacal a la experimentada en Suso.

3.2.3.2.3. Arnedo

Ya se mencionó al hablar del fenómeno ascético que el municipio de Arnedo ha registrado probablemente el mayor número de abrigos rupestres artificiales de toda la región, habiendo adoptado algunos de ellos una clara finalidad cultual[610]. De todas estas cuevas, aunque muchas simplemente cumplieron una función litúrgica indeterminada y parece que no tuvieron una mayor repercusión posterior[611], algunas otras pudieron dar cobijo a anacoretas, en torno a cuyas celdas se formaron, con el tiempo, los primigenios conglomerados cenobíticos, base a su vez de posteriores monasterios medievales.

Un primer ejemplo de ello podría ser el monasterio de San Miguel, probablemente el emplazamiento religioso más antiguo del que se tienen noticias documentales en la zona. Si bien su ubicación exacta nos es desconocida al no conservarse restos materiales del mismo, el hecho de ser un área de gran concentración de cuevas-palomar y recoger el único topónimo históricamente reconocido con ese nombre sitúa al antiguo cerro homónimo como la localización más adecuada para el cenobio[612].

Este espacio monástico, cuya edificación tendría lugar entre los siglos IX y X a manos de familias nobles y laicas de la zona[613], pudo ser en origen un complejo eremítico enclavado en el propio cerro bajo el Monte Calvario, en un abrigo rupestre que hoy se conoce como la "Cueva de los Cien Pilares [Fig. 39][614]". Al respecto de la estructuración arquitectónica del monasterio no se poseen apenas testimonios materiales, pero, según datos textuales específicos, la iglesia del primitivo monasterio, evolución del inicial enclave rupestre, pudo derivar con el tiempo hacia una pequeña y humilde ermita sobre el cerro de San Miguel, que fue derruida en 1870 tras declararse su estado de ruina[615].

---

[610] En épocas posteriores, muchas de ellas se usaron o reutilizaron como viviendas, bodegas o palomares, pudiendo llegar algunas a estar habitadas hasta el siglo pasado. GARCÍA PRADO, J., "Las cuevas habitadas de Arnedo", *Berceo*, nº 12, 1949, pp. 341-364.

[611] ESQUIDE, D., *op. cit.*, 2004, pp. 35-37.

[612] CASTIELLA, A., *La Edad del Hierro en Navarra y Rioja*, 1977, pp. 154-161; GIL ZUBILLAGA, L., "Sondeos estratigráficos en el cerro de San Miguel II. Arnedo", *Estrato*, nº 13, 2001, pp. 116-123.

[613] La primera cita documental de este cenobio corresponde al siglo XI (1063), cuando sus propietarios, los Fortuniones, lo donan al monasterio de San Prudencio de Monte Laturce. GARCÍA TURZA, J., *Documentación medieval del Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, 1992, p. 31, doc. 5. Posteriormente, por un documento de 1211 sabemos de la entrega de la iglesia de San Miguel de Arnedo por el abad de San Prudencio al cabildo de Calahorra. RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección Diplomática Medieval de La Rioja. Documentos (1168-1225)*, vol. 3, 1979, doc. 453, p. 229.

[614] ABAD, F., *op. cit*., 1999, p. 304; PASCUAL MAYORAL, M. P., *op. cit*., 1999, p. 108.

[615] FERNÁNDEZ DE BOBADILLA, F., *Apuntes para la historia de Arnedo*, 1976, pp. 120 y 267; SÁENZ RODRÍGUEZ, M., "Configuración urbana del casco antiguo de la ciudad de Arnedo", *Historia del arte en La Rioja Baja, ámbito y vínculos artísticos: La Rioja, 8, 9 y 10 de octubre de 1993: IV Jornadas de Arte Riojano*, 1994, p. 19; SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *El monasterio de nuestra señora de Vico en Arnedo (La Rioja)*, 2007, p. 16

Más allá de su ubicación rupestre en altura y del carácter marcadamente religioso de estas cuevas[616], nada se conoce sobre la historia del monasterio de San Miguel con anterioridad a su anexión al de Monte Laturce (1063). Pese a ello, la opinión general se ha mostrado partidaria de dotar de un origen tardoantiguo a este cenobio y de describir aquí una evolución de lo eremítico a lo cenobítico en sintonía con lo sucedido en otras zonas[617]. Al no conservarse ningún vestigio arqueológico del mismo y al depender su existencia exclusivamente del registro documental no podemos mostrarnos seguros con respecto al cenobio de San Miguel ni a sus orígenes tardoantiguos y eremíticos, por lo que de momento sólo reseñamos este testimonio como posible representante de lo que venimos describiendo a lo largo de este apartado.

Fig. 39. Cueva de los Cien Pilares (Cerro de San Miguel, Arnedo, La Rioja). Fotografía propia.

Una evolución similar pudo experimentar el monasterio medieval de la virgen de Vico, situado a unos 3 km. al oeste de Arnedo sobre la margen derecha del Cidacos, y del que actualmente sólo se conservan las ruinas de la iglesia (ss. XVI-XVII) y restos de las dependencias de su etapa como convento franciscano (ss. XV-XVIII) antes de

[616] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El monacato rupestre en La Rioja", *Piedra de Rayo*, nº 4, 2001, pp. 85-86; EGEA, A., "Monacato rupestre en La Rioja y en el Alto Éufrates sirio. Puntos de contacto", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, p. 803, fig. 2.

[617] FERNÁNDEZ DE BOBADILLA, F., "Apuntes para la historia del castillo de Arnedo", *Berceo*, nº 10, 1949, p. 53; MOYA, J. G., *op. cit.*, 1975, p. 142; ABAD , F., *op. cit*., 1999, pp. 304-306; ESQUIDE, D., *op. cit*., 2004, p. 38; SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *op. cit.*, 2007, pp. 15-16.

establecerse finalmente como monasterio cisterciense [Fig. 40][618]. La relevancia de este cenobio para nuestro estudio vendría dada por el hecho de haberse planteado su origen eremítico a partir del hallazgo de importantes conjuntos rupestres en sus proximidades cuya cronología y función son, no obstante, objeto de disparidades historiográficas. En ese sentido, las dos pequeñas cuevas localizadas al suroeste del cenobio son las que han centrado el encendido debate sobre su posible carácter precenobítico o, por contra, su funcionalidad plenamente monástica. Así, si para Monreal Jimeno estas dos cavidades cumplieron una función como dependencias agrarias del monasterio ya consolidado[619], González Blanco, entre otros, defendió el carácter eclesial de una de ellas y su relación con el origen del monasterio[620]. Una relación que las doctoras Sáenz Rodríguez y Álvarez Clavijo establecen, sin embargo, cuando ya el monasterio funcionaba como tal, por lo cual deducen que estas cuevas formaban parte de la bodega monacal[621]

Si bien podría describirse en Arnedo una lógica evolutiva similar a la de Suso, a nivel documental el monasterio de Vico no ha contado con un respaldo textual tan firme como el aportado por el obispo de Zaragoza, pues el documento más antiguo en el que se cita a "Santa María de Vico" data de 1222[622]. En relación a los orígenes del monasterio medieval[623], la tradición ha conservado una leyenda que narra la prodigiosa aparición de la imagen de la virgen, sentada en un trono, sobre un romero, hiniesta o retama silvestre a un moro rico apodado Can de Vico[624]. Tras la milagrosa aparición, éste se convertiría al cristianismo, construiría una ermita en su honor donde colocó la imagen de la virgen y desde entonces habría de llevar una vida retirada, tal vez en alguna de las cuevas antes mencionadas, convirtiéndose así en el primer eremita de la zona[625]. Con independencia

---

[618] Toda esta evolución puede seguirse en SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *op. cit.*, 2007, pp. 31-62.

[619] MONREAL JIMENO, L. A., *op. cit.*, 1989, p. 216

[620] FAULIN, C., (*et alii*), "Una nueva Iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 259-277.

[621] SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *op. cit.*, 2007, p. 32.

[622] RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit.*, 1979, doc. 468, pp. 268-269.

[623] La primera referencia documental sobre Vico data del año 1222. RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección Diplomática Medieval...*, 1979, doc. 488, pp. 268-269; ABAD, F., "La primera cita documental escrita sobre Vico", *Programa de fiestas. (Arnedo, 1987)*, 1987.

[624] Sobre la etimología del topónimo "Candevico", MORALES DE SETIÉN, J., "¿En qué fecha pudo aparecer la imagen de la virgen de Vico?", *Programa de fiestas (Arnedo, 1986)*, 1986; SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *op. cit.*, 2007, p. 37; MORENO MARTÍNEZ, L., "Mercado del Kan de Vico de Arnedo", *Belezos*, nº 6, 2008, p. 69.

[625] La versión más extensa y completa de la leyenda puede seguirse en HERNÁEZ DE LA TORRE, D., *Primera parte de la Chronica de la provincia de Burgos, de la Regular Observancia de Nuestro Padre San Francisco*, t. 1, libro III, cap. I, 1722, pp. 218-220; CARILLO, P. Fr. L., *Compendio histórico de Nuestra Señora de Vico*, 1861, pp. 15-18.

de las circunstancias paganas o cristianas en las que apareció la imagen de la virgen[626] o de la construcción de una ermita en el lugar donde fue hallada, lo cierto es que la difusa datación de esta leyenda, en un momento indeterminado entre los siglos VIII y X, y el contenido, más fantástico que verídico, que describe, no permiten apenas discernir cuál fue el posible desarrollo tardoantiguo de este monasterio más allá de la conjetura y la comparativa con lo supuestamente acontecido en otros cenobios de la zona.

Fig. 40. Monasterio de Nuestra Señora de Vico (Arnedo, La Rioja). Estado actual. Fotografía propia.

3.2.3.2.4. Otros posibles monasterios de origen tardoantiguo

En la línea de esos grandes conjuntos monásticos cuyo origen se vincula con ciertas figuras santas, con ascetas o en general con personajes teñidos de leyenda (Can de Vico), todo ello enmarcado en el contexto de las apariciones milagrosas de la virgen, existen otros casos a lo largo del territorio riojano en los que la asociación con este tipo de personajes o la vinculación de su origen con eventos extraordinarios se convierten en relatos y leyendas fundacionales puestas al servicio del interés eclesiástico por enaltecer

[626] QUIJERA, J. A., *op. cit.*, 1987, pp. 190-194

el pasado cristiano de un territorio y justificar la presencia y hegemonía de uno u otro monasterio. De este modo, pese a no contar con testimonios tan explícitos y reconocidos como el de San Millán, algunos monasterios medievales de la región han visto ligados sus inicios y su posterior desarrollo a tradiciones sobre hechos prodigiosos o sobre la intervención de determinados individuos, posiblemente ascetas, que pudieron ser en sus respectivos lugares de origen testigos de la misma evolución experimentada en Suso.

Aunque la documentación medieval ubique su creación en torno al siglo X, en un ambiente de repoblación y reorganización de espacios por parte de los cristianos en su avance frente al Islam en esta zona, faltos en la mayoría de los casos de testimonios arqueológicos que lo confirmen, algunos de los monasterios riojanos de mayor desarrollo durante la Edad Media contaron en su haber, no obstante, con un pasado mitificado en el que lo eremítico-rupestre pudo tener un peso fundamental durante sus primeros siglos de existencia. Valgan algunos ejemplos como Valvanera, Nájera o Monte Laturce para comprobar que la ausencia de vestigios materiales y textuales relativos a sus primeras etapas no ha sido un impedimento a la hora de otorgar orígenes pre-medievales a todos ellos y convertir así el pasado de estos monasterios más en una leyenda que en una realidad históricamente demostrable.

En el primero de los casos, por ejemplo, cuenta la leyenda que un tal Nuño Oñez, arrepentido de haber llevado hasta entonces una vida licenciosa, decidió un buen día ejercer su penitencia mediante la práctica de un ascetismo individual en la cueva de Trómbalos, próxima a Anguiano, a cuya causa se le unió su hijo y más tarde un clérigo de Brieva llamado Domingo. Tras un profético sueño, el entonces eremita se desplazó hasta Valvanera donde halló una imagen de la virgen en el interior de un roble y donde, una vez trasladada a una cueva cercana, se construyó una ermita en su honor, que pasado el tiempo se convertiría en monasterio. La leyenda se fue modificando con el tiempo y completándose con nuevos datos sobre la atracción que la imagen de la virgen y el modo de vida ascético de Nuño generaban entre los aldeanos de la zona, quienes acudían en peregrinación hasta allí y se instalaban en los riscos del entorno. Finalmente, una vez cumplido el mandato divino, abandona a sus discípulos y pasas sus últimos años retirado en una cavidad cercana al monasterio recién erigido[627]. Más allá de otras

[627] *Historia Latina*, fols. 1-5, 12 y 13. La autoría de la "Historia latina en su lengua materna y en verso" es comúnmente atribuida por los historiadores a Gonzalo de Berceo (1198-1264). Las diferentes versiones de la leyenda pueden consultarse en PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía-Santuario de Nuestra Señora de Valvanera*, 1971, pp. 465-524.

implicaciones en materia de posible cristianización de un espacio sacro pagano[628], este relato vendría a sugerir que en el entorno entre Anguiano y Valvanera se desarrollaron espontáneas agrupaciones ascéticas que pudieron dar lugar a la formación de lauras comunales y con el tiempo, a tenor de lo visto en otros casos, podrían haber evolucionado hacia la creación de un espacio cenobítico, base del posterior monasterio benedictino [Fig. 41][629]. Lamentablemente, la información arqueológica rupestre de la zona no resulta demasiado elocuente y a nivel textual, al margen de esta poética leyenda, los textos medievales más antiguos que conservamos relativa a Valvanera data del siglo XI[630] y el propio relato mítico se ha ubicado históricamente a finales del siglo X, por lo que su contenido, de ser real, se alejaría un tanto del marco cronológico de este trabajo[631].

Fig. 41. Monasterio de Valvanera (Anguiano, La Rioja). Estado actual. Fotografía propia.

Por lo que respecta al monasterio de Santa María La Real de Nájera, fundado por el rey navarro Don García Sánchez III en el año 1052[632], narra una crónica del siglo XII

[628] VALDIVIESO, R. M., "Los orígenes de un culto...", *op. cit.*, 1986, pp. 219-232.

[629] DÍAZ Y DÍAZ, M., *op. cit.*, 1979, p. 87; MONREAL, L. A., 1989, pp. 175-177; GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, 1990, pp. 46-47.

[630] UBIETO, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, 1976, doc. 166; GARCÍA TURZA, J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera (siglos XI a XIII)*, 1985, doc. 2.

[631] Hay quien opina, no obstante, que el documento de 1092 en el que se afirma que Alfonso VI decide restaurar la iglesia monástica de Valvanera con objeto de "devolver el antiguo y primitivo honor y hermosura" y ampliar la iglesia en honor de Santa María, "fundada en tiempo antiguo" y "venida a menos de la noble firmeza que tuvo en otros tiempos" (PÉREZ ALONSO, A., *op. cit.*, 1971, p. 113, nota 7) podría estar sugiriendo una antigüedad de incluso tres centurias atrás para el monasterio. ABAD, F., *op. cit.*, 1999, p. 295. Contrario a esta teoría y con argumentos a favor de una cronología fundacional entre finales del siglo X y comienzos del XI, GARCÍA TURZA, F. J., *op. cit.*, 1990, pp. 49-52.

[632] RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección Diplomática...*, vol. 2, 1976, p. 44, doc. 13.

elaborada por un monje cluniacense de origen francés que este monarca, durante una partida de caza, encontró una cueva - a la que se había dirigido su halcón mientras perseguía a una perdiz - de la que emanaba una potente luz. Al entrar en la misma, el monarca encontró en su interior un altar iluminado por una lámpara de aceite y sobre él una imagen de la Virgen con el Niño, así como una campana y un jarrón con azucenas. Estando allí una noche rezando, preocupado por el combate que le habría de enfrentar con su hermano Ramiro, se quedó dormido y tuvo un sueño que le profetizó la victoria en su próxima contienda en Tafalla. Al despertar, entusiasmado por la revelación, el rey contó a su esposa Estefanía y a sus caballeros lo que había soñado y decidió que, de verse cumplida la profecía, edificaría una basílica mayor dedicada a la Virgen María sobre aquella cueva[633]. Un año más tarde (1045), tras la conquista de Calahorra y con el botín obtenido de la misma, el rey decidió construir un monasterio en el lugar donde había encontrado la imagen de la Virgen y lo erigió en honor a Santa María, por ser ésta a quien se había amparado en su conquista de la ciudad[634]. Si bien ambos textos vuelven a remitirnos a hechos probablemente más legendarios que reales y con un desarrollo en fechas altomedievales, lo cierto es que a nivel arqueológico el entorno najerense presenta un rico panorama rupestre artificial - a destacar los conjuntos de "Las Siete Cuevas" y "Las Cuevas del Castillo[635]" - dentro del cual se ha descubierto una iglesia rupestre en la cueva ubicada en la trasera del templo. A pesar de su dudosa consideración eclesial, este espacio se ha llegado a identificar con la cueva-iglesia a la que alude el texto de la crónica y que en su momento sería la base del templo románico que el rey prometió construir en honor a la virgen[636]. En lo referente a la documentación medieval, por su parte, las iglesias y monasterios donados por el monarca a Santa María La Real en 1052 - Santo Tomás, San Miguel, San Pelayo, Santa Águeda, San Facundo, Santas Nunilo y

---

[633] *Crónica Najerense*, Lib. III, 3: *García* (García Sánchez III, el de Nájera, 1035-1054), *preocupado por el combate, confiando en el Señor, mientras oraba de noche en una iglesia pequeñita consagrada a Santa María la Virgen – que está dentro de una cueva en el lugar en el que ahora se asienta el monasterio de Nájera -, rendido por el sueño se quedó dormido y en sueños supo por revelación divina que ganaría la guerra que iba a tener lugar. Tras hacerse de día, le contó el sueño a su mujer la reina Estefanía y a sus barones, y le prometió a Dios que si con su misericordia podía ganar la inminente guerra, haría en el mencionado lugar una basílica mayor dedicada a Santa María Virgen* (ed. latina en A. Ubieto Arteta, *Crónica Najerense*, 1966, p. 93; trad. esp. en J. Estévez Sola 2003, pp. 159-160).

[634] FLÓREZ, E., *España Sagrada*, XXVI, 1771, p. 112; RISCO, M., *ES*, XXXIII, 1781, p. 195; VALDEÓN, J., "Santa María La Real de Nájera en el contexto de La Rioja Medieval", *Nájera, Legado Medieval. La Rioja Tierra Abierta*, 2005, pp. 17-18.

[635] PUERTAS, R., "El eremitismo rupestre...", *op. cit*., 1965, pp. 419-430; Id., "Cuevas artificiales...", *op. cit*., 1974, pp. 7-14; MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, p. 181.

[636] PUERTAS, R., *op. cit*., 1974, p. 19. Más dudoso con respecto a la funcionalidad de estas cuevas se muestran DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *op. cit*., 1979, pp. 28-29 y MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, pp. 180-184.

Alodia[637], Santa María de las Sorores, Santa Cecilia y San Román[638] - han sido interpretados por algunos como pequeñas iglesias u oratorios rupestres que, resultando extraña su masiva construcción entre los siglos X y XI, pudieron formarse en época visigoda y constituir el origen más remoto del monasterio najerino [Fig. 42][639].

Fig. 42. Monasterio de Santa María La Real (Nájera, La Rioja). Estado actual. Fotografía propia

En lo relativo, finalmente, al monasterio de San Prudencio de Monte Laturce, probablemente fundado en torno al año 925 como parte de la iniciativa de reconquista del territorio riojano llevada a cabo por los monarcas Sancho Garcés de Pamplona y Ordoño II de León[640] y con objeto de repoblar el valle del Leza, su origen también se ha asociado a una historia mítica, en este caso un relato hagiográfico. La *vita Prudentii* (*Acta Santi*

[637] De todos los hagiónimos aquí citados, el más reconocible a nivel documental es éste, pues puede hacer referencia a un monasterio dedicado a estas dos mártires mozárabes, ubicado teóricamente próximo al de Nájera (¿Bezares?) y con un posible pasado rupestre. ÍÑIGUEZ ALMECH, F., *op. cit.*, 1955, p. 26; MORAL, T., "El monasterio riojano de las santas mártires Nunilo y Alodia", *Príncipe de Viana*, año 36, nº 140-141, 1975, pp. 435-446.

[638] RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op cit.*, vol. 2, 1976, pp. 43-48, doc. 13, y pp. 49-57, doc. 14.

[639] PUERTAS, R. *op. cit.*, 1974, p. 20; ABAD LEÓN, F., *op. cit.*, 1999, p. 298.

[640] GARCÍA TURZA, F. J., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XII)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, t. 2, 1989, p. 139; Id., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce en la Edad Media", *El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce: pasado, presente y ¿futuro?*, 2014, p. 42.

Prudentii episcopi et confessoris)[641] narra en sus últimas páginas cómo el legendario varón (¿s. IX?)[642], natural de Armentia, terminó sus días en Osma al caer enfermo, lo que le llevó a reunir al personal eclesiástico a su servicio para darles específicas instrucciones sobre la manera en la que había de ser enterrado. Así, pese a que murió en esta ciudad, su cuerpo inerte fue transportado a lomos de un mulo hasta que detuvo sus pasos en la falda meridional de Monte Laturce, a un cuarto de legua de Clavijo, parándose en la boca de una cueva, donde el santo ya había ejercido con anterioridad el anacoretismo[643].

Esa supuesta oquedad artificial no sólo dio cobijo a los restos mortales de la figura santa sino que, en palabras de L. Merino, aquí "*Pelayo y sus compañeros dieron sepultura a San Prudencio* (...) *y se organizaron en comunidad monástica* (…) *adoptando la regla de San Agustín* (…) *Sobre aquella humilde sepultura levantaron una pequeña iglesia con su reducido cenobio. La iglesia tomó el nombre de San Vicente mártir. Al recibir de la Iglesia el santo Obispo los honores de los altares, tanto la iglesia en la que estaba el sepulcro como el cenobio recibieron el nombre del Santo: Iglesia de San Prudencio y Cenobio o Monasterio de San Prudencio*[644]".

Aunque todo lo dicho sobre el monasterio de San Prudencio hasta ahora forma parte de una tradición legendaria, existen algunos indicios textuales y arqueológicos que podrían complementar a este mito y abogar por un pasado visigótico para este cenobio riojano. Así por ejemplo, su agreste emplazamiento en la falda suroriental del monte Laturce ha hecho plantearse la existencia de abrigos rupestres destinados al ascetismo que habrían sido el origen ocupacional de la zona hasta quedar finalmente cubiertos por la arquitectura exenta posterior [Fig. 43][645]. Concretamente, a la entrada de Monte Laturce y bajo varias estancias superpuestas se descubrió un cueva artificial, con planta en herradura y bóveda de horno[646] que en origen pudo ser un eremitorio y el precedente directo de la iglesia de San Vicente y *domini Prudentii* a la que alude un documento del año 950[647].

---

[641] Sobre la problemática en torno a la documentación relativa a la figura de Prudencio, IGARTUA, N., "Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 113, 2004, pp. 34-60.

[642] La cronología natalicia de este personaje (¿siglos IV-VI, siglo VIII o siglo XII?) o su condición como prelado de Turiaso son algunas otras de las incógnitas que aún quedan por resolver en torno a esta figura santa. *Ibídem*, 2004, pp. 30-32.

[643] El texto latino en *Ibíd*., 2004, pp. 65-66.

[644] MERINO, L., *Perfiles Jacobeos*, 1954, p. 166.

[645] Hipótesis sugerida en GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, 1992, p. 14

[646] Sobre el panorama rupestre en la zona, MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989, p. 192.

[647] En el año 950 el abad Adica y sus 6 monjes se encomiendan al abad de Albelda entregando a su monasterio: "…*ecclesiam Sancti Vicentii et domini Prudentii vasilicam, ubi quiescit corpus eius venerabile, que sita es ad radicem montis Laturcii*…". GARCÍA TURZA, F. J., *op. cit*., 1992, p. 27, doc. 1

Fig. 43. Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (Clavijo, La Rioja). Estado actual. (Fotografía cedida por Diego Marraco, http://patrimoniolvidadodelarioja.blogspot.com.es/)

Por otro lado, la presencia de dos iglesias, una consagrada a San Prudencio y otra a San Vicente, nos hablaría de una duplicidad eclesial anterior al año 950 y tal vez vinculable a un cenobio visigodo, como ya se vio en San Millán o en los monasterios albeldenses. Tal y como afirma N. Igartua, la cueva artificial de Monte Laturce pudo estar primeramente dedicada a la figura de San Vicente durante la etapa visigoda, pues éste ya recibía culto desde el siglo VI, y más tarde, con la incorporación del sepulcro de Prudencio en torno al siglo IX, se erigió otra iglesia en su honor y ambas acabaron integradas como parte del monasterio, que finalmente recibió la advocación del de Armentia por hallarse allí su cuerpo[648]. La ausencia documental de este monasterio con anterioridad a su anexión a Albelda, por su parte, también ha sido interpretada como un claro indicio de su antigüedad, entendiendo la dependencia de San Martín desde el año 950 como parte de un proceso articulador de células monásticas preexistentes en un orden eclesial más general[649]. Por lo que respecta a otras fuentes de índole textual, se ha sugerido recientemente que en este monasterio pudo producirse algún manuscrito antiguo

[648] IGARTUA, N., *Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona. Fuentes y contexto histórico de su vida y culto*, 2003, p. 70.

[649] ESPINOSA, U., *La iglesia de las Tapias…*, 2011, p. 119 (nota 140).

en pergamino visigótico[650], si bien no hay que descartar que el texto pudiera haber sido redactado en épocas posteriores reutilizando materiales de escritura más antiguos[651].

La vinculación de lo monástico con lo rupestre ha sido tan acusada desde ciertos círculos historiográficos que en algunos casos se ha acabado identificando todo grupo rupestre con el mínimo indicio de estructuración eclesial con un teórico cenobio. La covacha de Garona (Leza de Río Leza), las cuevas de los Llanos, Cienta o San Fruchos (Arnedo), la de Santa Eulalia Somera (Arnedillo), las cuevas de Santa Lucía de Ocón o la Cueva Grande del Monte Cantabria son algunos ejemplos de abrigos rupestres que han llegado a describirse en estos términos monacales[652]. Su ubicación en las paredes verticales de los montes, su localización lejos de la poblaciones pero con cierto contacto visual con ellas y cerca de los ríos, sus características arquitectónicas (columnas talladas en el centro, bancos adosados, hornacinas en las paredes, nichos, etc.) o la presencia de dos o más templos conectados entre sí por pasillos y conductos han sido algunas de las claves que determinarían para ciertos especialistas su consideración como monasterios[653]. No obstante, como ya comentamos a nivel general, la dudosa interpretación de algunas de estas cuevas como iglesias, la propia naturaleza rupestre de las mismas, que impide en muchos casos su acceso o su conservación intacta, y la incierta vinculación de todos sus elementos con el hecho monástico son factores que no ofrecen garantías a la hora de poder confirmar el monaquismo de estos conjuntos rupestres[654]. Aun aportando válidas premisas para el estudio del complejo fenómeno de la ocupación rupestre, a mi modo de ver, en los últimos tiempos se ha desatado un especie de fervor por el hecho ascético-monástico que ha llevado en algunos casos a interpretar casi cualquier oquedad artificial como un eremitorio o directamente como un monasterio. Ya se ha incidido en la enorme heterogeneidad funcional de las cuevas durante esta época, por lo que la consideración

---

650 VIVANCOS, M., *Liber Ordinum de San Prudencio de Monte Laturce (AMS4), Los manuscritos visigóticos*, 2002, pp. 201-225.

651 TEJADO, J. M., "Localización y emplazamiento", *El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce: pasado, presente y ¿futuro?*, 2014, pp. 86-87.

652 GONZÁLEZ BLANCO, A., "La cueva grande de Monte Cantabria...", *op. cit.*, 1999, pp. 119-132; GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., "La covacha de Garona (Leza de río Leza), ¿iglesia/establecimiento monástico?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 279-284; Id., "El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 249-258; GONZÁLEZ BLANCO, A., "El monacato rupestre en La Rioja", *op. cit.*, 2001, pp. 82-89; EGEA, A., *op. cit.*, 2006, pp. 802-809.

653 Al respecto del monacato rupestre, MOLINA, J. A., "Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 649-675.

654 "Si es aceptable el grado de subjetividad de mi posible hipercrítica, se puede afirmar que o es imposible o parece imposible encontrar restos de las formas más antiguas de monasterios hispanos" CABALLERO, L., "El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos antiguos)", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 2006, p. 121.

de todas estas cuevas riojanas como espacios de culto, o más aún como complejos cenobíticos de comunidades mixtas, no está exenta de refutación.

Más allá de estos ejemplos, la documentación medieval relativa al espacio riojano ha dado a conocer otros testimonios, fundacionales o no, de monasterios medievales, en su mayoría desaparecidos en la actualidad, cuyo estudio en profundidad podría enriquecer ostensiblemente el conocimiento que tenemos sobre los orígenes del monaquismo en la región[655]. Fuera del ámbito regional, el desarrollo monacal por el valle medio del Ebro parece que fue menor o más tardío a tenor de las escasas referencias que poseemos sobre el mismo. Con la excepción del monasterio navarro de Leyre o el burgalés de San Juan de la Hoz (Cillaperlata), cuyos orígenes podrían remontar al periodo visigodo[656], poco o nada se sabe del panorama monástico de esta zona durante la Tardoantigüedad. Al igual que sucediese con las iglesias rurales, una falta de atención arqueológica y de estudio en profundidad de los textos podría estar detrás de estas carencias documentales en áreas como la navarra o la vasca, si bien también podrían darse otras justificaciones.

Sea como fuere, observamos que el hecho monástico tal y como lo entendemos desde época medieval pudo hundir sus raíces más antiguas en el periodo visigodo, sobre todo hacia el final del mismo (siglo VII), como una especie de culminación del proceso de cristianización del mundo rural - aunque también hubiese monasterios urbanos, éstos fueron los menos - en el valle medio del Ebro. Escasamente diferenciados en lo material con respecto a las iglesias parroquiales y envueltos sus orígenes entre leyendas y forzadas vinculaciones con la ocupación rupestre, estos complejos cenobíticos presentan una materialización en esta época casi siempre más teórica que empírica.

Con todo, a partir de lo expuesto en la *VSA* sobre la agrupación cenobítica en torno al oratorio de Emiliano en Suso, se han querido identificar otros posibles casos de evolución de lo individual a lo grupal en localidades como Albelda, Arnedo o Clavijo (Monte Laturce), siendo mucho más dudosos los ejemplos de Valvanera y Nájera. En todos ellos se ha partido de un supuesto pasado eremítico en algunas cuevas próximas a los monasterios, en ocasiones descubiertas u ocupadas gracias a la mágica intervención de la Virgen o a la presencia de alguna figura santa, para derivar hacia la agrupación en

---

[655] GONZÁLEZ BLANCO, A. (*et alii*), *op. cit.*, 1979, pp. 108-111 (mapa 2).

[656] Para el monasterio burgalés, LOYOLA, E., "El monasterio de San Juan de la Hoz en Cillaperlata (Burgos): avance de las excavaciones (1979-1984)", *I Congreso de Arqueología medieval española*, 1985, pp. 699-705; LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio...", *op. cit.*, 1994, p. 190; MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales...*, 2000, p. 63. Sobre el monasterio de Leyre, ÍÑIGUEZ ALMECH, F., "El monasterio de San Salvador de Leyre", *Príncipe de Viana*, año nº 27, nº 104-105, 1966, p. 189; MUTILOA, J. M., "Constitución, consolidación y disolución del patrimonio de la Iglesia en Navarra (el monasterio de Leire)", *Príncipe de Viana*, año 42, nº 162, 1981, p. 54.

lauras y de ahí hacia la formación de espacios cenobíticos que habrían de ser la base de esos monasterios medievales que aparecen registrados en la documentación de la región. De este modo, el fenómeno monástico, aunque impulsado a partir del siglo X con la consolidación de los poderes políticos cristianos en su afán por repoblar las zonas anteriormente conquistadas por el Islam, presentaría en no pocos casos unos orígenes en época tardoantigua pese a quedar registrado en determinadas fuentes del medievo con un intencionado aunque anacrónico vocabulario fundacional.

No ajeno a los cambios culturales de la sociedad del momento y a la situación vivida previamente en las ciudades, el espacio rural del Ebro medio, una vez consolidado el cristianismo, experimentó un proceso de sacralización física que dio origen a nuevas lógicas de ocupación y formas de hábitat en entornos hasta entonces no explotados.

Si bien los primeros núcleos en adaptarse a estos nuevos tiempos fueron las grandes *villae* y los entornos periurbanos, a envites de las recién convertidas aristocracias rurales entre los siglos IV y V, la escasez de testimonios cristianos pertenecientes a esta época sugieren que la sacralización del espacio rural en el valle medio del Ebro mostró su verdadera fuerza creadora a partir de la sexta centuria. Hasta entonces, e incluso con posterioridad en algunas zonas, la pervivencia del paganismo siguió teniendo un peso considerable en las zonas rurales, tal y como se refleja en la legislación de la época y en la obra de Martín de Dumio o en el ámbito arqueológico en la villa navarra de Arellano.

En verdad, será a partir del siglo VI cuando la mayoría de los espacios rústicos se vean colmados de toda una heterogénea arquitectura cristiana dentro y fuera de las *villae*, gracias a la fundación de iglesias particulares como las de Parpalinas, Finaga o San Felices de Oca, por citar sólo algunas de ellas, a la elevación de templos cristianos en enclaves castreños como los de Mijangos, Santa María de los Reyes Godos o Buradón, así como a la excavación de espacios de culto en oquedades rocosas a pie de monte o en escarpes elevados, cuyos mejores ejemplos pueden localizarse en el valle del Cidacos y en torno al área alavesa del Condado de Treviño [Fig. 44].

El desarrollo del eremitismo y de la ocupación de estos entornos por individuos cuya vida de retiro espiritual se convirtió en ejemplo y objeto de devoción para muchos ocasionó finalmente que estos primigenios espacios rupestres acabaran dando cobijo ya desde el siglo VII a toda una comunidad de fieles congregados en torno a ellos y a sus reliquias, conformando con ello pequeños conjuntos cenobíticos. Con el tiempo y las nuevas necesidades del avance cristiano, los cenobios fueron ganando en dimensiones y complejidad. Así, sobre una multiplicidad cada vez mayor de estructuras eclesiales, la

séptima y sucesivas centurias, pese al *impasse* que supuso el periodo musulmán, vieron consolidarse decididamente el fenómeno monástico. Extrapolando este hecho al panorama cenobítico de la zona, la arqueología tiene aún mucho camino por recorrer a la hora de fijar los orígenes más remotos de la mayor parte de los monasterios medievales riojanos y confirmar, así, lo narrado en leyendas y textos hagiográficos. No obstante, teniendo en cuenta el riquísimo panorama rupestre que presenta casi todo el área del Ebro medio y la abundante información que aporta la *VSA*, creo razonable poder otorgar un origen tardoantiguo a muchos de ellos y hallar la razón de ser de algunos ejemplos como San Millán, San Martín de Albelda o San Prudencio de Monte Laturce [Fig. 44] en la vida y muerte de figuras cristianas como Emiliano, Felices, Prudencio u otros ascetas anónimos.

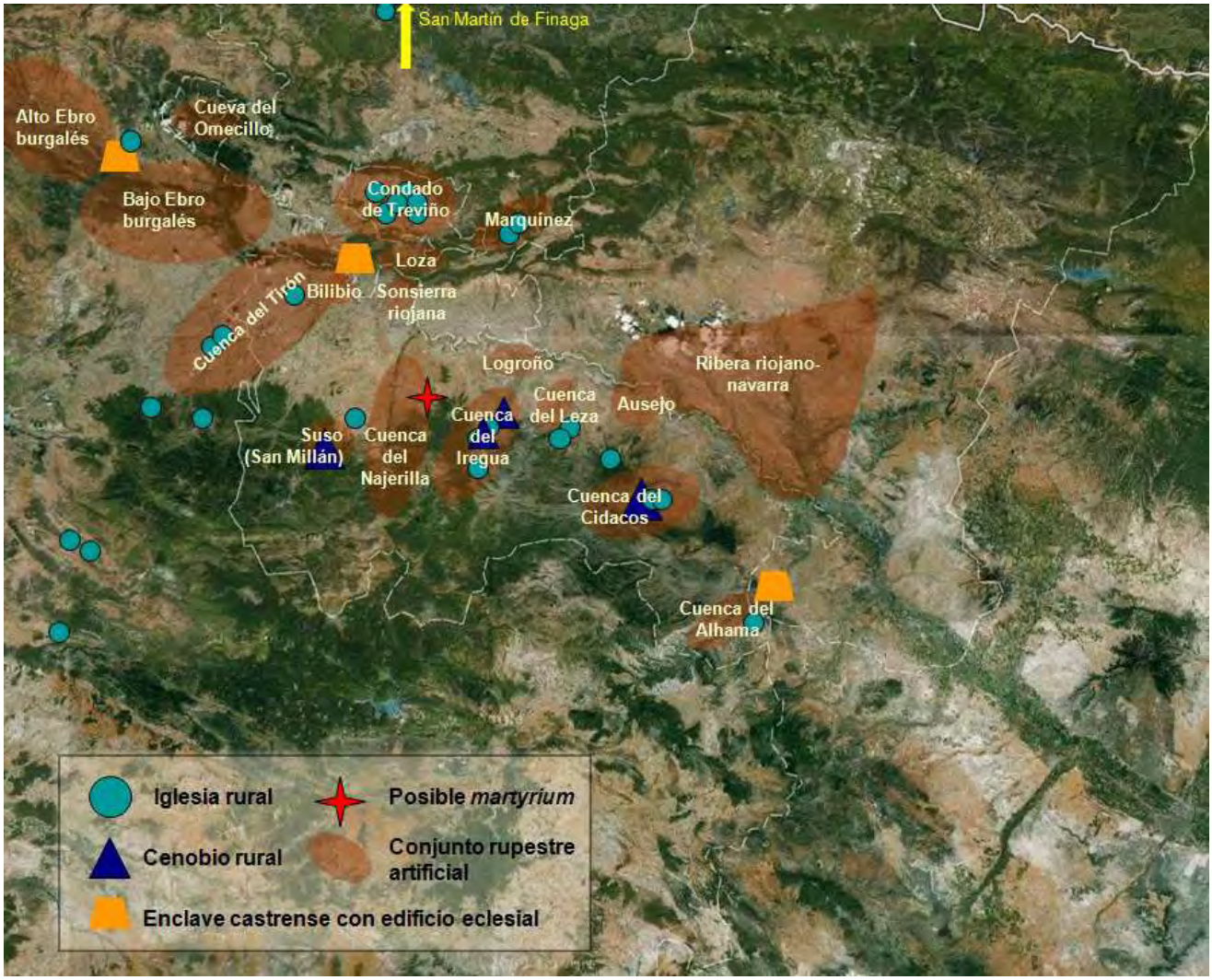


Fig. 44. Edilicia cristiana de época tardoantigua en el Ebro medio rural (ss. V-VIII). Elaboración propia.

Al igual que ocurrió en el ámbito urbano, o lo que quedara de él en época visigoda, la sacralización del espacio rural del Ebro medio tuvo una evolución comparativamente tardía, desde mediados del siglo VI, con respecto a lo sucedido en otras zonas peninsulares. No obstante y pese a la focalización final del cristianismo en torno a las sedes episcopales de *Calagurri*, *Pompelo*, *Turiaso* y *Auca*, el desarrollo de la nueva fe a nivel rústico se hizo extensivo en el siglo VII a todo el valle, con una mayor presencia física en el espacio riojano y burgalés, gracias en gran parte a la consolidación de una potente aristocracia local, frente a zonas como la vasca y cántabra, donde la conflictividad contra el dominio visigodo siguió latente hasta la llegada del Islam, o la navarra, donde la menor presencia cristiana puede que sea sólo la consecuencia de un peor conocimiento documental y arqueológico de la zona en esta época.

De este modo, cristianización del espacio urbano y del espacio rural caminaron casi en paralelo durante la Tardoantigüedad, pero mostrando cada una de ellas su propia evolución individual aunque conectadas bajo el influjo y dominio común del episcopado de las ciudades. Así, mientras que la cristianización del mundo urbano en el Ebro medio quedó totalmente centralizada bajo el control de los obispados antes aludidos, el mundo rural fue adaptándose a la nueva fe y experimentando un desarrollo cristiano propio y único en el que no sólo intervino la figura episcopal sino que también participaron de él ciertos grupos aristocráticos regionales y determinadas figuras santas, generadoras de flujos de atracción poblacional y origen de agrupaciones cenobíticas.

Esta diferente y diacrónica implantación física del cristianismo entre los paisajes urbano y rural, ¿tuvo su plasmación o algún tipo de incidencia también en la articulación eclesiástica de estos territorios? De ello nos ocuparemos en los capítulos sucesivos.

Capítulo 4

ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL ESPACIO URBANO DEL EBRO MEDIO-ALTO (ss. III-VIII)

Tradicionalmente se ha venido considerando que la crisis institucional de los modelos organizativos territoriales del Imperio romano en el momento en que comenzaron a asentarse las primeras ideas cristianas en Hispania (ss. IV-V d. C.) fue resuelta mediante la adopción y adaptación de la praxis administrativa tardorromana al ordenamiento religioso cristiano[1], respondiendo así a la identificación que venía dándose entre Iglesia e Imperio desde la época constantiniana[2]. De este modo, tomando como base la división territorial de Diocleciano (284-288), la provincialidad civil se pondría al servicio de la territorialidad eclesiástica[3], las diócesis episcopales se acomodarían a los términos de la jurisdicción administrativa y las ciudades y sus sedes constituirían la base organizativa de la vida religiosa y el marco físico desde el que los obispos ejercían su autoridad local.

---

[1] Así lo sugiere el canon XVII del concilio de Calcedonia (451): […] *Y si alguna ciudad fuere reedificada por la autoridad imperial o si se creasen en ella en adelante empleos civiles y públicos, también deben establecerse parroquias de igual categoría*. Para los concilios orientales, TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, (ed. esp.), 1859 (para este canon, p. 174).

[2] De la información aportada por los concilios de Cartago (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, pp. 191- 307) parece deducirse que la acomodación estructural de las provincias eclesiásticas a las civiles ya venía produciéndose en Oriente desde mediados del siglo III. VILELLA, J., "Las primacías eclesiásticas en Hispania durante el siglo IV", *Polis*, nº 10, 1998, p. 272.

[3] FLÓREZ, E., *España Sagrada*, vol. IV, 1859, pp. 108-115; MANSILLA, D., "Antiguas divisiones político-administrativas de España", *Burgense: Collectanea Scientifica*, vol. 30, nº 2, 1989, pp. 433-436. Si bien hasta la aparición de la figura metropolitana (s. V) tal vez no sea posible hablar en Hispania de la provincia como territorio administrativo eclesiástico, ya desde comienzos del siglo IV se relaciona la pertenencia a una provincia con la ordenación clerical, lo que pone en sintonía a los límites civiles con los eclesiásticos, como un primer paso en su asimilación. Concilio de Elvira (comienzos siglo IV), can. XXIV: *Todos aquellos que fueron bautizados en tierra lejana, decidimos que no sean promovidos al clero, fuera de sus provincias, puesto que su vida no es conocida*. Para la canonística conciliar hispana utilizaremos la ed. esp. de VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963.

A nivel interno, la jerarquización del aparato administrativo-político tardorromano también tuvo su correspondencia en el ámbito pastoral, pues la formación religiosa y las atribuciones litúrgicas definieron, al menos *a priori*, una composición graduada del clero, describiendo una suerte de *cursus honorum* eclesiástico al frente del gobierno religioso del territorio[4]. Este modelo organizativo, que tuvo desde el siglo III a la "magistratura" episcopal como máximo referente espiritual y primera potestad sobre el espacio diocesano, siempre con el apoyo y la asistencia ministerial y sacramental de presbíteros y diáconos, se fue diversificando con el tiempo, dando origen a distintos órdenes clericales que conformaron en los siglos VI y VII un complejo organigrama eclesiástico[5].

Por todo ello, será a partir del siglo V d. C. cuando la consideración de un espacio territorial como *civitas*, tras el deterioro urbano ocasionado por las invasiones bárbaras y el final del imperio occidental, venga determinada no exclusiva pero sí principalmente por su condición como sede de un obispado[6]. Con el paso del tiempo y la cristianización de las aristocracias fundiarias, la predicación del evangelio rebasó las fronteras urbanas y alcanzó amplias áreas rurales en *villae* y aldeas, dando origen a heterogéneos núcleos cristianos a impulsos de promotores tanto eclesiásticos como laicos. La diversificación de las construcciones cristianas, de los agentes que participaron en ellas y del dominio efectivo sobre las mismas podían romper la unidad territorial ejercida por los prelados en los espacios urbanos y ello fomentó el necesario desarrollo de una organización diocesana del espacio como sistema de articulación eclesiástica del territorio no regido únicamente por el obispo de la ciudad, pero dependiente en última instancia de él.

---

[4] Algunas de las bases que caracterizaron a esta "carrera eclesiástica" quedaron recogidas en la epístola enviada por el papa Siricio a Himerio de Tarraco en el 385 (*Epistola Sirici Papae ad Eumerium Tarraconensem episcopum*, VIII-XV) y en las actas del concilio I de Braga (561, can. VI y XX) y del concilio IV de Toledo (633, can. IV y XXVIII). TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 733-736; VIVES, J., *op. cit.*, 1963, pp. 72, 75, 189 y 202-203.

[5] Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, Lib. II: *De origine ministrorum* (ed. esp. de A. Viñayo, 2007, pp. 103 ss.). En general sobre este asunto, FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, 1955, pp. 194-201. Pese a su antigüedad, ésta sigue siendo una obra de referencia en lo que a organización eclesiástica tardorromana y visigótica se refiere.

[6] Para el territorio galo, por ejemplo, si comparamos el número de ciudades registradas en la *Notitia Galliarum* a finales del siglo IV con el conjunto de urbes representadas en las listas episcopales del siglo VII las coincidencias, salvo excepciones, son casi totales. LOSEBY, S. T., "Urban failures in late-antique Gaul", *Towns in decline. AD 100-1600*, 2000, pp. 75-80.

4. 1. EL OBISPO EN LOS ESPACIOS URBANOS: UN DOMINIO INDISCUTIBLE

Como ya vimos en su momento, las urbes, al ser núcleos articuladores de la vida administrativa, socioeconómica y política del mundo romano, fueron los primeros espacios en impregnarse del influjo cristiano proveniente de las tierras orientales y de trasladarlo entre ellas gracias al desarrollo de sus comunicaciones y a su condición de lugares de tránsito, acuartelamiento e intercambios comerciales. El asentamiento y la consolidación del cristianismo en las ciudades no sólo trajo consigo la configuración de un nuevo paisaje urbanístico, que ya hemos tenido ocasión de analizar en capítulos previos, sino que supuso también el origen de un nuevo sistema de relaciones de poder ante la aparición de una novedosa figura de liderazgo al frente del panorama urbano: el obispo.

4.1.1. Prerrogativas y atribuciones del episcopado

Aunque la figura del obispo en Occidente se fue consolidando poco a poco a medida que fueron creciendo las propias comunidades religiosas, las condiciones finales del desarrollo del poder episcopal en la Antigüedad Tardía estuvieron determinadas en gran medida por la oficialización del cristianismo en época bajoimperial[7]. En verdad, los primeros testimonios relativos a la presencia cristiana en Hispania (s. III d. C.) nos describen a un obispado aún al margen de las estructuras institucionales del Imperio, con unas inquietudes esencialmente pastorales y unas prerrogativas de actuación centradas en el ejercicio espiritual y en la ayuda caritativa a los pobres y desamparados[8].

Bajo el gobierno de Constantino (324–337), sin embargo, los prelados fueron adquiriendo notables prebendas de intervención en la esfera jurídica, se beneficiaron de importantes privilegios económicos y se dieron pasos decisivos en su incorporación al aparato estatal, asumiendo funciones similares a las magistraturas públicas en ámbitos locales y cívicos, sin que ello fuera en detrimento de su tradicional papel como líderes

[7] En los primeros tiempos del cristianismo, la autoridad ecuménica de los apóstoles de Jesús fue siendo paulatinamente reemplazada por la de los obispos y ya desde finales del siglo I se les reconoce en la zona oriental como líderes de sus respectivas comunidades locales, siendo asesorados en su gobierno por el colegio de presbíteros y asistidos en sus tareas caritativas por los diáconos. FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Los clérigos marginados en el Concilio de Elvira y el Libellus Precum", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigótica*, 2013, p. 23.

[8] Así por ejemplo, en el concilio iliberritano la mayoría de sus cánones sólo abordaron temas de tipo moral y litúrgico, con escasas repercusiones en la vida pública. VIVES, J., *op. cit.*, 1963, pp. 1-15.

espirituales y benefactores de los más necesitados[9]. En paralelo al declive de las curias municipales a partir de la segunda mitad del siglo III como órganos de cohesión social[10], los obispos comenzaron a ejercer una importante labor asistencial para con los grupos marginales y desamparados (peregrinos, mendigos, huérfanos, viudas, etc.). Esta labor no sólo reportó a los prelados un indudable reconocimiento social en las comunidades cristianas, sino también la obtención de pingües beneficios económicos e incluso les dio la oportunidad de promocionarse dentro de la jerarquía eclesiástica, lo que se tradujo en un notable impulso al proceso de cristianización[11]. Fue a partir de ese instante cuando la condición episcopal comenzó a ser anhelada por los grupos aristocráticos, que la veían como una especie de honorífica culminación del *cursus honorum* político[12], y admirada por las clases menos pudientes desde el momento en el que los prelados asumieron, *de facto* que no *de iure*, las clásicas funciones de *patronus* y *defensor civitatis*[13]. Por si fuera poco, al asumir la administración del bautismo, de la excomunión y de la reconciliación de los fieles, el obispo se definió a sí mismo como el intermediario entre Dios y las comunidades cristianas y ello le situó como la máxima autoridad jurídica e ideológica dentro de ellas[14]. Los obispos se convirtieron de este modo en una potente autoridad tanto eclesiástica como civil con cuya colaboración tenían que contar el gobierno imperial y sus representantes locales a la hora de garantizar el orden social en las ciudades[15].

La quinta centuria trajo consigo un periodo de gran inestabilidad e importantes cambios que estimularon el surgimiento de nuevas concepciones y relaciones de poder. Así, mientras que el Imperio iba perdiendo su privilegiada posición por el debilitamiento

---

[9] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino", *Pyrenae*, nº 40, vol. 1, 2009, pp. 95-101; Id., "Teoría y praxis del poder episcopal en la Hispania del Bajo Imperio", *Toga y Daga: Teoría y praxis de la política en Roma*, 2010, pp. 326-332.

[10] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X", *La città nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, vol. VI, 1959, pp. 359-391, quien sitúa el proceso de extinción de las curias municipales entre los siglos VI y VII.

[11] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV", *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 166-167; Id., *op. cit*., 2013, p. 24.

[12] Inocencio, *Epistola ad universos episcopos in Tolosa*, IV (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., t. II, 1859, pp. 785-786): *Quantos ex curialibus qui dum parent potestatibus quae sibi sunt imperata fecerunt! Quantos qui voluptates et editiones populo celebraverunt ad honorem summi sacerdoti pervenisse! Quorum omnium neminem ad societatem quidem ordinis clericorum oportuerat pervenire.*

[13] Sobre las funciones clásicas del patrono cívico, algunas de las cuales fueron adoptadas por los obispos a lo largo del periodo tardoantiguo, BAJO, F., "El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memorias de historia antigua*, nº 5, 1981, p. 204 (notas 12-16); Id., "El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-1987, pp. 189-194.

[14] Concilio de Elvira (comienzos siglo IV), can. XXII

[15] ROBILLARD, E. y SOTINEL, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVè au Vè siècle. Image et autorité*, 1998; BROWN, P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, 1999, pp. 127-163.

del aparato estatal y la población hispanorromana luchaba por conservar sus prerrogativas tradicionales, los invasores bárbaros hicieron su aparición en la Península, lo que, unido a otros conflictos internos presentes en la Península – vascones, bagaudas, etc. – generó una situación de enorme caos y confusión. Frente al deterioro y empobrecimiento que padecieron algunos de los grupos políticos y sociales que habían dominado la escena pública en épocas precedentes como consecuencia de estas adversas circunstancias, el estamento episcopal cobró un extraordinario relieve y salió en gran medida beneficiado de esta desfavorable situación.

Con la entrada y posterior asentamiento de los pueblos germanos en Hispania, se puso en tela de juicio la validez organizativa del Imperio occidental y la estabilidad de la vida urbana se vio gravemente amenazada. Ante tal coyuntura, algunas ciudades, en particular aquellas situadas en enclaves donde se produjeron asentamientos germanos más o menos prolongados – véase el noroeste hispano –, fijaron su mirada, con objeto de solicitar su ayuda y dirección, en los grupos más sobresalientes de la sociedad del momento. Entre estos grupos destacaba, por su origen mayoritariamente aristocrático[16], su carisma ideológico y su creciente riqueza patrimonial, la figura episcopal.

Desde el momento en el que la desintegración del régimen bajoimperial y la progresiva desaparición del tejido curial que sostenía a las ciudades resultaron inevitables, los obispos comenzaron a asumir un papel de liderazgo a la cabeza de las ciudades que les condujo a hacerse cargo de manera más o menos involuntaria de muchas de las funciones hasta entonces exclusivas de los magistrados civiles. No conviene perder de vista, con todo, que los violentos acontecimientos y la inseguridad que acompañaron a la penetración de los pueblos germanos en Hispania suscitaron las más diversas reacciones y actitudes, algunas no muy loables, entre los líderes eclesiásticos[17]. No obstante, salvo puntuales excepciones, la mayor parte del episcopado hispano permaneció al frente de sus respectivas comunidades ejerciendo una defensa no militar de las mismas, bien como embajadores diplomáticos[18] o bien liderando la salvaguarda de las ciudades frente al

[16] Sobre la evolución en la condición social del episcopado, RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, 2005, pp. 172-207.

[17] Así, frente a la opción que ciertos obispos pudieron contemplar en la huida y el abandono de sus sedes – como los controvertidos casos de Orosio y Avito –, otros como Agustín de Hipona eligieron la permanencia en sus ciudades como la actitud más acorde a un líder eclesiástico. Al respecto de las diferentes posturas adoptadas por el episcopado ante las invasiones germanas, BAJO, F., *op. cit.*, 1981, pp. 208-210; UBRIC, P., *La iglesia en la Hispania del siglo V*, 2004, pp. 57-92. Un revisión reciente del tema en BARENAS, R., "El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V. León de Tarazona", *Iberia*, nº 10, 2007, pp. 87-91.

[18] Concilio IV de Toledo (633), can. XXX: *De los obispos que envían mensajeros al extranjero*.

enemigo invasor y ante la progresiva desarticulación de los poderes cívicos[19]. Teniendo presente que muchos de estos prelados procedían de familias bastantes pudientes[20] y gracias además al patrimonio eclesiástico que, como veremos, éstos venían acumulando desde el siglo IV, el estamento prelaticio no tuvo grandes dificultades a la hora de desarrollar todo tipo de políticas de *auxilia* destinadas a suplir la falta de recursos entre la población, al cuidado de prisioneros y cautivos o en general a solventar los problemas económicos derivados de la ofensiva germana[21]. El obispo se convierte en estos casos en un notable potentado que vela por el bienestar de sus ciudadanos, ya en su mayoría cristianos, y que protege a todos sus subordinados, tanto clérigos como laicos, a imagen y semejanza de al antiguo patrono romano romano con respecto a sus clientes[22].

Este liderazgo social al frente de las ciudades no pasó inadvertido a ojos de los monarcas germanos, quienes, una vez asentados en territorio peninsular, no dudaron en aliarse con el estamento prelaticio con el objetivo de justificar su ascenso al poder y reforzar así su preeminencia social en las ciudades. A cambio, la confianza depositada por estos nuevos líderes políticos fue garantizando nuevas e importantes prerrogativas de poder a la figura episcopal que acabaron situándola en el primer plano del panorama político, social y económico hispano. Desde ese momento, los obispos fueron asumiendo nuevas y variadas funciones "extrarreligiosas" que les llevaron a intervenir de manera más o menos activa en prácticamente todos los aspectos de la sociedad de la época.

Así por ejemplo, en el ámbito jurídico, más allá del rango legal otorgado a las decisiones conciliares, la integración de la *audientia episcopalis* en el proceso civil romano por parte de Constantino y sus sucesores posibilitó a los obispos administrar justicia tanto en las causas religiosas como en las civiles (herencias, robos, casamientos, malos

---

[19] Gracias a la intercesión de obispos como Martín de Tours [Sulpicio Severo, *Dialogi*, II, 4, 5 (ed. de C. Codoñer, 1987)], Germán de Auxerre [Constancio de Lyon, *Vita Germanii* III, 18 (ed. fr. de R Borius, 1965)] o Argebado de Narbona [Julián de Toledo, *Historia Wambae Regis*, 21 (ed. de W. Levison *et alii*, *MGH SSRM*, V, 1910, reproducido en *CCSL* 115, 1976, pp. 236-237)], algunos condenados consiguieron el indulto o importantes reducciones en sus penas.

[20] Concilio IV de Toledo (633), can. XIX: [...] *no deben ser promovidos al clero:* [...] *los que no saben leer*. El nivel mínimo de formación exigido para el oficio episcopal propició que únicamente los miembros de las aristocracias pudieran aspirar entonces a esta dignidad.

[21] Algunos ejemplos en MAYMÓ, P., "El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, vol. 58, nº 2, 1997, pp. 557-558; RAPP, C., *op. cit*., 2005, pp. 223-234. Con todo, si seguimos testimonios como el de Salviano (Salviano de Marsella, *Ad. Ecclesiam*, I, 1, 2; II, 1-2; II, 14; III, 4, 5; III, 90-91; ed. de G. Lagarrigue, 1975), los prelados que ejercieron estas funciones tutelares con sus propios medios no debieron de ser tantos como las necesidades reclamaban.

[22] LEPELLEY, C., "Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique", *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité*, 1988, pp. 17-33; BROWN, P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, 2002, pp. 45-73.

tratos, etc.)[23]. Si bien ya existía una larga tradición que reconocía la potestad disciplinar de los obispos sobre clérigos y laicos en materia dogmática, sacramental y organizativa, a lo largo del siglo IV las sentencias prelaticias fueron adquirieron el mismo valor que las emitidas por los tribunales civiles y los delitos cometidos por clérigos y obispos pasaron a ser juzgados por las asambleas episcopales[24]. La consideración que desde la esfera política se tuvo acerca de la capacidad de juicio y de la sagrada imparcialidad del episcopado en materia civil[25] tuvo continuidad e incluso se potenció en el mundo hispanogodo. A lo largo de este periodo los obispos pudieron actuar como ministros de justicia en cuestiones tanto religiosas como civiles e incluso en delitos de alta traición, bien solos o bien en unión con los jueces seculares, pero siempre con la autoridad delegada del monarca. En esta época se les reconoció incluso un cierto derecho de supervisión sobre la actividad de los jueces laicos[26], lo que situó al prelado en un escalafón inmediatamente inferior al de éstos, como una especie de juez de segunda instancia con prerrogativas de excomunión sobre cualquier tipo de delito civil[27].

En el plano administrativo-fiscal, su participación en el nombramiento de cargos civiles como el *defensor civitatis* o el *numerarius*[28], sus prerrogativas en el mantenimiento de las infraestructuras cívicas[29] y en la inspección de los espacios carcelarios[30], o el control ejercido sobre la actividad de funcionarios estatales y gobernadores provinciales[31] fueron hechos que confirmarían la relevancia político-administrativa adquirida por el obispado

---

[23] *CTh*. I, 27, 1 (318) y 2 (408); ed. de P. Krueger, T. Mommsen y P. M. Meyer. Al respecto de esta competencia episcopal, CIMMA, M. R., *L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, 1989.

[24] *CTh*. XVI, 2, 12 (355); *CTh*. XVI, 2, 41 (412); *CTh*. XVI, 2, 47 (425).

[25] Para el emperador Constantino, "*los sacerdotes de Dios merecían más crédito que cualquier juez*". Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, IV, 27, 2 (ed. esp. de M. Gurruchaga, 1994, pp. 353-354).

[26] Concilio III de Toledo (589), can. XVIII: *Y los jueces de los distritos* [...] *acudirán también al concilio de los obispos* [...] *para que aprendan a tratar al pueblo piadosa y justamente, sin cargarles con prestaciones ni imposiciones superfluas, tanto a los particulares como a los siervos fiscales y conforme a la amonestación del rey inspecciones los obispos cómo se portan los jueces con sus pueblos, para que avisándoles se corrijan o den cuenta al rey de los abusos de aquéllos* [...] *Y deliberen los obispos y magnates qué tribunal deberá instituirse en la provincia, para que no sufra perjuicio*.

[27] Concilio I de Toledo (400), can. XI; Concilio de Tarragona (516), can. IV y X; Concilio III de Toledo (589), can. XIII y XVII; Concilio I de Sevilla (590), can. III; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXI-XXXII; Concilio de Mérida (666), can. XV; Concilio III de Braga (675), can. VI; Concilio XIII de Toledo (683), can. II, o Concilio XVI de Toledo (693), can. II, entre otros. En general, sobre la faceta jurídica de los obispos, GONZÁLEZ, T., "La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", *Historia de la iglesia en España*, tomo I, 1979, pp. 504-527.

[28] *Código Justiniano*, I.55.8 (ed. de p. Krueger, *Corpus Iuris Civilis*, vol. II, 1906); *Lex Visigothorum*, XII.1.2. (ed. de K. Zeumer, *MGH. Leges*, vol. 1, 1902).

[29] Una inscripción emeritense alude a la actuación conjunta del *dux* Salla y el obispo Zenón en la restauración del puente y las murallas de la ciudad. VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 1969, pp. 126-127 (nº 363).

[30] *CTh*. IX, 3, 7 (409); *Cod. Just*., IX, 4, 6 (529).

[31] *Cod. Just.*, I.4.22, 24, 26-27, 30-31 y 33.

a lo largo de esta época. Vemos, por tanto, que el traslado de las tradicionales competencias de las curias a los prelados locales también en materia fiscal y tributaria hizo de estos últimos los nuevos referentes al frente de las ciudades como intermediarios entre los espacios locales y el poder político central[32].

La autoridad y el prestigio adquirido por los obispos en esta época no descansaron únicamente en el desempeño de funciones de carácter político y jurídico, sino también en la acumulación y disfrute de unos patrimonios eclesiásticos en continuo incremento[33]. Desde que Constantino en el siglo IV otorgase entidad jurídica a la Iglesia y favoreciese económicamente al episcopado otorgándole la capacidad de tener propiedades así como de recibir herencias y donaciones de todo tipo[34], amén de otros privilegios fiscales[35], el patrimonio eclesiástico fue creciendo a un ritmo vertiginoso. A ello también contribuyeron las donaciones imperiales y privadas, los ingresos derivados del culto a las reliquias martiriales, de las ofrendas y oblaciones de los creyentes o de la realización de ciertos rituales (ordenaciones clericales, concesión del crisma o consagración de basílicas[36]) así como las rentas obtenidas por los terrenos de las iglesias urbanas y rurales que los obispos administraban[37]. Si bien es cierto que el reparto de las rentas eclesiales para el sostenimiento del clero, las necesidades de la escuela episcopal, la reparación de los templos y las obras de caridad habrían de limitar en gran parte la concentración de grandes riquezas en manos del obispado[38], la administración de los bienes eclesiásticos de la iglesia catedral, las iglesias urbanas menores, los *martirya* o del palacio episcopal y sus respectivos terrenos aseguró a los prelados el disfrute de unos notables patrimonios económicos en la ciudad[39]. Como poseedores de un patrimonio eclesiástico inalienable[40],

---

[32] PÉREZ SÁNCHEZ, D., "Las transformaciones de la Antigüedad Tardía en la Península Ibérica: iglesia y fiscalidad en la sociedad visigoda", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 17, 1999, pp. 299-318.

[33] Como acertadamente describió el profesor Teja, el obispo fue un sujeto "poliédrico", pues *según el punto de vista del observador puede aparecer como un sacerdote, un político, un rétor, un jurista o un juez, pero el resultado final es una conjunción de todas estas figuras*. TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, 1999, p. 75. En general, sobre los elementos sociales, económicos, legislativos y jurídicos que definieron el poder de los obispos durante la Antigüedad Tardía, GAUDEMET, J., *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, 1958, pp. 213-320.

[34] *CTh*. XVI, 2, 4 (321); *CTh*. XVI, 2, 28 (390).

[35] Como, por ejemplo, la facultad de conservar los bienes que se poseían antes de ser obispo [*CTh*. XII, 1, 49 (361)] o la exención de toda prestación personal, así como de los deberes de la curia, de los impuestos sobre la industria y el comercio o de los trabajos en vías públicas y puentes [*CTh*. XVI, 2, 2-3 (319-320); *CTh*. XVI, 2, 8-10 (343, 346 y 353); *CTh*. XVI, 2, 40 (412)]. MARTÍNEZ DÍEZ, G., "El patrimonio eclesiástico en la Hispania visigoda", *Miscellanea Comillas*, nº 32, 1959, pp. 174 ss.

[36] Concilio de Braga II (572), can. III-VI.

[37] Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio de Braga I (561), can. VII; Concilio IX de Toledo (655), can. VI; Concilio de Mérida (666), can. XVI; Concilio XVI de Toledo (693), can. V.

[38] Concilio de Orleans (511), can. X y XI; Concilio I de Braga (563), can. VII.

[39] MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit*., 1959, pp. 107-111. La administración de este patrimonio corrió a cargo del obispo pero fue ayudado en la tarea por arcedianos, arciprestes, primicerios o tesoreros.

los prelados adquirieron una potestad económica tal que la silla prelaticia se convirtió en un codiciado objeto de deseo por parte de las familias aristocráticas, quienes vieron en la Iglesia el mejor modo de seguir detentando las dispensas de poder y la dignidad civil que el decadente Imperio ya no les permitía asumir[41]. De este modo, la equiparación cada vez mayor entre cargos eclesiásticos y magistraturas cívicas y el continuo enriquecimiento de la clase episcopal terminaron por trasladar las irregularidades y las corruptelas de una esfera a otra. Ello provocó el desarrollo de internas luchas de poder por la obtención del poder episcopal y el control sobre las sedes prelaticias, lo que convirtió al dinero, al poder o a la influencia social en la moneda de cambio habitual a la hora de acceder a un cargo eclesiástico o de designar a un nuevo obispo en la ciudad[42].

El poderío económico alcanzado por el obispado a lo largo de estas centurias gracias, entre otros aspectos, a su papel de administrador del patrimonio de todas las iglesias de su diócesis sirvió además como base al control prelaticio sobre el territorio circundante[43]. La consagración de toda iglesia por un prelado suponía la incorporación de los bienes del templo al patrimonio diocesano y el sometimiento de éste al derecho episcopal, pues eran los obispos quienes se encargaban de vigilar la administración de las riquezas eclesiales, designar al clero de las mismas, regular el culto y la administración de los sacramentos y con la única obligación de tener que visitarlas periódicamente. La administración de las iglesias de sus diócesis no sólo les dio acceso a la dote vinculada a

---

[40] Concilio de Ancira (314), can. XV; Concilio IV de Cartago (398), can. XXXXII; Código Justiniano, I, 2, 14 (470); I, 2, 11 (445); I, 2, 21 (529); Concilio de Agde (506), can. VII, XXII y LIII; Concilio II de Orleans (538), can. XIII; Concilio II de Toledo (531), can. IV; Concilio de Lérida (546), can. XVI; Concilio de Braga II (572), can. XIV-XVII; Concilio III de Toledo (589), can. III-IV y XIX; Concilio IV de Toledo (633), can. LXVII; Concilio VI de Toledo (638), can. XV. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit*., 1959, pp. 125-129.

[41] MATHISEN, R. W., *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for survival in an age of transition*, 1993, pp. 89-104. No en vano, la mayoría de los obispos de la época parecen proceder de las elites aristocráticas. FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "La iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica", *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, 2002, pp. 161-203.

[42] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Poder y corrupción...", *op. cit*., 2006, pp. 161-184; CASTILLO MALDONADO, P., "In ecclesia contra ecclesiam. Algunos ejemplos de disputas, violencias y facciones clericales en las iglesias tardoantiguas hispanas", *Antiquité Tardive*, nº 15, 2007, pp. 263-274; Id., "Corrupción y luchas orgánicas en las iglesias visigóticas", *La corrupción en el mundo romano*, 2008, pp. 381-392; UBRIC, P., "Corrupción, ambición e indisciplina en la Iglesia hispana del siglo V", *La corrupción en el mundo romano*, 2008, pp. 355-369. Esta situación fue denunciada por la propia Iglesia en su época. Eusebio, *Vita Constantini* IV, 54, 2 (ed. de M. Gurruchaga, 1994, p. 377); Concilio de Sérdica (344), can. VIII.

[43] ZICHE, H. G., "Administrer la propriété de l'église: l'évêque comme clerc et comme entrepreneur", *Antiquité Tardive*, nº 14, 2006, pp. 69-78; MARTIN, C., "Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration", *Les élites et leur espace : mobilité, rayonnement, domination (VIe-XIe ss.)*, 2007, pp. 210-211.

su sostenimiento sino también al personal encargado de su gobierno y cuidado[44], lo que en un ámbito socioeconómico determinó un control más o menos firme sobre estas iglesias y en un plano físico condicionó la extensión efectiva de la jurisdicción de su diócesis[45]. En este sentido, todas las iglesias no monásticas que se iban fundando fuera de la ciudad episcopal - en *vici*, *villae*, *castelli* u otras poblaciones menores -, y que eran consagradas por el obispo del territorio correspondiente así como parte de sus rentas pasaban a depender jurisdiccionalmente del obispo. De este modo, a pesar de las denuncias[46], los obispos dispusieron del patrimonio de las iglesias y del personal dependiente de ellas en calidad de propietarios comunes, no estableciéndose una distinción clara entre los bienes personales del obispo y los bienes pertenecientes a la Iglesia como entidad.

Más allá de la controversia que suscitó esta actitud, el mayor problema vino dado cuando las elites locales comenzaron a erigir iglesias privadas y monasterios en sus propiedades rurales, dentro de territorios pertenecientes a ciudades con o sin obispo, lo que acarreó grandes trabas a la extensión de las jurisdicciones prelaticias, máxime cuando algunos fundadores intentaron establecer una propiedad privativa y definieron una autonomía patrimonial de sus espacios de culto con respecto al dominio episcopal[47].

En lo relativo a la ámbito social, a partir del momento en el que los nobles hispanos tomaron conciencia de que tras las invasiones germanas el Estado romano era incapaz ya de garantizarles su preeminencia en la sociedad y de asegurarles una promoción en su carrera política, la *dignitas* eclesiástica se convirtió en la meta a alcanzar por todos aquellos que buscaban mantener un status social elevado a nivel local[48]. La progresiva aristocratización del obispado a lo largo de los siglos IV y V fue introduciendo ciertos hábitos propios de la tradicional *nobilitas* romana como el patronato cívico. Si bien en manos de los prelados el evergetismo no perdió su carácter de autoglorificación y su significación centralizadora, ahora sin embargo su campo de actuación se hizo extensivo

---

[44] Al respecto de la dominación episcopal sobre el clero de las iglesias, Concilio de Mérida (666), can. XII-XIII, XVII y XXI. Sobre los *serui* y *liberti* adscritos al control prelaticio, Concilio de Agde (506), can. XLIX y LXII; Concilio III de Toledo (589), can. VI; Concilio IV de Toledo (633), can. LXVII-LXVIII y LXXIV; Concilio VI de Toledo (638), can. IX; Concilio IX de Toledo (655), can. XI-XIII.

[45] Concilio de Orange (411), can. X: Concilio III de Toledo (589), can. IX, can. XIX; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXV.

[46] Concilio III de Braga (675), can. VIII: *Pues corre por ahí la opinión de que ciertos obispos explotan a los siervos de la iglesia en sus propios trabajos, aumentando las rentas de su hacienda propia, pero causando perjuicios a los bienes del Señor*.

[47] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio III de Toledo (589), can. IV.

[48] PRIETO, M., *Los obispos hispanos a fines del Imperio romano (ss. IV-VI). El nacimiento de una elite social*, 1994, pp. 52-76.

a toda la población de la ciudad y alrededores sin excepciones[49] y derivó sus intereses inversores hacia otros objetivos cristianos. En tanto que nuevos "magistrados municipales", los obispos dedicaron gran parte de sus recursos económicos al embellecimiento de sus ciudades y acabaron rivalizando unos con otros en la construcción y ampliación en este caso de majestuosos edificios de culto en los que quedaba constancia mediante laudatorias inscripciones de la magnanimidad de sus fundadores para con los pobres y desamparados. Testimonios de carácter epigráfico como los epitafios de Justiniano de Valencia o Juan y Sergio de *Tarraco*[50], u otros de índole literaria como lo recogido en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* en relación a los obispos Fidel, Masona y Renovato[51] son una muestra clara de las actividades edilicias emprendidas por los prelados en sus respectivas urbes así como de la labor asistencial que éstos ejercían en apoyo, consuelo y protección de peregrinos, viudas, huérfanos, enfermos, cautivos y menesterosos en general.

Toda esta encomiable labor, más allá de un componente humanitario y de una funcionalidad panegirista, tuvo también un claro trasfondo de control socioeconómico del territorio desde el momento en el que la creación de núcleos religiosos o asistenciales, en torno a los cuales se congregaban diferentes grupos humanos y a partir de los cuales se obtenían una serie de beneficios económicos, implicaba la extensión de la autoridad episcopal sobre ellos y, por ende, el dominio sobre el espacio que éstos ocupaban. Se establecía así una especie de relación patronal o clientelar entre los prelados, que ofrecían determinados bienes y servicios litúrgicos, asistenciales o educativos a la comunidad, y los fieles, que a cambio de ello reconocían públicamente el honor episcopal mediante el encargo de inscripciones laudatorias o estatuas en su memoria, la concesión de cargos honoríficos o la reserva de un lugar privilegiado en las reuniones con su grey[52]. En este sentido, el hecho que aquella población tanto urbana como rural que contase con menos

---

[49] *VSPE* V, III: [Masona] *Después edificó un hospital y lo enriqueció con un gran patrimonio, equipándolo con sirvientes y médicos; mandó que se atendieran las necesidades de los peregrinos y enfermos y dio orden de que los médicos, recorriendo sin cesar los alrededores de toda la ciudad, llevaran en brazos al hospital a cualquiera que, siervo o libre, cristiano o judío, encontraran enfermo* (ed. esp. de I. Velázquez, 2008, p. 89). LEPELLEY, C., *op. cit.*, 1998, pp. 19-20 y 29-33.

[50] VIVES, J., *op. cit.*, 1969, pp. 83-85 y 123, nº 277 (Juan), 278 (Sergio) y 356 (Justiniano); ALFÖLDY, G., *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, 1975, nº 938 (Juan) y 939 (Sergio); FITÁ, F., "Epigrafía cristiana de España", *BRAH*, nº 37, 1900, pp. 510-515.

[51] *VSPE* IV, X, 2-3 (Fidel); V, III (Masona); V, XIV (Renovato). Sobre la imagen totalmente propagandística del episcopado en esta obra, VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, 2007, pp. 253-257.

[52] FUENTES HINOJO, P., "Patrocinio eclesiástico, rituales de poder e historia urbana en la Hispania Tardoantigua (siglos IV al VI)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 26, 2008, pp. 316-317.

recursos pudiera acudir hasta la ciudad episcopal para solicitar un sustento alimenticio[53] no ha de entenderse sólo en términos de labor asistencial sino también como un claro indicio del radio de influencia episcopal por el territorio diocesano[54].

Durante los primeros siglos de afianzamiento del cristianismo el liderazgo espiritual sobre las ciudades había sido ejercido por la figura martirial. En calidad de intermediarios entre la esfera celestial y la terrenal, los mártires fueron designados desde el siglo IV d. C. como patronos espirituales de las ciudades con un poder y una influencia en la corte celeste similar a la ejercida hasta entonces por los patronos cívicos. Ante este hecho, los obispos no tardaron en convertirse en auténticos "empresarios de su culto[55]", haciéndose cargo de todo el ceremonial que rodeaba a los mártires, sobre todo tras su muerte.

El control del sepulcro y del traslado de las reliquias, la organización de las procesiones, la redacción y lectura pública de las *passiones*, la construcción de basílicas en su honor, la conmemoración de sus aniversarios portando las reliquias martiriales al cuello[56], etc.; todos estos elementos contribuyeron a reforzar la cohesión social así como a legitimar el gobierno efectivo del obispo en la urbe. De este modo, si los mártires se habían convertido en los patronos y defensores divinos de las ciudades, los obispos, como instigadores en muchos casos de la devoción hacia ellos, se definieron ahora como los representantes terrenales del poder celeste ejercido por ellos, beneficiándose indirectamente de todo el aparato económico generado por el culto a sus reliquias[57] y asumiendo con el tiempo en su propia figura el rol de protectores y patronos de sus respectivos núcleos urbanos.

Con la asimilación cada vez mayor entre obispos y mártires como patronos de sus respectivas urbes, la historia de la ciudad quedó enteramente ligada a la de sus líderes eclesiásticos y su vida cotidiana comenzó a desarrollarse en función de los diferentes

---

[53] *VSPE* V, III 7: *Si, no obstante, alguno de los habitantes de la ciudad o de los campesinos de las zonas rurales, acudiendo hasta el atrio acuciado por la necesidad, pedía a los encargados de la despensa vino, aceite o miel, grato a la vista como siempre y con el rostro amable, al punto mandaba que rompiera el vasito y trajera otra mayor* (ed. esp. de I. Velázquez, 2008, p. 89).

[54] En función del número de kilómetros que se pueden recorrer a una media jornada de distancia de la ciudad, C. Martin calcula que el radio de influencia de la sede episcopal podría alcanzar unas 15 millas a su alrededor. MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l 'Espagne visigothique*, 2003, p. 113.

[55] BROWN, P., *The cult of the saints: its rise and function in latin christianity*, 1982, p. 90.

[56] Concilio III de Braga (675), can. V: [...] *supimos, en efecto, que en las solemnidades de los mártires, dirigiéndose a la iglesia, se ponen al cuello algunas reliquias, y para hincharse delante de los hombres con una gloria más fastuosa, como si ellos fueran el arca de las reliquias* [...].

[57] Al respecto de los beneficios económicos reportados por este culto, BUENACASA, C., "La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 123-140.

actos de la vida institucional y la simbología ritual del obispo[58]. Desde su triunfal entrada en la ciudad (*adventus*)[59] hasta la deposición de sus restos, habitualmente en la basílica del santo patrón de la ciudad[60], acompañada de exequias y duelos públicos, todos estos actos suponían una clara manifestación de la magnificencia y el liderazgo social que el obispo ejercía sobre su propia comunidad. La asimilación entre obispos y mártires fue tal que ambos acabaron adoptando las mismas prerrogativas celestiales sobre la ciudad, adquiriendo similares virtudes de santidad y generando en torno a ellos un ceremonial de devoción y culto que ordenó toda la vida litúrgica de las ciudades[61].

El auge del fenómeno ascético entre los siglos V y VI determinó un traslado de la santidad de los mártires hacia la figura del asceta, eremita o anacoreta, cuya vida de renuncia y mortificación se vio equiparada a la de quienes padecieron martirio o dieron su vida por la fe de Cristo. Siendo conscientes del creciente prestigio social adquirido por estos "nuevos" religiosos, los obispos no dudaron en adoptar hacia ellos una actitud similar a la mostrada con los mártires en su momento y haciendo uso, por ejemplo, del elemento hagiográfico, se convirtieron en capitalizadores de su culto. Uno de los mejores testimonios de ello lo tenemos en la figura de Braulio de Zaragoza quien compuso la *Vita Sancti Aemiliani* como una suerte de himno en honor al eremita riojano con objeto de ser leído en la misa del santo[62]. Con el tiempo, los obispos acabaron protagonizando sus propias *Vitae*, lo que sirvió a los prelados que las redactaron para enaltecer la figura de sus predecesores así como la de sí mismos y sus sucesores como miembros todos de la misma sacrosanta estirpe[63].

---

[58] FUENTES HINOJO, P., *op. cit*., 2008, pp. 330-336.

[59] *VSPE* V, 8, 8-17. FUENTES HINOJO, P., "Adventus praesulis: consenso social y rituales de poder en el mundo urbano de la Antigüedad Tardía", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 29, 2011, pp. 294-333.

[60] Valgan como ejemplo los obispos emeritenses, cuyos restos fueron depositados en la basílica de Santa Eulalia [*VSPE*, IV.4.8 (Paulo), V.13.8-15 (Masona) y X.1-9 (Fidel)]. Sobre todo el proceso ritual en torno a los últimos momentos de vida del obispo y en los instantes inmediatamente posteriores a su óbito, CASTILLO MALDONADO, P., "In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico", *Hispania Sacra*, vol. 64, nº 129, 2012, pp. 10-17.

[61] *VSPE* V, III, 12: *Cuando se dirigía (el obispo Masona) en procesión a la iglesia, muchos niños vistiendo capas de seda pura caminaban delante de él, como ante un rey, cosa que en este tiempo nadie podía ni se atrevía a hacer, y ataviados con tales indumentarias, avanzando hacia él, le rendían el homenaje debido* (2008, p. 90).

[62] Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*, Introducción: *Y en torno a ello dicté como pude y en lenguaje llano y claro [...] un librito sobre la vida de este santo; preparé una redacción breve de modo que pueda ser leído en la misa de su celebración rápidamente* [...]. Ed. esp. de P. Ortiz, "San Braulio, la vida de San Millán y la Hispania visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, nº 45, 1993, p. 474.

[63] Ejemplos de ello serían las *VSPE* en Mérida (ed. de A. Maya, 1992; esp. en I. Velázquez, 2008) o el de *Viris Illustribus* de Ildefonso para Toledo (ed. esp. de C. Codoñer, 1972).

La *civitas* se convirtió, en definitiva, en el escenario de la apoteosis episcopal, teniendo ésta como bases el creciente enriquecimiento económico, el prestigio social por su labor caritativa, el dominio ideológico sobre el culto a mártires y santos y su cada vez mayor protagonismo en la esfera política. Los obispos, en tanto que dirigentes religiosos y miembros de un grupo social económicamente favorecido, fueron reconocidos como autoridades locales en sus respectivas zonas y ejercieron un patronazgo cívico con una autonomía de decisión sobre asuntos de índole político-legislativa nunca antes alcanzada por parte de las tradicionales curias romanas.

Huelga decir que por debajo de la potestad prelaticia se desarrollaba todo un organigrama clerical compuesto por corepíscopos, presbíteros, diáconos y sus derivados (*archypresbyter*, *archidiaconus*, *subdiaconus*), amén de otros cargos menores con funciones específicas (lector, exorcista, *psalmista*, *acolythus*, *ostiarius*, *notarius*, *primicerius*), que auxiliaban a los prelados en las tareas sacramentales, acudían a los sínodos en su nombre si éstos no podían hacerlo, administraban en ocasiones los bienes de la iglesia episcopal así como los del obispo cuando éste fallecía sin testamento, vigilaban la vida disciplinar de los clérigos, se encargaban del sostenimiento y el ministerio de otras iglesias menores de la ciudad o de las iglesias rurales y actuaban, en general, como mediadores entre el obispo y la comunidad de fieles[64]. Si bien su labor fue relevante en la administración burocrática y en el gobierno temporal de las iglesias urbanas, su más destacado ámbito de actuación fue el mundo rural, donde lideraron gran parte de los templos allí erigidos, quedando así espacio urbano prácticamente monopolizado por la figura episcopal.

Para poder ejercer un dominio eclesiástico sobre la ciudad y el territorio bajo su jurisdicción diocesana, el obispo no sólo se valió de su condición como clase privilegiada y de su poderío económico al frente de las ciudades. Tras el final del dominio romano en Occidente y una vez asentados los pueblos bárbaros en la Península, el episcopado llevó a cabo una cuidada política de colaboracionismo con la monarquía germana, en especial con la goda, que le reportó una destacada parcela de participación en la vida política del momento. La efectividad de ésta y del consecuente control territorial fueron posibles, entre otros factores, gracias al uso de dos instrumentos clave en la fijación del dominio territorial prelaticio: el concilio eclesiástico y la sede episcopal.

---

[64] Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, II, 6-15 (A. Viñayo González, 2007, pp. 118-132). PÉREZ MARTÍNEZ, M., "La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)", *Studia Historica. Historia medieval*, nº 18-19, 2000-2001, pp. 28-39.

4.1.2. Instrumentos de gobierno episcopal

El gobierno prelaticio de la diócesis estaba regulado por la legislación conciliar, cuyo cumplimiento, tanto a nivel provincial como general, era obligatorio para todo el personal eclesiástico[65]. La potestad individual de cada obispo quedaba así limitada por la autoridad superior que a lo largo del siglo IV fueron asumiendo los concilios ecuménicos y regionales. La efectividad de este *corpus* legal venía determinada por la intervención del emperador, quien ya desde los tiempos de Constantino dictaminaba leyes civiles en paralelo a las conciliares o dotaba a éstas últimas con un rango de ley, lo que obligaba a que los acuerdos que se tomaban en las asambleas conciliares fuesen acatados tanto por las instituciones eclesiásticas como por los jueces y gobernadores civiles provinciales[66].

La aplicación de esta normativa se realizaba, por su parte, desde el marco de las sedes episcopales, principal sede de gobierno de los prelados desde donde ejercían a su vez el control eclesiástico sobre el territorio dependiente de ellas.

4.1.2.1. *El concilio eclesiástico*

El principal órgano de gobierno donde los obispos llevaban a cabo una toma de decisiones primeramente de índole doctrinal y disciplinar, aunque más tarde también política y a partir del cual emanaba el poder que ejercían desde las sedes episcopales fue, por tanto, el concilio eclesiástico. Deudores en su configuración de las antiguas asambleas provinciales y de las curias municipales romanas, los concilios se convirtieron en un instrumento indispensable a través del cual los prelados actuaron en representación de la ciudad y de la provincia sobre la que se asentaba su jurisdicción diocesana y participaron activamente de la vida religiosa y política de la Península Ibérica.

Si bien la celebración de reuniones sinodales fue un fenómeno que ya había tenido lugar con anterioridad al siglo IV[67], la concesión de la libertad religiosa en el

[65] La realidad fue que el incumplimiento de estas leyes únicamente reportaba castigos de índole eclesiástica – excomunión, apartamiento de la sede episcopal – y sólo comprometía en verdad a quienes acudían a los concilios. Concilio I de Braga (561), can, XXII; Concilio XVI de Toledo (693), can. VII.

[66] Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4, 27, 2 (ed. de M. de Gurruchaga, 1994).

[67] Eusebio de Cesarea da noticia en su *Historia Eclesiástica* de la celebración de varios concilios en Asia Menor en los siglos II y III. Eusebio, *Hist. Ecl*., V, 23-25; VI, 33, 43; VII, 5, 7, 27-30 y X, 5. (ed. fr. de G. Bardy, 1993, pp. 66-72, 135-136, 153-159, 168-170, 171-173, 211-220). Por su parte, en época del obispo Cipriano de Cartago (249-258) se ha documentado la celebración de al menos siete concilios en el norte de África entre los años 251 y 256 (VV. AA., *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie ecclesiastiques*, t. I., 1912, cols. 747-750). Por lo que respecta al territorio hispano, el registro conciliar

Imperio en el 313 y la política constantiniana facilitaron el desarrollo de una práctica que tras el sínodo de Nicea (325) se institucionalizó como la principal herramienta de autoridad eclesiástica sobre el territorio. Como sínodo que representaba la universalidad de la Iglesia, Nicea fue el primero de una serie de concilios ecuménicos – Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451)[68], Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-681) y Nicea II (787) –, que reunieron a los principales líderes de la cristiandad del Imperio con el objetivo de alcanzar un orden tanto disciplinar como dogmático y definir un credo único y común a todos ellos para hacer frente al creciente desarrollo de heterodoxias cristianas. Para la consecución de esta meta, el sínodo niceno estableció la necesidad de convocar nuevos y periódicos concilios provinciales en lo sucesivo y regularizó el ritmo de convocatoria de estas reuniones fijando dos fechas al año para su celebración: uno antes de la Cuaresma y otro en otoño[69].

Tomando como base lo resuelto en Nicea, a partir del siglo IV se desarrolló toda una activa dinámica conciliar que tuvo a África, Galia e Hispania como sus principales escenarios, alternando circunstancialmente la proyección de sínodos entre lo provincial y lo general. Dada la acomodación de la geografía eclesiástica a la civil, la provincia se convirtió también en la base de la organización religiosa del territorio. En virtud de ello, los primeros concilios occidentales fueron exclusivamente provinciales, reunidos en las capitales de las provincias bajo la presidencia de un obispo metropolitano. En el caso hispano, ciudades como Braga, Zaragoza, Barcelona o Sevilla se convirtieron en núcleo central de diferentes reuniones sinodales de extensión provincial entre los siglos IV y VII, si bien a lo largo de esta última centuria se fue dando paso a la consolidación del concilio nacional en la ciudad de Toledo bajo el signo visigodo. A este respecto, aunque

---

más antiguo que poseemos es el del Concilio de Elvira, de comienzos del siglo IV. Pese a su gran número de cánones, las exiguas menciones a la convocatoria de asambleas de este tipo, si acaso a reuniones de ámbito local (can. LIII: *inter fratres* y LXXIV: *convento clero*), sugieren que la celebración de sínodos no fue una dinámica habitual en la Hispania del siglo IV. Las claves de este concilio en SOTOMAYOR, M. y FERDÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, 2005.

[68] Se considera que el Concilio de Calcedonia (451) fue el que introdujo el concepto de ecumenismo al definirse a sí mismo como un sínodo *universalis*. TANNER, N. P., *Los concilios de la Iglesia: breve historia*, 2003, pp. 39-41.

[69] Concilio de Nicea (325), can. V: [...] *pareció bien que anualmente se celebrara dos veces en cada provincia concilio de sus obispos [...] Celébrese pues uno de los concilios antes de la cuaresma [...] y el segundo concilio verifíquese hacia el otoño.* Esta dualidad anual en la celebración sinodal siguió siendo recordada por el papa Hormisdas a comienzos del siglo VI. *Epistolae Hormisdae papae ad episcopos per Hispaniam constitutos*, III: *Movidos los Padres por esta causa, y en virtud de la providencia por la que el Espíritu Santo se dignó impulsar a los que le dan culto, enseñaron que se tuvieran concilios provinciales dos veces al año, para que congregados en uno según los dogmas de la saludable institución se delibere lo que se debía tratar acerca de las causas eclesiásticas* (TEJADA Y RAMIRO, J., 1859, t. II, p. 1008).

ya el concilio II de Toledo (531), pese a ser provincial, tuvo una clara vocación general[70] y el tercero (589) reunió a todo el episcopado hispano-galo, fue el concilio IV de Toledo (633) el encargado de marcar un *impasse* en este sentido al institucionalizar en Hispania la figura del concilio general como una instancia jurídica superior[71] donde habrían de tratarse las principales cuestiones de fe o de interés común a todo el episcopado hispano y galo (Narbonense)[72]. A pesar de que en este sínodo se insistió en la necesidad de seguir celebrando asambleas provinciales con una cierta regularidad, el progresivo centralismo de Toledo en el panorama eclesiástico hispano en detrimento de la presencia de las metrópolis periféricas y la creciente necesidad regia de legislar sobre asuntos de interés general vinculados a sus gobiernos no dejaron apenas lugar a lo particular. En verdad, a excepción del concilio emeritense (666), del III de Braga (675) y de los toledanos IX (655), XI (675) y puede que el XIV (684), no tenemos noticias de la celebración de ninguna otra asamblea provincial en Hispania durante todo el siglo VII.

De entre todas las provincias eclesiásticas hispanas de época tardoantigua, con permiso de la Cartaginense y su metrópoli toledana, la Tarraconense fue sin duda la que desarrolló una mayor y más variopinta actividad conciliar entre los siglos V y VII. Así por ejemplo, de las quince urbes episcopales que albergaba esta provincia desde el siglo VI, Barcelona y Zaragoza fueron epicentro de dos y tres sínodos distintos respectivamente en cada una de ellas entre los siglos IV y VIII. Por su parte, al menos otras cinco urbes de la Tarraconense, incluyendo la metrópoli (Gerona, Tarragona, Lérida, Huesca, Tarrasa), celebraron asambleas similares entre los siglos VI y VII y todo ello sin contar otros posibles sínodos que hubieron de tener lugar en la provincia a lo largo del siglo V pero de los que no se han conservado sus actas[73]. Ante este prolífico panorama, uno en seguida

---

[70] CASTILLO MALDONADO, P., "Concilios hispanos tardoantiguos: de asamblea religiosa a asamblea política", *Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma*, 2010, p. 420.

[71] Esta superioridad queda patente en la apelación que el obispo Marciano de Écija realizó a los Concilios IV y VI de Toledo contra la sentencia dictada por el concilio provincial de Sevilla condenándole por al menos tres delitos que supuestamente no había cometido. La transcripción y traducción del texto, que no se conservó en la canonística oficial, en TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 325-331.

[72] Concilio IV de Toledo (633), can. II: *Guárdese, pues, el mismo modo de orar y cantar en toda España y Galia. El mismo modo en la celebración de la misa. La misma forma en los oficios vespertinos y matutinos. Y en adelante los usos eclesiásticos entre nosotros que estamos unidos por una fe y en un mismo reino no discreparán, pues estos es lo que los antiguos cánones decretaron: que cada provincia guarde unas mismas costumbres en los cánticos y misterios sagrados*; can. III: *Y si se trata de cuestiones de fe o de otra, común a la Iglesia, se convocará un concilio general de toda la España y Galia*.

[73] Amén de las actas conservadas de los concilios que tuvieron lugar entre los siglos VI y VII – Zaragoza II (592), Tarragona (516), Gerona (517), Barcelona I y II (540 y 599), Lérida (546), Huesca (598) y Tarrasa (614) – conocemos de manera indirecta por otras fuentes no sinodales la celebración de concilios en la Tarraconense a lo largo del siglo V. VILELLA, J., "Los concilios eclesiásticos de la *Tarraconensis* durante el siglo V", *Florentia Iliberritana*, nº 13, 2002, pp. 327-344. También en la Bética y la Cartaginense hubieron de celebrarse sendos concilios en el siglo V a tenor de lo expuesto por el papa

cae en la cuenta de la importancia del concilio como instrumento de dominio ideológico en nuestra zona de estudio, así como de la necesidad del mismo en un periodo en el que la unidad disciplinar y posiblemente territorial no conformaban, como veremos, la base de la organización eclesiástica de este espacio provincial[74].

Por lo que se refiere a la temporalidad en la celebración de los concilios, si bien en Nicea se estipuló la bianualidad en su convocatoria, ya fuese a causa de la *difficultas temporum*, por la *longitudo et paupertas* de las iglesias hispanas o bien a razón de la *sacerdotum neglegentia*, finalmente se decidió establecer el criterio anual tanto para las reuniones provinciales como para las generales[75]. Con todo, pese a la insistencia en la reafirmación del principio de periodicidad sinodal, el concilio hispanorromano y visigodo no fue nunca una institución regular ni tuvo un ritmo de celebración uniforme durante la Tardoantigüedad[76]. Así, desde la celebración del Concilio III de Toledo (589) hubo de transcurrir casi medio siglo hasta que se convocó otro y aunque los sínodos toledanos a partir del IV (633) siguieron una enumeración correlativa, dos de ellos – IX (655) y XI (675) – fueron provinciales de la Cartaginense mientras que el celebrado en el 684 (XIV) tuvo una naturaleza peculiar a medio camino entre lo provincial y lo general[77]. De los once sínodos restantes, cuyas actas revistieron un claro carácter general, seis de ellos se celebraron a lo largo de un periodo de veintitrés años (633-656), al que le siguió un

---

Inocencio I en su epístola *Ad universos episcopos* (*Ep*. III, I; Trad. esp. en J. Tejada y Ramiro, *op. cit*., t. II, 1859, pp. 787-788), de los que lamentablemente no tenemos registro escrito.

[74] No en vano, J. Vilella pone en cuestión la consideración de muchos de estos sínodos como provinciales pues a los concilios que tuvieron lugar en el siglo VI sólo acudieron representantes de la parte oriental de la Tarraconense y entre los firmantes del concilio de Tarragona (516) aparecen además un obispo de la sede de Cartago (Héctor) y otro de la de *Iliberris* (Oroncio). Al respecto de este último, que también firma el concilio de Gerona (517), dada su ausencia en el episcopologio iliberritano, se cree que su vinculación a la sede cordobesa puede tratarse de un error de transcripción. VILELLA, J., "Los concilios eclesiásticos hispanos del período visigodo-arriano: análisis histórico-prosopográfico", *Medieval Prosopography*, nº 25, 2008, pp. 4 y 33.

[75] Concilio III de Toledo (589), can. XVIII: *En atención a la lejanía y pobreza de las iglesias de España, los obispos se reúnan tan sólo una vez al año en el lugar elegido por el metropolitano*; Concilio IV de Toledo (633), can. III: *Ninguna otra cosa daña más a las costumbres disciplinares en la Iglesia de Cristo, que la negligencia de los obispos* [...] *Por lo cual todos nosotros, unánimemente, hemos decidido que porque la dificultad de los tiempos no permite reunir el concilio dos veces al año, conforme a los decretos de los Padres, se celebre al menos una vez al año*.

[76] D'ABADAL, R., *Dels Visigots als Catalans*, vol. 1, 1974, pp. 69-93.

[77] La única finalidad de este concilio fue confirmar las actas del concilio III de Constantinopla donde se condenaba el monotelismo. Para ello acudieron 17 obispos de la Cartaginense, 6 abades y una decena de representantes (entre abades, presbíteros y diáconos) de las otras cinco sedes metropolitanos Concilio XIV de Toledo (684), can. I: *Que dado que una serie de obstáculos no permitía celebrar un concilio general para tratar un negocio de tanta importancia, al menos se reunieran los concilios provinciales, y que ciertamente se reuniera el primero concilio aquí por nosotros en la Ciudad Regia, y después se tuvieron concilios particulares en cada una de las provincias, para que lo que los restantes prelados de cada una de las sedes metropolitanas supieran por las relaciones de sus vicarios lo que se había acordado en el concilio Toledano, ellos también a continuación lo guardaren en los diversos concilios de sus provincias, y así estas actas de nuestro concilio fueran comunes a ellos todos*.

lapso de tiempo casi similar (657-680) durante el cual no se reunió ninguna asamblea general y a continuación otra etapa de dos décadas (681-702) que dio pie a la convocatoria de seis concilios más[78], aunque del último no se han conservado las actas[79].

Del mismo modo, la fijación de una fecha concreta para la celebración de estos eventos tampoco obtuvo un respaldo fiel a lo largo del siglo VII pues aunque el concilio III de Toledo (589) en su canon XVIII instituyese las *calendae novembrium* como el día de reunión episcopal, años más tarde se advirtió más adecuado elegir la época primaveral y el mes de mayo como fecha asamblearia[80]. Con el tiempo, la decisión en torno a la elección del día específico en el que habría de reunirse el concilio se dejó en manos del monarca de turno o en su defecto, del metropolitano toledano[81]. Aunque en poco más de un lustro se decidió retomar el 1 de Noviembre como día de reunión sinodal[82], lo cierto es que al final no se respetó ninguna fecha fija y la celebración de los concilios hubo de variar en función de las circunstancias históricas concretas de cada momento y de la necesidad de legislar nuevamente en relación a ellas[83].

La asistencia a estos concilios era estrictamente obligatoria para todos los prelados de la provincia si el sínodo era provincial o para todo el episcopado del reino si éste era general, salvo en situaciones de falta justificada, en cuyo caso un arcipreste, un presbítero o un diácono debía acudir a ellos en nombre del obispo ausente [Fig. 1][84].

Si bien en calidad de asambleas mixtas estas reuniones contaron casi desde sus inicios con presencia tanto clerical[85] como laica[86], fue en época visigoda, debido a la

---

[78] ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, 1986, pp. 299-507.

[79] En un índice manuscrito del códice de la Hispana, hoy desparecido (MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La Colección Canónica Hispana*, vol. I, 1966, pp. 166-167), se alude a la celebración de un Concilio XVIII de Toledo en torno a los años 702-703, bajo el reinado de Witiza, al que pudieron acudir al menos cincuenta obispos, pero del que no se han conservado sus actas. El texto fue transcrito por FLOREZ, E., *España Sagrada*, VI, p. 237.

[80] Concilio IV de Toledo (633), can. III.

[81] Concilio XI de Toledo (675), can. XV.

[82] Concilio XII de Toledo, 681, can. XII.

[83] LETINIER Y MICHEL, R., *La función judicial de los concilios hispanos en la Antigüedad Tardía*, 1998, p. 21 (nota 57).

[84] Concilio de Mérida (666), can. V: *Que el obispo no envíe en su lugar al concilio a un diácono, sino al arcipreste o a un presbítero*. Aunque este canon dejaba claro que los obispos no podían estar representados en las asambleas por diáconos, la presencia de éstos en nombre de los obispos fue una práctica común y continuada a lo largo de todo el desarrollo conciliar toledano.

[85] Entendido este último concepto como el conjunto formado por obispos, presbíteros, diáconos y seglares. Concilio IV de Toledo (633), can. IV: *Y sentados en círculo los obispos, los presbíteros tomarán asiento detrás de ellos, y los diáconos estarán de pie, a la vista de los obispos. Después entrarán los seglares, que según elección del concilio sean dignos de estar presentes*.

[86] Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), *praef.*: *Reunidos los santos y religiosos obispos en la iglesia Iliberritana* [...] *estando también presentes veintiséis presbíteros* [...] *acompañados de los*

participación regia, cuando los concilios se convirtieron en heterogéneos espacios de reunión en los que además ya no se trataron únicamente asuntos de índole eclesiástica. Así por ejemplo, la participación de altos funcionarios civiles de la región[87] determinó que los concilios legislaran también sobre cuestiones de naturaleza jurídica y económica, lo que supuso un primer paso en el reconocimiento de los efectos legales en materia civil de las resoluciones allí tomadas. Este proceso alcanzó su cénit con la fijación de la *lex regia in confirmatione concilii* tras las actas conciliares, impuesta por vez primera en el 589 pero sólo habitual a partir de finales del siglo VII y en particular en concilios en los que se trataron asuntos de calado político[88]. Gracias a la confirmación regia y a la vinculación de algunos de sus cánones al *Liber Iudiciorum*[89], las decisiones conciliares adquirieron fuerza de ley, lo que en lo político reforzó las sanciones civiles al teñirlas de un cariz de aprobación divina mientras que en lo eclesiástico otorgó un peso legal al dominio ideológico que los obispos ejercían sobre las ciudades[90].

A lo largo de la última centuria de dominio visigodo en Hispania, la composición de los concilios toledanos se fue completando con las firmas de abades y magnates palatinos entre los tradicionales registros prelaticios. Aunque la asistencia de los abades a los procesos sinodales ya era solicitada en la Tarraconense a finales del siglo VI, por influjo probablemente galicano[91], la celebración de concilios abaciales fue un fenómeno *a priori* exclusivamente galaico[92], pues el registro de líderes monacales en un concilio general no se hizo patente hasta mediados de la siguiente centuria. Diferenciados de

---

diáconos y todo el pueblo; Concilio de Tarragona (516), can. XIII: *Que el obispo avise a los presbíteros rurales y a algunos laicos por medio de cartas para que acudan al sínodo*.

[87] Concilio III de Toledo (589), can. XVIII: [...] *y los* ***encargados del patrimonio fiscal*** *por mandato del gloriosísimo señor nuestro, acudirán también al concilio* [...]; Concilio II de Sevilla (619), can. I: *Habiendo, pues, tomado asiento nosotros en la sacristía sevillana de la Sacrosanta Jerusalén, juntamente con los varones ilustres Sisiclo,* ***gobernador de los intereses públicos****, y Suanila,* ***delegado de los asuntos fiscales*** [...].

[88] GONZÁLEZ, T., *op. cit*., 1979, pp. 556-560; ORLANDIS, J., *La iglesia en la España visigótica y medieval*, 1976, pp. 185-221; ORLANDIS, J., y RAMOS-LISSÓN, D., op. cit., 1986, pp. 190-194.

[89] Así por ejemplo los cánones del Concilio XIII de Toledo (683) fueron confirmados en el *Liber Iudiciorum*, en su ley XII.1.3. Del mismo modo, las leyes de Ervigio contra los judíos incluidas en el título III del libro XII de este código civil fueron aprobadas por el Concilio XII de Toledo (681), en su can. IX.

[90] Concilio XII de Toledo (681), *praef.*: *Gran provecho se adquiere para los pueblos y para el reino de nuestra raza si estos decretos de las reuniones sinodales, así como han sido redactados con el favor de nuestra devoción del mismo modo también se vean conformados con la eficaz aprobación de nuestra ley indestructible*.

[91] Concilio de Huesca (598): *Que todos los años cada uno de nosotros mande congregarse en el lugar que el obispo designare, a todos los abades de los monasterios, a los presbíteros y diáconos de su diócesis*. A este respecto, los concilios de Tarragona (516, can. XI) y Lérida (546, can. III) remiten a los sínodos galos (Agde y Orleans principalmente) en los que, a su vez, se expuso la obligación de que los abades acudieran a sínodos anuales donde designara el obispo (Concilio I de Orleans, 511, can. XV)

[92] ORLANDIS, J., "Abades y concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 223-224.

aquellos que firmaban las actas a título de vicarios prelaticios[93], los abades adquirieron una entidad eclesiástica propia en los registros sinodales a partir del Concilio VIII de Toledo (653), conformando un auténtico *ordo abbatum*[94] y ocupando un privilegiado lugar en las firmas conciliares entre los obispos y sus vicarios. El notable desarrollo del fenómeno monacal dentro y fuera de las urbes, sobradamente presente en la legislación conciliar del momento[95], y el enorme prestigio socioeconómico que iban adquiriendo algunos líderes de espacios cenobíticos en esta época fueron la base de su participación en el panorama sinodal hispanogodo desde mediados del siglo VII, ya fuese con entidad propia, representando incluso a iglesias metropolitanas[96], o bien en calidad de vicarios episcopales [Fig. 1][97]. Tal fue la vinculación entre monacato y episcopado en esta época que al tiempo que algunos ilustres obispos como Isidoro y Leandro de Sevilla o Fructuoso de Braga se encargaban de redactar las principales reglas y bases del monaquismo visigodo[98], la condición ascética o la previa ocupación del cargo de abad se fueron convirtiendo en variables cada vez más frecuentes entre los prelados hispanogodos[99].

En lo relativo a los grupos nobiliares, si bien su presencia ya quedó registrada al inicio del Concilio III de Toledo (589) entre los firmantes de la abjuración arriana[100], su asistencia como miembros del *officium palatinum* parece que pudo institucionalizarse algunas décadas más tarde[101], adquiriendo una identidad particular como miembros del

---

[93] Concilio VII de Toledo (646): *Crispín, abad, representante de Neufredo mi señor, obispo de Lisboa*; Concilio VIII de Toledo (653): *Osdulgo, abad de Ricimiro, obispo de la iglesia de Dumio*.

[94] ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, p. 178.

[95] Si bien ya desde el concilio I de Zaragoza (380) se legisla sobre los *monaci* en relación a la extensión del priscilianismo, será a partir del siglo VI cuando el fenómeno alcance su cénit y su presencia se haga más habitual en las disposiciones conciliares, tanto hispanas [Concilio de Tarragona (516), can. XI; Concilio I de Barcelona (540), can. XI; Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio de Valencia (549), can. V; Concilio III de Toledo (589), can. III-IV] como galas [Concilio de Agde (506), can. XXVII-XXVIII y LVII-LVIII; Concilio de Orleans (511), can. XV y XVIII o Concilio de Epaona (517), can. V].

[96] Las metrópolis de Tarragona (Argebado), Mérida (Maximus y Boniba), Braga (Recesindo), Sevilla (Gaudencio) y Narbona (Juan) se hicieron representar en el Concilio XIV de Toledo (684) por abades, lo que da una idea de la alta estima en la que se tenía en estos momentos a la condición abacial.

[97] Concilio VIII de Toledo (12 abades y 1 vicario), IX (6 abades), X (2 vicarios), XI (3 abades y 5 vicarios), XII (4 abades), XIII (4 y 12), XIV (5 y 6), XV (8 y 2), XVI (5 abades).

[98] Para estas reglas manejaremos la ed. esp. de, J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, *San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda*, BAC, Madrid, 1971.

[99] Valgan los ejemplos episcopales descritos para Hispania en *El De viris Illustribus* de Ildefonso de Toledo – la mitad de los cuales reúnen la condición de haber sido previamente monjes o abades – (ed. esp. de C. Codoñer, 1972) o el caso de Martín de Tours para la Galia. La presencia literaria de estas figuras también ganó empaque en esta época en obras como la ya citada de Ildefonso [*De Vir. Illust.*, III: el monje Donato (1972, pp. 120-123)], o las Vidas de los Santos Padres de Mérida [*VPSE* II: el monje de Cauliana; III: el abad Nancto (ed. esp. de I. Velázquez, 2008, pp. 59-69)].

[100] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 123.

[101] Concilio IV de Toledo (633), *praef.*: *Éste* [Sisenando], *hallándose reunido el concilio en la basílica de la beatísima santa mártir Leocadia* [...] *junto con sus magnificentísimos y nobilísimos acompañantes*; Concilio V de Toledo (636), *praef.*: [Chintila], *presentándose en medio de nuestra reunión, en compañía de los nobles y señores de su palacio se encomendó a las oraciones de todos*.

Oficio Palatino en el sínodo toledano del 653[102]. Con la presencia de estos nobles laicos no sólo se ratificaba el creciente contacto entre Iglesia y monarquía en los concilios generales de Toledo, sino también la injerencia cada vez mayor de estos cánones en asuntos políticos y la necesidad de coordinación entre prelados y nobles seglares, con el rey a la cabeza, a fin de ejercer un gobierno eficaz y justo en las regiones peninsulares[103].

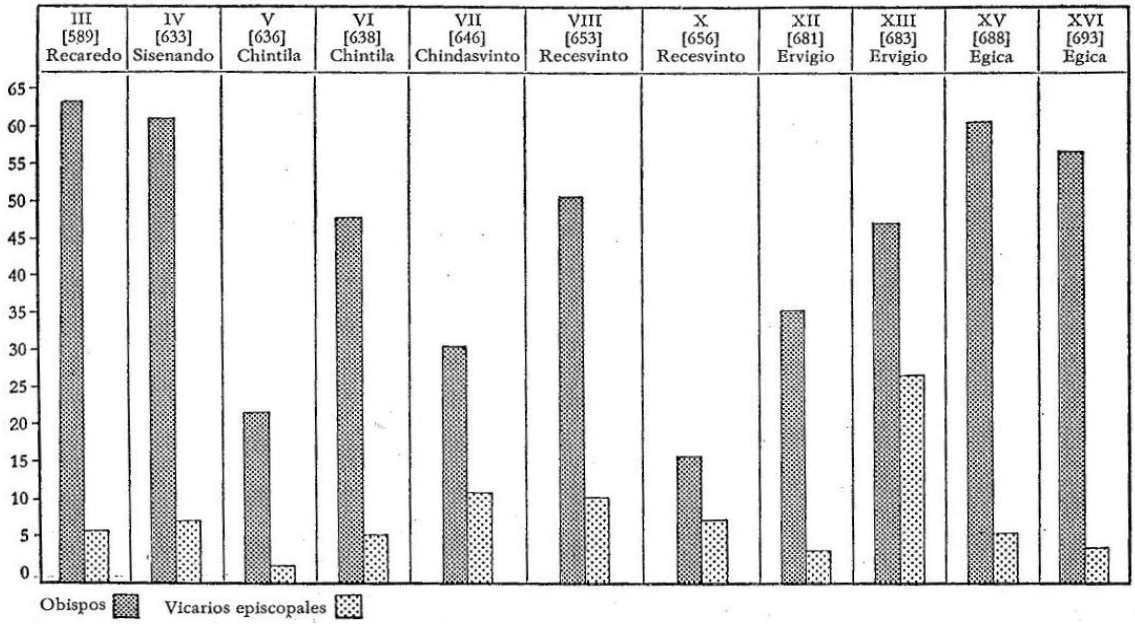


Fig. 1. Representación episcopal hispana en los Concilios Generales de Toledo
(ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., 1986)

El concilio VIII de Toledo supuso un hito en la politización de estas asambleas al ampliar enormemente la base de participación laica en ellas con el objetivo final de conseguir la aprobación del mayor y más representativo número de personalidades políticas y eclesiásticas del reino sobre aquellas medidas y/o sanciones que cada soberano buscara imponer por la vía legal[104].

Pese a que en origen el concilio tuvo una naturaleza esencialmente eclesiástica y durante la mayor parte de su historia antigua centró su contenido normativo en asuntos

[102] Concilio VIII de Toledo (653), lista de firmantes: *De los varones ilustres del oficio palatino*.

[103] Concilio XII de Toledo (681), tomo regio: *Acerca de los demás asuntos y negocios que deben ser instituidos por nuevas leyes, redactad lo que convenga en artículos de claro contenido, para que toda vez que están presentes los religiosos gobernadores de las provincias y los duques de los órdenes clarísimo de toda España, conociendo por presencia personal las decisiones por vosotros promulgadas, las pongan de manifiesto en toda la amplitud de las regiones que les están encomendadas por medio de las inatacables decisiones de los tribunales, porque habiendo asistido personalmente comprendieron las perspicuas determinaciones de vuestra boca* .

[104] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "El Aula Regia y las asambleas políticas de los Godos", *Estudios visigodos*, 1971, pp. 127-141; ORLANDIS, J., "Los laicos en los concilios visigodos", *Anuario de historia del derecho español*, nº 50, 1980, pp. 185-186

de índole meramente disciplinar, durante el periodo visigodo en Hispania las reuniones conciliares se convirtieron en una forma de gobernar, pero no sólo en materia de fe sino también en los aspectos más relevantes de la vida social, económica, civil, política y militar de la época. En este sentido, aunque la interrelación Iglesia - Imperio ya había alcanzado un notable punto de referencia en el Concilio de Nicea (325) y en la figura de Constantino[105], fue sobre todo a partir del siglo VI cuando en Hispania la colaboración entre el poder religioso y el político se hizo plenamente efectiva al entremezclarse los intereses de los dos colectivos en la canonística conciliar[106]. Los iniciadores en la cuestión del intervencionismo monárquico en la esfera eclesiástica ya desde mediados del siglo VI fueron los líderes suevos. Durante su mandato se celebraron, entre otros, los dos concilios provinciales de Braga (561 y 572)[107], dando origen con ello a la tradición goda posterior de convocar los concilios por iniciativa monárquica[108].

A raíz de la conversión del pueblo visigodo a la fe católica, los concilios llegaron a ser un decisivo instrumento de cooperación entre el gobierno eclesiástico y el civil a modo de reconocimiento constitucional y espiritual tanto de la autoridad ejercida por los obispos en sus comunidades ("teocracia") como de la potestad regia en casi todos los ámbitos de la sociedad hispanogoda, incluyendo el eclesiástico ("cesaropapismo")[109]. Así, al tiempo que los monarcas de Toledo se beneficiaban del elemento eclesiástico al conferir una base teocrática a su autoridad y legitimar su proyecto político, la institución eclesiástica obtenía un gran peso civil que le permitía participar jurídicamente en la conformación de la legislación visigoda e incluso intervenir decididamente en la política del *regnum*[110].

---

[105] No en vano, fue el propio emperador quien convocó y presidió el concilio, mostrando gran empeño e interés por facilitar a los obispos de todas las regiones el traslado desde sus sedes hasta el lugar de reunión (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, III, 6.1), facilidades ya concedidas con anterioridad durante el concilio de Arlés (314). Eusebio, *Hist. Eccl*, X.5.21-24.

[106] CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 2010, pp. 417-431.

[107] Concilio I de Braga (561): *Habiéndose reunido en la iglesia metropolitana de la provincia de Braga* [...] *por mandato del antedicho gloriosísimo rey Ariamiro*; Concilio II de Braga (572): [...] *que nos reuniéramos juntamente de uno y otro distrito, por orden del gloriosísimo señor e hijo nuestro el Rey [Mirón], para que tratemos entre nosotros de todo aquello que pertenece al orden y la disciplina eclesiástica.*

[108] ARCE MARTÍNEZ, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, 2011, pp. 238-239.

[109] A pesar de que ambos conceptos - teocracia y cesaropapismo - han sido utilizados por parte de la historiografía moderna para definir la etapa visigoda (KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, 1981, pp. 42 ss.), ninguno de los dos expresa con exactitud los términos reales de la asociación entre ambos poderes, pues monarquía y episcopado actuaron en común en bastantes ocasiones, pero también de manera autónoma y al margen del otro. GONZÁLEZ, T., *op. cit*., 1979, pp. 432-490; MARTIN, C., *op. cit*., 2003, pp. 191-192.

[110] VALVERDE, M. R., "La iglesia hispano-visigoda: ¿fortalecedora o limitadora de la soberanía real?", *Hispania Antiqua*, nº 16, 1992, pp. 381-392.

Los concilios de Toledo se desarrollaron, por tanto, como reuniones en las que se debatieron las más importantes cuestiones religiosas y políticas del momento y donde la unidad entre Iglesia y Estado iniciada por el monarca Recaredo alcanzó su máxima expresión pública. A partir del Concilio III de Toledo (589) los monarcas pasaron a ser la única potestad encargada de convocar y disolver los concilios[111], presentar los temas y propuestas a tratar en ellos (*tomus regius*[112]) y validar las disposiciones legislativas allí tomadas (*lex regia in confirmatione concilii*[113]). La intervención regia no se restringió al ámbito general, pues también la convocatoria de concilios provinciales dependió en buena medida de su aprobación[114] y en las actas de asambleas como las de Mérida (666), Toledo XI (675) o Braga III (675) los obispos no olvidaron expresar su sincera gratitud a monarcas como Recesvinto o Wamba por la celebración de estos sínodos[115].

Con el tiempo, una parte cada vez mayor de la legislación conciliar fue dirigida a tratar cuestiones gubernamentales del ámbito monárquico[116]. Así por ejemplo, si ya el concilio IV de Toledo (633) fue utilizado por el monarca Sisenando para legitimar su cuestionable ascenso al trono y garantizar la estabilidad política[117], los concilios V (636) y VI (638) de Toledo, dedicaron gran parte de su contenido a cuestiones estatales de primer orden tales como la sucesión regia, las traiciones a la corona o la salvaguarda de la familia real y sus posesiones económicas, propósitos que desde entonces ocuparon cada vez más espacio en la canonística toledana del siglo VII[118]. Por medio de la

---

[111] Concilio III de Toledo (589), *praef.*: *Habiendo el mismo rey gloriosísimo, en virtud de la sinceridad de su fe, mandado reunir el concilio de todos los obispos de sus dominios* [...].

[112] *Ibídem* (589), *praef.*: *Fue recibido, pues, por todos los obispos de Dios el pliego de la fe sacrosanta que les presentaba el rey, y leyéndolo el notario con voz clara se yoyó lo que sigue* [...]. *La redacción del tomus fue el signo más visible de la intervención regia en los concilios*. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Los discursos del rey Recaredo: El Tomus", *Concilio III de Toledo, XIV Centenario (589-1989)*, 1991, pp. 223-236.

[113] *Ibíd.* (589). Edicto del rey en confirmación del concilio: *El gloriosísimo y piadosísimo señor nuestro, rey Recaredo: la divina verdad nos hizo amantes de todos los súbditos sometidos a nuestro real poder inspiro primeramente en nuestro corazón el que mandáramos presentarse a nuestra alteza a todos los obispos de España, para restaurar la fe y disciplina eclesiástica*.

[114] Concilio de Mérida (666), can. V: *Cuando según lo establecido en los cánones fuere convocado el concilio por decisión del metropolitano y mandato regio* [...]; can. VII: [...] *todo lo cual no se hará sin la aprobación regia*. La creación de la figura del *executor regis* (Concilio IV de Toledo, can. III) también estuvo encaminada hacia el control monárquico de los concilios provinciales.

[115] VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 325, 344-345 y 378.

[116] En este sentido, la conversión del pueblo visigodo al catolicismo, objeto central de la celebración del concilio III de Toledo (589), aun siendo una cuestión esencialmente religiosa, representó al mismo tiempo un hito de una enorme trascendencia política. Sobre la aplicación de la legislación conciliar en asuntos de trascendencia política, LETINIER y MICHEL, R., *op. cit*., 1998, pp. 89-107.

[117] Concilio IV de Toledo (633), can. LXXV: [...] *La última decisión de todos nosotros, obispos, ha sido redactar en la presencia de Dios, el último decreto conciliar, que fortalezca la situación de nuestros reyes y dé estabilidad al pueblo de los godos*.

[118] Concilio V de Toledo (636), can. II-IX, Concilio VI de Toledo (638), can. XIII-XIX; Concilio VIII de Toledo (653), *Decretum iudicii universalis*; *Lex edita in eodem concilio a Recesvinto principe*

legislación conciliar, el obispo adquirió el papel de policía moral, usando la excomunión como un arma a la hora de proteger a los monarcas legítimos frente a las usurpaciones regias o a ciertas sublevaciones de nobles. Como consecuencia de ello, la monarquía visigoda tuvo que resolver algunos de sus conflictos a través de la legislación canónica y aceptar que la sucesión en el trono tenía que contar también con la aprobación de los pertinentes obispos[119].

Tal fue la potestad episcopal en el ámbito político a través de los concilios que en ocasiones la Iglesia llegó a participar, directa o indirectamente, a través de ellas en la designación de sucesores reales o incluso en la deposición de algunos soberanos[120], coincidiendo muchas de estas medidas con épocas de debilidad monárquica ante el desarrollo de ciertas conjuras o traiciones[121]. Así se explica que la mayor continuidad en la celebración de los sínodos generales se diese sobre todo en periodos convulsos en los que el monarca necesitó justificar o afianzar su posición, como por ejemplo durante los reinados de Sisenando, Recesvinto, Ervigio o Egica. Por contra, una vez superadas las crisis regias, ya no sería necesario convocar ningún concilio, por lo que en periodos de relativa tranquilidad política la actividad sinodal fue mucho menos frecuente[122].

Esto no significa en ningún caso que podamos hablar de "hierocracia" ni de una intervención decisiva de la Iglesia en materias de Estado. Para poder actuar como una legítima autoridad moral el episcopado precisó de la convocatoria previa de los sínodos por parte del rey, así como de la aprobación real para llevar a efecto las medidas allí tomadas[123], unas restricciones a las que ningún prelado podía oponerse so pena de ser excomulgado[124]. Por ello, a pesar de que en algunos sínodos se mostraran discrepancias

---

namque glorioso; Concilio X de Toledo (656), can. II; Concilio de Mérida (666), can. II; Concilio XII de Toledo (681), can. I; Concilio XIII de Toledo (683), can. III-V; Concilio III de Zaragoza (691), can. V; Concilio XVI de Toledo (693), *praef.* y can. VIII-X; Concilio XVII de Toledo (694), can. VII.

[119] Concilio VIII de Toledo (653), can. X; Concilio XII de Toledo, (681), can. I. Sobre las condiciones que debe reunir el nuevo monarca, Concilio V (636), can. III y Concilio VI (638) de Toledo, can. III y XVII.

[120] Valgan los ejemplos de Suintila (Concilio IV de Toledo, 633, can. LXXV) y Wamba (Concilio XII de Toledo, 681, can. I). En general, sobre esta problemática, GALLEGO BLANCO E., "Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo", *Anuario de Hist. del Derecho Español*, nº 44, 1974, pp. 723-740.

[121] FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., "Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda", *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 159-162.

[122] Así lo entienden también J. Orlandis y D. Ramos-Lissón (1986, pp. 369-371) y P. Castillo Maldonado (2010, p. 427). Thompson, por su parte, cree que este fenómeno sugiere una distanciamiento entre la Iglesia y la Corona (THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, 1971, p. 239).

[123] Así, bajo el mandato de Recaredo se celebró el concilio III de Toledo; bajo Sisenando el IV; Chintila convocó el V y el VI; Chindasvinto el VII; Recesvinto el VIII, IX, y X; Wamba presidió el XI; Ervigio el XII, XIII y XIV y, finalmente, los concilios XV, XVI y XVII fueron iniciativa regia de Egica.

[124] Concilio III de Toledo (589), Edicto del rey en confirmación del concilio: *Si algún clérigo o laico no quisiera obedecer estas determinaciones, si se trata de un obispo, de un presbítero, de un diácono o de un clérigo, sea excomulgado por todo el concilio*.

con respecto a determinadas actuaciones regias o que en otros se buscara condenarlas, estas quejas legislativas sólo se realizaron generalmente tras la muerte de los monarcas y por expreso deseo de sus sucesores como una manera de legitimar su ascenso al trono en oposición al régimen anterior[125]. El hecho de que en el concilio IV de Toledo (633) se legisle contra las traiciones a la corona al mismo tiempo que se apoya decididamente al monarca Sisenando, quien había accedido al trono dos años antes por medio de una sublevación, es buena muestra de que la opinión y actuación eclesiástica en este ámbito estaba claramente supeditada al interés del rey que gobernara en cada momento[126].

Más allá del interés de la monarquía por la herramienta sinodal a la hora de legitimar sus políticas, en lo concerniente al episcopado, éste se sirvió del concilio no sólo como un instrumento garante de la unidad dogmática y disciplinar sino también como la base del dominio diocesano sobre el territorio en el que se asentaba su sede. Dado que el control territorial ejercido por el ente prelaticio se fundamentaba en un principio de posesión económica sobre las rentas de los edificios religiosos adscritos a su diócesis, la canonística conciliar se encargó de sentar las bases y definir los límites legales acerca del dominio último de los obispos sobre el patrimonio eclesiástico de cada territorio. Este objetivo cobró una dimensión especial en los espacios rurales, donde el surgimiento de alternativas formas de espiritualidad cristiana y el desarrollo económico de las aristocracias fundiarias hicieron pronto necesaria la multiplicación e intensificación de los cánones destinados a determinar el radio de acción prelaticia sobre las novedosas construcciones eclesiales y monásticas privadas. En verdad, teniendo en cuenta que la definición de un territorio diocesano implicaba la asimilación de todas las *ecclesiae*, *basilicae* o *parroquiae* insertas en el área de influencia de la iglesia episcopal[127], la extensión del dominio episcopal sólo pudo mostrar cierta uniformidad en los espacios urbanos, donde los obispos no hallaron apenas rivalidad a su potestad sobre el patrimonio eclesial. En el mundo rural, por el contrario, el control prelaticio sobre el territorio no se extendió homogéneamente y quedó en gran parte diluido, sobre todo en lo económico, por la presencia de otros agentes sociales: las elites locales, competidores en la posesión

[125] Así por ejemplo, la invalidación de la sede episcopal de Aquis (¿Chaves?) creada por el metropolitano Esteban de Mérida bajo el mandato del rey Wamba (Concilio XII de Toledo, 681, can. IV), aunque supone el rechazo a una decisión regia, fue una condena que se llevó a efecto una vez fallecido el monarca y probablemente instada por su sucesor en el trono, Ervigio.

[126] Sobre algunas de estas cuestiones, GONZÁLEZ, T., *op. cit*., 1979, pp. 437-440.

[127] Concilio I de Orleans (511), can. XIII: *Que las basílicas permanezcan en la potestad de aquel obispo en cuyo territorio se hallan*; Concilio III de Toledo (589), can. XIX: *Ya que todas las cosas conforme a lo establecido antiguamente, están bajo la administración y el poder del obispo*.

del patrimonio eclesiástico rústico, y los eremitas, autoexcluidos de cualquier jerarquía eclesiástica y con una movilidad geográfica difícil de controlar[128].

4.1.2.2. *La sede episcopal*

Si la asamblea conciliar se configuró como el principal instrumento de toma de decisiones por parte de los obispos como líderes de las ciudades, el lugar desde el que ejercieron ese liderazgo hacia su territorio diocesano fue la sede episcopal, en cuya representación los prelados de cada ciudad debían acudir a los concilios provinciales y generales. Aunque la existencia de obispados en Hispania ya estuviese constatada por lo menos desde el siglo III d. C.[129], fue a partir de la consolidación del cristianismo en la Península a lo largo de la siguiente centuria cuando las iglesias y las sedes prelaticias fueron evolucionando paulatinamente de meras residencias episcopales a entidades de índole administrativo desde donde emanaba el poder primero religioso y después político del obispo sobre su grey y hacia toda la demarcación diocesana.

El ámbito a partir del cual se ejercía la jurisdicción diocesana vino determinado por la *ciuitas* o *urbs*, como centro de irradiación de las ideas cristianas y residencia del prelado, y por el conjunto de *suburbia* que circundaban al núcleo urbano y formaban su *territorium*[130]. El obispo fue durante los primeros siglos de expansión cristiana el jefe de la iglesia local, es decir, el pastor de una comunidad cuyos miembros residían en su mayoría en un ámbito urbano. Las primeras iglesias cristianas estuvieron durante largo tiempo compuestas por comunidades exclusivamente urbanas y era dentro de la *urbs*

---

[128] MARTIN, C., "Les évêques visigothiques…", *op. cit*., 2007, pp. 211-214.

[129] Así lo refleja la epístola enviada por Cipriano de Cartago al obispo Félix y a los pueblos fieles de León y Astorga, al diácono Elio y al pueblo de Mérida a mediados del siglo III. La traducción de la carta al español en SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España Romana", *Historia de la Iglesia en España*, 1979, pp. 42-44 (también en la ed. del epistolario de Cipriano de Cartago de M. L. García Sanchidrián, 1998, pp. 322-331). Al respecto de la identificación entre los prelados hispanos citados en las misivas (Basílides y Marcial) y sus sedes (León-Astorga y Mérida), una información no concretada en la epístola, TEJA, R., "La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 115-124.

[130] A este respecto, el canon II del Concilio II de Sevilla (619), relativo a la disputa entre Fulgencio de Écija y Honorio de Córdoba por la jurisdicción sobre una iglesia, o el canon VIII del concilio de Mérida (666), referente al litigio territorial entre Sclúa de Idanha y Justo de Salamanca, reflejan perfectamente la coincidencia que se daba en este periodo entre los límites de cada diócesis y los del territorio de cada ciudad, una asimilación que ya nada tenía que ver con la antigua división conventual de época altoimperial. SOTOMAYOR, M., "Términos de la organización territorial eclesiástica en los concilios hispano-romanos y visigodos", *Mélanges de l'Antiquité Tardive*, *Studiola in honorem Natalis Duval*, 2004, pp. 288-289. Esta correspondencia entre diócesis y *civitas*, no obstante, se dio *de facto*, pero no *de iure*. GAUDEMET, J., *op. cit*., 1958, pp. 378-380.

donde se desarrollaba toda la acción gubernamental del obispo[131]. Cuando a partir del siglo IV el cristianismo rebase las periferias urbanas para extenderse por el espacio rural, surgirá entonces la noción de diócesis con el objeto de delimitar el distrito territorial sobre el que habría de extenderse la autoridad de un determinado obispo.

En cada diócesis el obispo era la máxima autoridad, si bien esta jefatura no era ejercida de manera autónoma dentro de la provincia al tener siempre que rendir cuentas de su actuación ante el prelado metropolitano. El núcleo físico que funcionó como sede episcopal, como ya vimos, estaba compuesto generalmente por el palacio o residencia episcopal, la iglesia-catedral, gobernada de manera directa por el obispo, y un número indeterminado de iglesias y basílicas menores, de advocaciones generalmente martiriales y regidas por personal eclesiástico específico pero dependiente siempre del obispado, que conformaban en su conjunto el espacio diocesano. Junto a estas iglesias en algunos casos podía emplazarse el baptisterio, vinculado casi siempre al mundo de los mártires, así como una serie de edificios anexos de funcionalidades desde litúrgicas y caritativas hasta jurídicas, monásticas o simplemente habitacionales.

El principio fundamental del gobierno episcopal en la provincia fue la estabilidad de la organización diocesana, para lo cual era indispensable que un único prelado residiera y gobernase en una sola sede, aquella para la que había sido ordenado, durante toda su vida. Quedaban así terminantemente prohibidos los traslados y estancias prelaticias en urbes o diócesis ajenas[132], aun en periodos de sede vacante[133]. Aunque tradicionalmente la elección de un obispo estaba basada en el acuerdo entre los obispos comprovincianos el clero de la iglesia afectada y el pueblo[134], desde el siglo IV las jerarquías eclesiásticas fueron distanciando al pueblo de la participación en este proceso y concentrando el poder de decisión ordenatoria en sus manos. No obstante, el ferviente deseo de ocupación del cargo unido a la corrupción del propio estamento episcopal provocó con el tiempo que el acceso al episcopado no se desarrollase en términos estrictamente legales y pudiera

---

[131] También es posible que haya que hablar de primigenias comunidades religiosas lideradas por presbíteros, a tenor del elevado número de estos miembros menores de la jerarquía eclesiástica entre los asistentes al concilio de Elvira a comienzos del siglo IV. VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 1.

[132] Concilio de Nicea (325), can. XV-XVI; Concilio de Antioquía (341), can. III, XIII y XXI-XXII; Concilio de Sárdica (343), can. I-III y XIV-XV y XVIII-XXI; Concilio de Constantinopla (381), can. II-III; Concilio de Cartago III (397), can. XXXVII-XXXVIII; Concilio de Calcedonia (451), can. V y XX. Para la Galia, Concilio de Orange (441), can. VIII-X; Concilio de Tours (461), can. IX; Concilio de Orleans II (538), can. XVI-XVII; Concilio de Arverne (535), can. VIII-IX; Concilio de Arverne II (549), can. V y XIV. En Hispania, Concilio de Braga II, *Capitula Martini* (572), can. V-VII y XII.

[133] Concilio II de Braga, *Capitula Martini* (572), can. IX y XI, salvo excepciones (can. X).

[134] TEJA, R., "¿*Populus* et *Plebs*? La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)", *Popolo e potere nel mondo antico*, 2005, pp. 233.247.

sucederse mediante compraventa del cargo, por coerción o, sobre todo, a través de la designación de un sucesor por parte del propio obispo en funciones en ese momento (*adlectio*)[135]. La ocupación vitalicia del cargo episcopal reforzó la autoridad del prelado en cada sede y su atractivo liderazgo acabó derivando en la designación sucesoria del cargo episcopal y en el traspaso hereditario de los poderes eclesiásticos de padres a hijos o entre miembros de una misma familia (hermanos), dando origen así a la formación de dinastías episcopales como la de los Valerios en Zaragoza o los Sabinos en Sevilla[136].

A nivel interno, por el contrario, la dirección y el control efectivos de la diócesis exigían que el obispo hubiera de llevar a cabo visitas pastorales anuales entre las distintas iglesias que conformaban el territorio diocesano a fin de vigilar el correcto cumplimiento de la doctrina cristiana por parte de los ministros en sus respectivos templos y garantizar que todos ellos se conservasen en buen estado[137]. A través de estas visitas espirituales, el obispo ejercía asimismo un control económico sobre los templos adscritos a su diócesis, procurando determinar en cada "inspección" el estado físico de las iglesias o el correcto desempeño del ministerio eclesiástico en ellas, al mismo tiempos que revisaba también la recaudación de las rentas eclesiásticas o el inventario de las donaciones[138].

La consecución de este dominio no fue, sin embargo, algo tan simple como la progresiva acumulación de patrimonio arquitectónico religioso presente en un núcleo urbano y sus alrededores. La construcción de una estructura diocesana durante la época tardoantigua supuso, por el contrario, un complejo y largo proceso de concienciación territorial por parte de los líderes eclesiásticos que hubo de precisar además de una unidad doctrinal de signo católico en clara sintonía con el poder político imperante, así como de una adecuación e integración de la clásica estructuración administrativa civil a

---

[135] BAJO, F., *op. cit*., 1981, p. 206 (nota 28); TORRES PRIETO, J. M., "Corrupción en las elecciones episcopales durante la Antigüedad Tardía", *La corrupción en el mundo romano*, 2008, pp. 265-276.

[136] Así por ejemplo, Isidoro de Sevilla heredó el obispado hispalense de su hermano Leandro al tiempo que su otro hermano, Fulgencio lideraba la sede de Écija (Ildefonso de Toledo, De *viris Illustribus*, VIII; ed. de C. Codoñer, 1972, pp. 128-129). Otro tanto sucede en Zaragoza, cuya sede hereda Braulio de su hermano Juan (*ibídem*, XI; pp. 130-131), ambos hijos de otro obispo (¿Gregorio de Osma?). Por su parte, los hermanos Justo, Elpidio, Nebridio y Justiniano fueron probablemente obispos de las sedes de Urgel, Huesca, Tarrasa y Valencia respectivamente (Isidoro de Sevilla, *De Viris Illustribus*, XX-XXI; ed. de C. Codoñer, 1964, p. 145). MAÑARICUA, A. E. de, "El nombramiento de obispos en la España visigótica y musulmana", *Scriptorium Victoriense*, nº 13, 1966, p. 93; TEJA, R., "Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana", *Cassiodorus*, nº 1, 1995, pp. 29-39; Id., *Emperadores, obispos*…, 1999, pp. 135-146; FUENTES HINOJO, P., "Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda", *En la España Medieval*, nº 35, 2012, pp. 11-33.

[137] Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio II de Braga (572), can. I y II; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXVI; Concilio XVI de Toledo (693), can. V.

[138] VILLALUENGA, S., "El control del patrimonio eclesiástico: inspecciones y censura de cuentas en la iglesia de Toledo", *Pecunia*, nº 14, 2012, pp. 5-6.

las nuevas necesidades e intereses de una sociedad jerarquizada[139]. Esta supeditación de las jurisdicciones eclesiásticas a las fronteras seculares, sin embargo, no es tan evidente como se ha pretendido o al menos no se produjo de manera automática ni pacífica. La confusa y ambigua terminología relativa al dominio territorial eclesiástico o la propia indefinición de la territorialidad civil hispana en época bajoimperial - ¿se mantuvieron las antiguas demarcaciones prerromanas?[140], ¿se eliminó la división conventual de época augustea[141]? - dificultan mucho poder realizar cualquier generalización al respecto[142]. Por otro lado, el hecho de que las invasiones germanas del siglo V rompieran con la estabilidad territorial y alteraran las fronteras de los espacios diocesanos o que las disputas entre los obispados por el control efectivo de un núcleo eclesiástico y del territorio adscrito a él se convirtieran, como veremos, en *leitmotiv* de la canonística conciliar hispanorromana y visigótica demuestran que la formación de una geografía eclesiástica en esta época fue un proceso complejo y no exento de conflictos.

El estudio de la geografía eclesiástica hispana reviste, por tanto, de una notable complejidad ya incluso desde su propia concepción, tanto por el renovado significado religioso que cobraron ahora algunos términos propios de las antiguas demarcaciones territoriales civiles (*territorium*, *provincia*, *conuentus*, *dioecesis*, etc.) como sobre todo por las diferentes definiciones que recibió el territorio bajo jurisdicción eclesiástica.

En este sentido, el término empleado comúnmente para designar al conjunto de espacios físicos bajo dominio eclesiástico fue el de "diócesis", un concepto de origen griego (*dioikesis* = administración de la casa) aplicado en derecho romano al territorio dependiente de una ciudad. Este vocablo, sin embargo, sólo fue empleado regularmente con una acepción territorial en la zona oriental del Imperio[143], resultando más complejo

---

[139] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)", *De Roma a los bárbaros: poder central y horizontes en la cuenca del Duero*, 2008, pp.123-124.

[140] Así lo cree, por ejemplo, GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Valpuesta y su entorno en épocas tardoantigua y protomedieval", *Estudios mirandeses*, nº 24, 2004, p. 171.

[141] Concilio I de Toledo (397-400), praef.: *Exuperantius de Gallecia, Lucensis* ***conventis****, municipius Celenis* [...]; Concilio de Lérida (546) praef. : *Sinodus habita in* ***conventu*** *ilerdensi* [...]; Concilio IV de Toledo (633), can. XXV: [...] *ad eum proculdubio episcopum pertinebunt, cuius* ***conventus*** *esse constiterit* y LIII: [...] ab *episcopis in quorum* ***conventu*** *conmanere noscuntur licentia* [...]. Aunque el término *conventus* nos retrotraiga a época augustea, su aparición en la canonística parece hacer alusión ahora al territorio diocesano. MARTIN, C., *op. cit.*, 2003, p. 65.

[142] GURT, J., RIPOLL, G. y GODOY, C., "Topografía de la Antigüedad tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo", *Antiquité Tardive*, nº 2, 1994, pp. 164-169; RIPOLL, G. (*et alii*), "La arquitectura religiosa hispánica del siglo IV al X y el proyecto del Corpus Architecturae Religiosae Europeae-CARE-Hispania", *Hortus Artium Medievalium*, vol. 18, nº 1, 2012, pp. 46-47.

[143] Concilio de Constantinopla (381), can. II: *Que los obispos gobiernen sus diócesis y no vayan a las ajenas*. En el mundo oriental el concepto de diócesis se aplicaba, no obstante, a enormes extensiones territoriales que englobaban a varias provincias eclesiásticas metropolitanas bajo el control de un exarca.

discernir su significado preciso en la canonística hispanorromana y visigoda[144]. En líneas generales, el término *dioecesis* adaptado a la geografía eclesiástica procede de la reforma administrativa llevada a cabo por Diocleciano a finales del siglo III d. C. con el objetivo de ordenar territorialmente las provincias del Bajo Imperio. Dicha reforma consistió en subdividir las provincias altoimperiales en unidades territoriales menores, pero a su vez comprendidas en circunscripciones más amplias, llamadas diócesis.

En el caso de la Península Ibérica, la división provincial tripartita propuesta por Augusto (27 a. C.) - *Baetica, Lusitania* y *Tarraconensis* - , evolucionó en tiempos de Diocleciano (298 d. C.) hacia la conformación de un total de seis provincias - *Gallaecia, Tarraconensis, Lusitania, Carthaginensis, Baetica y Mauritania Tingitana* (o simplemente *Tingitana*) -, siete a partir de los reinados de Valentiniano y de Valente (364-378) con la inclusión de las *Insulae Baleares*, englobadas todas ellas bajo la denominación común de *dioecesis Hispaniarum*[145]. En esta lista no incluiremos ni a Carpetania y Celtiberia[146] ni a Cantabria[147] como supuestas provincias hispanas, ya que aunque sean designadas como tales en determinadas fuentes de la época, la lógica histórica apunta a su consideración más bien como regiones dentro de sus respectivas provincias[148].

Pese a lo complejo del proceso contamos con varias y reconocidas fuentes que permiten aproximarnos al desarrollo de la división provincial de Hispania. Éstas son el *Laterculus Veronensis* (¿312?), el *Breviarium* de Rufo Festo (369), la *Cosmographia* de Julio Honorio (376), la *Notitia Dignitatum*, en concreto la parte de la *Notitia Occidentis*

---

[144] Para algunos autores este concepto podía hacer alusión tanto a una comunidad religiosa particular como al territorio prelaticio o a la propia provincia eclesiástica, llegando a asimilarse con el concepto actual de parroquia (FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral*...1955, pp. 205 ss.). Con todo, M. Sotomayor ha demostrado recientemente que en la mayoría de los concilios tardoantiguos el término diócesis hacía referencia únicamente al territorio o territorios pertenecientes a la jurisdicción de un obispo. SOTOMAYOR, M., "Términos de la organización...", *op. cit*., 2004, pp. 283-284.

[145] *Notita Dignitatum* III.6; XXI.7 (aquí se especifica que la Bética, la Lusitania y la Galecia eran provincias consulares, mientras que la Tarraconense, la Cartaginense, la Tingitana y las Baleares eran provincias *praesides*). ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, 1923; ARCE MARTÍNEZ, J., *El último siglo de la España romana: 284-409*, 2009, pp. 43-82; NEIRA, C., *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, 2005.

[146] Concilio II de Toledo (527), Carta del obispo Montano al excelente y gran cristiano, señor e hijo Toribio: *Sin embargo enviamos a vuestra caridad una copia del privilegio que vuestro coepíscopo hizo a nuestro antecesor y a los señores y hermanos nuestros, los obispos de la provincia Carpetana y Celtibérica, para que podáis así conocer mejor el resultado que puede alcanzar una petición desvergonzada*; Concilio III de Toledo (589) firmas episcopales: *Eufemio, en nombre de Cristo, obispo metropolitano de la iglesia católica de Toledo de la provincia Carpetana*. Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VI, 33: *Legati principis Chilperici de Hispaniis regressi, nuntiaverunt, provintiam Carpitaniam* [...] y 44: *Locustae quoque de Carpitania provintia, quam per quinque vastaverant annos* [...]. Ed. de B. Krusch y W. Levison, *MGH Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, 1 1951, pp. 304 y 316.

[147] Juan de Bíclaro, *Chronicon*, 32, a. 574: *His diebus Leouegildus rex Cantabriam ingressus prouincie peruasores infertecit* [...]. Ed. de C. Cardelle de Hartmann y R. Collins, 2001, p. 66.

[148] MARTIN, C., *op. cit*., 2003, pp. 72-82.

(398-400), el *Iulii Honorii Cosmographia* (segunda mitad del siglo IV) y el *Laterculus Provinciarum* de Polemio Silvio (449). Aunque todos estos documentos se muestran incompletos, imprecisos cronológicamente y de validez informativa desigual - los dos últimos son quienes incluyen a las Baleares como provincia única -, en conjunto dan una idea general de la estructuración administrativa de la Península Ibérica a lo largo del siglo IV. Esta composición pervivió durante los siglos de dominio visigodo y todo apunta a que sirvió además como base para la posterior organización eclesiástica tardoantigua.

A raíz de la asunción más o menos real de la ordenación administrativa por el lenguaje y la praxis eclesiástica, las comunidades religiosas fueron jerarquizándose y agrupándose bajo la supervisión general de un obispo. Si bien en las primeras etapas de expansión cristiana tal vez no sea posible hablar aún de sedes episcopales o de espacios diocesanos[149], sino más bien de pequeñas colectividades religiosas en torno a una iglesia, las nuevas necesidades organizativas y la creciente ambición económica de los prelados hicieron pronto necesaria la ampliación de los límites jurisdiccionales de cada comunidad eclesiástica y los espacios religiosos bajo dominio prelaticio comenzaron a adquirir un carácter espacial. El obispo ya no sólo presidía una comunidad local en representación de la Iglesia universal, sino que además estaba al frente de un territorio, con su clero y sus iglesias, y dirigía la vida cristiana dentro de los límites de aquél. Este cambio en la concepción del espacio religioso también es detectable a nivel lingüístico en la literatura conciliar, pues en los sínodos anteriores a la segunda mitad del siglo VI fue habitual, aunque no excluyente, que no se especificara el nombre de la sede de la que el prelado firmante era titular[150], mientras que a partir del Concilio II de Braga (572) se generalizó la colocación del genitivo *ecclesiae* y el nombre de la ciudad a la que representaba el obispo en las firmas conciliares. Esto vendría a significar que aunque en los primeros sínodos los prelados hispanos actuaron en nombre de la Iglesia de Dios en general, ya desde el siglo VI cada prelado acudió a estas asambleas como líder particular de un espacio concreto, adquiriendo así la dignidad episcopal un marcado componente territorial[151].

---

[149] La primera mención escrita en la que el término diócesis aparece asociado a unos parámetros eclesiásticos fue recogida en el código Teodosiano allá por el año 376. *CTh.* XVI, 2, 23: *Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est: ut, si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae* ***dioeceses*** *synodis audiantur*.

[150] Concilio I de Toledo, 400 (*Patruinus episcopus subscripsi*); Concilio de Gerona, 517; Concilio II de Toledo, 527; Concilio I de Barcelona, 540; Concilio de Lérida, 546; Concilio de Valencia, 549; Concilio I de Braga, 561.

[151] SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, 1976, pp. 21-22.

En verdad, a pesar de que la propia imprecisión de la terminología administrativo-eclesial no permite fijar una territorialidad concreta para los espacios eclesiásticos[152], lo cierto es que la retórica conciliar tardoantigua fue ampliamente explícita en lo que a la asociación entre obispos y términos geográficos se refiere. Conceptos como *ecclesia*[153], *sedis*[154], *dioecesis* o *parrochia*[155] se fueron alternando a lo largo del siglo VII con otros como *conuentus, prouincia, confinitimus* o *territorium*[156], determinantes de un lenguaje administrativo civil y de una cierta adscripción territorial a su persona[157]. La utilización de toda esta terminología confirmaría que ya desde época visigoda es posible hablar de una geografía eclesiástica hispana, si bien heterogénea y en proceso de consolidación.

Las primeras noticias firmes en torno a la extensión de la presencia episcopal en *Hispania* datan de comienzos del siglo IV (Conc. de Elvira) y describen aún una presencia prelaticia poco densa (no más de 70 sedes) en comparación con el número de sedes existentes en Galia (117), África (800) o Italia (250)[158] y desigualmente distribuida por

---

[152] Por ello, autores como Sotomayor, Vives o Gurt, entre otros, prefieren hacer uso del término genérico de "distrito eclesiástico" a la hora de referirse a los espacios religiosos en esta época como una forma de no categorizar aquello de lo que no se está seguro. VIVES, J., "Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina", *Spanische Forschungen*, nº 17, 1961, pp. 8-9; SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, p. 397; GURT, J., RIPOLL, G. y GODOY, C., *op. cit.*, 1994, pp. 164-169.

[153] Concilio de Braga II (572) y III (675); Concilio de Toledo III (589), IV (633), V (636), VI (638), VII (646) y XI (675); Concilio de Sevilla I (590) y II (619); Concilio II de Barcelona (599).

[154] Concilios X (656), XII (681), XV (688) y XVI de Toledo (693) y Concilio de Mérida (666). El término *sedes* estuvo reservado en un principio a las ciudades que ocupaban un lugar privilegiado en la jerarquía eclesiástica hispana. Así por ejemplo, en el concilio X de Toledo (656) se emplea para designar a las sedes metropolitanas, mientras que las sufragáneas son nombrados como *ecclesiae*. Durante los primeros siglos de la cristiandad, este concepto era aplicado a las iglesias patriarcales: Roma, Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit.*, 1976, p. 26.

[155] En esta época los términos *parrocia* y *dioecesis* se emplean indistintamente como sinónimos, es decir, territorios pertenecientes o administrados por el obispo. Así, lo que el concilio I de Toledo (400) o el de Tarragona (516) describen como *dioeceses* o *dioecesanis ecclesiis* (can. XX y VIII respect.), en el concilio II de Braga (572, can, II) o en los de Mérida (666) y Toledo XVI (693) es definido como *ecclesiis parochialibus* o *parrochiis* (can. XIX y VII respectivamente), si bien este último también emplea el de *dioeceses* (can. VIII). También existen otros casos en los que se combinan ambos conceptos, como en el Concilio IV de Toledo (633, can. XXXVI), lo que refuerza esta identificación de sinónimos. RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.): atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 19 marzo 1998)*, 1999, pp. 111-121; SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 2004, pp. 285-289. Para Ripoll y Velázquez, las diócesis eclesiásticas se subdividirían en parroquias, entendidas éstas como los espacios que englobarían al resto de iglesias privadas, incluyendo su personal clerical y las tierras adscritas a ellas.

[156] Concilio IV de Toledo (633), can. XXXV (*ita territorii* ***conventum*** *non adimit*) y LIII (*ab episcopis in quorum* ***conventu*** *conmanere*); Concilio VI de Toledo (636), can. VII (*in cuius* ***territorio*** *sunt conversi*); Concilio VII de Toledo (646), can. V (*in quorum* ***vicinitate*** *consistunt*); Concilio XI de Toledo (675), can. II (*in* ***confinitimos*** *ceterosque ecclesiasticis ordinibus deditos sic confinitimis in conmisso*). MARTIN, C., *op. cit.*, 2003, pp. 62-72.

[157] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Propiedad y poder. La iglesia lusitana en el siglo VII", *Cuadernos emeritenses*, nº 10, 1995, p. 55. No en vano en el lenguaje jurídico de las *Leges Visigothorum* los términos más recurrentes asociados al obispo no fueron los de *ecclesia*, *parochia* o *dioecesis*, sino los de *locus*, *civitas* y *territorium*. SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit.*, 1976, pp. 54-56.

[158] PRIETO VILAS, M., *op. cit.*, 1994, pp. 120-121.

la Península, constatándose en el sur una tupida red de obispados frente a una menor densidad en el norte, coincidente sólo con las principales ciudades de la época[159].

Con posterioridad al sínodo iliberritano la imprecisión e irregularidad de las actas conciliares anteriores al siglo VI nos impiden conocer con seguridad el número exacto de sedes episcopales existentes en *Hispania* a comienzos de la quinta centuria, así como sus propios límites diocesanos, a lo que tampoco ayuda el hecho de que las invasiones germanas alterasen probablemente las fronteras territoriales y eclesiásticas peninsulares.

Dada la conflictiva situación creada por el trasiego de pueblos y ejércitos que sufrió casi toda la franja norte peninsular a mediados del siglo V, con el añadido de la bagaudia para la Tarraconense, es de suponer que de existir fronteras en los territorios diocesanos, éstas hubieron de modificarse al fluctuar los destinos de las ciudades, sedes y diócesis en función del dominio mayor o menor de uno u otro pueblo invasor en cada región. Así por ejemplo, parte de la provincia Bética - las diócesis de *Malaca*, *Iliberris*, *Corduba*, *Egabrum* y *Assidona* - quedó englobada junto al Levante (Cartaginense) bajo el dominio bizantino hasta su progresiva liberación entre los siglos VI y VII por parte de los visigodos[160]. Éste pudo ser también el caso de la provincia Cartaginense al quedar dividida en una zona controlada por los bizantinos (Celtiberia) y otra bajo dominio visigodo (Carpetania). Esta escisión no duró demasiado, pues tras la expulsión de los bizantinos durante la primera mitad del siglo VII ambas regiones quedaron asimiladas dentro de la Cartaginense y bajo la potestad episcopal de Toledo[161].

El problema de las escisiones territoriales y eclesiásticas por el avance germano fue especialmente acusado en la región noroccidental de la Península Ibérica, pues aquí los suevos, a consecuencia de su prolongada ocupación, dividieron eclesiásticamente la provincia *Gallaecia* en una doble metrópoli[162] y mantuvieron una pugna constante con el pueblo visigodo por el control de la zona, llegando a alterarse con ello los confines de las provincias lusitana y galaica[163].

---

[159] Las sedes protagonistas de la historia eclesiástica del norte peninsular en estos primeros años coincidieron en gran medida con las antiguas capitales de los *conventus* jurídicos – Braga, Lugo, Astorga, Zaragoza y Tarragona –, con la excepción de Clunia.

[160] RIPOLL, G., "Acerca de la supuesta frontera entre el *Regnum Visigothorum* y la *Hispania* bizantina", *Pyrenae*, nº 27, 1996, pp. 251-267 (mapa de extensión bizantina en p. 262).

[161] VIVES, J., "Nuevas diócesis visigodas...", *op. cit*., 1961, pp. 8-9.

[162] Concilio II de Braga (572): *Habiéndose reunido por mandato del referido príncipe en la iglesia metropolitana de Braga, los obispos de la provincia de Galicia, tanto los del distrito bracarense como los del distrito de Lugo, con sus metropolitanos* [...].

[163] Concilio de Mérida (666), can. VIII: [...] *movió el ánimo del rey a misericordia, para que reintegrase y restaurase los límites de esta provincia de Lusitania con sus obispos y sus diócesis, según lo prescrito en los antiguos cánones, a la jurisdicción de la provincia y a esta sede metropolitana.* BARBERO,

Con la extensión del dominio godo por toda *Hispania*, una vez anexionado el reino suevo en el año 585 (Isid. *HG*, 49) y expulsados los bizantinos de sus territorios peninsulares entre los años 621 y 625 (Isid. *HG*, 62), el reino de Toledo se configuró eclesiásticamente tomando como base el conjunto de provincias bajoimperiales, ahora restauradas (*Tarraconensis*, *Baetica*, *Lusitania*, *Cartaghinensis* y *Gallaecia*), con la inclusión de la Narbonense tras la disolución de reino visigodo de Tolosa (507)[164]. En el territorio suevo, tras la anexión de su reino a los dominios visigodos en el 585 se restablecieron los límites de las antiguas provincias romanas de Lusitania y Gallaecia y se eligió una única sede, la de Braga, como metropolitana de esta última provincia. Por su parte, con la toma de Cartagena por los visigodos en el año 624, todo vestigio de "provincialidad" bizantina desapareció y la Cartaginense recuperó su territorio, cediendo, eso sí, el rango de metrópoli a Toledo[165]. La *Hispania* de los siglos VI y VII vivió así una etapa de gran vitalidad eclesiástica en la que las sedes episcopales preexistentes ampliaron su prestigio social y su poderío económico, centralizando algunas de ellas ciertas manifestaciones culturales y extendiendo su influencia por extensos distritos rurales. Por su parte, nuevos obispados fueron surgiendo a lo largo del territorio hispano y no siempre vinculados a espacios urbanos, lo que nos da una idea del enorme prestigio de la figura episcopal en esta época y de la importancia de la sede prelaticia como expresión tanto de liderazgo ideológico como de dominio territorial. Esta eclosión del fenómeno episcopal quedaría reflejado en el amplio registro prelaticio que recogió el concilio III de Toledo (67 sedes) [Fig. 2], en cuyo caso habría de incluirse asimismo a las sedes que se hallaran vacantes en el momento de la celebración del mismo o a las que no pudieron asistir debido a los avatares políticos del momento[166].

Si bien con el reino de Toledo se unificaron los territorios físicos bajo un mismo signo político y la jurisdicción de cada obispado hubo de acomodarse a la antigua trama

---

A., *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, 1992, pp. 180-188; PRIETO, M., *op. cit.*, 1994, pp. 106-115; SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 2004, pp. 295-297; LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la Gallaecia y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 32-35.

[164] GRIFFE, E., *La Gaule chrétienne a l'époque romaine. I. Des origines chrétiennes a la fin du IVe siècle*, 1964, pp. 332-340.

[165] MANSILLA, D., "Orígenes de la organización metropolitana en la iglesia española", *Hispania Sacra*, nº 12, 1959, pp. 275-290

[166] Para la *Gallaecia* y el norte de Lusitania contamos además el *Parroquiale Suevum*, que aporta valiosísima información al respecto de la organización eclesiástica de esta zona en la segunda mitad del siglo VI. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El Parrochiale Suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua", *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 6, 1998, pp. 35-48; QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., *op. cit.*, 2005-2006, pp. 35-36.

administrativa bajoimperial, la creciente ambición territorial prelaticia, el interés regio por controlar zonas conflictivas, amén de las propias vicisitudes de la época provocaron numerosas alteraciones en la geografía eclesiástica hispana, tanto por la reducción en la jurisdicción de los episcopados más antiguos como por la toma de conciencia de sus límites por parte de las nuevas sedes. Es en estos momentos cuando se desarrollan con más fuerza las reclamaciones y disputas territoriales entre obispos a razones de cercanía geográfica y tradición administrativa entre obispados de diferentes provincias[167], de división de espacios diocesanos por conflictos bélicos[168], de ubicación de iglesias en la frontera entre diócesis[169] o de reintegración de límites entre provincias[170]. Todas estas peticiones contaron con el respaldo legislativo siempre y cuando se realizaran en el marco de una misma provincia y no entre distintos espacios provinciales[171].

El mapa episcopal que dibujan las fuentes conciliares de esta época [Fig. 2], en definitiva, no engloba ya únicamente a centros de prolongada trayectoria urbanística ni tampoco vincula a los espacios prelaticios con núcleos de un rango jurídico específico. La elevación de un espacio físico a la categoría de obispado respondía ahora a múltiples variables y a particulares evoluciones que en muchos casos resultan difíciles de analizar y catalogar[172]. No resulta extraño, por ello, que incluso a finales del siglo VII se siga legislando en relación al surgimiento de nuevas sedes episcopales y se trate de frenar su

---

[167] Concilio II de Toledo (527), *Ep. Mont.*: *Del mismo modo hemos sabido que para la consagración de basílicas han sido invitados por vosotros obispos de otra nación* [...]. MARTIN, C., "Las cartas de Montano y la autonomía episcopal de la Hispania septentrional en el siglo VI", *Hispania Antiqua*, nº 22, 1998, pp. 403-426.

[168] Concilio II de Sevilla (619), can. I: [...] *en la primera demanda de Teodulfo, obispo de la iglesia malacitana, se presentó ante nosotros una súplica afirmando que la antigua diócesis de dicha ciudad había sido desgarrada en otro tiempo con ocasión de algunas operaciones militares, y había pasado parcialmente al poder de las iglesias de Écija, Elvira y Cabra*.

[169] Concilio II de Sevilla (619), can. II: *En segundo lugar fue tratada la controversia surgida entre los mencionados hermanos nuestros Fulgencio, de Écija, y Honorio, de Córdoba, obispos, por la pertenencia de cierta iglesia, pues afirmaba uno que era Celticense y otro que era Reginense* [...].

[170] Concilio de Mérida (666), can. VIII: [...] *Sclúa, obispo de la santa iglesia de Idaña, reclamó ante el santo concilio, porque Justo, obispo de la iglesia de Salamanca, retenía una parte del territorio que le pertenecía a él, añadiendo también que éste había recuperado, aun después de muchos años lo que la metrópoli de Galicia retenía de su diócesis, y que pertenecía a su propia demarcación*. En general, sobre todas estas cuestiones, MARTIN, C., "Les évêques visigothiques...", *op. cit.*, 2007, pp. 215-219.

[171] Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIV: *Cualquier obispo que poseyere, sin reclamación alguna, durante 30 años, una parroquia de otro obispo, puesto que según la ley parece que ya es parroquia propia, no se admitirá contra él la acción de devolución, y esto siempre dentro de la provincia, pero fuera de ella, de ningún modo, para evitar que por defender la parroquia se confundan los términos de las provincias. En este sentido, las reclamaciones de territorios diocesanos pertenecientes a otra provincia sólo podrían ser llevadas a efecto si se trata de un espacio eclesiástico anteriormente perteneciente a la provincia demandante pero que en un contexto de asentamiento extranjero ha pasado a formar parte de otra provincia*.

[172] GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Episcopal groups in Hispania", *Oxford Journal of Archaelogy*, nº 30 (3), 2011, p. 277.

creación en entornos "donde nunca antes hubo un obispo[173]". El hecho de que algunos de estos obispados encontrasen además importantes trabas en su expansión por los espacios rurales ante el desarrollo de alternativas formas religiosas y de nuevos competidores en el dominio del patrimonio eclesiástico supone una dificultad añadida a la hora de fijar límites diocesanos precisos a la acción prelaticia desde las ciudades.

Fig. 2. Provincias eclesiásticas y sus sedes episcopales en la Hispania de finales del siglo VI d. C. (MONSALVO, J. M., 2010)

Como consecuencia de esta compleja situación, la historiografía sólo ha podido describir para este periodo unas territorialidades eclesiásticas poco o nada precisas[174] y una multiforme evolución del paisaje eclesiástico de cada provincia, lo que en unos

[173] Concilio XII de Toledo (681) can. IV. Este texto además remite a toda la canonística anterior relativa al tema (Nicea, Laodicea, Cartago) para reforzar lo expuesto en él.

[174] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, p. 164; MOUNIER, M. B., "Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècle)", *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, 2007, pp. 225-226; MARTIN, C., *op. cit*., 2007, p. 214. Para el territorio galo, LAUWERS, M., "Territorium non facere diocesim…Conflicts, limites et représentation territorial du diocèse (Ve-XIIIe siècle)", *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, 2008, pp. 23-34.

casos dio origen a nuevas sedes en espacios de escasa tradición cristiana[175] y en otros eliminó todo rastro de episcopalidad en territorios de insuficiente peso demográfico[176].

Al margen las distintas vicisitudes por las que pasó la formación de las diócesis hispanas, lo cierto es que los obispos, haciendo uso del aparato conciliar y de la sede episcopal como herramienta y órgano de gobierno respectivamente, llevaron a cabo toda una nueva organización del espacio y de las relaciones interprovinciales a través de la legitimación sinodal y el poder jurisdiccional que confería la territorialidad diocesana sobre la que se extendía el dominio prelaticio. Se configuró así un nuevo paisaje geopolítico en Hispania basado en unas novedosas coordenadas eclesiásticas que delimitaron desde ese momento las relaciones de poder tanto dentro como fuera de cada región.

La reorganización provincial surgida a partir del siglo VI fue, no obstante, fruto del nuevo equilibrio de influencias en la Península Ibérica entre el poder político godo, que delimitó las fronteras físicas aproximativas entre provincias, y el poder territorial de los obispos, quienes, en virtud de su liderazgo eclesiástico y del dominio ejercido desde sus respectivas sedes, buscaron extender el control diocesano sobre zonas de presumible vacío pastoral. En este sentido, la creciente intervención de las monarquías germánicas en la vida religiosa peninsular supuso que tras la unificación toledana el soberano se convirtiera en un importante activo en la articulación eclesiástica del territorio desde el momento en el que cada elección episcopal, cada celebración sinodal o cada medida allí tomada habían de ser supervisadas y ratificadas por el monarca de turno.

La intervención de la esfera política en la vida religiosa del *regnum* no fue, con todo, la única limitación que encontró el ente prelaticio a la hora de actuar libremente en su territorio. La expansión y diversificación del cristianismo por el vasto *territorium* imperial hizo necesario, al igual que sucedía a nivel administrativo, establecer un reparto de competencias eclesiásticas con el doble objetivo de hacer llegar y hacer cumplir a toda la población el mensaje cristiano. A un nivel jurídico, la necesidad de establecer medidas y actuaciones en común entre los diferentes obispos, ya fuese en reuniones provinciales o nacionales, implicaba en sí misma la concepción de una autoridad global superior a la del prelado local. De este modo, inspirándose en el modelo político y social de la época, se desarrolló toda una organización piramidal del episcopado en cuya base

[175] VIVES, J., *op. cit*., 1961, pp. 1-9; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 1998, pp. 35-47.

[176] Tal y como expuso el concilio de Sárdica en el 343 (can. VI), las sedes en espacios de escasa significación territorial, como la del propio obispo Hidacio (*Aquae Flaviae*) u otras mencionadas en su obra - *Celenis* (*Chron.*, 32) -, no encontraron una solución de continuidad en época visigoda. LORING, M. I., "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio romano", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-87, pp. 200-201.

se hallaban los obispos sufragáneos de cada provincia al mando de una sede o diócesis, que correspondía generalmente con una urbe. Por encima de ellos se situaron los obispos metropolitanos, supervisando la actuación de los sufragáneos y liderando el panorama eclesiástico a nivel provincial. Con la consolidación del reino hispanogodo con capital en Toledo, esta sede regia fue centralizando la vida religiosa de la Península y ya desde el siglo VII las metrópolis provinciales fueron perdiendo gran relevancia eclesiástica en beneficio del primado toledano, un obispado que acabó adquiriendo una categoría supra-metropolitana en la jerarquía prelaticia hispana. En el vértice de la pirámide eclesiástica se situaría el patriarca de Roma, como máxima autoridad religiosa en Occidente. Éste, a pesar de su escasa participación en la vida eclesiástica de la Hispania visigoda, dominó claramente el horizonte religioso occidental entre los siglos IV y VI e intervino además activamente, como veremos, en la consolidación de la metrópoli tarraconense.

Junto a estos líderes episcopales, cuya preeminencia fue más evidente y notoria en las fuentes de la época, también cabría mencionar a un nivel intraprovincial la existencia de ciertos obispados que, si bien no gozaron de un estatus jurídico superior al de sus comprovinciales, sí tuvieron una destacada presencia en sus respectivas provincias y en algunos casos una actuación acorde con una posición de supremacía prelaticia. Bien por su condición de sedes imperiales o regias en algún momento de su historia tardoantigua, bien por su prolongada tradición cristiana o bien por la dignidad y el prestigio de sus líderes episcopales, ciudades como *Barcino* o *Caesaraugusta*, por citar las propias del área de estudio, jugaron un importante papel en la organización y el desarrollo cristianos de la provincia. En virtud de ello, estas sedes ocuparían un escalafón intermedio entre lo metropolitano y lo sufragáneo dentro de la jerarquía episcopal hispana.

Vemos, por tanto, que en el proceso de consolidación del poder territorial del obispado no sólo hay que tener en consideración el uso de herramientas tales como la asamblea sinodal o la sede prelaticia sino también la propia estructuración jerárquica del episcopado. Dada la extensión territorial del cristianismo y las necesidades pastorales de cada espacio, la actuación eclesiástica tuvo que diversificarse necesariamente desde lo más particular, delegando el gobierno de cada iglesia a presbíteros, diáconos o clérigos en general, hasta lo más universal, quedando subordinados todos los prelados sufragáneos y metropolitanos de cada provincia a la autoridad del obispo de Roma. Esta organización eclesiástica hubo de condicionar de alguna manera la extensión efectiva de cualquiera de las diócesis, por lo que el estudio de la articulación eclesiástica del Ebro medio no puede entenderse sino a partir del análisis de este jerarquizado organigrama episcopal.

4.1.3. Estructuración del dominio: jerarquías episcopales

Aunque en sus inicios el cristianismo no gozó de una organización interna bien definida y su expansión territorial no se tradujo en la formación de espacios religiosos claramente delimitados, con el tiempo y las nuevas necesidades organizativas adoptadas de la previa ordenación administrativa fueron conformándose heterogéneas comunidades eclesiásticas. A partir de la consolidación del obispo como cabeza visible del clero y ante el gradual crecimiento del número de cristianos dentro de cada comunidad y del número de comunidades cristianas locales, pronto se hizo necesario establecer unas normas de organización y comenzaron a establecerse límites jurisdiccionales al ámbito de actuación prelaticia sobre el territorio. Con la progresiva extensión de la nueva fe por entornos cada vez más dilatados, dentro y fuera de las ciudades, los límites de estas primigenias jurisdicciones fueron ampliándose rápidamente y sus características se diversificaron, por lo que surgió la imperiosa necesidad de establecer relaciones entre unos obispados y otros a fin de evitar competencias territoriales entre comunidades y organizar mejor el adoctrinamiento poblacional para impedir que surgieran ciertas desavenencias doctrinales y dogmáticas que rompieran con la unidad ideológica cristiana. Al mismo tiempo que aumentan los contactos entre comunidades y obispos, se desarrolla en paralelo toda una estructuración del ejercicio de la autoridad episcopal con objeto de adaptarla a las nuevas exigencias de dirección y coordinación de los trabajos conjuntos de los obispos de una determinada zona. De este modo, uno de los obispos de cada zona adquiere un rango jurídico superior en la escala jerárquica episcopal, comúnmente aceptado por todos los miembros menores de esa jerarquía, y a él le corresponden ciertas prerrogativas en materia de fortalecimiento de los lazos de comunión eclesial entre las distintas comunidades[177].

Pese a que en algunos testimonios del siglo III ya es posible identificar una cierta jerarquización entre obispados[178], no será hasta el siglo IV cuando los primeros sínodos de la cristiandad estipulen la consideración de la primacía de unas sedes frente a otras. En base a determinados aspectos como la presencia de grandes personalidades eclesiásticas, la relevancia económica y política, la antigüedad histórica, la situación geográfica o la

[177] SOTOMAYOR, M., "Estructuración de las iglesias cristianas", *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, vol. 1, 2003, p. 535.

[178] Cipriano, *Epístola* 67, intr.: *Cipriano, Cecilio, Primo, Policarpo,* [...] *al presbítero Félix y a los fieles de León y Astorga y también al diácono Elio y al pueblo de Mérida* [...] *hemos leído vuestra carta que, animados por la integridad de vuestra fe y el temor de Dios, nos enviasteis por medio de nuestros colegas de episcopado Félix y Sabino* (Ed. esp. de M. L. García Sanchidrián, 1998 pp. 322-323).

tradición cristiana apostólica de algunos enclaves como Roma, Alejandría, Antioquía, Constantinopla o Jerusalén[179], los sínodos ecuménicos pronto definieron el concepto de patriarcado[180] como un nivel de preeminencia espiritual del episcopado de estas ciudades sobre la representación eclesiástica del resto de urbes del Imperio romano. Si bien la institucionalización definitiva de esta "pentarquía" correspondió al concilio de Calcedonia (451), los de Nicea (325) y Sárdica (343) ya le reconocieron una supremacía especial a Roma, Alejandría y, en menor grado, a Antioquía y Jerusalén, mientras que el concilio de Constantinopla (381) hizo lo propio con la capital del Imperio oriental [Fig. 3][181].

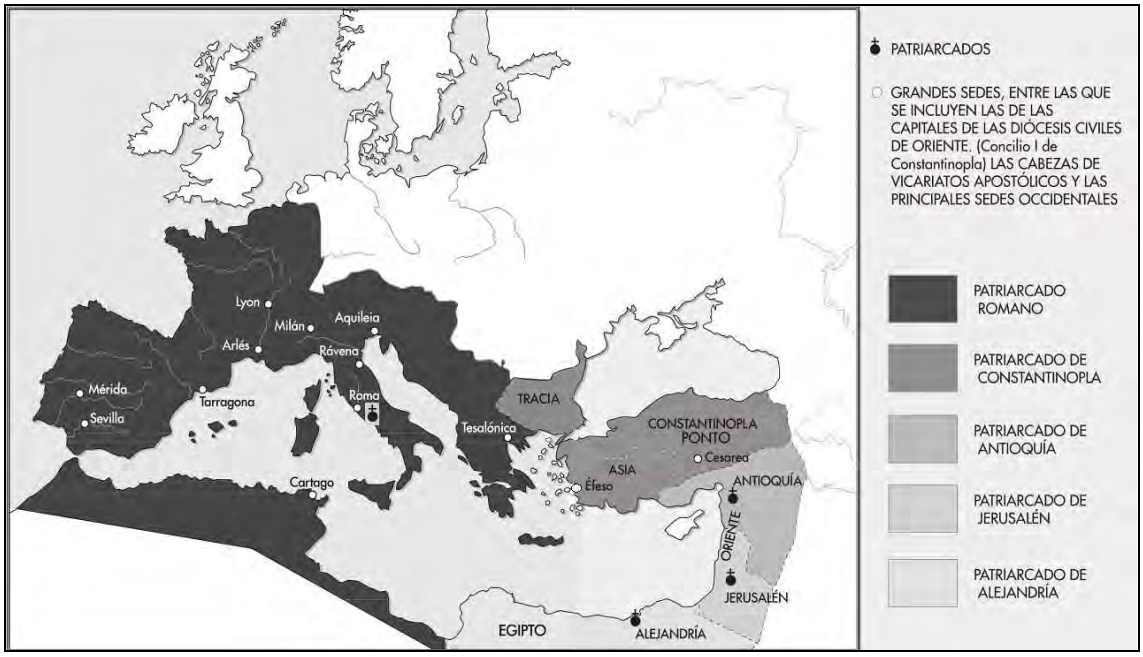


Fig. 3. Patriarcados y principales sedes episcopales del territorio imperial (s. IV d. C.) (ORLANDIS, J., 2012[182])

La asamblea nicena dejaba bien claro que por debajo de las sedes primadas los obispados habrían de agruparse por provincias y colocarse bajo la subordinación de una sede metropolitana cuya ubicación coincidiría con la ciudad que fuese entonces centro

[179] De gran influencia en la vida política y religiosa del momento fueron también los obispados de Milán y Cartago, aunque no alcanzaron el rango patriarcal. BARBERO, A., "Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII" *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, 1989, p. 169.

[180] Sobre la formación de estos patriarcados, no exenta de luchas de poder y disputas teológicas, ACERBI, S., "La Pentarquía: 'una praxis sin teoría' en la política eclesiástica y jurisdiccional del Oriente cristiano tardoantiguo", *Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma*, 2010, pp. 403-415.

[181] Concilio de Nicea (325), can. VI y VII; Concilio de Sárdica (343), can. IV-VII y IX; Concilio de Constantinopla (381), can. II y V.

[182] ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia. La Iglesia antigua y medieval*, vol. 1, 2012, pp. 108-109.

del gobierno provincial[183]. De este modo, aun siendo los obispos quienes gobernaban de manera efectiva sus sedes, éstos se hallaban supervisados por el metropolitano de la provincia, quien, en último término, elegiría al candidato más apto para el gobierno de cada sede y su diócesis, eso sí, siempre supervisados por el primado occidental u oriental y éstos a su vez bajo la atenta mirada del emperador cristiano, al que correspondía en muchos casos tomar la iniciativa de las decisiones eclesiásticas. Sólo así se establecían ciertos límites a la autonomía episcopal reforzando la autoridad de los metropolitanos y reconociéndole al obispo de Roma en Occidente o al de Constantinopla en Oriente una autoridad suprema en asuntos eclesiásticos a imagen y semejanza de la que poseía el emperador en la esfera política pública[184].

Cada patriarca, elegido por un sínodo de obispos y laicos, regulaba la liturgia de sus iglesias (calendario litúrgico, ayunos, fiestas, canonizaciones, administración de los sacramentos), designaba a los metropolitanos y controlaba la observancia de la disciplina eclesiástica de los fieles, el clero y los obispos metropolitanos, obligados todos a acudir a los sínodos convocados por los patriarcas, asegurando la unidad doctrinal y disciplinar de las regiones bajo su jurisdicción suprametropolitana.

El panorama eclesiástico occidental y, por ende, el de nuestra zona de estudio, quedaba de este modo liderado a una escala global por el pontífice romano, que, como representante de una sede apostólica, ocupaba el vértice en la pirámide jerárquica episcopal y ejercía una autoridad incuestionable sobre el resto de obispados de Occidente, tanto galos como hispanos. Tan dilatada era la potestad de Roma en época bajoimperial que el pontífice llegó incluso a intervenir en la historia eclesiástica de la provincia Tarraconense y del valle medio del Ebro, por lo que es preciso que le dediquemos unas líneas.

4.1.3.1. *La primacía occidental de Roma*

Ante la debilidad organizativa y dogmática de la Iglesia primitiva, que dio lugar durante los primeros siglos de nuestra era a la formación de grupos sectarios con dispares interpretaciones de la palabra divina, pronto se hizo necesario encontrar una vía de unidad doctrinal así como una entidad eclesial que se hiciera cargo de garantizar la ortodoxia cristiana ejerciendo un liderazgo absoluto e incondicional sobre todas las demás iglesias.

[183] Concilio de Nicea (325), can. IV: *La potestad o confirmación pertenecerá efectivamente en cada una de las provincias al metropolitano*.

[184] Concilio de Sárdica (343), can. IX: *Y el que viniere a Roma, entregue, según se ha dicho, los memoriales que traiga el santísimo hermano y coepíscopo nuestro en la iglesia romana, para que él ante todo examine si son honestas y justas las pretensiones y preste diligencia y esmero para que lleguen a la corte.*

Esta primacía tenía que ser reconocida por toda la cristiandad sin discusión, por lo que su aceptación precisó de un principio universal que justificase tal elección. Impulsado por personalidades eclesiásticas como Ireneo de Lyon o Tertuliano de Cartago (ss. II-III d. C.), el principio de la sucesión apostólica, que defendía que algunos prelados eran teóricamente herederos de los antiguos apóstoles de Jesús, se convirtió en el argumento clave en la legitimación de la superioridad de determinados obispados a la hora de liderar la cristiandad del Imperio[185]. De entre todas las ciudades que se declararon abiertamente descendientes de uno u otro apóstol – Jerusalén, Antioquía, Esmirna, Salónica etc. – Roma fue la única iglesia declarada como apostólica en la mitad occidental del Imperio, un título que se justificaba además por el hecho de albergar en su seno las supuestas tumbas de los propios apóstoles, en este caso Pedro y Pablo[186].

Con el tiempo, el prestigio que la vinculación de estos apóstoles, amén de otros mártires posteriores, concedió a la iglesia de Roma, unido a las ventajas propias de ser la capital civil del Imperio, fue decisivo en la designación del patriarcado romano en el concilio de Nicea (325)[187]. Apenas unas décadas más tarde, la hegemonía de la sede de Roma sobre el resto de obispados era una realidad constatable tal y como lo demuestra el concilio de Sárdica (343), donde el obispo romano aparece descrito como una instancia eclesiástica superior encargada de supervisar las peticiones dirigidas por otros obispos al emperador o a la que debían apelar todos aquellos prelados en desacuerdo con alguna acusación, medida o condena dictaminada por algún concilio provincial o emprendida por algún otro obispo contra ellos y considerada a todas luces injusta[188].

La consecución de esta primacía, sin embargo, no culminó en Nicea ni mucho menos fue un proceso rápido o sencillo. La escisión efectiva del Imperio en el siglo IV

---

[185] Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 3,2-3: *La iglesia fundada y establecida en Roma por dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, a causa de su origen superior, es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la tradición apostólica* (trad. de C. I. González, 2000); Tertuliano, *De praescriptione* 32, 1 (ed. de S. Vicastillo, 2001).

[186] Concilio de Sárdica (343), can. IV: [...] *que sea honrada la memoria del apóstol San Pedro* [...] *téngase por confirmado lo que decretase el obispo de Roma*

[187] Concilio de Nicea (325), can. VI: *Obsérvese la costumbre antigua en Egipto, Libia y Pentápolis, de que el obispo de Alejandría tenga potestad sobre todos los de estas regiones, porque igual uso rige con respecto al romano pontífice*.

[188] Concilio de Sárdica (343), can. IV (*si algún obispo hubiere sido condenado en alguna causa, y cree que debe volver a abrirse el juicio; si os parece bien que sea honrada la memoria del apóstol San Pedro...téngase por confirmado lo que decretase el obispo de Roma*), V (*que cuando algún obispo hubiere sido depuesto por los obispos vecinos, y solicitare que su causa se trate en Roma...*), VII (*si un obispo fuere acusado...y se acogiere al beatísimo obispo de la ciudad de Roma y pidiere ser oído...*) y IX (*Y el que viniere a Roma entregue, según se ha dicho, los memoriales que traiga el santísimo hermano y coepíscopo nuestro en la iglesia romana, para que él ante todo examine si son honestas y justas las pretensiones y preste diligencia y esmero para que lleguen a la corte*).

iniciada con la traslación de la capitalidad imperial a Constantinopla en el 330 provocó el desarrollo de una enconada competencia entre las cristiandades occidental y oriental, a lo que también contribuyó la formación de desavenencias cristológicas entre ambas (arrianismo vs. niceísmo), por el protagonismo absoluto sobre el conjunto eclesiástico del territorio imperial. Desde este momento las Prefecturas del Pretorio de las Galias y de Italia constituyeron la base territorial de la Iglesia de Occidente mientras que la Prefectura de Oriente hizo lo propio para la iglesia oriental.

Las últimas décadas de esta cuarta centuria fueron especialmente problemáticas para el desarrollo de la supremacía teológica romana pues la formación del patriarcado de Constantinopla en el concilio celebrado en la propia ciudad en el año 381 elevó a esta sede en Oriente a una categoría similar a la occidental en calidad de "nueva Roma". Por si fuera poco, la forzosa traslación de la capitalidad del Imperio de Occidente desde Roma hasta Milán en el 395 y a Rávena en el 402 a causa del avance germano añadió nuevas trabas a la obtención de la exclusividad romana, habida cuenta de que en estas ciudades, gracias a prestigiosas e influyentes figuras como el obispo milanés Ambrosio (374-397), se estaba dando origen a otras potestades episcopales posibles competidoras de la capital itálica por la primacía eclesiástica en esta parte del Imperio[189]. Así se explicaría, por ejemplo, por qué Prisciliano, Itacio y Salviano, tras la negación de la audiencia ante el papa Dámaso para que retiraran las acusaciones de herejía contra ellos, acudieron seguidamente a Milán a reunirse con el obispo Ambrosio, al ser éste entonces una de las cabezas visibles de la Iglesia occidental[190].

Ante esta adversa situación, la reacción del pontificado romano no se hizo esperar. Tratando de hacer frente al creciente protagonismo del obispado constantinopolitano, Dámaso (366-384), primer prelado romano en recibir el apelativo de papa[191], puso en práctica toda una serie de medidas que buscaban sustentar la primacía romana a partir de la elaboración del principio petrino como fundamento de la eclesiología occidental[192], la

---

[189] NÚÑEZ GARCÍA, O., "Aportaciones exteriores al proceso de cristianización de Gallaecia. Las relaciones con la Iglesia Romana (ss. IV-VI)", *Hispania antiqua*, nº 25, 2001, pp. 354-358.

[190] Hidacio, *Chronicon* 13 (ed. fr. de A. Tranoy, 1975, pp. 108-109). La vinculación de Ambrosio en la problemática priscilianista y su autoridad comparable a la del Papa le llevó a intervenir también en Hispania, a cuyos obispos envió una carta tras el concilio de Zaragoza con indicaciones de las sedes tanto romana como milanesa para que los heterodoxos se incorporasen al seno de la Iglesia una vez arrepentidos de su herética actitud. Concilio I de Toledo (397-400), *Copia de la sentencia definitiva sacada de las actas*.

[191] Epístola del Papa Dámaso al obispo Paulino de Antioquía (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, p. 723).

[192] La designación de Roma como sede apostólica en obras como el *Liber ad Damasum* o la apelación a los obispos occidentales como "hijos" en lugar de "hermanos" fueron otros añadidos realizados por Dámaso en sus escritos que contribuyeron a fortalecer la autoridad romana. GAUDEMET, J., *op. cit.*,

promoción del culto martirial y el impulso a la cristianización de la topografía urbana de Roma. La supremacía de Roma no se fundamentaba ya en una razón de orden político, como podría ser su condición de capital civil del Imperio, sino en el conferimiento divino del carácter de primado al apóstol Pedro[193], que pasó a ser entonces el primer obispo de la ciudad y sus legítimos sucesores los Papas. Este ambicioso programa eclesiástico contó además con el beneplácito y apoyo político del emperador Teodosio[194].

Toda esta ideología petrina tuvo continuidad en su sucesor, el papa Siricio (384-399), quien se encargó además de transmitirla a todas las iglesias hispanas por mediación del obispo Himerio de *Tarraco*[195], convirtiendo los cánones conciliares y a las decretales pontificias en leyes de derecho eclesiástico que tenían que ser cumplidas por toda la cristiandad occidental[196]. Tomando como base lo expuesto por Dámaso y Siricio, los sucesivos papas – Inocencio I (401-417), Zósimo (417-418) o Bonifacio I (418-422) – continuaron promoviendo las atribuciones del obispado de Roma sobre las demás iglesias de Occidente y dando forma a la primacía romana a través de la ficticia vinculación entre los poderes confiados por Dios a san Pedro y los del Papa[197]. Ya en tiempos de Inocencio I y una vez fallecido Ambrosio de Milán (finales del siglo IV), cuyo sucesor no alcanzó la dignidad de éste, Roma fue recuperando paulatinamente su supremacía y reforzando su autoridad al volver a convertirse en sede palatina del emperador[198].

1958, pp. 416-417; ESCRIBANO, M. V., *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. "Causa ecclesiae" y "iudicium publicum"*, 1988, pp. 288 ss.

[193] *Evangelio de Mateo* 16, 18. UBIETA, J. A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, t. III, 1993, p. 1412.

[194] *CTh*. XVI, 1, 2 (380): *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*.

[195] Epístola del Papa Sirio a Himerio de Tarragona I (385), *praef.*: *Llevamos la carga de todos los que están agobiados; si bien el que todo lo sufre por nosotros es el bienaventurado apóstol San Pedro, quien, según confiamos, protege y defiende a los herederos de su administración*; II: *En adelante todos los sacerdotes deben observar la regla anterior, si no quieren ser separados de la solidez de la piedra apostólica, sobre la cual Cristo construyó la iglesia universal* (TEJADA Y RAMIRO, J. *op. cit*., 1859, p. 729-730). Si bien la carta enviada en el año 384 por el obispo Himerio de Tarragona al papa Dámaso hubo de ser respondida al año siguiente por su sucesor Siricio, su contenido remite claramente a la ideología damasiana y se cree que incluso hubiera podido ser escrita por el propio Dámaso antes de morir.

[196] Siricio, *Ep*. I, 15: *Ahora excitamos una y mil veces el ánimo de tu fraternidad para observar los cánones y decretales, encargándote de que llegue a noticia de todos nuestros coepíscopos la respuesta que a tu consulta has recibido; no contentándote sólo con hacer partícipe a los que están en tu diócesis, sino que también harás que se remita a todos los obispos de las provincias Cartaginesa, Bética, Lusitania y Gallega, esto es, a todos los colindantes* (*Ibíd*., 1859, p. 736).

[197] Inocencio, *Ep*. XVII, 1: *Quae cum saepius repeti fecissem, advertis* ***sedi apostolicae****, ad quam relatio missa quasi ad* ***caput ecclesiarum*** *currebat*. (MIGNE, J. P., *PL* 20, 1845, p. 527)

[198] PIETRI, C., *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311-440)*, 1976, pp. 1066-1067.

Con la celebración del concilio de Calcedonia en el 451, no obstante, la sede de Constantinopla volvió a ocupar el primer plano del panorama eclesiástico tardoimperial al reclamar los mismos privilegios y prerrogativas que la iglesia romana[199]. Será en estos momentos cuando despunte la figura del papa León I Magno (440-461), gran ideólogo de la *principalitas* romana. En su decidida empresa por conseguir la unidad eclesial, este pontífice luchó contra las herejías de su época y trató de estrechar los lazos entre Roma y el episcopado occidental dejando bien clara la posición de Roma en la escala jerárquica eclesiástica. Beneficiado por el rápido declive del imperio occidental y la necesidad de una autoridad superior, el papa León se aseguró el apoyo del emperador Valentiniano III[200] frente a las aspiraciones autonomistas del obispo Hilario de Arlés y ello se tradujo en la formulación de un decreto imperial en el 445 que reconocía la potestad judicial y la hegemonía del prelado romano como patriarca de Occidente[201]. A pesar de que la figura de León Magno fue decisiva en la consolidación de la idea de la herencia apostólica, la primacía papal sólo fue posible en la parte occidental del imperio ya que el ascenso del patriarcado de Constantinopla continuó imparable durante todo el siglo V y sólo pudo ser frenado dos siglos más tarde con el avance del Islam por Siria, Egipto y las provincias bizantinas.

Con posterioridad al ocaso imperial en Occidente, los obispos de Roma comenzaron a adoptar algunos de los poderes temporales y atribuciones propias de los emperadores, como la condición de *Pontifex Maximus*, título ya asumido por primera vez por el papa León I, y trataron de legitimarse como sus auténticos herederos espirituales y políticos[202].

---

[199] Concilio de Calcedonia (451), can. XXVIII: *Siguiendo en todas sus partes los decretos de los santos Padres…establecemos también y decretamos lo mismo que ellos acerca de los privilegios de la santísima iglesia de Constantinopla, nueva Roma…movidos de la misma consideración los 150 obispos muy amados de Dios otorgaron al santísimo trono de la nueva Roma iguales privilegios, juzgando rectamente que la ciudad que se halla honrada de imperio y de senado, debe gozar de iguales prerrogativas que la antiquísima reina Roma, aun en las cosas eclesiásticas, y ha de ensalzarse y adquirir la misma magnificencia que ella, siendo la segunda*.

[200] No fue Valentiniano III el primer ejemplo de sustento imperial que obtuvo la iglesia romana en sus reivindicaciones hegemónicas pues tanto Graciano (378) como Teodosio (380) apoyaron la primacía del obispo de Roma, si bien como medidas estratégicas o interesadas en sus políticas imperiales. BARRACLOUGH, B., *El papado en la Edad Media*, 2012, pp. 26-27.

[201] *Novellae Valentiniano* III, 17 (445): *Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius ilicita praesumptio adtemptare nitatur (tunc enim ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas), et haec cum hactenus inviolabiliter fuerint custodita. Este edicto fue incluido en una carta enviada por el papa León a los obispos galos de Vienne con motivo de la privación al obispo Hilario de toda jurisdicción fuera de su diócesis en Arlés.* León Magno, Ep. 11: *De episcoporum ordinatione* (*PL* 54, 1846, p. 637).

[202] El *Actus Sylvestri*, relato hagiográfico anónimo del siglo V, y la *Donatio Constantinii*, documento elaborado por un clérigo en el siglo VIII, conformaron la denominada *Constitutum Constantini*, una suerte de escrito propagandístico que buscaba legitimar la sucesión imperial en la figura papal como

El fomento de las obras públicas o la supervisión política de Roma fueron algunas de las competencias que a partir de este momento irán asumiendo los papas en Occidente en un rol cada vez más político y socioeconómico que meramente religioso[203].

No obstante, la presencia de monarquías bárbaras arrianas en territorios como Hispania, norte de África o Italia limitó la extensión efectiva de la autoridad pontífica por Occidente y los representantes de la sede romana hubieron de aferrarse al gobierno imperial que Justiniano había restablecido en Italia[204], brindándole su apoyo frente a la invasión lombarda de Italia (568) y su expansión hacia Rávena y Roma. Mientras el dominio bizantino se mantuvo fuerte en el oeste, el apoyo papal a los emperadores orientales hubo de ser más o menos firme[205]. En medio de este complicado panorama, surgió la figura de Gregorio Magno (590-604), uno de los papas más influyentes de su época, quien mantuvo estrechas relaciones tanto con el imperio oriental como con la monarquía visigoda[206]. Con todo, ante la progresiva desarticulación de las posesiones bizantinas en el Mediterráneo, las crecientes disidencias doctrinales y teológicas entre Oriente y Occidente y el avance musulmán a lo largo de los siglos VII y VIII, el papado fue distanciándose cada vez más del poder imperial. Aunque siguió manteniendo una incierta pero tensa relación con la corte imperial de Constantinopla durante varias centurias más, su acercamiento en el siglo VIII a la monarquía franca marcó un cambio de orientación y dio inicio al ascenso histórico del Papado en Occidente que le llevó a la cumbre del mundo eclesiástico europeo durante la época medieval.

Vemos, por tanto, que el papado romano, si bien no llegó a ejercer durante el periodo tardoantiguo una férrea autoridad sobre la cristiandad católica, como sí sucedería siglos más tarde, sí que disfrutó de un noble prestigio y de una enorme influencia tanto eclesiástica como política y económica especialmente en territorio occidental[207].

---

una concesión del emperador Constantino en el siglo IV tras ser bautizado por el papa Silvestre bajo mandato de los apóstoles Pedro y Pablo. TEJA, R., "El poder de la iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 70-72. Sobre el término *pontifex* en un sentido de superioridad de rango frente a otros obispos, SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit*., 1976, p. 84.

[203] DELOGU, P., "*Solium imperii-urbs ecclesiae*. Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo", *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, 2000, pp. 83-108.

[204] Justiniano, Edicto (533): *Ordenamos que el más santo papa de la antigua Roma tendrá el primer rango sobre todos los pontífices, pero el bienaventurado arzobispo de Constantinopla, o la Nueva Roma, ocupará el segundo lugar luego de la Santa Sede Apostólica de la antigua Roma, la que tendrá precedencia sobre todas las demás sedes* (*Cod. Iust*. I, 1, 8; ed. de P. Krueger, 1906).

[205] Valga como ejemplo el apoyo dado por el papa Vigilio al decreto promulgado por Justiniano contra los Tres Capítulos, aun siendo contrario a este decreto la mayor parte de las iglesias occidentales. BARBERO, A., "El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 5, 1987, pp. 123-124.

[206] CASTELLANOS, S., *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, 2007, pp. 306-313.

[207] AZZARA, C., "The Papacy", *Italy in the Early Middle Ages*, 2002, pp. 102-117.

Más allá del devenir histórico general del Papado durante la Tardoantigüedad, la posición del pontífice romano como cúspide de la pirámide jerárquica episcopal en Occidente le condujo en ocasiones a intervenir también directa o indirectamente en la evolución teológico-canónica y disciplinar del territorio hispano[208].

Dado que la consecución del patriarcado romano comenzó a fraguarse a lo largo del siglo IV, no resulta extraño que las primeras apelaciones al papa dirigidas desde Hispania, como la realizada por el obispo libelático Basílides al pontífice Esteban[209], describan aún una endeble potestad del pontífice sobre el territorio peninsular. En este sentido, el hecho de que la decisión del pontífice en favor del apóstata no fuese aceptada por todo el episcopado hispano y que algunos de sus representantes apelaran al obispo Cipriano de Cartago para emitir un juicio totalmente contrario al dictamen del prelado romano demuestra que la Iglesia occidental estaba supeditada a una incierta dualidad de liderazgo entre Roma y Cartago y que carecía aún de un patriarca eclesiástico reconocido por todo el episcopado[210]. Pese a ello, el hecho de que a mediados del siglo III el obispo Basílides acudiera a Roma con el firme propósito de ser restituido por el papa en su silla episcopal y que otros obispos hispanos llegasen a apoyar a los libeláticos en comunión con Roma son hechos que sugieren que el prelado romano ya era considerado entonces por algunos miembros del clero como una especie de juez con legítima capacidad para intervenir ante una sentencia eclesiástica considerada injusta[211].

La validez de juicio y la autoridad moral del papado, ambas fundamentadas en el principio petrino y no en su condición patriarcal, fueron ganando empaque a lo largo de los siglos IV y V. Su gran momento vino de la mano del obispo Osio de Córdoba y gracias a la celebración del concilio de Sárdica en el año 343[212]. Ferviente defensor de

---

[208] VEGA, A. C., "El Primado Romano y la iglesia española en los siete primeros siglos", *La Ciudad de Dios*, nº 154, 1942, pp. 23-56, 237-294, 501-524; GONZÁLEZ, T., *op. cit*., 1979, pp. 689-697; ORLANDIS, J., "El Primado romano en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Historia, Instituciones, documentos*, nº 14, 1987, pp. 13-25; RODAMILANS, F., "El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II*, nº 27, 2014, pp. 427-454.

[209] Cipriano de Cartago, Ep. 67, 5, 3: *Y no se puede invalidar la elección, que está verificada con todo derecho, porque Basílides, yéndose a Roma después de descubiertos sus crímenes y aun confesados por él mismo, haya engañado a nuestro colega Esteban, que está lejos y conoce los hechos y la verdad, para pedirle una injusta reposición en el episcopado del que había sido depuesto justamente*. Ésta se considera la primera apelación realizada por un obispo al papa en toda la historia del cristianismo. HARNACK, A. von, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, 1986, p. 539.

[210] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Teoría y praxis...", *op. cit*., 2010, p. 329.

[211] NÚÑEZ GARCÍA, O., "Aportaciones exteriores...", *op. cit.*, 2001, pp. 349-352. En general sobre el debate historiográfico en torno a la primacía de Roma o Cartago sobre Hispania en el siglo III, RODAMILANS, F., *op. cit*., 2014, pp. 428-431.

[212] Aunque este concilio tuviera lugar en Sárdica, la actual ciudad búlgara de Sofía, según un "Libelo Syndico", Osio convocó también un concilio en su ciudad natal, Córdoba, en torno al año 350 con objeto de difundir y ratificar lo acordado en el 343. FLÓREZ, E., *España Sagrada*, X, 1775, pp. 178-179.

la supremacía jurídica de la iglesia de Roma y del derecho episcopal a apelar a ella, el obispo cordobés reforzó la autoridad del pontífice otorgándole la capacidad de aprobar o rechazar todas las peticiones realizadas al emperador así como de ratificar o derogar las condenas hechas a los obispos en las asambleas sinodales. Esto determinó que, ante el surgimiento de determinados movimientos heréticos o frente al desarrollo de cualquier irregularidad disciplinar, todo el obispado peninsular tuviese que responder ante el prelado de Roma como garante de la ortodoxia dogmática y litúrgica en Occidente. Las apelaciones elevadas a instancias papales (Dámaso) por Prisciliano y sus seguidores a finales del siglo IV en un intento por invalidar las decisiones adoptadas en Zaragoza en relación a la condena de su doctrina serían una buena muestra de ello[213].

Del mismo modo, aunque con un propósito diametralmente opuesto, las distintas misivas enviadas por los sucesivos prelados de *Tarraco* (Himerio, Hilario o Ascanio) o por el de Astorga (Toribio) a los papas Dámaso, Siricio, Inocencio I, León Magno o Hilario respectivamente entre los siglos IV y VI tuvieron por objeto denunciar los problemas tanto dogmáticos (priscilianismo y arrianismo) como disciplinares (ordenaciones ilícitas) más preocupantes de sus provincias ante los pontífices romanos a fin de que éstos los juzgasen con mayor propiedad[214]. Las decretales pontificias enviadas desde Roma en respuesta a estas peticiones, claramente inspiradas en las constituciones imperiales[215], son en sí mismas una prueba irrefutable de la primacía jurisdiccional de la sede romana en Occidente, pues en ellas se dictaminaban las normas a seguir por toda la comunidad prelaticia en materia tanto de disciplina eclesiástica como de ortodoxia de credo. Esta potestad justificaría que la interacción entre Roma e Hispania alcanzase su máxima expresión en las centurias finales del dominio imperial en Occidente, coincidiendo con una de las etapas más convulsas política y eclesiásticamente hablando de todo el periodo tardoantiguo y focalizándose sobre todo en la Tarraconense, una provincia de conflictiva ubicación geográfica y de gran heterogeneidad cristiana en esta época.

Con objeto de reforzar su supremacía occidental frente a la creciente autonomía de las iglesias de los reinos bárbaros y hacer prevalecer su potestad doctrinal ante cualquier desorden dogmático, los sucesivos pontífices romanos delegaron la labor representativa

---

[213] Prisciliano, *Tractactus* II, *Liber ad Damasum episcopum*, 53: *Nos alegramos de que los acontecimientos hayan rodado de tal manera que vengamos a declarar también aquello que creemos ante ti, que eres el mayor de todos nosotros* [...] *te rogamos porque eres el mayor y primero de todos* [...]. Fragmento recogido en NÚÑEZ GARCÍA, O., *op. cit*., 2001, p. 353. En general, sobre las relaciones del papado romano con el priscilianismo, RODAMILANS, F., *op. cit*., 2014, pp. 431-435.

[214] VILELLA, J., "La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 46, 1994, pp. 457-481.

[215] GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, I, 1, 1929, pp. 222-224.

de extender su palabra por las provincias hispanas en obispos metropolitanos como Juan de *Tarraco* (475-525)[216] o Zenón (472-486) y Salustio (514-523) de *Hispalis* en calidad de vicarios de la sede apostólica[217]. No se posee demasiada información acerca de las atribuciones concretas de este cargo más allá de trasladar el mensaje papal, normalmente corrector de irregularidades cristianas, entre las iglesias hispanas y velar por la observancia fiel de la disciplina eclesiástica. Si bien en la mayoría de los casos no se especifica la demarcación territorial precisa sobre la que se extendería la potestad vicarial, es de suponer que los obispos metropolitanos investidos con esta dignidad tendrían la obligación de hacer llegar la doctrina papal al resto de las provincias hispanas[218].

Vemos, pues, que la actuación eclesiástica de pontífices como Dámaso, Siricio, Inocencio, Hilario u Hormisdas entre los siglos IV y VI fue determinante no sólo en la evolución general del Papado romano en las postrimerías del Imperio occidental sino también indirectamente en el desarrollo cristiano de la Península Ibérica al afianzar el metropolitanismo en provincias como la Tarraconense o la Bética.

---

[216] Hormisdas, *Ep. XXIV ad Ioannem Tarraconensem* y *Ep. XXV ad universos episcopos* (*PL* 63, 1847). Tanto en la traducción de las decretales del papa Hormisdas hecha por J. Tejada (t. II, 1859, p. 1003) como en la Colección Canónica Hispana, entre otras obras, se atribuye un origen ilicitano al obispo Juan al que se dirigen sus misivas. Esta vinculación con la sede de Elche ha generado un profundo e irresuelto debate historiográfico (RODAMILANS, F., *op. cit*., 2014, p. 440). No obstante, teniendo en cuenta que el primer obispo de Elche conocido data del 633 (Serpentino, en el Concilio IV de Toledo) y que el episcopado de Juan de Tarraco coincidió en el tiempo con el pontificado de Hormisdas, la historiografía más reciente ha tenido a bien señalar que este vicario papal tuvo que ser el prelado metropolitano de la Tarraconense. PÉREZ MARTÍNEZ, M., *Tarraco en la Antigüedad Tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, 2012, p. 270 (nota 414).

[217] Decretos del Papa Simplicio a Zenón, obispo de Sevilla. *Haciéndole vicario de la sede apostólica*; Epístola del Papa Hormisdas al mismo obispo Juan. *Acerca de los Estatutos que le remite y del vicariato que le concede*; Epístola del Papa Hormisdas a Salustio, obispo de Sevilla. *De la concesión del vicariato apostólico por las provincias Bética y Lusitana* (TEJADA Y RAMIRO, J. *op. cit*., 1859 t. II, 1859, pp. 962, 1004-05 y 1015-16).

[218] El primer vicariato occidental conocido fue el del obispo Patroclo de Arlés, designado como tal por el papa Zósimo en el 417 (Próspero de Tiro, *Epitoma Chronicorum*, a. 412; *MGH AA*, 9, *Chron. min*. 1, 1892, p. 466). Dada la superioridad de éste sobre el obispado hispano, tal y como se deduce de la epístola de Consencio a Agustín (Ep. 11, 23: *Por aquel mismo tiempo, envalentonándose todo el mundo con su odio contra mí, me vi empujado a cargarme con la fatiga de un larguísimo camino para volar hacia la protección del beatísimo obispo de Arlés, Patroclo, del cual era muy alabada la perseverancia en la persecución de esta herejía. De él obtuve sin dificultad que, tanto los reos como los jueces, que con juicio tan inicuo habían corrompido el peso de la justicia, debieran reunirse en un concilio*...; ed. de J. Amengual, 2008), algunos autores han creído que las iglesias hispanas se hallaban subordinadas a la sede arelatense al menos hasta el nombramiento de los vicarios apostólicos hispanos. La intervención del obispo Cesáreo de Arlés, nombrado vicario por el papa Símaco en el 514, en la vida eclesiástica hispana también tendría su reflejo en los concilios de Tarragona (516, can. XI) y Lérida (546, can. III), cuyos cánones siguieron el modelo de los concilios galos de Agde (506) y Orleans (511), en los que Cesáreo había participado decisivamente. GARCÍA MORENO, L. A., "Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín", *Verbo de Dios y palabras humanas*, 1988, pp. 165-174; Id., "Problemática de la Iglesia hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549)", *Hispania Christiana*, 1988, pp. 152-154; Id., "La monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un país", *Hispania Sacra*, nº 49, 1997 pp. 267-268. Una visión más matizada de esta dependencia de Arlés en AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, 2008, pp. 493-513.

Con posterioridad al pontificado de Hormisdas (514-523) y a lo largo del siglo VI, coincidiendo en Hispania con el llamado "intermedio ostrogodo[219]", la muerte de Teodorico el Amalo (526) y el sometimiento de la sede romana al Imperio oriental tras las Guerras Góticas dificultaron notablemente las relaciones entre ésta y el territorio hispano[220]. Así se explicaría que en más de media centuria no contemos apenas con registros de decretales pontificias o apelaciones hispanas al Papado[221], con la salvedad de la correspondencia mantenida entre el papa Vigilio y el obispo Profuturo de Braga en el año 538 cuando el territorio aún se hallaba en manos de los suevos[222].

Ya a finales de este siglo, no obstante, con la inclusión del territorio suevo en los dominios godos y en particular a raíz de la conversión de estos últimos al catolicismo niceísta (589), la unidad religiosa y política impulsada por el monarca Recaredo permitió una interacción algo más fluida entre el Papado y el espacio peninsular a sabiendas de que el programa político godo implicaba también la afirmación de su independencia frente al Imperio romano de Oriente.

El proceso de unificación religiosa llevado a cabo a finales del siglo VI coincidió en el tiempo con el pontificado de Gregorio Magno (590-604), una destacada figura prelaticia que, pese a haber centrado su actuación en la franja peninsular dominada por los bizantinos[223], puso un gran empeño a la hora de intensificar las relaciones de Roma con los longobardos en Italia, los merovingios en Francia y los visigodos en Hispania[224], para lo cual institucionalizó y diversificó la figura del legado papal[225]. A pesar de que la vinculación entre las iglesias hispana y romana ya no fue tan estrecha como antaño, la Hispania visigoda siguió reconociendo la supremacía eclesiástica de Roma sobre su territorio[226] y la canonística toledana posibilitó que las epístolas de los prelados romanos

---

[219] D'ABADAL, R., *Del reino de Tolosa al Reino de Toledo*, 1960, pp. 54 ss.

[220] ORLANDIS, J., "El Primado romano en Hispania...", *op. cit*., 1987, p. 23.

[221] LACARRA, J. M., "La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma", *Le Chiese nei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all' 800*, I, 1960, pp. 353-384; ORLANDIS, J., *La iglesia en la España...*, 1976, pp. 66-71.

[222] RAMOS-LISSÓN, D., "Rapports entre le siège romain et l'Église du royaume suève pendant le VIème siècle", *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterráneo latino (sec. IV-VI)*, 1994, pp. 448-453.

[223] CUSTODIO, A., *El pontificado y la iglesia española en los siete primeros siglos*, 1942, pp. 53-57.

[224] VILELLA, J., "Gregorio Magno e Hispania", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 33, 1991, pp. 167-186.

[225] RODAMILANS, F., *op. cit*., 2014, p. 444.

[226] Concilio II de Sevilla (619), can. II: [...] *pues esto lo ordenaron los edictos de los príncipes seculares, y lo decretó la autoridad de los romanos pontífices*; Concilio IV de Toledo (633), can. VI: *Por lo tanto, cómo ha de procederse por nosotros en esta disputa acerca del sacramento, nos viene determinado por los preceptos de la sede apostólica, siguiendo en esto no nuestro parecer sino el de nuestros Padres*.

adquiriesen el mismo rango de legalidad eclesiástica que los cánones conciliares[227]. En virtud de esta consideración hacia el obispado romano, el propio Recaredo hizo partícipe al papa Gregorio de la conversión de su pueblo[228], si bien éste ya había tenido noticias de ella por mediación del obispo Leandro de Sevilla[229]. Ante la difícil situación del papado en esta época entre la amenaza lombarda y las presiones bizantinas, la conversión de los visigodos al catolicismo y los contactos con Recaredo abrieron una nueva y muy provechosa vía diplomática para ambos interesados. No en vano, el monarca, consciente de la privilegiada posición de Gregorio Magno en relación al Imperio bizantino, solicitó su colaboración en las relaciones diplomáticas con Oriente y le pidió que intercediera para que desde Constantinopla le enviaran una copia del viejo acuerdo entre Atanagildo y Justiniano donde se establecían los términos pactuales de la presencia bizantina en Hispania[230]. Como respuesta a esta misiva, no obstante, el papa frenó los intereses diplomáticos de Recaredo al comunicarle que un incendio había destruido gran parte de los archivos de la corte imperial, si bien adornó la respuesta con alabanzas hacia la labor del rey visigodo y con la inclusión de ciertas reliquias apostólicas a modo de "premio de "consolación"[231]. En base a la negativa de esta respuesta papal frente a lo solicitado por Recaredo, algunos autores han sugerido que las relaciones entre Recaredo y Gregorio no fueron tan estrechas o cordiales como cabría deducir de otras epístolas anteriores[232]. El hecho de que algunos años antes el papa hiciera pública la conversión de Hermenegildo al catolicismo y le convirtiera en un mártir de la cristiandad al describir las negativas circunstancias que se dieron en torno a su muerte, nada favorecedoras ni para Recaredo ni para su padre Leovigildo, podría estar detrás de esa tensa relación que se dio entre el soberano visigodo y el prelado de Roma desde finales del siglo VI[233].

---

[227] Concilio III de Toledo (589), can. I: *Permanecen en pleno vigor las determinaciones de los santos concilios, junto con las cartas sinodales de los santos prelados romanos*.

[228] La misiva de Recaredo en la que se comunicaba la conversión de los visigodos al catolicismo tardó al menos cuatro años en llegar a Roma al parecer porque los abades encargados de llevarla naufragaron antes de llegar a su destino. Algunas otras justificaciones de esta tardanza en las comunicaciones con el papado en GONZÁLEZ, T., *op. cit*., 1979, pp. 689-691.

[229] Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum* I.41 (*MGH Ep*. vol. 1, 1891, pp. 56-58).

[230] Epístola del pontífice Gregorio a Recaredo, rey de los godos y suevos, II: *Acerca de las dádivas que habéis ofrecido a San Pedro, príncipe de los apóstoles, vuestra vida misma nos da testimonio de que las ha recibido con mucho agrado*; IV: *Ha mucho tiempo que vuestra dulcísima Excelencia, por medio de un joven napolitano que vino a Roma, encargó escribiese al piadosísimo emperador con el fin de que se buscase en su archivo el tratado ajustado entre el príncipe Justiniano, de buena memoria, y el Rey Athanagildo, acerca de los derechos de vuestro reino, para ver lo que a vos se debe* (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., vol. 2, 1859, p. 1033).

[231] Greg., *Reg. Epist*. IX.229 (*MGH Ep*. vol. 2, 1899, pp. 224-225).

[232] MELLADO, J., "Leandro y Gregorio Magno: ¿sólo lecciones de humildad para la soberbia de Recaredo?", *Congreso hispánico de latín medieval*, vol. III, 2002, pp. 803-812.

[233] CASTELLANOS, S., *op. cit*., 2007, pp. 120-122.

En lo concerniente al territorio hispano ocupado por los bizantinos, su relación con el primado de Roma parece que fue más fluida que en el caso visigodo tal y como se puede presuponer por el hecho de que tanto este espacio como la propia sede papal eran posesiones del Imperio bizantino en el Mediterráneo occidental a finales del siglo VI[234]. Así se desprende de la misiva del obispo Liciniano de Cartagena al papa Gregorio Magno en la que le expone las dificultades a la hora de llevar a efecto las normas dictadas en la *Regula Pastoralis* gregoriana[235]. Del mismo modo, dentro del conjunto epistolar de este pontífice se han conservado varias cartas en las que el Papa, informado previamente mediante misivas de los obispos de la zona hispano-bizantina, intervino en la polémica deposición y exilio de dos obispos, Jenaro de Málaga y Esteban, de sede desconocida, por parte de un tal *Comentiolus*, gobernador de los territorios hispanos del Imperio oriental, a causa de un supuesto delito de lesa majestad. Una vez revelada la falsedad de las acusaciones hacia ellos, el papa dictaminó que ambos obispos fueran restituidos en sus sedes, que Comenciolo devolviese los patrimonios sustraídos a sus iglesias y condenó tanto a los prelados que usurparon estas sedes tras la expulsión de los legítimos como a aquellos otros que participaron en apoyo del mandatario imperial a ser privados del sacerdocio, excomulgados y recluidos en un monasterio[236]. Para hacerse cargo de toda esta cuestión el pontífice romano envió al presbítero *Probinus* como legado papal, quien se encargó además de informar a Gregorio sobre la situación general del reino visigodo tras la conversión de Recaredo[237]. Dado que Probino no llegó nunca a entrevistarse con el rey, el pontífice se vio obligado a enviar a un nuevo legado papal con mayores atribuciones eclesiásticas, el *defensor* Juan, quien llegó a Hispania en el año 603 tras acudir a la isla balear de Cabrera con objeto de reformar la disciplina de unos monjes descarriados allí presentes[238].

Por lo que respecta al episcopado peninsular, las relaciones epistolares entre el Papado y éste siguieron manteniéndose y algunos de los principales representantes de la

---

[234] VALLEJO, M., *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de Historia Mediterránea*, 1993, pp. 415-425.

[235] MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, 1948, pp. 83-96.

[236] Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum Liber* XIII (*Indictio* VI), 47-50 (*MGH. Epistolarum, Gregorii I papae Registrum. Libri VIII-XIV*, vol. 2, 1899, pp. 410-418). SALVADOR, F. J., "Conflictos religiosos en la provincia bizantina hispana", *La religión en el mundo griego. De la antigüedad a la Grecia moderna*, 1997, pp. 163-170. Sobre la validez de estos testimonios, VALLEJO, M., "Enrique Flórez y sus contemporáneos ante la intervención de Gregorio Magno en obispados de la España bizantina", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 100, 1997, p. 659.

[237] VILELLA, J., *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711): prosopografía*, 1987, pp. 402-404.

[238] Gregorio Magno, *Ep.* XIII, 48. SALVADOR, F., "Conflictos religiosos en...", *op. cit.*, 1997, pp. 162-163 y 172; RODAMILANS RAMOS, F., *op. cit.*, 2014, pp. 447-448.

cristiandad hispana del momento – Leandro de Sevilla, Braulio de Zaragoza[239] o Julián de Toledo[240] – se encargaron de transmitir la palabra pontificia por sus respectivos territorios diocesanos al tiempo que compartían con los prelados romanos algunas de sus principales inquietudes espirituales o incluso las novedades políticas del reino. Así se ratificaba la unidad existente entre Iglesia y Estado bajo el signo visigodo.

De este modo, aunque la comunicación epistolar en el siglo VII no se desarrollase siempre en términos de estricta sumisión o en ocasiones ni siquiera de cordialidad[241], el contenido de las misivas ofrece sobradas muestras del reconocimiento de la primacía pontificia en la Hispania visigoda al recogerse en ellas explícitas instrucciones al respecto de la forma del bautismo que debía observarse en el reino toledano[242] o sobre el trato que el obispado hispano había de dar a los judeoconversos, al margen de que luego se pudiera actuar con cierta autonomía frente a Roma en materia disciplinar[243].

Tras el pontificado de Gregorio Magno y hasta la entrada de los musulmanes en la Península la intervención del Papado en Hispania volvió a ser más bien exigua[244], sobre todo si la comparamos con el intercambio de correspondencia mantenido con la

---

[239] Braulio, Epístola XXI: *Al Papa Honorio, señor reverendísimo y honorable por los méritos de su apostólica dignidad, todos los obispos de España* (ed. de L. Riesco Terrero, 1975, p. 109).

[240] La Crónica mozárabe del año 754 (J. E. López Pereira, 1991) nos trasmite la noticia de un viaje de Tajón a Roma, emprendido en el año 646 por encargo oficial del rey Chindasvinto, según se alude en una carta de Tajón a Eugenio de Toledo y en otra de Braulio a Tajón, para copiar los códices de las *Morales sobre Job* y las *Homilías sobre Ezequiel* de San Gregorio Magno, tarea ésta considerada como de interés nacional, por haberse extraviado las copias que de la obra de San Gregorio había portado a España el obispo Leandro de Sevilla. El viaje a Roma en pos de aquellas obras no tardó en teñirse de leyenda en época medieval desde el momento en el que la consecución de los códices gregorianos se atribuyó a la divina intervención de los apóstoles Pedro y Pablo y al propio Gregorio, quienes se le aparecieron a Tajón en Roma para indicarle el lugar exacto donde se hallaban ocultos los códices. MADOZ, J., "Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma", *Mélanges J. De Ghellinck*, 1951, pp. 345-360.

[241] La dureza en el tono de la respuesta epistolar de Braulio de Zaragoza, contrario a la acusación hecha por el papa Honorio en el 638 (Braulio, *Ep*. XXI, vv. 67-79) o de la de Julián de Toledo al papa Benedicto II en el 688 por la errónea lectura que el papa hizo del *Apologeticum fidei* que Julián presentó (Concilio XV de Toledo, 688, *praef.*), junto con la afirmación de las actas del Concilio III de Constantinopla en condena al monotelismo son testimonio de estas puntuales tensiones. CUSTODIO, A., *op. cit*., 1942, pp. 110-141; RODAMILANS, F., *op. cit*., 2014, pp. 449-451; CABRERA MONTERO, J. A., "Dos episodios conflictivos entre el episcopado hispano y la sede apostólica de Roma durante el siglo VII", *Studi Romani*, año 62, nn. 1-4, 2014, pp. 103-116.

[242] Epístola del Papa Gregorio I. *Acerca de la única inmersión en el bautismo* (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, t. II, pp. 1025-1027). Al respecto del tema bautismal, asunto de gran controversia eclesiástica en Hispania, también el papa Vigilio se pronunció a mediados del siglo VI en respuesta a la consulta hecha por Profuturo de Braga, demostrando que el pontífice marcaba las directrices a seguir en materia litúrgica. Epístola del papa Vigilio al obispo Profuturo, II-III y VI (*Ibíd*., 1859, pp. 1021-1023).

[243] Braulio, Ep. XXI: *En efecto, estábamos ya reunidos en concilio los obispos de toda España y de la Galia Narbonense, cuando el diácono Turnino nos trajo vuestra recomendación de que fuésemos más firmes en la defensa de la fe y más ardorosos en atajar la plaga de los renegados*.

[244] J. Orlandis hace hincapié en un posible alejamiento de Hispania frente a Roma justificándolo en la ausencia del papa en dos asuntos de gran calado como fueron las deposiciones del obispo Marciano de Écija y de Sisberto de Toledo, ratificadas respectivamente en los concilios IV y XVI y de Toledo y no por parte del pontífice. ORLANDIS, J., "Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 4, 1995, pp. 237-246.

Galia merovingia o con el ámbito anglosajón[245]. Sin descartar las dificultades en las comunicaciones con el Estado godo que acarrearían la presencia de los bizantinos en el Mediterráneo hispano[246], la propia jerarquización de la iglesia visigoda, con Toledo y la monarquía a su frente, determinaría un descenso en las relaciones de Hispania con el Papado romano. Esto no supondría tanto una pérdida de relevancia de la sede apostólica en la Península Ibérica como sí una cierta "autosuficiencia" del reino toledano en materia religiosa al contar con una organización eclesiástica provincial, centralizada en la sede de Toledo y con el soberano visigodo como una de las máximas autoridades encargadas de resolver cuestiones y litigios de índole dogmática y disciplinar.

Se observa, en definitiva, que el ejercicio real de la primacía romana sobre la Península Ibérica a lo largo de la Tardoantigüedad estuvo claramente condicionado por las circunstancias políticas que rodearon al territorio hispano en cada etapa concreta de este periodo. Sea como fuere, con mayor o menor incidencia según épocas y espacios concretos, la evolución histórica del Papado fue ligada de algún modo a la historia cristiana de la Península y a un nivel particular, como iremos viendo a lo largo de este capítulo, también a la evolución cristiana de la Tarraconense y del Ebro medio. Como líderes de la cristiandad occidental, la articulación eclesiástica de todo el territorio bajo la potestad pontificia de Roma dependió en gran medida de la aceptación de las normas y condiciones estipuladas por él y defendidas por sus delegados metropolitanos.

El metropolitano se convirtió, de este modo, en la figura valedora de la autoridad pontificia general a un nivel provincial y, en base a ello, ocuparía un segundo escalafón en la pirámide eclesiástica tardoantigua al controlar todos los aspectos relativos a los obispados de su provincia. Si bien su existencia está atestiguada desde bien temprano, el obispo metropolitano tuvo una destacada presencia en la Península Ibérica sobre todo entre los siglos V y VI. A partir de la séptima centuria y debido a la injerencia cada vez mayor de la monarquía visigoda en la esfera religiosa, el obispado de Toledo, en calidad de sede regia, fue centralizando el panorama eclesiástico hispano en detrimento de las metrópolis periféricas como una suerte de episcopado supra-metropolitano a un nivel inmediatamente superior al de los prelados de Tarragona, Mérida, Braga o Sevilla.

---

[245] LACARRA, J. M., *op. cit.*, 1960, pp. 353-384; GARCÍA MORENO, L. A., "Relaciones internacionales del reino godo de Toledo en el siglo VII: de la faida gótica a la obsesión bizantina", *Le relazioni internazionali nell'Alto Medioevo*, 2011, pp. 481-557.

[246] MADOZ, J., "El Primado romano en España en el ciclo isidoriano", *Revista Española de Teología*, nº 2, 1942, pp. 229-255.

4.1.3.2. *Los metropolitanos provinciales y el primado de Toledo*

Como ya se ha mencionado en otras ocasiones, la organización administrativa bajoimperial del territorio hispano se perpetuó de alguna manera en centurias posteriores al ocaso del mundo romano a través de la denominada geografía eclesiástica. A nivel de organización interna, el concilio de Nicea (325) fue el encargado de sentar las bases de adecuación del mapa civil previo al eclesiástico, colocando al frente de cada provincia al obispo de la capital provincial en calidad de metropolitano - sólo uno por provincia[247] - con una serie de prerrogativas tales como la convocatoria y presidencia conciliar o la confirmación de las elecciones episcopales[248]. A partir de ese momento, toda actuación episcopal en la provincia pasó a ser estrictamente supervisada por el metropolitano, a quien había que dar cuenta de cualquier decisión particular que afectase al desarrollo eclesiástico de cada región[249]. La supremacía del obispo metropolitano se manifestaba igualmente en su privilegiada posición en las asambleas conciliares, en cuyas listas de firmantes ocupaba siempre el primer lugar, seguido por el resto de obispos provinciales, que se iban registrando por estricto orden de antigüedad en el cargo[250].

Para el caso hispano, pese a que en un primer momento la tradición pudo haber conferido una categoría especial a los obispados de mayor antigüedad[251], la dignidad metropolitana pronto se fue asociando con el superior rango civil de ciertas ciudades y las metrópolis eclesiásticas acabaron identificándose a partir del siglo V, aunque no sin amplias discusiones internas y conflictos externos, con las capitales administrativas de cada provincia: Tarragona (Tarraconense), Braga (Galaecia), Mérida (Lusitania), Sevilla (Bética) y Cartagena (Cartaginense)[252]. En efecto, al margen de la incierta identificación

---

[247] Concilio de Calcedonia (451), can. XII.

[248] Concilio de Nicea (325), can. IV y VI; Concilio de Antioquía (341), can. IX y XIX; Concilio de Laodicea (363-364), can. XII.

[249] Concilio de Antioquía (341), can. IX: *Conviene que los obispos de cada provincia sepan que al metropolitano incumbe el cuidado y solicitud de toda ella* [...]. *Por lo cual, se estableció que no sólo precediera en honor, sino que los demás obispos no hicieran en adelante cosa alguna sin él* [...] *a no ser aquello que compete a cada iglesia por su diócesis, pues conviene que cada obispo tenga potestad para gobernarla según la reverencia que le corresponde, para proveer a la región que depende de su ciudad; de modo que aún le es lícito ordenar presbíteros y diáconos* [...] *fuera de esto no se le permite ninguna cosa sin dar cuenta al metropolitano. Así por ejemplo, las peticiones hechas por los obispos al emperador debían ser enviadas a través del obispo metropolitano o bien del obispo que habitase en las ciudad donde residiese el emperador* (Concilio de Sárdica, 343, can. IX).

[250] Concilio I de Braga (561), can. VI: *Se tuvo por bien que, conservando la primacía del obispo metropolitano, los demás obispos se cedan el asiento uno a otro, según la antigüedad de su ordenación*.

[251] Eso explicaría que el concilio de Elvira estuviera presidido por el obispo Félix de *Acci* o el I de Zaragoza por Fitadio de *Agen* (Aquitania II).

[252] MANSILLA, D., *op. cit*., 1959, pp. 255-290; PRIETO, M., *op. cit*., 1994, pp. 129-150; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 111-132.

del término *prima cathedra* (Concilio de Elvira) con la condición metropolitana[253] y pese que algunos autores hayan pretendido datar la adecuación entre metrópoli y capitalidad civil en torno al siglo IV[254], lo cierto es que estas capitales no alcanzaron un estatus eclesiástico superior al del resto de las urbes provinciales sino a lo largo de la quinta centuria[255]. Así por ejemplo, en el caso de la provincia Tarraconense, aunque en tiempos del papa Siricio (384-399) el prelado de *Tarraco* fuese considerado digno transmisor de la palabra pontificia entre el resto de provincias en base a la notable antigüedad de su sede, este hecho no le valió *de iure* su designación como metropolitano aunque *de facto* pudiera estar actuando como tal[256]. No será, por tanto, hasta el siglo V cuando en ciertos testimonios como la misiva enviada por Consencio a Agustín de Hipona en el año 419 o el conjunto epistolar relativo al "cisma" de Silvano de *Calagurri* (463-466) se designe abiertamente a los prelados de *Tarraco* como metropolitanos de su provincia[257].

De este modo, ya desde mediados del siglo V y sobre todo a partir de la centuria siguiente el metropolitano se constituyó como el verdadero jefe espiritual y juez supremo de toda la provincia, asumiendo destacadas prerrogativas en materia de organización sinodal, consagraciones episcopales, supervisión y juicio de actuaciones prelaticias o convocatoria de festividades religiosas[258]. Como máxima autoridad eclesiástica de cada provincia, todo obispo sufragáneo quedaba enteramente subordinado a él y cada acción emprendida por los prelados era puesta bajo su vigilancia, por lo que cualquier ausencia conciliar o cualquier ordenamiento episcopal hecho sin la aprobación del metropolitano

---

[253] Concilio de Elvira (principios siglo IV), can. LVIII: *En todas partes y en especial donde se halla la cátedra metropolitana (…).* La discusión sobre la significación de este término, que equivaldría simplemente a *episcopatus* en BATIFFOL, P., "La prima cathedra episcopatus du Concile d'Elvire", *Journal of Theological Studies*, nº 23, 1922, pp. 262-270; MAZZARINO, S., "Prima cathedra: docenza univesitaria e trono episcopale nel II/III secolo", *Mélanges de archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, 1966, pp. 1653-1665; PRIETO, M., *op. cit*., 1994, p. 127 (notas 17-21).

[254] VILELLA, J., "Las primacías eclesiásticas...", *op. cit*., 1998, pp. 282-285.

[255] MANSILLA, D., *op. cit*., 1959, pp. 255-261; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "La iglesia y la formación...", *op. cit.*, 2002, pp. 191-192.

[256] *Vid. supra*, notas 195-196.

[257] Consencio, *Epíst*. 11, 2, 7: *Habiendo procedido a revisarlo todo, envía a Ticiano de Tarragona, o sea al obispo metropolitano, un códice de cual había expurgado todo lo que parecía deletéreo, acompañándolo con una carta*; 11, 7, 1: [...] *a saber: Sagicio, los dos códices que se había guardado, según el mismo había declarado en carta dirigida a Ticiano, obispo metropolitano, y Siagrio un códice, que había recibido públicamente del mismo obispo Ticiano* (J. Amengual, 2008, pp. 496 y 499). Hilario, *Epíst*. 16, 1: [...] *porque se patentizó que en algunas ciudades se ordenaron sacerdotes sin anuencia del metropolitano, nuestro hermano y coepíscopo Ascanio* (J. Tejada, 1859, p. 957).

[258] Concilio de Tarragona (516), can. V-VI; Concilio de Gerona (517), can. I; Concilio de Valencia (549), can. II-III; Concilio de Braga II (572), can. IX; Capitula Martini (572), can. III-IV, IX y XVIII; Concilio III de Toledo (589), can. XVIII; Concilio IV de Toledo (633), can. III-IV y XIX; Concilio de Mérida (666), can. II-III y V-VII; Concilio VII de Toledo (646), can. III; Concilio IX de Toledo (655), can. I; Concilio XI de Toledo, can. XV; Concilio XIII de Toledo (683), can. XI y XII.

acarreaba la pena de excomunión[259]. Si el metropolitano gozaba de una serie de derechos y privilegios por encima de otras sedes, también tenía una serie de responsabilidades para con su provincia, tales como la obligación de encargarse de la instrucción religiosa del resto de obispos sufragáneos, de procurar que todas las iglesias siguieran los mismos rituales y ceremonias, aquellos marcados por la iglesia metropolitana, y de ser modelo de rectitud a imitar por todos sus comprovinciales[260].

Con todo y a pesar de la antigüedad del cargo, el hecho de que en los concilios sobre todo provinciales deban ser recordadas en repetidas ocasiones las obligaciones de los prelados para con su metropolitano lleva a plantear dudas sobre la efectividad de su autoridad[261]. Así por ejemplo, sólo en la Tarraconense, como veremos, se han registrado varios testimonios de ilícitos nombramientos prelaticios - los de Minicio en Gerunda, Silvano en ¿*Turiaso*? o Ascanio en *Barcino*[262] - así como de numerosas y prolongadas ausencias conciliares sin justificar, aspectos que contravienen a la legislación sinodal y ponen en entredicho la potestad del metropolitano de *Tarraco* en la provincia.

Fuese más o menos respetada su autoridad, lo cierto es que la supremacía del obispo metropolitano en cada provincia está fuera de toda duda a tenor de todas sus prerrogativas. Esta situación, no obstante, experimentó un cambio drástico a partir del siglo VII con el paulatino encumbramiento eclesiástico de la sede episcopal de Toledo en menoscabo de la presencia metropolitana en la vida religiosa de la Península Ibérica.

Convertida la ciudad de Toledo en *urbs regia* desde los tiempos del monarca Teudis (531-548) y en capital política del *regnum Visigothorum* bajo el reinado de Leovigildo (569-586)[263], la adecuación de esta categoría cívica al plano eclesiástico no tardó en desarrollarse a lo largo del siglo VII, habida cuenta de la estrecha unión entre el

---

[259] Concilio XIII de Toledo (683), can. VIII: *Si algún obispo, llamado por el príncipe o por su metropolitano, y señalándose un plazo razonable para venir, bien sea para celebrar en su compañía las grandes festividades de Pascua, Pentecostés o la Natividad del Señor, o bien para negocios judiciales, o para consagrar obispos* [...] *tenga entendido que será castigado con la excomunión de los desobedientes*.

[260] Concilio de Gerona (517), can I; Concilio I de Braga (561), can. IV-V; Concilio de Mérida (666), can. IV; Concilio XI de Toledo (675), can. II-III.

[261] Ya desde antiguo se estipula que aunque los obispos tengan que dar cuenta al metropolitano de sus actos, éste no *debe hacer nada sin aconsejarse de los demás obispos* (Concilio de Antioquía, 341, can. IX), lo que ha llevado a algunos a pensar que el metropolitano no llegó a ejercer un poder autónomo ni a tener un rango superior al de otros obispos.

[262] Inocencio I, *Epistola* III, I; Ascanio, *Epistola* 13-14.

[263] D'ABADAL, R., *Del reino de Tolosa...*, 1960, p. 63. Según Isidoro de Sevilla, Atanagildo (555-567) fue el primer monarca en fallecer de muerte natural en la ciudad (Isid., *HG*, 47), hecho que se repitió en algunos de sus sucesores como Leovigildo (Isid., *HG*, 50), Recaredo (Isid., *HG*, 56) o Gundemaro (Isid., *HG*, 59), lo que indicaría una permanencia regia estable en Toledo (ed. esp. de C. Rodríguez Alonso, 1975). Sobre las razones que condujeron a la elección de esta ciudad como sede regia, RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Toletum, la construcción de una vrbs regia", *Sedes regiae*, 2000, pp. 531-538.

poder político y el religioso que se dio en esta etapa[264]. Así, una vez adquirida la dignidad metropolitana primero sobre la Carpetania (589)[265] y después sobre toda la provincia Cartaginense (610)[266], la institucionalización del concilio general en la ciudad a partir del año 633 permitió al prelado de Toledo la progresiva consecución de determinados honores y competencias sobre el resto de prelados peninsulares[267]. Este hecho, unido al deseo de crear en Toledo un obispo primado, de clara inspiración en la figura del patriarca de Constantinopla por influjo de la presencia bizantina en el Levante español en torno a estas mismas fechas[268], fue allanando el camino hacia la consolidación de la hegemonía eclesiástica de Toledo en toda Hispania.

---

[264] La mención por parte de Ildefonso de Toledo en su *De Viris Illustribus* a Asturio como "*obispo sucesor al obispado de la sede metropolitana de la provincia Cartaginense, en la ciudad de Toledo*" es a todas luces un anacronismo hecho con el objetivo de enaltecer el pasado y la dignidad metropolitana de su sede. CODOÑER, C., *El de Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, 1972, pp. 58-64 (la mención a Asturio en p. 117).

[265] Concilio III de Toledo (589) firma de Eufemio. En el siglo VI (Concilio II de Toledo, 527, Carta del obispo Montano) se alude a una escisión dentro de la Cartaginense entre Carpetania, región que englobaría los obispados de Toledo y Alcalá de Henares bajo dominio visigodo y con el obispo de Toledo al frente, y Celtiberia, región que abarcaría las sedes de Uxama, Segontia, Segobia, Ercavica, Valeria, Segóbriga y Palentia y que se hallaría en manos de los bizantinos y supuestamente liderada por el obispo de Cartagena. Para solucionar esta compleja situación el rey Gundemaro (610-612) se vio obligado a emitir un decreto en el 610 que afirmaba lo siguiente: *Ni tampoco consentimos que la misma provincia Cartaginense se reparta entre la jurisdicción de dos metropolitanos* [...] *porque sabemos que la región carpetana no es provincia, sino una parte de la provincia de Cartagena, como lo demuestran los antiguos recuerdos de los tiempos pasados. Y porque es una e idéntica provincia decretamos que [...] la provincia Cartaginense venerará como primado a uno mismo y único, al que señala la antigua autoridad conciliar, el cual tendrá el sumo honor entre todos los obispos comprovinciales*. Sobre esta problemática, CODOÑER, C., *op. cit*., 1972, pp. 58-61; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit.*, 2008, pp. 135-138.

[266] Decreto del piísimo y gloriosísimo príncipe nuestro, rey Gundemaro (610): [...] *manifestamos que el honor del primado lo tiene, según la antigua autoridad de la asamblea conciliar por todas las iglesias de la provincia cartaginense, el obispo de la sede de la iglesia de Toledo, y éste sobresale de todos sus coepíscopos, tanto por la excelencia del honor, como del nombre, conforme a lo que acerca de los metropolitanos en cada una de las provincias sancionó la antigua tradición de los cánones y la autoridad permitió* (VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 404). Este privilegio, no obstante, ya venía siendo reclamado desde casi un siglo antes [Carta del obispo Montano a los señores del territorio palentino (527): [...] *sobre todo habiendo la antigua costumbre, consagrado en la ciudad de Toledo el privilegio metropolitano, por el cual el obispo de esta ciudad se ve requerido no sólo por el cuidado de las parroquias sino también de las ciudades* (*Ibíd*., 1963, pp. 46-47]. MARTIN, C., "Las cartas del obispo…", *op. cit*., 1998, pp. 405-410.

[267] Concilio VII de Toledo (646), can. VI: *También tuvimos por bien que por reverencia al Rey y por el honor de la sede real, y para consuelo de la misma ciudad metropolitana, los obispos cercanos a la ciudad de Toledo, según aviso que recibirán del mismo metropolitano, deben residir en dicha ciudad un mes cada año, exceptuando los tiempos de la siega y de la vendimia*; Braulio, Ep. XXXVI: *A Eugenio (obispo de Toledo), mi señor en particular,* ***primado de los obispos****, Braulio siervo indigno de los santos de Dios*; Ildefonso de Toledo, *De Viris Illustr*., *praef*.: [...] *al convertirme en sucesor de Eugenio II, de sagrada memoria, en la* ***gloriosa sede*** *de la ciudad toledana - y la llamo gloriosa, no por ser centro de atracción para innumerables hombres, pues que le da prestigio la presencia de nuestros glorioso príncipes, sino porque entre los hombres temerosos de Dios es considerado lugar terrible para los injustos y para los justos digno de toda veneración* [...]

[268] GONZÁLVEZ, R., "La primacía de Toledo y su ámbito territorial", *Memoriae Ecclesiae*, nº 28, 2006, pp. 386-387.

La culminación de este proceso tuvo lugar en el año 681 cuando, a petición del rey Ervigio y bajo la inspiración del prelado Julián de Toledo, el titular eclesiástico de la *urbs regia* obtuvo la capacidad de elegir sucesores o de consagrar nuevos obispos en las sedes de todas y cada una de las provincias eclesiásticas del *regnum*[269]. Esta medida, pese a tener sus limitaciones en la designación regia de los candidatos por un lado y en el respeto a ciertos privilegios de cada provincia por el otro[270], supuso la implantación de la supremacía toledana sobre todo el conjunto eclesiástico peninsular en perjuicio del tradicional equilibrio de poderes ejercido entre los líderes episcopales de cada provincia. La concesión de poderes absolutos sobre el nombramiento de los obispos hispanos, unido a la prerrogativa de ungir a los monarcas visigodos con su bendición y al hecho de que presidiera en esta época todos los concilios generales hispanos hicieron del toledano el más preeminente de los metropolitanos peninsulares. Si, según Isidoro de Sevilla, el orden episcopal en esta época era cuádruple y se hallaba compuesto jerárquicamente, de mayor a menor, por patriarcas, arzobispos, metropolitanos y obispos[271], el prelado de Toledo, por tanto, al tener competencias suprametropolitanas, se posicionaría como una especie de arzobispo de Hispania[272], un primado, más *de facto* que *de iure*, a un nivel casi equiparable al del patriarca en la zona oriental del antiguo Imperio romano[273].

Ni su antigüedad como sede episcopal, condición probablemente superada por otros obispados como los de León o Mérida[274], ni su importancia cívica, incapaz de hacer sombra a ciudades como *Tarraco*, *Hispalis* o de nuevo *Emerita*, ni su pretendido origen apostólico hubieron de incidir en su proceso primacial. Su condición como *sedes regia* desde antes de la conversión de los godos al catolicismo y *caput regni* tras ella, su céntrica situación geográfica dentro del mapa peninsular o el prestigio de algunos de sus

---

[269] Concilio XII de Toledo (681), can. VI: *De la facultad concedida en el concilio general al obispo de Toledo, para que los obispos de otra provincia, con anuencia de los reyes, sean ordenados en la ciudad regia*; Concilio XIII de Toledo (683), can. IX: *Ídem, de la potestad concedida al obispo de Toledo por el concilio general para que los obispos de otras provincias se ordenen en la ciudad regia con anuencia de los reyes*.

[270] Concilio XII de Toledo (681), can. VI: *Por lo tanto nos pareció bien a todos los obispos de España y de la Galia, que quedando a salvo el privilegio de cada una de las provincias, sea lícito en adelante al obispo de Toledo consagrar prelados y elegir sucesores para los obispos difuntos, en cualquiera provincia en las sedes de los precedentes, a aquellos a los cuales la potestad real eligiere, y a quienes juzgare por dignos el mencionado obispo de Toledo*.

[271] Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, Lib. VII, cap. XII, núms. 4-8 (Ed. esp. de J. Oroz y M. A. Marcos, 2004, p. 669).

[272] No en vano en el siglo VIII el obispo Elipando de Toledo (754-800) aparece designado como arzobispo de esta sede y es reconocido por sus oponentes Eterio, obispo de Osma, y Beato de Liébana como "*primus Hispaniae*". CODOÑER, C., *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, 2010, p. 252.

[273] ORLANDIS, J., *op. cit.*, 1976, p. 93.

[274] TEJA, R., "La carta 67 de S. Cipriano...", *op. cit.*, 1990, pp. 115-124.

obispos en el siglo VII (Eugenio, Ildefonso, Julián) hubieron de ser las claves principales que elevaron a la sede de Toledo hasta lo más alto del panorama episcopal hispano en época visigoda[275].

Si bien los concilios generales en lo eclesiástico y la monarquía visigoda en lo político fueron los pilares básicos sobre los que se sostuvo el desarrollo de la primacía y el centralismo de Toledo[276], el obispado de esta ciudad también encontró respaldo a su hegemonía en la figura pontificia. El hecho de que el papa León II (682-683) hiciera partícipe, entre otros, al toledano Quirico del contenido de las actas del concilio III de Constantinopla, donde se condenaba la doctrina de los monotelitas, es muestra de la digna consideración del toledano entre las más altas esferas eclesiásticas de Occidente. La respuesta epistolar fue realizada por el sucesor de Quirico, Julián de Toledo, quien acompañó a la misiva dirigida al pontífice de una composición teológica (*Apologeticum fidei*) compuesta por él mismo y previamente aprobada por todos los obispos hispanos en el concilio XIV de Toledo (684), lo que vuelve a enfatizar la primacía toledana[277].

Como consecuencia del centripetismo de Toledo, las potestades eclesiásticas periféricas fueron reduciéndose y aun estando presentes las competencias metropolitanas en los concilios generales del siglo VII[278], éstas quedaron finalmente ensombrecidas por el exclusivo protagonismo de la *civitas regia* en esta centuria. Tal fue así que a lo largo de este siglo se observa un progresivo silenciamiento de los obispados regionales, pero también una paulatina degradación en la dignidad de los obispos de las capitales de provincia. De este modo, a partir del Concilio X de Toledo (656) los obispos provinciales dejaron de ser designados como metropolitanos y esta categoría quedó reservada desde entonces únicamente al primado toledano, quien presidió los concilios nacionales desde entonces. Por otro lado, el hecho de que tras la instauración del concilio general en el 633 no se registren, salvo honrosas excepciones (Mérida y Braga III), sínodos de índole provincial no deja dudas al respecto del dominio de Toledo sobre el panorama eclesiástico hispano durante todo el siglo VII, siendo esta sede el lugar donde ahora se tomaban las más importantes decisiones eclesiásticas y políticas del reino.

---

[275] RIVERA, J. F., "Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania Sacra*, nº 8, 1955, pp. 3-34; MARTIN, C., *La géographie….*, 2003, pp. 227-261.

[276] MARTIN, C., *op. cit.*, 2007, pp. 219-223.

[277] GONZÁLVEZ RUIZ, R., *op. cit.*, 2006, pp. 395-397. Sobre este episodio, CABRERA MONTERO, "Dos episodios conflictivos...", *op. cit.*, 2014, pp. 105-116.

[278] Concilio IV de Toledo (633), can. III; Concilio VII de Toledo (646), can. VI; Concilio IX de Toledo (655), can. VII; Concilio de Mérida (666), can. IV, VII y VII; Concilio XI de Toledo (675), can. II y III; Concilio XIII de Toledo (683), can. VIII y XII; Concilio III de Zaragoza (691), can. II.

A pesar de todas las competencias y potestades de las que disfrutaban tanto los obispos metropolitanos como sobre todo el primado de Toledo, unos y otros habían de rendir cuentas finalmente ante el pontífice de Roma, pero también ante una novedosa figura que, por motivos no estrictamente religiosos, se situó en esta época al frente de la administración eclesiástica del reino hispanovisigodo: el monarca.

4.1.3.3. *La intervención de la monarquía visigoda*

Una vez convertido el pueblo visigodo al catolicismo, los monarcas toledanos, como ya sucediera en el Bajo Imperio con Constantino y sus sucesores, se convirtieron en los principales impulsores y representantes del evergetismo cristiano en las ciudades. Así, mientras que algunos soberanos como Recaredo (586-601) o Recesvinto (653-672) fundaban o patrocinaban la creación de iglesias urbanas y rurales[279], otros como Leovigildo (572-586), aun siendo arrianos, se encargaron de donar terrenos para la construcción de monasterios[280]. Como contrapartida, tras la celebración del Concilio III de Toledo (589) la Iglesia comenzó a participar activamente en cuestiones civiles y a intervenir de forma decisiva en asuntos de Estado relacionados con la monarquía y su descendencia.

Esta unidad entre lo eclesiástico y lo político desde finales del siglo VI suscitó la participación de la monarquía no sólo en la promoción de edilicia cristiana, sino también en la formación de todo un código civil basado en gran parte en la doctrina canónica (*Leges Visigothorum*, a. 654), que reconocía la autoridad judicial del clero al tiempo que la condición del monarca visigodo como la máxima autoridad eclesiástica del reino.

De este modo, junto a las competencias regias en materia conciliar - convocatoria sinodal, exposición de temas, confirmación de leyes - los monarcas fueron asumiendo a lo largo del siglo VII otra serie de prerrogativas de índole puramente eclesiástica, siendo la más destacada y controvertida la potestad de ordenar obispos (*sacra regalia*[281]). En

---

[279] Juan de Bíclaro, *Chronicon*, 86 (586): *Reccaredus rex aliena a precessoribus direpta et fisco sociata placabiliter restituit, ecclesiarum et monasteriorum conditor et ditator efficitur* (ed. de C. Cardelle y R. Collins, 2001, p. 78). LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196; BARROSO, R. y MORÍN, J., "Los canecillos de San Juan de los Baños. Una iconografía bautismal vinculada a la inscripción de Recesvinto", *Madrider Mitteilungen*, nº 37, 1996, p. 301;

[280] *VSPE* III, 9: *Éste (Leovigildo), a pesar de ser arriano, con el fin de que este varón le encomendara en sus oraciones al Señor, le otorgó escritura de potestad de una importante posesión de dominio fiscal para que, desde entonces, él junto con los hermanos tuvieran alimento y vestido*.

[281] Concilio II de Barcelona (599), can. III: [...] *no le sea permitido en adelante a ninguno de los seglares, omitiendo el tiempo prefijado por los cánones para los sagrados órdenes, aspirar a ser promovido al sumo sacerdocio, bien sea por medio de la* ***majestad sagrada*** *o por aclamación del clero o del pueblo, o por el elección y consentimiento de los obispos* [...]; Concilio de Mérida (666), can. IV: *Y si,*

verdad, aunque todas estas disposiciones hubieron de ser finalmente aceptadas por el episcopado, la designación de obispos por el rey no fue siempre del agrado del colectivo prelaticio[282]. Así por ejemplo, el obispo Eusebio de *Tarraco* (610-632), ante la elección de Severo como prelado para la entonces vacante iglesia de *Barcino* por parte del monarca Sisebuto (612-621)[283], envió una epístola al rey en torno a la segunda década del siglo VII para mostrar su desacuerdo con el candidato elegido. A pesar de haberse conservado únicamente la respuesta regia, el contenido de la misiva de Eusebio es fácilmente deducible a partir del rechazo mostrado por el rey hacia la opinión del metropolitano, desestimándola por tratarse de un miembro del clero con unas aficiones (*ludi theatrales*) "poco apropiadas" a su oficio[284]. Vemos, por tanto, que aun siendo necesario el consenso de los metropolitanos en las ordenaciones episcopales provinciales, el monarca poseía la última palabra en lo que a elecciones prelaticias se refiere. Por ello, al margen del abierto rechazo del prelado de *Tarraco* a la candidatura, Severo fue de inmediato designado obispo al cargo de la iglesia barcelonesa, si bien con el deseo expreso de que pronto fuese aceptado por el metropolitano Eusebio[285].

La autoridad real volvió a dar muestras de su fuerza y decisión en la provincia a la muerte del metropolitano de Toledo, pues esta efeméride condujo a la intervención forzosa tanto del obispo Braulio de Zaragoza como del monarca Sisenando (631-636). En una epístola enviada por el prelado caesaraugustano a Isidoro de Sevilla con objeto de solicitar una copia de sus *Ethymologiae*, Braulio aprovechó para pedir al hispalense que intercediera ante el soberano en la elección de un digno sucesor para la metrópoli de *Tarraco* tras el fallecimiento de Eusebio[286]. Aunque en la misiva brauliana no se alude a

---

según lo prescrito en los cánones, por delegación de su metropolitano, y mediante carta dimisoria del mismo, algunos fueren ordenados ***por mandato real****, por otro metropolitano, cuando después de su ordenación se presentaren a su metropolitano, no difieran el hacer tal promesa solemne* [...]

[282] MAÑARICUA, A. E. de, *op. cit*., 1966, pp. 94-100.

[283] Concilio IV de Toledo (633), firmas: *Juan, presbítero de la iglesia de Barcelona, representando al obispo Severo, mi seño, firmé*.

[284] Eusebio de Tarraco, *Epistola a Sisebuto rege directa* VI: *Mortuam magis quam morituram epistolam de cinerosis sepulcris exortam quamlibet pollutam et omni contagione cinosam extremis vix attigimus manibus, quem magis anhelantem, utpote non mortuam, sed nunquam viventem aspeximus. Id in fumosis ipsis favillis advertimus, inanium vos esse sectatores causarum, et non rerum firmissimarum te consentaneum esse, sed miseris hominibus et inflatis inaniter consentire. Obiectum hoc quod de ludis theatriis taurorum, scilicet, ministerio sis adeptus nulli videtur incertum: quis non videat quod etiam videre poeniteat. Beatis viris cadavera te ante ferre fetentia, et homines divinis cultibus assidue deditos tua exprobare sententia reproba* (*PL* 80, 1863).

[285] *Ibídem*: *Ergo deinceps nostrae perennitatis affatus nequaquam expectes, sed huic viro qui Deo magis quam miserandis placet hominibus, Ecclesiam Barcinonensem regendam gubernandamque comitte, quatenus Christo auspice gloriosa patuerit solemnitas Paschae, de eius gaudeamus pontificatu optabile, et de vestra tandem vel sera consensione*.

[286] Braulio de Zaragoza, *Epistola* V, vv. 114-121: *Confiando en tu singular influencia, a ti, mi particular protector, en quien descansa la fuerza de la santa Iglesia, te pido que, puesto que nuestro*

ningún aspirante concreto, Isidoro hace mención en su respuesta a las discrepancias entre los deseos del obispo zaragozano y los del monarca[287], lo que sugiere que Braulio pudo proponer un candidato para la sede metropolitana. Sin poder determinar si el prelado hispalense intervino de algún modo en la decisión final, lo cierto es que el rey Sisenando, al igual que hiciera Sisebuto casi dos décadas antes, probablemente impugnó la propuesta zaragozana a fin de elegir un candidato más acorde a sus intereses particulares[288].

Los soberanos godos fueron más allá de las ordenaciones episcopales y llegaron incluso a crear sus propios obispados. A este respecto, el concilio XII de Toledo (681) nos informa acerca de la intervención del monarca en la designación de un prelado para el monasterio de la villa de Chaves por parte del entonces obispo de Mérida, Esteban. Presionado por el monarca Wamba, el obispo se había visto obligado a crear una nueva sede donde la normativa conciliar lo prohibía expresamente. Siendo ésta una reiterada infracción cometida por el monarca, pues también éste había ordenado a un obispo en la iglesia castrense de los Santos Pedro y Pablo (Toledo) y a otros prelados en diferentes villas, la Iglesia se vio forzada a intervenir, condenando públicamente todo nombramiento prelaticio que se realizara en territorios que nunca antes habían tenido obispo[289].

Si bien los monarcas no se entrometían en cuestiones dogmáticas, en base a sus prerrogativas en la elección de obispos, a su preeminente posición en los concilios y a la potestad de ratificación de las normas allí expuestas, el rey se convirtió en una especie de líder espiritual al que obispos y papas hubieron de dirigirse con el firme propósito de afianzar su posición eclesiástica[290]. A este respecto, el intercambio epistolar llevado a cabo entre el papa Gregorio y el rey Recaredo no sólo implicó la concienciación de la supremacía eclesiástica romana por parte de la monarquía goda, sino también el mismo proceso a la inversa. Así, tras los elogios papales y la entrega de varias *benedicitiones* para la protección personal del monarca[291] se hallaba latente el interés del pontífice por

---

metropolitano Eusebio ha muerto, te apiades de nosotros y solicites de tu hijo, nuestro rey, que ponga en aquel puesto a alguien cuya ciencia y santidad sea modelo de vida para los demás.

[287] Braulio, *Ep*. VI, vv. 15-17: *Con relación al nombramiento de obispo de Tarragona, me he dado cuenta de que el modo de pensar del rey no coincide con tus deseos* [...].

[288] El candidato elegido finalmente por el monarca sería el obispo Audax. Concilio IV de Toledo (633), firmas: *Yo, Audaz, en nombre de Cristo metropolitano de la iglesia de Tarragona, firmé.* M. Pérez ha planteado la posibilidad de que este obispo estuviese ligado al levantamiento rebelde de Sisenando contra Suintila en el 631 y que su designación como metropolitano sirviese como refuerzo eclesiástico a su controvertido ascenso al trono. PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, pp. 374-375.

[289] Concilio XII de Toledo (681), can. IV.

[290] Una visión matizada de la potestad regia en el ámbito eclesiástico en GONZÁLEZ T., *op.cit*., 1979, pp. 432-440.

[291] Epístola del pontífice Gregorio a Recaredo, rey de los godos y suevos, VII: *Os remito con el dador de esta carta una llavecita, que ha tocado el sagrado cuerpo de San Pedro Apóstol, y tiene parte*

ganarse el respeto y la confianza del monarca con el fin de hacer valer la preeminencia romana en Occidente frente al avance constantinopolitano.

Vemos, por tanto, que el obispo a nivel individual ejercía un poder muy limitado y circunscrito a las esferas locales bajo la jurisdicción de su sede. Si bien esta jurisdicción conciliar le garantizaba una gran potestad dentro de su comunidad, amparada a su vez en las prerrogativas concedidas por la legislación sinodal, a nivel general esta autoridad se diluía y quedaba mermada por la propia estructuración jerárquica del gobierno episcopal. Una estructura que en Hispania supeditaba lo individual (obispos) a lo diocesano (sedes episcopales), lo diocesano a lo provincial (metropolitanos) y supraprovincial (primados de Toledo), lo provincial a lo patriarcal (papas) y todo ello en consonancia con el poder imperial o monárquico (Roma o Toledo), según épocas, y a su vez subordinado a la instancia superior del concilio provincial, general o ecuménico.

Una vez descrita en líneas generales la organización piramidal del poder episcopal en Hispania, extrapolaremos este análisis al nivel provincial de la Tarraconense para delimitar cómo se hallaba articulado eclesiásticamente el valle medio del Ebro y de qué manera influyeron o no estas jerarquías prelaticias en su territorialización eclesiástica.

4. 2. LOS OBISPOS DEL VALLE MEDIO-ALTO DEL EBRO

Tal y como se ha venido recordando desde el inicio del capítulo, la organización eclesiástica de la Península Ibérica durante el periodo tardoantiguo tuvo como base la ordenación civil en provincias impulsada por Diocleciano a finales del siglo III d. C., a partir de la cual fueron tomando forma las territorialidades eclesiásticas al tiempo que se jerarquizaba el elemento pastoral al frente de las mismas. Siguiendo este modelo, ya en época visigoda la provincia Tarraconense quedó conformada por una sede metropolitana en la ciudad de *Tarraco* (Tarragona) y una serie de obispados sufragáneos y dominadores del panorama diocesano provincial de este a oeste en ciudades como *Emporiae* (Ampurias), *Gerunda* (Gerona), *Barcino* (Barcelona), *Ausona* (Vic), *Egara* (Tarrasa), *Urgellum*

---

del hierro de las cadenas, que como cargaron sobre su cuello en el martirio, así os descarguen el alma de todo pecado. He entregado también al mismo portador una cruz con parte del sagrado madero de nuestra Redención, y de los cabellos de San Juan Bautista, para que el Señor os dé consuelo y gracia por intercesión de su santo Precursor: y por el mismo medio desde esta silla de San Pedro Apóstol envío el Palio al reverendísimo, obispo y hermano mío Leandro, lo que se debía al uso antiguo, a vuestras costumbres y a la dignidad de este.

(Urgel), *Dertosa* (Tortosa), *Ilerda* (Lérida), *Osca* (Huesca), *Caesaraugusta* (Zaragoza), *Turiaso* (Tarazona), *Pompelo* (Pamplona), *Calagurri* (Calahorra) y *Auca* (Oca)[292].

En lo referente a los límites geográficos de la provincia, según algunos autores, la Tarraconense quedaría delimitada al noroeste por la región cántabro-astur, zona que en esta época pertenecía teóricamente en su totalidad a la provincia de *Gallaecia*[293]. La inclusión de *Auca* entre los obispados representantes de la Tarraconense, el apoyo de Briviesca al obispo calagurritano Silvano y la vinculación de algunos episodios de la *Vita* de san Millán con el espacio cántabro determinarían que, a pesar de lo expuesto por el metropolitano de *Tarraco* a mediados del siglo V en relación a la "situación fronteriza de Calahorra[294]", esta provincia habría de extenderse en su vertiente occidental desde Cantabria hasta la zona burgalesa. A partir de este último punto aproximadamente, el límite provincial tarraconense descendería hacia el sureste de la Península, bordeando el territorio castellano por encima de sedes como Palencia, Osma o Sigüenza, insertas en la provincia Cartaginense, hasta alcanzar el sur de Tortosa, la sede más meridional de la Tarraconense, donde la divisoria provincial separaba el territorio de esta sede del de la sede valenciana, incluida ésta también en el espacio cartaginense[295].

---

[292] La reconstrucción de la organización diocesana intraprovincial, y, en general, de la geografía eclesiástica hispano-visigoda es posible, aparte de con el apoyo de otras fuentes escritas – la *Chronica* de Hidacio, los *De Viris Illustribus* de San Isidoro e Ildefonso de Toledo, las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, las epístolas o el género hagiográfico – y epigráficas, gracias, sobre todo, a:

- Las actas de los concilios visigóticos, donde los asistentes solían firmar con indicación de la sede o diócesis de procedencia y por orden de antigüedad en la misma.
- Las *Nomina sedium episcopalium*, o relaciones de obispados de época pre-mozárabe, cuyos ejemplares se encuentran repartidos en códices medievales de diversa índole. FLÓREZ, E., *España Sagrada*, t. IV, 1895, pp. 253-270; VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La División de Wamba*, 1943, pp. 14-31; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas", *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, 1970, pp. 103-107.

Tradicionalmente se ha considerado la utilización de una tercera fuente, la "División de Wamba" (s. XI), a la hora de describir los supuestos límites entre diócesis hispanas en época del monarca godo. BLÁZQUEZ, A., La "Hitación de Wamba", *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, nº 16, 1907, pp. 67-107; GIMÉNEZ SOLER, A., "La Hitación de Wamba, *Universal*, vol. 7, nº 2, 1935, pp. 361-404. Sin embargo, el silencio en torno a este documento hasta el siglo XII, su ausencia en las colecciones conciliares visigodas, la imposibilidad de que fuera redactado en el concilio XI de Toledo (675), o los toponímicos utilizados, que exigirían una redacción en tiempos de la Reconquista, demuestran que este documento fue forjado seguramente en los últimos años del siglo XI o primeros del XII para justificar históricamente la ubicación y reparto de tierras entre las sedes restauradas. FLOREZ, E., *España…*, t. IV, 1895, pp. 185-252; VÁZQUEZ DE PARGA, L., *op. cit.*, 1943, pp. 89-93; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *op. cit.*, 1970, pp. 66-94.

[293] Orosio, *HAP*, VI, 21, 2-3: *Los cántabros y astures constituyen una parte de la provincia de Galicia, en la zona por donde se extiende al norte, no lejos del segundo océano, la prolongación de la cordillera Pirenaica* (ed. de E. Sánchez Salor, t. II, 1982, p. 154).

[294] Ascanio de Tarragona, Epístola al papa Hilario: *Calagurae in ultima parte nostrae provinciae constitutus* (THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, 1974, epíst. 13).

[295] MANSILLA, D., *op. cit.*, 1989, pp. 451-474.

En virtud de la nueva concepción de *civitas episcopalis* y en el marco provincial tarraconense, el valle medio-alto del Ebro, una vez superado el turbulento periodo invasor y la conflictividad interna (bagaudas) propias de la quinta centuria, vio consolidarse a cuatro enclaves urbanos como sedes episcopales en sus respectivos territorios. Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca – aunque de esta última no se tengan claros sus antecedentes urbanos – fueron la culminación del proceso de cristianización en esta zona y desde el siglo V en adelante se encargaron de articular el territorio del Ebro medio y alto en torno a sus volubles fronteras diocesanas, aunque no sin dificultades y obstáculos.

La principal limitación a la extensión efectiva del dominio de estas sedes por la provincia fue la propia concepción jerárquica de su gobierno eclesiástico, con Tarragona al frente de la misma controlando cada movimiento prelaticio e imponiendo con mayor o menor fortuna su autoridad sobre los demás obispados. No fue *Tarraco*, con todo, la única sede que gozó de una preeminente posición en la provincia, pues otras urbes como Zaragoza o Barcelona, en virtud de su condición como sedes imperiales o regias según épocas, presumieron de un estatus privilegiado que, sobre todo en el caso de la primera, pudo incluso llegar a condicionar de alguna forma el desarrollo de otras sedes "menores" como las anteriormente citadas. Por ello, aunque no pertenezcan propiamente a la zona concreta del Ebro medio que aquí estudiamos, la influencia de sedes como *Caesaraugusta* o *Tarraco* no puede ser obviada en este trabajo y al análisis de su evolución cristiana y de su liderazgo episcopal dedicaremos nuestro siguiente apartado.

4.2.1. A la sombra de Caesaraugusta y Tarraco

Dejando al margen aquellos relatos de corte más legendario que real que atribuían la primitiva cristianización de Hispania a la acción evangelizadora de figuras santas como Pablo de Tarso[296], Santiago de Zebedeo[297] o los Varones Apostólicos[298] con el objetivo

[296] Pablo de Tarso, *Epístola a los Romanos* XV, 28-30: *Así que, una vez terminado este asunto y entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por vuestra ciudad.* UBIETA, J. A. (dir.), *op. cit.*, 1993, p. 1630.

[297] Según un documento de finales del siglo XIII o principios del XIV conservado en un códice del archivo de la basílica del Pilar, de Zaragoza, Santiago el Mayor, hermano de Juan, recibió el mandato de Cristo de venir a España a predicar la palabra de Dios. GARCÍA VILLADA, Z. *op. cit*., 1929, pp. 73-76. El texto en RISCO, M., *España Sagrada*, t. XXX, 1775, pp. 426-429.

[298] De origen surpeninsular, otra tradición surgida probablemente en el siglo V aunque expandida a partir del VIII refiere que siete hombres, conocidos como los Varones Apostólicos – Torcuato, Eufrasio, Ctesifonte, Inalecio, Segundo, Cecilio y Hesiquio –, fueron consagrados obispos por Pedro y Pablo y acompañaron a este último en la predicación del Evangelio por España. MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica de España: estudio histórico-geográfico de las Diócesis*, tomo I, 1994, pp. 69-84; SÁNCHEZ

de enaltecer el pasado cristiano peninsular y fortalecer los lazos con la sede romana, así como otros testimonios cristianos previos cuya vinculación con Hispania es poco segura (San Ireneo[299] y Tertuliano[300]), ya desde el siglo III d. C. es posible hablar de la presencia del cristianismo en la provincia Tarraconense. La carta sinodal enviada por San Cipriano de Cartago y otros 36 obispos al presbítero Félix y a las comunidades cristianas de León y Astorga, así como al diácono Elio y a la comunidad de Mérida a mediados de esta centuria (254) atestigua la existencia en Hispania para entonces de un cristianismo ya romanizado, claramente separado del judaísmo y dotado de una organización interna y de un sistema de creencias y cultos bien definidos[301]. Más allá de otras implicaciones en materia doctrinal, la relevancia de este documento radica en ser la primera evidencia explícita acerca de la presencia en la Península de comunidades eclesiásticas organizadas jerárquicamente bajo el gobierno de diáconos, presbíteros y obispos. Una de estas comunidades pudo localizarse en la ciudad de Zaragoza a tenor de la descripción que en la epístola 67 se hace de un tal *Felix* de *Caesaraugusta*, quien envió a su vez una misiva

---

SALOR, E., "Los orígenes del Cristianismo en Hispania. Los casos de Mérida y León-Astorga", *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma: X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, 1995, pp. 165-181; GARCÍA PÉREZ, J. M., *Los orígenes históricos del cristianismo*, 2007, pp. 278-279.

[299] San Ireneo, *Adversus haereses* I.3: *Aunque las lenguas son innumerables en el mundo, el poder de la tradición es uno y el mismo; ni las iglesias fundadas entre los germanos creen ni transmiten otra cosa, ni las de las Iberias, ni las de los celtas, ni las de Oriente, ni en Egipto ni en Libia, ni las fundadas en medio del mundo* […] (texto esp. recogido en SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, p. 39). El hecho de que en la década de los 80 del siglo II se esté hablando ya de Iglesias en "las Iberias" podría dar a entender que para finales del siglo I ya hubiese comunidades asentadas en la Península y extendidas entre las provincias más romanizadas. Sin embargo, el testimonio de Ireneo, recogido por Eusebio de Cesarea, ha sido puesto en duda desde los años 70 cuando J. Colin propuso la tesis de que Eusebio entendió mal las noticias manuscritas que consultó y confundió la Galia de Occidente con la Galia de Asia Menor. Así, las Iberias no harían referencia a la Península Ibérica, sino a la Iberia del Cáucaso. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Origen del cristianismo hispano", *España romana*, 1982, p. 415.

[300] Tertuliano, en los primeros años del siglo III, redacta un escrito apologético contra los judíos (Tertuliano, *Adversus Iudaeos* VII, 4-5), en el que trata de probar que Cristo ha venido y que todos los pueblos creen ya en él, incluida la Península Ibérica. La traducción del texto en español puede consultarse en SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 41. Tanto este documento como el atribuido a san Ireneo son documentos poco específicos, más bien retóricos, construidos para demostrar la extensión del cristianismo, si bien no pueden constituir un argumento seguro para defender la presencia cristiana en la Península Ibérica en estos siglos. A favor, no obstante, de ellos se muestra SOTOMAYOR, M., "La llegada del cristianismo a la Península: Datos históricos y explicaciones tardías", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, 2005, p. 216.

[301] Cipriano de Cartago, *Ep*. 67. Esta epístola y lo que supone de contacto entre las cristiandades hispana y norteafricana ha sido uno de los manidos argumentos utilizados por la historiografía moderna a la hora de defender el exclusivo origen africano del cristianismo hispano (DÍAZ y DÍAZ, M. C., "En torno a los orígenes del cristianismo hispánico", *Las raíces de España*, 1967, pp. 423 ss.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Posible origen africano del cristianismo hispánico", *Archivo Español de Arqueología*, nº 40, 1967, pp. 31-32; Id., "La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano", *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, tomo III: Estudios históricos*, 1986, pp. 93-102), como herencia de la antigua tesis de la dependencia romana (GARCÍA VILLADA, Z, *op. cit*., 1929, pp. 215-218). Hoy en día estas teorías exclusivistas han sido revisadas y matizadas en pos de una diversidad de influencias en la cristianización hispana por SOTOMAYOR, M., "Influencia de la iglesia de Cartago en las iglesias hispanas", *Gerion*, nº 7, 1989, pp. 277-287; Id., "La llegada del cristianismo…", *op. cit.*, 2005, pp. 230-231.

al obispo de Cartago unos meses antes denunciando a los prelados libeláticos[302], como un "cultivador de la fe y defensor de la verdad[303]". Si bien la escueta información dada por la misiva no permite esclarecer si Félix era clérigo o laico, o que cargo ocupaba en caso de pertenecer al clero, aunque no parece que ostentara un cargo episcopal al no ser designado como tal en la carta[304], su mención supondría en cualquier caso el testimonio más antiguo que poseemos sobre la presencia cristiana en el valle del Ebro.

Unos años más tarde, hacia el 259, las actas martiriales de Fructuoso, Augurio y Eulogio, que fueron respectivamente el obispo de Tarragona y sus dos diáconos, reflejaron el proceso verbal al que se vieron sometidos como víctimas de la persecución cristiana llevada a cabo por el emperador Valeriano en el año 257 antes de ser ajusticiados y convertidos en mártires de la causa cristiana[305]. Siendo la referencia más antigua que se tiene hasta la fecha sobre el fenómeno martirial en Hispania, este documento resulta determinante en el conocimiento de la evolución del cristianismo en la Tarraconense y marca el origen del relato hagiográfico, un género literario clave en la historia cristiana del Ebro medio, con el poeta calahorrano Prudencio y el obispo cesaraugustano Braulio como dos de sus máximos exponentes[306]. Más allá del componente martirial del texto, la *Passio Martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum* es una prueba de la temprana cristianización de la ciudad de *Tarraco*. En ella se describe la existencia ya a mediados del siglo III de una incipiente pero jerarquizada comunidad local de fieles, en la línea de que lo que la *epistula Ciprianii* describía años antes en otras provincias hispanas, bajo el gobierno eclesiástico de un obispo y la asistencia litúrgica de al menos dos diáconos y un lector. Pese a que las fuentes hagiográficas han de ser usadas siempre con enorme cautela y que este texto en concreto no aporta demasiada información sobre el proceso de cristianización de la ciudad, la figura de Fructuoso como primer prelado

---

[302] SALCEDO, R., *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología* (tesis doctoral en red http://www.tdx.cat/), 2007, pp. 345-346.

[303] Cipriano, Ep. 67, 6, 1: *Como escribís, queridísimos hermanos, y como afirman nuestros colegas Félix y Sabino, colegas nuestros, y nos lo participa otro Félix, de Zaragoza, cultivador de fe y defensor de la verdad, Basílides y Marcial se contaminaron con los nefando certificados de idolatría* [...].

[304] D. Mansilla utiliza, por contra, la misma argumentación pero a la inversa, afirmando que de no haber sido obispo, Cipriano habría especificado su cargo de *presbiter*, *diaconus* o *laicus* como sí hace con otros nombres citados en la carta. No obstante, dado que también se nombran a varios obispos en la carta, este razonamiento pierde su validez. Por otro lado, el argumento de la utilización del término *alius* antes del nombre Félix como indicativo de su condición de obispo tampoco resulta convincente porque éste se refiere a la repetición del nombre, no del cargo (los nombres de *Ianuarius* y *Aurelianus* aparecen mencionados dos veces al comienzo de la carta y lo mismo pasa con Félix de Zaragoza, homónimo del obispo de Mérida). MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica*…, 1994, pp. 102-103.

[305] La edición crítica de la *Passio* en FRANCHI DEI CAVALIERI, P., "Las actas de San Fructuoso de Tarragona", *Boletín Arqueológico*, nº 65-68, 1959, pp. 5-70.

[306] VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, 2007, pp. 41-53.

conocido en la Tarraconense - así es designado en el texto, no como en el caso de Felix de Zaragoza -, representa un claro precedente en el fenómeno de la episcopalización de la ciudad tardoantigua tan evidente en el siglo V[307].

Sea como fuere, si tenemos en cuenta sus estratégicas comunicaciones por tierra y mar y la relevancia militar y comercial de su puerto, no es de extrañar que la ciudad de *Tarraco* recibiera tempranamente los influjos de realidades culturales y religiosas de Oriente[308], entre ellas el cristianismo, lo que, unido a la propia relevancia de la urbe como capital político-administrativa de la *provincia Hispania Citerior Tarraconensis* desde tiempos de Augusto[309], hubo de convertir pronto a su sede en el referente cristiano de todo el territorio provincial.

A partir del relato del martirio de Fructuoso y conforme se vayan desarrollando las sucesivas persecuciones imperiales a lo largo de los siglos III y IV d. C., sobre todo la de Diocleciano, irán surgiendo nuevos testimonios escritos acerca de las hazañas de otros mártires cristianos, siendo en su mayoría registrados en forma de himnos por el poeta Aurelio Prudencio (siglos IV-V) en su *Peristephanon* a comienzos del siglo V[310]. Emeterio y Celedonio (Calahorra), Marcelo (León), Justa y Rufina (Sevilla), Félix (Gerona), Acisclo (Córdoba), Justo y Pastor (Alcalá de Henares), Eulalia (Mérida), Cucufate (Barcelona) o los dieciocho mártires y el diácono Vicente de Zaragoza son algunos de los nombres que en esta época se vieron glorificados en lo literario por su condición de "héroes de Cristo" y defensores fieles de la fe cristiana.

De entre todas las ciudades vinculadas al hecho martirial en esta obra, dejando a un lado la que parece ser su ciudad natal (Calahorra)[311], Prudencio desata gran parte de

---

[307] La *Passio* muestra un enorme interés retórico por dignificar la figura del obispo, sus funciones en la ciudad (caridad y liturgia), así como la sucesión episcopal, creando lo que se ha venido a denominar como el "modelo hagiográfico de obispo". PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, pp. 61-62.

[308] A este respecto, la epigrafía se ha hecho eco del desarrollo de cultos mistéricos en la ciudad entre los siglos II-III. ALFÖLDY, G., *op. cit*., 1975, 35 (Isis) y 44 (Mitra)

[309] El propio Augusto adoptó a la ciudad de Tarraco como residencia temporal entre los años 26-25 a. C. Dion Casio, *Historia Romana*, LIII, 25 (ed. esp. de J. M. Cortés Copete, 2011, pp. 213-214); Suetonio, *Vita Augusti*, 26, 3 (ed. esp. de R. M. Agudo Cubas, 1992, p. 208).

[310] ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, 1981, pp. 479-743.

[311] Al respecto del origen geográfico de Prudencio existió todo un debate aún abierto en torno a la elección como cuna del poeta entre las ciudades de Tarragona, Zaragoza o Calahorra, en especial entre estas dos últimas. Aunque no profundizaremos en la polémica, pues hoy en día su origen calagurritano está comúnmente aceptado por la mayoría de los especialistas, el debate puede seguirse en MAÑARICUA, A. E. de, "Al margen del himno I del *Peristephanon* del poeta Prudencio", *Berceo*, nº 9, 1948, pp. 493-496; GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *Los santos mártires Emeterio y Celedonio, patronos de Calahorra*, 1960, pp. 47-55; SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, pp. 318-321; ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, 1984, pp. 233-238; ORTEGA, A., "Introducción general", *Obras completas de Aurelio Prudencio*, 1981, pp. 4-17; Id., *Prudencio de Calahorra*, Calahorra, 1997, pp. 7-12. Algunos convincentes argumentos a favor de su filiación calagurritana en LANA, I., *Due capitoli prudenziani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica*, 1962, pp. 3-10.

su fervor poético y admirativo hacia la ciudad de Zaragoza, cuya grandeza cristiana se mide por el número y la piedad de sus mártires. Prestigiada además por la ilustre familia episcopal de los Valerios[312], la capital aragonesa llegaba casi a igualar, en la desmesurada opinión del calagurritano, incluso a urbes como Roma o Cartago[313]. Así por ejemplo, la relevancia del mártir Vicente en la capital aragonesa fue tal que aún a mediados del siglo VI y ante el asedio de la ciudad por parte de los monarcas francos Childeberto y Clotario entre los años 541-542[314] sus habitantes se encomendaron bajo su protección, realizando procesiones penitenciales sobre los muros de la ciudad y enarbolando su túnica ante los enemigos hasta que éstos, presa del terror ante lo que creyeron un maleficio, levantaron el cerco y huyeron de la ciudad[315]. Aunque la historiografía hispana obvió toda alusión martirial y acentuó el papel del ejército godo al mando del general Teudisclo en el desenlace de esta contienda[316], las noticias sobre la posible intervención del mártir zaragozano en este episodio trascendieron más allá de la frontera pirenaica y una de las figuras intelectuales del momento, el obispo Gregorio de Tours, no dudó en hacerse eco de ellas e incluirlas en su magna obra. Como complemento a lo expuesto por el turonense, otras fuentes (la *Gesta Francorum* y la *Vita Sancti Droctovei*[317]) relataron que los reyes francos, ante lo sucedido en la ciudad, hicieron llamar al obispo Juan de Zaragoza y le ofrecieron levantar el cerco a cambio de una reliquia del mártir. Una vez entregada a Childeberto la estola del santo mártir, los francos se retiraron de la ciudad y ésta pasó a ser la reliquia central y el origen de la Abadía de Saint-Germain-des-Prés, una iglesia fundada por el monarca en París para honrar a san Vicente y donde sería enterrado en el año 558[318].

Con posterioridad al poeta Prudencio, el auge martirial fue cediendo protagonismo a la figura episcopal, heredera en muchos casos de la santidad de estos mártires, y los concilios eclesiásticos comenzaron a prodigarse con el propósito de conformar un cuerpo

---

[312] Prudencio, *Peristephanon*, himno IV, vv. 77-80: *De allí, Vicente, brotó tu palma, aquí obtuvo el clero tamaño triunfo, aquí está la mitrada estirpe de los sacerdotes Valerios* (A. Ortega, 1981). Sobre esta *domus Valerii*, TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes...*, 1999, pp. 138-139.

[313] Prudencio, *Peristeph*., IV, vv. 49-60: *Pocas ciudades se sentirán dichosas con un solo testigo de Cristo, con tres o con dos; algunas quizás con cinco, que en otro tiempo ofrecieron ellas como víctimas. Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo dieciocho santos. Tú sola preparaste al Señor para ir a su encuentro, las más copiosas comitivas de mártires; sola tú, tan rica en piedad, gozas de extensa gloria luminosa. Apenas la madre populosa del mundo púnico, apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte a ti, gloria nuestra, en semejantes dádivas*.

[314] *Chronica Caesaraugustana* 130a, ad. a 541. (ed. de R. Collins y C. Cardelle, 2001, p. 43).

[315] Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, III, 29 (1951, pp. 125-126).

[316] Isidoro de Sevilla, *Hist. Gothorum*, 41 (ed. esp. de C. Rodríguez Alonso, 1975, pp. 238-241).

[317] Gislemaro, *Vita Droctovei abbatis Parisiensis* XI (*MGH*, SS rer. Merov. 3, 1896, p. 540).

[318] Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, IV, 20 (1951, pp. 152-154).

doctrinal y litúrgico homogéneo a todo el territorio cristiano, algo que no se alcanzará y sólo en parte hasta la celebración del concilio de Nicea (325).

Las actas sinodales más antiguas que se conservan en Hispania, las del concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), pese a ser firmadas en su mayoría por obispos de la Bética[319], contaron con la participación de la sede caesaraugustana en representación de toda la provincia Tarraconense. El interés por solventar los problemas más acuciantes que surgían entre las primigenias comunidades cristianas, dar respuesta a sus inquietudes religiosas y aprobar normas comunes de comportamiento en el campo de la moralidad, la liturgia y las prácticas religiosas fueron los objetivos principales de la celebración del concilio iliberritano. En este sentido, las claves fundamentales del sínodo bético fueron la lucha contra el perviviente paganismo y la defensa de la pureza religiosa alejada de toda mundanidad, propósito este último que acabó derivando en el desarrollo de una alternativa práctica espiritual (ascetismo) de gran calado incluso en el valle del Ebro. La firma del obispo *Valerius*, miembro probable de la dinastía episcopal de los Valerios[320] y posteriormente santo titular de la diócesis, entre los asistentes al concilio de Elvira supone no sólo el registro del primer prelado conocido en Zaragoza[321] sino también una clara muestra del gran desarrollo cristiano de la ciudad y de la importancia de la sede caesaraugustana en el panorama eclesiástico peninsular desde comienzos del siglo IV[322].

Con la expansión de la nueva fe por territorios con unos acervos culturales y religiosos tan heterogéneos y con una aceptación social cada vez más diversificada, no tardaron en desarrollarse diferentes interpretaciones del credo cristiano que complicaron la ya de por sí problemática evolución del cristianismo al pasar de religión perseguida a culto oficial a lo largo del siglo IV. A partir del momento en el que estas alternativas doctrinas se fueron alejando del significado de la verdad formulada por el dogma inicial, las disidencias entre los fieles al credo ortodoxo y quienes lo reinterpretaron acabaron

---

[319] Lo que sirvió de nuevo para argumentar el origen norteafricano de los primeros misioneros cristianos que llegaron a la Península (*vid. supra*, nota 301). GARCÍA MORENO, L. A., "El cristianismo y el final de los 'ludi' en las Españas", *Hispania en la Antigüedad Tardía, ocio y espectáculos: actas del II Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Ocio y Espectáculos (Alcalá, octubre, 1997)*, 2001, pp. 7-17.

[320] Casi un siglo más tarde, entre los obispos firmantes del concilio I de Zaragoza (380) aparece registrado un tal Valerio del que se desconoce su sede, pero que se ha supuesto caesaraugustano en relación a esa casta sacerdotal de los Valerios a la que hacía alusión Prudencio en su himno (*Perist.*, Himno IV, vv. 77-80) y a la que también pertenecería el Valerio que acudió al sínodo iliberritano.

[321] La undécima posición del prelado caesaraugustano en la lista de los asistentes al concilio de Elvira (VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 1) indicaría teóricamente una antigüedad en el cargo mayor a la de otros obispos que participaron también en este sínodo.

[322] Una visión general sobre el panorama eclesiástico zaragozano en esta época en BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "La diócesis de Zaragoza durante la época romana", *El espejo de nuestra historia. La diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, 1991, pp. 103-111.

dando origen a la herejía como una desviación de fe y una insumisión a la autoridad eclesiástica legítima. Dada la extensión en la aceptación de algunas de estas heterodoxas prácticas religiosas y en previsión de una futurible situación de cisma o de división de la comunidad religiosa, comenzaron a imponerse condenas de carácter disciplinar a fin de instaurar una única verdad aceptable por toda la comunidad cristiana. El territorio hispano, y más en concreto el valle del Ebro, no se mantuvo ajeno a esta lucha en pos de la ortodoxia cristiana a lo largo del siglo IV, incluso en polémicas cuyo campo de difusión se hallaba bastante alejado entonces del entorno peninsular. Así, algunos de los concilios donde se trataron las principales controversias pre y postnicenas de la cristiandad occidental contaron con la participación de las sedes caesaraugustana y tarraconense. En virtud de ello, estas sedes siguieron dando muestras de su gran vitalidad en el panorama cristiano hispano[323] y de su compromiso para con la disciplina eclesiástica al hacer frente común a herejías como la donatista (314)[324], la arriana (343)[325] o la priscilianista (379-384)[326].

Sin ánimo de profundizar en las claves del movimiento herético protagonizado por el que fuera obispo de Ávila (Prisciliano), el estudio de la evolución cristiana de la ciudad de Zaragoza no puede pasar por alto el hecho de haber sido la sede para la celebración de un concilio a finales del siglo IV (379-380), el segundo en antigüedad en Hispania, con motivo del desarrollo de la heterodoxia priscilianista[327]. En primer lugar, que el sínodo caesaraugustano se celebrase *in secretario* ha hecho plantear la posibilidad de que ya a comienzos del siglo IV la ciudad de Zaragoza contase con una catedral, pues este tipo de espacios arquitectónicos solía hallarse en el interior de estas iglesias a modo de sala de reuniones sinodales[328]. Por otro lado, tuviese o no una iglesia-catedral, la elección de la capital aragonesa como enclave conciliar, más allá de por su relevancia

---

[323] La cada vez más estrecha vinculación en la Hispania del siglo IV entre la organización territorial administrativa y la eclesiástica explicaría para algunos el protagonismo de la sede eclesiástica de la urbe aragonesa, pues ésta seguía siendo la capital del *conventus iuridicius Caesaraugustanus* dentro de la provincia. ESCRIBANO, M. V., MOSTALAC, A. y FATÁS, G. *El cristianismo primitivo en Aragón*, 2009, p. 54.

[324] Concilio de Arlés (314): *Ex civitati Caesaraugusta Clementius presbítero, Rufinus exorcista.* En este concilio también participó la sede de *Tarraco* por mediación de un presbítero (*Probatius*) y un diácono (*Castorius*). TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., t. I, 1859, p. 544.

[325] Concilio de Sárdica (343): *Castus ab Hispaniis, de Caesaraugusta*. TURNER, C. H., *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, t. I, fasc. 2, 1930, p. 546.

[326] UBRIC, P., "Los límites del poder: Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 230-236.

[327] Para profundizar en el desarrollo y la canonística de este concilio remitimos de manera genérica al monográfico VV.AA., *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, 1981.

[328] PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, 1975, p. 137; ESCRIBANO, M. V., *Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, 1998, p. 76; SALES, J., *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, 2012, pp. 62-63.

urbana al ser cabecera de un convento jurídico[329] o por su geoestratégica localización sobre la vía *Emerita-Burdigala*, en la línea de comunicación directa entre el interior de la Península Ibérica y el sur de las Galias[330], hubo de responder con toda probabilidad al prestigio cristiano de su iglesia. Con todo, no hay que olvidar que la celebración de este sínodo en Zaragoza también pudo responder al avance que los postulados ascéticos de Prisciliano y sus seguidores habrían alcanzado en el valle del Ebro en esta época[331].

Ante el desarrollo de ésta y otras desviaciones del dogma niceno durante el siglo IV, fue precisa no sólo la actuación directa de los obispos provinciales sino también la intervención indirecta del prelado romano como la máxima autoridad capaz de asegurar la ortodoxia cristiana en Occidente. Con permiso de la iglesia galaica y su prolongada problemática con el priscilianismo[332], el obispado de *Tarraco*, en representación de toda la provincia, se convirtió en el principal emisor y receptor de la correspondencia entre Hispania y el Papado romano en esta época, como ya tuvimos ocasión de ver.

Así por ejemplo, en el 384 el presbítero Basiano acudió a Roma en representación del obispo Himerio de Tarragona (¿334-390?[333]) para hacerle entrega de una misiva al papa Dámaso, mensaje que será respondido un año más tarde, no obstante, por Siricio, el sucesor del ya entonces fallecido pontífice. En esta epístola no conservada, a juzgar por la respuesta del papa, el obispo de *Tarraco* propuso una serie de cuestiones sobre el dogma y la liturgia cristianas a tenor de algunas desviaciones de la ortodoxia cristiana presentes en la provincia (arrianismo, paganismo) o de algunas actuaciones irregulares del clero y los monjes[334]. Más allá del innegable interés de este prelado por la unidad dogmática peninsular ante la división eclesial propia de la centuria, la figura de Himerio representó un destacado hito en la historia cristiana de la ciudad y de la provincia en general como precedente en la conformación de la metrópoli eclesiástica de *Tarraco*. En este sentido, aunque el papa Siricio en su respuesta epistolar no se dirija en ningún momento a Himerio como un obispo metropolitano, sí le encomendó la valiosa tarea de

---

[329] El dinamismo y la vitalidad de esta ciudad siguieron patentes a lo largo del siglo V al ser residencia imperial de Constante (Greg. Tours, *HF*, II, 9), cuartel general de Geroncio y de nuevo sede regia bajo el emperador Mayoriano en el 460 (*Chron. Caesar*. 23a, ad. a 460).

[330] En este sentido, Caesaraugusta ofrecía la ventaja de su proximidad a Aquitania, donde se concentraba el otro núcleo de ascetas con afinidades priscilianistas contra los que se manifestaron los prelados galos que asistieron al concilio. ESCRIBANO, M. V., *op. cit.*, 2009, p. 62.

[331] Al respecto de la presencia del priscilianismo en la región, *vid. infra* 5.1.1.2. Las heterodoxias cristianas: el priscilianismo.

[332] NÚÑEZ GARCÍA, O., *op. cit.*, 2001, pp. 347-369.

[333] Algunas propuestas sobre su cronología, hasta la fecha desconocida, en PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, p. 67, nota 242.

[334] TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 728-736.

difundir su palabra pontificia y toda la ideología nicena de la que estaba impregnada entre los obispos de su provincia y los de las provincias colindantes. Un importante encargo que, aunque esté basado aún en la antigüedad del obispado tarraconense y no en la condición de *Tarraco* como capital civil de la provincia[335], parece más propio de un prelado con un rango superior al de otros obispos de la provincia. Esta misión particular, que cobraría pleno sentido en el marco de la conformación del patriarcado occidental de Roma en el siglo IV, marcó un punto de inflexión en la historia cristiana de esta sede al ser el precedente directo en la conformación del metropolitanismo tarraconense.

Sin descartar que las provincias hispanas a las que el obispo Himerio había de trasladar el mensaje de Siricio presentasen aún connotaciones meramente civiles y no tanto religiosas en el escrito papal, lo cierto es que la designación de metropolitanos en *Tarraco* apenas unas décadas más tarde (Hilario y Ticinio) sugiere que ya desde finales del siglo IV se habría ido preparando adecuadamente el terreno para la consolidación posterior del metropolitanismo provincial[336].

Con respecto al obispo Hilario (¿400-419?), su caso resulta un tanto problemático si partimos del hecho de que ni en su registro participativo en el concilio I de Toledo (400) ni en la respuesta epistolar que recibe del papa Inocencio I en el 405[337] a sus quejas presentadas se hace mención alguna a la sede que presidía ni a su condición de metropolitano[338]. No obstante, las quejas emitidas por Hilario ante ciertos problemas de disciplina eclesiástica específicos de la Tarraconense sería un argumento a favor de la concesión del liderazgo sobre la sede de *Tarraco*[339]. En cuanto a su condición de obispo metropolitano, ésta podría deducirse indirectamente de lo referido por el papa Inocencio en su carta a la potestad del metropolitano en cuestión de ordenaciones episcopales. Sin la aprobación del metropolitano el nombramiento realizado por Minicio en Gerona era a

---

[335] Epístola de Siricio a Himerio de Tarraco, XV: [...] *sin embargo, es más útil y podrá ser más glorioso a tu caridad, en consideración a la antigüedad de tu sacerdocio, si por medio de tu solicitud llega a noticia de todos nuestros hermanos lo que en general se ha escrito solo a tu nombre*

[336] Rechazamos, por tanto, las erróneas conclusiones que D. Mansilla ("Orígenes de la organización metropolitana...", *op. cit*., 1959, pp. 1-36) extrajo sobre el desarrollo de un tardío metropolitanismo de las sedes hispanas no anterior al dominio suevo.

[337] Inocencio I, *Ep*. III (*Epistola eiusdem Innocentii Papae ad universos episcopos in Tolosa*). TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 786-791.

[338] En este sentido, el registro de Hilario en los episcopologios tarraconenses no se ha producido hasta fechas bien recientes. La evolución de su presencia en este tipo de fuentes puede seguirse en AMO, M. D., "Obispos y eclesiásticos de Tarraco desde los inicios del cristianismo a la invasión sarracena del 711 d. C.", *Butlletí Arqueològic*, nº 23, 2001, pp. 277-280.

[339] Inocencio I, *Ep*. III, *praefatio*: *Nam fratres nostri, Coepiscopus Hilarius et Elpidius Presbyter, partim unitatis amori permoti, partim qua laborat provincia pernicie, ut oportuit, excitati, ad Sedem Apostolicam comearunt, et in ipso sinu Fidei violatam intra provinciam pacem, disciplinae rationem esse confusam, et multa contra Canones Patrum, contempto ordine, regulisque neglectis, in usurpatione ecclesiarum fuisse commisa; II: Dehinc Terraconensium Episcoporum est causa tractanda* [...].

todas luces ilegal[340] y había de ser juzgado en un sínodo provincial[341]. Si bien el hecho de que se realicen ordenaciones ilícitas en la provincia podría ser indicativo de la ausencia de una figura metropolitana en estos momentos, las irregularidades en los nombramientos de obispos en la Tarraconense siguieron sucediéndose a lo largo del siglo V (Silvano de *Calagurri*), incluso en períodos en los que el metropolitanismo (Ascanio de *Tarraco*) ya estaba plenamente consolidado en todo el valle del Ebro.

Más segura es la condición del obispo Ticiano como metropolitano de *Tarraco*, pues bajo ese apelativo fue designado en la reveladora epístola que Consencio envió a Agustín en el año 419[342] con motivo de la condena de supuestas prácticas priscilianistas en la Tarraconense[343]. Al margen de otras implicaciones en materia dogmática sobre las que profundizaremos más adelante, la misiva resulta ser un destacado testimonio acerca de la madurez institucional de las iglesias en la Tarraconense a principios del siglo V, ofreciéndonos valiosos datos al respecto del desarrollo de la organización metropolitana en *Tarraco*, pero también sobre la presencia de obispos, presbíteros y diáconos en ciudades como *Osca* o *Ilerda*, o incluso de un monacato católico en espacios urbanos y rurales de la provincia[344]. A este respecto, además de ser la primera denominación textual segura de un prelado de esta índole en toda Hispania, la epístola undécima de Consencio describió algunas de las principales prerrogativas que caracterizaron al obispo metropolitano hasta elevarlo a un escalafón inmediatamente superior al de sus colegas comprovinciales. Así, a lo ya expuesto por Inocencio (405) sobre la activa participación del metropolitano en las ordenaciones prelaticias, la misiva enviada al obispo de Hipona demuestra que la supremacía de Ticiano venía definida por otras competencias tales como la convocatoria de sínodos provinciales[345] o el mantenimiento de la ortodoxia nicena ante cualquier

---

[340] Inocencio I, *Ep*. III, 2: [...] *et nunc cum metropolitano episcopo ordinandi sacerdotes pontificium deberetur* [...] *qui pari modo Minicium in Gerundensi ecclesia episcopum ordinasse conquesti sunt. Ex justa Nicaenos canones ferenda est de tali usurpatione sententia. Illorum episcoporum, qui a Rufino vel a Minicio contra regulas ordinatu sunt, habeatur plena discussio*.

[341] Ante lo sucedido en la Tarraconense, Inocencio parece sugerir que se convocó un concilio provincial en el que Minicio fue juzgado y el obispo ordenado en Gerona fue depuesto. Sobre este supuesto sínodo del que, sin embargo, no se ha conservado su cuerpo canónico, VILELLA, J., "Los concilios eclesiásticos...", *op. cit*., 2002, pp. 329-330.

[342] La edición bilingüe de esta carta en AMENGUAL, J., *op. cit.*, 2008, pp. 493-513.

[343] AMENGUAL, J., "Informacions sobre el priscilianisme a la Tarraconense segons l'ep. 11 de Consenci (any 419)", *Pyrenae*, nº 15-16, 1979-80, pp. 319-338; Id., "L'església de Tarragona al començament del segle V, segons la correspondència de Consentius a sant Agustí", *Randa*, nº 16, 1984, pp. 5-17; LA BONNARDIÈRE, A. M., "Du nouveau sur le priscillianisme (ep. 11)", *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, 1983, pp. 205-214; MOREAU, M., "Lecture de la lettre 11 de Consentius à Augustin: un pastiche hagiographique?", *Les lettres*…, 1983, pp. 215-223.

[344] AMENGUAL BATLE, J., *op. cit.*, 2008, pp. 317-334.

[345] Tal y como demandaba el derecho canónico sólo varios obispos juntos podían dictar sentencia respecto a la condición de un obispo (Consencio, *Ep*. 11, 20, 5), por lo que Ticiano hubo de convocar un

irregularidad disciplinar que se desarrollase en la provincia. Sobre este último punto, el hecho de que el obispo de *Ilerda* acudiera a Ticiano a informarle sobre el asunto de los códices priscilianistas del presbítero Severo y que el metropolitano de *Tarraco* liderase personalmente todo el trámite judicial contra Frontón, reclamando esos códices a los prelados de Lérida (Sagicio) y Huesca (Siagrio)[346], es muestra fehaciente de la potestad en materia judicial que poseía Ticiano en su provincia, al margen de la imparcialidad que demuestre su postura[347]. Por su parte, la elección de *Tarraco* como espacio en el que habría de ser resuelto el conflicto de los códices priscilianistas, aun siendo las sedes de *Ilerda* u *Osca* las protagonistas del mismo, evidencia, en definitiva, que este obispado y su líder fueron los encargados de garantizar el cumplimiento del derecho canónico[348].

Aunque el proceso de identificación entre metrópolis eclesiásticas y capitales de provincia administrativa en el Bajo Imperio no estuvo exento de conflictos entre ciertas ciudades por el beneficio último de esta categoría[349], en el caso de la Tarraconense su capital civil parece que fue reconocida como metrópoli desde el primer momento. Tal vez por el hecho de permanecer bajo la autoridad romana durante la mayor parte del siglo V, por su superioridad civil y militar[350] o simplemente por su prolongada historia cristiana[351], que haría de ella la ciudad más desarrollada en organización eclesiástica[352], la concesión del honor metropolitano a la ciudad de *Tarraco* fue un hecho aceptado sin discusión entre todos sus comprovinciales. El reconocimiento de la superior autoridad que conllevaba este cargo, sin embargo, no caló por igual entre todos los obispados

---

concilio provincial en Tarraco (*Ep*. 11, 21) en torno al año 419 a fin de condenar a Sagicio de Lérida por posesión de códices heréticos. No obstante, al igual que sucedió con el supuesto sínodo celebrado en la provincia algunos años antes, de este concilio tarraconense tampoco se ha conservado su contenido canonístico. VILELLA, J., *op. cit*., 2002, pp. 330-336. Dada la escasa participación episcopal en este concilio provincial – sólo siete prelados de sedes desconocidas – hay quien cree que el poder de convocatoria del metropolitano aún era fragmentario para esta época (PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, p. 181), pero este hecho bien pudo responder a cuestiones de urgencia en la celebración del mismo, de cercanía a la metrópoli o simplemente por el reducido número de sedes sufragáneas existentes en la provincia a comienzos del siglo V.

[346] Sobre estos dos personajes, AMENGUAL, J., *op. cit*., 2008, pp. 367-369 y 373-374.

[347] *Ibídem*, 2008, p. 333.

[348] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 113-114.

[349] *Ibídem*, 2004, pp. 117-132

[350] A través de lo expuesto por Consencio en su epístola 11 sabemos que en la ciudad de *Tarraco* se hallaba el *praetorium* o centro de operaciones desde el cual el *comes hispaniarum Asterio* (Ep. 11, 4, 3; 8, 2 y 12, 1), la máxima autoridad militar de Hispania, pretendía llevar a cabo una incursión bélica contra los vándalos y la usurpación de Máximo (Ep. 11, 7, 3)

[351] Si bien en este último aspecto la sede cesaraugustana podría haber rivalizado con ella, hasta que no se esclarezca si Félix de Caesaraugusta (Cipriano, *Ep*. 67) ocupaba un cargo eclesiástico en el 254, Fructuoso de Tarraco (259) sigue siendo a día de hoy el obispo más antiguo conocido en la provincia.

[352] De los más de 130 epitafios recogidos en Tarragona por G. ALFÖLDY (1975), en su mayoría procedentes de la necrópolis cristiana del Francolí, casi la mitad de ellos datan del siglo V, lo que denota un importante desarrollo cristiano de la ciudad en esta época.

sufragáneos y el afianzamiento de la soberanía metropolitana tarraconense aún hubo de sortear algunas disidencias en el seno provincial a lo largo de la quinta centuria.

Superada la primera mitad del siglo V y mientras la provincia aún permanecía bajo un endeble dominio romano, el entonces prelado de *Tarraco*, Ascanio (464-465)[353], tuvo que hacer frente a un nuevo intento de ruptura de la unidad eclesiástica disciplinar e incluso territorial de la Tarraconense. Las ilícitas ordenaciones prelaticias llevadas a cabo en la provincia por el obispo Silvano de *Calagurri* (455/456 y 463) sin la obligada aprobación del metropolitano fueron motivo suficiente para que éste, atendiendo las denuncias de otros obispos de la Tarraconense contra este mismo sujeto, encabezase una queja formal por vía epistolar ante el papa Hilario. Sin ánimo de profundizar ahora en las múltiples cuestiones que plantea este asunto, pues todo ello se tratará más adelante, sí queremos hacer alusión, aunque sea brevemente, a la participación de otras figuras en este conflicto, algunos de ellos figuras clave en la evolución general de la organización eclesiástica provincial y del fenómeno metropolitano en particular.

Así por ejemplo, más allá de la propia designación textual de Ascanio como metropolitano, su papel en el proceso contra Silvano como cabeza visible de la provincia ante el obispo de Roma por petición expresa de gran parte de sus comprovinciales marca un clara concienciación de la superioridad del prelado tarraconense en el siglo V. Como ya tendremos ocasión de comprobar más adelante, esta autoridad, sin embargo, fue más deseable que efectiva, pues al menos en lo que a ordenamientos eclesiásticos se refiere, éstos se realizaron indiscriminadamente por obispos sufragáneos a lo largo del siglo V sin el consentimiento del prelado de *Tarraco*[354]. Ya fuese a causa de las aspiraciones prelaticias por expandir dominios diocesanos, por la regionalización de las aristocracias provinciales o como consecuencia del conflicto bagauda y la progresiva desintegración del poder romano en la Tarraconense, la autoridad del metropolitano no encontró en esta centuria todo el respaldo que cabría esperar por parte de la provincia que presidía.

Otro de los personajes a nuestro juicio más destacados en este conflicto pero al que no se le ha dedicado demasiada atención por parte de la historiografía moderna es el

---

[353] Algunos autores, siguiendo el necrologio de la catedral de Tarragona, han recogido el nombre de Emiliano en sus episcopologios como un prelado tarraconense cuyo mandato tendría lugar entre los obispados de Ticiano y Ascanio (441-460), pero la historiografía moderna rechaza este dato. AMO, M. D., *op. cit*., 2001, pp. 265-266.

[354] Hilario, Ep. 16: *Ahora bien, lo que éstos alegaban tampoco estaba exento de una justísima reprensión, puesto que fue evidente que en algunas ciudades habían sido consagrados como obispos unos sacerdotes, sin el conocimiento del obispo metropolitano, nuestro hermano y coepíscopo Ascanio* (trad. en SEGURA, S., *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina. De Aníbal a Carlomagno*, 1997, p. 186).

que fuera entonces obispo de *Caesaraugusta*, de nombre desconocido, que informa en persona al metropolitano de la segunda ordenación ilícita llevada a cabo por Silvano y exhorta a los prelados de las sedes vecinas para que no apoyen al calagurritano en sus actividades indisciplinares[355]. A pesar de haber transcurrido casi una centuria desde la última referencia que se tiene de la sede aragonesa en aquel ya lejano concilio que tuvo lugar en la propia ciudad a finales del siglo IV[356], el obispado de *Caesaraugusta* hace ahora su reaparición dando muestras de una preeminente posición eclesiástica en la provincia, basada probablemente en su notable antigüedad cristiana. En este sentido, al margen de que las ordenaciones de Silvano pudieran chocar con los intereses particulares del obispado aragonés en la zona, el hecho de que el de Zaragoza inste a los obispos de la zona a seguir su recomendación y que sea él mismo el que denuncie las irregularidades ante el metropolitano sugieren que su presencia y autoridad en la provincia tenían un mayor peso que el de otros obispados sufragáneos.

Teniendo presente todo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que a mediados del siglo V la Tarraconense se hallaba organizada eclesiásticamente en base al control ejercido por diferentes sedes episcopales lideradas todas ellas a un nivel general por el obispado de *Tarraco*, en calidad de metropolitano, y con la sede de *Caesaraugusta*, por debajo de ésta, ostentando una cierta supremacía prelaticia con respecto al resto de sufragáneas. La traslación del elemento civil a la esfera eclesiástica es ahora más evidente que nunca si caemos en la cuenta de que las dos sedes que ejercían una cierta potestad eclesiástica en la Tarraconense eran o habían sido capital administrativa provincial y cabeza de *conventus iuridicus* – en el caso de *Tarraco* ambas – respectivamente.

Con el cambio de centuria y la incorporación de la provincia Tarraconense a la órbita visigoda tras el definitivo ocaso romano en Occidente, la ciudad de *Tarraco* siguió disfrutando de su privilegiada situación como capital civil y religiosa de la provincia y su supremacía metropolitana se fue consolidando paulatinamente, no sin dificultades, en el panorama peninsular. El afianzamiento de la figura prelaticia al frente de la *civitas* y la consolidación del modelo de obispo-patrono-santo, herencia directa del arquetipo

---

[355] Ascanio, Ep. 13, 2: *Como consecuencia de ello ha ocurrido que nuestro hermano, el obispo de la ciudad de Zaragoza, nos ha consultado acerca de la misérrima temeridad de este obispo, cuya diligencia y solicitud habría tenido evidentemente en cuenta, si en algo hubiera sido útil; en cambio, cursó muy a menudo instrucciones en sentido contrario a todos los obispos de la comarca, para que no se unieran al obispo cismático* (*Ibídem*, 1997, p. 183).

[356] Ciertas crónicas falsas buscaron cubrir el vacío documental añadiendo dudosos nombres al episcopologio caesaraugustano – Basilio, Pedro, Simplicio, Isidoro, etc. – pero la realidad testimonial no aporta un nombre seguro hasta el registro de Vicente en el concilio de Tarragona del 516. SERRANO MARTÍNEZ, A., "Episcopologio de Zaragoza", *Aragonia sacra*, nº 16-17, 2001-2003, p. 199.

martirial, dieron origen a lo largo de este siglo a todo un fenómeno de centralización del dominio episcopal en torno a las sedes urbanas. Una vez rebasadas las fronteras de la ciudad con el traslado de la nueva fe por las aristocracias fundiarias a sus posesiones rústicas, tanto metropolitanos como sufragáneos buscaron ampliar y consolidar sus dominios diocesanos. Para ello, atrajeron los espacios rurales hacia su órbita mediante el intento de sujeción de iglesias y monasterios particulares a la ley diocesana[357] o bien a través de la fundación de episcopados en espacios no urbanos sin rango municipal.

El registro conciliar en el siglo VI de nuevas sedes episcopales en la provincia – *Dertosa*, *Ausona*, *Urgellum* y *Emporiae*[358] – fundadas sobre núcleos de población secundarios sin precedentes urbanos muestra que la imposición del modelo episcopal y de la autoridad real del metropolitano eran extensivas también al mundo rural. En este sentido, el interés del prelado de *Tarraco* por la asistencia conciliar de los representantes de iglesias urbanas y rurales de la provincia[359] y el hecho de que todas las sedes antes mencionadas acudieran a la llamada sinodal confirman que la jurisdicción de la metrópoli habría alcanzado un radio de acción mucho mayor en este siglo que en épocas pasadas. La creación de estos obispados, como resultado de la acción conjunta de una autoridad eclesiástica fuerte y un poder estatal centralizado, en entornos que no gozaron nunca del privilegio municipal suponía para los monarcas la posibilidad de hacer extensivo su poder central en ámbitos locales y para los obispos la oportunidad de ejercer un dominio ideológico y socioeconómico sobre ciertos territorios limítrofes y acrecentar su prestigio como sede. En el caso de los metropolitanos, la fijación de sedes sufragáneas en su área de influencia permitía además no sólo extender su jurisdicción eclesiástica sino también ampliar su círculo de apoyos entre el episcopado provincial. Éste hubo de ser el caso de los obispos y hermanos Justo de Urgel[360], Nibridio de Egara, Elpidio ¿de Huesca?[361] y

---

[357] En este sentido, a partir del concilio de Tarragona (516) se formaliza la concepción de iglesias diocesanas aludiendo también a fundaciones eclesiales en espacios rurales y dependientes en última instancia del episcopado urbano. Concilio de Tarragona (516), can. VII, VIII y XIII. Esta cuestión también está presente en los concilios galos de la época [Concilio I de Orleans (511), can. XIII; Concilio II de Orleans (538), can. XVI] como herencia directa de lo expuesto un siglo antes.

[358] Concilio de Tarragona (516), firmas episcopales: *Paulo, en nombre de Cristo, obispo de la ciudad de Ampurias; Urso, obispo de la ciudad de Tortosa*; *Cinidio, obispo de la ciudad de Ausona.* Concilio II de Toledo (531), firmas episcopales; *Justo, obispo de la iglesia católica de Urgel.*

[359] Concilio de Tarragona (516), can. XIII: *El metropolitano debe dirigir a sus hermanos en el episcopado tales cartas que no sólo acudan al concilio acompañados de los presbíteros de las iglesias catedrales, sino que también traigan consigo algunos seglares, hijos fieles de la Iglesia*.

[360] La estima de la que gozaba el metropolitano de Tarraco es palpable por ejemplo en la epístola que Justo de Urgel le envió a Sergio de Tarragona pidiéndole que fuese él quien revisase y aprobara su "Cantar de los Cantares". *Epistola Justi Urgellensis ad Sergium papam* (*PL* 67, 1865, pp. 961-962).

[361] FITÁ, F., "Patrología visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI", *Biblioteca de la Real Academia de Historia*, nº 49, 1906, pp. 137-147.

Justiniano de Valencia[362], cuyo apoyo incondicional a los tarraconenses Juan y Sergio pudo hacer posible la puesta en marcha de algunas iniciativas del metropolitano en la provincia. Así por ejemplo, en relación al panorama de asistencias conciliares del siglo VI, recientemente se ha planteado que la presencia del obispo de *Carthago* (Héctor) en el concilio de Tarragona del 516 y la presencia de los prelados de *Urgellum* y *Egara* en el concilio II de Toledo (527) podrían responder a un apoyo mutuo entre ambas metrópolis, Cartagena y Tarragona, frente a los litigios territoriales que el encumbramiento de Toledo como metrópoli y sede regia provocaba en la Cartaginense. Esta alianza con la sede de Cartago también tendría su reflejo en el posible nombramiento del prelado de Valencia, Justiniano, por parte del metropolitano de Tarragona, una acción que propiciaba a su vez la expansión de la influencia tarraconense más allá de sus límites provinciales[363].

El notable grado de institucionalización eclesiástica adquirido por los obispados provinciales a lo largo del siglo VI en Hispania confirió a la figura metropolitana una herramienta clave al servicio del afianzamiento de su autoridad: el concilio provincial. Así, la celebración de al menos cuatro sínodos prácticamente consecutivos en la provincia (Tarragona, 516; Gerona, 517; Barcelona, 540 y Lérida, 546) bajo la influencia de los metropolitanos tarraconenses - Juan (475-525) y Sergio (525-560) - no sólo describe una considerable vitalidad eclesiástica en la Tarraconense, patente a su vez en las estrechas relaciones que mantuvo con la iglesia gala[364], sino que también confirma el refuerzo de la potestad metropolitana y su predominio en la provincia. En este sentido, junto a las facultades propias de cualquier obispo de la época en materia de labor asistencial, iniciativa y financiación edilicia o capitalización del culto a los santos, algunas de las cuales fueron también atribuidas en sus respectivos epitafios a las figuras de Juan y Sergio[365], las asambleas provinciales del siglo VI insistieron en reafirmar la competencia del obispo

---

[362] Isidoro de Sevilla, *De viris illustribus*, XX: *Iustinianus ecclesiae Valentinae episcopus, ex quattuor fratribus et episcopis eadem matre progenitis unus*; XXI: *Iustus Orgellitanae ecclesiae episcopus et frater praedicti Iustiniani* [...] *Huius quoque fratres Nebridius et Elpidius quaedam scripsisse feruntur, quibus quia incogniti sumus magis reticenda fatemur* (ed. de CODOÑER, C., *op. cit*., 1964, p. 145).

[363] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, pp. 276-283.

[364] Concilio de Tarragona (516), can. IX: *Observando, sin embargo, lo prescrito acerca de esta materia en los cánones de la Iglesia de las Galias*; Concilio de Lérida (546), can. III: *Acerca de los monjes tenemos por bien se guarde lo que el sínodo de Agde y de Orleans prescribieron*.

[365] Juan (*RIT* 938): *In te libra morum, in te modestia tenuit regnum nitens eloquio mitissimus polleras in corde gerens curam pauperam, pietate praeditus ampla*. Sergio (*RIT* 939): *Qui sacri labentia restaurans culmina templi haud procul ab urbe construxit cenobium sanctis*. Estos epitafios se han conservado como parte de un conjunto de *carmina* (Antología Hispana) contenidos en los primeros folios del *Parisinus Latinus* 8093, un manuscrito hispano del siglo VIII. MIRÓ, M., "Epigrafía mètrica de transmissió exclusivament manuscrita: a propòsit de les inscripcions cristianes de Tarragona conservades en l'Anthologia Hispana", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, nº 37, 1996-97, pp. 959-967.

de *Tarraco* en la supervisión y aprobación de los ordenamientos eclesiásticos[366] y añadieron además destacadas prerrogativas en la regulación de la liturgia cristiana[367].

Con todo, la potestad metropolitana volvió a toparse con una serie de obstáculos intrínsecos y extrínsecos en su consolidación provincial que harían plantearse si aún en el siglo VI la dignidad metropolitana se hallaba en vías de institucionalización.

Por un lado, a una escala provincial la soberanía del obispo de *Tarraco* sólo tuvo un claro respaldo en la mitad oriental de la Tarraconense, en aquellas sedes más próximas a la metrópoli. La ausencia continuada de los obispos de la parte occidental de la provincia en todos los concilios de la primera mitad del siglo VI, estando ya confirmados para entonces al menos los obispados de Calahorra y Tarazona, evidencia una clara falta de autoridad metropolitana, máxime cuando una facultad tan intrínseca a esta figura como es la de hacer acudir a todos los prelados a los concilios de su provincia[368] sólo fue fielmente respetada por la mitad de los obispados. Aun siendo una situación explicada historiográficamente en clave de autonomía territorial[369], lo cierto es que las dificultades del metropolitano para hacer valer su preeminente posición jerárquica estaban presentes ya desde el momento en el que éste necesitó convocar sucesivos sínodos en la provincia a fin de seguir recordando las prerrogativas metropolitanas que debían ser asumidas por todos los prelados sufragáneos sin excepción.

Por otro lado, el creciente protagonismo eclesiástico que fueron adquiriendo otros obispados provinciales de reconocida tradición cristiana y activa participación conciliar como los de Barcelona o Zaragoza llegó a poner en entredicho no tanto la capitalidad tarraconense como sí su exclusiva supremacía en la provincia. Sede regia temporal del monarca Ataúlfo (410-415)[370] y ciudad episcopal desde el concilio de Sárdica en el 343 (*Praetextatus*), *Barcino* se consolidó a lo largo del siglo VI como uno de los obispados

---

[366] Concilio de Tarragona (516), can. V: *Que aquel que no ha sido ordenado obispo en la ciudad metropolitana, se presente al metropolitano pasados dos meses*

[367] Concilio de Tarragona (516), can. VII: *Pero con la condición que el sábado todo el clero se reúna para las vísperas para que así más fácilmente se celebre la solemnidad del día del Señor, con la presencia de todos*; Concilio de Gerona (517), can. I: *Acerca de la celebración de la misa, establecemos que la práctica de la Iglesia metropolitana se observe también en toda la provincia Tarraconense, en el nombre del Señor, tanto en el ritual de la misma como en el orden de los himnos y del servicio*.

[368] Concilio de Agde (505), can. XXXV: *Del obispo que amonestado por el obispo para que acuda al sínodo o a la ordenación episcopal difiera venir*; Concilio de Tarragona (516), can. VI: *Que el obispo que avisado por su metropolitano no acudiere al concilio, sea excomulgado*.

[369] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, pp. 290-300; LARRAÑAGA, K., "En torno al obispo Silvano de Calagurris: consideraciones sobre el estado de la Iglesia del Alto y Medio Ebro a fines del Imperio", *Veleia*, nº 6, 1989, pp. 181-187; Id., "Sobre el obispado pamplonés en época visigoda", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997, p. 290 (nota 35); Id., "A vueltas con los obispos de Pamplona de época visigoda. Apostillas a una réplica", *Hispania Sacra*, nº 50, 1998, p. 41.

[370] GURT, J. M. y GODOY, C., "Barcino, de sede imperial a urbs regia en época visigoda", *Sedes regiae*, 2000, pp. 425-466.

más relevantes de la Tarraconense al constituirse además como espacio de celebración de un concilio provincial en el 540. Zaragoza, por su parte, disfrutó de una privilegiada posición eclesiástica en la provincia, merced a su prolongada cristiandad o al hecho de ser ciudad conciliar hasta en tres ocasiones diferentes. Fruto de las tensiones entre el centripetismo tarraconense y la fuerza centrífuga ejercida por el obispado de Zaragoza, por ejemplo, el patrocinio sobre el mártir Vicente, disputado entre la capital aragonesa y la ciudad de Valencia[371], pudo recibir en esta última el apoyo del metropolitano de *Tarraco* en detrimento de la sede caesaraugustana. Así, aunque ambas ciudades reunían sobrados méritos para capitalizar su culto - Vicente nació en Zaragoza y fue diácono del obispo Valerio mientras que en Valencia fue martirizado y sepultado[372] -, la promoción del mismo en el área valenciana permitiría extender la influencia del metropolitano por el levante peninsular y frenar así el creciente protagonismo de la sede de *Caesaraugusta*[373].

La consolidación de estos centros emergentes de poder regional o subprovincial a partir de la segunda mitad del siglo VI se produjo además en el marco de la progresiva confirmación de Toledo primero como sede regia, después como obispado metropolitano y finalmente como epicentro de la vida religiosa visigoda, lo que condicionaría de algún modo el desarrollo de las metrópolis eclesiásticas provinciales, incluida la tarraconense.

En cualquier caso, tal y como sucedió en el siglo V con otros líderes de *Tarraco* como Hilario (390-410) o Ascanio (450-475), la aparente falta de autoridad de los obispos metropolitanos en ciertas áreas provinciales tuvo su contrapartida en las estrechas relaciones que éstos mantuvieron con los pontífices romanos. Si en los ejemplos antes mencionados la vinculación con los patriarcas de Occidente convertía a los prelados tarraconenses en los portavoces de la palabra pontificia, el caso del obispo Juan (475-525) irá más allá al ser elegido por el entonces papa Hormisdas entre todos los demás metropolitanos como su vicario apostólico[374]. Aunque este nombramiento posea un cariz

---

[371] CASTILLO MALDONADO, P., "¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?", *Florentia Iliberritana*, nº 10, 1999, pp. 30-33.

[372] Prudencio, *Peristeph*., Himno IV (vv. 77-100) e Himno V (A. Ortega, 1981, pp. 548-549 y 558-591). Sobre las huellas arqueológicas de este mártir en ambas ciudades, GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, 1966, pp. 257-278; CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, 1999, pp. 335-339.

[373] A esta época corresponden tanto el episodio relatado por Gregorio de Tours en torno a la intervención de Vicente y su túnica santa durante el asedio franco a Zaragoza (Greg. Tours, *Hist. Franc.*, III, 29) como la composición del sermón *Gloriosissimi Vicentii martyris* por Justiniano de Valencia. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit*., 1966, pp. 260-278; LINAGE, A., "Tras las huellas de Justiniano de Valencia", *Hispania Antiqua*, nº 2, 1972, pp. 203-216; PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, pp. 245-248.

[374] Epistola del papa Hormisdas al mismo obispo Juan: *Y toda vez que mediante insinuación de tu caridad se nos ha abierto camino para esta providencia, remuneramos tu solicitud, y guardando los privilegios de los metropolitanos, os delegamos las facultades de la sede apostólica* [...].

más honorífico que institucional, la dignidad vicarial hizo del metropolitano Juan la personificación de la *auctoritas* romana en la provincia y en toda Hispania a comienzos del siglo VI. De este modo, como parte del proyecto de consolidación de la primacía de Roma frente al patriarcado de Constantinopla y bajo la apariencia de una lucha en pos de la ortodoxia cristológica occidental, el papa Hormisdas precisó de un prelado influyente que actuara como predicador de su legítima palabra apostólica, vigilante de la disciplina eclesiástica e informador o delator en caso de irregularidades dogmáticas[375].

Con posterioridad al obispado de Sergio (525-560), sucesor de Juan, la metrópoli de *Tarraco* vivió un cierto periodo de oscurecimiento en las fuentes durante el cual el protagonismo eclesiástico en la provincia pasó a manos de otras sedes como Zaragoza, Barcelona o Huesca, ciudades donde se celebraron sucesivos concilios provinciales bajo la supervisión de la monarquía visigoda entre finales del siglo VI y comienzos del VII.

Con todo y pese a no haber asistido directamente al concilio III de Toledo (589)[376], las implicaciones legales de esta asamblea para la figura metropolitana de *Tarraco*, así como para el resto de metrópolis hispanas, fueron tan determinantes como el proyecto de unificación política y religiosa de Recaredo permite suponer[377]. Así, junto a las clásicas atribuciones en materia de convocatoria conciliar, ahora extendidas también a la elección del lugar específico para la reunión[378], el sínodo toledano otorgó atribuciones jurídicas a los metropolitanos sobre cualquier tipo de conflicto regional[379]. Por ello, será el obispo de Tarragona quien, bajo mandato regio y en calidad de líder de la capital tarraconense, convoque y presida cada uno de los concilios provinciales que tuvieron lugar entre los siglos VI y VII – Zaragoza II, Huesca, Barcelona II y Tarrasa – haciendo acudir a todos los obispos y a los funcionarios civiles del estado visigodo[380].

---

[375] Ep. del papa Hormisdas a Juan: [...] *para que os constituyáis en atalaya; y bien se observen las cosas pertenecientes a los cánones y que han sido mandadas poco hace por nosotros, o bien acontezca alguna cosa digna de referirse en las causas eclesiásticas, se nos hará presente por tu insinuación*.

[376] La presencia de Tarraco en el Concilio III de Toledo (589) sólo ha quedado registrada en la Hispana y en ella se afirma que el metropolitano Artemio acudió representado por el presbítero Esteban. MARTÍNEZ DÍEZ G. y RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana*, vol. 5, 1992, pp. 20-22.

[377] No en vano, el registro de los metropolitanos asistentes al concilio justo debajo de la primera firma, la regia, denota la elevada estima en que se tiene a la dignidad metropolitana por encima de toda la representación eclesiástica hispana [Concilio III de Toledo, *subscriptiones* (VIVES, J., 1963, p. 136)].

[378] Concilio III de Toledo (589), can. XVIII: [...] *en atención a la lejanía y pobreza de las iglesias de España, los obispos se reúnan tan sólo una vez al año en el lugar elegido por el metropolitano* [...] *El Concilio no se disolverá sin haber designado antes el lugar donde ha de volver a reunirse, para que no tenga el metropolitano necesidad más tarde de enviar la convocatoria para el concilio*.

[379] Concilio III de Toledo (589), can. XX: *Ya aquellos clérigos, tanto de los de la sede episcopal como los de las iglesias rurales que sintieron ser molestados por el obispo, no dejen de presentar sus quejas al metropolitano, y éste no retrase el reprimir severamente tales abusos*.

[380] Concilio I de Barcelona (540), *De fisco Barcinonensi*: *A los sublimes y magníficos señores hijos y hermanos numerarios, Artemio y todos los obispos que contribuyen al fisco en la ciudad de Barcelona*.

El protagonismo metropolitano que se deduce del desarrollo de sucesivos sínodos en la Tarraconense hasta el año 614, sin embargo, no fue sino una concesión puntual y momentánea hecha por la monarquía goda con el propósito de que a un nivel provincial se fuera asumiendo el creciente intervencionismo regio en los asuntos eclesiásticos[381] y el encumbramiento de Toledo como núcleo central de la vida episcopal hispana a partir de ese momento. De este modo, a pesar de que el interés por la celebración de concilios provinciales o la aparente reintegración de los "disidentes" obispos del valle medio-alto del Ebro en el panorama eclesiástico tarraconense son hechos *a priori* favorecedores del metropolitanismo de *Tarraco*, en realidad todos ellos respondieron al interés de la política centralizadora del *regnum*. A estas alturas de consolidación del dominio visigodo, la creación de sedes episcopales ya no respondía, por tanto, a un interés del metropolitano por ganarse adeptos a su causa o a potenciales intentos secesionistas por parte de otros prelados de la provincia. La existencia de un poder político centralizado era ahora la clave en la potenciación de espacios urbanos mediante la fundación de obispados como una importante herramienta de control territorial.

La presencia cada vez más destacada de la sede toledana en la escena eclesiástica del siglo VII quedó patente en la prolífica celebración de asambleas conciliares generales reunidas en Toledo con objeto de tratar asuntos de estado de primer orden (Concilios IV-X y XII-XVIII de Toledo, amén del Concilio III de Zaragoza). Por lo que respecta a los sínodos provinciales, sin embargo, aunque algunos de ellos siguieron convocándose en paralelo a los nacionales una vez superado el siglo VI[382] – Tarrasa (614), Sevilla II (619), Mérida (666), Toledo XI (675) y Braga III (675) –, el progresivo silencio de las fuentes en torno a estas reuniones parece ir en sintonía con un descenso en la actividad de las iglesias provinciales y de sus metropolitanos a una escala global, sobre todo en la Tarraconense, cuyo titular eclesiástico dejó de acudir en persona a los sínodos generales durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo VII[383].

---

[381] Concilio IV de Toledo (633), can. III: *Pero si no se trata ni de la fe, ni de la común utilidad de la Iglesia, se reunirá un concilio particular, allí donde el metropolitano eligiere para celebrarlo* [...] *Y cualquier abuso de cualquiera que sea que se descubriere en las indagaciones conciliares, será reparado a instancia del ejecutor regio*.

[382] Concilio XII de Toledo (681), can. XII: [...] *los obispos de cada una de las provincias se reúnan todos los años en cada provincia el día primero de noviembre para celebrar el concilio*; Concilio XIV de Toledo (684), can. I: [...] *y después se tuvieran concilios particulares en cada una de las provincias, para que lo que los restantes prelados de cada una de las sedes metropolitanas supieran por las relaciones de sus vicarios lo que se había cordado en el concilio Toledano* [...].

[383] Tras la firma de Protasio de Tarragona en el Concilio VII de Toledo (646), la sede de Tarraco se ausenta de los sucesivos concilios generales hasta el Concilio XIII de Toledo (683), momento a partir del cual sólo asiste a través de sus legados hasta el concilio XVI de Toledo (693).

La primacía efectiva del metropolitano de Tarragona en esta época no encontró en el fulgurante ascenso de la sede regia la única amenaza a su continuidad. Si bien la convocatoria del concilio III de Toledo por Recaredo ya supuso un primer paso en el fortalecimiento de la figura monárquica, la institucionalización del sínodo general a raíz del Concilio IV de Toledo (633) y las medidas que en él se tomaron dieron lugar a un creciente proceso de colaboracionismo entre la Iglesia y el estado visigodo, que tuvo como consecuencia más inmediata la intrusión de las esferas política y eclesiástica en el desarrollo de la otra en pos de mutuos beneficios. El juramento de fidelidad hacia los monarcas y la unción regia[384] se convirtieron desde entonces en las herramientas que dieron validez factual a lo estipulado en la legislación canónica y conformaron a su vez los cimientos de la sacralización de la figura regia.

Esta nueva faceta intervencionista de la monarquía visigoda, lejos de beneficiar a todo el episcopado hispano, privó a los metropolitanos o redujo al menos el alcance de su competencia en algunas prerrogativas ancestrales como la designación de candidatos para el liderato de las iglesias, que pasó a corresponder ahora al soberano de turno[385]. Como ya vimos en su momento, esta dispensa no contó siempre con el beneplácito de los obispos hispanos, menos aún el de quienes tradicionalmente se encargaban de esta importante tarea, los metropolitanos. Así lo demuestran las discrepancias entre Eusebio de Tarragona y Sisebuto en relación a la iglesia barcelonesa o entre Braulio de Zaragoza y Sisenando, con mediación de Isidoro de Sevilla, en la elección del obispo de *Tarraco*[386].

La participación indirecta de los obispos de Zaragoza y Sevilla en este último episodio nos pone de nuevo sobre aviso acerca de la imposición de un tercer elemento en el panorama eclesiástico hispanogodo que, al igual que el primado de Toledo o la figura regia, condicionó de alguna manera la jurisdicción efectiva del metropolitano sobre el espacio tarraconense: los obispados sufragáneos. Tal y como venía sucediendo desde hacía ya algunas décadas, ciertas sedes como *Caesaraugusta* o *Barcino* siguieron dando muestras de su creciente dinamismo y relevancia en la Tarraconense al convertirse de nuevo en epicentro de sendas reuniones sinodales que reafirmaron a un nivel provincial lo expuesto a nivel general en el concilio III de Toledo (589).

---

[384] Concilio IV de Toledo (633), can. LXXV: *Por lo cual, si queremos evitar la ira divina y deseamos trocar su severidad en clemencia, guardemos para con Dios la veneración religiosa y el temor, y permanezcamos hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestros reyes*. Al respecto de la unción regia, Julián de Toledo, *Historiae Wambae regis*, 2-3 (ed. de W. Levison, *MGH SSRM*, V, 1910, reproducido en *CCSL* 115, 1976, pp. 218-220).

[385] Concilio II de Barcelona (599), can. III; Concilio de Mérida (666), can. IV.

[386] *Vid. supra*, notas 286-288.

En la primera de ellas, los obispos reunidos en el Concilio II de Zaragoza (592) dieron pasos decisivos en el proceso de reincorporación de los arrianos convertidos a la vida eclesiástica oficial ya iniciado en el 589[387]. Ante el notorio avance del arrianismo en la zona[388], que había provocado incluso la apostasía del obispo de Zaragoza ante Leovigildo, la elección de esta ciudad como sede del concilio supuso una muestra pública de resarcimiento y readaptación a la nueva realidad nicena[389]. Frente a la permisividad mostrada por la asamblea toledana del 589 con respecto a la continuidad de estos obispos en su cargo, el segundo sínodo caesaraugustano se reveló más estricto con el proceso conversivo y dictaminó la reordenación del personal religioso arriano así como nuevas consagraciones para todas aquellas iglesias que habían estado al servicio de la heterodoxia cristiana. Prueba inequívoca de ese lavado de imagen pública y del fuerte compromiso de los asistentes al sínodo provincial con la conversión impulsada por Recaredo fueron las ausencias, posiblemente obligadas, de los recientemente convertidos obispos de *Barcino* (Ugnas) y *Dertosa* (Froisclo)[390] al evento. Aun habiendo abjurado públicamente de sus creencias arrianas en el concilio toledano, es probable que, según lo estipulado en Zaragoza, estos obispos fuesen considerados todavía como indignos de asistencia conciliar por estar faltos de una reordenación episcopal. Un proceso que no tardaría en verse realizado a tenor del registro de ambos prelados en el posterior concilio II de Barcelona (599)[391]. En este último concilio la acentuación de lo expuesto en Toledo se manifestó en el hecho de que ahora se volviera a incidir en el respeto y acatamiento de los cánones conciliares y de las decretales pontificias también a nivel provincial, lo que remarca la armonía religiosa existente entre Hispania y Roma en época visigoda[392].

---

[387] Concilio II de Zaragoza (592), can. I: [...] *que los presbíteros convertidos del arrianismo a la santa Iglesia católica, que conservaren la fe santa y pura y vivieren una vida castísima, recibiendo nuevamente la ordenación sacerdotal, continúen en su oficio, pura y santamente*.

[388] Más allá del hecho de que dos de los ocho obispos que renunciaron a su fe arriana en Toledo pertenecían a la Tarraconense (Ugnas de *Barcino* y Froisclo de *Dertosa*), si nos atenemos al registro de algunas de las sedes provinciales en esta época como *ecclesiae catholica*, lo que según algunos indicaría la coexistencia de una iglesia arriana y otra católica en estas ciudades, es posible que haya que incluir en la lista de obispados tarraconenses arrianos a otros como *Egara* o *Urgellum* (Concilio II de Toledo, 527). SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit*., 1976, pp. 22-24.

[389] BELTRÁN TORREIRA, F. M., "El Concilio de Zaragoza (592) y las últimas repercusiones de la crisis arriana en la Hispania visigoda", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III*, 1990, pp. 41-48.

[390] Concilio III de Toledo (589), Fe de Nicea: *Ugnas, obispo en nombre de Cristo, anatematizando los dogmas de la herejía arriana, condenada más arriba, firmé de mi mano y de todo corazón esta santa fe católica, en la cual creí al convertirme a la Iglesia católica; Froisclo, en el nombre de Cristo, obispo de la ciudad de Tortosa, anatematizando los dogmas de la herejía arriana, condenada más arriba, firmé de mi mano y de todo corazón esta santa fe católica, en la cual creí al convertirme a la Iglesia católica*.

[391] Concilio II de Barcelona (599): *Ugnas, en nombre de Cristo, obispo de Barcelona, firmé este acuerdo; Froisclo, en nombre de Cristo, obispo de Tortosa, asintiendo, afirmé*.

[392] Concilio II de Barcelona (599), can. III: *Que según lo establecido en los antiguos cánones y las prescripciones de las epístolas sinodales de los pontífices* [...].

Más allá del factor conciliar, el protagonismo de ambas ciudades a lo largo de la etapa de dominio visigodo en Hispania no se ciñó exclusivamente a lo eclesiástico. En el caso de *Barcino*, por ejemplo, junto al hecho de haber sido sede de la corte de varios soberanos godos[393], la existencia de una importante ceca visigoda o la designación de funcionarios fiscales en la ciudad, tal y como describe el *De fisco Barcinonensi*[394], llevó a algunos autores a plantear un posible traspaso de la capitalidad provincial de *Tarraco* a *Barcino* en esta época[395]. En verdad, resulta evidente en estos momentos la emergencia de ciertas ciudades como centros de poder regional y el interés de la monarquía visigoda por la ciudad catalana desde los tiempos de Ataúlfo (415) está fuera de toda duda. Así por ejemplo, la presencia de un obispo arriano en la ciudad de Barcelona en el siglo VI (Ugnas) podría ser indicativa del valor geoestratégico de esta ciudad en el marco de la política expansionista leovigildiana de establecimiento de obispados afines a su fe. Por su parte, el hecho de que Sisebuto nombrase a Severo como obispo de Barcelona a comienzos del siglo VII, desoyendo la contraria opinión del metropolitano, confirma de nuevo el interés de la monarquía goda por tener aliados episcopales en esta ciudad.

En lo concerniente a la capital aragonesa, el siglo VI fue testigo de una particular vinculación entre ésta y la realeza visigótica que le condujo a experimentar una fugaz evolución del arrianismo al niceísmo más recalcitrante en apenas dos décadas. Forzada por el monarca Leovigildo (572-586) a convertirse al arrianismo bajo el episcopado de Vicente II[396], la sede caesaraugustana se transformó, por contra, tras el concilio III de Toledo en la principal valedora de la ortodoxia nicena impuesta por Recaredo tal y como demostró en el sínodo que tuvo lugar en la ciudad tres años más tarde[397]. Con

---

[393] GURT, J. M. y GODOY, C., *op. cit.*, 2000, pp. 425-466; BELTRÁN DE HEREDIA, J., "Barcino. De colonia augustea a sede regia en época visigoda. Las transformaciones urbanas a la luz de las nuevas aportaciones de la arqueología", *Arqueología, patrimonio y desarrollo urbano. Problemática y soluciones*, 2010, pp. 31-50. Su estratégica localización en el control de la frontera franca y de la costa mediterránea occidental así como su desarrollada fortificación fueron las claves en la elección de Barcino por los visigodos como sede regia. Por contra, la lejanía con respecto a la Narbonense o el peso de su gran tradición romana y de su prestigio imperial determinaron que otras destacadas ciudades provinciales como Caesaraugusta o Tarraco no alcanzaran tal dignidad.

[394] La lectura de este documento, pese a haber sido transmitido como un anexo del concilio I de Barcelona del 540 (VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 54), habría que situarla al término de las sesiones del Concilio II de Zaragoza (592). ORLANDIS, J., y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, pp. 239-241.

[395] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X", *La città nell'alto Medievo*, vol. VI, 1959, pp. 380-383.

[396] Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum*, 50, 9-17; Id., *De viris Illustribus* XXX: *edidit libellum unum aduersus Vicentium, Caesaraugustanae urbis episcopum, qui ex catholico in arrianam prauitatem fuerat deuolutus*.

[397] Dado que su nombre no aparece entre los que abjuraron de su fe arriana en el concilio III de Toledo y el obispo que acudió a este sínodo representando a Zaragoza fue su sucesor Simplicio, resulta difícil concretar si Vicente llegó a reconvertirse antes de abandonar la silla episcopal, si la sucesión por el católico Simplicio fue natural o si, por el contrario, dada su fe arriana, se le depuso en favor de este último.

posterioridad a estos hechos y a lo largo del siglo VII, la ciudad de Zaragoza siguió estando vinculada a los avatares políticos de la monarquía visigoda – por ejemplo como escenario de la deposición del monarca Suintila ante el alzamiento rebelde de Sisenando (631)[398] – al tiempo que experimentaba un esplendor eclesiástico coincidiendo con la sucesiva ocupación de su silla episcopal por parte de algunas brillantes personalidades de la cultura hispanogoda como Máximo (599-614)[399], Juan (620-631)[400], Braulio (631-651)[401] o Tajón (651-664)[402]. Fue precisamente bajo el gobierno de estos dos últimos prelados y a la muerte de Isidoro de Sevilla, principal referente intelectual de la Península Ibérica a comienzos del siglo VII, cuando Zaragoza se convirtió en el centro cultural más notable del reino visigodo y su biblioteca episcopal en el principal punto de encuentro de todo erudito hispano[403]. Será, sin embargo, mérito exclusivo de Braulio, gracias a las buenas relaciones mantenidas con los reyes visigodos de su época, con el pontificado romano y con la sede toledana[404], el que la ciudad y sede aragonesa fuesen catapultadas hasta lo más alto del panorama eclesiástico y político del momento. Como miembro de una insigne familia eclesiástica en el valle del Ebro[405] y capitalizador del culto a san Millán, la presencia y autoridad de Braulio en la provincia acabaron trascendiendo más allá de los límites marcados por la jurisdicción de su propia diócesis.

Durante la Antigüedad Tardía, el culto a los santos se había convertido en un importante aglutinante social que posibilitó el afianzamiento del cristianismo entre las masas populares y la consolidación del poder episcopal como intermediario entre la comunidad y el hombre santo. Para la capitalización de estos cultos, la elaboración de

---

398 *Fredegarii Chronica*, IV, 73 (*MGH, Script. Rer. Merov*., II, pp. 157-158).

399 Isid., *De vir. Illust.*, XXXIII. Según el hispalense Máximo fue el autor de una obra histórica sobre la presencia goda en Hispania (¿Tal vez la *Chronica Caesaraugustana*?).

400 Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus*, V; Eugenio de Toledo, *Carmen* VIII, 43-48 (*MGH. AA.*, vol. 14, 1905, p. 239). A este obispo se le debe, entre otras cosas, la creación de la biblioteca episcopal de Zaragoza. ORLANDIS, J., *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, 1984, pp. 27-30.

401 Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus*, XI; Eugenio de Toledo, *Carmen* XXI.

402 Braulio de Zaragoza, *Epíst*., XI y XLI (ed. esp. de Riesco Terrero, 1975)

403 *Ibídem*, XLIII-XLIV. LOMAS, F. J., "Análisis y funcionalidad de la vita Aemiliani (BHL 100)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 16, 1998, pp. 251-253; MONTECCHIO, L., "La cultura en el medio rural: las escuelas monásticas en época visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 266-267.

404 Braulio, *Ep*. XXI (Papa), XXXI-XXXIII y XXXVII-XLI (Rey) y XXXV-XXXVI (Toledo).

405 Braulio, que había sido precedido en la sede cesaraugustana por su hermano Juan durante 12 años (619-631), ocupó esta silla episcopal durante 20 años más, hasta su fallecimiento en el año 651. Hijo de Gregorio, tal vez obispo de Osma (Eug. Tol., *Carmen* XXI 17-18; Decreto de Gundemaro del 610), Braulio tenía 3 hermanos más aparte de Juan: Fronimiano, al que se le dedica la *VSA* y que fue abad del cenobio riojano fundado por Emiliano, y Pomponia y Basila, abadesa y monja respectivamente de un monasterio sin confirmar. VALCÁRCEL, V., "Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza", *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, 1991, pp. 333-340; ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit.*, 1993, pp. 460-461; CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y "hombre santo" en la Hispania visigoda*, 1998, pp. 29-33.

relatos hagiográficos, la captación de reliquias o la fundación de iglesias de advocación martirial fueron las herramientas más comúnmente utilizadas por el obispado a fin de hacerse valer como transmisor de su doctrina y beneficiario de su santidad[406]. Con la redacción de la *Vita Sancti Emiliani* por encargo de su hermano Juan y la dedicación de la misma a su otro hermano Fronimiano, el que fuera líder espiritual de la primigenia comunidad cenobítica emilianense[407], Braulio consiguió vincular a toda su familia con un culto local propio de su entorno geográfico y con el espacio social y religioso a él vinculado[408]. El control de este culto mediante la creación literaria de un modelo de *unanimitas* social en torno a la figura santa de Emiliano tuvo dos claros objetivos:

- Reforzar el status social del obispo caesaraugustano
- Conseguir que todos los *loci emiliani*, en especial su tumba, y la heterogénea comunidad social adherida a ellos se proyectasen también hacia la órbita de dominio episcopal zaragozano, haciendo así efectiva la extensión jurisdiccional de su sede hacia el Ebro medio-alto.

De este modo, siendo el encargado de fijar por escrito la memoria colectiva de todos y cada uno de los espacios y personajes vinculados a la existencia del eremita, el dominio de *Caesaraugusta* sobre todo el territorio literariamente ligado al hombre santo quedaba justificado y cobraba entera validez entre sus correligionarios[409].

Aunque el fenómeno de la capitalización episcopal del culto emilianense será analizado más en profundidad en el siguiente capítulo, interesa resaltar ahora el hecho de que la asociación entre su persona y una figura santa mediante la elaboración de un texto hagiográfico también sirvió como acicate a su protagonismo político en el mundo visigodo, dado el enorme prestigio que esta labor intelectual le reportó en la sociedad de

---

[406] En el caso de Zaragoza, la abundante presencia de reliquias martiriales en el seno de la iglesia aragonesa fue atestiguada por el propio Braulio en una misiva enviada al presbítero Yactato en la que afirma que, pese a los robos, el desorden o las necesidades caritativas en tiempos de sus predecesores, su sede aún conserva al menos unas setenta reliquias (Braulio, *Epist*. IX). Por lo que respecta a la edilicia, Eugenio de Toledo dedica unos versos a una basílica dedicada a Emiliano (Eug. Tol., *Carm*. XI), que se ha supuesto localizada en Zaragoza. LÓPEZ CAMPUZANO, M., "Obispo, comunidad y organización social: el caso de la Vita Emiliani", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, p. 522.

[407] Braulio, *Vita Sancti Aemiliani*, Introducción: *Braulio, inmerecidamente obispo, al hombre de Dios y hermano y señor mío, el presbítero Fronimiano, salud. En tiempos de piadosa memoria de mi señor y hermano mayor nuestro e instructor en la vida y la doctrina santas, el obispo Juan, y obedeciendo tanto sus mandatos como tus recomendaciones, estuve intentando dar forma con mi pluma* [...] *a la vida del único padre y patrono elegido singularmente por Cristo en nuestro tiempo, el beato presbítero Millán*.

[408] CASTELLANOS, S., "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 173-177.

[409] CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, 2004, pp. 111-112.

su época[410]. Desde su participación ya en calidad de obispo de Zaragoza en el Concilio IV de Toledo (633), sínodo decisivo en el proceso de coalición entre el sector episcopal y el poder político central[411], y tras la muerte de Isidoro de Sevilla, el influjo de Braulio en el territorio hispano creció de manera vertiginosa en medio de la adversidad política del momento. De este modo, pese a coincidir incluso con uno de los periodos de mayor inestabilidad política para el *regnum Gothorum* – así lo reflejan las disposiciones de los concilios V y VI de Toledo o las palabras del propio Braulio[412] – la intervención del de Zaragoza en las dinámicas políticas y religiosas de su tiempo le auparon como el nuevo referente socio-cultural de la Península Ibérica durante las décadas centrales del siglo VII.

Así por ejemplo, la queja epistolar del papa Honorio I (625-638) con motivo de la supuesta indolencia mostrada por la iglesia hispana hacia los judeoconversos se convirtió en la excusa perfecta para que Braulio diese muestras de su potestad eclesiástica en el territorio peninsular. Ante la afrenta papal y una vez autoerigido líder de la cristiandad hispana[413], Braulio decidió enviar una misiva a Roma en la que, lejos de amilanarse frente a las acusaciones del pontífice, se mostró contundente en la defensa de la honra y el celo por la ortodoxia de todos los obispos hispanos. Tal fue su contrariedad que en su refutación epistolar el obispo de Zaragoza llegó a criticar al pontífice romano por haber dado validez a rumores y chismes sin fundamento, algo que, en sus propias palabras, era más propio de "mentes inconsistentes[414]".

La relevancia de este prelado también tuvo una dimensión política a través de la cual, no sin reservas y en medio de una difícil etapa de sublevaciones, conjuras y purgas, acabó granjeándose el respeto y la consideración de la realeza visigoda[415]. Ya describimos en su momento la relación epistolar que Braulio mantuvo con el monarca Chindasvinto

---

[410] Gracias a la sincera amistad que le unía con Isidoro de Sevilla, referente político-cultural de Hispania durante las primeras décadas del siglo VII, Braulio pudo estimular al hispalense a concluir sus *Etimologías* (*Ep*. III-VIII), lo que sin duda fue otro de los grandes méritos culturales del zaragozano.

[411] Concilio IV de Toledo, can. LXXV: *De ahora en adelante, cualquiera que de entre nosotros, o de cualquier pueblo de España, que con alguna maquinación o manejo violare el juramento que hizo en favor de la estabilidad de la patria y del pueblo de los godos, y de la incolumidad del pode real, o intentare dar muerte al rey, o menoscabare el poder del reino, o con atrevimiento tiránico usurpare el trono real, sea anatema en presencia del Espíritu Santo, y de los mártires de Cristo, y sea excluido de la Iglesia católica.* Su participación en este concilio le valió grandes elogios un siglo más tarde (*Continuatio Hispana*, 20; *MGH. AA*., XI, *Chronica Minora* II, p. 340).

[412] Concilio V de Toledo (636), can. II-VI; Concilio VI de Toledo (638), can. XVI-XIX; Braulio, *Ep*. XII: *Han llegado unos tiempos muy difíciles en que me conviene más callar que hablar* [...]

[413] Las cualidades literarias de Braulio también debieron de influir en su elección como redactor de esta misiva, pues la carta al pontífice resulta ser una de las piezas más elaboradas estilísticamente de todo el *Epistolarium*. GARCÍA SANCHIDRÍAN, M. L., "Braulio de Zaragoza y los clásicos", *Anuari de Filologia*, vol. XVI, nº 4, 1993, pp. 38-39.

[414] Braulio, *Ep*. XXI, vv. 67-79.

[415] A este aspecto, CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda*..., 2004, pp. 286-296.

(642-653) como ejemplo de supremacía regia también en materia eclesiástica al ordenar a Eugenio como obispo de Toledo contra los designios de Braulio. Ciertamente, ya se dirija Braulio al soberano por mediación de Isidoro[416] o en persona[417], lo que le confirma como la autoridad eclesiástica más importante del momento, la decisión final se mostró siempre contraria a los deseos del zaragozano. No obstante, a pesar de que el soberano rechazó la tentativa brauliana por evitar que su discípulo Eugenio fuese alejado de la sede de *Caesaraugusta*, la elección final del acólito de Braulio como primado de la sede regia supuso en parte la extensión de la influencia del zaragozano hacia el centro neurálgico del reino una vez colocado al frente de la sede toledana a uno de los herederos del legado cultural de Braulio[418]. En este sentido, huelga decir que aunque fuese la vida monacal lo que atrajo principalmente al clérigo toledano a desplazarse a Zaragoza[419], la fama intelectual de Braulio y su relevancia eclesiástica también hubieron de repercutir en la decisión de Eugenio de convertirse en arcediano del prelado aragonés antes de ser designado por Chindasvinto como obispo de Toledo. Así se explicaría la consulta epistolar realizada a Braulio por parte de Eugenio, siendo ya primado de Toledo, con motivo de ciertos problemas disciplinares en la que es denominada como *ecclesia sua*, otorgando así cierta responsabilidad a Braulio sobre la iglesia toledana[420]. Este hecho denotaría que tras el gobierno efectivo de Eugenio sobre dicha sede se hallaba la mano intelectual del autor de la *VSA*[421].

Con el tiempo, el criterio político del caesaraugustano fue ganando empaque a los ojos de la realeza visigoda y al final del reinado de Chindasvinto el soberano decidió asociar a su hijo Recesvinto (653-672) al trono siguiendo los consejos de, entre otros, el propio Braulio[422]. Tal vez en agradecimiento por el apoyo dado a la sucesión real en su persona o simplemente dado el enorme prestigio cultural que el obispo habría adquirido

---

[416] Braulio, *Ep*. VI.

[417] Braulio, *Ep*. XXXI-XXXIII

[418] Braulio, *Ep*. XXXII: *En efecto, podrás conseguir un premio grandísimo ante el Señor, si lo dejas para consagrarlo obispo a Dios y tu consideración se hará más alta ante Él, si por tu ciencia resplandece la santa Iglesia católica*.

[419] Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus*, XIII, 3-7: *Él, aunque era un clérigo destacado de la Iglesia de Toledo, disfrutaba con la vida monacal. Marchando a la ciudad de Zaragoza sin ser advertido, se dedicó al culto de los sepulcros de los mártires y cultivó su entrega a la sabiduría y a la vida monacal de modo irreprochable*.

[420] Braulio, *Ep*. XXXV: *Dos cosas han surgido en tu iglesia por las que mi alma se entristece mucho y su no me das tu consejo, no sé en absoluto qué remedio aplicar*.

[421] MIGUEL, R., "Braulio de Zaragoza, el rey Chindasvinto y Eugenio de Toledo: imagen y opinión en el *Epistolarium* de Braulio de Zaragoza", *Emerita*, vol. 79, nº 1, 2011, pp. 166-167.

[422] Braulio, *Ep*. XXXVII. Aunque esta última epístola vino remitida también por el obispo Eutropio, otros miembros del clero hispano y un tal Celso, tal vez *dux* de la Tarraconense, es de imaginar que la iniciativa de enviarla al rey la llevó siempre el caesaraugustano.

ya a estas alturas de su vida[423], Recesvinto siguió manteniendo la relación epistolar con Braulio que iniciara su padre y no dudó en encargarle la noble tarea de revisar y corregir un códice suyo (¿el *Liber Iudicum*?[424]), consciente de que, a pesar de sus achaques, el prelado zaragozano era la persona más indicada para tal labor[425].

Insigne representante de las letras hispanas, notable personalidad eclesiástica y referente político-social en su época, Braulio de Zaragoza elevó la ya de por sí enaltecida dignidad de la sede caesaraugustana hasta cotas nunca antes alcanzadas, por encima incluso de la metrópoli de *Tarraco*. El hecho de que Braulio propusiese un candidato para suplir la vacante en la sede tarraconense a la muerte de Eusebio[426] o que fuese él mismo quien respondiese a la ofensiva carta del papa Honorio[427], siendo éste un encargo más propio de la figura metropolitana, son ejemplo claros de la ascendente posición de Zaragoza en la jerarquía eclesiástica provincial de la época.

Su sucesor Tajón, si bien no alcanzó el prestigio político del zaragozano, siguió la estela literaria de Braulio[428] y se convirtió en uno de los intelectuales más relevantes de su época gracias a la redacción de los *Cinco Libros de las Sentencias*[429], síntesis de la doctrina teológico-moral de la Patrística visigoda, o a la transcripción de las obras de Gregorio Magno que aún permanecían inéditas en Hispania[430]. Con figuras como Tajón la sede episcopal de Zaragoza siguió marcando las pautas de la cultura y el pensamiento peninsular del siglo VII. Pese a no participar tan activamente en la vida política como su predecesor, Tajón también mostró una gran preocupación por algunos de los principales problemas políticos de su época, como las constantes rebeliones vasconas, y una clara tendencia partidista hacia la figura de Recesvinto[431]. Así lo demuestra a la hora de relatar

---

[423] La redacción de la *VSA*, por ejemplo, se ha supuesto que tuvo lugar entre los años 639-640 (VALCÁRCEL, V., "La *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, nº 147, 1197, pp. 375-407) y 642 (MARTÍN IGLESIAS, J. C., *La Renotatio librorum domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651)*, 2002, p. 53)

[424] THOMPSON, E. A, *op. cit*., 1971 p. 226; MARTÍN IGLESIAS, J. C., *op. cit*., 2002, p. 46; MIGUEL, R., "Braulio de Zaragoza y la corrección del Fuero Juzgo", *Helmantica*, vol. 58, nº 17, 2007, pp. 67-89.

[425] Braulio, *Ep*. XXXVIII-XLI.

[426] Braulio, *Ep*. VI, 15-17.

[427] Braulio, *Ep*. XXI. En general, sobre este tenso asunto, CABRERA MONTERO, J. A., *op. cit*., 2014, pp. 103-105.

[428] AYALA, J. M., "Escritores eclesiásticos del siglo VII: Braulio y Tajón de Zaragoza", *Revista Española de filosofía medieval*, nº 4, 1997, pp. 23-34; MIGUEL, R., "Ecos del *Epistolarium* de Braulio de Zaragoza en la carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los *Moralia in Job*", *Lemir*, nº 14, 2010, pp. 289-300.

[429] *Tajonis Caesaraugustani episcopi, Sententiarum libri V* (RISCO, M., *España Sagrada*, vol. XXXI, 1776, pp. 171-174).

[430] Braulio, *Ep*. XLII, vv. 148-146.

[431] Ya en calidad de obispo acudió a los concilios VIII y IX de Toledo (653 y 655). GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, 1974, pp. 207-208.

lo sucedido durante la revuelta de *Froia* a mediados del siglo VII[432]. Descrito como una rebelión contra el poder legalmente establecido por el monarca, el intenso asedio al que el "tirano" Froia[433] y un grupo de vascones bajo su mando sometieron a la ciudad de Zaragoza en el año 653 dejó a la capital aragonesa absolutamente aislada del exterior hasta su definitiva liberación a manos de las tropas de Recesvinto algunos meses más tarde. Aprovechando los momentos de relativa concentración que durante los meses de cercamiento ofrecía la tranquilidad de la noche para la labor intelectual, Tajón comenzó a componer, por encargo del prelado Quirico de Barcelona (¿656-666?), sus famosas Sentencias, en cuyo prefacio dio buena cuenta al obispo barcelonés de todo lo sucedido en su ciudad natal durante esos difíciles momentos[434].

Tras este último erudito, la iglesia caesaraugustana no volvió a contar en todo el siglo VII con líderes tan ilustres o carismáticos como Braulio o Tajón. No obstante, ello no fue en detrimento de su importancia como urbe episcopal, pues aún en las postrimerías del dominio godo en Hispania, Zaragoza coronó este capítulo de su historia eclesiástica con la celebración de un sínodo, el tercero realizado en la ciudad y el primero de carácter general, en el año 691. Más allá de ser una de las pocas ciudades hispanas, junto a Braga y con la notoria excepción de Toledo, que dieron lugar a la celebración de al menos tres asambleas conciliares a lo largo de la Tardoantigüedad, la importancia de esta reunión en Zaragoza radica en el hecho de presentar, a tenor de su contenido canónico, un carácter general y no provincial como cabría suponer por su lugar de celebración[435]. Puesto que nunca fue sede metropolitana, la relevancia de la ciudad aragonesa por su estratégica ubicación y su vinculación con la corte, el prestigio de su obispado o su dilatada historia cristiana hubieron de ser las razones principales de su continua elección como espacio conciliar[436]. Celebrado bajo el gobierno prelaticio de Valderedo, último obispo conocido en Zaragoza, y en tiempos del rey Egica (687-702), este sínodo recogió una serie de

---

[432] A este episodio también parece aludir Eugenio de Toledo en su obra, probablemente debido a su estrecha vinculación con la ciudad (Eug. Tol., *Carmen* XX: *Hymnus in Pacem*, 40-42).

[433] COLLINS, R., *La España visigoda. 409-711*, 2005, pp. 83-84 interpretó este episodio como una revuelta regional en el valle del Ebro, habiendo asumido éste en la zona el cargo de *comes*.

[434] *Taionis Caesaraugustani episcopi Sententiarum libri V ad Quiricum Barcinonensem antistitem, praefatio*, II: *homo pestifer atque insani capitis Froia tyrannidem sumens, adsumptis sceleris sui perversis fautoribus, adversus orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum Principem fraudulenta praetendens molimina, superbo adnisu Christianam debellaturus adgreditur patriam. Huius itaque sceleris causa gens effera Vasconum Pyrinaeis montibus promota, diversis vastationibus Hiberiae patriam populando crassatur* (RISCO, M., *ES*, XXXI, 1776, pp. 171-174).

[435] HEFELE, K. J. y LECLERCQ, H., *Histoire de Conciles*, III, 1, 1909, pp. 557-558; THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1971, p. 277.

[436] GARCÍA IGLESIAS, L., *Zaragoza, ciudad visigoda*, 1979, pp. 72-80; ORLANDIS, J., *Hispania y Zaragoza*…1984, pp. 70-75.

disposiciones canónicas que sobrepasaron el marco propio de la normativa de un sínodo provincial y dictaron preceptos de orden general a cumplir por todos los obispos de cada provincia[437]. En este sentido, pese a no haberse conservado las firmas de los asistentes, la directa convocatoria regia o la legislación sobre aspectos como el enviudamiento de las reinas consortes, asunto de notable trascendencia política ya tratado a nivel general en Toledo casi una década antes[438], son pruebas inequívocas del carácter supraprovincial de este concilio[439]. Los motivos que condujeron a celebrar una asamblea de esta índole en una ciudad ni regia ni metropolitana se muestran, no obstante, tan oscuros como el propio número y origen de los asistentes. Si las inclemencias del tiempo u otras adversas circunstancias imposibilitaron la reunión general de todos los obispos del reino en Toledo y ello obligó a delegar el tratamiento de ciertas cuestiones de repercusión general a una asamblea provincial[440], ni el concilio de Zaragoza ni ninguna otra fuente de la época hacen mención expresa sobre ello. Por el contrario, si la elección de *Caesaraugusta* fue intencionada, respondiendo tal vez a un hipotético apoyo de la ciudad y de sus nobles a la causa monárquica de Ervigio[441] con el fin de evitar el estallido de nuevos movimientos insurreccionales como el llevado a cabo por el *dux* Paulo contra Wamba entre los años 672-673[442], lo cierto es que tampoco se poseen testimonios concluyentes al respecto.

Sea cual fuere la razón última en la elección de *Caesaraugusta* como epicentro conciliar hispano a finales del siglo VII, el esplendor cultural de la ciudad y el prestigio eclesiástico adquirido por sus líderes episcopales a lo largo de esta centuria hubieron de influir de alguna manera en la decisión de celebrar un sínodo general aquí y no con más derecho en la metrópoli eclesiástica de la provincia.

---

[437] Concilio III de Zaragoza (691), can. II: *Que los obispos cercanos, consulten a su metropolitano, una vez al año, acerca del día de la celebración de la Pascua*.

[438] Concilio XIII de Toledo (683), can. V: *Que muerto el príncipe, nadie se atreva a casarse con su viuda o a unirse con ella adúlteramente*; Concilio III de Zaragoza (691), can. V: *Que muerto el rey, la reina viuda inmediatamente deponga el traje seglar y se obligue a permanecer en un convento de religiosas*. Sobre las implicaciones políticas de estos cánones conciliares, DEL ROSARIO, M., "La reina viuda en el derecho visigodo: religionis habitum adsumat", *Anuario de historia del derecho español*, nº 73, 2003, pp. 389-406.

[439] ORLANDIS, J., y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, pp. 470-474; GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, 1996, p. 212; LETINIER, R., "Le rôle politique des conciles de l'Espagne wisigothique", *Revue historique de droit français et étranger*, 1997, nº 75, p. 625.

[440] Concilio XIV de Toledo (684), can. I: *Que dado que una serie de obstáculos no permitía celebrar un concilio general para tratar un negocio de tanta importancia, al menos se reunieran dos concilios provinciales*; can. III: *Del doble obstáculo por el cual no se pudo celebrar el concilio general*.

[441] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit.*, 2012, p. 381.

[442] Julián de Toledo, *Historia Wambae regis*, 7: *Fama haec cucurrit ad principem moxque ad extinguendum sedeitiosorum nomen exercitum per manum Pauli ducis in Gallias destinatur* [...] *regni ambitione illectus, spoliatur subido fide* [...] *tyrannidem celeriter maturatam secrete invadit et publice armat*. El alzamiento revolucionario contó además con el apoyo logístico de francos y vascones, así como de numerosos aristócratas de la Galia y de parte de la Tarraconense (Julián, *Historia Wambae*, 8).

Pese a seguir siendo la capital civil y eclesiástica de la provincia Tarraconense durante todo el siglo VII y hasta la ocupación islámica de la Península[443], la ciudad de *Tarraco* y su sede episcopal no pudieron mantenerse ajenas a la evolución histórica del *regnum Visigothorum*, poco favorable a la causa metropolitana. La consolidación de Toledo como capital del reino y única metrópoli eclesiástica reconocida a partir del año 656, la institucionalización del concilio general, la decisiva intervención del monarca en la esfera religiosa, o la mayor presencia de fulgurantes obispados sufragáneos tales como *Caesaraugusta* o, en menor medida, *Barcino* fueron factores decisivos en la progresiva pérdida de influencia del metropolitano en la vida eclesiástica de la Tarraconense a lo largo de la séptima centuria. Si la práctica desaparición de los concilios provinciales implicaba la cesación de las tradicionales prerrogativas metropolitanas de convocatoria y presidencia conciliar, así como una clara limitación en el control dogmático ejercido sobre la provincia, la facultad regia sobre la elección de los candidatos a obispo y la potestad de Toledo sobre la designación final de los mismos a partir del 681[444] hicieron de los obispo de la capital provincial un mero instrumento de confirmación y ejecución de las decisiones tomadas por otros[445].

Se observa, por tanto, que el dominio más o menos indiscutible de *Tarraco* sobre la provincia en los siglos V y VI quedó diluido a lo largo del siglo VII entre diferentes agentes eclesiásticos articuladores del territorio en una suerte de gradación jerárquica. Situada la sede regia de Toledo en el vértice de la pirámide episcopal una vez asumidas las competencias y prerrogativas más importantes de las metrópolis provinciales en época visigoda, *Tarraco* quedó ahora por debajo de ésta y sólo en calidad de metropolitana siguió ejerciendo una teórica autoridad sobre el espacio provincial. Una autoridad que en realidad hubo de compartir con otras sedes como Zaragoza, posible articuladora, a su vez, de espacios suprarregionales. No hay que olvidar además que toda esta organización eclesiástica fue supervisada y dependiente de alguna manera de dos entidades superiores que rigieron la vida religiosa de la Península Ibérica durante la Tardoantigüedad: el obispado de Roma, de destacada intervención en la provincia entre los siglos V y VI, y la monarquía visigoda, clave en la centralidad episcopal toledana en el siglo VII.

---

[443] Así lo demuestran los registros conciliares toledanos en los que bien en persona (Concilio XVI de Toledo, 693) o bien a través de diferentes legados (Concilios XIII, XIV y XV de Toledo) el prelado de Tarraco siempre ocupa las primeras posiciones en consideración a su *status*.

[444] Concilio XII de Toledo (681), can. VI.

[445] GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit.*, 1929, p. 188; LACARRA, J. M., *op. cit.*, 1960, p. 359.

La prolongada historia cristiana de la ciudad de *Caesaraugusta*, la relevancia de su sede como espacio de periódicas reuniones sinodales provinciales e incluso generales o la creciente notoriedad político-cultural de sus líderes episcopales en época visigoda elevaron al episcopado aragonés a un escalafón inmediatamente superior al del resto de sedes sufragáneas de la provincia durante el periodo tardoantiguo. Esta aparente ventaja, que en realidad nunca tuvo una plasmación jurídica en las fuentes de la época, pudo traducirse, no obstante, gracias al control ideológico ejercido por Braulio sobre el culto emilianense en el siglo VII, en una indirecta participación de la sede caesaraugustana en la articulación eclesiástica del valle medio del Ebro.

Vemos, en definitiva, que el estudio de la geografía eclesiástica del valle medio del Ebro sólo puede entenderse bajo el paraguas de otras entidades eclesiásticas superiores como *Tarraco* o *Caesaraugusta*, lo que no fue óbice en ningún caso para que sedes como *Calagurri* o *Pompelo*, como veremos, actuaran en ocasiones con una clara autonomía con respecto a ellas en lo que a ordenaciones prelaticias o a asistencia conciliar se refiere.

Por debajo de *Tarraco* y *Caesaraugusta*, las sedes de *Calagurri*, *Turiaso*, *Pompelo* y *Auca* lideraron el paisaje eclesiástico de la franja occidental de la Tarraconense. A través del patrocino del culto martirial, de la fundación de nuevos espacios eclesiales y de la intervención directa o indirecta de sus obispos en algunos de los acontecimientos bélicos y políticos de la época, estos obispados ejercieron un dominio tanto eclesiástico como territorial sobre el valle medio-alto del Ebro no exento de particularismos locales y/o regionales. En este sentido, el desarrollo de la actividad eremítica y cenobítica en la zona, la intervención martirial, la irregular participación de sus obispos en el desarrollo conciliar provincial y general, el auge de las aristocracias locales, la presencia de ciertas poblaciones autóctonas al margen de las principales estructuras de poder o, en general, la conformación de la zona como un espacio-frontera entre varios frentes bélicos durante todo el periodo tardoantiguo hicieron del Ebro medio un espacio religioso heterogéneo, de problemática articulación eclesiástica, pero con una entidad propia y diferenciada del resto de la Tarraconense así como de otras provincias hispanas.

Es momento ahora, pues, de analizar las evoluciones particulares de cada uno de los obispados antes mencionados, culminación todos ellos del proceso de cristianización del espacio urbano en esta zona, para valorar en qué medida el valle medio-alto del Ebro se articuló en concordancia con las directrices eclesiásticas marcadas por metropolitanos,

primados, pontífices y/o monarcas o, si por el contrario, siguió una evolución propia e independiente del panorama cristiano general de la provincia y de toda Hispania.

Como núcleo urbano sobre el que se posee una mayor y más completa información al respecto de su vida cristiana y como emplazamiento de la sede episcopal de existencia documentada más antigua, comenzaremos nuestro estudio por *Calagurri*, una ciudad que fue centro de culto a los mártires, lugar de peregrinación y epicentro de conflictividad eclesiástica antes de constituirse finalmente como cabeza episcopal de la región[446].

4.2.2. Calahorra, ciudad martirial

Más allá de aquellas leyendas relativas al paso de los apóstoles por Hispania – como por ejemplo la del apóstol Santiago por el Valle del Ebro[447] –, hoy en día totalmente refutadas, la introducción del cristianismo en esta zona parece que se produjo en torno al siglo III d. C. y pudo venir impulsada desde varios frentes - Norte de África, Roma o las Galias - sin que a día de hoy sea posible determinar con precisión cuál ejerció una mayor y más firme influencia en la cristianización de nuestro área de estudio[448].

Uno de los primeros testimonios del cristianismo hispano, la carta sinodal enviada por el obispo Cipriano de Cartago a algunos prelados hispanos a mediados del siglo III d. C., ya nos pone en antecedentes sobre la presencia en *Caesaraugusta*, y por tanto en la provincia Tarraconense, de una relevante figura cristiana que aboga por la rectitud en la fe de Cristo[449]. Pese a que este testimonio por sí mismo no revela demasiada información sobre el desarrollo cristiano de la zona, la presencia de mártires apenas medio siglo más tarde en ciudades como *Tarraco*, *Caesaraugusta* o la propia *Calagurri*[450] reforzaría la idea de que el cristianismo desde finales del siglo III era una realidad presente en gran parte de la provincia, incluyendo la urbe vascona.

---

[446] Una visión general y reciente de la historia cristiana de Calahorra en BARENAS, R. (*et alii*), "Edad Antigua", *Historia de Calahorra*, 2011, pp. 142-156.

[447] GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los orígenes cristianos...", *op. cit.*, 1984, p. 231.

[448] Si bien no conviene descartar el notable peso que, por proximidad, hubo de tener la zona gala en la cristianización del valle del Ebro, las tesis tradicionales sobre los orígenes del cristianismo hispano se han debatido entre la influencia africana de Cartago y la romana. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *op. cit.*, 1967, pp. 423-443; SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, pp. 120-148; Id., *op. cit.*, 2005, pp. 213-231; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. "Origen del cristianismo hispano", *op. cit.*, 1982, pp. 415-447; Id., "Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania", *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, 2001, pp. 23-56; TEJA, R., *op. cit.*, 1990, pp. 115-124; SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit.*, 1995, pp. 165-181; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas", *Hispania sacra*, vol. 59, nº 120, 2007, pp. 427-458.

[449] *Vid. supra*, nota 303.

[450] Prudencio, *Peristephanon* I, IV-VI y VIII.

Si se analiza detenidamente la geografía martirial que describen estos y otros relatos de la época, podría deducirse que el desarrollo del cristianismo en la provincia tuvo lugar primeramente en la capital civil (*Tarraco*), donde hacia mediados de la tercera centuria tenemos constancia del martirio al que fueron sometidos el obispo tarraconense Fructuoso y sus dos diáconos Augurio y Eulogio[451]. Siguiendo las vías de comunicación fluviales y terrestres marcadas por el río Ebro, la nueva fe se difundiría rápidamente por los espacios urbanos desde *Tarraco* a *Caesaraugusta* y de ahí hasta alcanzar a *Calagurri* en torno al ocaso de esta tercera centuria.

Como enclave estratégico en el valle medio del Ebro, por su ubicación a lo largo de las rutas comprendidas entre Italia y España (vía 1, *De Italia in Hispanias*) o entre Astorga y Tarragona (vía 32, *Item ab Asturica Tarracone*)[452] y núcleo portuario a orillas de un Ebro navegable desde *Vareia*[453], Calahorra llegó a ser una ciudad frecuentemente transitada en época romana por contingentes militares o grupos mercantiles de paso. Estos individuos, impregnados en muchos casos de las costumbres, ideologías y religiones de otros territorios, pudieron ser los encargados de extender las ideas cristianas entre la población calagurritana e ir dando forma con ello a las primeras, aunque probablemente aún poco significativas, comunidades cristianas en la ciudad[454].

Las referencias textuales más antiguas que poseemos en relación a la presencia cristiana en Calahorra datan de comienzos del siglo V y fueron aportadas por el poeta calagurritano Aurelio Prudencio Clemente (348-¿408?), quien dio buena cuenta a lo largo de su obra más reconocida, el *Peristephanon o Libro de las Coronas* (404-405), del pasado martirial de esta ciudad[455] y de los orígenes de su episcopologio[456].

Aunque tenemos testimonios del culto a los mártires ya desde el siglo II d. C., en Hispania no será hasta la mitad del siglo III cuando tengamos las primeras noticias acerca de las consecuencias directas de las persecuciones cristianas impulsadas por emperadores como Decio (250-251), Valeriano (256-259) o Diocleciano (303-313), gracias a las actas de Fructuoso, Augurio y Eulogio. No obstante, más allá de este importante documento, la fuente más completa que poseemos para conocer el fenómeno martirial en Hispania durante la Tardoantigüedad es, sin duda, la obra poética de Prudencio. Sus himnos,

---

[451] *Vid. supra*, nota 305.

[452] PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., "Las comunicaciones", *Así era la vida en una ciudad romana*, 2002, pp. 30-35 y 38 (fig. 6).

[453] Plinio el Viejo, *Naturalis Historia* 3, 3,21 (ed. de G. Serbat, 1997).

[454] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 212.

[455] Prudencio, *Peristephanon*, Himnos I y VIII.

[456] *Ibídem*, Himno XI.

destinados al elogio del mártir cristiano y al fomento de su culto, proponían sustituir la tradicional devoción a los dioses grecorromanos por una dedicada a aquellos hombres que dieron su vida en defensa de su fe cristiana[457]. Para el caso que nos ocupa, el himno que genera un mayor interés es el primero de ellos, dedicado a los soldados Emeterio y Celedonio, ajusticiados y posteriormente venerados en la ciudad de *Calagurri*, ya que supone una destacada fuente de información para el conocimiento del origen y desarrollo del cristianismo tanto en el territorio riojano como en toda la provincia Tarraconense.

4.2.2.1. *San Emeterio y San Celedonio, patronos celestiales*

La información aportada por el poeta calagurritano Prudencio sobre la "historicidad" de los mártires calagurritanos se encuentra en su totalidad concentrada en el himno I del *Peristephanon*, si bien hay también indirectas alusiones a ellos en el himno IV de esta misma obra, relativo a los dieciocho mártires de Zaragoza[458], en el himno XI, dedicado precisamente al obispo Valeriano de Calahorra[459], y en el VIII, cuyo contenido se centra exclusivamente, como ya vimos en su momento, en el baptisterio que supuestamente se erigió en la ciudad de Calahorra en honor a Emeterio y Celedonio[460].

Las palabras de Prudencio relativas a este martirio dicen lo siguiente:

Himno I

Himno en honor de los santos mártires Emeterio y Celedonio de Calahorra[461]

Hay escritos en el cielo los nombres de dos mártires; allí los grabó Cristo en letras de oro; trazados en caracteres de sangre, los entregó a la tierra.

Una tierra ibera es dichosa en todo el orbe por esta corona, digno de guardar los huesos juzgó Dios este lugar, que fuese honrado hospedaje de sus santos cuerpos.

Este lugar, teñido con el doble martirio, bebió las cálidas corrientes de sus venas; estas arenas, rociadas con su santa sangre, visitan ahora sus compatriotas, presentándoles en oración sus súplicas, sus votos, sus dádivas.

---

[457] CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 1999, p. 108, Id., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, 2002, pp. 58-60.

[458] Prudencio, *Perist.*, IV, 31-32: *Nuestra Calahorra llevará a los dos que veneramos*.

[459] Prudencio, *Perist.* XI, 237-238: *Que ese día transcurra también para ti entre las solemnes fiestas de Cipriano, o de Celedonio y Eulalia*.

[460] *Vid. supra*, 2.2.1.1. El baptisterio de *Calagurri*.

[461] ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, 1981, pp. 481-489. También en RIVERO GARCÍA, L. (ed. esp.), *Obras: Prudencio*, vol. II, 1997, pp. 121-129.

También acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes puedan rodear suplicantes.

Nadie, implorando favores, prodigó aquí en vano santas plegarias; de aquí, enjugadas sus lágrimas, se volvió alegre el suplicante, sintiendo que todo lo justo que pidió le había sido concedido.

Tan grande preocupación tienen por nuestros peligros estos patronos, que no dejan que nadie presente aquí en vano el leve susurro de su plegaria; la oyen y al instante la llevan al oído del Rey eterno.

Por esta razón, desde la misma fuente de las dádivas desciende a la tierra el río de dones abundantes, que reparan las enfermedades de los orantes con los remedios suplicados: nada negó jamás Cristo bondadoso a sus testigos;

a los testigos, a quienes ni las cadenas ni la dura muerte aterrorizaron para dejar de confesar al Dios único a costa de su propia sangre; sí, de su sangre; pero una vida más duradera recompensó tal sacrificio.

Es glorioso este género de muerte, digno de los varones intachables: entregar a la espada enemiga los miembros que han de ser consumidos por las enfermedades, tejido de extenuadas venas, y vencer al enemigo con la muerte.

Hermoso destino sufrir el golpe hiriente de la espada del perseguidor: noble puerta se abre a los justos a través de la ancha herida; el alma, purificada en la roja fontana, sale del asiento del corazón.

No habían llevado antes vida exenta de trabajo duro los soldados a quienes Cristo llama a su milicia eterna; su valor, acostumbrado a la guerra y a las armas, se pone al servicio de la fe.

Dejan las banderas del César, eligen la enseña de la cruz, y, en lugar de los estandartes de los dragones ondulantes al viento, enarbolan el madero glorioso que debeló al dragón.

Indigna cosa juzgan disparar ya dardos con sus diestras manos, batir el muro al golpe de las máquinas de guerra, rodear de fosos los campamentos, manchar las fieras manos en matanzas sangrientas.

Ocurrió entonces que el emperador, jefe cruel del mundo, ordenó a los segundos descendientes de Israel presentarse ante los altares, ofrecer sacrificios a los negros ídolos, ser desertores de Cristo.

El azote de la persecución, ciñéndose la espada, caía contra la fe incontenible; pero ésta, impertérrita en el amor a Cristo, se ofrecía valerosa a los azotes, a las hachas y a las uñas de ganchos acerados.

La cárcel retiene los cuellos enarcados en duros anillos, el verdugo entrena sus manos fieras por toda la plaza, la verdad pasa por crimen, se castiga la voz de la fe.

Entonces, la virtud, degollada por la espada, rodó por el triste suelo, y, lanzada a las fúnebres piras, sorbió las llamas con su aliento; dulce cosa es entonces a los santos el ser abrasados, dulce cosa verse atravesados por la espada.

Aquí se enardecen los amados corazones de los dos hermanos, a quienes siempre había tenido unidos una fiel amistad; a pie firme están preparados para sufrir lo que la última suerte deparase,

ya tengan de inclinar la cerviz al hacha pública tras la violencia de los azotes crepitantes, tras el tormento de las parrillas de fuego, ya deban ofrecer el pecho a los leopardos o a los leones.

¿Acaso nosotros, nacidos para Cristo, habremos de consagrarnos a Mammón y, llevando la imagen de Dios, seremos esclavos del mundo? ¡Lejos de nosotros mezclar con las tinieblas la celeste llama!

Baste que nuestra vida, cautiva antes por el primer enrolamiento militar, haya pagado todo su compromiso empeñada en el servicio del César; ahora es el momento de dar a Dios lo que es propio de Dios.

¡Idos, jefes de banderas y consignas, y vosotros, tribunos de las tropas, retiraos; arrancadnos los collares de oro, condecoraciones de las heridas! De aquí nos convoca ya el servicio glorioso y paga de los ángeles.

Allí va Cristo a la cabeza de sus castas cohortes resplandecientes, y, como Rey de su alto trono, condena a los dioses infames y a vosotros, que os fabricáis divinidades de monstruos ridículos.

Al decir esto, se ven envueltos los mártires en miles suplicios; una dura cuerda revuelta enlaza en sus nudos las manos de ambos y la argolla de acero aprisiona en pesados anillos sus cuellos acardenalados.

¡Ay viejo olvido de los tiempos pasados que no hablan! Se nos niegan todos esos detalles y la misma fama se extingue, pues el blasfemo funcionario nos arrebató hace tiempo las actas del proceso

para que los siglos venideros, instruidos por esos libros, fieles mantenedores de noticias, no esparcieran con sus dulces lenguas, en los oídos de los hombres venideros, el desarrollo, la fecha y el modo divulgado del martirio.

Sin embargo, esos viejos silencios sólo nos han privado de conocer si los mártires vieron crecerles larga cabellera en continuas cadenas, con qué tormento o, más bien, con qué magnificencia los adornó el verdugo.

Pero aquella alabanza debida a ellos no está oculta ni envejece con el tiempo, porque volaron por los aires como dos presentes enviados a las alturas para que revelaran con sus fulgores cómo se les abría el camino del cielo.

El anillo de uno de ellos, simbolizando la fe, es arrebatado por una nube; el otro da como prenda, según cuentan, el pañuelo con que limpiaba su casa; ambas cosas, arrebatadas por un aire celeste, penetran en el regazo de la luz.

Por la mitad del cielo luminoso desaparece aquel fulgor de oro y la blancura brillante de la tela escapa a la vista que largo tiempo la siguiera; ambas cosas se alzan hasta las estrellas y nadie vuelve a verlas.

Esto vio la multitud presente, esto vio el verdugo mismo, y contuvo vacilante su mano y de estupor palideció; sin embargo, descargó el golpe para no perder el honor de su oficio.

¿Crees ya, bárbara gentilidad de los vascones de otro tiempo, cuán sagrada sangre derramó el error cruel? ¿Crees que los espíritus de las víctimas fueron llevados de nuevo a Dios?

Mira cuán a la vista de todos se doman aquí los feroces demonios que, a manera de lobos, devoran las entrañas en que hicieron presa, que estrangulan a las mismas almas y se introducen en los espíritus y sentidos.

Se presenta a la sazón un hombre fuera de sí, poseído ya por el enemigo, arrojando baba de espumarajos, retorciendo los ojos horrorosos, para ser purgado con preguntas sobre crímenes que no son suyos.

Podías haber oído - ya no está presente el verdugo - los ayes inundados en llanto; su cuerpo es desgarrado por los azotes y no se ve el látigo; se hinche y queda suspendido en el aire por cuerdas invisibles.

De esta manera castiga la virtud de los mártires al ladrón inmundo; este poder lo sujeta, lo retuerce, lo abrasa; este poder lo carga de cadenas; el ladrón, maltratado, se retira de aquellas entrañas y las abandona.

Abandona inmune su presa, huye con la garganta seca, devuelve sanos todos los miembros desde las uñas de los pues hasta el cabello, confesando que se abrasa en llamas, pues es un habitante del infierno.

¿Qué diré de los cuerpos curados, pálidos antes por las largas enfermedades, cuando el aterido escalofrío de la fiebre sacude los miembros descoloridos? Aquí desparece un tumor de la cara, aquí vuelve el tinte verdadero del rostro.

El mismo Salvador nos concedió este bien para que gocemos de él cuando destinó los cuerpos de los mártires a nuestra ciudad, que ahora protegen a los habitantes que baña el Ebro.

¡Deteneos ahora; cantad himnos, madres, por vuestros hijos recobrados de la enfermedad! ¡La voz de las casadas resuene llena de alegría por la salud de sus maridos! ¡Sea éste un día de fiesta para nosotros, sea un regocijo sagrado!

Ésta es, por tanto, la primera fuente que recoge los principales hechos del martirio de Emeterio y Celedonio en Calahorra a comienzos del siglo IV. Con posterioridad a este temprano testimonio, ambos personajes volverán a aparecer en martirologios (s. VI)[462], pasiones (ss. VIII-IX)[463], misas (s. IX)[464], breviarios (ss. XIII-IV)[465] y leyendas tardías que irán añadirán nuevos datos accesorios a lo ya expuesto en el siglo IV, pero siempre remontándose e inspirándose en los escritos prudencianos[466].

A pesar de que la información transmitida en el relato, de tono literario, carácter laudatorio y finalidad más litúrgica que cronística[467], se muestra insuficiente a la hora de trazar un perfil biográfico completo sobre ambos mártires, máxime al estar basado en la tradición oral y sobre todo en la inspiración poética, este primer himno ofrece algunos datos relevantes sobre la vida de Emeterio y Celedonio antes y después de su martirio que se han tenido casi siempre por válidos históricamente hablando[468]. No hay que perder de vista, a este respecto, que el elemento que define la condición de mártir es la muerte, por lo que las experiencias vitales de estos individuos apenas aparecerán reflejadas en las narraciones martiriales, únicamente interesadas en recordar el instante último de su muerte como reflejo de lo heroico de sus virtudes y fundamento de su santidad.

Al margen de esto, de lo expuesto en la primera parte de este himno I se deduce que ambos individuos eran posiblemente hermanos, no sabemos si de sangre o de fe[469],

---

[462] Gregorio de Tours, *Liber in Gloria martyrum* 92 (*MGH. SRM.*, 1969, pp. 99-100).

[463] *Passio Emetherii et Celedonii* [RIESCO, P., *Pasionario hispánico (introducción, edición, crítica y traducción)*, 1995, pp. 116-127].

[464] *Missale Mixtum secundum regulam b. Isidori* (*PL* 85, 1862). *Missa sanctorum Emeterii et Celedonii* (FÉROTIN, M., *Le liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, 1912).

[465] *Breviarum Gothicum* (*PL* 86, 1891, pp. 1106-1111).

[466] GONZÁLEZ BLANCO, A., "Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos, Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 273-280; *Ibídem* (II), nº 5, 2000, pp. 371-376; GODOY, C., "*Calagurris*, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria martyrum* a partir de Prudencio", *Kalakorikos*, 5, 2000, pp. 87-88; MIRALLES, J. C., "Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 219-220. En general, sobre la utilización de este tipo de fuentes para el estudio hagiográfico, VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 59-79.

[467] ERMINI, F., *Peristephanon. Studi prudenziani*, 1914, p. 102; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 1999, pp. 91-92 y 97 y 105, quien habla más de un uso "paralitúrgico" de este himno.

[468] GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit.*, t. I-1, 1929, p. 263 y t. I-2, pp. 167-168. Contrario, sin embargo, a la verosimilitud de este relato se muestra FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, 2000, p. 346).

[469] El vocablo *fratrum* (*Perist*. I., 52-53) aplicado a los dos soldados suscita ciertas dudas ya que, al margen de connotaciones familiares, es un término común a todos los cristianos, como hermanos en la fe

y soldados veteranos al servicio del Imperio[470]. Su encomiable labor en el ejército les valió al parecer ciertos honores y reconocimientos como la concesión del torques de oro[471] o la posible designación de al menos uno de ellos como *signifer ¿draconarius*[472]?, es decir, encargado de portar el *signum* o estandarte que representaba a su cohorte o a una de sus subdivisiones (manípulos) en el campo de batalla[473]. Este puesto era considerado dentro de la categoría de *miles principalis* y reservado a los veteranos de gran valentía, fidelidad y honradez moral, pues aparte de ser abanderados de sus tropas se encargaban asimismo de la custodia y administración de la caja con los ahorros de la milicia, esto es, la mitad de la paga (*stipendium*) que recibían los soldados en concepto de *deposita* y otra pequeña parte (*seposita*) destinada a sufragar su enterramiento[474].

Su extracción legionaria, característica común de un elevado número de mártires en esta época[475], sirvió de acicate para que en ulteriores leyendas, pasiones u otras fuentes

---

de Cristo. GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *Los santos mártires...,* 1960, p. 9; CASTILLO MALDONADO, P., "Prudencio y los mártires calagurritanos", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 67.

[470] Prudencio, *Perist*. I, 31-33: *No habían llevado antes vida exenta de trabajo duro los soldados a quienes Cristo llama a su milicia eterna; su valor, acostumbrado a la guerra y a las armas, se pone al servicio de la fe*. Aunque desde la óptica paulina todo cristiano era considerado un *miles Christi*, en este caso la condición militar de Emeterio y Celedonio parece ser también de profesión y no únicamente de religión.

[471] *Ibídem*, I, 64-65: *¡Idos, jefes de banderas y consignas, y vosotros, tribunos de las tropas retiraos; arrancadnos los collares de oro, condecoraciones de las heridas!* Sobre este tipo de medallas, de raigambre céltica, entregadas a los soldados veteranos de mayor valía, SUBIRATS, C., *El ceremonial militar romano: liturgias, rituales y protocolos en los actos solmenes relativos a la vida y la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, tesis doctoral en red (www.tdx.cat), 2013, pp. 88-90 y 97.

[472] Flavio Vegecio Renato, *Epitoma rei militaris* II, 7: *Los portaestandartes (signiferi) son los que llevan las enseñas, aunque ahora se les llama draconarios* (ed. A. R. Menéndez y A. Caballos, 2005). El *draco* era un tipo de estandarte militar de la caballería romana terminado en una cabeza de serpiente hecha de bronce o cobre a la que se añadía un tejido artificial que simulaba al cuerpo de una serpiente cuando ondeaba al viento y una especie de silbato en la boca que emitía un sonido aterrador mientras su portador cabalgaba con él durante la batalla. Amiano Marcelino, *Historia* 16.10.7; 16. 12.39 (ed. de M. L. Harto, 2002). De origen sármata, este estandarte fue adoptado de los pueblos nómadas de la estepa asiática por la caballería romana entre los siglos II-III d. C., si bien desde mediados de esta última centuria su uso se extendió también entre las unidades de infantería. (Vegecio, *Epit*. II, 13). MARÍN Y PEÑA, M., *Instituciones militares romanas*, 1956, p. 378; COULSTON, J. C. N., "The draco standard", *Journal of roman military equipment studies*, nº 2, 1991, pp. 101-114; VEGA AVELAIRA, T., "Estandartes militares (*signa militaria*) de época imperial procedentes de Hispania", *Sautuola*, nº 13, 2007, p. 468; QUESADA, F., "Estandartes militares en el mundo antiguo", *Aquila legionis*, nº 8, 2007, pp. 101-104.

[473] Prudencio, *Perist*. I, 34-36: *Dejan las banderas del César, eligen la enseña de la cruz, y, en lugar de los estandartes de los dragones ondulantes al viento, enarbolan el madero glorioso que debeló al dragón.* Según este texto, cabría suponer que Emeterio y Celedonio decidieron portar desde entonces el *labarum*, es decir el *vexillum* (bandera) de la caballería coronado por el monograma de Cristo o crismón (**XP**). FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *Cristianos y militares...*, 2000, pp. 437-457; QUESADA, F., *op. cit*., 2007, pp. 104-107. Con todo, aun pudiendo ser válida la interpretación literal de este fragmento a la hora de designar a Emeterio o Celedonio como abanderados de su ejército, no hay que descartar la posibilidad de que estas palabras de Prudencio sean sólo una licencia poética para remarcar el paganismo de su vida anterior frente a su nueva y mejorada existencia cristiana.

[474] Vegecio, *Epitoma*, II, 20. MARÍN Y PEÑA, M., *op. cit*., 1956, pp. 213 y 389; PALAO, J. J., *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, 2006, pp. 138-139.

[475] La identificación de los mártires como "soldados de Cristo" llegará a convertirse en un tópico literario recurrente en la época. HELGELAND, J., "Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, nº 23, 1979, pp. 774-779.

de carácter hagiográfico comenzara a vincularse a ambos soldados con la famosa *Legio VII Gemina* e incluso a atribuírseles una oriundez leonesa. El prestigio de León como ciudad surgida en torno al campamento de esta milicia y el hecho de ser la VII Gémina la única legión militar acantonada en Hispania en estos momentos serían los fundamentos que determinaron la asignación de Emeterio y Celedonio, al igual que sucedió con otros muchos mártires militares hispanos coetáneos, a este destacamento y, por ende, a la urbe castellana[476]. Sea real o no esta vinculación, lo cierto es que la presencia de esta legión en el valle medio del Ebro ha sido demostrada por la epigrafía tanto en la localidad de Tricio como en sus alrededores[477]. La ubicación estratégica de *Tritium Magallum* en la vía que unía a *Legio* con *Tarraco* a través de *Caesaraugusta* y como puente natural entre el valle del Ebro, la costa mediterránea y la fachada cantábrica[478], o la existencia en esta urbe de grandes talleres de producción de *TSH* de la que se abastecían los *castra legionis*[479], hicieron de Tricio un codiciado enclave para el control y vigilancia de la red viaria regional y de la producción de cerámica local. Por ello y aunque no se poseen apenas testimonios sobre la militancia de cristianos en esta legión[480], si al menos una guarnición de la *Legio VII Gemina* estuvo asentada en una localidad tan próxima a la ciudad de *Calagurri* durante más de una centuria, no sería descabellado pensar que Emeterio y Celedonio, de no estar acantonados en la propia Calahorra, perteneciesen a algunas de las unidades de esta legión destacadas a lo largo del sector cántabro-vascón tales como la *cohors Celtibera* en *Iuliobriga* (Cantabria) o la *cohors prima Gallica* en *Veleia* (Álava), ambas presentes en la Tarraconense a comienzos del siglo V[481].

El primer documento en el que se vincula a los mártires con la ciudad de León es una *Passio* del siglo VIII[482] literalmente inspirada en Prudencio y que ha sido incluida

---

[476] GAIFFIER, B., "S. Marcel de Tanger ou de Léon? Évolution d'une légende", *Analecta Bollandiana*, nº 61, 1943, p. 132; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2000, p. 67; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Bibliografía sobre los santos... (II)", *op. cit*., 2000, p. 372.

[477] El hallazgo en Tricio y cerca de San Millán de 5 epígrafes relativos a una guarnición de la *legio VII Gemina* y datados entre los inicios del siglo II y mediados del siglo III d. C. (*CIL*, II, 2887-2891 y 2901), pese a no haber tenido hasta la fecha una correspondencia ni arqueológica ni historiográfica a la altura, demostraría la permanencia continuada de un destacamento militar de esta legión en el valle medio del Ebro. NAVARRO CABALLERO, M., "Una guarnición de la legión VII Gémina en *Tritium Magallum*", *Caesaraugusta*, nº 66-667, 1989-1990, pp. 217-226

[478] NAVARRO CABALLERO, M., *op. cit*., 1989, p. 221.

[479] PALAO VICENTE, J. J., *op. cit*., 2006, pp. 302-303.

[480] *Ibid*., 2006, p. 422

[481] *Notitia Dignitatum*, XLII.32. SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 71; ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, pp. 218-219. Contrario a la validez de este testimonio se muestra, sin embargo, SAYAS, J. J., "La presión cristiana sobre los territorios vascónicos en época bajoimperial", *Congreso de Estudios Históricos: Vizcaya en la Edad Media*, 1986, p. 52.

[482] Su datación ha sido estipulada a partir de ciertos criterios estilísticos, pero también por la interpretación de un pasaje de la pasión [*Passio Emetherii. et Celedonii*, 11: *Hum ergo diem getulis*

en los pasionarios de Silos y Cardeña y transmitida por el martirologio de Lyon en los inicios del siglo IX[483]. Dado que se trata de un documento tardío, de carácter panegírico y tono homilético, concebido únicamente con el fin de conmemorar la misa de los santos en la basílica martirial de Calahorra, su validez como testimonio histórico del presunto origen leonés de estos mártires resulta cuando menos cuestionable[484]. Décadas más tarde, la vinculación con la capital castellana se irá complicando aún más cuando las leyendas martiriales añadan nuevos e infundados datos tales como una supuesta relación paterno-filial entre Emeterio-Celedonio y Marcelo, un centurión africano que en teoría sirvió en la *Legio VII Gemina* durante la segunda mitad del siglo III d. C. antes de ser martirizado en Tánger y al que se le tenía una gran devoción en la ciudad de León. Al margen de que la *passio* de Marcelo llegara hasta nosotros repartida en 18 manuscritos con notables discrepancias entre ellos[485], alrededor del siglo XI el Antifonario de León añadió nuevos datos en los que se afirmaba que este mártir residía en León y era padre de doce santos hispanos: Claudio, Luperco, Victorico, Facundo, Primitivo, Emeterio, Celedonio, Servando, Germán, Fausto, Jenaro y Marcial[486]. Todas estas noticias fueron recopiladas *a posteriori* en el Breviario de León (s. XII), si bien fue el cronista medieval Lucas de Tuy (1236), en el prefacio de su *Chronicon Mundi* (1236), quien se encargó de asentar la idea de la pretendida ligazón de los soldados mártires con la ciudad de *Legio* por ascendencia paterna[487]. Sea como fuere, a pesar de que la idea de la asociación de ambos mártires con la ciudad castellana haya tenido cierta continuidad en la historiografía

---

esxultis sirtibus celebrare numquam uotis annuis impediret, si aut consortio hominum non esset destituta solitudo aut, quod solitudini peius est, circumfusa barbaries (ed. P. Riesco, 1995, p. 124)] como alusivo a la dominación islámica (*Ibíd*., II, p. 238).

[483] *Passio Emeterii et Celedonii*, 3: *Dice la tradición que fueron soldados legionarios y que realizaron los primeros años de milicia, donde ahora la denominación antigua del campamento da nombre a la ciudad* (ed. P. Riesco, 1995, pp. 118-119). *Sobre el país natal de los santos mártires Emeterio y Celedonio sólo podemos decir que primeramente fueron soldados en la ciudad de León y que una vez desatada la tormenta de la persecución...obligados a ir a Calahorra, allí fueron coronados en el martirio* (QUENTIN, H., *Les martyrologes historiques*, 1908, p. 158).

[484] MIRALLES, J. C., *op. cit*., 2000, p. 219. En general, sobre la validez histórica del Pasionario hispano, CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos…*, 1999, pp. 29-41 (*vid*. pp. 64-65 para la Pasión de Emeterio y Celedonio).

[485] La *passio* de Marcelo ha sido recogida en DELEHAYE, H., "Les actes de S. Marcel le Centurion", *Analaecta Bollandiana*, nº 41, 1923, pp. 257-287; GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., 1929, t. I, pp. 265-268; GAIFFIER, B., *op. cit*., 1943, pp. 116-139; Id., "A propos de S. Marcel le centurion", *Archivos Leoneses*, nº 23, 1969, pp. 13-23.

[486] Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, prefacio: *¿Qué patria o qué ciudad, como ocurre con León en España, produjo algo semejante: que fuera el lugar donde vivió el centurión Marcelo, santo mártir de Cristo con su santísima esposa Nona, y sus doce hijos centuriones y mártires de Cristo, por cuya sangre y fe se fortalece el pueblo cristiano. Estos son sus nombres: Claudio, Luperco, Victorico, Facundo, Primitivo, Emeterio, Celedonio, Servando, Germán, Fausto, Enero y Marcial. Y en ninguna parte se encuentra un padre tan excelente que llegara a la palma del martirio junto con tantos y tan eximios hijos en número y en personalidad* (ed. esp. en J. Puyol, *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy*, 1926, pp. 5- 6)

[487] GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit*., 2000, pp. 372-376.

moderna[488], el que no exista en la ciudad de León ni una sola parroquia que tenga por titulares a Emeterio y Celedonio, ni que tampoco haya reliquias de ellos en ninguno de los otros templos urbanos serían argumentos de peso a la hora de refutar tal vinculación.

Al margen de esta inverosímil adscripción a la ciudad leonesa, poco es lo que se puede dar por seguro en lo relativo a la procedencia real de ambos soldados. Si en las fuentes se les tiende a otorgar a Emeterio y Celedonio un origen calagurritano, ello es debido a que fue en esta ciudad donde sufrieron el martirio y donde, desde una óptica cristiana, volvieron a nacer tras su muerte, dando comienzo así a una nueva vida junto a Dios[489]. De ahí que se celebre su *dies natalis* el mismo día en el que ambos padecieron el martirio[490]. El reclutamiento militar de base local llevado a cabo por Adriano en la Península Ibérica entre los siglos I y II o la alusión de Suetonio en su obra a una milicia de calagurritanos bajo el mandato de Augusto[491] han sido otros argumentos esgrimidos en favor de la procedencia calagurritana de ambos mártires[492].

Otros autores, sin embargo, extrañados ante el hecho de que su supuesta naturaleza calagurritana no hubiese dejado una mínima impronta familiar o social en toda la ciudad y teniendo presente que su onomástica es griega[493], opinan que Emeterio y Celedonio no podían proceder de Calahorra[494]. En verdad, el que la tradición oral que llegó a oídos de Prudencio conociera las circunstancias más o menos precisas del martirio pero no así la vida de los mártires más allá de su condición miliciana, sugiere que la población de *Calagurri*, al menos la no cristiana[495], no vivió el proceso como algo propio o cercano.

Poco más se puede precisar en esta cuestión pues los ejércitos romanos estaban compuestos por población local y foránea al margen de donde estuviesen acantonados

---

[488] RISCO, M., *ES* XXXIII, 1781, pp. 277-278; SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, p. 71.

[489] Para algunos autores, el simple hecho de que el primer himno del *Peristephanon* se reserve a su martirio o que el octavo se dedique en exclusiva a un baptisterio en su honor es argumento suficiente para considerar a Emeterio y Celedonio como calagurritanos. ORTEGA, A., "Prudencio, el poeta celebrador de los mártires San Emeterio y San Celedonio", *Kalakorikos*, nº 13, 2008, pp. 176 y 181.

[490] CASTILLO MALDONADO, P., "Prudencio y los mártires...", *op. cit.*, 2000, pp. 67-68.

[491] Suetonio, *Vita Augusti*, 49.1 (ed. esp. de R. M. Agudo Cubas, 1992, t. I, p. 237).

[492] MAÑARICUA, A. E., "Al margen del himno I...", *op. cit.*, 1948, p. 497.

[493] Aunque en ocasiones excepcionales podían implantarse nombres griegos a individuos que no lo eran, el estudio onomástico de la sociedad calagurritana realizado a partir de los testimonios epigráficos y numismáticos hallados en Calahorra no ha dado a conocer hasta el momento ningún nombre griego en la ciudad. RUIZ TRAPERO, M., *Las acuñaciones hispano-romanas de Calagurris*, 1968; UTRILLA, P., "Gentes en el convento jurídico caesaraugustano según la epigrafía y la numismática", *Cuadernos de Investigación: Geografía e historia*, t. 5, fasc. 2, 1979, pp. 95-134.

[494] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 219-220; SAYAS, J. J., *Los vascos en la antigüedad*, 1994, p. 281.

[495] Como ya expresara U. Espinosa, entre los "hermanos de fe" el recuerdo de todo martirio había de mantenerse vivo tal y como demandaba la fraternidad cristiana universal, si bien las circunstancias vitales de sus protagonistas más allá de su profunda fe se consideraban accesorias y no era necesaria su conservación entre los miembros de la comunidad cristiana. *Ibíd*., 1984, p. 220.

en cada momento. Fuesen de origen hispano o extranjero, con la *Constitutio Antoninana* de Caracalla (212), que concedió la ciudadanía romana a todos los *peregrini* del Imperio, ambos individuos pudieron ser reclutados entre la población local e integrarse en una legión sin tener que militar necesariamente en las tropas auxiliares - destino común en el ejército para todos los no ciudadanos romanos -, si bien lo más probable es que formasen parte de alguna cohorte auxiliar local[496]. La integración en el ejército serviría, de este modo, para que aun estando desarraigados de su cultura autóctona, entraran en contacto con los preceptos socioeconómicos y culturales romanos, pero también con las influencias ideológicas externas con las que los militares entraban en contacto durante sus campañas, como por ejemplo las nuevas ideas cristianas.

Una vez diseccionados los pocos datos biográficos que se pueden extraer de este himno con respecto a Emeterio y Celedonio, el siguiente paso es conocer cuáles fueron las circunstancias concretas en las que se desarrolló el martirio. Si resultaba complejo obtener información sobre la vida de estos mártires, no menos confuso resulta extraer datos sobre las coordenadas espacio-temporales en las que tuvo lugar su fatídico final. El hecho de que las actas del proceso martirial, en palabras del poeta, fueran destruidas por los funcionarios imperiales forzó a Prudencio a tener que componer el himno a partir de la combinación entre la tradición oral - una tradición endeblemente arraigada en el seno de alguna pequeña comunidad cristiana de *Calagurri* desde épocas próximas a la fecha del martirio -, una *praefatio* para la misa[497] - lo que le daría ese tono encomiástico y esa estructura oral al himno[498] - y la propia imaginación literaria del poeta[499].

La carencia de fuentes escritas directas, la distancia temporal de quien escribe con respecto a lo sucedido o los propios intereses de los hagiógrafos por legitimar reliquias y espacios de culto o promocionar ciudades ha determinado que en muchas ocasiones la información relativa a la vida de ciertos mártires cristianos haya llegado a nosotros convenientemente adulterada hasta el punto de no poder extraer de ella, y con suerte, nada más que el nombre del mártir o mártires que protagonizan el relato (Emeterio y

---

[496] RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., "Cristianismo, guerra y ejército en el Imperio romano", *Revista española de derecho canónico*, vol. 68, nº 171, 2011, p. 728.

[497] FÁBREGA, A., *Pasionario hispánico*, I, 1955, p. 238; RIESCO, P., *op. cit*., 1995, p. 116.

[498] VALLALTA MARTÍNEZ, P., "¿Cantaban los calagurritanos en la antigüedad?", *Calahorra. Bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 291-297.

[499] Prudencio, *Perist*. I, 74-81: *¡Ay, viejo olvido de los tiempos pasados que no hablan! Se nos niegan todos esos detalles y la misma fama se extingue, pues el blasfemo funcionario nos arrebató hace tiempo las actas del proceso para que los siglos venideros, instruidos por esos libros, fieles mantenedores de noticias, no esparcieran con sus dulces lenguas en los oídos de los hombres venideros, el desarrollo, la fecha y el modo divulgado del martirio*.

Celedonio), la fecha aproximada de su natalicio cristiano (3 de marzo) o la ubicación más o menos precisa del proceso martirial (Calahorra)[500].

Así, en lo que respecta al "cuándo" tuvo lugar el martirio, a pesar de no poder contar *in situ* con las actas del mismo, la destrucción o desaparición de éstas nos daría un *terminus ante quem* para ubicar el martirio de Emeterio y Celedonio con anterioridad al 303[501], pues fue en este año cuando Diocleciano ordenó la destrucción de los libros de actas martiriales de las iglesias[502] y promulgó el primer edicto oficial de persecución de los cristianos. A tenor de lo expuesto por autores coetáneos a los hechos como Lactancio (245-325) o Eusebio de Cesarea (275-339), pese a las discrepancias entre sus versiones[503], ya entre los años 295-298 y puede que hasta el 301 se llevó a cabo una primera purga de cristianos entre las filas del ejército, con objeto de evitar motines bélicos si los soldados se ponían del lado de sus correligionarios civiles[504]. Aunque no se tiene la certeza de si esta depuración militar se dirigió a todos los legionarios por igual o sólo a los oficiales, todo parece apuntar a que la ejecución de ambos soldados tuvo lugar entre los años 298 y 301, en el transcurso de las persecuciones cristianas impulsadas por Galerio en Oriente y por Maximiano en Occidente previas a la persecución general del 303[505]. M. A. Alcalde, siguiendo lo expuesto por Bujanda[506], trató de afinar más en esta cuestión y aportó una datación precisa para la ejecución de ambos mártires: el 3 de marzo del 298[507]. En este

---

[500] CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos…*, 1999, pp. 28-29.

[501] MAÑARICUA, A. E. de, *op. cit.*, 1948, p. 493; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 221; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1984, p. 233; CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 1998, pp. 144-145.

[502] *Ibíd*., VIII, 2, 4: […] *se proclamaron por dondequiera los edictos imperiales ordenando arrasar hasta el suelo las iglesias y hacer desaparecer por fuego las Escrituras*. Trad. esp. de RUIZ, D., *Actas de los mártires*, B.A.C. 75, 1996, p. 870.

[503] Lactancio, *De mortibus persecutorum* X, 4 y 6: *Asimismo dio órdenes* (Diocleciano) *escritas a los jefes de las unidades militares para que se obligase también a los soldados a realizar los sacrificios nefandos, so pena de que quienes no obedeciesen fuesen expulsados del ejército* [...] *Seguidamente, pasado algún tiempo, vino a Bitinia a invernar. Aquí llegó también el César Galerio, inflamado de idéntico furor criminal, con la intención de incitar a este endeble anciano a que continuase en la persecución a los cristianos que ya habían iniciado* (ed. de R. Teja, 1982, pp. 94-95); Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VIII, 4, 2-3: *Tras el tiempo que transcurre entre Decio y Valeriano*, [Diocleciano] *emprendió la persecución contra las iglesias. No comenzó de golpe la guerra contra nosotros, sino que al principio la ensayó solamente contra aquellos que militaban en los ejércitos. Se pudo ver entonces que un elevadísimo número de soldados abrazaban muy gustosamente la vida privada, para no convertirse en renegados de la religión del Dios del universo. Tan pronto como el jefe del ejército que había a la sazón hubo comenzado las operaciones de persecución contra las tropas, clasificó y depuró a los que servían en los ejércitos. Les ofreció la opción de obedecer y continuar gozando de su grado, o, por el contrario, ser privados de él, si hacían lo contrario a lo que se les había ordenado* (trad. en SEGURA, S., *Mil años de historia...*, 1997, pp. 164-165). También en Eus., *Hist. Ecl.* VIII, 1, 7 (G. Bardy, 1995, p. 5).

[504] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *op. cit.*, 2000, p. 328; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., *op. cit.*, 2011, p. 750.

[505] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *op. cit.*, 2000, p. 330.

[506] BUJANDA, F., *Vida de los Santos (según Prudencio)*, Calahorra, 1967, pp. 70 y 74.

[507] ALCALDE ARENZANA, M. A., "Aproximación bíblico-teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, p. 45, nota 40; Id., *Vida de*

caso, si bien la elección del año 298 no estaría exenta de réplica[508], la designación de la *sollemnitas* de estos mártires en el 3 de marzo, fecha en la que se celebraba la fiesta de los santos para la que Prudencio probablemente compuso el primer himno del *Libro de las Coronas*, se ha mantenido fija en la memoria de la comunidad cristiana a través de martirologios y calendarios litúrgicos desde la época visigoda hasta nuestros días[509].

En lo referente al "dónde", aunque Prudencio no alude directamente a la ciudad de Calahorra en todo el primer himno, algunas de las expresiones utilizadas - *terra Ibera* (v. 4); *hic locus* (v. 5); *nostro oppido* (v. 116); *quos Hiberus alluit* (v. 117) - y la pasión con la que el poeta describe el lugar del martirio han llevado a la conclusión de que Calahorra, además de ser la cuna del poeta, fue también el espacio donde Emeterio y Celedonio fueron ajusticiados a comienzos del siglo IV d. C. El hecho de que en el himno IV del *Peristephanon* Prudencio afirme que "nuestra Calahorra llevará a los dos que veneramos[510]" o que la liturgia isidoriana recuerde que los cuerpos de ambos mártires se encuentran en la iglesia calagurritana[511], vinculación asimilada sin tapujos por Gregorio de Tours[512], son evidencias que reforzarían la localización del martirio en el municipio vascón. Si los soldados estaban acantonados en la propia Calahorra o pertenecían a alguna de las unidades desplegadas por el sector oriental hispano que controlaban el territorio entre Cantabria y Vasconia[513], nada se puede precisar al respecto. Tampoco podemos asegurar si en el momento en el que fueron denunciados, apresados y finalmente

---

Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra, 2006, p. 28. El Padre García Villada lo ubica un año más tarde (GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., 1929, p. 173).

[508] Para Pedro Castillo el argumento de la ausencia - por destrucción intencionada - de las actas martiriales no es más que un *topoi* literario que no debe ser considerado como una máxima irrefutable a la hora de fechar el martirio. La ubicación cronológica de este hecho en el periodo de persecuciones anterior al año 303, común por otro lado a la mayoría de los martirios registrados en esta época, es, en su opinión, una generalización hagiográfica carente de certeza histórica (CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2000, pp. 68-69). En general, sobre el debate en torno a la cronología del martirio, ALCALDE ARENZANA, M. A., *Vida de Emeterio y Celedonio...*, 2006, pp. 28-29.

[509] Tanto el *Martirologio Hieronymianum* en el siglo VI (*V nonas Martias...Et depositio reliquorum Emeterii Celedonii item Felicis Sabiniani, Calagori item Emeteri Celedonii*) como los calendarios mozárabes [la *Gesta Martyrum* (s. X) y el *Antiphonarius Officii et Missarum* (s. XI); FÉROTIN, M., *Le liber Mozarabicus...*, 1912, pp. 893 y 939] recogen esta fecha entre sus registros. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos...*, 1966, pp. 322-325. Con todo, la coincidencia de este día con la Cuaresma condicionó que en el siglo XVI se decidiera trasladar la celebración de esta festividad al día 31 de Agosto, fecha que actualmente se conserva para festejar la devoción a estos mártires (30 de Agosto en Cantabria). MIRALLES MALDONADO, J. C., *op. cit*., 2000, p. 224. En general, sobre este tipo de fuentes, CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos...*, 2002, pp. 189-209.

[510] Prudencio, *Perist*., IV, 31- 32.

[511] Isidoro de Sevilla, *Missale Mixtum* 317: *Nunc nobis illud par nobile in precibus Emeterius et Celedonius suffragentur: qui sibi regnum celorum quesierunt meritis tormentorum. Quorum corpora eternis titulis vivaeis memoriae consecrata Calagurritana custodit Ecclesia* (*PL* 85, 1862, p. 729).

[512] Gregorio de Tours, *Liber in Gloria martyum* 92: *Calagurris autem urbs Hispaniae Emeterium Celedoniumque martyres gestat.*

[513] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 219.

juzgados seguían cumpliendo todavía con el servicio militar o, por el contrario, habrían abandonado ya las armas para retirarse a Calahorra a vivir voluntariamente su fe en el seno de alguna comunidad cristiana existente en la ciudad[514].

Sobre "cómo" se desarrolló el martirio, los hechos narrados y lo que conocemos sobre otros mártires hacen suponer que Emeterio y Celedonio, una vez hecha pública su confesión cristiana, no sabemos si tras ser torturados o de manera voluntaria, fueron arrestados y encarcelados en algún tipo de dependencia judicial pública. Esta prisión se ha localizado tradicionalmente en el solar de la ermita de los Santos Mártires, conocida a nivel popular como la "Casa Santa", si bien la arqueología no se ha pronunciado favorablemente en esta dirección[515]. Habiendo transcurrido un largo periodo desde su reclusión durante el cual hubieron de padecer no pocas torturas[516], los soldados fueron presentados ante los magistrados y juzgados en una basílica[517] para poder ser finalmente conducidos, maniatados y con grilletes en los cuellos, a la plaza pública (o *forum*), donde un tribunal dictaminaría la pena capital[518]. Su ejecución, a juzgar por la expresión "arenas" al comienzo del himno I (v. 8), pudo tener lugar en la arena de un anfiteatro, un escenario clásico en otros martirios cristianos, si bien en Calahorra no se han detectado hasta la fecha evidencias arqueológicas sobre este tipo de edificación pública de *otium*[519]. El carácter fantástico y apologético del relato hace que éste concluya de manera milagrosa, afirmando que, tras ser decapitados[520], un hecho milagroso tuvo lugar cuando el anillo de uno de ellos y el pañuelo del otro se elevaron en el aire y se fundieron en el cielo, como si fuesen dádivas hechas por los mártires a Dios [Fig. 4], dejando atónitos a

---

[514] Así lo cree ALCALDE ARENZANA, M. A., *op. cit.*, 2006, pp. 25-26.

[515] ANTOÑANZAS, A.; CASTILLO PASCUAL, M. J. y GARRIDO, J., "Informe de la intervención arqueológica en la ermita de los Santos Mártires o *Casa Santa* (Calahorra, La Rioja)", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 47-86; Id., "La ermita de los Stos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 13-28.

[516] Prudencio, *Perist.* I, 79-81: *Sin embargo, esos viejos silencios sólo nos han privado de conocer si los mártires vieron crecerles larga cabellera en continuas cadenas, con qué tormento o, más bien, con qué magnificencia los adornó el verdugo*.

[517] Nuevo Testamento, *Evangelios de los apóstoles* (Mateo, 10,18; Marcos, 13,9 y Lucas 21, 12-19). UBIETA, J. A. (dir.), *op. cit.*, 1993, pp. 1402, 1451 y 1489.

[518] Versiones posteriores y "adulteradas" del relato martirial han añadido los nombres de Máximo y Asterio como los jueces encargados de dictaminar la sentencia contra los soldados y los culpables de la desaparición de las actas del martirio. RIBADENEIRA, P. de, "San Hemeterio y San Celedonio, mártires", *Flos Sanctorum o Libro de la Vida de los Santos* t. I, 1688, p. 430. Una visión general sobre el tortuoso proceso jurídico al que se vieron sometidos todos los mártires hispanos en RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*, 2003, pp. 114-136.

[519] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El anfiteatro de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 193-196.

[520] Una condena típica de la época para los legionarios romanos. GARRIDO, J., "La pena de muerte en la Roma Antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 47-61.

todos los allí presentes[521]. A partir de ese momento, el lugar del martirio, donde se erigió una basílica-baptisterio (himno VIII) que albergara sus restos y fuera escenario de la lectura litúrgica primero del himno prudenciano y posteriormente de la *passio* medieval durante su festividad[522], se convirtió en un espacio de peregrinaje en el que las facultades mágicas de las reliquias de ambos mártires propiciaron todo tipo de curaciones y milagros entre la población tanto calagurritana como foránea[523].

Fig. 4. Alusión al martirio de los soldados Emeterio y Celedonio. (Grabado editado a finales del siglo XIX por la Cofradía de los Mártires de Calahorra, la Rioja)

Finalmente, en cuanto al "porqué" del martirio, el himno prudenciano no ofrece una explicación exhaustiva de los orígenes del mismo ni de las causas de la persecución de los dos soldados, aunque da a entender que el fundamento de su condena estaría en la

[521] Prudencio, *Perist*. I, 85-93.

[522] La redacción de una *passio* suponía la culminación del culto a un mártir y en ellas suele ser común la dignificación del espacio donde se llevaba a cabo esta veneración con el propósito de legitimar aquel espacio en el que se llevaba a cabo la lectura del relato hagiográfico. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos...*, 2002, pp. 99-122. Al respecto de la adaptación de los textos martiriales para incluir su culto dentro de la liturgia eucarística ordinaria, GODOY, C., "Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania", *Pyrenae*, nº 29, 1998, pp. 163-167.

[523] Las claves del proceso de peregrinación religiosa en DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 151-166; Id., "Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua", *Historia: Questões e debates*, nº 33, 2001, pp. 41-75.

combinación entre una "objeción de conciencia" al servicio militar[524], por ser la violencia que éste implicaba teóricamente contraria a la moral cristiana [525], y una ofensa política al oponerse al cumplimiento de los edictos imperiales que obligaban a realizar sacrificios a los dioses tradicionales romanos o a la figura del emperador[526]. Puesto que el ejército constituía en estos momentos toda una institución religiosa y un poderoso baluarte del culto estatal, cualquier rechazo a sus prácticas era asimilado como una deslealtad cívica, una insubordinación al orden militar y una oposición al Estado al que éste representaba.

En relación al momento preciso de su conversión existe disparidad de opiniones, pues algunos autores creen que antes incluso de ser soldados Emeterio y Celedonio ya profesaban su devoción a Cristo[527], en cuyo caso su ingreso en el ejército habría de ser forzoso, ya que posteriormente rechazaron la violencia y el ritual pagano que implicaba el ejercicio militar. Sin embargo, en el oficio que la Iglesia gótica de Hispania hacía en torno a la fiesta de estos mártires se afirma que "*sin haber sido instruidos antes en los rudimentos de la fe, ni tenido conocimiento de las Santas Escrituras, fueron inspirados interiormente por Dios y se convirtieron de repente, dejando la milicia imperial y abrazando la de Cristo*[528]". Dadas las connotaciones "anticristianas" que conllevaba el hecho de pertenecer a la milicia en esta época, creemos más probable que su conversión se produjera *a posteriori*, siendo ya soldados, sobre todo si tenemos en cuenta que el ejército fue uno de los primeros sectores de la población en entrar en contacto con las ideas cristianas en Oriente, asimilarlas e introducirlas dentro del territorio hispano[529]. No hay que olvidar además que los miembros del ejército eran reclutados principalmente entre los hijos de los soldados en servicio y los veteranos, entre los campesinos alistados en el campo y entre los bárbaros de los territorios conquistados, por lo que es bastante

---

[524] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo", *Historia 16*, nº 154, 1989, pp. 68-76; MARTÍN MARAÑÓN, A., *El Cristianismo y el ejército romano: los mártires militares*, 2014, pp. 29-35.

[525] J. Fernández Ubiña (2000, p. 568) llama la atención sobre la paradoja que presenta Prudencio al exaltar el pacifismo de los soldados ajusticiados en *Calagurri* mientras él dedicó su vida política a luchar en la milicia civil teodosiana contra los enemigos políticos [Prudencio, *Praefatio*, 16-22 (ed. de L. Rivero García, t. I, 1997, p. 152)]. Para J. Fontaine, no obstante, Prudencio busca presentar las virtudes del ejercicio marcial (obediencia, autodisciplina, etc.) como una preparación necesaria hacia el martirio con el objetivo de justificarse y autoexculparse de sus propios pecados en el pasado. FONTAINE, J., "Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVe siècle: l'idéal de la non-violence dans le christianisme théodosien", *Augustinianum*, nº 20, 1980, pp. 141-171. En general, sobre la consideración de los cristianos hacia el ejercicio militar en los primeros siglos de expansión de la nueva fe, RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., *op. cit*., 2011, pp. 732-750.

[526] Lactancio, *De mortibus persecutorum* X, 4.

[527] GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., *op. cit*., 1960, p. 10.

[528] RISCO, M., *op. cit*., 1781, p. 278.

[529] SANTOS YANGUAS, N. "El cristianismo primitivo en la Asturias antigua", *Memorias de Historia Antigua*, nº 13- 14, 1992-1993, p. 218.

probable que en esta época casi todos los soldados que entraban a formar parte de las milicias, incluidos Emeterio y Celedonio, fuesen paganos y que su posterior adscripción religiosa dependiese en gran medida de la religión predominante del Estado[530].

El hecho portentoso narrado por Prudencio en relación a la muerte de Emeterio y Celedonio fue lo que dio origen a su consideración como mártires o "elegidos por Dios por su defensa del cristianismo" y al desarrollo de un popular culto hacia ellos y sus restos mortales. La importancia de esta devoción quedará plasmada en una triple vertiente:

1- Una vertiente material, con la elevación de un baptisterio allí donde tuvo lugar el martirio (Himno VIII), que se convertiría en un destacado centro de peregrinación.

2- Una vertiente literaria, con la confección de su himno martirial (Prudencio), donde Emeterio y Celedonio se convierten en modelos de veneración por su actitud osada y su sacrificio ante a la muerte, por su férrea resistencia al paganismo y por dar testimonio público de su fe cristiana aun a costa de su propia vida. Los mártires se constituyen así como figuras de culto reconocidas primero localmente y luego por la generalidad de la Iglesia hasta el punto de consolidarse como personalidades centrales de la Iglesia primitiva, esenciales para su autoafirmación y la difusión de sus doctrinas.

3- Una vertiente espiritual, con el desarrollo de una comunidad cristiana en torno al culto hacia los patronos celestiales de *Calagurri* - Emeterio y Celedonio - y bajo la tutela del patrono terrenal de la ciudad: el obispo Valeriano (Himno XI)[531].

Dejando a un lado el elemento físico de este culto (baptisterio), sobre el que ya hablamos en su momento, así como los aspectos meramente formales, de los que sólo han quedado recuerdos orales[532], quisiera destacar ahora el valor de la devoción a estos mártires como creadora de un núcleo cristiano organizado en la ciudad de Calahorra e impulsora de su expansión por el entorno primero local y más tarde regional. Como ya tuvimos ocasión de ver cuando hablamos del baptisterio calagurritano, esta edificación, inserta en algún tipo de basílica cementerial donde se conservaban las tumbas de los mártires, se convirtió en un gran foco de atracción poblacional propia y ajena (zonas limítrofes) ya en tiempos del poeta Prudencio, tal y como él mismo expone[533].

---

[530] JONES, A. H. M., "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, 1963, pp. 38-40.

[531] CASTELLANOS, S., "Culto de los santos y unanimitas social en Hispania (siglos IV-VII)", *Homenaje al profesor Montenegro*, 1999, pp. 749-757; Id., "La capitalización episcopal…", *op. cit.*, 1994, pp. 169-177.

[532] En general, sobre estas cuestiones, VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 99-109.

[533] Prudencio, *Peristephanon* I, 8-12.

Desde finales del siglo IV, coincidiendo con la oficialización del Imperio cristiano y gracias sobre todo al reconocimiento hagiográfico concedido por Prudencio, Emeterio y Celedonio fueron elevados al rango de *patroni caelestis* de la ciudad de *Calagurri*[534] y, como tales, su patrocinio divino reemplazó desde ese momento al que hasta entonces habían ejercido las deidades de los templos urbanos[535]. Los mártires se convirtieron así en héroes cristianos[536] cuyas hazañas (actas) se leían en los *memoria martyrum* durante la liturgia realizada por su *dies natalis*[537] y sus tumbas comenzaron a atraer a visitantes que acudían allí para ser enterrados (*tumulatio ad sanctos*) o bien para solicitar ayuda, protección y salud, pues en ellas se concentraba la energía divina del mártir y ello daba lugar a todo tipo de curaciones milagrosas en torno a sus sepulturas o al espacio que las albergaba[538] de manera similar a lo que acontecía en los antiguos santuarios salutíferos paganos no mucho tiempo atrás[539]. La fama milagrera de ambos mártires fue, por tanto, lo que atrajo a población tanto pagana como cristiana hasta *Calagurri*, convirtiendo a su baptisterio en un lugar de peregrinación, elevando a sus protagonistas a la categoría de referentes cívicos para la población urbana y haciendo de sus reliquias un bien codiciado.

Aunque se afirmara que la fama de ambos mártires se hizo extensiva a todas las tierras del Imperio (v. 11), las palabras del poeta calagurritano fueron más un ejercicio de exageración retórica, destinada a enaltecer tanto la sacra figura de los mártires como el prestigio de su propia ciudad de origen, que una realidad constatable. En este sentido, la mayor parte de la historiografía moderna ha coincido en señalar que desde su martirio a fines del siglo III y durante prácticamente toda la Tardoantigüedad, el culto a Emeterio

---

[534] Prudencio, *Perist*. I, 12 y 16-17: [...] *aquí se hallan los patronos del mundo* [...] *Tan grande preocupación tienen pos nuestros peligros estos patronos* [...]

[535] SAN BERNARDINO, J., *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-401 d. C.)*, 1996, pp. 126 y 168-169.

[536] Sobre la herencia pagana del culto martirial cristiano, PEDREGAL, A., "El culto a los mártires: Una herencia de la advocación mágica de los héroes", *Héroes, semidioses y daimones*, 1992, pp. 345-359; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 161-186. Sin negar esta influencia, no conviene tampoco reducir el culto martirial a una mera trasposición del culto a los héroes, pues cumplieron objetivos propios, tuvieron características individuales y respondieron a circunstancias concretas y diferenciadas. BROWN, P., *The cult of saints.…*, 1981, p. 6; CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos...*, 1999, pp. 234-238.

[537] En el caso del himno I del *Peristephanon*, puede que éste se compusiera con el propósito de ser leído en parte o en su totalidad durante la festividad dedicada a Celedonio, que ya se celebraba en la época de Prudencio (*Perist*. XI, 237-238).

[538] Sobre la faceta de Emeterio y Celedonio como sanadores de enfermedades, principalmente de huesos y articulaciones ver GONZÁLEZ CELADA, J., "San Emeterio y san Caledonio, santos sanadores", *Kalakorikos*, nº 10, 2005, pp. 335-343.

[539] YGLESIAS, C., "La constitución de un espacio sagrado cristiano: el caso de los ninfeos del noroeste hispánico", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 407-411; LÓPEZ SALVA, M., "Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo", *Codex Aquilarensis*, nº 17, 2001, pp. 74-85; ARCE MARTÍNEZ, J., *Bárbaros y romanos en Hispania*, 2005, p. 257.

y Celedonio tuvo una extensión local, circunscrita al actual territorio riojabajeño y a sus alrededores más inmediatos[540]. El hecho de que su festividad, el 3 de marzo, no esté recogida ni en el calendario epigráfico de Carmona (ss. VI-VII) ni en el oracional de Verona-Tarragona (ss. VII-VIII)[541], la ausencia de su advocación en la hagiotoponimia tardoantigua registrada en la Tarraconense[542] o el silencio en torno a las reliquias de estos *milites Christi* en el conjunto de epígrafes visigodos recopilados en Hispania y alusivos a la consagración de basílicas mediante la deposición de reliquias[543] - aunque la mayoría de estas inscripciones proceden del sur peninsular - son algunas de las razones que justificarían esa limitación local en la extensión primigenia de su culto[544].

El desarrollo de todo culto martirial estaba basado o condicionado por un par de premisas básicas: la presencia de un lugar de culto (*locus sacer*), normalmente donde ha sucedido el martirio y donde se localizan los restos mortales del mártir, y la existencia de un relato (*passio*) donde queden registradas las circunstancias del martirio[545]. Para el caso que nos ocupa, de ninguna de ambas premisas poseemos testimonios directos; ni vestigios materiales coetáneos a la época del martirio ni registros de las actas martiriales donde se dejaría constancia de lo ocurrido. Dado que para conocer las características del martirio y sus protagonistas dependemos exclusivamente del relato prudenciano, con las propias incertidumbres que acarrea el carácter retórico de este testimonio y la oralidad de sus fuentes, es lógico suponer que en época del poeta calagurritano el desarrollo del culto a Emeterio y Celedonio aún estuviera dando sus primeros pasos a impulsos de una incipiente comunidad cristiana local. En este sentido, aunque las notables lagunas que

---

[540] GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit.*, 1966, pp. 322-324; MORAL CONTRERAS, T., "El monasterio de Leyre y las Reliquias de los Santos Mártires de Calahorra", *Berceo*, nº 79, 1968, p. 196; SOTOMAYOR Y MURO, M., *op. cit.*, 1979, p. 71; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 224-225; PALMER, A. M., *Prudentius on the martyrs*, 1989, p. 265.

[541] *Oracional visigótico* (ed. de J. Vives y J. Claveras, en *Monumenta Hispaniae Sacra*, I, 1946); *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León* (ed. de L. Brou y J. Vives en *Monumenta Hispaniae Sacra*, I, 1959). Al oracional de Verona se le ha supuesto siempre una procedencia tarraconense (de ahí su denominación como oracional de Tarragona), pero este dato no es seguro. VIVANCOS, M. C., "El oracional visigótico de Verona: notas codicológicas y paleográficas", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, nº 26, 2, 2006, p. 133. Por contra, a partir del siglo IX todos los calendarios litúrgicos medievales incluirán la festividad en honor a Emeterio y Celedonio en sus listados. VIVES, J., "Santoral visigodo en calendarios e inscripciones", *Analecta sacra tarraconensia*, nº 14, 1941, p. 54.

[542] SALES, J., *Las construcciones cristianas...*, 2012, pp. 396-397. En el cercano territorio pamplonés, por ejemplo, no se ha registrado un culto tardoantiguo pues las advocaciones parroquiales a estos mártires más antiguas (Tajonar y Cizur Mayor) son del siglo VIII o posteriores. JIMENO ARANGUREN, R., *El culto a los santos en la cuenca de Pamplona (siglos V-XI)*, 2003, pp. 232-233.

[543] VIVES, J, *Inscripciones cristianas...*, 1941-1942.

[544] Aunque en el himno XI Prudencio solicite al obispo Valeriano la inclusión de la festividad de San Hipólito junto a otras solemnes fiestas ya existentes, entre ellas la dedicada a Celedonio (vv. 237-238), creemos que se está haciendo referencia al calendario litúrgico local de la iglesia calagurritana.

[545] CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 1999, p. 31.

presenta la información recogida por Prudencio sugieran una débil o escasa presencia cristiana en la ciudad, creemos que la extensión y la considerable cantidad de detalles que en el primer himno se exponen acerca de los mártires y de las circunstancias de su trágico final no pueden ser fruto únicamente de la imaginación del poeta. Por ello, creemos posible que ya desde el siglo IV la comunidad cristiana existente en *Calagurri*, aun estando en fase embrionaria, tuvo el suficiente arraigo en la ciudad como para valorar lo que no era un simple proceso judicial y ser capaz de preservar y difundir entre sus generaciones, con mayor o menor verosimilitud, el recuerdo de lo sufrido una centuria antes. Estamos, por tanto, ante los orígenes más remotos del culto a Emeterio y Celedonio y en los inicios de su expansión por el territorio que los vio nacer como mártires.

La cristianización de la ciudad de Calahorra a lo largo del siglo V se vio impulsada, por tanto, no sólo por la influencia externa del nuevo imperio cristiano promovido por Teodosio, sino también por otros factores internos y específicos, entre los que cuales tuvo un peso decisivo el culto a los soldados mártires. Partiendo de esta nueva devoción, la comunidad cristiana se reafirmó en lo social y religioso, aunque no sin dificultades ni conflictos con el persistente paganismo[546], obteniendo en ella un firme puntal a su fe y dando forma a un lugar sagrado que satisfizo las inquietudes y necesidades espirituales no sólo de sus ciudadanos sino también de todos aquellos que acudían hasta Calahorra deseosos de recibir la gracia divina a través de sus restos[547].

En un intento por ir más allá de lo que las fuentes permiten alcanzar, U. Espinosa planteó en su momento que la expansión del culto a Emeterio y Celedonio durante los siglos inmediatamente posteriores a su martirio no se restringió únicamente a los límites marcados por el espacio urbano calagurritano sino que coincidiría con la extensión del territorio diocesano adscrito a la sede episcopal[548]. Aun siendo sugerente su propuesta, lo cierto es que con los datos que poseemos resulta muy difícil determinar si la ciudad vascona contaba ya entonces con una sede episcopal y de ser así qué extensión podría llegar a abarcar su diócesis, todo ello presuponiendo que el concepto de territorialidad diocesana existiera en fechas tan tempranas.

Aunque profundizaremos sobre todo ello más adelante, a colación del tema de los espacios diocesanos resulta oportuno señalar ahora que Prudencio no sólo fue uno de

---

[546] JORDÁN MONTES, J. F., "La pervivencia del paganismo en la Calahorra de comienzos del siglo V", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 247-258.

[547] RECIO, A., "Prudenzio, poeta peregrinus e promotore di pellegrinaggi", *Studi di Antichitá Cristiana*, nº 52, 1995, p. 1141.

[548] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 225.

los artífices del desarrollo del culto martirial en la zona, sino que también gracias a él tenemos noticias del que hasta el momento es el primer obispo conocido en la historia de la ciudad de Calahorra e impulsor asimismo de este culto: Valeriano[549]. Si hubo cristianos en Calahorra durante el periodo de las persecuciones que fuesen testigos angustiosos del martirio de Emeterio y Celedonio, como así parecen corroborarlo las fuentes orales de Prudencio, la irregular información oral que llegó a oídos del poeta sugiere que en estos momentos aún se hallaban dispersos o agrupados intermitentemente en alguna pequeña comunidad de endeble organización. Con el tiempo, el desarrollo de esta primigenia comunidad precisó de una organización con algún tipo de rector a su frente. Este papel, como ya vimos, fue asumido casi desde el primer momento por la figura episcopal en cada ciudad. De este modo, tras la paz de la Iglesia proclamada por Teodosio, el obispo de Calahorra entró de lleno en la vida social, política y religiosa de la ciudad y lo hizo bajo el manto de los santos mártires Emeterio y Celedonio a los que brindó sin condición su patrocinio espiritual[550]. Conscientes de la admiración como *primus inter pares* que los mártires despertaban en el seno de las comunidades cristianas por su heroísmo ante la muerte, los obispos no dudaron en promover y hacer suyo este *exemplum virtutis* con el objetivo de alcanzar en vida una consideración más o menos similar a la que los mártires adquirían tras su deceso. A partir de ese momento, los mártires pasaron a convertirse en los patronos celestiales de Calahorra mientras que el obispo hizo lo propio a nivel terrenal, actuando como intercesor entre la ciudad (tierra) y el mártir (cielo) y como garante de la protección cívica[551].

Gracias a esta conexión entre obispos y mártires, el desarrollo de la sede episcopal calagurritana experimentó un notable impulso desde el momento en el que los primeros promocionaron el culto a los segundos más allá de las fronteras diocesanas mientras que los segundos ayudaron a consolidar a la figura episcopal al frente de las ciudades como su nuevo patrono. El creciente prestigio y poder adquirido por el episcopado supuso que ya desde el siglo V la diócesis calagurritana fuese adquiriendo un carácter territorial en figuras como la del obispo Silvano, más o menos a la par que otras sedes provinciales como *Turiaso* o *Pompelo*. Aunque los límites de las diócesis no estaban entonces tan

[549] Como veremos más adelante, es el himno XI del *Peristephanon* quien recoge el nombre de Valeriano asociado al cargo episcopal y vinculado a la ciudad de *Calagurri*.

[550] GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los santos mártires y el obispado de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 77-86.

[551] GODOY, C., "Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les reliques dels martirs", *Homenatge a Miquel Tarradell*, 1993, p. 893. Para Calahorra, CASTELLANOS, S., "Calagurris cristiana. Sobre el concepto ideológico de civitas en la Antigüedad Tardía", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 67-68.

definidos como cabría desear, la irradiación cristiana de los santos Emeterio y Celedonio y de la sede que capitalizó su culto fueron extendiendo paulatinamente el dominio eclesiástico de *Calagurri* por la región y es posible que en vísperas del ocaso romano occidental, esta diócesis se extendiera por el norte riojano y la ribera navarra.

Desde sus inicios suburbanos en el Bajo Imperio, el culto a los mártires y a sus reliquias se expandió rápidamente hacia áreas más amplias y penetró en el mundo rural durante la etapa de dominio visigodo, alcanzando su mayor desarrollo material a lo largo del periodo altomedieval. La proliferación de capillas, iglesias y *martyria* por el territorio hispano motivada por el creciente traslado de reliquias ayudó a la propagación de la doctrina cristiana, a la supresión del paganismo y, en definitiva, a la creación de toda una geografía religiosa en torno a las jurisdicciones diocesanas.

Si echamos un vistazo al mapa hagiotopográfico que nos dibujaba el culto a los mártires Emeterio y Celedonio[552], lo primero que nos llama la atención, por la propia localización del *martyrium* calagurritano, es la práctica inexistencia de espacios de culto dedicados a Emeterio y Celedonio en el entorno riojano. Sin descartar que esta ausencia pueda achacarse a la falta de estudios arqueológicos y hagiotoponímicos en profundidad en la región[553], los testimonios hasta ahora descritos señalan que el culto a los mártires-soldados se propagó principalmente hacia el noroeste de la provincia y no por el territorio riojano, donde sólo contamos con indicios indirectos de su culto tardío en la imaginería de algunos templos locales[554] o en determinados topónimos de la zona[555]. Las razones de esta extensión podrían ser varias: el interés o la necesidad de figuras

---

[552] *Vid. supra*, 2.2.1.1. El baptisterio de *Calagurri*, p. 192, fig. 6.

[553] En cualquier caso, los estudios hagiotoponímicos locales tampoco han resultado concluyentes en lo relativo a la advocación de los legionarios mártires por la región. CANTERA MONTENEGRO, M., "Advocaciones religiosas en la Rioja medieval", *Anuario de estudios medievales*, nº 15, 1985, p. 49; Id., "Advocaciones religiosas de Santa María de Nájera (siglos XI-XV)", *En la España medieval*, nº 8, 1986, pp. 269 y 276. YELO, A., "La hagiotoponimia y el culto a los santos en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja*, vol. 1, 1986, pp. 241-246; GARCÍA TURZA, J., "Advocaciones de las parroquias de la diócesis de Calahorra-La Calzada-Logroño. Aportación al santoral hispano-mozárabe", *Memoria ecclesiae*, nº 27, 2005, pp. 715-721.

[554] FERNÁNDEZ CASCANTE, J., "Aproximación a la imaginería de los santos Emeterio y Celedonio en La Rioja y Navarra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 126-128; ALCALDE ARENZANA, M. A., "Aproximación iconográfica de los protomártires Emeterio y Celedonio patronos de Calahorra (La Rioja) a través del Camino de Santiago por el Valle del Ebro", *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, 2008, pp. 291-299. La datación de la mayoría de estas imágenes entre los siglos XVI y XVII encaja en el contexto de profunda espiritualidad barroca impulsada por el Concilio de Trento (1545-1563), durante el cual se produjo un resurgimiento del culto hacia los santos y sus reliquias.

[555] PASCUAL MAYORAL, M. P., GARCÍA RUIZ, P. y PASCUAL MAYORAL, M. A., "El culto a los santos mártires en La Rioja según las fuentes arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 237-256. Sobre el debatido origen etimológico de la localidad de Medrano (¿Emeterianu?), ALARCOS, E., "Apuntaciones sobre toponimia riojana", *Berceo*, nº 16, 1950, p. 486; GONZÁLEZ BLANCO, A. y ESPINOSA, U., "En torno a los orígenes de Medrano", *Berceo*, nº 92, 1977, pp. 111-125.

santas con las que cristianizar la problemática zona vasco-navarra, el repliegue imperativo de cristianos y de reliquias hacia el norte a causa de la ocupación musulmana de Calahorra, el impulso del monaquismo altomedieval mediante la promoción de populares advocaciones locales, el desarrollo de las comunicaciones y los contactos culturales con el norte de Hispania y la Galia[556], etc. Sin descartar ninguna de ellas, pues es posible que todas incidieran de alguna manera, lo más probable es que la difusión del culto a Emeterio y Celedonio por el septentrión peninsular fuese en paralelo a la propia expansión de la diócesis calagurritana hacia el noroeste de la provincia.

El porqué de la extensión territorial de la diócesis de Calahorra en esa dirección y no en otra es lo que vamos a tratar de desentrañar a continuación, para lo cual resulta indispensable conocer previamente cuál fue el origen y el desarrollo de la sede episcopal calagurritana hasta conformar un espacio diocesano en continua expansión.

4.2.2.2. *La sede episcopal de Calagurri*

Al igual que sucede con la mayoría de los episcopados hispanos, no conocemos la fecha exacta que dio origen a la sede episcopal de *Calagurri*[557], pues aunque el primer obispo calagurritano del que se tiene noticia documental (Valeriano) aparezca registrado a comienzos del siglo V d. C., nada se nos dice sobre el tiempo que llevaba ejerciendo el cargo o si se encontraba al frente de una sede episcopal propiamente dicha o sólo de la primitiva iglesia dedicada a los mártires Emeterio y Celedonio. En este sentido, según los cánones del concilio de Elvira, el obispo era quien poseía el *ius baptismatis*[558], por lo que de existir un baptisterio en honor a los mártires a partir de un momento indeterminado del siglo IV también habría de estar presente un prelado que ejerciera la administración del bautismo sacramental entre sus fieles o en su defecto que confirmara a los ya bautizados por los presbíteros y diáconos delegados previamente por él[559].

---

[556] CASTELLANOS, S., "Aristocracias y dependientes en el alto Ebro (siglos V-VIII)", *Studia Historica, Historia medieval*, nº 14, 1996, pp. 33-34. En general, sobre las circunstancias que favorecieron la difusión del culto martirial, GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit*., 1966, pp. 387-393.

[557] Como ya comentamos a nivel general, no existen pruebas que avalen un origen apostólico para esta sede. RODRÍGUEZ DE LAMA, I., "¿Es de origen apostólico la diócesis visigoda de Calahorra?", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 323-324.

[558] Concilio de Elvira (principios siglo IV), can. LXXVII: *Si algún diácono de los que rigen un grupo de fieles, sin obispo ni presbítero, bautiza a alguno de aquéllos, el obispo deberá después confirmarlo*.

[559] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 252; SÁINZ, E., *Sedes episcopales de La Rioja*, 1994, pp. 63-64. En general, sobre el bautismo como ceremonia de iniciación e incorporación a la Iglesia, GAUDEMET, J., *op. cit*., 1958, pp. 55-69.

No obstante, teniendo en cuenta que la información que manejó Prudencio en su época para componer el himno a Emeterio y Celedonio, esto es la memoria colectiva de los ciudadanos calagurritanos, resulta limitada e imprecisa, signo de una cristiandad poco compacta en la ciudad, creemos que aun pudiendo existir un obispo en fechas próximas al martirio éste sólo tendría en esos momentos una mera labor pastoral y un papel casi testimonial en relación a la comunidad cristiana.

Por ello, estamos convencidos de que el desarrollo del culto a los soldados mártires fue el detonante del proceso de episcopalización de la ciudad, desde el momento en el que los prelados fueron conscientes de que en torno al martirio se podía agrupar una comunidad cristiana que precisara de un líder que actuase como guía y aglutinante de la misma. Este rol pudo ser asumido por el obispo Valeriano del que nos habla Prudencio.

Sea como fuere, el episcopologio de la sede calagurritana, pese a no ser de los mejor documentados en Hispania, ha legado algunos nombres clave que en su actividad prelaticia nos han permitido alcanzar una mejor comprensión de la evolución histórica del cristianismo, tanto en la región como en toda Hispania. Es necesario, por lo tanto, conocer en detalle quiénes fueron estos representantes de la cristiandad hispana, para lo cual estableceremos una clara diferenciación entre dos etapas dentro del episcopologio calagurritano: una primera fase previa al dominio godo en la Península, en la que apenas contamos con un par de nombres aunque de notable relevancia, y el posterior grueso episcopal, registrado en los diferentes concilios toledanos entre los siglos VI y VIII.

4.2.2.2.1. Episcopologio calagurritano. Los primeros obispos

Desde los inciertos orígenes del episcopado calagurritano en torno a la segunda mitad del siglo IV y hasta la conversión del reino visigodo al catolicismo a finales del siglo VI, los registros escritos sólo han conservado el nombre de dos obispos al frente de la ciudad y distantes en más de un siglo con respecto a los siguientes prelados conocidos. Esto no implicaría necesariamente que no hubiera habido algún otro obispo que precediese al primero de ellos o desde luego que otros sucesivos prelados sucedieran al segundo hasta llegar a la etapa hispano-visigoda. En cualquier caso, los dificultosos primeros pasos dados por el cristianismo en Occidente ante la pervivencia del paganismo o el desarrollo de alternativas interpretaciones de la palabra divina, unido a la conflictiva situación del valle medio del Ebro a lo largo del siglo V, no se antojan como factores propicios para conocer en detalle el desarrollo episcopal de la ciudad en esta etapa.

¿Presbítero Eucario / obispo Jenaro? (principios del siglo IV)

La edición de las actas de los concilios hispanorromanos y visigodos realizada por J. Tejada y Ramiro a mediados del siglo XIX recoge en las primeras páginas de su segundo volumen un listado con los asistentes al concilio de Elvira que tuvo lugar a comienzos del siglo IV, entre los cuales, dentro del grupo presbiteral, aparece un tal *Eucharius (a) municipio*. A pesar de no especificarse más en el texto original, este autor propuso en su momento varias alternativas a la traducción del término *municipio*, identificándolo con urbes como *Elvira* (Granada), *Arjona* (Jaén), *Ambracia* (Cáceres) o la propia *Calagurri*, aunque sin decantarse finalmente por ninguna[560]. Una centuria más tarde, sin embargo, en la edición de las actas conciliares llevada a cabo por J. Vives (1963), esta referencia es traducida literalmente como "Eucario de Calahorra", dando a entender así que un presbítero habría acudido al sínodo iliberritano a comienzos del siglo IV en nombre del entonces obispo calagurritano[561]. A pesar de que la identificación con Calahorra, por su estatus jurídico, ha tenido un cierto seguimiento historiográfico posterior[562], la mayoría de los especialistas en el tema han encontrado varias objeciones a esta interpretación.

En primer lugar, los presbíteros que suscriben las actas conciliares no tienen por qué ser necesariamente enviados de sus respectivos obispos, ya que en estas primeras décadas de desarrollo cristiano en Hispania algunas comunidades podían carecer aún de obispos y estar representadas únicamente por presbíteros, o incluso diáconos, como sus principales líderes espirituales. A juzgar por su numerosa presencia tanto en el concilio de Elvira (300-306) – 26 presbíteros frente a 18 obispos – como en el de Arlés (314) – 5 presbíteros, 3 diáconos y un solo obispo –, presbíteros y diáconos hubieron de conformar la máxima autoridad eclesiástica en algunas iglesias hispanas, tal y como sucedía en el norte de África, máxime cuando muchos de estos presbíteros proceden de ciudades que nunca llegaron a ser sedes episcopales[563].

En segundo lugar, la identificación genérica del "topónimo" *municipium* con la ciudad de Calahorra presenta una enorme problemática pues ya por aquel entonces eran muchas las urbes hispanas que gozaban de este rango jurídico en la Península Ibérica[564].

---

[560] TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, p. 28.

[561] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 1.

[562] SÁINZ, E., *op. cit.*, 1994, pp. 43-45.

[563] Concilio de Elvira, can. LXXVII: *Si algún diácono de los que rigen un grupo de fieles, sin obispo ni presbítero* […]. El registro conciliar de Arlés en MUNIER, C. y GAUDEMET, J. (ed. fr.), *Conciles Gaulois du IVe siècle* (SCh 241), 1977, pp. 57-63.

[564] RISCO, M., *España Sagrada*, vol. XXXIII, 1781, pp. 124-125.

Finalmente, si el término "municipio" es utilizado para designar a una sola urbe y no se especifica cuál, puede que ello se deba al hecho de que todo el mundo conocía sobradamente de qué ciudad se trataba y no era necesario aludir a su nombre preciso. Teniendo en cuenta que la mayoría de los asistentes a este sínodo procedían de la parte meridional de Hispania y que algunas de estas ciudades enviaron tanto obispos como presbíteros de su misma sede (Urci, Cabra, Cástulo), se ha sugerido que Eucario pudiera ser presbítero de la propia *Iliberris*, designándola genéricamente como *municipium*[565].

Pasando por alto las traducciones hechas por Tejada y Vives, otros autores, por su parte, señalaron a Jenaro, quien acudió al concilio de Elvira en calidad de *episcopus de Fibularia*, como el representante, en este caso prelaticio, de la sede calagurritana en Elvira, confundiendo de este modo la ciudad oscense de *Calagurri Fibularia* con la riojana *Calagurri Iulia Nassica*[566]. Una vez asumida hoy en día la diferenciación entre ambas ciudades[567] así como la procedencia de la mayor parte de los asistentes al sínodo, poco sentido tiene ya creer que la sede riojana tuvo representación en *Iliberris*.

Tomando todo esto en consideración y lo expuesto anteriormente sobre el culto a Emeterio y Celedonio como posible impulsor del episcopado calagurritano, coincidimos con la mayoría de los historiadores en afirmar que no será hasta comienzos del siglo V cuando podamos hablar propiamente de un prelado real en la ciudad de Calahorra, tal y como nos lo testimonia el poeta Prudencio en su obra.

Valeriano (principios del siglo V)

Según la información autobiográfica insinuada en el himno XI del *Peristephanon*, el poeta Prudencio realizó una estancia en la ciudad de Roma entre los años 401-403[568], se desconoce si por cuestiones políticas o por mera devoción[569], en la que tuvo ocasión de conocer de primera mano los principales lugares en los que se había desarrollado el

---

[565] SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, p. 89, nota 18; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 251-252.

[566] RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit.*, 1984, pp. 336-338.

[567] MANSILLA, D., *op. cit.*, 1994, pp. 107-109; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los santos mártires y el obispado...", *op. cit.*, 2000, p. 81, nota 10; CINCA, J. L. y GONZÁLEZ OCHOA, J. M., "Calahorras", *Kalakorikos*, nº 12, 2007, pp. 323-338.

[568] Esta datación ha sido sugerida en RODRÍGUEZ HERRERA, I., "Poeta Christianus. Esencia y Misión del Poeta Cristiano en la Obra de Prudencio", *Helmántica*, t. 32, nº 97-98, 1981, p. 19. Pruebas de la estancia de Prudencio en Roma pueden verse también en los poemas IX, XII y XIV del *Peristephanon*.

[569] Como ya dijimos, Prudencio fue gobernador de provincia en dos ocasiones y ocupó al parecer un cargo palatino bajo el gobierno del emperador Teodosio (*Praef.*, 16-22), por lo que no cabría descartar que el motivo del viaje tuviese relación con su vida pública, al margen de que luego dedicase un tiempo a deleitarse visitando los principales *loca sanctorum* de la ciudad (*Perist.* XI, 1-2).

martirio de san Hipólito, al que se le dedica este himno. A su regreso a España en torno al año 404 y una vez asentado de nuevo en su tierra natal, el poeta pudo componer aquí el susodicho himno[570] donde, al margen del mártir protagonista, también se alude a un obispo llamado Valeriano, de quien se dice lo siguiente:

Himno XI

Al obispo Valeriano, sobre la pasión del muy bienaventurado mártir Hipólito[571]

Innumerables cenizas de santos he visto en la ciudad de Rómulo, ¡oh Valeriano, consagrado a Cristo! (versos 1-2)

Yo mismo vi, óptimo padre, las puntas de las rocas rociadas se sangre y las manchas de púrpura que doran los zarzales (versos 127-128)

Si me alegro con mi regreso, si me fue concedido abrazarte, sacerdote venerable; si escribo todos estos versos, sé que lo debo a Hipólito, a quien Cristo ha dado poder de conceder lo que uno pueda (versos 179-182)

Si bien recuerdo, la hermosísima Roma honra a este santo mártir en los idus del mes de agosto, como ella designa, según antigua costumbre, el día que yo quisiera contaras tú también, santo maestro, entre las festividades del año (versos 231-234)

Que ese día transcurra también para ti entre las solemnes fiestas de Cipriano o de Celedonio y Eulalia (versos 237-238)

Tenemos, por tanto, un himno dedicado al mártir romano Hipólito y dirigido a un tal Valeriano que a todas luces parece ser obispo de Calahorra. En este sentido, más allá del esclarecedor título del himno, algunos términos como *Christi sacer* (*Pe*. XI, 2), *optime papa* (*Pe*. XI, 127)[572], *venerande sacerdos* (*Pe*. XI, 179) o *sancte magister* (*Pe*. XI, 233) apuntarían primeramente a la condición de Valeriano como obispo. Por lo que respecta a su origen calagurritano, éste se insinuaría veladamente en el hecho de que el propio Prudencio asegure haber abrazado a Valeriano al regreso a su ciudad natal, o sea *Calagurri*, tras su viaje a Roma[573]. Por su parte, la solicitud hecha por parte del poeta a Valeriano para que éste incluyera la festividad de San Hipólito (13 de Agosto) en el

[570] ÁLAMO, M., "Un texte du poète Prudente: *Ad Valerianum episcopum* (*Perist*., hym. XI)", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, nº 35, 1939, p. 751.

[571] El texto completo en ORTEGA, A., *op. cit.*, 1981, pp. 696-715. También en RIVERO, L., *op. cit.* 1997, pp. 252-266.

[572] La expresión "*optime papa*" se utilizaba antiguamente para designar a cualquier obispo en señal de respeto. A partir del siglo V éste título fue reservándose en exclusiva para la designación del obispo romano. ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 253.

[573] Prudencio, *Perist*. XI, vv. 179-180

calendario litúrgico de su iglesia "entre las solemnes fiestas de Cipriano, **Celedonio** y Eulalia" nos remitiría de nuevo de manera indirecta a la ciudad vascona[574].

Aparte de por su ocupación prelaticia, Valeriano también fue conocido en su época por su afición literaria, una vocación que le llevó a componer una obra no muy extensa pero sí al parecer de notable relevancia en la comunidad cristiana[575]. A este respecto, un copista medieval anónimo de origen hispano añadió al *De viris illustribus* de san Jerónimo (s. IV) un capítulo dedicado a Valeriano en el que se dice de él lo siguiente: "*Valeriano, obispo de la ciudad de Calahorra, varón muy instruido, no escribió mucho, pero sí una profesión de la fe católica, que es monumento insigne de la religión*[576]". Posteriores noticias de sobre Valeriano fueron recogidas en los códices *Albeldensis* (958-976), *Emilianensis* (976-994) y *Samuélico* (catedral de León, siglo IX), así como en otros numerosos códices con cronologías que abarcan desde el siglo XII hasta el XVI, donde se sigue insistiendo en esta notable faceta literaria[577].

Más allá de su devoción por las letras o la amistad y el respeto que le profesaba el poeta Prudencio, probablemente por su común interés literato, poco más se puede añadir a la biografía de este obispo, pues su nombre no aparece registrado ni en la lista de asistentes al concilio I de Zaragoza (380) ni tampoco entre los prelados que acudieron al primer Concilio de Toledo (400)[578]. Por ello, no tiene demasiada lógica identificar a este Valeriano con el obispo caesaraugustano Valerio que sí asistió al sínodo de Zaragoza o afirmar que Valeriano fuese oriundo de la capital aragonesa como pretenden algunos[579], pues, además de las razones de peso ya aducidas que le vinculan a Calahorra, en la

---

[574] *Ibíd*., vv. 237-238. SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 321.

[575] Así por ejemplo, como escritor se le ha atribuido la composición de una brevísima fórmula de fe conocida con el nombre de *Fides catholica sancti Valeriani episcopi* (*PL. Suplementum* I, 1958, pp. 1044-1045; trad. esp. en SÁINZ, E., 1994, pp. 74-75), que vendría a ser todo un alegato en defensa de la fe nicena frente a la herejía arriana. MORIN, G., "La Fides sancti Valeriani du ms. Paris lat. 2076. Notes d'ancienne littérature chrétienne", *Revue Bénédictine*, nº 15, 1898, p. 102; Id., *Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, vol. 1, 1913, p. 38; HAMMAN, A., "Escritores de las Galias y de la Península Ibérica", *Patrología* III, 1993, pp. 686-687.

[576] Jerónimo, *De Viris Illustribus*, cap. CXXXVI (ed. de J. Martianay y C. S. Mauri; trad. en RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit*., 1984, p. 338). Si bien este capítulo no fue escrito por el propio Jerónimo sino por un interpolador medieval, hoy en día se acepta su veracidad. CODOÑER, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, 2010, p. 46.

[577] NICOLAS, A., *Bibliotheca hispana vetus*, vol. 1, 1788, pp. 221-222; MADOZ, J., "Valeriano, obispo calagurritano, escritor del siglo V", *Hispania Sacra*, nº 3, 1950, pp. 131-137; DOMÍNGUEZ, U., "Valeriano de Calahorra", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 4, 1975, p. 2705; ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 253-254; RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit.*, 1984, p. 339; SÁINZ, E., *op. cit.*, 1994, p. 73.

[578] VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 19.

[579] RUINART, T., *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, 1713, p. 170; RISCO, M., *España Sagrada*, t. XXX, 1775, pp. 123-124; *Ibíd*., t. XXXI, 1776, pp. 107-109; GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., t. I, parte 2, 1929, pp. 158 y 201; RIBER, L., *Aurelio Prudencio*, 1936, pp. 137-145.

enumeración de mártires que Prudencio pide incluir en el santoral de su iglesia no se incluye a ninguno de los propiamente zaragozanos (Vicente, Engracia o los dieciocho mártires de Zaragoza), ni tampoco se menciona a esta ciudad en todo el texto[580].

En relación a esto último, llama poderosamente la atención la ausencia episcopal de Calahorra en el concilio de Zaragoza de finales del siglo IV, dada la proximidad del lugar de celebración así como el hecho de tratar un "problema", el priscilianismo, que afectaría teóricamente a toda la provincia[581]. González Blanco se plantea la duda de si para entonces existía un obispado calagurritano o si tal vez la sede estuviese vacante por aquel entonces. Teniendo presente que esta ciudad ya albergaba desde finales del siglo IV una comunidad cristiana capaz de preservar el recuerdo del martirio a Emeterio y Celedonio así como un supuesto baptisterio erigido en honor a ellos, es posible que en el momento de la celebración del concilio I de Zaragoza la ciudad ya contase con alguna figura episcopal al frente de la misma, tal vez incluso el mismo Valeriano. De ser así, el autor plantea que la ausencia episcopal pudo deberse a una falta de interés del prelado calagurritano por inmiscuirse en asuntos espiritualistas tan extendidos por otra parte en su región, aunque tampoco es descartable que su ausencia fuera forzosa si el obispo simpatizaba con los movimientos ascéticos condenados en este sínodo, en cuyo caso el calagurritano no habría sido invitado a asistir al sínodo caesaraugustano[582].

Después de Valeriano ya no volvemos a tener noticias acerca del episcopado calagurritano durante más de media centuria, hasta la aparición del obispo Silvano en la segunda mitad del siglo V. Durante todos estos años se fue consolidando la figura del obispo al frente de la organización eclesiástica y se acentuó cada vez más su destacado papel de liderazgo al frente de las ciudades como *patronus* y *defensor ciuitatis*. Así, por ejemplo, en una urbe como *Calagurri*, que en estos momentos se habría conformado como un territorio-frontera y un foco de inestabilidad geopolítica entre la amenaza bagauda, el creciente dominio godo, el tambaleante estado romano, las incursiones francas y las penetraciones suevas en la Tarraconense, el papel del obispo como líder religioso y social de la ciudad no hizo sino reafirmar su hegemonía al frente de ella y de paso dar lugar al proceso de territorialización de la diócesis calagurritana.

---

[580] NICOLAS, A., *op. cit*., 1788, pp. 221-222; RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit.*, 1984, p. 339. En general, sobre esta problemática, ÁLAMO, M., *op. cit*., 1939, pp. 750-756; MADOZ, J., "Valerian, bishop of Calahorra", *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D*., 1962, pp. 160-163.

[581] Sobre la posible extensión del ascetismo/priscilianismo en Calahorra, ESPINOSA RUIZ, U., *op. cit*., 1984, pp. 230-232.

[582] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 196-197; Id., "Los orígenes cristianos....", *op. cit.*, 1984, pp. 236-237.

Será precisamente en medio de todo este marco de conflictos e insurrecciones bélicas, a mediados de la quinta centuria, cuando tuvo lugar otro episodio conflictivo, aunque esta vez no de carácter militar sino más bien de índole religioso-ideológica, cuyo principal protagonista fue el siguiente prelado del que se tienen noticias documentales acerca de su liderato eclesiástico en la ciudad de Calahorra: **Silvano**.

Silvano (segunda mitad del siglo VI)

Sin poder precisar cuál fue la evolución concreta del episcopado calagurritano desde la lejana referencia prudenciana, la polémica personalidad de Silvano en la segunda mitad del siglo VI fue ejemplo en su propia figura de la consolidación de la clase episcopal, así como del poder y prestigio que emanaba la sede que presidía.

La actividad episcopal de Silvano aparece documentada epistolarmente entre los años 463 y 465, si bien para entonces habría de llevar al menos siete u ocho años más al frente de la sede calagurritana. Durante este periodo, el obispo Silvano de *Calagurri*, con el propósito de llevar a efecto un ambicioso programa de ampliación y consolidación de su diócesis, realizó una doble ordenación episcopal ilícita sobre otra sede desconocida. Esto le condujo a entrar en un prolongado conflicto disciplinar con el metropolitano y gran parte del episcopado de la Tarraconense a lo largo de toda una década en el que hubo de intervenir el mismísimo papa de Roma y que en cierto modo dio lugar a una escisión eclesiástica entre las partes occidental y oriental de la provincia.

La información acerca de la figura del obispo Silvano y de su actividad eclesiástica nos es conocida principalmente gracias a las cartas incriminatorias que el metropolitano de la Tarraconense, Ascanio, y varios obispos de esta misma provincia, conocedores de las irregularidades cometidas por el calagurritano a través de una denuncia previa del obispo de *Caesaraugusta*, dirigieron al entonces papa, Hilario, en la década de los años 60 del siglo V. Estos testimonios se verán a su vez completados con la emisión de los decretos sinodales del papa Hilario expuestos en el concilio romano que tuvo lugar en el año 465, así como por sendas decretales pontificias enviadas ese mismo año por el prelado romano al metropolitano de *Tarraco* en respuesta a sus anteriores misivas[583]. Veamos, pues, en detalle qué es lo que se nos cuenta en cada una de estas epístolas.

[583] *PL* 58, 1847, pp. 12-20; THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, 1974, pp. 155-170, epíst. 13-17.

La primera de las cartas en las que se menciona al obispo Silvano tiene como remitente al metropolitano Ascanio de Tarragona, con el respaldo de algunos prelados de su provincia, y como destinatario al pontífice romano Hilario, quien la recibe en torno al año 463 o 464[584]. El contenido de esta misiva recoge una descripción, en tono de acusación, de la actividad eclesiástica de Silvano durante la última década, quien, en contra de las normas establecidas, llevó a cabo dos ordenaciones episcopales ilícitas:

1. La primera de las ordenaciones tuvo lugar, al parecer, siete u ocho años antes de lo ahora expuesto, es decir hacia el año 455/456. Dado que en ella no se había tenido en cuenta ni el deseo del pueblo ni mucho menos el reglamento canónico, algunos sufragáneos y el metropolitano Ascanio decidieron reunirse en concilio para tratar el polémico asunto[585]. Aunque finalmente se decretó la aceptación de este primer ordenado, de quien se ignora tanto su nombre como la sede a la que pertenecía o a la que Silvano le destinó, dentro de la comunidad prelaticia tarraconense, el obispo de *Calagurri* no se libró por ello de ser amonestado fraternalmente a causa de su díscola actuación.

2. La segunda ordenación, realizada en torno al año 463-464, parece ser que vino a cubrir la vacancia en la misma sede anterior, presumiblemente por la muerte del primer ordenado. En este caso, Silvano eligió al presbítero de otra diócesis de la provincia y, en contra de su voluntad y de la de su obispo, lo puso al frente de esta sede, despertando así la indignación de otros prelados sufragáneos como el de Zaragoza, quien no tardó en denunciar los hechos ante el metropolitano Ascanio[586]. Una vez conocidos todos los detalles y expuestas las irregularidades eclesiásticas de su provincia en un nuevo sínodo provincial, se acordó que Ascanio enviara un recurso epistolar a Roma a fin de que el papa Hilario tomara cartas en el asunto[587].

---

[584] Sobre las distintas propuestas en torno a la datación de estas cartas (¿463-465?), OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "El cisma del obispo calagurritano Silvano, los bagaudas, y el origen del obispado de Pamplona", *Kalakorikos*, nº 15, 2010, p. 292, nota 1.

[585] VILELLA, J., *op. cit.*, 2002, pp. 337 (nota 75).

[586] Hay quien ha propuesto que este presbítero elegido por Silvano pudiera haber pertenecido a la propia diócesis de Zaragoza. THIEL, A., *op. cit.*, 1974, p. 155, nota 7; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los orígenes cristianos...", *op. cit.*, 1984, p. 243; ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, p. 259; OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit.*, 2010, p. 302. Con todo, si bien es verdad que la sede zaragozana fue la primera en pronunciarse en su contra, no menos cierto es que esta oposición fue compartida en otras partes de la provincia y que de ser un presbítero de Zaragoza, probablemente la carta habría hecho alusión a ello.

[587] VILELLA, J., *op. cit.*, 2002, p. 338. La traducción de la carta puede consultarse en TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, t. II, 1859, pp. 951-952.

Esta primera misiva no obtuvo respuesta alguna por parte del Papado romano, por lo que aproximadamente un año después (464-465), el asunto volvió a ser recordado por Ascanio en otra epístola enviada a Roma, a impulsos del *dux* de la Tarraconense *Vincentius*[588], esta vez por otra cuestión, la sucesión de Ireneo en la sede barcelonesa[589]. Al final de esta segunda carta se alude de nuevo a la usurpación de Silvano sin entrar en más detalles ni descalificaciones contra el calagurritano, si bien se aprecia un cierto tono de reproche hacia Hilario por su silencio con respecto a la anterior reclamación[590].

La segunda epístola prelaticia también tuvo que esperar a ser respondida, ya que el papa Hilario prefirió someter todo este controvertido asunto a la consulta de un sínodo romano, que reunió a cincuenta obispos en la basílica romana de Santa María la Mayor el 19 de Noviembre del año 465[591]. El desarrollo de este concilio tuvo como *leitmotiv* las elecciones episcopales, por lo que el pontífice comenzó apelando a una serie de cánones relativos a este tema con objeto de exhortar al obispado a que siguiera la normativa eclesiástica tradicional en cuanto a la selección de aspirantes a ser ordenados y a las condiciones de ordenación (*Ep*. 15, 2). Tras la reafirmación unánime de lo allí expuesto, el notario Paulo procedió a la lectura de las cartas enviadas desde Hispania sobre las cuestiones de los ordenamientos de Silvano y la sucesión de Ireneo en *Barcino* como ejemplos de lo denunciado y como justificación de la necesaria celebración del sínodo romano (15, 3-9). Finalmente, una vez recordados algunos acuerdos generales y particulares sobre ordenaciones prelaticias (15, 10-11), el texto conciliar finalizó con el encargo pontificio de que los notarios de Roma enviasen copias de las actas a todas las iglesias, incluidas por supuesto las hispanas (15, 12).

Concluido el concilio, el papa Hilario decidió responder finalmente a Ascanio y a los obispos tarraconenses a finales del 465 en una doble misiva en la que se exponían por un lado los acuerdos sinodales referentes a ordenaciones episcopales y por otro se

---

[588] La alusión a este personaje resulta desconcertante, pues es presentado como el instigador de la segunda carta que los obispos tarraconenses escriben a Hilario, pero se desconocen las intenciones de su apoyo a la facción denunciante. Sobre esta figura militar, GARCÍA MORENO, L. A., "Vincentius, *dux provinciae tarraconensis*. Algunos problemas de la organización militar del Bajo Imperio en Hispania", *Hispania Antiqua*, nº 7, 1977, pp. 79-89.

[589] El motivo real de esta segunda carta fue el de solicitar la confirmación papal a la sucesión de Nundiario en la persona de Ireneo en la sede episcopal de Barcelona, tal y como el propio Nundiario había dispuesto en su testamento y con la aceptación de gran parte del obispado tarraconense en otro concilio provincial (*ibíd*. 2002, p. 339). La traducción en TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, 1859, pp. 953-954.

[590] Ascanio, *Epist*. 14.3: *Ya hace tiempo que en nuestra carta nos habíamos quejado de la usurpación del obispo Silvano, y nos extrañamos de no haber recibido respuesta alguna de vuestra parte. Con todo, Ascanio trata de disculpar este silencio a través de justificaciones* como la negligencia del portador de la carta o la dificultad y longitud del camino hasta Roma.

[591] THIEL, A., *op. cit*., 1974, pp. 159-165, epíst. 15 (trad. en TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., II, 1859, pp. 955-957)

dictaminaban las resoluciones a tomar en relación tanto al conflicto de Silvano como a la sucesión en la sede barcinonense[592]. En la primera de estas cartas, que se acompañó de una copia de las actas del sínodo romano, Hilario informó a los obispos provinciales de que aparte de sus dos epístolas también había recibido una serie de escritos remitidos por *honorati* y *possessores* de las ciudades de *Turiaso* (Tarazona), *Cascantum* (Cascante), *Calagurri*, *Vareia* (Varea-Logroño), *Tritium* (Tricio), *Libia* (Herramélluri) y *Virovesca* (Briviesca)[593] en los que se defendía al obispo calagurritano y se excusaba su actividad ordenatoria[594]. Alegando la falta de claridad en el conflicto, la disconformidad entre las dos versiones de los hechos y la necesidad de los tiempos, el papa dictaminó en esta decretal dos resoluciones diferentes:

- Por un lado, en relación a las ordenaciones ilícitas llevadas a cabo por Silvano, Hilario se nos muestra condescendiente al reconocerlas finalmente como válidas y exculpar a su instigador de todos sus "delitos". Con todo, se prohíbe en adelante realizar toda consagración episcopal sin la aprobación expresa del metropolitano o en oposición a los cánones nicenos[595].
- Por otro lado, en lo que respecta a la ocupación de la silla episcopal de *Barcino*, el prelado de Roma, sin embargo, expresa tajantemente su rechazo al proceso de sucesión hereditaria del cargo prelaticio y ordena que Ireneo regrese a su iglesia de origen - dependiente de la diócesis barcinonense[596] -, so pena de excomunión, para que en Barcelona se ordene como obispo a un miembro del clero local[597].

---

[592] *Ibíd*., 1974, pp. 165-170, epíst. 16-17 (trad. en *ibíd*., 1859, pp. 957-961)

[593] Hilario cita las ciudades en ese orden en relación a su situación geográfica, siguiendo el curso de la calzada que va desde *Caesaraugusta* a *Virovesca*. Sobre la problemática en torno a la traducción del término *Legionensium-Libiensum*, ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 275. Por lo que respecta a su caracterización social, Kulikowski (*Late Roman Spain and its cities*, 2004, pp. 47-48) ha propuesto la identificación de estos *honorati* y *possessores* con los antiguos curiales por ser su ámbito de influencia la ciudad, pero ya expusimos en su momento nuestras dudas al respecto de la consideración de estos espacios como ciudades aún en el siglo V (*vid.* 1.1. *El espacio urbano (ss. III-VIII d. C.). ¿Continuidad, decadencia o transformación?*, pp. 107-116), por lo que apostamos más por nobles locales y propietarios rurales.

[594] No existe acuerdo a la hora de determinar si la carta de los notables tarraconenses llegó antes (MAÑARICUA, A. E. de, *op. cit*., 1948, pp. 508-509) o después (RISCO, M., *ES*, t. XXXIII, 1781, pp. 143 ss.; LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, p. 173; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 103-104) de la celebración del sínodo romano del 465, aunque dado que no fue leída aquí en público, como sí sucedió con las dos cartas de Ascanio, lo más lógico es suponer que esta misiva fue recibida una vez concluido el concilio.

[595] Hilario, *Epíst*. 16, 1: *Que ninguno se ordene obispo sin el consentimiento del metropolitano*.

[596] Ascanio, *Epíst*. 14, 2: [...] *tuvimos a bien que a un tan excelente sacerdote, que había partido a los cielos, sucediera otro de no menor mérito; en especial porque la iglesia de aquel municipio, para la que antes había sido ordenado, consta que siempre perteneció a la diócesis de la iglesia de esta ciudad*. Según Flórez o Mansilla, entre otros, esta iglesia sería la de Egara (Terrasa). FLÓREZ, E., *ES*, t. XXV, 1859, p. 53; MANSILLA, D., *op. cit*., 1994, pp. 154-155.

[597] Hilario, *Epíst*. 16, 4 y 6; *Epíst*. 17, 1 y 3: *Por lo que, según manifesté en el decreto general, vuelva Ireneo a su propia iglesia, y sea inmediatamente consagrado para la de Barcelona un prelado de*

La segunda carta que siguió a la decretal de Hilario, que algunos han asimilado erróneamente como la contestación a una supuesta tercera misiva enviada por Ascanio que no se habría conservado[598], fue simplemente un recordatorio personal de Hilario al metropolitano sobre lo que debía hacer con respecto a la ocupación episcopal de la sede de Barcelona, de cuyo cumplimiento daría buena cuenta el subdiácono Trajano enviado desde Roma a tal efecto. Con esta última carta se daba *a priori* por concluido un conflicto eclesiástico de dimensiones inicialmente provinciales y de duración presumiblemente corta pero que al final acabó haciéndose extensivo a la sede pontifical romana y prolongándose en el tiempo durante diez largos años.

Más allá del desarrollo general de los acontecimientos, este conflictivo episodio nos permite conocer a través de su contenido epistolar una serie de informaciones muy válidas y relevantes sobre distintos aspectos de la evolución de la Iglesia a lo largo del siglo V, tanto en materia disciplinar como de organización territorial.

Disciplina eclesiástica

Es indudable que el conflicto generado entre Silvano y sus comprovincianos tuvo como detonante un grave problema de indisciplina eclesiástica. La designación sucesiva de dos obispos al frente de una misma sede por parte del prelado calagurritano sin la aprobación del metropolitano ni el conocimiento del resto del episcopado provincial rompía categóricamente con la antigua normativa conciliar en lo que a ordenaciones prelaticias se refiere. La denuncia epistolar hecha a Silvano es, por ello, un buen pretexto para analizar cuáles eran las bases disciplinares que regulaban el funcionamiento de la Iglesia cristiana en esta época, particularmente en materia de elecciones episcopales[599].

Tradicionalmente, la designación de un obispo al frente de una sede, un proceso claramente inspirado en el modelo jurídico grecorromano de elección de los magistrados

---

su clero [...] *obligar a que Ireneo vuelva a su iglesia; a la cual más bien deberá regresar de propia voluntad, si teme ser separado de la comunión sacerdotal*.

[598] MAÑARICUA, A. E. de, *op. cit*., 1948, pp. 509-510; LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, pp. 171 (nota 2). Aunque resulta extraño que se envíen dos cartas simultáneas con un contenido tan similar, todo apunta a que una estuvo dirigida a la generalidad del obispado tarraconense para dar a conocer las medidas tomadas en el sínodo romano mientras que la otra se envió más a título personal a Ascanio para incidir en la condena a la sucesión de Ireneo. El contenido de esta segunda epístola papal, por tanto, no parece hacer alusión a nuevas consultas, comentarios o peticiones del metropolitano, sino que remite de nuevo a lo ya expuesto en la decretal a modo de recordatorio. Además es poco probable que en un lapso de tiempo tan reducido (año 465) Ascanio volviese a escribir a Hilario y éste a su vez le contestase de nuevo con todo lo que se tardó en responder a las dos primeras cartas.

[599] Existe una extensísima bibliografía sobre el proceso de reclutamiento y ordenación episcopal en la Hispania tardoantigua, que puede consultarse, en líneas generales, en PRIETO, M., *op. cit*., 1994, p. 21, nota 1.

cívicos[600], se basaba en el común acuerdo entre el pueblo, el clero de la iglesia implicada y los obispos comprovincianos[601]. Así, tal y como nos lo testimonia San Cipriano, una vez aclamados por el pueblo los méritos del aspirante (*suffragia*), los miembros del clero local ratificaban la conveniencia del mismo (*testimonium*) para que a juicio de los prelados provinciales (*iudicium*) éste pudiera ser admitido finalmente en el colegio episcopal mediante el rito de la imposición de manos (*impositio manuum*)[602]. En origen y al menos hasta mediados del siglo IV, por tanto, la intervención popular gozó de una gran fuerza a la hora de poder designar, o por el contrario desaprobar, a los candidatos al obispado, o incluso deponer a los obispos indignos[603]. Superada la cuarta centuria, empero, con el crecimiento económico de las iglesias y la clericalización de la institución eclesiástica a impulsos de Constantino, el pueblo se fue alejando progresivamente de la participación activa en los procesos electorales[604], restringiéndose éstos a los miembros más influyentes de la sociedad (aristocracia senatorial), hasta ir quedando en manos casi exclusivas del colegio prelaticio. La violencia popular que a veces se ejercía a la hora de promocionar al obispado a ciertos individuos, incluso en contra de su voluntad, condujo

---

[600] TEJA, R., "¿Populus et Plebs? La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)", *Popolo et potere nel mondo antico*, 2005, pp. 235-238.

[601] GAUDEMET, J., *op. cit.*, 1958, pp. 330-332; FERNÁNDEZ ALONSO, J., *op. cit.*, 1955, p. 55. Este sistema electivo pudo tener su origen en la tradición apostólica. EUGUI, J., *La participación de la comunidad cristiana en la elección de obispos*, 1977, pp. 33-56.

[602] Cipriano de Cartago, *Epístola* 55, 8, 4: (Cornelio de Roma) *Y fue elegido obispo por un gran número de colegas nuestros que entonces estaban en Roma u que nos han escrito acerca de su ordenación cartas en su honor y alabanza y notables por el testimonio elogioso que dan de él. Ha sido elegido Cornelio por voluntad de Dios y de Cristo, por el parecer de casi todos los clérigos, por el voto del pueblo entonces presente y por la asamblea de los obispos venerables y de los hombres de bien* [...]; Id., *Ep*. 67, 4, 1-2: *También vemos que viene de la autoridad divina que la elección del obispo se haga en presencia del pueblo, a la vista de todos, para que sea aprobado como digno y apto por juicio y testimonio públicos* [...] *Dios manda que el sacerdote sea elegido en presencia de todo el pueblo, esto es, enseña, manifiesta que las consagraciones episcopales no se han de hacer sino con conocimiento del pueblo y en presencia de él, para que en presencia del pueblo se descubran los delitos de los malos o se publiquen los méritos de los buenos y así, con el sufragio y examen de todos, la ordenación sea justa y legítima* (ed. de M. L. García Sanchidrián, 1998, pp. 219-220 y 325-326).

[603] Cipriano, *Ep.* 67, 3, 2: *El pueblo, pues, obediente a los mandatos del Señor y temeroso de Dios, se ha de separar del prelado prevaricador y no ha de tomar parte alguna en los sacrificios de un sacerdote sacrílego, sobre todo teniendo como tiene poder de elegir sacerdotes dignos y de rechazar los indignos*. Prisciliano, *Liber Ad Damasum*, 50: *Rescribitur ad nos dandum super ista concilium: credendum habitae professioní et sicut dedicationem sacerdotis in sacerdote, sic electionem consistere petitionis in plebe.* (*CSEL* 18, 1889, p. 40). En general, sobre la potestad del pueblo durante los primeros siglos del cristianismo, EUGUI, J., *op. cit*., 1977, pp. 56-72; TEJA, R., *op. cit*., 2005, pp. 233-247.

[604] Concilio de Antioquia (341), can. XVI: *Si algún obispo vacante se presentare en iglesia también vacante, y creyere que debía ocuparla obrepticiamente sin acuerdo del sínodo plenario, debe ser expelido aunque quisiera tenerle por su obispo la plebe que usurpó*; Concilio de Laodicea (360), can. XIII: *No debe concederse a los pueblos la elección de los sujetos que han de ser aplicados al ministerio del altar*; Concilio II de Braga (572), cap. Martini I: *No le esté permitido al pueblo elegir a aquellos que son llamados al episcopado, sino que esta decisión se reserve a los obispos para que ellos mismos examinen si aquel que ha de ser ordenado es persona idónea en la predicación, en la fe y en la vida espiritual*.

también al apartamiento forzoso del pueblo en estos procesos[605]. Si bien posteriormente se siguió contando con la aquiescencia del pueblo en la elección de los candidatos para el episcopado[606], no se sabe hasta qué punto su participación democrática era vinculante en lo que era ya un claro proceso de cooptación, impulsado por unos prelados que se sentían autorizados a designar ellos mismos a otros colegas o a sus propios sucesores sin necesidad de la aprobación ni el asesoramiento de los fieles[607].

Ya desde comienzos del siglo IV se venía exigiendo que la elección episcopal se llevara a cabo en un sínodo eclesiástico en el que estuvieran presentes los demás obispos de la provincia eclesiástica, si pueden ser siete o sino al menos de tres de ellos aunque con el consentimiento escrito de todos los demás, y que contara además con la aprobación del metropolitano[608]. A partir de la consolidación del dominio visigodo en Hispania, el sistema de elección episcopal introdujo una nueva variable: la intervención regia[609]. Esta intromisión directa de lo político en lo eclesiástico, como ya vimos en su momento, acabó limitando incluso la participación real de los obispos en estos procesos, habida cuenta de que la decisión final era aquella dictaminada por el rey, contase o no con el beneplácito de los obispos sufragáneos o incluso de los metropolitanos.

Todas estas disposiciones, con algunos añadidos sobre las condiciones específicas que habían de reunir los candidatos al episcopado[610], fueron reiteradas por los sucesivos

---

[605] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 99.

[606] Concilio II de Barcelona (599), can. III: *De tal modo, sin embargo, que presentando a la decisión del metropolitano y de sus coepíscopos, dos o tres elegidos por el consentimiento del clero y del pueblo a aquel al que precediendo el ayuno de los obispos señalarse la suerte por designación de Cristo Señor, reciba la bendición de la consagración*; Concilio XVI de Toledo (693), *Decretum iudicii ab universis editum*: *En consecuencia nosotros, con consentimiento del clero y el pueblo pertenecientes a la tantas veces nombrada sede toledana, trasladamos canónicamente al referido venerable hermano nuestro Félix, obispo de la sede de Sevilla a la que ha regido hasta ahora, a la sede de Toledo, del mismo modo que nombramos en la misma cátedra de Sevilla a nuestro hermano Faustino, obispo de la sede de Braga, e igualmente a Félix, obispo de la iglesia de Oporto, como obispo de la sede mencionada de Braga*.

[607] Así, mientras que para García Villada, la importancia de la participación popular sería menor, para Justo Fernández, sin embargo, esta medida implicaría una reducción del valor de la intervención prelaticia. GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, II, 1932, p. 186; FERNÁNDEZ ALONSO, J., *op. cit*., 1955, p. 60. La participación del pueblo desde entonces hubo de hacerse efectiva sólo a través de la violencia y las protestas públicas en favor o en contra de un candidato (TORRES, J., *op. cit*., 2008, pp. 265-276). En general, sobre este debate, PRIETO, M., 1994, p. 26, nota 28.

[608] Concilio de Arlés (314), can. XX; Concilio de Nicea (325), can. IV; Concilio de Antioquía (341), can. XIX y XXIII; Concilio de Laodicea (360), can. XIII.

[609] Si bien es cierto que las fuentes jurídicas no revelan intervenciones del poder real en la elección de obispos con anterioridad a la conversión al catolicismo de Recaredo, ya en el pasado algunos monarcas habían forzado expulsiones y nombramientos de obispos a su antojo. Así, Sidonio Apolinar (Ep. 7, 6; *MGH Auctores antiquisimi*, vol. 8, 1887, p. 109) nos informa de que Eurico, además de desterrar de sus sedes a numerosos obispos de Aquitania, impidió que se nombraran sucesores a los obispos que fallecían. Por su parte, las *VSPE* nos hablan de un Leovigildo que trata de desplazar de su sede a Masona de Mérida y nombra en su lugar primero al arriano Sunna y luego a Nepopis (*VSPE* V, V-VI).

[610] GAUDEMET, J., *op. cit*., 1958, pp. 121-149; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 95-98.

pontífices romanos - Siricio[611], Inocencio I[612], León Magno[613] - en sus decretales, pero también en diferentes concilios provinciales y generales del territorio hispano[614], lo que nos daría una ligera idea de lo poco que se respetó aquí la disciplina eclesiástica a lo largo de todo el periodo tardoantiguo[615]. En verdad, ya desde los tiempos de la herejía priscilianista, Inocencio I se lamentaba de que en Hispania se hubieran realizado elecciones episcopales "*contra populi voluntatem et disciplinae rationem*[616]". Un claro ejemplo de esto lo encontramos en la querella contra Silvano, donde se da buena cuenta de algunas de las infracciones comunes que se cometían en esta época contra estos preceptos, ahora personificadas en la figura del obispo de Calahorra. De este modo, en palabras del metropolitano Ascanio y sus adláteres provinciales, Silvano, "*hollando las reglas de los Padres y despreciando vuestros estatutos (papales), ordenó a un obispo* ***sin pedirlo ningún pueblo*** [...], ***contrariando a los antiguos cánones y a los institutos sinodales*** [...], *ha ordenado de obispo a un* ***presbítero de diócesis ajena*** *y* ***en contra de su voluntad*** [...], *sin vergüenza de cometer todo lo ilícito* ***él sólo*****"** (Ascanio, *Ep.* 13, 2-3**)**.

---

[611] Siricio, *Epístola ad Eumerium tarraconensem episcopum*, X: […] *si en ese tiempo se hubiere hecho acreedor de ello (diácono) y si además la elección del clero y plebe recayeran sobre él para ser presbítero u obispo, séalo en hora buena*; Id., *Epístola per diversos episcopos missa*, 2.1: [...] *para que se averigüe si el que ha de ordenarse es el más recomendable por sus costumbres y trabajos eclesiásticos, a fin de que pueda recibir el sumo sacerdocio, si ha sido aprobado en juicio, y no por favor, admitido por la verdad, no por gracia, apoyado por el orden apostólico y no en voluntad inconsiderada* [...] *frecuentemente se me presentan para que eleve a obispos a los que no pueden serlo, ni en conformidad a la tradición, ni según la disciplina eclesiástica*; Id., *Epístola ad episcopos Africae*: [...] *que ningún obispo se atreva en solitario a ordenar por altanería a otro para que no parezca que le ha proporcionado un beneficio de origen dudoso*.

[612] Inocencio I, *Epist. ad Victorum Rothomagensem episcopum*, 1: *Ante todo os encargamos que ninguno se atreva a ordenar a un obispo sin saberlo el metropolitano: pues es íntegro el juicio que se confirma por la sentencia de gran número. Ni ningún obispo solo se atreva a ordenar a otro; no sea que parezca que el beneficio concedido es furtivo*. Esto también lo estableció el concilio de Nicea.

[613] León I, *Ep. Ad episcopos per provinciam viennensem constitutos*, VI: *Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium ordinis consensus et plebis. Qui praefuturus est omnibus ad omnibus eligatur*; Id., *Ep*. 13.3: *nulli prorsus metropolitano hoc lice permitimus, ut suo tantum arbitrio, sine cleri et plebis assensu quemquam ordinet sacerdotem*; Id., 14-5: *ut nullus invitis petentibus ordinetur*.

[614] Concilio de Arlés (343), can. XIII; Concilio de Tarragona (516), can. V; Concilio II de Braga (572), *cap. Martini* II-III; Concilio II de Barcelona (599), can. III; Concilio IV de Toledo (633), can. XIX; Concilio XI de Toledo (675), can. IX.

[615] Así lo hacía saber el rey Gundemaro en su decreto de año 610 cuando afirmaba que "*algunos obispos de la provincia cartaginense, contra lo preceptuado por la autoridad eclesiástica, no han tenido inconveniente en promover reiterada y caprichosamente contra los derechos de la iglesia metropolitana, y mediante algunas alianzas y conspiraciones, para el oficio episcopal, a sujetos de vida no averiguada, y depreciar también esta misma autoridad de la referida iglesia, realzada por el trono de nuestro imperio, perturbando el verdadero orden eclesiástica, y despreciando la autoridad de dicha sede que ha sido decretada en los cánones antiguos*". Las prácticas ilícitas como la simonía o compra del cargo (Concilio de Calcedonia, 451, can. II), la coerción (supuestamente el segundo obispo ordenado por Silvano), o la *adlectio* o designación sucesoria (Ireneo) fueron habituales en los procesos electorales del episcopado durante todo el periodo tardoantiguo. NORTON, P., *Episcopal Elections, 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, 2007, pp. 192-207; TORRES, J., *op. cit*., 2008, pp. 269-276.

[616] Inocencio I, *Ep. ad universos episcopos in Tolosa*, 2.2: *No pudo tampoco ocultarse que los obispos Rufino y Minicio hayan ordenado a obispos en ajenas iglesias, contraviniendo a los cánones de Nicea* (TEJADA Y RAMIRO, J., t. II, 1859, p. 788)

Como consecuencia de ello, Silvano fue descrito en la correspondencia enviada a Hilario en términos sumamente negativos y en un tono marcadamente despectivo[617].

No obstante, el obispo calagurritano no fue el único en actuar al margen de la legalidad canonística en todo este asunto, pues el propio metropolitano, pese a sus críticas hacia Silvano, tampoco respetó la ortodoxia eclesiástica desde el momento en el que dio su consentimiento a la petición hecha por el prelado de *Barcino*, Nundiario, de legar en herencia su silla episcopal a Ireneo. Esta actuación, lejos de ser ejemplar, implicaba una doble transgresión a la normativa conciliar, pues por un lado implicaba un indebido traslado de sedes[618] y, por el otro, privaba al nombramiento de obispos de su tradicional condición selectiva[619]. En este sentido, no deja de resultar un tanto cínico el contraste entre la descalificación epistolar de Ascanio hacia Silvano (falso hermano, arrogante, obstinado, cismático, usurpador) frente a las aduladoras descripciones que el metropolitano hace de Nundiario (santo, excelente sacerdote) y de Ireneo (venerable obispo, hermano nuestro, sacerdote de no menor mérito), cuando al final las intenciones de todos ellos pecaban de igualmente corruptas[620]. Como consecuencia de ello, será ahora Ascanio quien reciba duras recriminaciones esta vez por parte del papa Hilario en su respuesta epistolar no sólo ante su falta de autoridad y desatención del occidente eclesiástico de la provincia, donde se han realizado otros ordenamientos irregulares, sino también por su negligente comportamiento a la hora de aceptar lo ilícitamente solicitado por el barcelonés y aun encima apelar a la aprobación del pontífice en tan indigna empresa[621].

---

[617] *Ibídem*: *Hay entre nosotros un falso hermano cuya audacia no podemos callar* [...] *ha llevado a nuestra humildad a verse en la necesidad de recurrir contra su hueca arrogancia* [...] *movido sólo por su arrogancia* [...] *advirtió a todos los obispos de las sedes próximas que no se unieran al cismático* [...] *no se avergonzó de realizar él solo con reprochable obstinación todo lo que era ilícito y nos da vergüenza mencionar* [...] *se deben atajar rápidamente tales audacias, que rompen la unidad y provocan el cisma* [...] *contra ese espíritu de rebeli*ón. En opinión de M.V. Escribano, todas estas acusaciones eran desproporcionados en relación al "delito" cometido, máxime cuando fue un delito común en la Hispania de la época. ESCRIBANO, M. V., "La iglesia calagurritana entre los ca. 457 y 465. El caso del obispo Silvano", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 268-269.

[618] Hilario, *Ep*. 6,3: *Que ningún obispo pase a otra iglesia dejando la propia*. El traslado entre sedes ya era una práctica común y condenable desde mediados del siglo IV [Concilio de Nicea (325), can. XV-XVI; Concilio de Antioquía (341), can. XXI; Concilio de Sárdica (343), can. I-II] y seguía siéndolo a finales del siglo VI [Concilio II de Braga, *Capit. Mart*., (572), can. V-VII].

[619] Hilario, *Ep*. 15, 4: *Hay algunos que ven el episcopado no como un don divino sino como una recompensa hereditaria, y piensan que, al igual que las propiedades caucas y mortales, puede transferirse el sacerdocio a través de un testamento o de otra forma legal. Se dice que muchos obispos a punto de morir nombran a otros en su posición designándolos por sus nombres de manera que, sin esperar una verdadera elección, el deseo de agradar al fallecido se impone por encima de los deseos de la gente*.

[620] UBRIC, P., "Corrupción, ambición e indisciplina…", *op. cit*, 2008, pp. 367-368.

[621] Hilario, *Ep*. 17.1: *Y nos admiramos extraordinariamente de que tu caridad no sólo no se haya opuesto con ninguna autoridad a las pretensiones de los barceloneses, sino que haya pedido la consumación de un mal deseo en la carta que nos ha remitido, haciendo en el proemio de la epístola mención del concilio: como si los excesos de la culpa se disminuyesen por la multitud de los ignorantes. Y*

Más allá del contraste descriptivo de uno y otro caso por parte de Ascanio, en todo este asunto siempre ha llamado la atención la diferencia en el tratamiento papal de ambas transgresiones, mostrándose ciertamente permisivo con Silvano pero totalmente intransigente en el caso de Ascanio. Así por ejemplo, en lo relativo a la consulta sobre el calagurritano, Hilario decidió considerar válidas tanto las ordenaciones provinciales hechas por Silvano como aquellas otras de las que le habían llegado noticias por los defensores del obispo calagurritano. De este modo, si bien cree que los obispos nombrados merecerían todos ellos ser depuestos, la *temporum necessitas* y la escasez de ministros eclesiales aconsejarían mantenerlos en su cargo y únicamente advertir a los infractores de que en lo sucesivo se respetasen los cánones nicenos y las sentencias papales[622].

Dejando ahora un lado el incierto concepto de "necesidad de los tiempos", sobre el que profundizaremos más adelante, la condescendencia con la que Hilario trató el asunto de Silvano respondería también a la relativa gravedad de su "delito[623]". Silvano obró de manera inadecuada, sí, pero sólo parcialmente al margen de la disciplina. En primer lugar, la participación del pueblo en las elecciones episcopales, como ya hemos comentado, fue una exigencia más formal que efectiva, que fue siendo paulatinamente anulada a lo largo del siglo IV. Pruebas de ello son el hecho de que no se hiciera una referencia explícita a este requisito entre los decretos del sínodo romano previo a la contestación papal o que el propio Hilario no conminara a Ascanio a contar con el apoyo popular para la nueva ordenación en la sede de *Barcino*, sino que ésta debía ser únicamente una decisión del metropolitano[624]. En segundo lugar, la presencia de otros obispos tampoco parece que fuera un requerimiento necesario, ya que en el contenido de las epístolas se vislumbra una mayor preocupación en otros aspectos como por ejemplo el hecho de que el candidato a prelado reuniera una serie de condiciones adecuadas al cargo: que no fuera bígamo, ni casado con una viuda, ni penitente, ni iletrado, ni que careciese de ningún miembro, etc.[625]. Finalmente, de la condena epistolar se deduce, en definitiva, que los mayores inconvenientes en lo perpetrado por Silvano radicaron en el

---

aunque cada cual en particular te hubiera dado parte con expresión de su nombre, y cada uno de los hermanos hubiera firmado; sin embargo, la corrección de un exceso tan grande tocaba a tu caridad; porque en atención al lugar y honor que te deben los demás sacerdotes, debían ser enseñados por ti, y no seguirlos tú.

[622] Hilario, *Ep*. 16,1 y 5; *Ep*. 17.2.

[623] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, pp. 285-288.

[624] Hilario, *Ep*. 16.4: [...] *se ordenará inmediatamente para obispo de Barcelona uno del clero propio, el cual, hermano Ascanio, conviene que especialmente elijas y consagres*.

[625] Hilario, *Ep*. 15.2; *Ep*. 16. 5. A todas estas restricciones se le irán sumando con el tiempo otras muchas (Concilio IV de Toledo, 633, can. XIX) hasta el punto de que un obispo acabaría por definirse no tanto por lo que era sino por lo que no podía ser.

desconocimiento del metropolitano sobre los ordenamientos, de lo cual por otro lado también se culpa al propio Ascanio, y en el traslado de diócesis del segundo obispo consagrado, una irregularidad igualmente presente en la decisión de Ascanio de colocar a Ireneo al frente de la iglesia de barcinonense[626].

Aun con todo, ambos errores fueron perdonables para Hilario pues, aunque el calagurritano soslayara algunas normas disciplinares por el camino, ello fue en beneficio de una necesaria expansión de la iglesia hispana, máxime cuando ésta se hallaba inserta en unas coordenadas espacio-temporales ciertamente adversas (*temporum necessitas*)[627].

A ojos del pontífice romano, Silvano no era, por tanto, ese fraudulento hermano que según Ascanio buscaba desunir a la iglesia tarraconense, sino alguien que deseaba únicamente ampliar la influencia de su sede prelaticia por cauces no del todo legales[628]. Esta percepción positiva se vería además reforzada seguramente por el "lavado de imagen" al que los notables de la Tarraconense occidental sometieron a Silvano en su misiva enviada al prelado romano, justificando de alguna manera las acciones del calagurritano aunque fuese mediante la reprobable argumentación de no haber sido un acto exclusivo de él[629].

Sea como fuere, lo cierto es que al no contar nada más que con el testimonio de una de las partes en este litigio - no se ha conservado ni siquiera la carta enviada por los *honorati* y *possessores* al papa - sólo tenemos una visión muy parcial y negativa de la figura de Silvano y de su actividad, por lo que es posible que el perdón del papa escondiese alguna otra motivación difícil de determinar.

Diametralmente opuestas, sin embargo, fueron la actitud y decisión tomadas con respecto a lo solicitado por el metropolitano Ascanio en relación a la sede de *Barcino*, pues aquí Hilario se mostró firme en su rechazo y severo en su resolución:

---

[626] Hilario, *Ep*. 16.2 (*Que ninguna se ordene obispo sin consentimiento del metropolitano*) y 4 (*Que Ireneo sea privado de la sede barcelonesa, volviéndose a la propia*).

[627] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 288.

[628] Para I. Gómez, Silvano y sus apoyos no sólo no buscaban disgregarse del resto de obispados ni conformar un núcleo autónomo sino que incluso puede que tratasen de luchar contra la formación de entidades locales y/o regionales ampliando la extensión del dominio eclesiástico y asumiendo el liderazgo de su comunidad en momentos de incertidumbre política. Todo ello bajo la unidad que garantizaba la autoridad papal a la que ambos bandos (obispos y nobles) recurrieron con el fin de solventar sus diferencias. GÓMEZ TARAZAGA, I., "El obispado de Auca y su área nuclear (siglos V-XI): un referente de diálogo entre lo local y lo central", *¿Tiempos oscuros?: territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica: (siglos VII-X)*, 2009, pp. 76-77.

[629] Como afirma el propio Hilario en relación al asunto de Ireneo y la sede barcelonesa, "*como si los excesos de la culpa se disminuyesen por la multitud de los ignorantes*" (*Ep*. 17.1).

"*Por lo que, separando a Ireneo de la Iglesia de Barcelona, y remitiéndole a la suya, aquietados por la modestia sacerdotal los ánimos, los cuales desean por ignorancia de las leyes eclesiásticas lo que no es lícito obtener* [...] *y si se hiciere de otra manera, recaerá nuestro mandato en gran reprensión de tu nombre, porque habremos visto que en injuria de Dios, que es especialmente el que da las dignidades sacerdotales, se ha convertido el honor episcopal en derecho hereditario* [...] *Y si el obispo Ireneo no quisiera volver a su iglesia, absteniéndose de la ímproba ambición, tenga entendido que será privado de la comunión episcopal, puesto que no se le perdona por justicia que le asista, sino sólo por benignidad*".

El porqué de este radical cambio de actitud con respecto a lo expuesto sobre Silvano no está del todo claro. U. Espinosa ve aquí un castigo papal a unas supuestas maquinaciones ocultas urdidas por Nundiario para asegurarse la continuidad de la sede barcinonense en la persona de Ireneo, a quien previamente ya habría designado como obispo de alguna de las iglesias de su diócesis[630]. Con la información que tenemos no es posible determinar si la elección de Ireneo por Nundiario y la aceptación de ésta por Ascanio se basaron únicamente en la consideración de la valía espiritual de este individuo o escondía algún otro interés de tipo personal (nepotismo) o incluso territorial. ¿Acaso Ireneo era un familiar directo de Nundiario y éste último buscaba consolidar de este modo una dinastía episcopal al asociarle a su sede[631]? ¿Y el apoyo de Ascanio? ¿Fue un intento por atraerse a la sede barcelonesa a su órbita diocesana? Sea como fuere, lo cierto es que el hecho de que se recurriese a instancias papales con el fin de conseguir llevar a efecto esta sucesión y se contraviniera para ello a la canonística tradicional[632] - que tanto se defendió, curiosamente, a la hora de criticar a Silvano - parecen demasiadas molestias para tratarse de un simple obispo funcional, por muy válido que éste fuera en

[630] Ascanio, *Ep*. 14.2. ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 284. Para este autor, además, la situación geopolítica más favorable de Barcelona en esta época no justificaría la necesidad de recurrir a una designación sucesoria en el obispado de Barcino como sí lo justifica en el caso de las ordenaciones de Silvano (*Ibíd*., 1998, p. 288).

[631] En esta línea, TEJA, R., "Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana", *Emperadores, obispos, monjes*..., 1999, pp. 140-143, quien opina que Ireneo pudo ser hijo de Nundiario.

[632] Concilio de Antioquia (342), can. XXIII: *No es lícito a ningún obispo ordenar a otro para sucederle, aunque se halle próximo a morir; y si lo hiciere es inválida semejante ordenación. Debe pues guardar los estatutos eclesiásticos que mandan que no puede crearse obispo sino en el concilio, y mediante el consentimiento al menos de aquellos obispos que después de la muerte del antecesor tuvieran potestad de proveer en aquel que fuere digno*; Concilio II de Braga (572), *Cap. Mart*. can. VIII: *No le este permitido al obispo designar sucesor a otro en su lugar antes del fin de la vida, y si alguno intentare hacerlo, tal determinación sea inválida. Pues no conviene que se haga de otra manera, sino con el consejo y dictamen de los obispos, que después de la muerte del predecesor tienen facultad para ordenar a quien creyeren digno*.

el cargo. En la defensa de la candidatura de Ireneo, el metropolitano se sirvió de una triple argumentación tan subjetiva como inconsistente:

A. El expreso deseo de Nundiario de nombrarle su sucesor así como el apoyo incondicional de Ascanio y en teoría de "*todo el clero y plebe de la misma ciudad, los nobles y muchos provinciales*, estableciendo así un claro contraste con las ordenaciones de Silvano, que fueron hechas "*nullis petentibus populis*". Sin perder de vista la escasa importancia que Hilario concede a la intervención popular en este tipo de actos[633], lo cierto es que Silvano contó con un apoyo mucho más real que el prestado por el pueblo barcelonés al tema sucesorio, pues los nobles de la tarraconense occidental dejaron constancia por escrito de su respaldo a lo perpetrado por el calagurritano, mientras que en el caso de Ascanio este amparo sólo es palpable en su propia palabra. El hecho de que el obispo de Zaragoza instara a los prelados comarcanos a que no se unieran al de Calahorra[634] o las palabras de Ascanio definiendo el apoyo provincial a la sucesión de Ireneo como "casi" unánime[635] son algunos otros indicios que nos confirman que Silvano no estaba solo en su empresa y que la balanza de apoyos en la Tarraconense estuvo más equilibrada de lo que se pretendía.

B. La consideración de Ascanio hacia la integridad de Ireneo como sacerdote, su experiencia en el cargo y su nobleza como persona. Todas estas apreciaciones, sin embargo, son estrictamente subjetivas y sólo tienen valor en función del nivel de credibilidad que se le conceda al metropolitano o al obispo que le designó como su sucesor, es decir Nundiario.

C. El hecho de que Ireneo gobierne sobre una iglesia perteneciente a la diócesis de *Barcino*. Si bien este argumento se esgrime como un mérito en favor de su candidatura, la legislación tradicional, sin embargo, dejaba bien claro que

[633] Hilario, *Ep*. 16.5: *Ni debéis tampoco dar tanto valor a las peticiones de los pueblos, que deseando obedecerlas, prescindáis de la voluntad de nuestro Dios*

[634] Ascanio, *Ep*. 14.2: [...] *pues se declaró* (el obispo de Zaragoza) *muchísimas veces en oposición a todos los obispos vecinos, a fin de que no se uniesen con el cismático*.

[635] Ascanio, *Ep*. 14.1: [...] *rogándoos con más especialidad que os dignéis confirmar nuestro hecho, de que se os da noticia, tanto por el voto de casi toda la provincia, cuanto por el ejemplo de antigüedad teniendo en consideración nuestras aserciones*.

un obispo no podía ordenar al ministro de otra ciudad en la suya propia[636]. Por ello, Hilario rechazó taxativamente la candidatura de Ireneo al considerar que el nuevo obispo de *Barcino* debía ser escogido sólo por Ascanio y de entre el clero de la propia iglesia barcelonense y no de otro templo, por muy integrado que éste estuviera en la diócesis.

La férrea oposición mostrada por el papa a lo solicitado por Ascanio frente a la abierta tolerancia mostrada en el recurso contra Silvano muestra, en definitiva, que la conversión del cargo prelaticio en un bien hereditario era una infracción mucho más grave que una simple ordenación realizada sin el debido consentimiento, pues la sucesión atentaba contra la esencia misma del sistema electoral prelaticio[637]. Con todo, volvemos a encontrarnos con una aparente contradicción, ya que apenas tres años antes un sínodo romano presidido por el propio Hilario en el 462 había autorizado la decisión de Rústico de Narbona de nombrar a Hermes como su sucesor al frente de la sede gala, a pesar de que este último ya había sido consagrado previamente para la iglesia de Beziers[638]. Si bien el nuevo obispo era privado a partir de ese momento del derecho a consagrar a los prelados sufragáneos de su provincia, la irregularidad del nombramiento sucesorio no dejaba de estar presente, por lo que resulta cuando menos paradójico que ésta fuese aceptada por el mismo pontífice que ahora rechazaba tajantemente una acción similar emprendida por Nundiario y Ascanio[639]. Ante este hecho, por tanto, creemos que es muy probable que las irregularidades disciplinares ejecutadas por Ascanio y los obispos tarraconenses que le apoyaron no se limitaron única y exclusivamente al asunto sucesorio. A este respecto, el contenido de la misiva enviada por los *honorati* y *possessores* del occidental provincial a Hilario, de haberse conservado, nos habría dado algunas claves para descifrar esta cuestión, pues es casi seguro que además de defender a su acusado, los nobles también tuvieran palabras de crítica contra el metropolitano o el propio Ireneo, responsabilizándoles tal vez de esos otros ordenamientos irregulares a los que alude el papa

[636] Concilio de Arlés (343), can. XVIII: […] *que no sea lícito a ningún obispo solicitar al ministro de otra ciudad para que venga a la suya a ordenarse, porque de estas disputas suele nacer discordia*.

[637] Ya desde el siglo III d. C. esta práctica fue tan común como criticada. Orígenes, *Homiliae in Numeros*, 22, 4: *Que los príncipes de la Iglesia, en lugar de designar por testamento a aquellos a los que están unidos por lazos de sangre o parentesco carnal e instalar dinastías en la Iglesia, aprendan a atenerse al juicio de Dios y, lejos de hacer la elección que le sugieren los sentimientos humanos, dejen totalmente al juicio de Dios la elección de sus sucesor* (frag. recogido en TEJA, R., *op. cit*., 2005, p. 238)

[638] Hilario, *Epístolas* 7 y 8 (ed. Thiel, 1974, pp. 140 y 141). MATHISEN, R. W., *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*, 1989, pp. 206-211.

[639] TEJA, R., "Las dinastías episcopales...", *op. cit*., 1999, p. 143.

tras leer esta carta y que el metropolitano omite cuidadosamente en sus dos misivas. De no ser así, ¿por qué Ascanio no se refiere a estas otras ordenaciones en sus escritos pero le generan, sin embargo, tanta inquietud y malestar los nombramientos hechos por el calagurritano como para ser recordados en ambas cartas? La alusión del papa Hilario en su decretal a la ambición del obispo Ireneo podría ir encaminada en esta dirección[640].

No pudiendo ir más allá de la hipótesis a la hora de determinar las intenciones de uno y otro infractor, lo que no ha pasado inadvertido a ningún especialista en el tema es la formación de dos facciones eclesiásticas enfrentadas entre sí dentro de la provincia, con apoyos tanto desde la esfera religiosa como política y con unas pretensiones que irían más allá de lo estrictamente disciplinar. No obstante, antes de entrar en detalles sobre este enfrentamiento, conviene conocer primero cómo estaba organizada la Tarraconense en estos momentos desde un punto de vista eclesiástico para así comprender mejor esta división provincial y la formación de alianzas hacia uno u otro bloque. Para ello no hace falta que recurramos a otras fuentes ajenas a este conflicto o a este periodo, pues el propio conjunto epistolar intercambiado entre Ascanio e Hilario a mediados del siglo V nos aporta una serie de informaciones muy relevantes a este respecto.

Organización episcopal

Si echamos mano al contenido de las diferentes misivas en torno al conflicto de Silvano, se puede observar que en esta época las iglesias hispanas habían desarrollado una organización territorial jerarquizada de clara inspiración en el modelo administrativo civil. Según este modelo, fueron tres las claves principales de la ordenación episcopal del territorio provincial a mediados de la quinta centuria: la primacía absoluta de Roma en Occidente, la supremacía teórica del metropolitano Ascanio en la provincia y la rivalidad territorial entre las diócesis sufragáneas. Dado que ya tuvimos ocasión de analizar con anterioridad cada una de estas cuestiones en sus líneas generales, no nos extenderemos ahora en ello y focalizaremos nuestra atención en los aspectos concretos de ordenación eclesiástica que se reflejan en la correspondencia entre Ascanio e Hilario.

Cuando los obispos de la Tarraconense, con Ascanio a la cabeza, recurrieron al obispo de Roma a mediados del siglo V para que dirimiera en su conflicto, lo hicieron siendo conscientes de que ya para entonces la sede romana era la cabeza jerárquica de la

[640] Hilario, *Ep*. 16. 5: *Y si el obispo Ireneo no quisiera volver a su iglesia, absteniéndose la ímproba ambición, tenga entendido que será privado de la comunión episcopal.*

Iglesia occidental[641]. Considerada como el único patriarcado de Occidente prácticamente desde Nicea (325) y reforzada su primacía, que se sustentaba sobre el principio petrino, en la figura de León Magno (440-461), Roma era tenida en esta época por una instancia eclesiástica superior con un juicio objetivo y justo y con una autoridad que había de ser acatada sin reservas por todo el obispado hispano[642]. Partiendo de esta premisa no es extraño que el metropolitano de *Tarraco* acudiera a él en busca de consejo y aprobación en relación a los problemas disciplinares que aquejaban a su provincia y amenazaban a la estabilidad territorial de su organización diocesana.

Pese a que las irregulares actividades de Silvano comenzaron mientras aún León Magno ocupaba la silla pontificia en Roma, la primera consulta epistolar de Ascanio se realizó cuando Hilario llevaba ya dos o tres años en el cargo. Ello no fue un inconveniente para que este último mostrara el mismo afán que su predecesor por mantener la disciplina episcopal y el orden diocesano. Así quedó patente en su respuesta al conflicto, donde, en unos casos más indolente (Silvano) y en otros más inflexible (Ireneo), el papa trató siempre de hacer respetar los cánones nicenos relativos a los ordenamientos episcopales (can. IV). Para lograr este objetivo y reforzar de paso la autoridad primacial sobre el territorio hispano, Hilario hizo uso de dos elementos: la carta decretal, cuyas resoluciones cobraban fuerza de ley y eran de obligado cumplimiento para todos, y la figura del subdiácono Trajano, quien, como delegado papal, fue el encargado de hacer valer su palabra allí donde se entregara la misiva. Tal era entonces la potestad del pontífice romano en Hispania en materia disciplinar que hasta el propio metropolitano se vio obligado a apelar a Hilario para confirmar la elección de Ireneo como sucesor de Nundiario. La autoridad del papa por encima de la de cualquier otro obispo quedaba demostrada en su decisión final. Al perdonar los errores de Silvano y mantener sus ordenamientos ilícitos o al negar el deseo sucesorio de Nundiario y forzar a Ireneo a que volviera a su iglesia de origen so pena de excomunión, Hilario pasaba por encima de los designios de Ascanio e imponía su propio parecer sobre las cuestiones disciplinares relativas a la provincia Tarraconense.

Por debajo de la potestad papal, al menos hasta la formación del reino visigodo de Toledo, el siguiente grado en la escala jerárquica episcopal de cualquier territorio lo

---

[641] El recurso a Roma ya contaba para entonces con una larga tradición en Hispania. A este respecto, ESCRIBANO, M. V., "La iglesia calagurritana...", *op. cit.*, 1984, p. 267, nota 15.

[642] Ascanio, *Ep*. 13.1 y 3: [...] *y en el grado que la primacía de su vicario sobresale, en el mismo debemos todos temerle y amarle* [...] *recurrimos a la fe alabada por la boca apostólica, preguntando a quien nada manda con error ni orgullo, sino mediante deliberación pontifical* [...] *ha obligado a nuestra humildad a que nos dirijamos en contra de su frívola superstición a pedir el único remedio a la sede apostólica* [...] T*riunfareis sin duda alguna, si la iglesia católica oye en los tiempos de vuestro apostolado, lo que observa la cátedra de San Pedro, y se llegasen a extirparse las nuevas semillas de cizañas*.

ostentaba el obispo metropolitano. Surgido como líder eclesiástico de la provincia a partir de la adecuación de la organización administrativa civil a la religiosa tras el concilio de Nicea (325), el metropolitano era el encargado de vigilar y controlar a los obispos de su provincia, convocar y presidir los sínodos provinciales, responder a las apelaciones de otros prelados frente a las decisiones de los tribunales diocesanos y en teoría confirmar las ordenaciones episcopales realizadas en su provincia[643].

Como se ha venido demostrando en el desarrollo de los acontecimientos en torno al conflicto de Silvano, esta última atribución no era respetada por todos los obispos de la provincia, comenzando por el propio prelado calagurritano. No contento con haber sido amonestado una vez tras la primera ordenación indebida, Silvano reincidió en su actuación ilegal y volvió a designar a otro obispo sin el consentimiento de Ascanio y al parecer, aunque sólo según la versión del metropolitano, en contra de su propia voluntad. Si únicamente contáramos con el ejemplo del rebelde Silvano podríamos hablar de una situación excepcional propiciada por un obispo "descarriado" o ambicioso que buscaba consolidar su sede y adquirir poder territorial en la provincia. No obstante, a juzgar por lo expuesto en la carta que los *honorati* y *possessores* del valle medio del Ebro enviaron al papa Hilario en el año 465, las ordenaciones ilícitas en la provincia no fueron una cuestión puntual o excepcional del obispo de Calahorra, pues, según afirma Hilario en su decretal, en otras ciudades de la Tarraconense se estaban ordenando sacerdotes sin la aprobación del metropolitano (¿o puede que a envites de él?)[644]. Vemos, por tanto, que la indisciplinar actuación de Silvano pudo hacerse extensiva a más urbes, aunque el texto no especifica a cuáles ni quiénes fueron los instigadores de ello. Esta situación demuestra, en definitiva, que durante esta centuria el obispo metropolitano no ejercía aún una autoridad lo suficientemente firme y extensa como para ser respetada sin condición por todo el episcopado provincial.

Pese a todo, la realidad expuesta en el conjunto epistolar también nos presenta a un Ascanio que ejercía un liderazgo eclesiástico real en la provincia:

---

[643] Hilario, *Ep*. 16, 1: *Ante todo queremos que se observe en conformidad a las reglas de los mismos Padres, que ninguno bajo cualquier concepto se ordene de obispo sin noticia y consentimiento de nuestro hermano el metropolitano Ascanio; porque así se halla establecido desde antiguo, y porque así lo definió la santa autoridad de los 318 Padres, a la que cualquiera que se opusiere, con solo este mero hecho se declara indigno de la comunión de aquellos, cuyos preceptos elude*.

[644] Hilario, *Ep*. 16, 1: [...] *pero las razones de estos no carecían tampoco de justísima reprensión; porque se patentizó que en algunas ciudades se ordenaron sacerdotes sin anuencia del metropolitano, nuestro hermano y coepíscopo Ascanio*; Id., 16, 5: *Respecto a los que han sido ordenados de obispos, los cuales aunque por no haber dado parte merecían ser depuestos en unión de sus ordenadores* [...].

- Es él a quien acude primeramente el obispo de *Caesaraugusta* para dar parte de las irregulares actividades de Silvano con el propósito de que tome cartas en el asunto y ponga solución al problema surgido.
- Representa al obispado de su provincia cuando actúa de intermediario en las relaciones con algunas de las máximas autoridades militares y eclesiásticas de la provincia (el dux *Vincentius*[645]) y de Occidente (el Papa Hilario[646]).
- Incentiva y preside los concilios celebrados en la provincia en los que se condenan las ordenaciones de Silvano al tiempo que se propone sucesor para la sede de *Barcino*[647].

Y si Ascanio no ejercía del todo este liderazgo en ciertos aspectos, se presuponía en cualquier caso que por su posición privilegiada debería hacerlo:

- Ha de velar por el cumplimiento de la palabra pontificia, eligiendo a un nuevo obispo en Barcelona, obligando a Ireneo a volver a su sede y asumiendo las consecuencias en caso de no acatarse la sentencia de Hilario[648].
- Debe ser ejemplo de rectitud disciplinar, castigando las cosas mal hechas e impidiendo las actuaciones contrarias al derecho canónico.
- Tiene, en definitiva, que imponer su legítima autoridad en la provincia sobre todo en aspectos como la confirmación de las elecciones episcopales.

En última instancia, bajo la supervisión del metropolitano se hallaban el resto de obispados sufragáneos que se repartían por el espacio provincial en función de sus respectivos territorios diocesanos. Si bien todos ellos se encontraban a priori en igualdad de condiciones con respecto a su potestad sobre el territorio, la sede de *Caesaraugusta*

---

[645] THIEL, A., *Epistolae Romanorum pontificium genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium* II, I, 1974, pp. 157-159, epíst. 14: Sabemos por relación de nuestro ilustre hijo Vicente, duque de nuestra provincia, el cuidado que vuestra apostólica sede tiene de los sacerdotes comprovinciales, por impulso del cual nuestra afección nos ha dado atrevimiento para escribir con el mayor respeto (ed. esp. en TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, p. 953).

[646] La estrecha relación con el papado es manifiesta con especial intensidad en la última epístola que el obispo de Roma envía a título personal al metropolitano (*Ep*. 17) – a quien por dos veces consecutivas se refiere como *frater carissime* – recordándole sus deberes y autoridad como tal (THIEL, A., *op. cit*., 1974, pp. 169-170).

[647] Al respecto de la celebración de estos sínodos, MORERA, E., *Tarragona cristiana. Historia del arzobispo de Tarragona y del territorio de su provincia (Cataluña La Nueva)*, t. I, 1981, p. 150; VILELLA, J., *op. cit*., 2002, pp. 336-340.

[648] Hilario, *Ep*. 16, 3: [...] *y si se hiciere de otra manera, recaerá nuestro mandato en gran reprensión de tu nombre*.

comenzó a despuntar ya en esta época por encima de otras. El interés particular del prelado zaragozano por frenar los proyectos de Silvano y atraerse a su causa a sus correligionarios provinciales y al metropolitano ya fue puesto de relieve por algunos autores, que describen las acciones del calagurritano en clave de posible amenaza a la supremacía episcopal del de Zaragoza en la provincia[649]. En una época en la que la cristianización de las aristocracias fundiarias estimuló que la predicación del evangelio rebasara las fronteras urbanas y alcanzara amplios espacios rurales en *villae* y aldeas[650], la noción de territorio diocesano fue tomando forma y la necesidad de fijar unos límites territoriales precisos a tal concepto fue convirtiéndose en una preocupación de primer orden para los obispos[651]. En esta línea y en el marco de las ambiciones territoriales de los prelados por extender su creciente prestigio y poderío socioeconómico, la actuación del calagurritano bien pudo responder a un intento por afirmar y extender su jurisdicción eclesiástica por el occidente provincial. Aunque con los datos disponibles no podemos precisar para qué sede concreta fueron realizadas las ordenaciones de Silvano, es de suponer que su actividad ilegal hubo de circunscribirse al occidente tarraconense, bien por proximidad a la sede calagurritana, o bien porque el control de este área podría implicar una mayor afrenta a los objetivos expansionistas de los obispados más al este de la provincia, *Tarraco* y *Caesaraugusta*, principales opositores de Silvano. No obstante, más allá de intereses territoriales concretos o del hecho de que alguno de los obispos ordenados por el calagurritano tal vez liderase ahora una iglesia hasta entonces controlada por el obispado caesaraugustano, el decidido empeño del obispo de Zaragoza por frenar las acciones de Silvano, acusándole personalmente ante el metropolitano y buscando el apoyo del episcopado provincial, parece derivar de un temor mayor como el que produciría la pérdida de una privilegiada posición eclesiástica en la Tarraconense.

Al margen de la mayor o menor relevancia del obispo cesaraugustano, la provincia Tarraconense se hallaba constituida en lo eclesiástico por una serie de urbes prelaticias con unos espacios diocesanos asociados a ellas. Así nos lo confirma el metropolitano al esgrimir la pertenencia de la iglesia (¿Egara?[652]) que gobernaba Ireneo a la diócesis de

---

[649] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 290-300; CASTELLANOS, S., *Calagurris tardoantigua: poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, 1999, p. 42; MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder...", *op. cit.*, 1999, p. 161.

[650] Concilio I de Toledo (400), can. V: *El presbítero o diácono o subdiácono, o cualquier clérigo consagrado a la Iglesia, si se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar, en el cual hay iglesia, o en un castillo, aldea o hacienda* [...].

[651] Concilio de Orange (441), can. X: *De los obispos que construyeron una basílica, no en posesión propia, sino en diócesis propia*.

[652] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit.*, 2012, p. 183.

Barcino como una virtud del candidato a obispo barcelonés (Ascanio, *Ep*. 14, 2)[653]. Como ya expusimos, cada una de las ciudades prelaticias se valía de dos herramientas básicas para determinar la extensión y el control sobre el territorio: la sede episcopal, como el núcleo desde el que se ejercía el dominio diocesano, y el concilio eclesiástico, como el instrumento que fijaba los límites jurídicos de su extensión.

Si la sede episcopal era una muestra de individualidad y potestad particular, el sínodo provincial se conformaba, sin embargo, como un órgano colectivo en el que se hacían patentes las relaciones interepiscopales y donde se tomaban decisiones en común que afectaban a todo el episcopado de una determinada provincia eclesiástica, como por ejemplo la aceptación de los nuevos obispos consagrados por Silvano[654]. La institución sinodal marcaba así la superioridad del obispado en su conjunto sobre la del obispo en particular, pero también su supeditación a las directrices marcadas por la generalidad, pues todos los prelados al final estaban obligados al cumplimiento de las normas en ellos prescritas. Más allá de los concilios ecuménicos destinados a todo el obispado de Occidente u Oriente, el sínodo por excelencia en esta época fue el provincial y en él se estipulaban las directrices a seguir por la provincia en materia disciplinar, litúrgica y también territorial. Por lo que se deduce de la correspondencia enviada por Ascanio o de lo estipulado por el papa Hilario a los obispos de las Galias[655], la celebración de este tipo de concilios en la Tarraconense tuvo lugar anualmente y en ellos se fueron adoptando las medidas pertinentes en relación a las irregularidades cometidas por Silvano o al problema sucesorio en la sede catalana[656]. No obstante, como se ha podido comprobar a lo largo de estas líneas, el concilio no puede considerarse un instrumento infalible, pues en la Tarraconense de mediados del siglo V el respeto a este organismo jurídico no fue unánime. La realización de ordenaciones prelaticias al margen de la normativa conciliar demostraría que en determinadas circunstancias lo individual (sede calagurritana) acabó por imponerse a lo colectivo (concilio provincial), dando lugar con ello a conflictos de intereses particulares contrarios al parecer general.

---

[653] *Vid. supra*, nota 596.

[654] Ascanio, *Ep*. 13, 2-3: [...] *y juzgando nosotros que este acto contrario a la disciplina podía remediarse con las amonestaciones fraternales y pacíficas, se han visto frustradas nuestras esperanzas* [...] *rogamos a vuestra sede que nos instruya con sus palabras apostólicas acerca de lo que en este asunto queréis que se observe: para que reunido el concilio, puestos en medio los estatutos del sínodo venerando, y apoyados en vuestra autoridad contra el espíritu de la rebelión, podamos entender con ayuda de Dios qué conviene hacer del ordenador y del ordenado*.

[655] Hilario, *Epist*. VIII, 2: *Per annos itaque singulos, ex provinciis quibus potuerit congregari, habeatur episcopale concilium* (*PL*, 58, 1862, p. 26).

[656] VILELLA, J., *op. cit*., 2002, pp. 336-340.

En lo relativo a las sedes episcopales, gracias a la correspondencia entre Ascanio e Hilario, amén de otras fuentes anteriores y/o contemporáneas, tenemos noticia acerca de la existencia ya a mediados del siglo V de al menos ocho de los quince obispados que llegó a albergar la provincia Tarraconense en época visigoda: *Calagurri* (Prudencio), *Ilerda* (epístola Consencio-Agustín), *Osca* (epíst. Consencio-Agustín), *Turiaso* (Hidacio), *Gerunda* (epístola Inocencio I a los obispos de la Tarraconense), *Caesaraugusta* (Concilio de Elvira), *Barcino* (epístolas Ascanio-Hilario) y, por supuesto, *Tarraco* (*Passio Martyrum Fructuosi episcopi*). A esta lista tal vez habría que añadir uno o dos obispados más si contamos a la sede o sedes para la(s) que Silvano ordenó a los dos obispos (¿*Auca*?) o a aquella otra en la que gobernaba Ireneo antes de proponerle como obispo de *Barcino* (¿*Egara*?), siempre y cuando éstas no fuesen algunas de las sedes ya citadas (¿*Turiaso*?).

A pesar de las numerosas conjeturas historiográficas que se han realizado sobre el tema, aún hoy en día resulta muy problemático, con los datos existentes, determinar qué núcleo concreto pudo ser destinatario de la irregular labor de Silvano. Recientemente se ha planteado incluso la posibilidad de que los dos obispos no fueran ordenados para una misma sede sino para dos sedes distintas, en cuyo caso el primer obispo no habría fallecido, como se había planteado hasta ahora, sino que sería trasladado por Ascanio a otra sede que, sin embargo, ahora iba a ser ocupada por el segundo prelado consagrado por Silvano, dando así origen al conflicto[657]. Sin negar el hecho de que Ascanio no hace referencia en ningún momento al deceso del primer ordenado, tampoco creemos verosímil que haya costado ocho años regularizar la situación eclesiástica alterada por Silvano y que se haya decidido finalmente trasladar al primer ordenado a otra sede que de nuevo sería objetivo del obispo calagurritano. Como ya expusimos en su momento, tan prohibida estaba la ordenación episcopal sin el consentimiento del metropolitano como el traslado de diócesis (Hilario, *Ep*. 16, 2-3), por lo que la reubicación ilegal del primer obispo, por mucho que la haga el metropolitano, no nos parece la manera más adecuada de regularizar esta situación. Más plausible sería, a mi parecer, que esta sede pudiese llegar a tener dos prelados a su frente tras la segunda ordenación del calagurritano si nos atenemos al hecho de que el primer obispo consagrado era supuestamente contrario al interés de Silvano[658], lo que podría haber condicionado el segundo nombramiento, o a la reiterada

[657] OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "Basilio y los bagaudas", *Turiaso*, nº 19, 2008-2009, pp. 199-200; Id., *op. cit*., 2010, pp. 297-298.

[658] Ascanio, *Ep*. 13, 2: *Consagró obispo a un presbítero de otro hermano nuestro en la misma ciudad que había sido destinada a aquel primero, a quien había ordenado sin su consentimiento y a pesar de sus protestas, y que luego fue aceptado en nuestra asamblea*.

mención del papa Hilario a la prohibición de que en una iglesia no haya al mismo tiempo dos prelados[659]. Además el hecho de que la denuncia del metropolitano no explicitase nada sobre la presencia de dos obispos en la misma sede y a priori sólo se dirigiese hacia el segundo ordenamiento no es óbice para refutar la opción de la doble episcopalidad[660], pues el primer obispo ya contaba con el beneplácito de Ascanio, mientras que el segundo sería más favorable que éste a la causa del calagurritano.

Dado que la documentación conservada no permite mayor profundización que la de la hipótesis, consideraremos que ambos ordenamientos se realizaron para una misma sede. Pero, ¿cuál fue esta sede? Entre las primeras y más previsibles teorías al respecto se ha señalado a algunos de los espacios, urbanos y semiurbanos, que apoyaron epistolarmente a Silvano, y, que por tanto, estarían más interesados en albergar una sede[661]. De entre ellas, las candidaturas de *Libia* (Herramélluri) o *Virovesca* (Briviesca) han contado con mayor respaldo por ser éstas las localidades más alejadas del campo de acción calagurritano y, por ende, las más adecuadas en un necesario reparto del dominio de tan extensa diócesis o en un intento por fortalecer el área más frágil y susceptible al ataque fronterizo suevo[662]. Puesto que, con la excepción de *Turiaso*, ninguno de los apoyos recibidos por Silvano proviene de un espacio aún urbano donde se llegara a conformar una sede episcopal a lo largo de la Tardoantigüedad[663], no parece lo más adecuado pensar en cualquiera de estas localidades como destinatarias de las acciones de Silvano, pues sabemos que finalmente los obispos designados por el calagurritano permanecieron al frente de esa sede.

Lo mismo sucedería con la cercana localidad de Alesanco (*Alisana*), donde una supuesta sede aparece registrada en época mozárabe junto a las de Segia y Amaia dentro de la provincia Tarraconense en el códice ovetense o cordubense de las *Nominae sedium episcopalium* (s. VIII)[664]. Como de estos tres obispados no se tiene ninguna referencia

---

[659] Hilario, *Ep*. 16, 5: *Entre ellas, debe igualmente tenerse presente que no haya a un tiempo dos sacerdotes en una sola iglesia* [...]; Id., *Ep*. 17, 3: *Tampoco ha de permitirse que en una iglesia haya dos prelados* [...]. Aunque estas advertencias puedan estar relacionadas con el asunto de Ireneo, no conviene descartar que se refieran a Silvano o a otra iglesia (de ahí su mención en el apartado que trata sobre los obispos ilegalmente designados). Al fin y al cabo si Ireneo sustituía a un obispo ya difunto (Nundiario) este problema no estaría aquí presente, salvo que se nombrase a un nuevo obispo de Barcino y se mantuviera a Ireneo o se hubiera nombrado a otro prelado en la iglesia a la que debía volver Ireneo.

[660] Como sí hacen algunos autores. RISCO, M., *ES* XXXIII, 1781, p. 137.

[661] LAMBERT, A., *op. cit*., 1930, p. 878; GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., 1929-1936, t. I, p. 181; t. II, p. 200.

[662] JIMENO JURÍO, J. M., *Historia de Pamplona. Síntesis de una evolución*, 1974, p. 40; LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, pp. 175-176; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 108.

[663] Según Larrañaga, todas estas localidades albergarían en todo caso a pequeñas comunidades cristianas regidas por un diácono o a parroquias rurales lideradas por un presbítero. *Ibíd*., 1989, p. 176.

[664] Si bien esta nómina episcopal quedó registrada en un códice que llegó a la biblioteca de El Escorial procedente de la catedral de Oviedo – de ahí su nombre – algunos autores han determinado que

documental en todo el periodo tardoantiguo y tampoco son mencionados en las actas de los concilios toledanos ni en ninguna otra versión tardía de estas nóminas episcopales, su existencia, de ser verídica, debería situarse entre el 693, momento a partir del cual dejan de registrarse las sedes en las actas toledanas, y la conquista musulmana, periodo de difícil conformación de nuevas sedes[665]. Si estas sedes existieron como una creación hispanovisigoda *ex profeso* a fin de administrar mejor el espacio diocesano y tratar de controlar a unas aristocracias en creciente potestad y disensión con respecto al centralizado dominio episcopal, tal y como afirma algún autor[666], no existen pruebas concluyentes que permitan confirmarlo[667]. Existiera o no, su ausencia en los listados episcopales de los concilios hispanorromanos y visigodos no aconseja tampoco elegir a Alesanco como la sede para la que Silvano consagró a sus obispos[668].

Al margen de estas propuestas poco o nada seguras, las principales hipótesis en relación al objetivo de estas ordenaciones han oscilado desde antiguo entre las sedes de *Auca*[669] y *Turiaso*[670], destinos ambos que presentan al menos la garantía de haber sido en verdad sedes episcopales de la Tarraconense durante la Tardoantigüedad.

El primero de los ejemplos, *Auca*, encuentra en el apoyo aristocrático de la cercana localidad de Briviesca y en la distancia con respecto a Calahorra sus mayores bazas a la hora de suscitar un interés expansionista por parte de la sede de Silvano hacia el posiblemente desatendido extremo occidental de la provincia[671]. Por contra, hasta la

---

se escribió en Córdoba. MILLARES, A., *Los códices visigóticos de la catedral toledana. Cuestiones cronológicas y de procedencia*, Madrid, 1935, pp. 62-63.

[665] MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit*., 1984, pp. 442-443; MANSILLA, D., *op. cit*., vol. I., 1994, pp. 303-304; GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Iglesia y religiosidad en Burgos en la Alta Edad Media", *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval*, nº 5, 1995, p. 70.

[666] MARTÍN VISO, I., *op. cit.*, 1999, p. 161.

[667] Hay quien considera que este listado episcopal pudo inspirarse en un hipotético registro administrativo realizado en época bajoimperial a partir del cual acabaron asimilándose las urbes citadas – por la identificación entre división civil y eclesiástica de las provincias – como sedes episcopales. PIERRE, D., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa, 1947, pp. 1-2; LORING, M. I., *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*, Madrid, 1987, pp. 173-174; MARTÍN VISO, I., *op. cit*., 1999, pp. 161-162.

[668] Del mismo mal aqueja la propuesta de Olcoz y Medrano (2010, pp. 302-303) de situar al primer ordenado en una supuesta sede en Araciel, primero bajo control de Calahorra y luego bajo el dominio pamplonés. El que no exista más rastro de esta localidad que la vaga referencia hidaciana al episodio bagauda del 443 (Hid., *Chron*., 128) no nos permite aceptar esta propuesta por muy elaborada que esté.

[669] RISCO, M., *op. cit*., 1781, p. 157; LAMBERT, A., *op. cit*., 1930, pp. 877 ss.; SERRANO PINEDA, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 1935, pp. 20-25; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "Sobre las *Nominae Sedium Episcopalium* visigodas", *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, 1970, p. 110, nota 14; MANSILLA, D., *op. cit*., vol. I, 1994, p. 159; SÁINZ, E., *op. cit*., 1994, p. 86; Id., "Atlas sumario...", *op. cit*., 2000, p. 33.

[670] ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *La antigüedad tardía en Aragón (284-714)*, 2001, p. 150; OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit*., 2010, pp. 302-303.

[671] Recordemos que la primera de las cartas enviadas a Hilario, Ascanio sitúa a Calahorra *in ultima parte nostrae provinciae* (*Ep*. 13, 2), lo que, lejos de ser exacto, sí determinaría aproximadamente

fecha, las referencias más antiguas acerca de la existencia de una sede *aucense* datan del año 589, y por mucho que su elevada posición en la lista de asistentes al concilio III de Toledo sugiera una considerable antigüedad de su obispo *Asterius* al frente de ella[672], la distancia temporal sigue siendo considerable. Por otro lado, el aparente carácter rural, hasta que la arqueología no demuestre lo contrario, del espacio donde surgió la sede[673], tampoco aconsejaría retrotraer el origen de esta sede hasta la primera mitad del siglo V, pues los espacios semiurbanos o rurales no experimentaron una episcopalización efectiva hasta bien entrada esta centuria a impulsos del ente visigodo[674].

Por lo que respecta a *Turiaso*, su candidatura como destino de las ordenaciones de Silvano cuenta ya de entrada con dos elementos fundamentales en su favor: ser un enclave urbano desde época romana y albergar una sede episcopal al menos desde los inicios del siglo V. A ello habría que sumar además el decidido apoyo de la nobleza de Tarazona, entre otras, a la causa de Silvano por vía epistolar, lo que iría en consonancia con ese intento fallido de aislar a Calahorra del apoyo de los obispos vecinos por parte del obispo de *Caesaraugusta* (Ascanio, *Ep*. 13, 2).

La proximidad cronológica entre el episodio bagauda que provocó la muerte del obispo León de Tarazona (449)[675], sobre el que hablaremos más adelante, y la fecha aproximada del primer nombramiento ilícito de Silvano (455/456) pondría sobre la mesa una circunstancia de la que podría haberse aprovechado el obispo de Calahorra a la hora de fortalecer su presencia episcopal en la provincia en sintonía con la diócesis de *Turiaso*. ¿Haría alusión esa *temporum necessitas* que mencionaba Hilario a la situación provocada por los bagaudas en ciudades como Tarazona[676] y de ahí la aceptación de la actividad emprendida por Silvano? Si bien en lo relativo a su ubicación, la lejanía de *Auca* convendría más a los intereses expansionistas de *Calagurri* por áreas de escasa presencia cristiana, la atracción ilegal hacia su órbita de una sede tan próxima al radio de acción del obispado cesaraugustano explicaría mejor la oposición que el prelado

---

su radio de acción. Sobre la cuestión de los límites espaciales de *Calagurri* en su provincia, LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, pp. 177-181.

[672] VIVES, J., *op. cit*., 1973, p. 137.

[673] Auca, situada en las proximidades de la actual Villafranca Montes de Oca, entre las cuencas hidrográficas del Ebro y del Duero, estaría enclavada en un contexto silvo-pastoril y, por ende, en un paisaje típicamente rural. GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit*., 2009, pp. 73-74; LECANDA, J. A., "Civitas, castellum, vicus aut villa en el ducado de Cantabria. El panorama urbano y las formas de poblamiento en el ducado de Cantabria", *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (ss. VI-VIII)*, 2010, p. 231.

[674] LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, p. 176, nota 20; MARTÍN VISO, I., *op. cit.*, 1999, pp. 155-156; GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit*., 2009, pp. 80-88.

[675] Hidacio, *Chron*., 141.

[676] LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, pp. 182-186.

aragonés venía ejerciendo en la zona y su denuncia final ante el metropolitano, ya que en principio parece poco probable que el obispo de Zaragoza buscara extender sus dominios diocesanos hacia *Auca*, estando Calahorra entre medio[677].

En verdad, la queja epistolar de Ascanio en ningún momento hace referencia a que los obispos ordenados lo sean para una sede de nueva creación o en un espacio que no estuviera ya previamente cristianizado, en cuyo caso habría sido señalado por ser, a mi parecer un trastorno aún mayor. Si fue un ordenamiento realizado en una ciudad ya episcopal y más o menos próxima a la órbita de las principales sedes de la provincia, se entendería mejor que el primer obispo haya sido aceptado finalmente en la comunidad prelaticia con unas fraternales reprimendas como única oposición.

El hecho de pertenecer a otra diócesis y ser designado contra sus designios puede que tuviese como resultado final una alianza de este obispo con el prelado cesaraugustano, tal vez por ser presbítero de su iglesia, en clara oposición a Silvano. Este imprevisto cambio de bando vendría a justificar la necesidad de una nueva ordenación más afín por parte del calagurritano para la misma sede de *Turiaso*, quedando así establecida una divisoria tanto en el seno de la iglesia caesaraugustana como dentro de la propia provincia[678]. A este respecto, no conviene olvidar que a lo largo del siglo VI, como veremos, se celebraron varios concilios de índole provincial en la Tarraconense a los que ni *Calagurri* ni *Turiaso*, por citar sólo aquellos obispados de los que tenemos constancia documental anterior, acudieron[679]. Se observa, por tanto, una cierta unidad en la parte más occidental de la provincia frente a los obispados orientales, con *Caesaraugusta* y *Tarraco* a la cabeza. ¿Vendría esta unidad ya dada desde los tiempos de Silvano como consecuencia de sus ordenaciones[680]?

Vistos los argumentos favorables a una y otra candidatura y sin ánimo de dar por concluida esta cuestión, optamos por elegir la opción turiasonense como la más adecuada a las circunstancias ordenatorias de Silvano. Si bien no deja de ser una interpretación subjetiva sujeta a refutaciones, la sede de *Turiaso* reúne a nuestro parecer el mayor número

---

[677] PRIETO, M., *op. cit.*, 1994, pp. 70-71, nota 121; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit.*, 2001, p. 139; OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit.*, 2010, pp. 297-298.

[678] Ascanio, *Ep*. 13, 3: *Por tanto, y dado que se deben atajar rápidamente tales audacias, que rompen la unidad y provocan el cisma* [...]

[679] VIVES, J., *op. cit.*, 1973, pp. 38, 41, 54 y 60.

[680] En la línea de un posible movimiento "secesionista" del Occidente Tarraconense en este siglo con respecto al dominio oriental (Tarraco y Caesaraugusta), a modo de prolongación de lo acaecido con Silvano, LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado pamplonés en época visigoda", *Hispania Sacra*, nº 49, 1997, p. 290, nota 37; Id., "A vueltas con los obispos de Pamplona de época visigoda. Apostillas a una réplica", *Hispania Sacra*, nº 50, 1998, p. 41; PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit.*, 2012, pp. 186-191

de posibilidades para ser el destino final de las ordenaciones del obispo calagurritano, no pudiendo en ningún caso, con la información disponible, ofrecer garantías al respecto.

Al margen de qué sede fue objetivo de los irregulares nombramientos, el apoyo recibido por ambos bandos de parte de la nobleza local en sus respectivas actividades episcopales nos pone sobre aviso de otro aspecto fundamental de la época y del entorno en los que se desarrolló este conflicto: las tensiones políticas y sociales del siglo V.

Panorama político-social

El desarrollo y consolidación de las sedes episcopales en Occidente coincidió con la cristianización generalizada de las aristocracias, totalmente volcadas al episcopado desde su más temprana conversión. Los privilegios económicos y el prestigio social que garantizaba la posición episcopal o la encarnación del liderazgo cívico en su figura se convirtieron en el motor principal de la oleada conversiva de los nobles terratenientes que vieron en la ocupación del cargo una manera de seguir ostentando el ideal acomodado de romanidad. Será, por tanto, a partir del siglo V cuando surjan obispos pertenecientes a ricas familias senatoriales y se desarrollen auténticas dinastías prelaticias que ocuparán sucesivamente una misma silla episcopal. La presencia cada vez mayor de la aristocracia en las grandes efemérides episcopales[681] irá estrechando los lazos entre el obispado y la nobleza hasta el punto de formar auténticas alianzas en busca de objetivos comunes. Para el caso que nos ocupa, tanto Ascanio como Silvano contaron con el respaldo de sus respectivas aristocracias que acabarán conformando dos facciones enfrentadas entre sí:

- La formada por el obispo Silvano de *Calagurri* y otros obispos vecinos (*Turiaso* por ejemplo), quienes contaban con el apoyo de los *honorati* y *possessores* tanto de ambas ciudades episcopales como de otros espacios próximos distribuidos a lo largo del valle medio-alto del Ebro[682].
- La constituida por los obispos de la zona oriental de la Tarraconense, con Ascanio a su frente, quienes contaban con el apoyo del *dux* Vincentius, la máxima autoridad militar de la Tarraconense[683].

[681] Por ejemplo en las elecciones episcopales. León I, *Ep. X ad epis. prov. Viennensis*, 6: *teneatur suscriptio clericorum, honoratum testimonium, ordinis consensus et plebis;* Id., *Ep*. 40: *secundum desideria cleri, honoratorum, et plebis unanimiter consecratis* (*PL* 54, 1846, pp. 534 y 815).

[682] Algunos autores hablan ciertamente de complicidad entre Silvano y las autoridades latifundistas del Alto Valle del Ebro. AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana: de la antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, 1988, pp. 44-45.

[683] En general, sobre esta figura militar, que aparece citado en la *Chronica Gallica* como *dux Hispaniarum* y *quasi magister militum* [*Chron, Gall*., 652-3 (*MGH* IX, *Chronica Minora*, I, 1892, p. 665)], ver GARCÍA MORENO, L. A., "Vincentius dux provinciae…", *op. cit*., 1977, pp. 79-89.

Ambas facciones pretenderían conseguir las máximas prerrogativas de poder y arrebatarle fuerza, si podían a sus rivales, para lo cual, recurrieron en ambos casos al obispo de Roma para reforzar su posición. Lo que resulta más complicado de averiguar son las pretensiones de los "bandos" enfrentados, pues lo cierto es que la documentación disponible no ayuda en exceso a esclarecer las causas intrínsecas de este enrevesado conflicto. U. Espinosa planteó en su momento que los obispos de la zona occidental de la Tarraconense, descreídos del poder de Roma y confiando en el apoyo de Teodorico II a la hora de consolidar su sede en la región, defenderían las pretensiones de los visigodos cuya presencia se afianzaba desde entonces en la zona[684], frente a sus rivales orientales, apenas aquejados de la presencia bárbara y posiblemente aún afines al decadente Imperio romano en la persona del *dux* Vincentio[685]. González Blanco o Escribano, por su parte, relacionan las ordenaciones de Silvano con el patrocinio de iglesias particulares, a las que el calagurritano proveería de personal nobiliario al frente de ciertas comunidades rurales. Esto fundamentaría el apoyo aristocrático a Silvano, por la tendencia ruralizadora de una sociedad que ya no se identifica con el modelo imperial de ciudades episcopales, así como la oposición del metropolitano Ascanio y de la alta jerarquía episcopal ante la fragmentación de la unidad prelaticia y la parcelación del patrimonio eclesial[686]. Larrañaga, inspirado por los postulados de Lambert, que veía en el apoyo de los nobles locales un gesto de voluntad autonomista[687], se inclina más por la visión de Espinosa, aunque con matices, que por la de Escribano, y enmarca lo sucedido en el contexto de las invasiones correrías bárbaras y las rebeliones bagaudas[688]. M. Pérez también observa en todo este asunto ciertas implicaciones de carácter político-social al defender el apoyo a Silvano como un intento de los nobles locales por alcanzar intereses particulares no coincidentes con los del Imperio, si bien concluye afirmando que la raíz del desencuentro fue un problema de desorden eclesiástico[689]. Contrario a la vinculación del conflicto con la

---

[684] Siguiendo a Thompson ("The End of Roman Spain", *Nottingham Medieval Studies*, nº 21, 1978, pp. 15-19), U. Espinosa vio en este episodio la muestra perfecta de la pérdida por parte de Roma del control sobre el occidente tarraconense en beneficio de los visigodos de Teodorico II.

[685] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 293-301; Id., "*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la Antigüedad Tardía", *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, p. 69. Continuadora de esta idea, ARCONADA, V., "La topografía cristiana de Calagurris Iulia durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 86, 2010, p. 189.

[686] GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1984, pp. 243-244; ESCRIBANO, M. V., *op. cit.*, 1994, pp. 270-271.

[687] LAMBERT, A., *op. cit.*, 1930, pp. 876-880.

[688] LARRAÑAGA, K., *op. cit.*, 1989, pp. 187-190.

[689] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit.*, 2012, pp. 187-189; VILELLA, J., "La política religiosa del Imperio romano y la cristiandad hispánica durante el siglo V", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, p. 390.

presencia goda o a cualquier teoría independentista se muestra, sin embargo, Moreno, quien considera que los terratenientes laicos de la zona se agruparon en torno al notable eclesiástico más relevante del momento con la única pretensión de preservar el orden regional establecido una vez superados los diversos conflictos de la época[690]. Sin decantarse por ninguna de estas propuestas, Ubric vio aquí un choque entre dos bloques eclesiásticos con opuestos intereses territoriales - definición de límites jurisdiccionales entre diócesis - y la ambición de obtener aliados a sus respectivas causas a través de la ordenación de obispos en iglesias ajenas[691].

Con la escasa documentación que poseemos resulta cuando menos aventurado tratar de determinar cuáles eran las intenciones últimas de los participantes en todo este asunto, máxime cuando hasta el propio pontífice se quejó de lo confuso que resultaba todo lo expuesto y de lo complejos que eran sus tiempos a la hora de tomar una decisión clara[692]. De todas las hipótesis aquí planteadas, la que menos consistencia tiene, en nuestra opinión, es la que vincula la acción de Silvano con la creación de iglesias particulares en espacios rurales sin cristianizar. Al margen de que este tipo de iglesias no precisan de un obispo para su funcionamiento, pues pueden estar lideradas por presbíteros o diáconos[693], lo cierto es que en esta época los obispos aún se hallaban muy arraigados a las ciudades, por lo que la consagración de un nuevo prelado por parte de Silvano resulta más plausible que se hiciera para un espacio urbano que en una entidad poblacional menor[694].

En lo relativo a las interpretaciones en clave autonomista, pese a que Silvano y aquellos que lo apoyaron fueran en contra de los preceptos del metropolitano y de otros obispos de la provincia, no creemos que su intención llegara a ser la de afirmarse como núcleos eclesiásticos o sociales independientes dentro de la Tarraconense. El hecho de que los seguidores de Silvano recurrieran, al igual que hizo Ascanio, a la entidad papal a la hora de intentar resolver el conflicto suscitado por Silvano, en este caso en beneficio de éste, es muestra más que suficiente de que Roma y su obispo eran considerados por

---

[690] MORENO RESANO, E., "El periodo tardoantiguo en Navarra: propuesta de actualización", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, p. 277. En esta misma línea, GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit*., 2009, p. 76, quien interpreta este episodio no como un acto de rebeldía autonomista sino todo lo contrario, como un intento de asumir el compromiso del Imperio frente al desarrollo de poderes locales en momentos de inseguridad política.

[691] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 107-108.

[692] Hilario, *Ep*. 16, 1: *Por ello, dado que todo lo que una y otra parte han puesto en nuestro conocimiento lo vemos alterado por anormalidades de toda especie, teniendo en cuenta las exigencias de las circunstancias actuales, decretamos* [...]

[693] LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1989, p. 190.

[694] De ahí las dudas que suscita la candidatura de Auca como destino de los ordenamientos del calagurritano, al menos hasta que se concluya si constituía o no un espacio urbano en esta época.

toda la provincia como la autoridad única y primera de la cristiandad occidental y de que se respetaba el orden jerárquico episcopal a nivel territorial. De haber tramado el obispo de Calahorra y sus seguidores un intento secesionista o disgregador - o siquiera cismático como señalaba Ascanio -, éstos lo habrían llevado a cabo a espaldas de toda la comunidad eclesiástica y la reacción del papa Hilario habría sido bien distinta.

Es posible que toda esta polémica suscitada por unas simples ordenaciones fuera del marco legal escondiera algún otro tipo de trasfondo de carácter suprarreligioso. En este sentido, no han faltado voces que asociaran todo el asunto de Silvano a un posible conflicto político y social dentro de la provincia con la presencia visigoda como telón de fondo[695]. No obstante, la ausencia de toda mención al contingente godo o en general a cualquier elemento político más allá de la incierta alusión al *dux* Vicente[696] hace difícil determinar si en todo este "juego" de alianzas y rivalidades entre obispos intervinieron otras motivaciones más allá de las meramente jurisdiccionales. Por otro lado, los godos de Teodorico II (453-466) siguieron actuando en esta época como federados militares al servicio del Imperio romano contra suevos, bagaudas u otros elementos sediciosos. Por ello, aun suponiendo que Teodorico ya entonces pudiese ambicionar el dominio sobre el territorio provincial, aspecto que no nos es sugerido por ninguna fuente de la época, se antoja extraño que Silvano y otros nobles del occidente tarraconense consideraran ponerse de su lado y supuestamente en contra de los designios imperiales a los que los visigodos de Teodocirco II aún servían incondicionalmente.

Huelga decir, finalmente, que la interpretación que de este episodio hacen Olcoz y Medrano al hablar de dos sedes distintas como destinatarias de los ordenamientos de Silvano (*Araciel* y *Turiaso*) y asociarlo todo ello a las revueltas bagaudas de mediados del siglo V y al origen del obispado pamplonés presenta más objeciones que congruencias[697].

---

[695] *Vid. supra*, notas 684-685 y 687-688.

[696] M. Vilas vincula a este personaje con un linaje, el de los *Vincentii*, que desde los tiempos del mártir Vicente, diácono del obispo Valerio de Zaragoza (Prudencio, *Peristeph*. Himno IV) ocupa cargos eclesiásticos en Caesaraugusta o ejerce su influencia en esta zona. Según este autor, el *dux* apoyaría al obispo zaragozano, quien, en su opinión, sería el más perjudicado por la ordenación irregular de Silvano, pues podría significar haber alejado alguna ciudad importante de la influencia de Zaragoza., M., *op. cit.*, 1994, pp. 70-71. Para M. Pérez, este *dux* buscaría aplacar la rebeldía de los *possessores* que buscaron en Silvano el respaldo a sus reivindicaciones autonomistas y recuperar el control sobre la provincia. PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit.*, 2012, pp. 187. Por mi parte, soy de la opinión de la que aparición en escena de este personaje sólo respondió a una estratagema del metropolitano Ascanio para dar más empaque a su reclamación haciendo creer al Papa que hasta las autoridades civiles del momento eran contrarias al obispo de Calahorra y a sus acciones.

[697] OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit.*, 2010, pp. 298-307. Así por ejemplo, no se entiende qué interés podría tener Silvano en colocar un obispo en Araceli para fortalecer la presencia romana y que ello, más allá de la irregularidad disciplinar que supone, no pudiera contar con la aprobación del metropolitano, cuando en teoría es una medida en favor de la unidad romana frente al avance suevo. Por

Vemos, por tanto, que resulta muy complicado extrapolar este conflicto *a priori* meramente disciplinar hacia otras esferas históricas con el único sostén de la información escasa y parcial recogida en la correspondencia entre Hilario y Ascanio. Lejos de repetirme en lo ya dicho por otros o de plantear otras teorías tan refutables como las aquí recogidas, me limitaré a recapitular todo lo expuesto hasta ahora describiendo este episodio como lo que fue, un conflicto jurídico-disciplinar con un claro trasfondo de control territorial diocesano. El hecho de querer consagrar a un nuevo obispo bajo su mandato y al margen de toda legalidad eclesiástica representaría un claro interés por parte del prelado calagurritano por consolidar la hegemonía de su sede en el valle medio-alto del Ebro – dentro del marco institucional tardorromano – y ampliar su influencia a otros espacios provinciales más afines a otras sedes. La ordenación de un obispo para la iglesia de *Turiaso*, de ser ésta la sede implicada, supondría así una ampliación del radio de acción del obispado calagurritano y un refuerzo a su potestad territorial en la provincia. Ante la invasión general de los pueblos bárbaros o el desarrollo más particular de las revueltas bagáudicas en la zona, que habían ocasionado incluso la muerte de un camarada (León de Tarazona), se hacía necesario reforzar las posiciones en la provincia a fin de contar con recursos necesarios para poder resistir el envite. No obstante, más allá de una mera cuestión de supervivencia, el afán expansionista y de consolidación territorial de su sede estaban también presentes en la decisión de Silvano. Las disputas episcopales a razón de los límites entre diócesis no eran una novedad en esta época ni tampoco dejaron de sucederse *a posteriori*. Por ello, la intromisión de *Calagurri* en un espacio probablemente dependiente hasta entonces de *Caesaraugusta* habría que enmarcarlo en el contexto de los procesos de formación de las territorialidades diocesanas a lo largo de la Tardoantigüedad durante los cuales unas y otras sedes entraban ocasionalmente en prolongadas pugnas por atraerse hacia sus órbitas las mayores extensiones de terreno posibles. La rivalidad entre Calahorra y Zaragoza, por ejemplo, pudo perdurar incluso más allá de esta época y

---

lo que respecta al topónimo Araceli, ni se sabe con seguridad cuál es su localización (SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1994, pp. 383-391) ni se tiene constancia de que fuese poco más que un poblado o que tuviera siquiera un espacio eclesial, por lo que desconocemos cuáles son los criterios para la elección del lugar como destino de la primera ordenación de Silvano. Tampoco sabemos en qué se basan los autores para considerar el fallecimiento del obispo que iba a suceder al difunto León de Tarazona como pretexto para suponer que la regularización del primer ordenado se realizó colocando a este individuo al frente de la sede de *Turiaso*. De haber sido así, tendría más lógica que el segundo de los ordenamientos hubiese sido realizado de nuevo en Araceli por estar de nuevo vacante y no en Tarazona como se propone. Y ¿por qué los visigodos habrían de desplazar la sede episcopal desde Araceli a Pamplona a la hora de dominar el territorio vascón? ¿No tendría más lógica mantenerla fija y hacerla dependiente de la segunda o viceversa? En cualquier caso, no se conocen ejemplos de traslados de sedes por parte de los visigodos, sino a lo sumo de creación de nuevos obispados en otros espacios urbanos y/o rurales.

tal vez la ausencia de la sede riojana en la *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Zaragoza, como tendremos ocasión de analizar, fuese más intencionada que casual.

Aunque desconocemos las consecuencias directas de su programa ordenatorio en la provincia, la relevancia de las acciones de Silvano catapultó a la ciudad y a su prelado hasta la mismísima sede pontificia, desde donde se decidió su destino final. Este hecho, unido a la fama y al prestigio que su pasado martirial le venían confiriendo convirtieron a la sede calagurritana ya a mediados del siglo V en un absoluto referente cristiano para toda la provincia, únicamente ensombrecida por la superioridad episcopal de sedes de mayor trascendencia histórica como *Caesaraugusta* o la metropolitana *Tarraco*.

Volviendo, por tanto, al tema de su jurisdicción diocesana en esta época, el apoyo recibido por la aristocracia local de la región y de las zonas limítrofes pudo determinar una primera expansión de la diócesis calagurritana de este a oeste, siguiendo el eje definido por el Ebro desde Tarazona hasta Briviesca y coincidiendo así con la presencia temprana de epigrafía cristiana en localidades riojanas como Alfaro, Tricio o navarras como Cascante[698] y con la extensión del culto a Emeterio y Celedonio [Fig. 5].

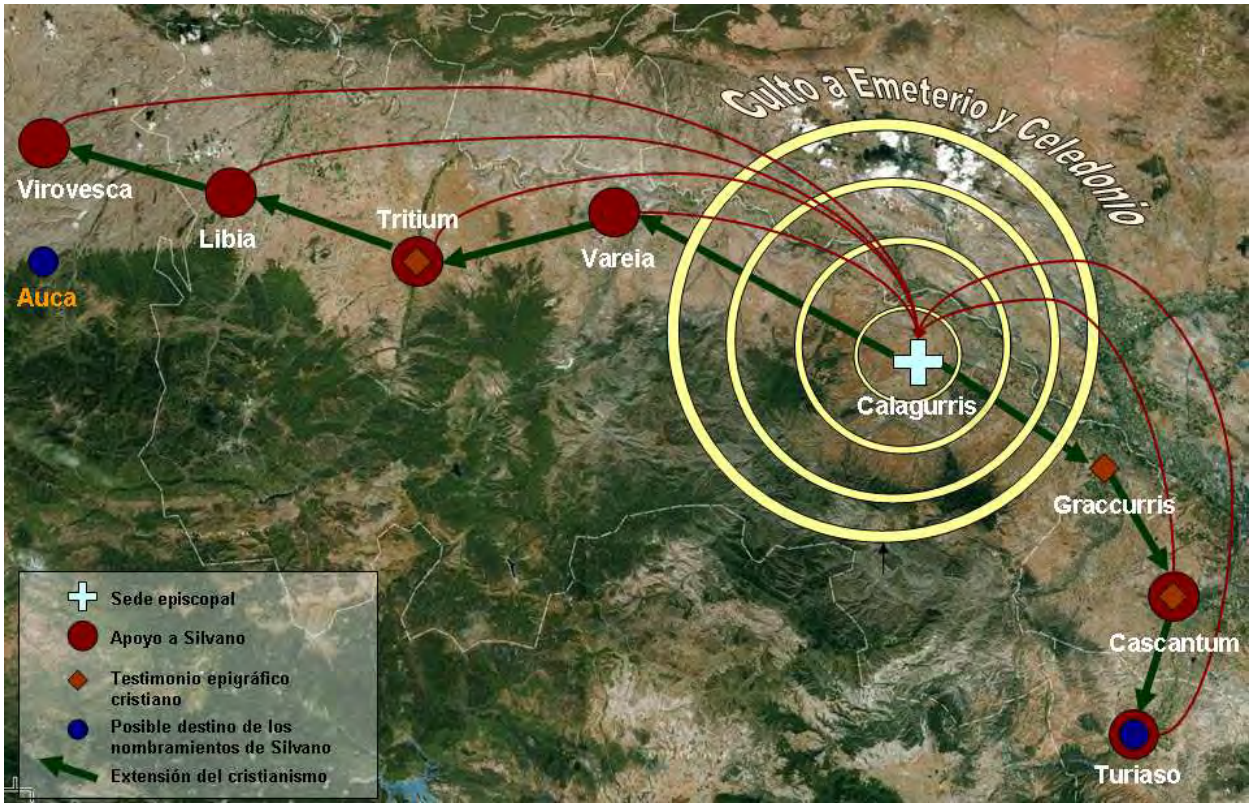


Fig. 5. Primigenia expansión del cristianismo en el valle medio del Ebro (siglo V). Elaboración propia.

[698] *Vid. supra*, 2.2.1. Las primeras huellas del cristianismo (siglos IV-V), pp. 203-210.

M. Álamo fijó unas genéricas fronteras diocesanas de Calahorra entre los siglos V-VI que limitarían por el oeste con *Auca* hasta Grañón e Ibrillos por los ríos Oja y Tirón; por el norte se asomaría al mar Cantábrico a través de la Bardulia (Álava) y la Caristia (Guipúzcoa y parte de Vizcaya); por el este lindaría con las sedes de Tarazona y Pamplona y por el sur con la de Osma[699]. Dado que no sabemos en qué criterios se basa esta fijación de fronteras, tendremos que conformarnos con presuponer que el radio de acción del obispado calagurritano en esta época pudiese abarcar principalmente el norte de la región y las áreas colindantes.

A partir de Silvano y durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo V y casi todo el siglo VI - coincidiendo con el final del Imperio romano de Occidente, la extinción del reino visigodo de Tolosa y el llamado intermedio ostrogodo en Hispania - hasta el concilio III de Toledo (589), no tenemos noticia alguna acerca del episcopado calagurritano ni de la sede que presiden sus representantes[700]. El posible avance territorial de la sede calagurritana experimentó, así, un oscurecimiento literario durante prácticamente todo el siglo VI debido a su ausencia tanto en los registros conciliares anteriores al año 589 como entre las páginas de la *Vita Sancti Aemiliani* (primera mitad del siglo VII), obra de referencia sobre el cristianismo norpeninsular en esta centuria. Esa última ausencia resulta especialmente curiosa si tenemos además en cuenta que a lo largo de la hagiografía emilianense se recogen varios topónimos riojanos, pero la única alusión que se hace a una figura episcopal nos refiere a la sede turiasonense.

Precisamente en relación a esto último, existe una tradición infundada que vinculó al obispo Didimio de Tarazona (primera mitad del siglo VI) con la sede calagurritana al atribuirle una jurisdicción eclesiástica que abarcaba hasta los montes Distercios, en cuyas faldas, se abría la cueva eremítica de San Millán, y, por tanto, un radio de acción que alcanzaba a iglesias del alto-medio valle del Ebro, entre ellas la de *Calagurri*. De este modo, dado que la zona de La Cogolla se considera inscrita en el territorio de Calahorra, tomando como argumento el apoyo nobiliario recibido por Silvano un siglo antes por la ciudad de Tarazona, y ante el vacío documental sobre el episcopologio calagurritano hasta el año 589, algunos autores optaron por incluir a Didimio en algunos episcopologios de

[699] ÁLAMO, M., "Diocèse de Calahorra et la Calzada", *DHGE*, t. XI, 1949, pp. 277-278.

[700] González Blanco ofrece varios ejemplos claros de la ausencia del obispo de Calahorra en los principales eventos eclesiásticos de este siglo en la provincia Tarraconense – el concilio de Tarragona (516), el concilio de Gerona (517), el concilio de Barcelona I (540), el concilio de Lérida (546) – así como en el contexto de la hagiografía emilianense o de la correspondencia brauliana, donde no aparece mención alguna a Calahorra. Para este autor las dificultades de siglos anteriores – bagaudas, invasiones, tránsito de ejércitos – habrían provocado la huida de varios obispos de sus ciudades, entre ellos los calagurritanos, y su refugio en otros rincones. GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1984, pp. 244-245.

la sede calagurritana, si bien en este caso también con jurisdicción sobre Tarazona[701]. El padre Risco, contrario a esta idea, nos puso en conocimiento de algunas de las argumentaciones que se esgrimieron a fin de justificar esta dualidad episcopal: "*El doctor Tejada, para hacer verosímil que Dídimo gobernó como obispo el territorio que comprendían ambos obispados, escribe que el rey godo Eurico, cuando sujetó a Pamplona, Calahorra y Tarazona, persiguió por todos los medios a los católicos y especialmente a los obispos. Desde entonces, dicen algunos, los de Calahorra residieron en Garray, que era del obispado de Tarazona, asistiendo desde allí a los fieles que vivían en las montañas de esta diócesis y en los Cameros, sus vecinos, que eran parte muy principal de la sede de Calahorra. Por este medio se pretende justificar que Dídimo, no pudiendo residir en ninguna de las ciudades capitales por hallarse en poder de infieles, fue obispo de las montañas de ambos episcopados, y que por esta razón ordenó a San Millán y le hizo cura de Berceo, pueblo situado a las faldas de los montes Distercios y, en teoría, de la jurisdicción de la diócesis de Calahorra. Expone también el texto de S. Braulio diciendo, que sin embargo de afirmar el Santo, que Didimio era obispo en Tarazona, no por eso se ha de entender que vivía en esta ciudad; sino sólo que el territorio donde estaba pertenecía a ella como a capital, y que por eso tenía el título de obispo turiasonense*[702]".

En verdad, aunque la potestad de Didimio sobre la iglesia de Berceo que se sugiere en la *Vita Sancti Aemiliani* ha suscitado no pocos interrogantes[703], de lo expuesto por el obispo Braulio de Zaragoza en su obra sólo puede concluirse que este personaje era obispo de Tarazona cuando colocó al frente del templo riojano al anacoreta Millán. Así, a pesar de que en su momento planteáramos que Silvano a mediados del siglo V pudo haber designado obispos para la sede de *Turiaso* y tener, por ende, una cierta autoridad sobre ella, en caso de ser verdad habría transcurrido casi una centuria desde entonces, por lo que a estas alturas resulta incierto determinar si esa supuesta vinculación entre las dos iglesias seguiría existiendo o no. En cualquier caso, ateniéndonos a la normativa eclesiástica relativa a los límites diocesanos[704] y dado que en los listados conciliares de época visigoda, así como en la mayoría de los episcopologios de ambas sedes registrados a lo largo de su historia, *Turiaso* y *Calagurri* aparecen siempre como dos obispados claramente individualizados, todo apunta a que Didimio fue líder única y exclusivamente de la iglesia turiasonense durante la primera mitad del siglo VI.

---

[701] ÁLAMO, M., *op. cit.*, 1949, p. 279; SÁINZ, E., *op. cit.*, 1994, pp. 92-93.
[702] RISCO, M., *ES*, t. XXXIII, 1781, pp. 152-153.
[703] Braulio de Zaragoza, *VSA* V, 12.
[704] Concilio II de Braga, *Capit. Martini* (572), can. VI-VII y IX-X.

Dejando al margen la errónea atribución de una episcopalidad compartida entre Calahorra y Tarazona en manos de Didimio, la ausencia de ambas sedes, y en general de toda la franja occidental de la provincia, en el desarrollo conciliar de la Tarraconense durante el siglo VI [Fig. 6], ha sido justificada por la historiografía moderna en base a determinados factores como la conflictividad del momento por la rebeldía de cántabros y vascones[705], la indefinición política de la zona[706], la falta de disciplina eclesiástica[707] o la caracterización de los concilios de este siglo[708]. Algunas de estas justificaciones, sin embargo, presentan ciertos problemas en su planteamiento que han de ser matizados.

Así por ejemplo, en lo que se refiere a una supuesta restricción de contenidos de los concilios del siglo VI, si bien es verdad que éstos reunieron sólo a los obispos de la parte oriental de la provincia, de ello no puede concluirse que fueran sínodos exclusivos de este sector, ya que el metropolitano estaba obligado a hacer que todos los obispos de la provincia, sin distinción, acudiesen a los sínodos de su provincia[709]. Por otro lado, si echamos un vistazo al contenido legislativo de estas reuniones, vemos que algunos de sus cánones no concernieron únicamente a una parte, sino que afectaban por igual a toda la Tarraconense[710], por lo que no creemos que éstos tuvieran un carácter distinto a otros concilios provinciales o que su celebración se circunscribiese a la mitad de la provincia.

En cuanto a los diversos problemas que pudieran surgir a la hora de asistir a los sínodos - conflictos bélicos, inclemencias atmosféricas, enfermedades, deterioro de los caminos, distancias, bandidaje, etc.[711] -, éstos podrían justificar tal vez la ausencia a una o dos de estas asambleas, pero no toda una prolongada abstención durante casi un siglo, máxime cuando algunas sedes como *Osca* o *Turiaso* no se encontraban tan alejadas de

---

[705] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, p. 314; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1984, p. 244; MANSILLA, D., *op. cit.*, 1994, pp. 159-160; GOÑI GALARRAGA, J. M., "Seis diócesis en el triángulo Pirineo Occidental-Mar Cantábrico-Río Ebro: Calahorra (I), Pamplona (II), Santander (III), Vitoria (IV), Bilbao (V) y San Sebastián (VI)", *Memoria Ecclesiae*, nº 28, 2006, pp. 625-626.

[706] RISCO, M., *ES*, t. XXXIII, 1781, p. 155; RODRÍGUEZ. DE LAMA, I., *op. cit.*, 1984, p. 324; LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado...", *op. cit.*, 1997, pp. 285-296; Id., "A vueltas con los obispos...", *op. cit.*, 1998, pp. 37-41.

[707] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona (siglos IV-XIII)*, t. I, 1979, p. 48; LARREA, J. J., "El obispado de Pamplona en época visigoda", *Hispania Sacra*, nº 48, 1996, p. 145.

[708] Según Larrea, mientras que los dos primeros concilios de Toledo, al no presentar un carácter nacional, no afectaron a todo el episcopado hispano por igual, los concilios provinciales celebrados durante la primera mitad del siglo V – Tarragona (516), Gerona (517), Barcelona I (540) y Lérida (546) – sólo concernieron a la parte oriental de la Tarraconense. LARREA, J. J., *op. cit.*, 1996, p. 130.

[709] Concilio de Tarragona (516), can. VI: *Que el obispo que, avisado por su metropolitano, no acudiere al concilio, sea excomulgado*

[710] Concilio de Tarragona (516), can. IV-VI, VIII y XIII; Concilio de Gerona (517), can. I; Concilio de Lérida (546), can. XVI.

[711] Concilio III de Toledo (589), can. XVIII: *en atención a la lejanía y pobreza de las iglesias de España* [...]; Concilio de Mérida (666), can. VI: *Y si acaeciere que se haya impedido por la enfermedad o que acusa de las inclemencias exageradas del tiempo no tuviese cómo acudir a su presencia* [...]

algunas de las ciudades donde se celebraron estos sínodos. Huelga decir, además, que la incidencia de algunos de estos problemas en Calahorra se halla lejos de estar confirmada o de ser tan grave como para impedir la asistencia a estos eventos. En este sentido, las *razzias* bagaudas, aparte de tener lugar a mediados del siglo V, con la salvedad de lo sucedido en Tarazona o Lérida, no fueron encaminadas hacia las ciudades, sino que se circunscribieron a los ámbitos rurales o en todo caso a la periferia de ciertas urbes. En lo concerniente al problema vascón, *Calagurri*, pese a estar inscrita en las fuentes literarias romanas como una ciudad vascona[712], poco tuvo que ver con esos contingentes vascones que "descendían de las montañas" para llevar a cabo actos de pillaje y enfrentarse por ello contra visigodos o francos. Por otro lado, más allá de la discutible realidad del particularismo vascón como un acto de resistencia antirromana o antigermánica[713], nos encontramos de nuevo con una incongruencia cronológica a la hora de plantear una relación entre la ausencia de los obispos de Calahorra y las incursiones vasconas por la provincia, pues las menciones a estas razzias en las fuentes tanto galas como hispanas comenzaron a ser habituales a partir de la segunda mitad del siglo VI. Por mucho que se pretenda alegar que ya desde antes se podía venir fraguando entre los vascones un ideal belicista y un sentimiento contrario al orden estatal visigodo[714], ello no supondría en ningún caso un impedimento para que los obispos calagurritanos acudieran a los concilios de su provincia durante la primera mitad de esta centuria, ni tampoco un fundamento

[712] PÉREX AGORRETA, M. J., "Vascones en La Rioja en época romana (según las fuentes literarias)" *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño,* vol. 1, 1986, pp. 211-217. Como ya apuntaran varios autores, la adscripción étnica de *Calagurri* al territorio vascón tras las guerras sertorianas (83-72 a. C.), cuando en realidad presentaría rasgos de etnicidad celtibérica, no fue sino parte de un constructo romano que buscaba homogeneizar de alguna manera a un grupo poblacional pluriétnico, o en todo caso con ciertos elementos identitarios comunes pero de gran diversidad cultural, con un propósito de control territorial. Vasconia en toda su extensión romana sería, por tanto, un concepto territorial y administrativo pero no étnico. ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, pp. 61-62; RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "Limitaciones inherentes a las fuentes literarias: consecuencias de la guerra sertoriana para Calagurris", *Gerión*, nº 3, 1985, pp. 231-243; VELAZA, J., "Calagorri: cuestiones en torno al nombre antiguo de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 14-16; SAYAS, J. J., *op. cit*, 1994, pp. 177-233; Id., "Cuestiones relacionadas con la etnia histórica de los vascones", *Los pueblos prerromanos del norte de Hispania. Una transición cultural como debate histórico*, 1998, pp. 89-139; GÓMEZ FRAILE, J., "Sobre la adscripción étnica de Calagurris y su entorno en las fuentes clásicas", *Kalakorikos*, nº 6, 2001, pp. 27-70; BURILLO, F., "Etnias y ciudades estado en el valle medio del Ebro: el caso de Kalakorikos/Calagurris Nassica", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 9-30; AMELA, L., "Calagurris y la fijación de nuevos límites territoriales en la Antigüedad", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 31-50; JORDÁN LORENZO, A. A., "La expansión vascónica en época republicana. Reflexiones en torno a los límites geográficos de los vascones", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, pp. 96-103; Id., "Reflexiones sobre la adscripción étnica de Calagurri a la luz de las últimas investigaciones", *Kalakorikos*, nº 16, 2011, pp. 161-184; ARTICA, E., "Algunos apuntes sobre los vascones en la guerra sertoriana", *Los vascones de las fuentes antiguas*, 2009, pp. 173-179; PINA, F., "Sertorio, Pompeyo y el supuesto alineamiento de los vascones con Roma", *Los vascones en las fuentes antiguas*, 2009, pp. 206-214.

[713] En general, sobre este asunto, ARCE MARTÍNEZ, J., "Vascones y visigodos", *Los vascones en las fuentes antiguas*, 2009, pp. 243-251.

[714] LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado...", *op. cit.*, 1997, p. 290.

para que éstos se ausentaran deliberadamente en presunto apoyo a unos contingentes considerados como paganos ya desde el siglo IV e incluso aún en el siglo VII[715].

Por lo que respecta a la falta o no de operatividad del poder visigodo en la zona, al igual que sucedía con el asunto de Silvano - al que Larrañaga alude en apoyo de esta argumentación[716] -, resulta muy poco seguro establecer unas dependencias tan estrechas entre la actuación de los obispos de una provincia y los intereses concretos de los reyes godos, máxime cuando estamos hablando aún de monarcas arrianos que poco o ningún interés podrían tener en los avatares conciliares de los obispos católicos provinciales[717].

Si bien es cierto que con el reino toledano las relaciones entre las esferas política y religiosa se estrecharon enormemente hasta inmiscuirse cada una de ellas en los asuntos de la otra, la ausencia de *Calagurri*, entre otras sedes, en el panorama conciliar del siglo VI no creo que tenga un trasfondo político sino de índole religiosa o, si se quiere, disciplinar. Arrastrado ya desde los tiempos de Silvano - y aquí coincidimos con la propuesta de Larrañaga - el problema de la unidad eclesiástica en la Tarraconense hacía ahora de nuevo acto de presencia al mostrar la negativa por parte de los obispados occidentales de seguir el orden establecido por el metropolitano y sus comprovincianos de la franja oriental de la provincia[718]. Su rechazo a participar del desarrollo conciliar "impuesto" desde *Tarraco* sigue siendo en esta época un evidente acto de desobediencia disciplinar y no una cuestión de Estado, por lo que los obispos de Huesca, Tarazona, Calahorra, y eventualmente Oca y Pamplona[719], no se sentirían ajenos al poder político sino que en todo caso no se identificarían con su líder eclesiástico y con aquellos que lo apoyaban. Si este comportamiento disoluto por parte de algunos prelados seguía siendo una consecuencia de los enfrentamientos entre el metropolitano y el obispo de Calahorra a mediados del siglo V, no tenemos indicios concretos que nos permitan ir más allá de la suposición. Teniendo en cuenta que las ordenaciones hechas por Silvano terminaron siendo aceptadas por Hilario, cabe la posibilidad de que la decisión papal y el respaldo de

---

[715] Ausonio, *Epistolae*, XXIX, 50-52; Paulino de Nola, *Carmina X*, 202-220; Tajón de Zaragoza, *Epistola ad Quiricum Barcinonensem antistitem*.

[716] LARRAÑAGA, K., A vueltas con los obispos...", *op. cit*., 1998, p. 41. Resulta paradójico que se haga referencia al episodio de Silvano cuando se supone que a mediados del siglo V, según Espinosa, los obispos de la Tarraconense occidental apoyarían a los godos frente al decadente estado imperial mientras que ahora, en opinión de Larrañaga, estos mismos obispos rechazarían acudir a los sínodos de una iglesia provincial solidaria con un poder político que se les antojaba extraño.

[717] LARREA, J. J., "De nuevo en torno a los primeros siglos del obispado de Pamplona", *Hispania Sacra*, nº 49, 1997, p. 320.

[718] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, p. 191.

[719] De ambos obispados, como veremos, sólo tenemos noticias a partir del año 589, cuando sus prelados firman entre los asistentes al Concilio III de Toledo.

la aristocracia local, unido a la inoperancia de la autoridad metropolitana aún en esta época, insuflaran una cierta seguridad en el calagurritano y sus apoyos a la hora de seguir manteniendo una postura ajena al gobierno eclesiástico central de la provincia. Por lo que respecta al silencio de Braulio en su obra en relación a la iglesia calagurritana, en el apartado dedicado a la sede de *Turiaso* plantearemos algunas posibles justificaciones a ello, si bien queremos apuntar ya desde aquí la posibilidad de que en este caso el obispo de Calahorra no fuera el artífice de su propia "invisibilidad documental".

4.2.2.2.2. Episcopologio calagurritano (II). Calagurri en Toledo

Si indagamos en fuentes posteriores a la *VSA*, las principales y únicas referencias a las sedes episcopales del valle medio del Ebro en época visigoda se hallan en las listas conciliares toledanas. Gracias a ellas, sin embargo, sólo nos es posible deducir una clara continuidad de la sede de *Calagurri* dentro de la Tarraconense y su participación más o menos directa en las decisiones político-religiosas del momento[720]. Teniendo en cuenta que no volvemos a saber nada del episcopado calagurritano hasta finales del siglo VI, convendría ahora precisar en qué consistió la presencia de esta sede en el marco de los concilios generales hispanos y qué miembros de su iglesia participaron, por tanto, del devenir histórico de la región durante el reinado visigodo en la Península Ibérica.

Como vimos en su momento, los concilios generales de Toledo se convirtieron prácticamente desde la conversión de los visigodos al catolicismo (589) en un órgano de gobierno desde el cual se tomaron decisiones y se dictaminaron normas que regían no sólo la vida eclesiástica sino la vida política y civil del reino. Se configuró así un poder eclesiástico general, que implicaba a todos los sectores episcopales de la Península Ibérica, unidos en la consolidación del catolicismo en el poder. Este poder general, sin embargo, emanaba a su vez de la confluencia de diferentes poderes locales y provinciales, cada uno de ellos presentes en las regiones episcopales que asistían a estos concilios. Estos poderes más localizados implicaban a su vez un control ideológico, religioso y social de las poblaciones que habitaban aquellas ciudades conformadas como sedes episcopales.

Descubrimos así el creciente poder que adquirió, entre otras, la sede episcopal calagurritana, que no sólo se configuró como un poder local en su región, en ocasiones

[720] La continuidad e importancia de Calahorra en esta época se manifiesta igualmente a través de las acuñaciones visigodas de la ceca de *Calagorre*, que circulan bajo Recaredo I (596-601) y Suintila (621-622). CORTÉS, R., "Calagorre: la ceca visigoda de Calahorra. Aproximación a sus monedas reales", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 59-71.

en disputas con sus correligionarios de la provincia Tarraconense, sino también como parte de un poder más general, a nivel peninsular, gracias a la representación episcopal calagurritana en cada uno de los concilios generales de Toledo. Aunque se desconoce la incidencia real que pudo tener la participación directa o indirecta - mediante delegados- de cada uno de los obispos de *Calagurri* en las asambleas toledanas, lo cierto es que su presencia y confirmación de las leyes canónicas allí emitidas ayudaron indudablemente al desarrollo y la consolidación de la iglesia tanto local como "nacional". Del mismo modo, el tratamiento de asuntos de primer orden político en algunos de estos sínodos generales conllevó que la sede calagurritana pudiera intervenir en el desarrollo de los acontecimientos históricos de su región y de la Península Ibérica.

No obstante, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de las siguientes páginas, la participación de ésta y otras sedes de la provincia en el desarrollo conciliar toledano no fue todo lo regular que cabría esperar [Fig. 6]. Si bien el propio proceso de celebración de sínodos generales y provinciales en la Hispania visigoda distó mucho de la regularidad temporal deseada, la intervención de los obispos en ellos tampoco se ciñó a una dinámica homogénea, pues se observan notables fluctuaciones entre unas sedes y otras en lo que a asistencia conciliar se refiere. Así, frente a unas sedes que acudieron con una cierta regularidad a los concilios tardorromanos y visigodos nos encontramos con otros obispados cuya ausencia fue generalizada y continua durante todo este periodo salvo excepciones muy puntuales. Por otro lado, no debemos olvidar que no fueron siempre los obispos quienes acudieron en persona a estas reuniones pues a menudo y cuando la situación política, la distancia geográfica o las inclemencias atmosféricas dificultaron la asistencia a las asambleas sinodales, éstos se hicieron representar en los concilios por delegados prelaticios de diversa condición: presbíteros, diáconos, abades, etc. Teniendo todo esto presente y a tenor de lo que veremos a lo largo de las siguientes páginas, la intervención del obispado de Calahorra en la historia eclesiástica y política del reino de Toledo no tuvo un peso tan contundente como el de otras sedes con mayor presencia sinodal, aunque no por ello su papel en los concilios a los que sí asistió fue menos decisivo.

Dicho lo cual y sin perder de vista el cuadro que exponemos a continuación relativo a las asistencias y ausencias de todas las sedes de la provincia Tarraconense en el panorama sinodal visigodo, veamos ahora quienes fueron los prelados que acudieron a algunos de los concilios generales celebrados en Toledo entre los siglos VI y VIII en representación de la sede episcopal de Calahorra y cuál fue su rol en todos ellos.

	Pamp.	Cal.	Taraz	Osca	Oca	Zar.	Ilerd.	Egar.	Ger.	Barc.	Tort.	Aus.	Urg.	Amp.	Tarr.
Elvira (c. 300-306?)						+									
Zaragoza I (380)	Doce asistentes, sin precisar sede														
Toledo I (397-400)	Diecinueve asistentes, sin precisar sedes, menos la de uno (Exuperancio de Gallecia)														
Tarragona (516)						+		*	+	+	+	+		+	+
Gerona (517)								+	+	+		+		+	+
Toledo II (527)								+					+		
Barcel. I (540) (7 asist.)						+	+		+	+	+			+	+
Lérida (546) (9 asist.)						+	+	+	*	+	+			+	+
Toledo III (589)	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	*	*
Zaragoza II (592)	+	+	+	*	+	+		+	+		+	*	+	+	+
Toledo (597)					+				+						
Huesca (598)	Sin suscripciones														
Barcelona II (599)		+				+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Sín. de Gundemaro (610)	+	+	+			+		+	+	+					+
Egara (614)[3]		#				#			#	#					#
Toledo IV (633)		+	+	+		+	+	+	+	*	+	+	+	+	+
Toledo V (636)			+		+	+				+					
Toledo VI (638)		*	+	+	+	+	+			+	+	+			+
Toledo VII (646)															+
Toledo VIII (653)		+		+	+	+		*	+		+	+	+	+	
Toledo IX (655)						+							+		
Toledo X (656)		?		?	?	?		?	?	+	?		?		
Toledo XI (675)	Concilio provincial, sin representaciones de la Tarraconense														
Toledo XII (681)	Concilio general, pero sin representación de la Tarraconense y Narbonense														
Toledo XIII (683)	*	*	*	*	+	*	+	*	*	*	+	*	*	*	*
Toledo XIV (684)	Concilio provincial pero con representación indirecta de la Tarraconense														*
Toledo XV (688)		+	+		+	+		+	+	+	+	+	*	+	*
Zaragoza III (691)	No trae nómina, ni número de asistentes														
Toledo XVI (693)	*	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Toledo XVII (694)	No trae nómina de asistentes ("plerique Spanaiarum et Galliarum pontifices")														
Toledo XVIII (c. 703)	No han quedado actas														

\+ Significa que asiste al sínodo el titular de la sede.
* Significa que el titular se hace representar por delegado (presbítero, etc.).
\# Indica las sedes presentes en Egara, que cabe identificar por otra vía.
? Indica las sedes que estarían supuestamente presentes en el concilio X de Toledo según los códices manuscritos del Escorial manejados por el padre Yepes (ss. XVI-XVII), pero actualmente desaparecidos.

Fig. 6. Iglesias de la Tarraconense presentes en los sínodos provinciales y generales de época visigoda (LARRAÑAGA ELORZA, K., 1997, con algunas correcciones y añadidos propios)

Mumio o Munio (589-614)

La reaparición de un obispo calagurritano en el horizonte sinodal tras el vacío experimentado desde la lejana figura de Silvano a mediados del siglo V se produjo en el concilio III de Toledo, en el año 589, poco tiempo después de que Leovigildo concluyera sus triunfantes campañas militares por el Alto Ebro tras someter a los cántabros en el 574 y alejar del valle medio del Ebro la persistente amenaza vascona gracias a la fundación de *Victoriacum* en el 581 y la ocupación parcial de Vasconia.

Mumio (o Munio[721]) estuvo al frente de la sede calagurritana durante al menos 25 años, pues a través de su firma sabemos que participó activamente en los concilios III de Toledo (589), Zaragoza II (592), Barcelona II (599), en el sínodo del rey Gundemaro (610)[722] y en el concilio de Egara (614)[723]. Su episcopado, por tanto, abarcó los reinados de Recaredo I (586-601), Liuva II (601-603), Witerico (603-610), Gundemaro (610-612) y Sisebuto (612-621), siendo éste último durante el cual hallaría probablemente la muerte y sería sustituido por Gabinio al frente de la misma. Su posición en los últimos puestos de los firmantes del tercer concilio toledano, precediendo únicamente a otros seis obispos, marcaría su juventud en el cargo, por lo que es probable que su carrera episcopal hubiese comenzado muy pocos años antes. Estuvo en el puesto como mucho hasta la década de los 20 del siglo VII, pues su nombre figura en segundo lugar tras el metropolitano en los registros del sínodo egarense (614), lo que denotaría ya una notable antigüedad como líder eclesiástico de Calahorra[724]. La relevancia de este prelado es vital en la historia religiosa no sólo de su región sino también de la Península, pues ya en el año 589 tuvo ocasión de participar de un evento sumamente decisivo en los anales del cristianismo como fue la conversión del pueblo visigodo a la fe católica, favoreciendo con su presencia la unidad confesional del estado, la estabilidad social y la fusión de las élites hispana y germana[725]. Su compromiso con la supresión de la herejía arriana (Concilio II de Zaragoza) o con la consolidación de Toledo como metrópoli eclesiástica (Decreto de Gundemaro), son claros indicios de la integración absoluta de la sede de Calahorra en el programa religioso del *regnum* hispanogodo. Por su parte, el apoyo prestado a las

[721] Siguiendo la edición de J. Vives, este obispo aparece registrado como *Mumius* en el Concilio III de Toledo (589) y en el Concilio II de Zaragoza (592), pero en el de Barcelona II (599), el sínodo de Gundemaro (610) y el de Egara (614) el de *Calagurri* firma como *Munius*. El padre Risco (*ES*, XXXIII, 1781, p. 155) y Sáinz Ripa (1984, p. 103) introducen la variable *Munimio*, extraída de alguna edición de las actas mal traducida, por lo que no le daremos validez. Tampoco conviene confundirlo con el Munio que fue obispo de Calahorra en el siglo XI. CARL, C., "Munio, obispo de Calahorra, 1066 a 1080, ¿defensor del rito mozárabe?: Un revisión de las pruebas documentales", *Hispania Sacra*, nº 60, 2008, pp. 685-701. Siguiendo la lógica paleográfica de García Moreno, nos decantaremos por la variante *Munius*. GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino…*, 1974, p. 208, nota 594 (1).

[722] Al parecer, poco después de su llegada al trono, Gundemaro promovió la celebración de un sínodo en la diócesis Cartaginense, que se desarrolló en la ciudad de Toledo, cuyo tema principal a tratar sería la cuestión de la primacía del obispado de Toledo. El contenido del decreto aprobado en este concilio (610) y las firmas de los apoyos episcopales a este decreto fueron recogidos por J. Vives en su obra (1963, pp. 403-407) tras las actas del Concilio XII de Toledo (681).

[723] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, pp. 138, 155, 160-162 y 406.

[724] Dada la costumbre de firmar en los concilios por orden de antigüedad desde su consagración, era norma común, aunque no siempre se seguía a rajatabla, que conforme los obispos prolongaban su ocupación de la silla episcopal y seguían participando en los diferentes sínodos, éstos, en razón de su veteranía, ocupasen puestos cada vez más próximos al metropolitano, quien presidía los concilios.

[725] ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 316. Una completa revisión de los aspectos más importantes que se trataron en este sínodo puede consultarse en el monográfico *Concilio III de Toledo: XIV Centenario: 589-1989* (VVAA, 1991)

medidas contra el acceso ilegal al cargo prelaticio que se tomaron en el concilio II de Barcelona o en el sínodo del 610 demostrarían a su vez un cambio radical de actitud en torno a la disciplina eclesiástica de su provincia con respecto a aquellos tiempos ya aparentemente superados en los que Silvano ordenaba prelados en sedes ajenas sin contar con nadie o en los que los obispos calagurritanos se ausentaban sistemáticamente de cualquier concilio celebrado en la Tarraconense[726].

Gabinio o Gabino (633-653)

Aunque la primera aparición de este prelado en los documentos conciliares date del año 633 (Concilio IV de Toledo), se cree que su obispado sucedió directamente al de Munio, porque ya en este sínodo aparece registrado en el puesto número dieciocho entre los cuarenta y cuatro firmantes, lo que supondría una considerable antigüedad al frente de la sede calagurritana[727]. En verdad, su último registro conocido, en el concilio VIII de Toledo (653), revela que a mediados del siglo VII ya era un obispo muy veterano, pues firma en el quinto lugar, inmediatamente después de los metropolitanos provinciales.

Gabinio o Gabino[728] asistió personalmente a los concilios IV (633) y VIII (653) de Toledo, si bien se ausentó de los concilios V (636) y VII (646) y en el concilio VI de Toledo (638) se hizo representar por un presbítero llamado Citronio, que firmó en su nombre las actas del mismo[729]. Según unos supuestos libros manuscritos del Escorial, hoy perdidos, cuyas copias fueron manejadas por Antonio Yepes entre los siglos XVI y XVII, la lista completa de asistentes al concilio X de Toledo (651) incluiría no veinte sino cincuenta nombres, entre ellos el de Gabino de *Calagurri*[730]. Sin poder corroborar o refutar la veracidad de la información del padre Yepes, pues es posible que estos documentos fuesen destruidos por el incendio que sufrió el monasterio del Escorial en el

---

[726] Concilio II de Zaragoza (592), can. I-III; Concilio II de Barcelona (599), can. III; Sínodo de Gundemaro (610). Sobre el contenido general de los cánones de estos concilios, ALONSO ÁVILA, A., "Visigodos y romanos de la provincia de La Rioja", *Berceo*, nº 108-109, 1985, pp. 10-11; ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *Historia de los concilios...*, 1986, pp. 235-252.

[727] RISCO, M., *ES*, t. XXXIII, 1781, p. 158; RODRÍGUEZ DE LAMA, I., "Episcopologio calagurritano", *Berceo*, nº 38, 1956, p. 56. Para Moreno, Gabino debió de ser consagrado en el año 620, aduciendo que éste también fue el año de consagración del obispo *Iohannes* de Niebla, al que precede inmediatamente en la lista de firmantes del concilio IV de Toledo. GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit*., 1974, p. 209, nota 595 (2). También de esta opinión, ALONSO ÁVILA, A., *op. cit*., 1985, p. 13, nota 23.

[728] En el concilio VI de Toledo (638) su nombre aparece registrado como *Gavinus*.

[729] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, pp. 223, 248 y 287.

[730] YEPES, A., *Crónica general de la Orden de San Benito*, 1959, p. 187. La noticia ha sido recogida también en FLÓREZ, E., *ES*, 1796, t. XIV, p. 24; TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones de la iglesia...*, t. II, 1859, p. 407.

año 1671, lo cierto es que la privilegiada posición que ocupa el obispo calagurritano en este concilio X, el primero tras los metropolitanos, concordaría bien con el hecho de que Gabinio ya era todo un veterano cuando acudió tres años antes al concilio del 653.

Si aceptamos que sucedió a Munio en torno a los años 20 del siglo VII, durante su episcopado tuvo lugar el final del gobierno de Sisebuto (612-621) y se sucedieron los reinados de Recaredo II (621), Suintila (621-631), Sisenando (631-636), Chintila (636-639), Tulga (639-642) y Chindasvinto (642-653), coincidiendo el deceso de este último monarca con la última aparición pública reconocida del calagurritano[731]. No se conocen los motivos específicos de la ausencia de Gabinio a los concilios V y VII de Toledo, pero teniendo presente que al menos al primero de estos sínodos (636) sí acudieron otros obispos de la provincia tan próximos como los de *Turiaso* (Elpidio) o *Auca* (Amancio), no parece que fueran las circunstancias bélicas o políticas del momento las que impidieran la asistencia del calagurritano[732]. A este respecto, la política pacificadora de Suintila en el valle del Ebro habría llevado a la rendición de los vascones y a la fundación estratégica del enclave de *Ologicus* en el 621 con objeto de frenar el desarrollo de otras futuribles rebeliones[733]. Este hecho, si bien no erradicó la amenaza vascona[734], habría dado lugar a una etapa de relativa tranquilidad en la zona que beneficiaría a la estabilidad y al desarrollo eclesiásticos de la región. Por ello, coincidimos con Sáinz Ripa en apuntar a una posible enfermedad del prelado como una causa justificada que impediría a Gabinio acudir en persona tanto al sínodo del 636 como al que se celebró dos años más tarde, teniendo que enviar a un presbítero en su nombre[735].

---

[731] Si damos por válido lo expuesto por Yepes, Gabino también lideraría la sede calagurritana durante los primeros años de reinado de Recesvinto (653-672).

[732] En torno al año 630 Sisenando lideró una rebelión nobiliaria contra el poder regio de Suintila que tuvo a la Tarraconense como escenario y contó con el apoyo militar del merovingio Dagoberto de Neustria. Tras el enfrentamiento de los sublevados contra las tropas del legítimo monarca, Sisenando fue proclamado monarca por el ejército en Zaragoza en el 631 y dos años más tarde ratificado por los obispos asistentes al concilio IV de Toledo. *Fredegarii Chronica*, IV, 73 (*MGH Script. Rer. Merov*., II, pp. 157-158). Sobre la intervención del episcopado en los problemas políticos de su época, el concilio VII de Toledo (646, can. I) es suficientemente explícito al respecto del delito y el castigo que suponen para cualquier miembro del clero la traición a la corona. La disconformidad con el monarca Chindasvinto y esta medida podrían estar detrás del absentismo de gran parte del episcopado de la provincia en este concilio. ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit*., 1986, p. 330.

[733] Isid., *HG*, 63.

[734] Éstos volvieron a hacer acto de presencia en el año 642 cuando dieron muerte al noble godo Opilano, enviado por Chindasvinto con un convoy de armas a la tierra de los vascones. VIVES, J., *Inscripciones cristianas...*, 1969, p. 91, nº 287.

[735] SÁINZ, E., *op. cit*., 1994, pp. 111-112. Concilio II de Braga (572), Cap. Mart. can. XIX: *No sea lícito a los obispos convocados al concilio abstenerse, sino que deben acudir para enseñar, si las conoce, todas aquellas cosas que tocan a la utilidad de la iglesia y de los demás, o ser enseñado si las ignora, pues si,* ***fuera del caso de enfermedad****, no quisiera acudir, será culpable de haber faltado a la asamblea fraternal*.

Sin ánimo de profundizar en el amplio y variado contenido que abordaron los concilios citados, sí valdría la pena remarcar la importancia de Gabinio en la unificación cada vez mayor entre lo eclesiástico y lo político que se produjo durante los siglos de dominio visigodo en Hispania. De manera directa o indirecta, este obispo participó en sínodos donde no sólo se trataron asuntos de índole disciplinar o litúrgica tan relevantes como la institución del concilio general[736] o las elecciones episcopales[737], u otros de carácter social como el problema judío[738], sino también algunas cuestiones de estado directamente vinculadas con la realeza - sucesión al trono, protección de la familia real, fortalecimiento de la autoridad regia, garantías en favor de los fieles al rey, condenas a los traidores a la corona, etc. - cuyas resoluciones adquirieron el rango de leyes civiles e hicieron de la monarquía una institución sacra[739]. Se observa, por tanto, que el obispo Gabinio también fue un firme puntal en el proceso de integración de la zona en la órbita territorial visigoda ya iniciado por Munio y que sirvió no sólo al fortalecimiento del poder político visigodo sino también a la consolidación social y económica de la sede calagurritana en el panorama provincial.

Después de Gabinio nos encontramos con un vacío documental de tres décadas hasta volver a tener noticias de un obispo calagurritano (Eufrasio) durante las cuales hay que suponer la existencia de al menos otro prelado más al frente de esta sede, cuyo nombre, sin embargo, no se ha conservado. En honor a la verdad, a lo largo de esta etapa la mayoría de los concilios celebrados de los que se tiene constancia presentan un carácter provincial - Mérida (666) para la *Lusitania*, Braga III (675) para la *Gallaecia* y Toledo IX (655) y XI (675) para la *Carthaginensis* -, por lo que no cabe esperar que a ellos acudieran obispos de la Tarraconense[740]. Con todo, durante estos años también tuvo lugar la celebración de dos concilios generales, el X (656) y el XII (681) de Toledo, a los que en teoría debería haber asistido el obispo de Calahorra, si bien ya comentamos que según la versión de Antonio de Yepes, éste sí que estuvo presente en el sínodo del 656. Puesto que en el

[736] Concilio IV de Toledo (633), can. III

[737] Concilio IV de Toledo, can. XIX-XXV; Concilio VI de Toledo (638), can. IV; Concilio VIII de Toledo (653), can. XII.

[738] Concilio IV de Toledo (633), can. LVII-LXVI; Concilio VI de Toledo (638), can. III; Concilio VIII de Toledo (653), can. VII.

[739] Concilio IV de Toledo (633), can. LXXV; Concilio V de Toledo (636), can. II-IX; Concilio VI de Toledo (638), can. XII, XIV y XVI-XIX; Concilio VII de Toledo (646), can. I y VI; Concilio VIII de Toledo (653), can. II. ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, pp. 261-355.

[740] Por este motivo, llama poderosamente la atención la presencia de las sedes tarraconenses de Zaragoza y Urgel en el concilio IX de Toledo (655). A este respecto, Tejada (1859, p. 396) opina que los tarraconenses pudieron acudir hasta allí movidos por algún tipo de negocio particular, sin especificar más. Orlandis y Ramos-Lissón (1986, pp. 356-357), por su parte, creen simplemente que ambos prelados se hallaban visitando Toledo en ese momento y fueron invitados a inscribir sus firmas en las actas conciliares.

concilio XII se adoptaron medidas que afectaban a toda la iglesia hispana, incluida la Tarraconense[741], ¿a qué se debieron estas ausencias?

Eran tiempos difíciles en la provincia. Los vascones llevaban a cabo periódicas incursiones en la zona contra el dominio visigodo y ahora a ellos se les unía también el elemento aristocrático hispanogodo, encarnado en figuras como las del noble Froia o el *dux* Paulo. Así por ejemplo, hacia finales del año 653 el obispo Tajón nos informa de que un ejército liderado por el rebelde Froia y al que se asociaron tropas vasconas, descendió de los Pirineos, devastó el valle del Ebro y acabó por sitiar Zaragoza durante meses hasta su liberación a manos de Recesvinto[742]. Su rebelión presentaría un carácter de conjura nobiliaria aprovechando el tránsito sucesorio de Chindasvinto y en base al descontento por la política impulsada por éste. Se ha vinculado a este episodio con la ausencia prelaticia generalizada en el concilio VII de Toledo (646), al que sólo acude el metropolitano de *Tarraco*, siendo ésta una supuesta demostración de la animadversión del nordeste peninsular hacia el monarca Chindasvinto que luego estalló en la revuelta nobiliar. Así se explicaría que Chindasvinto promoviera la asociación al trono de su hijo Recesvinto con el apoyo de algunos líderes eclesiásticos de la Tarraconense[743] y que en el concilio VIII de Toledo (653), celebrado al poco de la derrota de Froia, siguiera habiendo bajas prelaticias destacables en la provincia como Lérida, Barcelona, Tarragona, Tarazona o Pamplona[744], aunque esto último resulte más dudoso.

Apenas dos décadas más tarde, Julián de Toledo nos informa de que el monarca Wamba, en el año 673, emprendió una nueva campaña militar contra los vascones que le llevó a ocupar el territorio cántabro para devastar desde allí Vasconia durante siete días hasta lograr su rendición final. En el transcurso de esta refriega, el monarca recibió la noticia de una rebelión en la Galia gótica a manos del comes de Nimes, Hilderico, y algunos miembros de la alta jerarquía eclesiástica de la Narbonense, lo que le impulsó a enviar al *dux* Paulo a fin de sofocar esta revuelta. Contrariamente a lo que se esperaba, Paulo terminó uniéndose a la sublevación y fue proclamado rey en asamblea gracias al voto de los narbonenses y al apoyo logístico de francos, vascones y ciertos aristócratas

[741] Concilio XII de Toledo (681), can. I, VI y XII.

[742] *Taionis Caesaraugustani episcopi Sententiarum libri V ad Quiricum Barcinonensem antistitem*.

[743] Braulio, *Epist*. XXXVII.

[744] GARCÍA MORENO, L. A., "Algunas cuestiones de historia navarra en la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII)", *Príncipe de Viana*. Anejo, nº 7, 1987, pp. 414-415; Id., *Historia de España Visigoda*, 1989, p. 165.

de la Hispania y la Galia visigodas a cambio de jugosos botines[745]. Rápidamente, los territorios galos y parte de los del noroeste hispano fueron dominados por el usurpador y la rebelión contra Wamba no tardó en estallar, para lo cual contó además con el apoyo del *dux* de la Tarraconense Ranosindo y de su gardingo Hildigisio[746]. Al desatarse la sublevación de Paulo en la Septimania y una vez concluida la contienda contra los vascones, Wamba se trasladó a la Galia atravesando las ciudades de Calahorra y Huesca[747]. A pesar de todos los apoyos conseguidos por Paulo, la contraofensiva de Wamba resultó más eficaz y tras derrotar y capturar a Ranosindo e Hildigisio en los pasos pirenaicos, las tropas godas avanzaron hacia Narbona y fueron sometiendo a las ciudades de Agde, Magalona, Béziers y Nîmes hasta forzar al *tyrannus* Paulo a su inevitable rendición[748]. La victoria se saldó con el juicio y el indulto general a los rebeldes derrotados, con la excepción de quienes habían instigado la insurrección, que fueron por ello humillados públicamente en la *urbs regia*[749].

Se observa, por tanto, que la conflictividad estuvo muy presente y cercana a la ciudad de Calahorra durante todo este periodo de inactividad episcopal. La proximidad temporal entre la rebelión del dux Paulo (673) y la época de silencio documental en la mayoría de las ciudades episcopales de la provincia (681-683), incluyendo *Calagurri*, no ha pasado inadvertida a autores como J. J. Larrea o M. Pérez, quienes revelan una clara relación entre uno y otro factor[750]. Según estos autores, existe un nexo de unión entre la inaudita aunque generalizada abstinencia eclesiástica que se da en los concilios XII y XIII de Toledo y las políticas de castigo aplicadas por el monarca Wamba a los cómplices del *dux* Paulo en su rebelión: penas degradantes, pérdida de derechos jurídicos, confiscación de patrimonios, etc. Así se explicaría que las provincias Tarraconense y Narbonense, a pesar de haber transcurrido ya ocho años desde la revuelta, aunque sólo tres meses desde el destronamiento de Wamba, no estuvieran presentes en el concilio

---

[745] Julián de Toledo, *Historia Wambae*, VIII: *Ubi dum Paulus perfidiae suae socios numerosiores efficere uellet, prolatis promissisque muneribus, Francorum Vasconumque multitudines in auxilio suo pugnaturas allegit et intra Gallias cum multitudine hostium persistit, operiens euentum gratissimi temporus, quo posset in Hispanias pugnaturas accedere praereptumque regni fastigium uindicare*.

[746] *Ibídem*, VIII: *Cui unus ex coniuratis, maligni ipsius consilii socius, Ranosindus Paulum sibi regem designat, Paulum sibi nec alterum populis regem mox futurum exoptat* [...] *Omnis Galliarum terra subito in seditionis arma coniurat nec solum Galliae, sed etiam pars aliqua Tarraconensis provinciae cuturnum rebellionis adtemptat*; XI: *Ibi quoque Ranosindus, Hildigisus cum cetero agmine perfidorum, qui ad defensionem castri ipsius confluxerant, capiuntur sicque, deuintis post tergum manibus, principi praesentatur*.

[747] *Ibíd*., IX-X.

[748] *Ibíd*., XII-XIII.

[749] *Ibíd*., XXX.

[750] LARREA, J. J., *op. cit*., 1996, pp. 134-145; Id., *La Navarre du IVe au XIIe siécle. Peuplement et societé*, 1998, p. 156; PÉREZ MARTÍNEZ, M., *op. cit*., 2012, p. 379.

XII de Toledo (681), convocado por Ervigio para legitimar el ascenso al trono que la rebelión de Paulo le había puesto en bandeja, como una muestra de que la animadversión entre obispado y monarquía seguía latente. Este proceso perduraría hasta la celebración del Concilio XIII de Toledo (683), momento en el que el monarca Ervigio, en su deseo por contar con el mayor número de apoyos en la legitimación de su ascenso al trono y su política, decidió indultar y rehabilitar a los procesados por Wamba[751]. Esta decisión fue en parte correspondida por el episcopado tarraconense, que mostró un cambio de actitud, pero aún a medio camino entre el rechazo y la aceptación plena de lo estipulado por Ervigio: todos los obispos de la Tarraconense firmaron las actas del concilio XIII, pero sólo tres de ellos estuvieron "de cuerpo presente" en el evento, pues la mayoría del episcopado sufragáneo e incluso el metropolitano de *Tarraco* enviaron en su nombre a distintos delegados de rango inferior - presbíteros diáconos, archidiáconos o abades -, lo que, pese a todo, marcó el inicio de una vuelta a la normalidad en lo que a asistencia conciliar se refiere y un paso decisivo en la reintegración de estos obispos al reino.

Eufrasio (683)

El concilio XIII de Toledo (683) se convierte, así, en escenario de la reaparición de un obispo calagurritano, Eufrasio, quien, no obstante, no acudió al sínodo en persona sino bajo la representación del abad Citronio[752]. El hecho de figurar en la lista de los que fueron representados en el concilio por otros cargos eclesiásticos menores impide determinar el tiempo que Eufrasio llevaba ejerciendo de obispo de *Calagurri* en función de su posición en el registro episcopal. A juzgar por el hecho de que 5 años más tarde encontremos a otro individuo ocupando esta silla episcopal podría ser indicativo de que ya entonces era un anciano que falleció al poco tiempo, pero tampoco conviene descartar que la muerte se produjera siendo aún joven o que la sucesión se deba a otro motivo.

---

[751] Concilio XIII de Toledo (683), tomo regio: *Que tratamos de volver al seno de nuestra amistad a la parte de nuestro cuerpo que había sido arrancada por el delito de rebeldía, pues es cosa bien sabida de vuestra santidad la sentencia condenatoria que se dio en los tiempos pasados de nuestro antecesor el rey Wamba, de feliz memoria, contra los profanadores de la patria, que tiránicamente se arrogaron hace años, el poder en unión de Paulo, y que habiendo perdido el derecho de testificar; por decreto de carácter general, se vieron privados de todos sus bienes; a los cuales, sin embargo, tenemos el propósito de admitirlos en el seno de nuestra amistad, y devolverles sus bienes en cuanto sea posible*. Ya en el concilio XII (681) Ervigio había sometido a la consideración del concilio la restitución del derecho a testificar y a recibir la comunión eclesiástica a aquellos que habían incurrido en "infamia" por la aplicación de la ley militar de Wamba. Concilio XII de Toledo (681), can. III y VII.

[752] VIVES, J., *op. cit*., 1973, p. 434. Aunque los dos representantes de obispos calagurritanos que recogen las actas toledanas respondan al mismo nombre, la distancia cronológica entre ambos (638 y 683) y el hecho de que uno firme como presbítero y otro como abad determina que son individuos diferentes.

De la "intervención" de este obispo hay que destacar dos cosas. Por un lado, el que se haga representar por otro cargo eclesiástico en el concilio no es algo novedoso porque ya lo vimos en su predecesor Gabinio. Lo que llama poderosamente la atención, sin embargo, es que casi todos los obispos de la Tarraconense, incluido el metropolitano, repitan el mismo patrón acudiendo a este sínodo mediante representantes de todo tipo: arcedianos, diáconos, abades o presbíteros. Autores como Torres o Sáinz[753] han vinculado esta situación con el establecimiento de un posible acuerdo entre los obispos de la zona para no acudir al sínodo en persona, si bien no se especifica a qué respondería tal pacto o qué se buscaba conseguir con él. Siguiendo lo ya apuntado por autores como Bishko o Abadal[754], otros especialistas como Larrea o Pérez, como ya señalamos más arriba, ven aquí claras secuelas de la política de castigo impuesta por Wamba a quienes apoyaron a Paulo en su rebelión contra con el soberano godo y de la posterior amnistía concedida por su sucesor Ervigio a quienes recibieron tal castigo.

El otro aspecto a destacar en relación al obispo Eufrasio es el hecho de que en el decimotercer concilio toledano se hiciera representar por un abad, lo que podría ser un indicio de la importancia que en el mundo eclesiástico había alcanzado el monacato también en nuestra zona. Como ya profundizamos anteriormente sobre el fenómeno de la intervención monástica en los concilios, no me repetiré sobre ello, pero sí quisiera dejar constancia de que el fenómeno monacal estaba en auge en esta región y que sus representantes abaciales eran tenidos en alta estima por los obispos calagurritanos hasta el punto de encomendarles la a menudo ardua misión de acudir a los concilios en su lugar.

Aunque fuese a través de un delegado, lo cierto es que Eufrasio participó en un importante concilio general donde no sólo se trató el tema del indulto a aquellos que se sublevaron junto a Paulo, sino también otros menesteres políticos como la protección a la descendencia regia o a la reina viuda[755], junto a otros asuntos de naturaleza disciplinar como el respeto a la autoridad metropolitana[756] o el rechazo a los clérigos y monjes de jurisdicciones ajenas[757].

---

[753] TORRES, M. (*et alii*), *España visigoda: (414-711 d. C.). Historia de España de M. Pidal*, vol. 3, 1976, p. 411.

[754] BISHKO, C. J., *Spanish and Portuguese Monastic History. 600-1300*, 1984, pp. 143-144. R. d'Abadal ("Els concils de Toledo", *Homenaje a Johannes Vincke*, 1962-1963, p. 34) señaló la posibilidad de que Wamba hubiese realizado una renovación del episcopado nororiental que, al ser fiel al monarca depuesto ahora por los promotores del concilio XIII, no quisiera acudir a este sínodo.

[755] Concilio XIII de Toledo (683), can. IV-V.

[756] *Ibídem*, can. VIII y XII

[757] *Ibíd*., can. XI.

Las crudas nevadas que se desataron en la ciudad de Toledo tras la celebración del concilio XIII (683) impidieron que al año siguiente pudiera volver a reunirse allí todo el episcopado del reino[758], por lo que el concilio XIV (684) tuvo que tener un forzoso carácter provincial aunque extensivo a todo el episcopado nacional gracias a la presencia de delegados de todos y cada uno de los metropolitanos hispanos. No será, por tanto, hasta la celebración del concilio XV de Toledo (688) cuando volvamos a tener noticias de un obispo calagurritano velando por los intereses político-eclesiásticos del reino.

Wiliedeo (688)

Otro ejemplo de escasa permanencia en la silla episcopal lo representa la figura de Wiliedeo[759], de quien sólo tenemos la referencia a su presencia en el concilio XV de Toledo (688)[760]. Su posición dentro del grupo de obispos enumerados nos habla de un ascenso al obispado claramente reciente, con lo que es posible que Eufrasio aún fuese obispo de Calahorra cuando se celebró el concilio XIV de Toledo (684), aunque sólo son conjeturas. Lo que sí parece claro es que el episcopado de Wiliedeo fue muy breve, pues cinco años más tarde encontramos ya a otro obispo, Félix, al frente de la sede calagurritana participando en la celebración del concilio XVI de Toledo (693). Puesto que no se ha conservado la lista de asientes al concilio general celebrado en Zaragoza en el año 691, no podemos confirmar nada al respecto pero creemos que es muy probable que a este sínodo también hubiese acudido Wiliedeo.

Su nombre, de origen godo o visigótico, nos alude a la presencia germana en el episcopado hispano, destacable a partir de la conversión de Recaredo, y es prueba de la intensa y recíproca relación que existía entre el estamento clerical y el estado visigodo.

Los estudios realizados en esta dirección han determinado que en el periodo comprendido entre los años 589 y 711 el número de obispos con nombre germánico (151) supone el 31% del total del episcopado - 335 obispos con nombre latino - que acude a los concilios generales y provinciales celebrados en Hispania durante el periodo de dominio visigodo en Toledo [Fig. 7][761]. Para la Tarraconense, un 24% de los obispos que

[758] Concilio XIV de Toledo (684), can. I y III.

[759] M. Risco (*ES*, vol. XXXIII, 1781, p. 161) también recoge la variante *Ubiliedeo*.

[760] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 472.

[761] ORLANDIS, J., "El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII", *Anuario de estudios medievales*, nº 3, 1966, pp. 27-64; KAMPERS, G., *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, 1976, pp. 129-153; ALONSO ÁVILA, A., *La onomástica episcopal de origen germánico en la Galaecia durante los siglos VI y VII*, 1986.

dejaron constancia de su asistencia a estos sínodos tendrían un origen visigodo. En el caso de *Calagurri*, no obstante, el hecho de ser el único obispo de nombre germano conocido dentro del episcopologio de la ciudad revelaría una escasa significación del elemento gótico en la iglesia calagurritana con relación a otras urbes de la provincia.

Fig. 7. Ocupación goda de las sillas episcopales (ss. VI-VII)
(ORLANDIS, J., 1988)

Más allá de sus orígenes godos, Wiliedeo destaca también, como la mayoría de los obispos de época visigoda, por su compromiso con la monarquía instaurada, ya que en el concilio XV de Toledo (688) al que asistió se trataron cuestiones políticas de primer orden como la consulta sobre el doble, y aparentemente contradictorio, juramento hecho por Egica a su predecesor Ervigio con relación a los vínculos establecidos entre aquel y la descendencia de éste - su esposa Cixila y los hermanos de ésta eran todos hijos de Ervigio y la reina Liuvigoto -, a los que en adelante debería proteger de cualquier perjuicio, y en el marco de un gobierno recto y justo para con sus súbditos[762]. Siguiendo

[762] Concilio XV de Toledo (688): *Y por lo tanto, el santo concilio ha determinado absolver a nuestro príncipe el rey Egica, de aquellos vínculos del juramento que antes le habían ligado al suegro, del modo siguiente: que atienda a sus parientes con la misma medida que a los pueblos, y proteja a los pueblos como si se tratara de los parientes, para que abrazando a unos y a otros con el mismo amor como*

la línea marcada en el concilio XIII de Toledo (683) en relación al enviudamiento de la reina, prohibiéndole en adelante tener segundas nupcias, el tercer concilio zaragozano, al que suponemos que acudió Wiliedeo, fue más allá al obligar a la regente, una vez fallecido su esposo, a vestir el hábito religioso y retirarse a un monasterio de vírgenes[763].

Félix (693)

La última figura eclesiástica de procedencia calagurritana registrada en las actas conciliares toledanas fue el obispo Félix. Aunque su firma entre los asistentes al concilio XVI de Toledo (693)[764] es la única referencia que poseemos sobre su obispado, Félix pudo fácilmente suceder al germano Wiliedeo y prolongarse varios años más al frente de esta iglesia hasta la invasión musulmana. Al no haberse conservado los registros de asistentes a los concilios XVII (694) y XVIII (703) de Toledo[765], no podemos determinar qué obispo ocupaba la sede calagurritana cuando los árabes penetraron en la Península. En cualquier caso, si tenemos en cuenta que obispos como Mumio o Gabino ocuparon la silla episcopal durante más de veinte años, no es descabellado pensar que el episcopado del obispo Félix alcanzase el año 711, ya que desde su primera aparición, y seguramente reciente incorporación al episcopado, en el año 693 y hasta el momento de la invasión sólo habrían transcurrido dieciocho años de actividad eclesial[766]. Su posición en la lista de firmantes al final del concilio no nos ayuda en este caso a determinar la fecha de su incorporación a la cátedra episcopal calagurritana, pues precede a obispos como los de Tarazona (Nepociano), Tarrasa (Juan) o Tuy (Adelfo) que ya participaron en el concilio XV de Toledo junto a Wiliedeo y que, por ende, deberían figurar ahora por encima del de Calahorra y no a la inversa[767]. Una vez más este último obispo tuvo ocasión de participar activamente en discusiones en las que se condenaron no sólo actitudes contrarias a la disciplina (idolatría, sodomía, suicidios, maldiciones) y al dogma

---

si fueran hijos de un mismo padres y linaje, ni en las justas reclamaciones de los parientes, se incline en favor de los pueblos, ni por el contrario en las quejas de los pueblos intente favorecer a sus allegados.

[763] Concilio III de Zaragoza (691), can. V.

[764] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 519.

[765] En el año 703, reinando ya solo Witiza, tras la muerte de su padre Egica, se celebró aún otro concilio general, el llamado XVIII de Toledo, del que no se han conservado las actas, pero cuyo testimonio aparece recogido en un folio de letra visigótica, que sirvió de índice al códice de la Hispana, así como en una tardía referencia en Ximénez de Rada. ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, p. 507.

[766] RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *op. cit.*, 1956, pp. 57-58.

[767] Esta incongruencia, posiblemente fruto de algún error de transcripción, ya fue apuntada en el siglo XVIII por el padre Risco (*ES*, t. XXXIII, 1781, p. 162).

ortodoxos (judíos), sino también actos que atentaran contra la seguridad de la familia regia, esto es conspiraciones, conjuras o traiciones a la corona (Sisberto de Toledo)[768].

Algunos autores recogieron en su momento una tradición que afirmaba que el obispo Félix, a la llegada de los árabes a la Península, se retiró de su ocupación episcopal para trasladarse a la soledad de las montañas del Camero Viejo (Hornillos), donde llevó a cabo una existencia eremítica durante los últimos años de su vida[769]. Si bien es verdad que existe en la zona una veneración tradicional hacia un santo ermitaño llamado Félix -¿se trata de Felices, el maestro anacoreta de san Millán? -, no menos cierto es que este individuo poco o nada tiene que ver con el obispo homónimo[770].

En este sentido, más allá de lo extraño de imaginar a un prelado abandonando a su grey para dedicarse a la vida contemplativa, tenemos constancia de que la entrada de los musulmanes en Hispania no resultó tan traumática como podría presuponerse. En verdad, la realización de pactos formales de tolerancia religiosa y respeto a los poderes locales en los distintos territorios peninsulares fue más común que las acciones violentas o las destrucciones y las iglesias hispanas continuaron en su mayoría con su actividad prelaticia sin demasiados problemas[771]. Así, en palabras de García Villada, "en el territorio invadido conservó la Iglesia española la misma organización interna que le habían dado los sabios obispos godos y sus prelados permanecieron firmes al frente de sus diócesis. Las únicas diócesis que se vieron un tanto desorganizadas fueron las fronterizas[772]".

Para el ejemplo calagurritano, durante los siglos inmediatamente posteriores a la invasión árabe no se han conservado demasiados testimonios de presencia episcopal, pero los ejemplos que conocemos son reveladores sobre la continuidad de la sede calagurritana tras la irrupción del 711. Una vez conquistada Calahorra por las tropas de Muza entre los años 714-718, el respeto al culto cristiano fue probablemente uno de los acuerdos que se alcanzó con la familia muladí de los *Banu Qasi* en los pactos de sumisión de la ciudad. Estos mantuvieron la tradición episcopal en la sede calagurritana entre los siglos VIII-IX y al menos hasta el siglo X, cuando la decadencia de los Banu Qasi y la

---

[768] Concilio XVI de Toledo (693), can. II y VIII-X; Concilio XVII de Toledo (694), can. V y VII-VIII.

[769] Esta tradición ha sido recogida en RISCO, M., *op. cit.,* 1781 p. 162.

[770] RISCO, M., *op. cit*., 1781 pp. 162-165; RODRÍGUEZ DE LAMA, I., 1956, p. 58; Id., 1984, p. 325; ESPINOSA, U., 1984, p. 315; SÁINZ, E., 1994, p. 127. I. Martín Viso (1999, p. 167, nota 81), por el contrario, parece conceder una cierta credibilidad a este testimonio.

[771] Valga como ejemplo el pacto realizado entre Abd-al-Aziz ben Muza y el magnate godo Teodomiro en el año 713 en el que se establecía que "no serían violentados en su religión ni quemadas sus iglesias". El texto puede consultarse en SIMONET, F. J., "Historia de los mozárabes en España", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. XIII, 1897-1903, pp. 797-798.

[772] GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., t. III, 1936, pp. 50-51.

sustitución de los Arista por los Abarca en el trono pamplonés provoque que la ciudad pase unas manos a otras y sufra sendas destrucciones en el 920 y en el 924 por parte de Muhammad idn'Abd Allah y Abd al-Rhaman III respectivamente[773]. Si bien no tenemos noticias de ningún obispo calagurritano en casi todo el siglo VIII, durante la primera mitad de la siguiente centuria se han conservado los nombres de Teodomiro, que figura en una donación hecha en favor de la iglesia de San Salvador de Oviedo en el 802 y en un supuesto sínodo celebrado en esta ciudad[774], y de Recaredo, que aparece confirmando el testamento del monarca Alfonso II el Casto (791-842) el 16 de Noviembre del año 812[775]. Esta aparente tolerancia no sería óbice para que parte de la población riojana se viera forzada a huir ante la llegada de un contingente poblacional con unas referencias culturales tan diferentes. Así se justificaría, por ejemplo, la extensión del culto a los mártires Emeterio y Celedonio en el siglo IX hacia núcleos septentrionales del alto Ebro o el traslado del obispo Recaredo hasta Oviedo con motivo de la fundación de la iglesia pero con la intención de solicitar ayuda al monarca astur frente a los conflictos entre los Banu Qasi y Amrus ben Yusuf que tenían lugar en la zona[776]. En adelante no veremos figurar más el nombre de Calahorra en relación a sus obispos[777], que será suplantado canónicamente por Nájera hasta que a mediados del siglo XI llegue la restauración definitiva de la diócesis. No obstante, el hecho de que los nombres de los obispos de ambas sedes se entremezclen en las fuentes de la época demuestra que al margen de traslados prelaticios, la tradición episcopal siguió presente durante la Alta Edad Media.

Una vez analizada la notable historia cristiana de la ciudad de Calahorra a lo largo del periodo tardoantiguo y su evolución desde la popularidad martirial hasta la polémica

---

[773] En esta época se documenta la supuesta destrucción de algunas iglesias de la ciudad por los árabes. RISCO, M., *op. cit*., 1781 pp. 182-183. No obstante, en los diplomas de García de Nájera (med. del siglo XI) en los que se hacen donaciones a la catedral de Calahorra no se menciona este dato en ningún lado. RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección diplomática de La Rioja, 2. Documentos*, 1976, docs. 6 y 7.

[774] Con todo, esta participación en los concilios ovetenses se ha tachado de falsa. FLORIANO, A., *Diplomática española del periodo astur. Estudios de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910)*, 1949-1951, vol. I, pp. 185-192; MARTÍNEZ DIEZ, G., "Los obispados de la Castilla condal hasta la consolidación del obispado de Oca en Burgos en el concilio de Husillos (1088)", *Burgense*, nº 2, 1984, p. 451.

[775] *Recaredus Calagurritane sedis episcopus*. El texto puede consultarse en RISCO, M., *ES*, t. XXXVII, 1789, pp. 311-316. Sobre la autenticidad del texto, FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo*, 1971, pp. 107-109; Id., *La iglesia en Asturias en la alta Edad Media*, 1972, p. 204.

[776] MANZANO, E., *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, 1991, pp. 322-326; SÁENZ DE HARO, T., "Calahorra islámica (siglos VIII-XI). Notas sobre la organización de los espacios urbano y rural", *Brocar*, nº 31, 2007, p. 114;

[777] En los casos de *Stephanus*, *Gometius*, *Theodomirus*, *Severus* y *Bivere* recogidos en algunas obras (RISCO, M., 1781, pp. 178-182; RODRÍGUEZ DE LAMA, I., 1984, pp. 327-328; SÁINZ, E., 1994, pp. 149-154), no está clara su pertenencia a la sede calagurritana, por lo que de momento no los incluiremos dentro de su episcopologio por carecer de una base documental sólida.

episcopal, continuaremos nuestro estudio sobre el Ebro medio desgranando las claves del desarrollo eclesiástico de la segunda sede prelaticia más antigua de la que se tiene constancia en el valle medio del Ebro: la sede turiasonense.

4.2.3. Tarazona, entre bagaudas y eremitas

Con anterioridad a la elevación de la sede episcopal en la periferia de la ciudad, *Turiaso* ya venía experimentado un notable desarrollo urbanístico, que le ayudó a superar los difíciles tiempos posteriores a la caída del Imperio romano de Occidente y posibilitó la fijación de una sede episcopal en su seno. Con la llegada del cristianismo, su relevancia se acrecentó desde el momento en el que las nuevas ideas religiosas dejaron su impronta en el entramado de la ciudad, en un claro proceso de sacralización del espacio urbano. De este modo, la presencia episcopal en Tarazona permitió que la ciudad no sólo pudiera prosperar en lo urbanístico sino que también participara activamente en el desarrollo eclesiástico y político del territorio peninsular a lo largo de la Tardoantigüedad.

La *Turiaso* prerromana, ubicada en la actual localidad aragonesa de Tarazona, se transformó en *municipium* romano entres los siglos I a. C. y I d. C.[778]. Perteneciente en época romana al convento jurídico Cesaraugustano, Tarazona estableció relaciones con otras ciudades hispanas gracias a calzadas oficiales como la vía XXVII (*Ab Asturica per Cantabria Caesaraugusta*), que unía Zaragoza con Astorga, la vía XXXII (*Ab Asturica Terracone*) y la I (*De Italia in Hispanias*), y con otras localidades de la comarca a través de la ruta *Tirassone-Caesaraugusta*, que enlazaba ambas urbes, siendo, a su vez, unión de otras varias rutas[779]. La ciudad tuvo un gran apogeo a lo largo de los siglos I y II de nuestra era, manifestándose su importancia en una gran actividad económica y comercial.

Su desarrollo como ciudad de paso y punto de control estratégico en las distintas comunicaciones entre el valle medio del Ebro y la Meseta marcó la evolución del municipio dentro de las estructuras económicas del valle del Ebro en época romana. Durante el Bajo Imperio, aunque la información arqueológica al respecto sea más bien escasa, como

---

[778] Sobre las diferentes teorías acerca de la fundación del municipio por Augusto y su desarrollo posterior, MAGALLÓN, M. A., "La red viaria romana del *municipium Turiasso* (Tarazona. Zaragoza), *Turiaso*, nº 6, 1985, pp. 117-118.

[779] BONA LÓPEZ, J., "Sobre el municipium de Turiaso en la Antigüedad. Estado actual de la cuestión", *Estado actual de los estudios sobre Aragón. Actas de las cuartas jornadas celebradas en Alcañiz, del 26 al 28 de noviembre de 1981*, vol. I, 1982, pp. 210-211; TAMBO, J., "El aspecto religioso en la evolución del entramado urbano de Tarazona (Zaragoza)", *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo, Nájera, 26-29 de julio 2005*, 2006, p. 435.

ya vimos, *Turiaso* probablemente mantuvo una posición jerárquica, conferida por el hecho de haber tenido un claro liderazgo comarcal o regional durante el Alto Imperio[780].

4.2.3.1. *La sede episcopal de Turiaso*

Tal y como sucede con casi todas las ciudades hispanas que fueron obispados durante la Antigüedad Tardía, los orígenes de la sede episcopal de *Turiaso* son, hasta la fecha, desconocidos. Aunque se han barajado numerosas teorías al respecto, algunas de ellas totalmente infundadas – desde quien atribuye el origen de la sede a una designación de Roma en el año 465 a quien remonta su erección a los tiempos apostólicos o los años previos a la división de la diócesis por el emperador Constantino en el 312[781] –, lo cierto es que no se poseen datos concretos que arrojen una fecha precisa sobre la construcción de la sede turiasonense. Con todo, dada su proximidad a ciudades como Zaragoza y Calahorra, donde la nueva fe dejó su impronta en fechas muy tempranas (mediados del siglo III en la primera y comienzos del siglo IV en la segunda), resulta bastante plausible situar los inicios del cristianismo turiasonense a lo largo de la cuarta centuria, en un desarrollo más o menos coetáneo al experimentado por el obispado calagurritano.

En este sentido, si bien no contamos con evidencias tan antiguas como las del culto a Emeterio y Celedonio (s. IV), sí que poseemos algunos testimonios literarios en el siglo V que aluden directa o indirectamente a la presencia cristiana en *Turiaso* a pesar de las dificultades políticas y los problemas eclesiásticos del momento:

a) Dentro del fenómeno de la "*bagaudia tarraconense*", uno de los episodios insurreccionales relatados por Hidacio en su *Chronica* tuvo lugar en *Turiaso* en el año 449, cuando un grupo de bagaudas asaltaron la ciudad y obligaron a unos *foederati* y al propio obispo, que en esos momentos regentaba la sede, a refugiarse en la iglesia episcopal, donde fueron finalmente asesinados[782]. Este relato, aparte de constituir el primer testimonio literario sobre la presencia

[780] ESPINOSA, U., *op. cit*., 2006, pp. 47-48 y 55.

[781] Todas estas hipótesis están recogidas en TAMBO, J., "La Diócesis de Tarazona durante la Edad Media y los archivos eclesiásticos de Tarazona" *Cuadernos de Estudios Borjanos*, nº 49, 2006, p. 90. Este y otros autores hacen alusión a una supuesta designación – desconocemos el origen de esta información – de la ciudad de Tarazona, junto a Huesca, Jaca, Osma, Zaragoza, Pamplona y Calahorra, como sedes episcopales por parte de la Iglesia de Roma, con el papa Hilario a su cabeza, a mediados del siglo V. MORENO LAPEÑA, J. L., *La catedral de Tarazona*, 1995, p. 7; TAMBO, J., "El aspecto religioso...", *op. cit*., 2006, p. 439.

[782] Hidacio, *Chronicon*, 141.

episcopal en la ciudad, aporta también un importante dato sobre el desarrollo urbano de la ciudad en tanto que se afirma que *Turiaso* ya contaba con una iglesia episcopal en su haber ya para mediados del siglo V.

b) Enmarcada dentro del conflicto episcopal relativo al Silvano de Calahorra, la epístola enviada por el papa Hilario al metropolitano Ascanio en el año 465 nos informa del apoyo nobiliar que ha recibido el obispo calagurritano en su empresa ordenatoria. Para ello, cita a varios núcleos "urbanos" que respaldan lo hecho por Silvano, entre ellos la ciudad de *Turiaso*[783]. Este apoyo, sin ser una prueba irrefutable de la adhesión cristiana de quien lo promovió sí que implicaría una cierta simpatía de los *honorati* y *possessores* de la urbe hacia un representante de la cristiandad, por lo que podría estar dando a entender que ya en estos momentos la conversión de la aristocracia local turiasonense a la fe nicena era una realidad manifiesta.

Se observa, por tanto, que a pesar de no conocer la fecha exacta en la que se introdujeron las ideas cristianas en la ciudad, la nueva doctrina estaba ya asentada entre la población turiasonense a mediados del siglo V. Si según el testimonio de Hidacio, ya existía una iglesia episcopal en Tarazona hacia el año 449, esto retrotraería la erección de la misma por lo menos hasta comienzos de este mismo siglo o finales del siglo IV. El obispado de *Turiaso*, por tanto, hallaría sus orígenes entre ésta y la centuria siguiente, habiendo alcanzado ya a comienzos del siglo VI un notable desarrollo y una extensión de su jurisdicción hacia el noroeste de la ciudad, tal y como nos lo atestigua el obispo Braulio de Zaragoza[784]. A partir de ese momento y durante todo el periodo de dominio visigodo en la Península las informaciones relativas a la vida cristiana en *Turiaso* vendrán determinadas por la actuación individual o colectiva de los sucesivos obispos de esta sede de los que tenemos registro. Conozcamos, pues, cuándo, dónde y de qué modo actuaron los obispos turiasonenses dentro del ámbito local-provincial pero también a escala general en el marco del desarrollo conciliar de la Hispania visigoda.

[783] THIEL, A., *op. cit.*, 1974, pp. 165-169, epíst. 16.

[784] Braulio de Zaragoza, *VSE* V, 12: *Cuando se informó a Didimio, que entonces aún se ocupaba del ministerio del pontificado en Tarazona, va de inmediato tras él pretendiendo hacer entrar al hombre en el orden eclesiástico puesto que estaba en su diócesis* [...] *fue obligado contra su voluntad y por esa razón desempeñó en la iglesia de Berceo el oficio de presbítero*.

4.2.3.1.1. Episcopologio turiasonense. Los primeros obispos

Las noticias sobre el obispado de Tarazona son bastante escasas durante los siglos V y VI y sólo han quedado registros de dos figuras prelaticias a lo largo de este periodo en sendos documentos de diferente índole: León (449), cuya presencia en la ciudad conocemos gracias a una crónica histórica (Hidacio), y Didimio (principios siglo VI), cuya existencia nos viene descrita en una hagiografía (la *VSA* de Braulio de Zaragoza).

León (449)

El primer documento en el que aparece registrado el nombre de un prelado en la ciudad de *Turiaso*, que coincide al mismo tiempo con el primer testimonio fidedigno de la presencia cristiana en la ciudad, data de mediados del siglo V y su contenido, a pesar de lo que cabría imaginar, no es de naturaleza religiosa. Hidacio (395-470), historiador hispanorromano que ocupaba el cargo de obispo de *Aquae Flaviae* (Chaves, Portugal) cuando los suevos ocuparon la provincia de *Gallaecia* allá por el 411, escribió casi al final de su vida una crónica que, pese a tener una pretensión universalista, abarcó los acontecimientos sucedidos entre 379 y 468 y circunscritos principalmente a su provincia de origen. En uno de los relatos de esta obra se menciona al obispo León de Tarazona como una de las víctimas del fenómeno bagauda por la provincia Tarraconense.

Tras el primer impacto de las invasiones a comienzos del siglo V, la región del valle del Ebro se mantuvo bajo la autoridad romana y vivió desde entonces y hasta los años cuarenta de esta centuria una etapa de relativa tranquilidad, ya que no se generaron asentamientos germanos en la zona durante estas décadas. No obstante, casi a mediados de esta centuria la provincia Tarraconense fue escenario de una serie de episodios bélicos provocados por unos grupos poblacionales denominados *bacaudae*[785], cuya aparición, si bien se remonta a finales del siglo III en la Galia, coincidió en estos momentos con los inicios de la expansión del reino suevo en Hispania. Sean cuales fueren sus inicios, a lo

[785] La palabra *bagauda* parece ser de origen celta y en su origen allá por los siglos III y IV vendría a significar algo así como "el guerrero" (baga = guerra). Sin embargo, a partir del siglo V el vocablo se utilizó peyorativamente para describir un tipo tradicional de bandidismo nativo, y se aplicó para designar tanto a los rebeldes que antes habían sido súbditos del Imperio romano como incluso a la rebelión misma. Más sobre la evolución etimológica del término en MINOR, C. E. "Bagaudae or Bacaudae?", *Traditio*, nº 31, 1975, pp. 318-322; BRAVO, G. "Acta Bagáudica (I): sobre quiénes eran bagaudas y su posible identificación en los textos tardíos", *Gerión*, nº 2, 1984, pp. 258-263; SÁNCHEZ LEÓN, J. C., *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, 1996, pp. 31-34.

largo de sucesivas campañas bélicas en los años 441, 443 y 449 y hasta su derrota final en el 455[786] a manos de un contingente militar godo bajo autoridad romana, los bagaudas consiguieron llevar a cabo importantes ofensivas en algunos espacios urbanos, o al menos en sus alrededores, de la provincia Tarraconense[787].

Así, siguiendo las indicaciones marcadas por el galaico Hidacio en el relato de los acontecimientos hispanos a lo largo del siglo V, nos encontramos, casi alcanzando la mitad de esta centuria, la siguiente noticia relativa a este fenómeno:

> *Basilio, como testimonio de su destacada audacia, una vez congregados los Bagaudas, mata (o mató) a los federados en la iglesia de Tarazona; León, obispo de esta iglesia, murió allí, herido por las gentes de Basilio*[788].

El primer problema que suscita el contenido de este texto sería la identificación de la figura de Basilio, quien parece tener en el año 449 a un grupo de bagaudas bajo sus órdenes y un interés concreto en las ciudades del valle medio del Ebro, hacia donde dirige sus ofensivas militares. Silenciado en las fuentes su origen étnico y social, la historiografía le ha otorgado las más diversas procedencias (romana, visigoda, sueva o incluso autóctona de la zona[789]), sin alcanzar hasta la fecha una conclusión definitiva[790]. Si tenemos en cuenta que su nombre es latino y dado que tendría más sentido que la bagaudia tarraconense se aliara antes con un caudillo cercano que no ajeno, creemos que la opción que define a Basilio como un miembro de la sociedad hispanorromana bien elegido en base a su status social o a sus capacidades militares, o bien autoimpuesto por voluntad propia - en cuyo caso se hablaría de un usurpador o *tyrannus*[791] -, sería la más aproximada a la cuestión que aquí nos atañe.

---

[786] Hid., *Chron*. 125, 128, 141-142 y 151.

[787] En general, sobre el desarrollo y la caracterización de la bagaudia tarraconense, BARENAS, R., "El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona", *Iberia*, nº 10, 2007, pp. 79-84.

[788] Hidacio, *Chronica*, 141. Para la realización de esta traducción nos hemos basado en la transcripción francesa realizada por Tranoy (TRANOY, A., *op. cit*., 1974, p. 143). Una traducción muy similar propone SEGURA, S., *op. cit*., 1997, p. 202.

[789] Dada la prolífica bibliografía al respecto de este asunto, remitimos genéricamente a OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit*., 2008-2009, pp. 215-216, notas 19-24.

[790] Su onomástica tampoco ha ayudado a deducir nada claro, pues si Basilio fuese bagauda, su nombre arrastraría algún tipo de raíz céltica y no un origen griego y una latinización que no se aprecia en algunos de sus correligionarios más o menos coetáneos como Tibatton, jefe de la bagaudia armoricana (437). BRAVO, G., "Ciudades, obispos y bagaudas: León, obispo de Turiaso", *In memoriam Agustín. Díaz Toledo*, 1985, p. 41.

[791] ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, p. 164.

Si controvertida era la categorización social y geográfica de Basilio, no menos debatida ha sido la presencia en el relato de unos *foederati*, de origen desconocido, cuya inclinación política o posición social se muestra contraria a los intereses particulares de la bagaudia hispánica, convirtiéndose, junto al obispo de Tarazona, en los principales damnificados en la contienda del 449. Sobre su procedencia, aunque se han dado todo tipo de propuestas[792], la opinión más extendida y tradicionalmente aceptada por los especialistas es la que asimila a estos "federados" con contingentes militares godos[793], aliados del Imperio desde hacía décadas en la recuperación y defensa de los territorios en los que se asentaron los pueblos germanos. Aunque es verdad que Hidacio siempre designa a estos pueblos por su nombre grupal, parece mucho más razonable identificar, en este caso, el término "federado" con esa relación contractual que Roma estableció a comienzos del siglo V con los visigodos que no con una supuesta asociación entre los bagaudas y la iglesia de Tarazona, como se ha planteado recientemente[794].

Al margen de la opción religiosa del contingente bagauda[795], difícil de determinar en una época en la que el cristianismo aún estaba consolidándose entre las capas sociales menos elevadas, el interés que suscita a nuestro trabajo lo acaecido en el año 449 radica en la actuación del tercer elemento implicado en esta contienda: el obispo turiasonense.

De lo escueto de la noticia de Hidacio podría deducirse que ante el avance de los bagaudas el obispo León de Tarazona ejerció un cierto liderazgo en calidad de *defensor civitatis*, desempeñando, con el apoyo de las tropas federadas, funciones más propias de una figura militar que de un hombre religioso[796]. Las fuentes clásicas dan a conocer que

---

[792] BRAVO CASTAÑEDA, G., "Ciudades, obispos…", *op. cit.*, 1995, p. 41. Varady llegó a considerar la inverosímil posibilidad de que los *foederati* fuesen hunos. VARADY, L., "Zur Klarstellung der zwei Hydatius-Stellen", *Helikon*, nº 2, 1962, p. 259

[793] ESPINOSA, U., *op. cit.*, 1984, pp. 262 y 266-267; VAN DAM, R., *Leadership and community in late antique Gaul*, 1992, p. 52; GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España...*, 1989, pp. 57 y 59-60; SÁNCHEZ LEÓN, J. C., *op. cit.*, 1996, pp. 22-23; SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1994, p. 413; ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *op. cit.*, 2001, p. 120; UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, p. 88; ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit.*, 2005, pp. 162-163.

[794] OLCOZ, S. y MEDRANO, M., *op. cit.*, 2008-2009, pp. 189-190; Id., " *op. cit.*, 2010, pp. 298-301 (nota 18). Estos autores llevan a cabo una revisión del texto hidaciano y, tras realizar una errónea traducción del extracto relativo a la muerte del obispo León, proponen que fue el propio Basilio quien dio muerte a los bagaudas, asociados a la Iglesia de *Turiaso*. Pese al encomiable esfuerzo por tratar de romper con lo establecido, este trabajo no se sostiene en su argumentación desde el momento en el que hace víctimas de Basilio a los bagaudas, cuando el verbo transitivo *occidit* ha de ir acompañado necesariamente de un objeto directo, es decir un sustantivo latino en caso acusativo, condición que únicamente se cumple con el término *foederatos* y no en ningún caso con la expresión *congregatis Bacaudis*, que se hallaría en caso ablativo.

[795] Al respecto de este asunto, *vid. infra* 5.1.1.3.2. Los bagaudas, ¿cristianos o paganos?

[796] Tareas de esta índole son las que, según Jerónimo, tuvo que hacer frente el obispo Exuperio en la ciudad de Toulouse, evitando su destrucción a manos de los invasores germánicos y organizando luego el abastecimiento de la población (Jerón., *Epist. Ad Rusticum*, 135, 20). MARTÍNEZ, J. E., "La

ciertas matanzas se llevaron a cabo generalmente en las iglesias, por lo que es posible que la población buscara refugio en ellas como lugar de asilo, en la esperanza de que éstas fuesen respetadas por los invasores y también como última defensa natural una vez franqueadas las murallas[797]. No es de extrañar, por ello, que al sucederse la derrota de lo que quedase de aparato militar hispanorromano en una ciudad, algunos miembros del clero sufrieran prisión o incluso la peor de las suertes a manos de los bárbaros[798]. Éste bien pudo ser el caso del obispo León, asesinado en el año 449 en la iglesia de *Turiaso* mientras se encontraba defendiendo o liderando la defensa de su ciudad.

No obstante, sin restarle importancia al destacado papel que la historiografía reciente, en algunos casos pro-católica, ha concedido a la figura episcopal en algunas de sus funciones "extrarreligiosas" y sin negar la ineficacia que los ejércitos imperiales mostraron en esta etapa frente a la amenaza germana[799], convendría realizar ciertas matizaciones con respecto a la teórica actuación beligerante del obispo turiasonense.

En primer lugar, huelga decir que no estamos hablando de la gravedad de un hecho invasor, pues hay que tener presente que la mayor parte de los recién llegados – vándalos y alanos – hacía ya algunos años que habían dejado de suponer un peligro[800], quedando solamente los suevos al noroeste de la Península como única amenaza bárbara al orden imperial. En relación a estos últimos, si bien es cierto que el mismo año en el que se desarrolló el episodio de Tarazona tuvo lugar el asalto tanto del territorio zaragozano como de la ciudad de Lérida con el apoyo de Requiario y sus tropas suevas[801], lo que podría sugerir la participación de los suevos también en el ataque a la iglesia episcopal de *Turiaso*, ni Requiario ni ningún ejército suevo son mencionados por Hidacio en este episodio. Si tenemos en cuenta que el contingente bagauda no estaría *a priori* compuesto

---

figura del obispo en el epistolario de San Jerónimo: el ideal", *Santos, obispos y reliquias: actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998*, 2003, p. 234. Otros ejemplos en WHITTAKER, D., "Landlords and warlords in the later Roman Empire", *War and society in the Roman World*, 1995, p. 291; MAYMÓ, P., "El obispo como autoridad…", *op. cit.*, 1997, pp. 554-555.

[797] Concilio XII de Toledo (681), can. X: *De aquellos que se refugian en la iglesia*. BRAVO CASTAÑEDA, G., *op. cit.*, 1995, p. 43.

[798] Éste fue el caso de Mansuelo de Uricitio (Víctor de Vita, *Hist. Persecutionum*, 1, 3; *MGH* aa 3, p. 4). También Sidonio y Próspero ofrecen su testimonio acerca de la suerte de algunos de sus colegas: (Sidonio Apolinar, *Ep*. 7, 6, pp. 41-46; Próspero, *Epit. Chronicorum*, 1292, p. 471). En opinión de P. Maymó (1997, p. 557), estas desgracias han de entenderse siempre como medidas políticas o resultado de meras rapiñas y no tanto como azotes de una persecución "organizada" pagana o herética contra la institución católica.

[799] A este respecto resulta reveladora la *Nouella* V de Valentiniano III (440), donde se incita al pueblo a que haga uso de las armas en pos de su propia seguridad. *Nouella V Valentiniani III Augusti*, *Codex Theodosianus* (ed. de T. Mommsen y P. M. Meyer, vol. II, 1990, p. 9).

[800] Hid., *Chron*., 67-68 y 90

[801] *Ibídem*, 142.

por miembros del ejército, la amenaza de esta contienda no parece, por tanto, tan grave como para que se precisase de elementos ajenos a la milicia para hacer frente al peligro.

En segundo lugar, si bien la administración romana se encontraba en declive y los efectivos militares no podían asumir la defensa de tan vasto territorio, la ausencia de personalidades incapaces de ejercer un cierto liderazgo al frente de las ciudades fue, con todo, algo cuestionable en según qué regiones. Para el caso concreto de la provincia Tarraconense existen testimonios posteriores al desarrollo del bagaudismo, como el relato hagiográfico de Braulio de Zaragoza, la *VSA* (mediados del siglo VII), que nos describen, a través de la experiencia vital de su protagonista, la presencia en el valle medio-alto del Ebro de algunos elementos representativos de un relevante poder local en un contexto propio del siglo VI. Algunos de los personajes con los que la figura santa establece contactos a lo largo de su prolongada existencia – el *comes* Eugenio (*VSE* 14), los *senatores* Sicorio (*VSE* 11), Honorio (*VSE* 17 y 22), Nepociano y Proseria (*VSE* 15), o el *curialis* Máximo (*VSE* 16) – son poseedores de títulos propios del ámbito público, aunque evocaran nomenclaturas de siglos anteriores y un carácter más honorífico que real. Aunque en su mayoría se circunscribiesen al mundo rural, la presencia de estos individuos nos recordaría que no mucho tiempo atrás seguían existiendo representantes de una aristocracia local cristiana con cargos de índole político-territorial al frente de los espacios rústicos y urbanos de la región[802]. Por ello, si en el siglo VI aún pervivían elementos aristocráticos hispanorromanos que podrían ejercer funciones administrativas o de control político en la zona, ¿es posible que a mediados de la anterior centuria, en la única provincia que aún quedaba bajo control romano, fuese el obispo León la única personalidad al frente de esta urbe y con "capacidad" para defenderla de sus atacantes?

Finalmente, a pesar de que se ha venido aceptando que el obispo pudo asumir en esta época y en determinadas urbes el papel tradicional del *defensor civitatis*[803], primera instancia judicial de la ciudad en el tardoimperio romano, este cargo no acarreaba ningún tipo de servicio militar ni implicaba una intervención directa en el ámbito de la fuerza pública. De este modo, la labor del obispo como protector de su grey[804] quedaría lejos

[802] CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias...*, 1998, pp. 43 ss.; BANGO, I., *Emiliano, un santo de la España visigoda y el arca románica de sus reliquias*, 2007, pp. 22-23.

[803] LIEBESCHUETZ, J. H. W., "The Rise of the Bishop in the Christian Roman Empire and the Successor Kingdoms", *Electrum*, nº 1, 1997, p. 117.

[804] Concilio IV de Toledo (633), can. XXXII: *Los obispos no rehúsen el cuidado que Dios les ha impuesto de proteger y defender al pueblo*.

de ser la de un soldado, y sus funciones se limitarían más bien al apoyo espiritual, a la cohesión social y a la asistencia económica a los más desfavorecidos[805].

Una vez cuestionado el rol militar atribuido por una parte de la historiografía al obispo de *Turiaso* en el año 449 – teniendo en cuenta la ausencia real de peligro externo y la existencia más que probable de otras personalidades encargadas de la defensa de la ciudad –, ahora sólo queda por delimitar qué fue lo que motivó la focalización de la insurrección bagauda en la iglesia episcopal de Tarazona y qué definió realmente la actuación del prelado León y su alianza con los federados visigodos.

La represión de la bagaudia tarraconense advierte de un cambio sustancial en el ámbito de la política provincial hispanorromana y en la relación del elemento imperial con el contingente germano. Los *barbari*, otrora *hostes* o enemigos del Imperio, ahora pasarían a ser *foederati* y no sólo ofrecerían servicios militares al Imperio en su objetivo de mantener controlado el territorio frente a las pretensiones de conquista de otros pueblos germanos, sino que también prestarían su fuerza ofensiva a las autoridades locales frente a las presiones insurrectas de grupos humanos que atacaban a sus personas, bienes o a las instituciones que ellos mismos regían[806].

Por otro lado, el siglo V fue decisivo en la consolidación de la figura episcopal al frente de las ciudades, lo que no escapó a los ojos de los recién llegados, quienes, conscientes del creciente poder de los obispos, se esforzaron por contar con ellos entre sus aliados para de este modo fortalecer su presencia en la sociedad y extraer de los restos del sistema administrativo romano el máximo partido. Por lo que respecta a la nueva aristocracia eclesiástica, ésta vio en el apoyo mutuo y en la prestación de servicios militares por parte de los visigodos el marco en el que poder incrementar su ya de por sí considerable riqueza y consolidar su posición de poder sobre el resto de la población urbana[807]. Uno de los factores que más favoreció a los visigodos en este proceso fue su condición de federados del gobierno imperial[808], pues gracias a ello fueron vistos como

---

[805] A lo sumo, estos líderes eclesiásticos ayudarían al traslado de los miembros de su comunidad hacia lugares más seguros frente a la amenaza invasora. Agustín (*Ep*. 228, 1, 2,2) aconsejó a los obispos hispanos refugiarse con sus comunidades en lugares protegidos por fortificaciones. Algunos testimonios del refugio de eclesiásticos galos en *castella*, *perfugia*, *refugia* y *castra* en MATHISEN, R. W., *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition*, 1993, pp. 99-100.

[806] MORENO RESANO, E., "El periodo tardoantiguo en Navarra...", *op. cit*., 2006, p. 276.

[807] CASTELLANOS, S., "Aristocracias y dependientes...", *op. cit.*, nº 14, 1996, pp. 29-46.

[808] Mientras actuaron en calidad de federados del Imperio, los visigodos fueron descritos positivamente por Hidacio en su *Chronica*: Valia intervino "*Romanis nominis causa*" (Hid. *Chron*., 63), Federico combatió a la bagauda "*ex auctoritate romana*" (Hid, *Chron*., 158) y su hermano Teodorico II es presentado como "*ficus Romano imperio*" (Hid. *Chron*., 170) al tiempo que penetra en Hispania "*cum voluntate et ordinatione Auiti imperatoris*" (Hid, *Chron*., 173).

los artífices de la supervivencia aristocrática, lo que en muchos casos implicaba la salvaguarda de los intereses económicos y sociales de los obispos frente a las amenazas bárbaras o de otros elementos subversivos como los bagaudas.

Ante la labor que los visigodos realizaban en la provincia Tarraconense en pos de la salvaguarda de los intereses económicos de los aristócratas y de la Iglesia de su territorio[809], León no dudó en colaborar con ellos al tiempo que éstos, conscientes de la privilegiada posición que el obispo ocupaba en la ciudad, buscaron tener al de *Turiaso* entre sus más leales colaboradores[810]. De este modo, si el asalto llevado a cabo en la iglesia de Tarazona no respondió, en principio, a motivaciones de conquista por parte de ningún pueblo germano y los responsables de este acto se movieron impulsados por el interés particular de mejorar su situación socioeconómica, el ataque a una elevada dignidad eclesiástica habría de ser entendido como una ofensiva contra lo que era ya un elemento clave en la estructura administrativa del Imperio romano en tanto que organismo receptor de rentas y donaciones y poseedor de crecientes patrimonios: la Iglesia[811].

Como consecuencia del evergetismo regio y privado, de la subvención estatal y las ventajas fiscales instituidas por Constantino y continuadas, con la salvedad de Juliano, por sus sucesores[812], de los ingresos derivados del culto a las reliquias martiriales[813], de las donaciones de fieles y de las rentas que proporcionaban sus dominios diocesanos, las iglesias y su patrimonio se convirtieron en muestra del enorme poderío económico del episcopado en las ciudades. Al mismo tiempo, los templos pasaron a constituirse en reserva y almacén de todos los bienes y rentas que el obispo había de acumular y

---

[809] La alta estima de la que gozaron los godos en esta zona y la imperiosa necesidad de su ayuda en estos momentos son fácilmente perceptibles en el hecho de que sea precisamente un visigodo, Frederico, hermano del rey Teodorico II, el que ponga fin a la insurrección bagauda en el 454. Hid. *Chron*, 158.

[810] UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, p. 88. En opinión de esta autora, los bagaudas contemplaban al obispo de Tarazona y a los federados como representantes de una misma ideología y por esta razón los atacaron ambos, sin respetar el carácter sacro del lugar en el que se habían refugiado.

[811] Así lo entienden BRAVO, G., "La bagaudia hispana y la identidad de los possessores de la Tarraconense (puntualizaciones sobre la teoría social)", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja : Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, 1986, p. 200; LARRAÑAGA, K., "Un tema controvertido: las relaciones entre los vascones y la así llamada Bagaudia Tarraconense", *Príncipe de Viana*, 1993, p. 234 (nota 35); o SANZ HUESMA, F. y MARTÍNEZ MAZA, C., "Hispania en el Bajo Imperio", *Historia de España. Hispania tardoantigua y visigoda*, vol. 5, 2007, p. 190.

[812] *CTh*. XVI, 2, 4 (321): *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam aliud iam velle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium.*

[813] BUENACASA, C., "La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII), *Santos, obispos y reliquias*, 2003, p. 135.

repartir para, entre otros usos, el sostenimiento del clero y el obispado, la reparación de iglesias o las obras de ayuda a los necesitados y peregrinos[814].

Esta función de los lugares sacros cristianos como "arcas del estado eclesiástico" convirtió a iglesias y basílicas en espacios altamente codiciados, donde, en caso de buscar la consecución de riquezas y botín, habrían de obtenerse mayores beneficios económicos. Tal fue así que la presencia en las iglesias, sobre todo en la episcopal, de toda clase de objetos litúrgicos de oro y plata (misales, evangeliarios, etc.) provocó tentaciones de hurto incluso entre los propios obispos[815].

En este sentido y vinculada precisamente con esta ciudad, la decisión de Didimio de *Turiaso* (primera mitad del siglo VI) de destituir al eremita Emiliano de su cargo como presbítero en *Vergegio* ante el reparto de los bienes de este templo entre los más necesitados[816] resultaría sintomático de la relevancia patrimonial de ciertos edificios.

Tomando en consideración todos estos datos relativos a la considerable riqueza que habrían de albergar algunas de las iglesias, sobre todo las urbanas, en esta época, no es de extrañar que Hidacio relate también en su obra un episodio como el de saqueo por parte de los visigodos a la ciudad de Astorga:

> Hid., *Chron*, 186: "*…sin demora alguna, masacran a una multitud de hombres y mujeres que se encontraban allí; entran por la fuerza en los santuarios; destrozan y derriban los altares, apoderándose de todos los ornamentos y objetos de culto; allí descubren a dos obispos, a quienes hacen cautivos junto a todo el resto del clero…*[817]".

Este texto hace referencia a uno de los violentos ataques llevados a cabo por los ejércitos visigodos en la Gallaecia a su regreso a las Galias en el año 457, una vez que la muerte del emperador Avito hubo creado un vacío de poder en Hispania[818]. Si nos fijamos en los principales detalles del suceso, de su lectura extraemos un desarrollo más o menos similar al de los acontecimientos ocurridos casi una década antes en Tarazona: un contingente humano que asalta con violencia un lugar de culto, algún representante eclesiástico que resulta damnificado durante la contienda, etc. Pese a que entre los dos episodios llama la atención el cambio de posición de los visigodos con respecto a la

[814] GONZÁLEZ, T., "La iglesia desde la conversión…", *op. cit*., 1979, pp. 600-604.
[815] Concilio III de Toledo (589), can. III; Concilio XVII de Toledo (694), can. IV.
[816] Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani* V, 12.
[817] Traducción basada en TRANOY, A., *op. cit*., 1974, p. 159.
[818] Hid., *Chron*. 183.

entidad episcopal – anteriormente federados con ella y ahora principal enemigo de su estabilidad socioeconómica[819] – lo que sí parece claro es que el propósito esencial de ambos contingentes, tanto de los bagaudas de Basilio como de los godos de Teodorico, sería la obtención de un sustancioso botín[820].

En cualquier caso, mientras que el cautiverio de las autoridades eclesiásticas galaicas tendría su razón como una medida de presión y dominación sobre la población hispanorromana, la muerte del prelado turiasonense no entraría probablemente en los planes de Basilio y sus bagaudas. Así, aunque el testimonio de Hidacio no deja lugar a dudas sobre la responsabilidad de lo sucedido ("*qui cum Basilio aderant*"), la intención de este grupo insurgente no iría más allá del enriquecimiento económico a través de la consecución del botín existente en el edificio de culto: ornamentos de valor, rentas eclesiásticas, depósitos de donaciones, etc. Por tanto, el asesinato del obispo León, lejos de ser una acción planeada de antemano o abiertamente intencionada contra la dignidad de su cargo, a mi juicio, hubo de responder a una actuación a la desesperada por parte de los bagaudas, dada la situación de extrema miseria y empobrecimiento en la que se hallarían. Teniendo como objetivo la obtención de ganancias económicas mediante el saqueo y hurto de los objetos de valor y el caudal guardado en el templo, las acciones de rapiña de Basilio y el conjunto bagauda acabaron finalmente con un trágico e inesperado desenlace, probablemente como consecuencia del reticente esfuerzo del líder eclesiástico por proteger las riquezas de su templo.

Del análisis comparativo entre los dos textos hidacianos se deduce, en definitiva, que aunque entre ambos conflictos distó más de un lustro y en ellos participaron distintos agentes humanos – o, si se quiere, con diferente motivación política en el caso de los visigodos – lo cierto es que los dos presentan un desarrollo similar y un objetivo común: el asalto a una edificación cristiana y a lo que ella representa como un medio a través del cual obtener ganancias económicas. Aunque en el ejemplo visigodo, esta búsqueda de botín pueda responder únicamente a un deseo de enriquecimiento personal, para el caso bagauda, es la necesidad vital la que empujaría a estos rebeldes a cometer todo tipo

[819] El cambio de postura política ejercida por los visigodos fue paralelo al cambio de opinión que le merecieron éstos a Hidacio, pues, aunque apenas unas décadas antes les había alabado por su respeto a los lugares santos (Hid. *Chron*., 43), ahora criticaba duramente sus acciones.

[820] Otros ejemplos de acciones violentas de los bárbaros contra el patrimonio eclesiástico los podemos encontrar en el saqueo que los vándalos de Gunterico infligieron a la iglesia de la ciudad de *Hispalis* en el año 428 (Hid., *Chron*., 89), la vejación que sufrió el *martyrium* de Eulalia en *Emerita Augusta* a manos del suevo Heremigario (Hid., *Chron.*, 90) o, dentro del mismo contexto visigodo, el saqueo de la ciudad de *Bracara* en el 456 poco después de la victoria de los visigodos sobre los suevos a orillas del río Órbigo (Hid., *Chron*., 173-174).

de acciones de pillaje y bandolerismo para solventar su precaria situación social de pobreza. Siendo conocedores de la riqueza económica que representan en estos momentos las grandes construcciones cristianas y de la situación privilegiada del episcopado en las ciudades, no nos debe extrañar, por tanto, que los prelados urbanos y sus posesiones se conviertan en el principal objetivo de estos arruinados grupos humanos. Creemos, por tanto, que el obispo León no actuó en el año 449 tanto en calidad de *defensor civitatis* como sí de *defensor domus ecclessiae* (y lo que ella albergaba) frente a las necesidades económicas de los bagaudas y su represalia contra todo estamento privilegiado[821].

Teniendo presente la importancia del factor económico en el episcopado hispano en el siglo V, propongo la siguiente hipótesis: si el obispo Isidoro de Sevilla durante la sexta centuria ocultó "intencionadamente" los hechos acontecidos en Tarazona, según autores, como una artimaña para forjar una leyenda cristiana en torno a los bagaudas, ¿por qué no pudo hacerlo, sin embargo, por miedo a desvelar la verdadera motivación del ataque a un correligionario suyo? Si se hacía público que lo ocurrido en Tarazona fue más bien una razzia económica llevada a cabo por un escaso número de efectivos hispanorromanos, capaces de asaltar un espacio sagrado dentro de su propia provincia con el objetivo de despojarlo de sus riquezas más preciadas, no sería descabellado temer que otros individuos intentasen repetir la "hazaña" para enriquecerse en lo económico y medrar tal vez en lo social. Teniendo en cuenta que se omite hasta el propio nombre de Basilio en el texto, no resulta baladí pensar en el recelo del prelado hispalense a que la historia pudiese repetirse, incluso en su propia sede. A este respecto, tal vez convendría plantearse desde nuevos puntos de vista por qué el único episodio bagauda en el que se cita a un elemento eclesiástico como víctima de un grupo de insurgentes en busca de riquezas, no se ha transcrito *a posteriori* por el mismo erudito que recopiló, sin embargo, casi toda la información histórica aportada por Hidacio unas centurias antes. ¿Miedo, precaución, intencionalidad religiosa o simple olvido?

Fuese económico o de otra índole el propósito de este ataque, el líder religioso turiasonense no se rindió ante la amenaza bagauda y protegió a su sede uniéndose a los federados desde su refugio eclesial. Con todo, la resistencia ejercida por unos y otros se mostró a todas luces ineficaz, pues finalmente los soldados hubieron de perecer en la contienda y el obispo murió a causa de las heridas recibidas.

---

[821] G. Bravo opina que León defendió igualmente sus propios intereses cuando se enfrentó a los bagaudas. BRAVO, G., "Cristianización y conflictos sociales en el valle medio del Ebro", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, p. 336.

Dado que la noticia de la crónica de Hidacio sólo alude a la muerte del prelado, desconocemos cuando tiempo podría llevar León al frente de la sede, si bien la riqueza económica de la iglesia de Tarazona y la relevancia político-social de su líder entre los godos federados nos hablarían de un obispado plenamente consagrado para el año 449. Si oscuras son las circunstancias que rodearon al episcopado de León, no más nítida se presenta la situación posterior de la sede de *Turiaso* hasta que volvamos a tener noticias de uno de sus obispos durante la primera mitad del siglo VI[822].

Como ya planteamos en el apartado correspondiente a la sede calagurritana, existe la posibilidad de que los ordenamientos llevados a cabo de manera poco legal por el obispo Silvano apenas unos años después del desarrollo del episodio bagauda pudieran tener como destino final la sede episcopal turiasonense. Ya explicamos más arriba algunas de las justificaciones para llegar hasta esta conclusión, por lo que no nos repetiremos en ello. En cualquier caso, al no tener esta hipótesis un respaldo documental en las fuentes que permita corroborarlo, no podemos asegurar nada a este respecto ni tampoco con posterioridad a Silvano, pues desde el obispo León no volvemos a saber nada de *Turiaso* o su sede hasta la aparición de Didimio en la obra de Braulio de Zaragoza.

Didimio (década de los 30 del siglo VI)[823]

Registrada en el contexto de un relato hagiográfico escrito en el siglo VII por un obispo de Zaragoza, pero que narra la vida de un eremita riojano a caballo entre los siglos V y VI, encontramos una nueva referencia a un obispo de Tarazona como uno más de los personajes con los que entabla relación el protagonista de la obra.

La *Vita Sancti Aemiliani* fue una obra hagiográfica escrita por el obispo Braulio de Zaragoza (631-651) y publicada entre los años 635 y 640[824], si bien su redacción fue gestándose algunos años antes a instancias de los testimonios directos y personales de algunos de los individuos que compartieron su vida con el biografiado. En esta obra se narra la vida y milagros de un pastor llamado Emiliano procedente del actual territorio riojano, que vivió entre finales del siglo V (473) y finales del siglo VI (574) dedicado

[822] Un error de transcripción atribuyó a Paulo de Ampurias el episcopado de Turiaso en algunas copias de las actas del concilio provincial de Tarragona del 516, fallo que fue subsanado posteriormente. DE LA FUENTE, V., *ES*, t. XLIX, 1863, pp. 82-83.

[823] La historiografía moderna también recoge la variante "Dídimo", pero preferimos optar por el nombre de Didimio por aproximarse más a la referencia del texto original.

[824] La discusión sobre la publicación de la *VSA* puede seguirse en ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit*., 1993, p. 468; VALCÁRCEL, V., "La *Vita Aemiliani* de Braulio...", *op. cit*., 1997, pp. 380-406.

por entero a la práctica primero del eremitismo y luego del cenobitismo. Este personaje, tras haber recibido en su juventud la iluminación divina a través de un sueño, decidió acudir al castro de Bilibio para ser instruido en el ascetismo por el eremita Felices. Una vez aleccionado por éste en los misterios de la vida contemplativa, Emiliano se dirigió hacia lo más recóndito de los montes Distercios donde llevó a cabo una existencia de retiro y soledad absolutos, lo que pronto le granjeó fama de hombre santo.

Como consecuencia de la fama y el prestigio religioso adquiridos por Emiliano durante su vida de retiro espiritual, el entonces prelado de Tarazona, Didimio, se interesó por el eremita y le encomendó, aunque en contra de su voluntad, la administración de la iglesia de *Vergegio* (Berceo)[825]. Ya como presbítero de Berceo, Emiliano, sin perder de vista su humilde *modus vivendi* basado en la privación de toda riqueza terrenal, decidió posiblemente repartir los bienes de esta iglesia entre los más necesitados. Esta actuación provocó el recelo de algunos clérigos del lugar, que no tardaron en informar al obispo de Tarazona de todo lo sucedido, así como la ira del propio prelado una vez conocidos los hechos, quien destituyó de inmediato a Emiliano de su cargo eclesiástico, tras lo cual éste se retiró definitivamente al que se sería su oratorio hasta el final de sus días[826].

El relato hagiográfico no aporta una fecha concreta para determinar los límites temporales o la duración del episcopado de Didimio, pero la cronología de los hechos relativos a la vida de Emiliano nos marcaría una datación aproximada de su actividad prelaticia en torno a los años 30 del siglo VI[827], y no en el año 560 como han afirmado, sin demasiado fundamento, algunos autores[828]. Al afirmar el texto brauliano que Didimio "*etiam qui tunc pontificatus gerebat in Tirasona ministerium*", se está dando a entender que el prelado podría llevar ya bastante tiempo al frente de la sede (*etiam* = todavía, aún), pero no podemos precisar nada más porque la siguiente referencia episcopal turiasonense es de finales del siglo VI (*Stefanus*, Concilio III de Toledo, 589) y no creemos factible que el episcopado de Didimio se prolongase tres décadas más hasta entonces.

---

[825] Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani* V, 12.

[826] Braulio, *VSA* VI, 13.

[827] Como ya dijimos en su momento, esta fecha se puede extraer a partir de la cronología de los acontecimientos descritos por Braulio en la *VSA*. Dado que la muerte de Emiliano coincidió con la toma de Cantabria por las tropas de Leovigildo (574) y éste tenía entonces 101 años, su nacimiento tuvo lugar en el año 473. Si al comienzo de la obra el eremita contaba con 20 años de edad y luego pasó otros 40 años más en el *Dircetii mons*, su fama tuvo que llegar a oídos del obispo de Tarazona cuando Emiliano ya era un hombre de 60 años, allá por la década de los años 30 del siglo VI (entre el 533 y el 540 aprox.).

[828] ZAMORA, P., "Diócesis de Tarazona", *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. 4, 1972-1975, p. 2526; MANSILLA, D., *op. cit.*, 1994, p. 160; SÁINZ, E., *op. cit.*, 1994, p. 92; TELLO, M., "Episcopologio de Tarazona", *Aragonia sacra*, nº 16-17, 2001-2003, p. 153.

El interés de los obispos por atraerse a las populares figuras santas hacia su orbe, en un intento por controlar la *auctoritas* o el *patronatus caelestis* que éstos comenzaban a ejercer en vida propició el nombramiento de ciertos individuos al frente de iglesias bajo su jurisdicción episcopal con el propósito de hacer suya la santidad de los ascetas y ejercer un mayor control ideológico sobre sus comunidades[829]. Así ocurrió con Didimio de Tarazona, San Millán y la iglesia de Berceo.

La dependencia jurisdiccional de la iglesia de Berceo con respecto al obispado de Tarazona[830], no obstante, ha sido objeto de revisión historiográfica desde hace décadas por lo extraña que se antoja, dada la mayor proximidad de Calahorra a Berceo.

Ciertamente, uno de los aspectos que más llama la atención en este relato, como ya tuvimos ocasión de señalar, es la ausencia de la sede calagurritana o de la propia ciudad que la albergó a lo largo no sólo de este episodio sino también en todo el texto brauliano. Si hablamos de una obra que, pese a su estricto contenido hagiográfico, alude a aspectos clave de la sociedad y la cultura de la región en el siglo VI[831] y referencia con detalle numerosos topónimos localizados en la zona[832], no es fácil asumir que en ella se puedan pasar por alto la importancia de *Calagurri* o el notable desarrollo de su sede episcopal, centralizadora del panorama religioso del Ebro medio en esta época.

Dada la continuidad de la sede de *Calagurri* en época visigoda, manifiesta en la canonística toledana, y su importancia, derivada por ejemplo de su participación en eventos como la conversión del pueblo godo al catolicismo[833], la opción de la vacancia[834] o de una supuesta decadencia del episcopado calagurritano en estas fechas no parecen variables acertadas a la hora de explicar su ausencia en la *VSA*, máxime cuando en esta obra se describe un periodo de toda una centuria. Si tenemos en cuenta que las ausencias en los concilios provinciales del siglo VI fueron generalizadas en toda la parte occidental de la

---

[829] CASTELLANOS, S., "Conflictos entre la autoridad y el *hombre santo*. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania Visigoda", *Brocar*, nº 20, 1996, pp. 77-89; LOMAS SALMONTE, F. J., "Análisis y funcionalidad de la vita Aemiliani...", *op. cit*, 1998, p. 259.

[830] Braulio, *VSA* V, 12: *Cuando se informó a Didimio, que entonces aún se ocupaba del ministerio del pontificado en Tarazona, va de inmediato tras él pretendiendo hacer entrar al hombre en el orden eclesiástico puesto que estaba en su diócesis* [...] *por eso razón desempeñó en la iglesia de Berceo el oficio de presbítero* (ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit*., 1993, p. 479).

[831] CASTELLANOS, S., *Poder social...*, 1998, pp. 37-100; Id., *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda: la "Vita Aemiliani" y el actual territorio riojano (siglo VI)*, 1999, pp. 25-106.

[832] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*", *Brocar*, nº 19, 1995, pp. 27-48.

[833] Concilio III de Toledo (589), can. I.

[834] PÉREZ RODRÍGUEZ, A., "Observaciones críticas para una biografía de San Millán", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, p. 400; GOÑI GALARRAGA, J. M., "Seis diócesis…", *op. cit.*, 2006, p. 626.

provincia, incluyendo la sede turiasonense, no existe una razón fundada que justifique una vacancia en Calahorra en esta época y, de haberla habido, tal situación extraordinaria habría sido reseñada en la obra de Braulio[835]. Por otro lado, si en la *Vita* se afirma que la fama ascética de Emiliano llegó incluso a oídos del prelado de *Turiaso* y en la obra se recogen topónimos tan próximos a Calahorra como por ejemplo la villa de Parpalinas, en Ocón, ¿realmente la sede calagurritana pudo mantenerse al margen de este fenómeno? ¿Acaso no habría de mostrar su obispo un similar interés por beneficiarse de la figura santa como hizo el de *Turiaso* o posteriormente el de *Caesaraugusta*?

La información dada por Braulio en su obra no resulta imparcial o desinteresada y muestra de ello fueron las duras críticas vertidas por el zaragozano sobre la actitud del obispo Didimio en relación a la labor de Emiliano en la iglesia de *Vergegio*[836]. Siendo la presunta codicia mostrada por el prelado de *Turiaso* en relación a los bienes de la iglesia berceana la base de la crítica de Braulio, no me parece que una figura como el obispo de Zaragoza, perteneciente a tan privilegiada estirpe eclesiástica[837], pudiera presumir de humildad o ser el paradigma de una actitud diametralmente opuesta a la de Didimio de verse expuesto a una situación similar. Por ello, creemos que su posicionamiento a favor de Emiliano y sus ataques literarios a Didimio escondieron tal vez una cierta rivalidad hacia el obispo de *Turiaso* por posibles intereses expansionistas de Braulio hacia los territorios del occidente tarraconense o que en todo caso su crítica no se basara tanto en la avaricia del obispo como sí en el error cometido por el turiasonense al no valorar en su medida a la figura de Emiliano, con el prestigio social y los beneficios económicos que su culto acarreaba al espacio religioso vinculado a él. A nuestro juicio, la misma actitud de oposición y recelo podrían estar detrás de la acentuada ausencia de la sede calagurritana en el texto del obispo de *Caesaraugusta*. ¿Interés por capitalizar un espacio y un culto pertenecientes tal vez a *Calagurri*?, ¿Olvido intencionado para recordar la superioridad de la sede caesaraugustana?, ¿Intento por apartar a Calahorra del panorama

---

[835] De esta misma opinión, DÍAZ BODEGAS, P., "La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder", *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, 2002, p. 466

[836] En este sentido, son sintomáticos los trazos negativos con los que Braulio describe al prelado de Tarazona, bajo el maligno influjo de algunos de los principales pecados que condenó el cristianismo, frente a la virtuosa actitud de la figura santa representada por Emiliano. Braulio, *VSA* VI, 13: *El prelado mencionado se enciende con las antorchas de la* ***ira*** *y se entenebrece por* ***envidia*** *de sus virtudes y, aun después que arrojó el vómito de su* ***ira*** *– que una borrachera de* ***furia*** *se había apoderado de él – el egregio hombre de Dios, provisto de santidad, sereno gracias a la paciencia seguía sin inmutarse con su tranquilidad acostumbrada* (trad. de ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit*., 1993, p. 479)

[837] AZNAR, S., *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, 1986, pp. 64-65; ORTIZ GARCÍA, P., *op. cit*., 1993, p. 460; CASTELLANOS, S., *Poder social...*, 1998, pp. 29-33.

cristiano provincial como resquicio de esa antigua rivalidad entre sedes desde tiempos de Silvano? Si se considera que el sucesor del asesinado obispo León en la iglesia de Tarazona (449) pudo ser designado en su momento por Silvano de Calahorra (455-464) en contra de los intereses del prelado zaragozano, ¿podría seguir latente casi un siglo después la oposición caesaraugustana a ambos obispados a través de su obra, criticando ferozmente al de *Turiaso* y excluyendo deliberadamente de sus páginas al de *Calagurri*?[838]

Lejos de aclarar este dilema, el texto añade aún más cuestiones e incertidumbres al afirmar que la jurisdicción sobre la iglesia de *Vergegio* (Berceo) estaba en manos del prelado de *Turiaso* y no, con más lógica espacial, en las del calagurritano.

La fijación pública de unos límites para los territorios episcopales, estableciendo qué iglesias pertenecían a cada una de las diócesis, fue una preocupación constante durante todo el periodo tardoantiguo[839], como ya hemos mencionado anteriormente y tendremos ocasión de profundizar más adelante. Por ello, aunque la información dada por Braulio a este respecto pueda parecer una cuestión baladí, la conjunción de iglesia riojana (Berceo) y episcopado aragonés (Tarazona) en un mismo contexto diocesano ha de ser justificada en la medida que el texto hagiográfico lo permita.

Siendo un asunto, el de las jurisdicciones episcopales, tan difícil de desentrañar en una época en la que la territorialidad diocesana estaba aún definiéndose, no podemos dar nada por seguro, aunque tampoco tendremos por qué desconfiar de la palabra de Braulio a este respecto. Si todo apunta, por tanto, hacia una jurisdicción única y efectiva de Tarazona sobre Berceo [Fig. 8], hemos de pensar que pudo existir una relación de tipo privado entre la *ecclesia* de *Vergegio* y el obispo de *Turiaso*, formando así la primera parte del patrimonio personal del segundo[840], tal vez por ser iglesia de fundación episcopal. La intervención de un obispado en la teórica jurisdicción de otro es definido por Martín Viso con el impreciso término de "territorialidad difusa", que haría referencia al escaso

---

[838] Pese a todo, al margen de las difíciles relaciones entre Zaragoza y Calahorra desde tiempos de Silvano, Braulio parece que mantuvo una estrecha vinculación con la ciudad de Tarazona, que visitó en numerosas ocasiones a tenor de lo recogido en sus epístolas. Braulio de Zaragoza, Ep. IX, 22-24 (*Para que esto se realice tan pronto como deseo, quiero que tú por tu parte reces por mí, pero a lo que entiendo, esto sería fácil si tu santidad quisiera acercarse hasta aquí, cuando viene a Tarazona*); X, 28-29 (*Porque has estado en Tarazona y con frecuencia te detienes en ella y desdeñas verme*)

[839] Concilio de Elvira (principios del s. IV), can. XXIV; Concilio de Antioquía (341), can. III, XIII y XXI-XXII; Concilio de Sárdica, (344), can. I-II y XIV; Concilio de Constantinopla I (381), can. II-III; Concilio I de Toledo (400), can. XII; Concilio de Orange (441), can. X; Concilio de Calcedonia (451), can. V; Concilio de Orleans (511), can. XIII; Concilio II de Toledo (527), can. II; Concilio II de Orleans (538), can. XVI; Concilio II de Braga (572), Cap. Mart. (572), can. V-VII; Concilio III de Toledo (589), can. IX; Concilio II de Sevilla (619), can. I-III; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIV-XXXV; Concilio de Mérida (666), can. VIII.

[840] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos...", *op. cit.*, 1995, p. 33, nota 22; Id., *Hagiografía y sociedad...*, 1999, p. 125

control que los prelados ejercían aún en esta época sobre el territorio diocesano, dando lugar a la participación en él de distintos poderes con intereses particulares por extender su presencia atrayéndose a su órbita a personas de gran influencia regional[841].

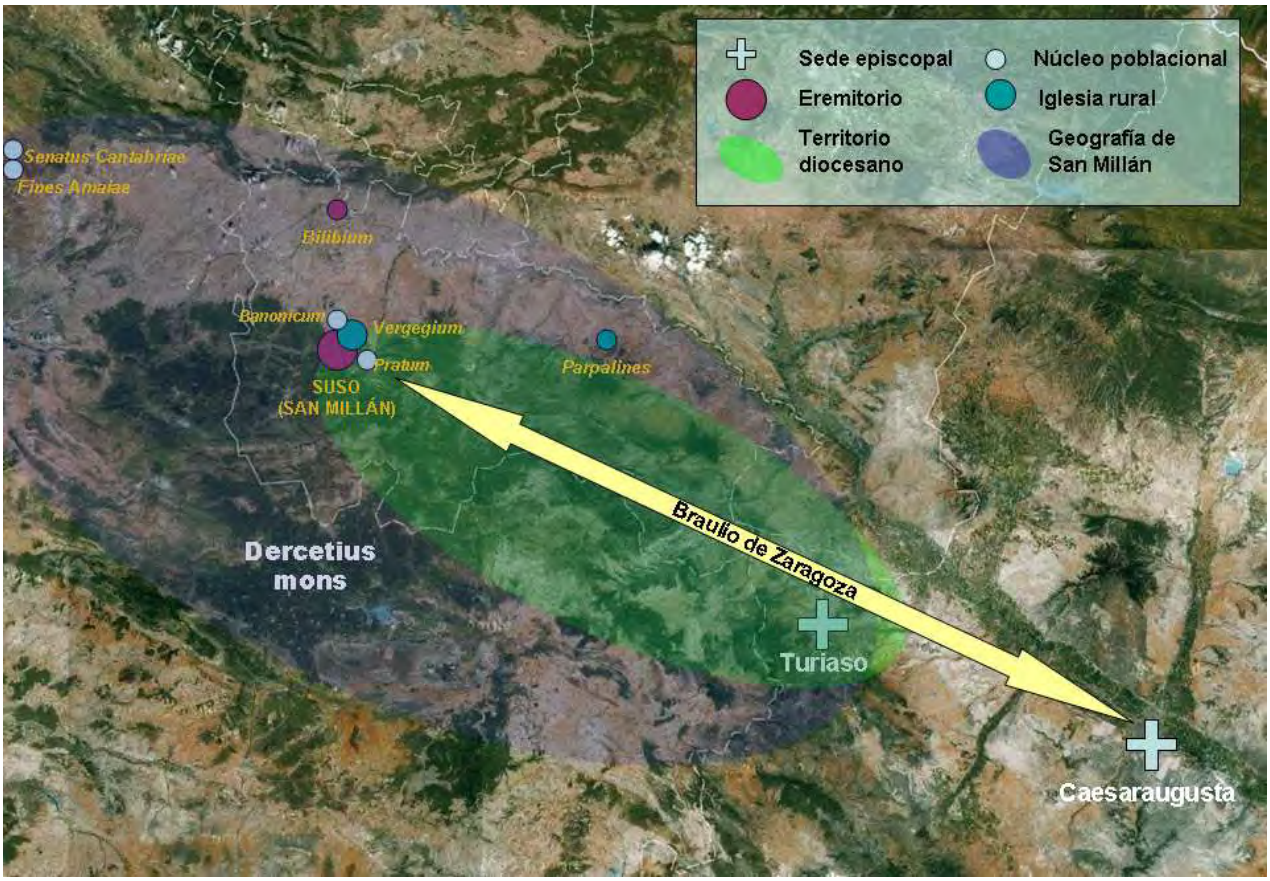


Fig. 8. Articulación del valle medio-alto del Ebro según la *VSA* (ss. VI-VII). Elaboración propia.

Al margen de jurisdicciones, este episodio biográfico es una muestra fehaciente de los conflictos eclesiásticos que ocasionalmente se generaban entre obispos y ascetas a razón casi siempre de temas económicos y como consecuencia última de sus distintas formas de entender la vida cristiana[842]. Así, Emiliano, más inquieto por las carencias de los pobres que por la vida acomodada del clero mundano, no dudó en distribuir las ofrendas que recibía la iglesia de Berceo entre los más necesitados, lo que provocó el rechazo de quienes hasta entonces disfrutaban de esos bienes. A pesar de que la ayuda a los menesterosos era un deber contemplado en la legislación conciliar - reservado, eso

[841] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder…", *op. cit.*, 1999, p. 164.

[842] La legislación dictaminaba que los religiosos errabundos (léase Emiliano) debían ser sometidos por los obispos a la disciplina y a la jerarquía eclesiástica, haciéndolos monjes o clérigos de sus iglesias. Concilio IV de Toledo (633), can. LIII.

sí, a la figura episcopal[843] -, el reparto tradicional de las rentas e ingresos de las iglesias en tres conceptos[844], ninguno de las cuales expresamente destinado a las necesidades de los pobres, provocaba que la caridad eclesiástica dependiese por completo de la decisión arbitraria de cada obispo y únicamente en la medida que permitiesen las posibilidades económicas de cada iglesia[845]. Como miembros de la aristocracia fundiaria, los obispos preservaron con gran celo los bienes eclesiásticos de sus iglesias y trataron por todos los medios posibles de evitar que los patrimonios diocesanos sufriesen ningún menoscabo, sobre todo si con ello no obtenían un beneficio igual o superior al valor de los bienes alienados[846]. La actitud de Didimio, por tanto, demuestra que estamos de nuevo ante un obispo turiasonense que defendió las posesiones económicas de su iglesia[847], como ya hiciera, aunque en otro sentido y en otras circunstancias, su antecesor León.

Una vez que Emiliano fue depuesto de su condición presbiteral y se retiró de manera definitiva a su oratorio, ya no volveremos a tener noticias de Didimio ni de su episcopado en todo el resto de la obra ni en ningún otro tipo de fuente de la época. Aunque algunos episcopologios colocan a continuación a un tal Santino como sucesor directo de Didimio, parece que se trata de un prelado apócrifo del que no se tiene más noticia que su esporádico registro en algunas fuentes muy específicas[848].

Con posterioridad a Didimio y hasta la aparición del primer obispo de Tarazona registrado en un concilio de Toledo - Esteban (Concilio III de Toledo, 589) - no tenemos

---

[843] Concilio II de Braga (572), can. XVI: *El obispo tendrá facultad sobre los bienes de la iglesia para distribuirlos entre los que tienen necesidad*; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXII: *El obispo no rehúse del cuidado que Dios les ha impuesto de proteger y defender al pueblo. Los sacerdotes poseían también esta prerrogativa pero sólo en el caso de los fundadores o benefactores de las iglesias y sus familias, si éstos habían empobrecido con el tiempo*; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXVIII: *Los sacerdotes deben dar a los pobres lo necesario para la vida, y sobre todo a aquellos para los cuales ejercitase una restitución*. El deber moral de la Iglesia de auxiliar al desfavorecido es visible en la propia legislación conciliar, donde se define a ciertos bienes de las iglesias con términos como *res unde pauperes vivunt* [Concilio de Agde (506), can. VII], *pauperum alimenta* [Concilio VI de Toledo, 638, can. XV] o *rebus pauperum* (Concilio II de Sevilla (619), can. IX]. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 1959, p. 100.

[844] Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio de Braga I (561), can. VII; Concilio II de Braga (572), can. II; Concilio II de Braga (572), Capitula Martini, can. X; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII; Concilio VII de Toledo (646), can. IV; Concilio de Mérida (666), can. XVI; Concilio XI de Toledo (675), can. V; Concilio XVI de Toledo (693), can. V

[845] Concilio III de Toledo, 589), can. III. Distinta era la situación en las iglesias galas o italianas donde las rentas eran divididas en cuatro partes de las cuales una estaba destinada a los pobres. GRIFFE, E., *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine, La cité chretienne*, vol. 3, 1965, pp. 106 ss.

[846] ORLANDIS, J., "La asistencia a los pobres en la Iglesia visigótica", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, 1973, pp. 710-711; LOMAS, F. J., "Los pobres y el patrimonio eclesiástico de la iglesia visigoda", *Humanística*, nº 12, 2001-2002, p. 56.

[847] Como ya expusiera Castellanos en su momento, "las iglesias rurales podían suponer un factor de erosión de la uniformidad del patrimonio diocesano. CASTELLANOS, S., "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d. C.", *Hispania antiqua*, nº 19, 1995, p. 391.

[848] RODRÍGUEZ DE ESCOBAR, J., *Gloria de Tarazona merecida en los siglos passados de la antigua naturaleza de sus hazañas*, 1708, p. 161

más noticias verídicas sobre el episcopado de la urbe aragonesa[849]. Sin embargo, antes de adentrarnos en el análisis pormenorizado de la participación de *Tirassona* en el proceso conciliar hispanogodo, haremos un alto en el camino para realizar al menos unas breves anotaciones al respecto de dos figuras santas que ciertas fuentes de carácter hagiográfico y algunos representantes de la historiografía moderna sobre esa diócesis han incluido en los episcopologios turiasonenses: San Gaudioso y San Prudencio.

4.2.3.1.2. Episcopologio turiasonense (II). Los obispos legendarios

Durante la Edad Media la iglesia turiasonense rindió un culto muy especial a las figuras de san Gaudioso y san Prudencio, elevados al rango de prelados y patronos de la sede episcopal desde tiempos inmemoriales[850]. En un intento de engrandecer la historia cristiana de sus ciudades, algunos hagiógrafos y clérigos de las iglesias locales, casi siempre en época medieval, buscaron dotar de grandes figuras eclesiásticas a las sedes episcopales, insertando dentro de sus episcopologios a personajes de demostrada santidad. En el caso de la sede episcopal de *Turiaso*, dos fueron las beatificadas personalidades que ciertos testimonios documentales de época medieval y algunos historiadores recientes incluyeron en las listas episcopales relativas a esta ciudad. Situados hipotéticamente sus episcopados en torno a mediados del siglo VI, buscando con ello llenar el amplio hueco episcopal existente en Tarazona entre la quinta y la sexta centuria, Gaudioso y Prudencio completaron así el episcopologio turiasonense previo al dominio visigodo, vinculando sus ficticias biografías con la ciudad aragonesa en algunos de sus episodios.

San Gaudioso (¿527-541?)

Según cuenta la tradición recogida en el breviario de Tarazona, Gaudioso, hijo de un matrimonio de nobles godos (Gunta y Neumacia) al servicio del rey Teodorico, nació en el año 482 en Escorón, un pueblo situado entre Tauste y Ejea de los Caballeros (Zaragoza). En torno al año 512 este individuo ingresó como monje en el Monasterio de

[849] Se ha conservado una crónica falsa atribuida al obispo Máximo de Zaragoza (592-619) en la que se afirma, entre otras cosas, que en el año 572, un tal Santino sucedió a Didimio al frente de la sede Turiasonense y éste fue a su vez sucedido por san Prudencio, del que hablaremos a continuación. *PL* 80, 1863, p. 627. Al no poseer más datos sobre este obispo apócrifo, no podemos dar credibilidad a un testimonio que ya ha sido convenientemente tachado de falsificación.

[850] DE ARGAIZ, G., "Teatro monástico de la Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona", *La Soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*, vol. VII, 1675, pp. 72-79 y 103-113.

Asán, donde fue educado por el abad italiano Victorián (fines del siglo V- ¿566?) y allí permaneció hasta que, en virtud de su santa reputación, el clero de Tarazona le nombró prelado de su sede en el año 527, diócesis en la que se afirma que se distinguió por su defensa de la fe católica contra los arrianos. En el transcurso de un viaje a Asán con objeto de visitar a su maestro, Gaudioso pasó por Escorón y allí cayó enfermo y falleció el 3 de noviembre del año 530, o del 541 según versiones[851]. En la iglesia de Santa María de esta localidad el cuerpo de este santo permaneció sepultado hasta su traslado final al monasterio de Asán, donde fue enterrado junto a los restos de Victorián[852].

Su episcopado, por tanto, de ser verídico, precedería inmediatamente al de Didimio, si nos atenemos a las fechas relativas que nos proporciona la *Vita* de Emiliano, y así ha quedado registrado en algunos de los episcopologios relativos a la ciudad aragonesa[853].

Tarazona venera con fervor a este santo desde antiguo [Fig. 10] y celebra su fiesta como patrono de la ciudad el día 3 de Noviembre - y su octava desde el día 3 hasta el día 10 de este mes - por lo menos desde el siglo XIII[854].

San Prudencio (¿segunda mitad del siglo VI?)

Aunque el más antiguo titular documentado en la sede de *Turiaso* sea el obispo León (449), la galería de retratos pintados al fresco hacia 1557 en el Salón de Obispos del Palacio Episcopal de la ciudad – el primer episcopologio turiasonense como tal – comienza con la figura de San Prudencio de Armentia[855].

Las *Acta Sancti Prudentii episcopi et confessoris* suponen el testimonio literario más antiguo y extenso acerca de la vida de este *vir sanctus*. Redactada en forma de acta hagiográfica y compuesta por distintos manuscritos procedentes de monasterios e iglesias riojanas y, en menor medida, aragonesas y castellanoleonesas, esta fuente engloba todo un conjunto documental que abarcaría un dilatado periodo comprendido entre los siglos

---

[851] CORRAL, J. L., "El obispado de Tarazona en el siglo XIV: las propiedades episcopales", *Turiaso*, nº 2, 1981, p. 209; TELLO, M., *op. cit*., 2001-2003, p. 153; TAMBO, J., *op. cit*., 2006, p. 90 son partidarios del año 530. AINAGA, M. T. y CRIADO, J., "Los bustos relicarios de San Gaudioso y San Prudencio de la catedral de Tarazona (Zaragoza)", *Turiaso*, nº 13, 1996, p. 116, sitúan su óbito, no obstante, en el 541.

[852] DE HEBRERA, J. A., *Historia sagrada en la vida admirable de s. Gaudioso, obispo de la santa iglesia de Tarazona*, 1701; DE LA FUENTE, V., *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 1873, p. 179; Id., *ES*, t. XLIX, 1863, pp. 83-84.

[853] TELLO ORTIZ, M., *op. cit*., 2001-2003, p. 153.

[854] SAXER, V., "Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies des saints du XII a XVI siècle, conservés à la Bibliothèque Capitulaire de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 23, nº 45-46, 1970, pp. 388-393.

[855] TELLO, M., *op. cit*., 2001-2003, p. 154.

XII y XVIII[856]. A pesar de la naturaleza litúrgica y el carácter hagiográfico de sus fuentes (antifonarios, breviarios, leccionarios) o de las interpolaciones y contradicciones existentes entre ellas, es posible extraer de toda esta documentación ciertos datos válidos a la hora de recomponer la vida de este santo al que se le atribuye, entre otras cosas, la ocupación de la silla episcopal de *Turiaso* durante la segunda mitad del siglo VI.

Nacido en Armentia (Vitoria) en torno a los inicios del siglo VI[857] en el seno de una familia noble romano-goda (su padre se llamaba Jimeno), Prudencio se interesó desde pequeño por la lectura de la Biblia. Empujado por una temprana vocación espiritual, con sólo quince años de edad Prudencio abandonó Armentia y decidió iniciar un peregrinaje que le conduciría hasta una región próxima a la actual ciudad de Soria, a orillas del río Duero. Allí tuvo noticias de la presencia cercana de un santo eremita de nombre Saturio, que gozaba de gran fama y sabiduría en la región y con quien convivió durante siete años, aprendiendo valiosas lecciones sobre la Divinidad y las Sagradas Escrituras[858].

Tras la muerte de Saturio, Prudencio dejó el oratorio y marchó hacia Calahorra donde se dice que convirtió a muchos idólatras[859] y donde su fama se debió de propagar enormemente gracias a sus predicaciones y milagros. Ante la llegada masiva de enfermos

---

[856] Esta *vita* contiene manuscritos procedentes de los monasterios de Budejo (siglo XII, Castilla y León), San Prudencio de Monte Laturce (siglo XIII, La Rioja) y Herrera (siglo XIV, Castilla y León), amén de otros manuscritos de las iglesias de Calahorra, Tarazona, Zaragoza y Veruela. Al respecto del valor histórico de esta fuente, IGARTUA, N., "Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 113, 2004, pp. 32-33.

[857] Dependiendo de la variante textual que cada hagiógrafo consultara, la vida de Prudencio fue objeto de las más diversas interpretaciones en aspectos como por ejemplo la delimitación cronológica del santo. Así, teniendo en cuenta todas las tesis de datación, el prelado Turiasonense habría vivido en el Bajo Imperio, en época tardoantigua (siglos IV, VI o VII), tras la irrupción del Islam (siglo VIII) o en el siglo XII. *Ibídem*, 2004, pp. 31 y 46-60.

[858] *Acta Sancti Prudentii* I (IBÁÑEZ DE ECHÁVARRI, B., *Vida de S. Prudencio, obispo de Tarazona, patrono principal e hijo de la M. N. y M. L. provincia de Álava*, 1753, pp. 59-60). Nótese la similitud de estos hechos con respecto a la Vita Sancti Aemiliani, en la que Braulio narra que Emiliano también abandonó su vida anterior y fue discípulo de un eremita, Felices de Bilibio.

[859] Aquí nos encontramos con uno de los varios anacronismos presentes en toda esta historia, pues en algunas versiones se afirma que Prudencio tuvo que predicar frente a aquellos que se habían convertido al Islam, lo que nos situaría lejos de ese siglo VI en el que dábamos comienzo a la vita. *Acta Sancti Prudentii* II: [...] *ad Civitatem Calagurrensem, non longe a flumine Ebro sitam accesit. Ibi multi a fide defecerant, erantque infideles mahomethani, et adorabant, atque venerabantur Doemonem, et mahomethem, et caepit praedicare ibidem atque explicare verbum Dei simul in piis operibus se exercens, et Dominum imitans, qui (ut Evangelium docet) caepit facere, et docere* (ed. de B. Ibáñez 1753, p. 60). En la edición de F. Vivar (*ES*, t. XLIX, 1863, p. 323) o en los breviarios de Calahorra (1400) y Tarazona (1541) [IGARTUA, N., *Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona. Fuentes y contexto histórico de su vida y culto*, 2003, p. 173], sin embargo, sólo se especifica que los destinatarios la predicación en Calahorra por Prudencio eran idólatras, por lo que su ubicación cronológica es menos segura. En cualquier caso, tampoco resultaría verosímil situar este episodio a mediados del siglo VI pues para entonces no debería haber tantos paganos en la ciudad como menciona el texto, aunque quedasen ciertos resquicios de paganismo, puesto que estamos hablando de una ciudad con un arraigado pasado martirial y una sede episcopal plenamente consolidada. A este respecto, V. de la Fuente plantea que la evangelización de Prudencio no se haría tanto en la ciudad como sí en los espacios rurales próximos a ella (*pagi*, aldeas, etc.). DE LA FUENTE, V., *ES*, t. XLIX, 1863, p. 88.

y necesitados que acudían a él suplicando todo tipo de sanaciones y ayudas, el santo no soportó la presión y acabó huyendo de la ciudad riojana en busca de la soledad ascética. Tras su marcha de Calahorra, Prudencio llegó a Tarazona, en cuya iglesia fue acogido primero como sacristán, luego como arcediano y finalmente como obispo. Impulsados por una visión divina en la que se les instaba a elegir al santo como sucesor del entonces prelado de la ciudad, gravemente enfermo, el clero y el pueblo turiasonenses aclamaron a Prudencio como obispo de *Turiaso* apenas siete días después del fallecimiento y entierro de su predecesor para ser consagrado definitivamente como líder de la diócesis aragonesa dieciséis días más tarde[860]. Al no mencionarse ni el nombre del obispo al que sucedió ni la fecha en la que tuvo lugar esta consagración, no podemos determinar en qué periodo se desarrolló el episcopado de Prudencio en Tarazona.

Tras el episodio de Tarazona y al margen del extraño apartado en el que se narran ciertas hazañas de Alfonso I el Batallador (1104-1134), un pasaje que ha sido tachado de interpolación apócrifa[861], la composición hagiográfica va llegando al final de su relato cuando nos cuenta que Prudencio, siendo aún prelado de Tarazona, fue llamado a Osma con el objetivo de restablecer la paz entre el clero y el obispo oxomense. Si bien no se especifica la naturaleza de este conflicto ni el tiempo que le llevó a Prudencio resolverlo, el santo en cualquier caso tuvo que permanecer forzosamente en Osma unos días más de lo previsto al verse aquejado de fuertes fiebres. Sintiendo próxima su muerte, Prudencio reunió en la ciudad a su arcediano y a otros religiosos a su servicio para darles precisas indicaciones sobre la forma en que debía de ser enterrado. Así, se determinó colocar su cuerpo sobre el lomo de un mulo – la cabalgadura que el santo usaba en vida – para ser transportado por el animal hasta que éste decidiese detener sus pasos y allí donde se parase, ése sería el lugar elegido para sepultar sus restos. A pesar de las reticencias iniciales del clero oxomense, el ataúd fue colocado sobre el animal, que salió de la ciudad y caminó durante todo un día, cruzando el río Leza, hasta llegar a una cueva donde se depositaron los restos mortales de Prudencio [Fig. 9][862]. Cuenta una leyenda que esta cueva se hallaba en Monte Laturce (Clavijo, La Rioja) - lo que

[860] *Acta Sancti Prudentii* II (ed. de B. Ibáñez 1753, pp. 61-62). Como ya dijimos al describir las irregularidades electivas perpetradas por Silvano a mediados del siglo V, aunque el pueblo había perdido gran parte de la presencia activa que tenía tradicionalmente en estos procesos, siguió participando directa o indirectamente en las elecciones de los obispos de las ciudades junto al clero local, tal y como podemos observar en este episodio de la *vita Prudentii*.

[861] IGARTÚA, N., *op. cit*., 2004, pp. 42-43.

[862] *Acta Sanc. Prud.* V (ed. de B. Ibáñez, 1753, pp. 67-68; ed. de F. de Bivar, 1885, pp. 325-326).

coincidiría con la referencia toponímica del río y la presencia rupestre en la zona[863] -, y en ese lugar se erigió una iglesia en su honor que a lo largo del medievo evolucionó hasta convertirse en un notable monasterio (San Prudencio de Monte Laturce)[864].

Fig. 9. Detalle del retablo de San Prudencio.Traslado prodigioso de su cadáver (Juan de Levi, 1401-1408). Capilla de San Prudencio, San Lorenzo y Santa Catalina (capilla de los Calvillo). Catedral de Tarazona (Tarazona, Zaragoza). Fotografía propia

Como se ha podido observar, esta hagiografía presenta notables incongruencias cronológicas, fruto de las heterogéneas y poco precisas fuentes usadas por la historiografía moderna y contemporánea o de la utilización de las mismas de una forma interesada u errónea. Por ello, a la hora de fijar una época concreta para el episcopado de Prudencio, las opiniones han sido tan dispares como descabelladas y los historiadores no se han

[863] MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales*, 1989, pp. 192-193.

[864] GARCÍA TURZA, F. J., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XII)", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, nº 2, 1989, pp. 137-160. Más escéptico con respecto a la verosimilitud de este relato se muestra TÉLLEZ, D., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce", *Belezos*, nº 15, 2011, p. 23.

puesto de acuerdo a día de hoy en situar a Prudencio en una etapa histórica precisa. Así, algunos ubicaron su figura entre los siglos III y IV d. C., confundiéndolo con el poeta calagurritano Aurelio Prudencio[865]; otros lo situaron entre los siglos V y VI, haciéndolo prelado de Tarazona o incluso también de Calahorra entre los gobiernos eclesiásticos de León y Didimio; otros entre los siglos VIII-IX e incluso algunos autores trasladaron su episcopado a los tiempos de Alfonso I (siglo XII)[866]. De ahí que su ubicación en los episcopologios turiasonenses haya oscilado historiográficamente entre la primera posición (ss. IV-V), una posición intermedia entre el obispo León (449) y Didimio (560) – como uno de los posibles nombramientos de Silvano a mediados del siglo V – colocando de por medio a san Gaudioso (527-541) y alargando el obispado prudenciano hasta Didimio, o incluso entre éste último y el obispo Esteban (589)[867].

Dado que no se ha registrado ningún obispo en Tarazona con este nombre ni antes de la conquista musulmana ni después de la restauración de la sede (1119), sólo nos queda ubicar a este obispo, de haber existido y ocupado tal cargo, en el periodo comprendido entre el siglo VIII y la primera mitad del siglo X, coincidiendo además con los primeros testimonios de su culto en Hispania (ss.-X)[868]. En este marco temporal los rasgos biográficos del obispo mozárabe Prudencio que encerrarían un cierto fundamento histórico son la labor de predicación en la mozarabía calagurritana, el ejercicio de la prelacía en la diócesis de Tarazona cuando ésta se hallaba bajo dominio musulmán, así como su estancia (aunque posiblemente también su fallecimiento) en Osma y posterior entierro en una cueva artificial de Monte Laturce[869]. Todo el resto de informaciones recogidas en diferentes fuentes hagiográficas y falseadas por la historiografía, como por ejemplo su ubicación cronológica en los siglos V-VII no serían, por tanto, terreno de la historicidad, sino más bien un campo abonado para la leyenda y la tradición oral dirigida a magnificar la historia cristiana de *Turiaso* y a engrandecer su episcopologio.

---

[865] La fecha del 390 aparece en el Breviario de la diócesis, impreso a mediados del siglo XVI. A comienzos del siglo XVII se propuso una nueva identidad en la que se confundía a Prudencio con un obispo que asistió en el año 297 al entierro de Santa Engracia de Zaragoza. Sobre esta cuestión, DE LA FUENTE, V., *ES*, t. XLIX, 1863, pp. 92-93.

[866] Toda la bibliografía al respecto de estas variantes historiográficas en han sido recogidas en IGARTUA, N., *Prudencio de Armentia…*, 2003, pp. 24-48.

[867] TELLO, M., *op. cit*., 2001-2003, pp. 153-154.

[868] IGARTÚA UGARTE, N., *op. cit*., 2003, pp. 53-61; Id., "Fuentes hagiográficas…", *op. cit*., 2004, p. 43.

[869] IGARTÚA UGARTE, N., *op. cit.*, 2003, pp. 117-126.

Fuese obispo o no, lo cierto es que el culto a san Prudencio alcanzó un notable arraigo en la ciudad y sede de Tarazona [Fig. 10], de la cual se le nombró su patrón, y su fiesta se incluyó en el calendario litúrgico turiasonense en el día 28 de Abril.

Fig. 10. Bustos relicario de San Gaudioso y San Prudencio. Catedral de Tarazona (Tarazona, Zaragoza) (AINAGA ANDRÉS, M. T. y CRIADO MAINAR, J., 1996)

Una vez analizadas las figuras prelaticias de *Turiaso* que se encuentran a medio camino entre la leyenda y la historicidad, es momento ahora de retomar el estudio cronológico de los sucesivos obispos de la sede aragonesa posteriores a Didimio según testimonios, ahora sí, más fidedignos históricamente. Al igual que sucedió con la sede calagurritana, el obispado turiasonense no asistió a ninguno de los concilios provinciales que tuvieron lugar a lo largo del siglo VI, a pesar de desarrollarse todos ellos en el seno de la propia provincia Tarraconense. Las dificultades geopolíticas por las que atravesaba la provincia desde el siglo anterior, acrecentadas ahora con el problema vascón o la posible escisión eclesiástica de la provincia desde los tiempos de Silvano podrían ser algunas de las claves de este prolongado absentismo, si bien es una cuestión difícil de discernir. Tendremos que esperar, por tanto, hasta el año 589, cuando tenga lugar la celebración del concilio III de Toledo, para volver a tener noticias sobre un prelado turiasonense. A partir de ese momento, los registros conciliares de los obispos en los sucesivos concilios

toledanos nos permitirán seguir, en líneas más o menos generales, el desarrollo de la sede de *Turiaso* y su implicación en la historia eclesiástica de Hispania.

4.2.3.1.3. Episcopologio turiasonense (III). *Tirassona* en Toledo

El registro episcopal de *Tirassona* en el panorama conciliar toledano distó mucho de ser regular aunque se podría decir que, en comparación con el de las sedes vecinas, éste se encontraría, digamos, en una posición intermedia entre la aceptable presencia calagurritana y el pronunciado absentismo pamplonés [Fig. 6]. Así, esta sede se documenta hasta en ocho ocasiones distintas acudiendo directa o indirectamente a varios concilios del reino donde sus representantes tuvieron la oportunidad de participar en algunos de los principales avatares de la historia peninsular de los siglos VI al VIII. Sin más dilación, conozcamos, pues, quiénes fueron los obispos que acudieron a Toledo en nombre de la diócesis tirasonense y en qué consistió su participación sinodal.

Esteban (589-592)

El primer testimonio que tenemos sobre la presencia de un obispo tirasonense en Toledo generó en su momento una cierta confusión en base a la errónea trascripción que la edición de los concilios visigodos de J. Vives hizo de uno de los asistentes al tercer concilio de Toledo (589). Así, el autor colocó entre los primeros obispos firmantes de este concilio, después de los metropolitanos, a un tal *Stephanus Terraconensis*[870] que identificó en su traducción como obispo de Tarragona[871]. No obstante, con el tiempo y una vez subsanados los errores de edición del texto conciliar al incluir los añadidos de la colección galicana de Saint Maur[872], este registro pasó a ser leído más adecuadamente como *Stephanus Turiasonensis* o *Tirassonensis*[873]. Esto es así si tenemos en cuenta que

[870] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 137

[871] Esta misma transcripción había sido realizada un siglo antes en la edición de los concilios hispanos llevada a cabo por J. Tejada y Ramiro (t. II, 1859, p. 253), si bien aquí se incluyó la variante de Tarazona en su traducción.

[872] MARTÍNEZ DÍEZ, G., "Dos nuevos firmantes en el concilio III de Toledo", *Anuario de Historia del derecho español*, nº 42, 1972, pp. 635-641. Así, la edición más completa del texto sinodal incluiría la referencia *Stephanus in Christi nomine presbyter uicem agensis Artemi metropilotani Terraconensis*, lo que explicaría la asimilación de un Esteban con Tarraco (presbítero y no obispo) y además coincidiría con el nombre del metropolitano registrado en el concilio de Zaragoza del 592 (Artemio).

[873] DE LA FUENTE, V., 1863, p. 114; RODRÍGUEZ DE LAMA, I. M., "Episcopologio calagurritano", *op. cit.*, 1956, p. 60; ZAMORA, P., "Tarazona", *op. cit.*, 1975, p. 2526; CORRAL

en el listado de asistentes al concilio III de Toledo Esteban debería aparecer en el grupo de los titulares de las iglesias metropolitanas y no en el de los obispados sufragáneos si fuese en verdad el obispo tarraconense. Del mismo modo, en el Concilio II de Zaragoza (592), el único obispo que precisa en las actas su ciudad de origen es el de *Tarraco*, siendo el metropolitano que convoca el concilio, y en este caso se llama *Artemius*, por lo que habría que diferenciarlo de *Stephanus*, que sigue figurando en este concilio y ahora sí se identifica, aunque no se especifique en qué sede gobierna, con el obispo de Tarazona[874].

En definitiva, podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el primer prelado tirasonense del que tenemos constancia como asistente a la celebración de un concilio toledano fue *Stepahuns* (Esteban). De él las fuentes nos indican que participó activamente en los trascendentales concilios de finales del siglo VI (Concilio III de Toledo y II de Zaragoza), siendo artífice con ello, al igual que sus convecinos, de la conversión general del reino visigodo al catolicismo y de la erradicación definitiva del arrianismo[875].

Su posición en los listados tanto del concilio III de Toledo (el noveno registro después de los metropolitanos) como del concilio II de Zaragoza (el segundo obispo después del metropolitano tarraconense)[876] nos sugiere una cierta veteranía de Esteban como obispo tirasonense ya para el año 589. Al no tener registro alguno de la sede en todo el proceso conciliar provincial del siglo VI, no podemos estipular cuándo comenzó la prelacía de Esteban al frente de *Tirassona*[877], y aunque resulte tentador pensar que pudo suceder directamente a Didimio en este ministerio, entre uno y otro tenemos casi medio siglo de distancia cronológica, por lo que es muy probable que al menos otro prelado gobernase la sede desde la muerte de Didimio hasta el ascenso de Esteban. Tampoco sabemos con certeza cuánto tiempo permaneció Esteban como líder de esta sede, pues tras el concilio zaragozano del 592 la siguiente noticia real[878] concerniente al episcopado de la ciudad no tendrá lugar hasta el año 610 y en este caso estará

LAFUENTE, J. L., *op. cit*., 1981, p. 209; MANSILLO, D., *op. cit*., 1994, p. 169; LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado pamplonés...", *op. cit.*, 1997, pp. 281-283.

[874] Este es el caso de J. J. Larrea, quien, en su primer artículo sobre el obispado pamplonés, retrasó la fecha de asistencia de los prelados turiasonenses a los concilios visigóticos hasta el año 592 ("El obispado de Pamplona...", *Hispania Sacra*, 48, 1996, p. 127), aunque tras la réplica de Larrañaga (*op. cit.*, 1997, pp. 281-283), rectifica y corrige su error en otro artículo posterior ("De nuevo en torno...", *Hispania Sacra*, 49, 1997, pp. 319-320).

[875] BELTRÁN TORREIRA, F. M., *op. cit*., 1990, pp. 41-48.

[876] VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 137 y 155.

[877] L. A. García Moreno (1974, p. 219) sitúa su consagración como obispo de Tarazona a finales de la década de los 70 del siglo VI (¿577-578?), al preceder en cinco posiciones a *Iohannes* de Dumio, de quien se afirma que alcanzó el cargo prelaticia en torno al año 579 (p. 158).

[878] Entre Esteban y Floridio hay quien ha ubicado a un tal Juan como líder eclesiástico de Turiaso, pero no existe documento alguno que testifique su existencia, por lo que se ha calificado a este prelado de apócrifo. DE LA FUENTE, V., *op. cit*., 1863, pp. 114-115; TELLO, M., *op. cit*., 2001-2003, p. 154.

protagonizada por otro obispo diferente. Si tenemos en cuenta la notable veteranía de Esteban ya en el año 592, es de suponer que éste no lideró la sede de *Tirassona* durante mucho más tiempo, por lo que seguramente fue sucedido en el cargo entre finales del siglo VI y comienzos del siglo VII por un nuevo prelado de nombre Floridio.

Floridio (610)

Obviando la controversia en torno a la veracidad de este documento[879], lo cierto es que un nuevo obispo de *Tirassona* se encuentra registrado como uno de los firmantes del particular decreto del rey Gundemaro del año 610. Si damos por sentado que Esteban ya llevaba unos cuantos años en la sede para cuando tuvo lugar el concilio II de Zaragoza, es plausible que éste pudiera haber sido sucedido por Floridio, en cuyo caso este último obispo llevaría ya varios años en el cargo. Al aparecer en el listado de firmantes de este sínodo regio justo por debajo de Mumio, que gobernaba la sede calagurritana desde el 589, se refuerza la idea de que Floridio ostentase el cargo de obispo tirasonense desde finales del siglo VI. Puede que incluso la sede se encontrase en pleno proceso sucesorio cuando se celebró el concilio II de Barcelona (599) y ello impidiera al prelado de *Tirassona* acudir al evento, mientras que otros como el de *Calagurri* sí lo hicieron.

Tras el análisis exhaustivo del documento oficial, se determinó que así como la *Constitutio* fue suscrita por varios obispos reunidos en un concilio provincial en Toledo el 23 de octubre del 610, el *Decretum* probablemente fue siendo firmado *a posteriori* por los diferentes obispos de otras provincias que acudieron a la urbe regia invitados por el rey para que contribuyeran a reconocer la potestad de Toledo sobre la Cartaginense[880]. La participación de Floridio en el encumbramiento toledano, por tanto, puede que fuese posterior al 610, si bien no podemos precisar nada en este sentido. Más de dos décadas hubieron de transcurrir desde el sínodo provincial hasta encontrar una nueva referencia escrita del episcopologio tirasonense[881]. Así, entre los firmantes del concilio IV de Toledo (633) aparece recogido el nombre de Elpidio de Tarazona, lo que indica que el obispado de Floridio probablemente no llegó a alcanzar la década de los 30 del siglo VII.

---

[879] GONZÁLEZ BLANCO, A., "El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 159-170.

[880] ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, pp. 250-251.

[881] No tenemos en cuenta, por tanto, la alusión a los obispos apócrifos Esteban II y Gaudioso II, atribuidos falsamente a la iglesia de Turiaso en el pseudo-cronicón de Marco Máximo. DE LA FUENTE, V., *op. cit.*, 1863, p. 115.

Elpidio (633-638)

El siguiente obispo de *Tirassona* del que tenemos registro en las actas conciliares toledanas fue Elpidio[882], quien asistió consecutivamente a los concilios IV (633), V (636) y VI (638) de Toledo. Es, por tanto, el prelado de la ciudad más participativo en el devenir religioso-político de Hispania - o al menos el mejor documentado - y uno de los ejemplos más representativos de la importancia de la sede turiasonense dentro del marco provincial y en el panorama religioso peninsular. Su oscilante situación en los listados episcopales de estos tres concilios no nos permite precisar demasiado acerca del comienzo o la duración aproximada de su liderato eclesiástico, pues entre su primera y su última aparición asciende desde el puesto número 52 en el año 633 hasta la undécima posición en el año 636 para acabar finalmente en el décimo octavo lugar dos años más tarde[883]. Su baja posición en el listado del sínodo del 633 nos indicaría su reciente incorporación a la silla episcopal, probablemente en torno al año 630[884]. Aunque sólo pasasen tres años desde esta aparición, la drástica reducción en el listado de asistentes al concilio V de Toledo (636) con respecto al anterior podría justificar ahora la relativamente elevada posición de Elpidio en el registro de las actas. Lo que resulta, sin embargo, más difícil de fundamentar es la posición que ocupa Elpidio en el concilio VI de Toledo (638), no tanto por ser algo más baja que la del 636 - hay que tener en cuenta la mayor participación prelaticia en este concilio[885] - sino por el hecho de situarse por encima de varios prelados que en el 633 se encontraban, inversamente, en posiciones más elevadas que la suya[886]. Se trate de un error de transcripción, de una variación en los códices utilizados o de ciertas divergencias en la tradición manuscrita, lo cierto es que este hecho nos impide concretar hasta cuándo permaneció Elpidio al frente del gobierno de la diócesis tirasonense, sobre

---

[882] La Hispana recoge también las variantes *Ilpidius* e *Hilpidius*. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La colección canónica hispana*, t. V, 1992, pp. 270 y 289.

[883] VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 224, 230 y 247.

[884] Así lo cree L. A. García Moreno (1974, p. 219) al confirmar que en el concilio IV de Toledo precede en dos posiciones a Braulio de Zaragoza, consagrado en el 631.

[885] Orlandis y Ramos-Lisson (1984, pp. 302 y 310) achacan a una premura en la convocatoria del concilio V por parte del recién ascendido a monarca Chintila como la causante de la escasa participación episcopal en el sínodo del 636 y de la necesidad de celebrar rápidamente otro concilio (el VI de Toledo en el 638) que contase con un mayor respaldo, como así fue.

[886] Valga mencionar los ejemplos de Fructuoso de Lérida, Deodato de Cabra, Profuturo de Lamego, Servus Dei de Calabria, Pimenio de Medina Sidonia, Anatolio de Lodeve, Suabila de Oreto, Montense de Idanha, Ausiulfo de Oporto o Serpentino de Elche. La misma irregularidad se observa en la posición de Braulio de Zaragoza, ocupando una posición inferior al de Turiaso en el concilio IV (633); luego dos posiciones - u ocho según la edición de Vives - por encima de Elpidio en el concilio V (636) y finalmente de nuevo por debajo del de Tarazona en este caso hasta 13 puestos (638). MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 1992, pp. 260-274, 287-291 y 330-336.

todo si tenemos en cuenta que no volveremos a saber de este obispado hasta el año 683, es decir, casi medio siglo después de la celebración del concilio VI de Toledo.

Más allá de una onomástica griega y de la vaga descripción que se hace de su personalidad en la inscripción de su retrato en el Salón de obispos del palacio episcopal de *Tirassona*[887], poco más podemos añadir sobre la caracterización de este obispo aparte de un decidido apoyo a las familia monárquicas (Sisenando y Chintila) y a sus medidas[888].

Si pronunciado era el silencio documental en torno a la sede de *Calagurri* durante las décadas centrales del siglo VII más aún lo fue en el caso del obispado tirasonense, del que dejamos de tener noticias durante casi media centuria [Fig. 6]. ¿A qué se debe semejante vacío de información? Aunque no hay acuerdo unánime a la hora de explicar estas ausencias, cada una de ellas puede ser en parte justificada en base a distintos factores según la época y las circunstancias concretas en las que se celebrase cada concilio:

- Para el concilio VII de Toledo (646) se ha planteado la hipotética oposición de una parte del episcopado hispano a las duras medidas tomadas por Chindasvinto contra los enemigos políticos, incluyendo a los cargos eclesiásticos[889], como el detonante de la deliberada ausencia de casi todos los prelados de la provincia Tarraconense, con la salvedad del metropolitano, en este sínodo[890].
- En el caso del concilio VIII (653), dado que a éste sí que acudieron obispos del occidente tarraconense (*Calagurri* o *Auca*), tal vez haya que achacar la ausencia al evento a una posible enfermedad o indisposición del obispo de *Tirassona*. Con todo, en la línea de lo comentado más arriba, hay quien estima que el absentismo de Elpidio, entre otros obispos de la provincia, al concilio VIII siguió siendo una demostración del rechazo público a la política de Chindasvinto[891], lo que no tendría mucho sentido al ser un concilio convocado ya por Recesvinto.

- Los concilios IX (655) y XI de Toledo (675), el de Mérida (666) y el III de Braga (675) fueron todos ellos sínodos provinciales de la *Carthaginensis*, la *Lusitania*

---

[887] Según esta inscripción, Elpidio fue un *vir constans, animo pollens, ingenio et animi puritate refulgens*". DE LA FUENTE, V., *op. cit*., 1863, pp. 115-116; TELLO, M., *op. cit*., 2001-2003, pp. 154-155.

[888] Concilio IV de Toledo (633), can. LXXV; Concilio V de Toledo (636), can. II-IX; Concilio VI (638), can. XII-XIV y XVI-XIX.

[889] Concilio VII de Toledo (646), can. I.

[890] ORLANDIS, J., y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit*., 1986, p. 330; GARCÍA MORENO, L. A., "Algunas cuestiones de historia navarra...", *op. cit*., 1987, p. 414.

[891] *Ibídem*, 1987.

y la *Gallaecia* respectivamente, por lo que la ausencia de *Tirassona* en su desarrollo está más que justificada por la acotación geográfica de los asuntos que trataron.

- Al respecto del marcado absentismo de la provincia al concilio X de Toledo (656), al que en teoría no acude más que Quirico de *Barcino*[892], no se ha mostrado más justificación que la de un supuesto hastío o desinterés por parte del obispado y de la monarquía hacia los concilios toledanos[893], argumento que no sabemos muy bien a qué responde. El hecho de que en este concilio se legisle contra aquellos eclesiásticos - sintomático que sólo se mencione a los religiosos -, del rango que sean, que violen los juramentos regios en favor de la vida del rey, del pueblo o de la patria podría ser indicativo de que la relaciones entre el rey Recesvinto y el episcopado provincial no eran todo lo fluidas que cabría esperar, como ya vimos también con su predecesor Chindasvinto en el concilio VII de Toledo (646). Por el contrario, si lo afirmado por el padre Yepes sobre la presencia de cincuenta obispos en este concilio, incluyendo algunos tan cercanos como los de *Calagurri*, *Osca* y *Auca*, se llega a confirmar como verídico, habría que buscar entonces otras razones más particulares, como enfermedades o vacancias, a la hora de tratar de justificar la ausencia de Tarazona en este concilio.

- Finalmente, para el concilio XII (681), ya expusimos más arriba la convincente teoría sobre las negativas repercusiones que el apoyo de los tarraconenses a la rebelión del *dux* Paulo contra el rey Wamba tuvo tanto en la ausencia prelaticia de toda la provincia en el concilio XII como en su indirecta presencia mediante el envío de delegados episcopales en el Concilio XIII (683). Así, al igual que hiciera el calagurritano, el obispo de *Tirassona* no acudió en persona al concilio del 683 sino representado por un delegado eclesiástico, en este caso un diácono.

Sin poder precisar más sobre estas cuestiones, dado el laconismo y la precariedad de las fuentes de la época, concluiremos este apartado afirmando que el episcopado de Elpidio aún pudo prolongarse alguna década más tras su participación en el concilio VII

[892] Decimos en teoría porque, como ya vimos, fray Antonio de Yepes afirmó haber manejado unos códices manuscritos del monasterio del Escorial, hoy desaparecidos, en los que se recogían las firmas de cincuenta obispos asistentes al concilio X de Toledo (656), entre los que se incluían al obispo Gabinio de Calahorra, Talo de Gerona, Afrila de Tortosa, Tajón de Zaragoza, Eusebio de Huesca, Bacauda de Egara, Maurelo de Urgel y Citorio de Auca, por citar sólo a los de la Tarraconense. *Vid. supra*, nota 730.

[893] ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 1986, pp. 361-362.

de Toledo (638). No obstante, entre este obispo y el siguiente del que tenemos evidencias escritas (Anterio) se antoja demasiada distancia temporal como para hablar de sucesión directa, por lo que creemos que al menos otro prelado, si no dos, tuvo que mediar entre ambos, aunque no se hayan conservado vestigios documentales de su actividad.

Anterio (683)

En la línea de lo visto en la sede calagurritana, la intervención eclesiástica del obispo Anterio de Tarazona en el concilio XIII de Toledo (683) sólo fue posible gracias a la mediación de un representante, en este caso un diácono[894] que acudió en su nombre a la reunión sinodal. De este modo, aunque la firma impresa en las actas pertenezca al diácono *Baroncellus*[895], gracias a su registro conciliar sabemos que en el año 683 el liderato de la iglesia tirasonense lo ejercía un obispo llamado Anterio (*Antherius*).

Ante la ausencia episcopal generalizada en el anterior concilio, Ervigio decidió adoptar medidas que suavizaran las duras represiones llevadas a cabo por Wamba contra los apoyos del insurgente Paulo, al tiempo que conminó a todo el episcopado hispano a que acudiera al concilio aunque fuese mediante delegados particulares[896]. Esto explicaría la abundante representatividad prelaticia que acudió al evento, como una muestra de la progresiva aceptación del obispado de la nueva realidad política impulsada por Ervigio.

Puesto que su posición entre los firmantes del decimotercer concilio toledano, al encontrarse en el grupo de los representados, no es definitoria de la cronología de su episcopado, no sabemos con seguridad en qué año accedió Anterio al cargo. No obstante, si su incorporación a la iglesia tirasonense fue reciente, tendríamos que hablar de un breve liderato eclesiástico, pues apenas cinco años más tarde nos encontramos un nuevo nombre (Nepociano) al frente de la iglesia de *Tirassona* en el Concilio XV de Toledo (688). Creemos, por ello, que Anterio llevaría liderando la sede aragonesa desde hacía algunas décadas y que ya en el 687-688 pudo ser sucedido por Nepociano. Por lo que respecta al concilio XIV de Toledo (684) , teniendo en cuenta que las inclemencias

[894] Aunque el concilio de Mérida (666, can. V) legislara contra del envío de jóvenes diáconos a los concilios como representantes del episcopado, siendo más adecuados a esta misión los arciprestes o los presbíteros, esta regla no se respetó en ninguna provincia hispana ni en ningún momento durante todo el periodo visigodo, probablemente debido a la falta de personal eclesiástico.

[895] VIVES J., *op. cit.*, 1963, p. 433. I. RODRÍGUEZ DE LAMA (1956, p. 60) recoge también la variante *Baromellus*.

[896] Concilio XIII de Toledo (683), can. VIII.

meteorológicas habían impedido congregar a todo el obispado del reino en el[897], estando en él presentes únicamente los prelados de la provincia Cartaginense y los emisarios de cada uno de los metropolitanos hispanos, no podemos comprobar si Anterio seguía liderando la sede de Tarazona en el 684, aunque nos parece lo más razonable.

Nepociano (688-693)

El último obispo de *Tirassona* del que tenemos constancia escrita para el periodo hispanogodo es Nepociano, cuyo gobierno eclesiástico pudo comenzar precisamente en el año 688[898], momento el que se registra su nombre entre los firmantes del concilio XV de Toledo[899]. Su ubicación en el trigésimo lugar de la lista de asistentes al concilio así parece avalarlo, por lo que se confirmaría de esta manera que el episcopado de Anterio duró hasta este mismo año o poco antes, para ser sucedido inmediatamente por el de Nepociano. Cinco años más tarde volvemos a encontrar su firma al final de las actas del concilio XVI de Toledo (693), pero ahora curiosamente en una posición un tanto inferior a la del anterior sínodo y por debajo de obispados como *Calagurri* o *Auca*, que habían cambiado de obispo con respecto al concilio del 688 y que, por tanto, deberían estar más abajo en la lista de registros prelaticios. Aunque en el caso de Tarazona pudiera tratarse de dos obispos distintos, al llamarse ambos Nepociano lo más lógico es pensar que se trate del mismo obispo tirasonense acudiendo a ambos concilios y que en todo caso la confusión de deba a una variante en la edición manejada de las actas del concilio o a un error de reproducción manuscrita. Hemos de suponer, igualmente, aunque no se hayan conservado los registros episcopales de ninguno de ellos, que Nepociano tuvo que acudir tanto al concilio III de Zaragoza (691) como a los concilios XVII (694) y XVIII (703) de Toledo, pues su reciente incorporación a la prelacía en el 688 así lo aconseja.

Con posterioridad al concilio XVI de Toledo (693) ya no tendremos más noticias de la sede tirasonense hasta el siglo XII, por lo que todo parece indicar que Nepociano fue el último obispo de Tarazona durante la dominación visigoda.

Con la entrada de los musulmanes al valle del Ebro en torno a los años 713-714, Tarazona, una de las primeras urbes junto a Zaragoza y Huesca en recibir a los invasores, vivió una etapa de absoluto silencio documental en lo referente a su obispado. Sabiendo,

[897] Concilio XIV de Toledo (684), can. I y III.
[898] Así lo cree TELLO ORTIZ, M., *op. cit.*, 2001-2003, p. 155.
[899] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 472.

como ya expusimos para Calahorra, que los musulmanes realizaron pactos de tolerancia religiosa con las elites locales que permitieron tanto la conservación de las iglesias como la continuidad en el culto cristiano, es de suponer que la iglesia aragonesa tuvo que tener obispos mozárabes a su frente aunque sus nombres no hayan llegado hasta nosotros[900].

Siendo, junto a Calahorra, las únicas sedes que han registrado actividad episcopal anterior a la etapa de dominio visigodo en la Península Ibérica, la relevancia cristiana de Tarazona está fuera de toda duda. Víctima de las adversas circunstancias históricas de su época (León), firme defensora de su elevada posición socioeconómica (León y Didimio) y valor activo en el desarrollo político de su provincia y de Hispania (Esteban, Floridio, Elpidio, Anterio y Nepociano), la sede episcopal turiasonense se revela, por tanto, como el segundo obispado más importante del Ebro medio tras el calagurritano.

De aparición más tardía y de participación menos activa, el obispado pamplonés se revela como nuestra siguiente parada en el camino por ser la tercera sede de la que tenemos noticias más antiguas, aunque este "honor" podría ser compartido con la sede aucense, y constituir un destacado núcleo de poder local en el área vascona.

4.2.4. Pamplona, la gran ausente

Si bien durante la Tardoantigüedad el occidente navarro se encontraba bajo el control eclesiástico de la sede episcopal calagurritana y el sur de la provincia quedaba repartido entre los dominios efectivos de esta diócesis y la de *Turiaso*, la mayor parte del territorio perteneciente en la actualidad a la comunidad foral estaba en manos del obispado de *Pompelo* (Pamplona) desde un punto de vista jurisdiccional.

En lo concerniente a la sede episcopal de Pamplona, no contamos con testimonios sobre ella hasta finales del siglo VI, lo que dificulta el conocimiento preciso sobre los orígenes tanto del cristianismo en la zona como de la propia sede. Por ello, aunque haya algunos autores que crean que este espacio religioso surgió de manera coetánea a otras sedes como las de Calahorra o Tarazona, lo cierto es que no sabemos nada en concreto

[900] V. de la Fuente (1863, p. 117) enumera varios nombres de obispos apócrifos - Pedro, Cixilano, Sancho, Deovoto, Obdulio, Sesuldo o Anserico - que en algunos falseados cronicones se han ubicado en época mozárabe, pero desmonta toda realidad sobre estos obispos y su asociación a la sede Turiasonense. Para este y otros autores (TELLO, M., *op. cit.*, 2001-2002, p. 155), la presencia en esta época de obispos en iglesias tan próximas como las de Nájera, Pamplona, Sigüenza o Zaragoza, evidenciaría también la existencia de obispos Turiasonenses entre los siglos VIII y XII.

sobre el episcopado pompelonense hasta la celebración del concilio III de Toledo (589), quedando así circunscrito el desarrollo de la sede navarra al periodo visigodo.

4.2.4.1. *Los orígenes cristianos de la ciudad de Pompelo*

Independientemente del país o la región desde la que llegaran las primeras ideas cristianas a Hispania[901], hoy en día no existe ninguna duda de que en el territorio vascón - entendiéndose éste por el espacio peninsular correspondiente en la actualidad al alto valle del Ebro y que comprendería la totalidad de las provincias navarra y vasca, algunas áreas del noroeste aragonés, el territorio septentrional de La Rioja y el oriente cántabro[902] - el cristianismo se introdujo tras haberse extendido antes por otras regiones hispanas[903].

Aunque no se sabe con certeza cómo se desarrolló este proceso expansivo ni qué agentes lo impulsaron, los historiadores han apuntado diferentes vías por las cuales las nuevas ideas religiosas pudieron llegar hasta el área vascona y calar en las mentalidades de sus pobladores. A. E. Mañaricúa, por ejemplo, señaló tres vías diferentes por las que la fe cristiana pudo arribar a Vasconia: la que seguía el eje del Ebro desde Tarragona hacia el Cantábrico, pasando por Pamplona (vía *Tarraco-Oiasso*)[904]; la que descendía desde Burdeos por los Pirineos hasta Astorga, cruzando la capital navarra, por la vía *ab Asturica Burdigala* (*Iter* XXXIV)[905]; y la que provenía de la costa[906]. Para R. Jimeno, de entre todas estas, la red fluvial marcada por el eje del Ebro fue la principal impulsora tanto de la romanización como de la cristianización del territorio navarro[907]. En verdad, la red viaria no fue el único medio de comunicación a través del cual se difundió el

---

[901] La bibliografía relativa a las teorías sobre los orígenes del cristianismo hispano en JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización. Pamplona", *Hispania sacra*, vol. 51, nº 104, 1999, p. 723.

[902] Durante estos siglos no es posible establecer una distinción entre navarros y vascones al hablar del territorio circunscrito a la diócesis de Pamplona, pues aunque Vasconia ocupa una parte de la Navarra primitiva, el propio término vascón evolucionó hacia diferentes identidades a lo largo del periodo tardoantiguo. Sobre el origen de la identidad navarra entre los siglos VIII-IX y, por tanto, de la distinción con la vascona, ALONSO ÁVILA, A., "Navarra y los vascones durante la época visigoda", *Príncipe de Viana. Anejo*, nº 7, 1987, p. 287; MORENO RESANO, E., *op. cit.*, 2006, pp. 264-271.

[903] Representativo de ello es, por ejemplo, el número de comunidades cristianas de la provincia Bética presentes en el concilio de Elvira a comienzos del siglo IV. VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 1.

[904] Estrabón, *Geographica*, III, 4, 10.

[905] En relación a esta vía, existe una tradición, de la que hablaremos más adelante, que describe una temprana cristianización de Pamplona desde el norte gracias a figuras como san Saturnino (mártir en Toulouse en el 250) o su discípulo san Fermín (mártir en el 303), haciendo de este último el primer obispo de Pamplona. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos…*, t. I, 1979, pp. 31-34.

[906] MAÑARICUA, A. E. de, "Cristianización del País Vasco. Orígenes y vías de penetración", *Congreso de Estudios Históricos Vizcaya en la Edad Media*, 1986, p. 42.

[907] JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit.*, 1999, p. 720; Id., *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*, 2003, p. 18

mensaje niceno, pues desde antiguo, los cursos fluviales también constituyeron notables vías de romanización. En este sentido, el Ebro fue el foco principal para la introducción de la romanización y la cristianización del territorio navarro que vierte sus aguas al Mediterráneo[908]. La convergencia en el Ebro de ríos prepirenaicos como el Ega, el Arga y el Aragón convirtieron al espacio vascón en una zona de paso y asentamiento obligado e hicieron de este curso fluvial la principal vía de extensión del cristianismo[909]. Por su parte, Pamplona contaba igualmente con una importante conexión marítima, la ciudad de *Oiasso*, donde confluía la ruta de cabotaje procedente de *Burdigala*, destacada a la hora de establecer relaciones comerciales entre los puertos del norte peninsular y los de la provincia aquitana[910]. Esta ciudad, situada en la desembocadura del Bidasoa, actuaría como foco irradiador de las ideas cristianos a lo largo del corredor formado por este río. Finalmente, J. J. Caro Baroja o J. J. Sayas, tomando como base lo expuesto en la carta sinodal de Cipriano (254-255), determinaron que la presencia de comunidades cristianas en las ciudades de Astorga y León fue debida no a un traslado de las ideas cristianas desde el noroeste, por la vía Burdeos-Astorga (XXXIV), sino en dirección sur-norte a través del *Iter* XXXII, que conectaba a esta última con la metrópoli tarraconense, o tal vez en todo caso por la vía de la Plata, ascendiendo desde la Bética hacia el área noroccidental[911]. Recientemente, a raíz del hallazgo de ciertos ajuares de tipología similar a la aquitana en las necrópolis de Aldaieta (Álava) o Buzaga (valle de Elorz), datados entre los siglos VI y VIII, autores como A. Azkárate han apuntado hacia una posible aculturación franca en los ejércitos vascones[912], lo que podría tener también implicaciones a nivel religioso. Si bien es innegable que a lo largo de estas centurias se dieron relaciones comerciales y culturales o esporádicas colaboraciones militares entre vascones y francos, la influencia

---

[908] ARIÑO, E., y NÚÑEZ MARCÉN, J., "La organización de la red viaria en torno a Ilurcis-Graccurris", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania Romana*, 1990, pp. 253-264; MAGALLÓN, M. A., "Organización de la red viaria romana en el valle medio del Ebro", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania Romana*, 1990, pp. 224-225; Id., "La red viaria romana en el País Vasco", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 224-225.

[909] La importancia cristianizadora del eje del Ebro en la zona quedaría demostrada por ciertos hallazgos arqueológicos de época bajoimperial: el sarcófago de Castiliscar (340), la pilastra cristiana de Gallipienzo (ss. IV-V), la lauda sepulcral paleocristiana de Alfaro (s. IV), la moneda bajoimperial decorada con crismón hallada en Viana o, más tardíamente, la inscripción funeraria hallada en Cascante (s. VI) y la estela discoidea de Libia (ss. VI-VIII). La bibliografía sobre todos estos testimonios puede consultarse en JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo...*, 2003, pp. 19-20, notas 18-19 y 21-24.

[910] MAGALLÓN, M. A., *La red viaria romana en Aragón*, 1987, pp. 229-231; ESTEBAN DELGADO, M., *El País Vasco atlántico en época romana*, 1990, pp. 92, 102-129 y 356-357.

[911] CARO, J., *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, 1973, pp. 124-126; SAYAS, J. J., "Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones", *Príncipe de Viana*, Año nº 46, nº 174, 1985, pp. 38-39; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.*, 1979, p. 36.

[912] AZKÁRATE, A., "Asentamiento tardoantiguo de Aldaieta-Espikulatxe", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 64-66 y 69-76; Id., "Reflexiones sobre la implantación...", *op. cit.*, 2000, pp. 320-323.

religiosa de unos sobre todo no está del todo clara, pues la presencia del elemento godo en la ciudad e iglesia navarras (obispos de onomástica visigoda; hallazgo de monedas de Suintila, etc.) tuvo un mayor peso que la que puede sugerir un ajuar funerario, explicable a razón de simples intercambios comerciales[913]. Pese a todo, la hipótesis planteada por Azkárate no merece ser desdeñada, pues señala una interesante vía de investigación a seguir en el futuro acerca de las posibles influencias culturales venidas desde el sur de Francia a través de la vía *ab Asturica Burdigalam*, impulsadas por los muchos elementos en común que existían entre los vascones de uno y otro lado de los Pirineos.

Sea cual fuere el origen y la dirección tomadas por la nueva fe en su avance hacia *Pompelo*, la cronología de la primera presencia cristiana en el área vascona tampoco ha estado exenta de una amplia discusión entre los historiadores. Para unos, la más que confirmada existencia de una comunidad cristiana en la ciudad de Calahorra a finales del siglo IV, si se da por históricamente válidos los argumentos prudencianos al respecto, sería un decisivo argumento a favor de un temprana cristianización del territorio navarro en torno a esas mismas fechas (ss. III-IV)[914]. Otros historiadores, por el contrario, han apuntado hacia fechas más tardías, ya en época visigoda[915], para fijar los orígenes más remotos de la presencia cristiana en la ciudad de Pamplona, e incluso hay quienes no han visto signos claros de cristianización en la zona hasta etapas altomedievales[916]. La tendencia historiográfica más reciente ha rebajado los extremismos de estas posturas y ha optado por describir una cronología a medio camino entre estas opciones, teniendo para ello en cuenta factores como la evolución del cristianismo en el norte de la Península y el sur de la Galia, la situación política y socioeconómica del territorio vascón a lo largo de la Tardoantigüedad y los testimonios arqueológicos, epigráficos, lingüísticos, toponímicos o etnográficos relacionados con la presencia cristiana en la zona[917].

---

[913] JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit.*, 2003, pp. 28-29.

[914] BARANDIARÁN, J. M., *El hombre primitivo en el País Vasco*, 1934, pp. 107-108; MAÑARICUA, A. E. de, "Al margen del Himno I...", *op. cit.*, 1948, pp. 489-513; Id., "Cristianización del País Vasco...", *op. cit.*, 1986, pp. 42-44; JIMENO ARANGUREN, R., *El culto a los santos...*, 2003, pp. 31-32; Id., *Orígenes del cristianismo...*, 2003, p. 26; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad Medieval en España. La Alta Edad Media (ss. VII-X)*, vol. 1, 2008, p. 135.

[915] GARCÍA VILLADA, Z., *Organización y fisonomía de la Iglesia Española, desde la caída del Imperio visigodo en 711, hasta la toma de Toledo, en 1085*, 1935, pp. 18-19; Id., *Historia eclesiástica de España*, vol. 3, 1936, p. 271; CARO, J., *op. cit.*, 1973, pp. 235 ss.; JAMES, E., *Visigothic Spain: new approaches*, 1980, pp. 11-18.

[916] ORLANDIS, J., "El Cristianismo en el reino visigodo", *Settimane Studio Alto Medievo*, vol. 3, 1956, pp. 154-155; LACARRA, J. M., "La cristianización del País Vasco", *Estudios de Historia Navarra*, 1971, pp. 1-31; BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, 1974, p. 94; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Álava medieval*, t. I, 1974, p. 94.

[917] JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización...", *op. cit.*, 1999, pp. 724-726.; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 127-130. El debate en torno a la periodización del

A la hora de justificar una u otra propuesta de datación, la historiografía se ha apoyado tradicionalmente en la falsa argumentación de una Vasconia dividida en dos territorios, *ager* y *saltus*, supuestamente diferenciados en lo geopolítico, lo paisajístico, lo socioeconómico y lo religioso (*ager = romanización y cristianismo / saltus = barbarie y paganismo*) a partir de la interpretación subjetiva de ciertas fuentes literarias latinas[918]. Identificado el *Ager Vasconum* como la zona llana situada en la parte central y meridional del País Vasco, poblada de *villae, fundi* o *vici* y de vocación agraria[919], frente al *Saltus Vasconum*, que representaría la zona de montaña y bosque ubicada en los valles del norte y la vertiente atlántica, de economía pastoril, escasamente poblada y con menos opciones de explotación por su carácter agreste[920], ambas zonas presentaban notables disparidades en cuanto al clima, el terreno y la vegetación. Estos contrastes provocarían también, según algunos autores, grandes diferencias en la impronta romana dejada en cada una de ellas, experimentando el *ager* una profunda romanización mientras que el *saltus* quedaría más al margen de la influencia romana, con todo lo que ello implica de distinción a nivel socioeconómico, cultural y religioso entre ambas zonas[921]. Teniendo esto presente y ante la absoluta falta de documentación sobre esta cuestión en los siglos previos al dominio visigodo y las aparentes contradicciones que se observan entre las

---

proceso cristianizador del País Vasco y las diversas variables que intervienen en él puede seguirse en LARRAÑAGA, K. y AZKÁRATE, A., "La cristianización del País Vasco. Estado de la cuestión y supuestos metodológicos para la redefinición de los términos de un debate secular", *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1, 1988, pp. 327-366.

[918] Tito Livio, *Periochae*, I. 91, 18 (*Dimissis iis, ipse profectus* ***per vasconum agrum*** *ducto exercitu, in confinio Beronum posuit castra*; ed. de J. A. Villar, 1995); Plinio, *Naturalis Historia* IV, 20, 110 (*A Pyrenaeo per oceanum* ***Vasconum saltus****, Olarso, Vardulorum oppida, Morogi, Menosca, Vesperies, Amanum portus, ubi nunc Flaviobrica*); Ausonio, *Ep*. XXIX, 50-52 (*Vertisti, Pauline, tuos, dulcissime, mores* ***Vasconei saltus*** *et ninguida Pyrenaei hospitia et nostri facit hoc obliuio caeli*); Paulino de Nola, *Carm.* X, 202-203 (*uastos* ***Vasconiae saltus*** *et ninguida Pyrenaei*). Esta interpretación diferencial a partir de las fuentes fue impulsada por SCHLUTEN, A., "Las referencias a los vascones hasta el año 810 después de J. C.", Revista Internacional de Estudios Vascos, nº 18, 1927, p. 228; CARO, J., *Etnografía histórica de Navarra*, vol. 1, 1971, p. 42; Id., *Los vascones y sus vecinos*, vol. 13, 1985, pp. 25-27.

[919] El *Ager* comprendería las tierras bajas del área vascónica a ambas márgenes del Ebro, es decir las regiones del centro y sur de Navarra y Álava, y las regiones próximas a la desembocadura de sus afluentes: el Ega, el Arga y el Aragón. Destaca aquí la presencia de ciudades como *Calagurri*, *Graccuris* o *Cascantum*. Plinio el Viejo, *Naturalis Historia* III, 3, 24. Contrario a la visión de un *ager* urbanizado se muestran SAYAS, J. J., "El poblamiento romano en el área de los vascones", *Veleia*, nº 1, 1984, p. 298; ANDREU, J., "Aspectos del poblamiento en la comarca de Tudela de Navarra en época romana", Cuadernos del Marqués de San Adrián, nº 4, 2006, p. 63; ANDREU, J. y JORDÁN A. A., "Nuevas reflexiones en torno a las fuentes literarias sobre los vascones en la antigüedad", *Lucentum*, nº 26, 2007, pp. 239-240.

[920] Este territorio, situado en las tierras altas de las montañas, por encima de la capital navarra, se extendía desde los Pirineos hasta el Océano Atlántico por los actuales territorios de Vizcaya y Guipúzcoa, el norte de Álava y Navarra, así como por la Vasconia ultrapirenaica. Plinio, *Naturalis Historia*, IV, 20, 110.

[921] PÉREX AGORRETA, M. J., *Los Vascones. El poblamiento en época romana*, 1986, pp. 251-254; SAYAS, J. J., "Euskal Herria y los pueblos germánicos", *II Congreso Mundial Vasco*, 1988, pp. 383-409; ESTEBAN, M., "El poblamiento de época romana en Guipúzcoa", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 54 ss.; SEGURA, S., *op. cit*., 1997, pp. 63-85; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "La romanización de los astures, cántabros y vascones en el Bajo Imperio. Estado de la cuestión", *Gerión*, nº 22 (2), 2004, p. 503.

fuentes romanas que abogan por una cristianización temprana y las que sugieren un prolongado paganismo en la región, no resulta extraño que al explicar el avance del cristianismo en esta zona se haya optado por establecer en Vasconia también dos áreas con niveles de cristianización distintos en base al mayor o menor grado de aculturación romana de cada uno de estos espacios[922]. De este modo, el territorio vascón quedaría dividido entre un *ager* meridional sólidamente cristianizado en fechas relativamente tempranas y un *saltus* septentrional cuya población sería reacia a abrazar la fe cristiana y se mantendría fiel a sus costumbres y ritos ancestrales hasta prácticamente el siglo VIII[923].

Una de las argumentaciones que ha servido de base para fundamentar de alguna manera el binomio *ager-saltus* en el área vascona desde un punto de vista religioso fue, como ya se ha comentado, la información dada por las fuentes de la época en las que se menciona directa o indirectamente a esta zona en relación con el ámbito cultual.

No teniendo testimonios históricos más antiguos al respecto, la correspondencia intercambiada entre Paulino de Nola y Ausonio a finales del siglo IV (394)[924] ha sido una fuente recurrentemente utilizada por los historiadores para describir lo que algunos identifican como un primer intento de cristianización de la zona vascónica. Dentro del proceso de evangelización del medio rural peninsular llevado a cabo por las elites urbanas con posesiones rústicas se ha situado el paso de Paulino de Nola por el territorio vascón, en concreto por la zona del *saltus Vasconum*[925]. Según Caro Baroja, Paulino descendió a Hispania desde su patria, Burdigalia, y penetró al territorio vascón por el puerto navarro de Velate[926]. Una vez allí, el que fuera obispo de Nola hubo de permanecer en la zona el tiempo suficiente como para que su protector, Ausonio, le recriminase por vía epistolar un preocupante cambio en sus costumbres, supuestamente influido por la compañía de los vascones[927]. Más tarde, en respuesta a la misiva de su maestro de retórica, Paulino

---

[922] En general, sobre el debate *ager-saltus*, LARRAÑAGA, K., "Proceso cristianizador y pervivencia de rituales paganos en el País Vasco en la Tardoantigüedad y Alta Edad Media", *Hispania Sacra*, nº 51, 1999, pp. 613-621. Al respecto de la resistencia de los vascones a la romanización y a todo lo derivado de ella, como por ejemplo la cristianización, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., *op. cit*., 1976, pp. 68-69.

[923] LACARRA, J. M., *op. cit*., 1971, pp. 1-31; SAYAS, J. J., "Algunas consideraciones sobre...", *op. cit*., 1985, pp. 41-42; COLLINS, R., "El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 551-557; SEGURA, S., *op. cit.*, 1997, pp. 145-147; JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit*., 1999, pp. 728-729.

[924] Sobre la cronología de la correspondencia entre Ausonio y Paulino, FABRE, P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, 1948; LIENHARD, J. T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism, with a Study of the Chronology of his Works and Annotated Bibliography*, 1977.

[925] SAYAS, J. J., *op. cit*., 1985, pp. 51-52.

[926] CARO, J., *op. cit.*, 1973, p. 129.

[927] Ausonio, *Epíst*., XXIX, 50-52: *¿Cambiaste, Paulino, tus refinadas costumbres? ¿Es Esto lo que han producido los montes vascones, las nevadas moradas del Pirineo y el olvido de nuestro cielo?* (Trad. en J. J. Sayas, 1985, p. 52).

de Nola negó tal influjo al afirmar que sería más factible esperar una adaptación de las costumbres de los vascones, a las que tacha de bárbaras, al modo de vida romano[928].

Aunque en estos textos no se registre una alusión explícita a aspectos de índole religiosa, varios historiadores han coincidido en afirmar que Ausonio y Paulino fueron los creadores e impulsores del mito literario que aúna barbarie e impiedad como rasgos étnicos de los vascones y en asegurar, por tanto, que entre las costumbres que Ausonio teme que adopte su discípulo y que se tachan de bárbaras en la respuesta de Paulino se incluyese también el carácter pagano de sus creencias[929]. Desde la percepción de un estado confesionalmente católico desde el año 380, si el pueblo romano era cristiano, todo elemento ajeno a él, es decir lo bárbaro, tenía que ser por fuerza pagano. A este respecto, J. J. Sayas destaca el hecho de que la labor evangelizadora de Paulino, de haber sido tal, no se dirigiese a las áreas meridionales más romanizadas o a los núcleos urbanos más próximos a las principales vías, como *Pompelo*, sino precisamente a la zona del *saltus Vasconum*, un área teóricamente alejada de la civilización romana[930].

No obstante, si todo este intercambio de reproches tuvo realmente un trasfondo religioso, también podría pensarse no tanto en un enfrentamiento paganismo-cristianismo sino tal vez en una lucha dialéctica entre un cristianismo tradicional, ortodoxo y mundano, representado por Ausonio, frente a un cristianismo ascético, heterodoxo y espiritual, que ha llevado a Paulino y a su esposa Terasia a vender sus propiedades, renunciar a su carrera y retirarse de la vida pública en pos de la caridad cristiana y el rigorismo ascético[931]. En este sentido, Ausonio no parece comprender el giro que Paulino ha querido dar a su vida y por ello decide escribirle para criticar aquellos espacios en los que ahora habita y que le mantienen alejado de él. Paulino, por su parte, no hace mención en sus cartas a ningún

---

[928] Paulino de Nola, *Carm*. X, 202-220: *¿Por qué me hablas con reproche de los anchos bosques de Vasconia y de las níveas moradas del Pirineo como si me hubiera establecido en la frontera misma de la región hispana por no tener un lugar en parte alguna del campo o de la ciudad donde la rica Hispania se abre al orbe supremo, continuamente contemplando la salida del sol? Pero, aunque la fortuna me haya deparado el habitar en un lugar bárbaro hasta el punto de convertirme en uno de esos rudos habitantes, ¿qué fueron mis compañeros? No absorbe el mal un alma pura y no se fijan en las fibras ligeras gruesas manchas: si uno lleva en el saltus Vasconum una vida limpia de mal y permanece íntegro, no sufre ningún contagio de las costumbres de su inhumano huésped. Pero ¿por qué se me vitupera con el nombre de ese país a mí que habito y habité lugares llenos de ciudades soberbias y celebrados por las costumbres refinadas? Y si toda mi vida hubiera transcurrido entre los vascones ¿por qué no esas gentes bárbaras, una vez conformadas según mis costumbres, no habrían de abandonar más bien sus costumbres salvajes y adoptar las nuestras?* (Trad. en J. J. Sayas, 1985, p. 53).

[929] SAYAS, J. J., *op. cit*., 1994, p. 283. No obstante, el término empleado por Paulino para referirse a las costumbres de es el de *ritus*, que en este contexto engloba tanto a costumbres sociales como religiosas. MORENO RESANO, E., "Los vascones en la literatura latina tardía (siglos IV-VII)", *Los vascones en las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, p. 267.

[930] SAYAS, J. J., *op. cit*., 1985, pp. 54-55.

[931] SEGURA, S., *op. cit*., 1997, pp. 160-162.

objetivo misionero en su travesía ascética por Hispania, por lo que ese supuesto afán evangelizador que algunos ven en su estancia en la Península no aparece como tal en las fuentes ni tampoco suele ser el propósito de una retirada vida ascética. Por otro lado, si tenemos en cuenta que los grandes escenarios del desarrollo ascético fueron los entornos montañosos, agrestes y rupestres, ¿por qué no plantear que el paso de Paulino por los pirineos vascones pudo deberse a que en esta zona se practicaba el ascetismo? Las palabras vertidas por Paulino acerca de la barbarie de los vascones desaconsejan esta opción, pero nosotros no queremos descartarla por completo o al menos negarle la misma validez que la teoría que vincula a las fieras costumbres vasconas con el paganismo.

Como ya mencionamos en su momento, el valor histórico de la correspondencia entre Paulino y Ausonio, y por ende las referencias al pueblo vascón, es susceptible de ser puesto en cuestión[932]. En el caso de Ausonio, por ejemplo, este poeta, imitando un pasaje de Horacio, llevó a cabo todo un ejercicio de añoranza retórica por la distancia que le separaba del que fuera primero su discípulo y luego su amigo desde que éste decidiera partir hacia Hispania y establecerse en *Barcino*[933]. Si tenemos presente que Ausonio nunca estuvo en Hispania ni conoció de primera mano cuál era la situación de sus regiones, las expresiones utilizadas no fueron sino una manipulación poética de la geografía peninsular - baste recordar lo dicho sobre algunas ciudades como *Calagurri*, *Bilbilis* o *Ilerda*[934] - para remarcar el ferviente deseo de que Paulino regresara a su lado. Si además consideramos su distinguida posición social, tampoco se antojan extrañas las críticas vertidas hacia los vascones, habida cuenta de que desde las altas esferas sociales se solía menospreciar a menudo a todo elemento ajeno a los territorios más romanizados y "civilizados"[935]. A esta idea contribuyó también la respuesta epistolar de Paulino, quien, como firme defensor del cristianismo frente a las costumbres religiosas romanas, asoció a los cultos tradicionales con el mundo campesino y rural - en sintonía con la difusión del término *paganus*[936] - y a este ámbito con lo incivilizado, convirtiéndose así en el

[932] ARCE MARTÍNEZ, J., *El último siglo*..., 2009, pp. 114-115.

[933] RIESTRA, J. L., "Décimo Magno Ausonio: referencias hispanas de manipulación erudita y utilitarismo geográfico", *Studia Historia. Historia antigua*, nº 9, 1991, pp. 129-138; Id., "Décimo Magno Ausonio: consideraciones sobre su actitud hacia Hispania", *Homenaje al Profesor Presedo*, 1994, pp. 663-672. Según J. J. Larrea (*La Navarre du IVe au XIIe siécle*..., 1998, p. 122), Paulino, al afirmar que la virtud le protegería de los salvajes, también estaría aludiendo a un tema recurrente - el del hombre virtuoso en medio de la adversidad - en uno de los poemas de Horacio (*Carm*. I, XXII).

[934] Ausonio, *Epistolae* XXIX, 56-59.

[935] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.* 1979, p. 38.

[936] El término pagano define literalmente al "habitante de un *pagus* o distrito rural" y en su acepción religiosa fue recogido por primera vez en una constitución imperial del año 370 (*CTh*. XVI, 2,

creador e impulsor de la figura literaria del vascón bárbaro y pagano, tan común en la literatura posterior[937]. No conviene olvidar tampoco que Paulino, aunque pudiese haber cruzado el territorio vascón durante su periplo hispano, no se estableció allí sino en *Barcino*, desde donde respondería a las cartas de Ausonio, por lo que su conocimiento sobre las costumbres vasconas sólo pudo ser parcial y subjetivo[938].

El mito de los vascones como seguidores de los cultos ancestrales aún en fechas tardorromanas tuvo continuidad en la *Vita Alexandri Severi*, uno de los textos biográficos recopilados en los *Scriptores Historia Augusta*, supuestamente escritos entre finales del siglo IV y comienzos del siglo V[939]. En esta obra se afirmaba que el emperador Alejandro Severo (222-235) fue tan diestro en el arte adivinatorio basado en el vuelo de las aves que superaba en esa destreza incluso a los augures vascones y panonios[940]. Sin negar el afán encomiástico que tiene toda obra apologética ni el factible propósito del autor de añadir anécdotas y datos accesorios posiblemente adornados o engrandecidos con objeto de hacer más atractiva la lectura de las biografías, lo cierto es que nos encontramos con una nueva alusión al paganismo vascón en la línea de lo que apuntaran Ausonio y Paulino sólo unos años antes. Dado que no tenemos ninguna otra referencia en la que se haga mención a los augures vascones ni a su aparente relevancia en el "sector[941]", no podemos determinar cuánto de verídico hay en este relato[942] o a qué época concreta se refiere, ya que tal vez se haga alusión a la época del emperador (siglo III), en la cual encajaría mejor la práctica de augurios, y no tanto a la de la composición de la obra (ss. IV-V).

En torno a estas mismas fechas, Eusebio Jerónimo (340-420) volvió a acudir al tópico del paganismo vascón a la hora de argumentar las críticas vertidas en el año 406 contra la doctrina de Vigilancio, un teólogo aquitano que se oponía fervientemente al

---

18). Sobre el origen y desarrollo de esta palabra, CHUVIN, P., "Sur les origines de l'èquation paganus = païen", *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, 2002, pp. 7-15.

[937] LARREA, J. J., "Aux origines littéraires d'un mythe historiographique: l'identité basque au Haut Moyen Âge", *Langues et peuples de l'Europe. Cristallisation des indentités romanes et germaniques (VIIes-XIe siècles)*, 1997, pp. 18-24.

[938] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, p. 130.

[939] Sobre las controvertidas autoría y cronología de esta obra remitimos de forma genérica a la recopilación bibliográfica llevada a cabo en MORENO RESANO, E., *op. cit.*, 2009, p. 268, nota 44.

[940] *Scriptores Historiae Augustae, Vita Alexandri Severi* XXVII, 6: *Fue también muy entendido en el arte de la adivinación* (***haruspicinae***) *y muy versado en la ornitomancia* (***orneoscopos***), *hasta el extremo de que superó en esta ciencia a los vascones hispánicos y a los augures de la Panonia* (trad. en PICÓN, V. y CASCÓN, A., *Historia Augusta*, 1989, p. 397).

[941] S. Segura (1997, pp. 149-150) cree que esta referencia a los vascones no vino dada por la fama de sus artes adivinatorias sino como una llamada al respeto a los cultos tradicionales - el autor de esta obra sería, por tanto, pagano - frente al imparable avance del cristianismo.

[942] Al respecto de las numerosas cuestiones que plantea la *Historia Augusta* en relación a su autoría, su fecha de redacción o su intencionalidad, SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1994, p. 268 nota 35.

culto a las reliquias martiriales[943]. Así, en el transcurso de su descalificación literaria hacia Vigilancio, Jerónimo llegó a afirmar que éste descendía de los bandidos y fugitivos que habitaban en los valles pirenaicos y que, precisamente por esa ascendencia "vascona, arévaca y celtíbera", éste acudía a las iglesias galas portando las insignias del diablo en lugar de la cruz de Cristo[944]. Dado que el texto no especifica nada en relación a las prácticas que aquí son tachadas de diabólicas, el motivo literario del paganismo vascón presente en ésta y otras fuentes coetáneas habría que enmarcarlo dentro del contexto de las controversias cristológicas de finales del siglo IV y comienzos del siglo V provocadas no tanto por la pervivencia de creencias paganas como sí por el desarrollo de alternativas interpretaciones de la doctrina o el dogma cristianos, asimiladas por los ortodoxos como movimientos heréticos (arrianismo, donatismo, priscilianismo, etc.)[945].

Dejando al margen las posibles aunque desconocidas incidencias del movimiento priscilianista en la zona[946], hacia comienzos del siglo V encontramos una nueva y genérica alusión a la religiosidad de los vascones, esta vez en la poética de Aurelio Prudencio, más en concreto en el himno I de su *Peristephanon*, dedicado a los mártires Emeterio y Celedonio[947]. Casi hacia el final del himno, una vez relatado el martirio que padecieron los soldados en Calahorra, Prudencio formula una pregunta retórica en la que se refiere a la *gentilitas* de los vascones, entendida ésta con un cariz de barbarie y de religiosidad pagana[948], como algo del pasado (*quondam*), lo que significaría que los vascones que

---

[943] CASTELLANOS, S. y DEL POZO, T., "Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 13-14, 1995-1996, pp. 405-420.

[944] San Jerónimo, *Adversus Vigilantium*, 4: *Nimirum respondet generi suo, ut qui de latronum et conuenarum natus est semine, quos Cn. Pompeius edomita Hispania, et ad triumphum redire festinans, de Pyrenaei iugis deposuit et in unum oppidum congregauit, unde et conuenarum urbs nomen accepit, hucusque latrocinetur contra Ecclesiam Dei, et de Vectonibus (Vascones), Arrebacis, Celtiberisque descendens, incurset Galliarum ecclesias nequaquam uexillum crucis, sed insigne diaboli* (*PL* 23, 1883, pp. 356-357). Por lo que respecta al origen de Vigilancio, aunque el texto jeronimiano afirme que "*este tabernero calagurritano, al revés que Quintiliano, sin fama alguna derivada del nombre de su pueblucho, mezcla el agua con vino*" (*Contr. Vigil*. 1, 387), su procedencia ha de vincularse con el territorio galo - existió otra Calahorra al norte del Pirineo (*Itinerario Antonino* 457.9) - y no con la ciudad hispana. RISCO, M., *ES* XXXIII, pp. 3-4.; ESPINOSA, U., *op. cit*., 1984, p. 227.

[945] MORENO RESANO, E., *op. cit*., 2009, p. 271.

[946] Sabemos que el movimiento gestado y consolidado en *Gallaecia* y parte de la *Lusitania* en el siglo IV cruzó las rutas pirenaicas hasta alcanzar Aquitania (Sulpicio Severo, *Chron*., II, 46, 5) y sus ideas pudieron difundirse por el valle del Ebro a juzgar por la celebración de sendos concilios condenatorios de esta doctrina a uno y otro lado del Pirineo occidental [Concilio de Zaragoza (380) y Concilio de Burdeos (385)]. Con todo y aunque hay indicios de posibles prácticas ascéticas de raíz priscilianista en la provincia Tarraconense [DÍAZ y DÍAZ, M. C., "Consencio y los priscilianistas", *Prisciliano y el Priscilianismo*, 1982, pp. 71-76; AMENGUAL, J., "Informacions sobre el priscillianisme…", *op. cit*., 1979-1980, pp. 319-338] su implantación en el territorio vascón no está del todo clara.

[947] Prudencio, *Peristeph*. I, 94-95: *¿Crees ya, bárbara gentilidad de los vascones de otro tiempo, cuán sagrada sangre derramó el error cruel?*

[948] MAÑARICUA, A. E., "Vasconum gentilitas en Prudencio", *Estudios de Deusto*, nº 15, 1967, pp. 255-270; SAYAS, J. J., *op. cit*., 1985, pp. 44-45.

adoraban a los *feroces daemones*[949] ya se habrían convertido al cristianismo en la época en la que el poeta sitúa los acontecimientos narrados (fines del siglo IV)[950].

Este pasaje de Prudencio, no obstante, presenta tantas controversias interpretativas como cualquiera de los otros testimonios ya citados. Si bien aquí parece estar más clara la alusión al elemento religioso, este dato tampoco es seguro del todo, pues de nuevo podríamos estar ante un mero comentario despectivo por parte de un miembro de la aristocracia intelectual romana hacia otras formas socioculturales diferentes a la suya[951]. Así, siguiendo el motivo literario de los vascones bárbaros y paganos introducido por Ausonio y Paulino, Prudencio persigue un doble objetivo con la exposición oral de estas palabras: exaltar la devoción cristiana presente en su ciudad gracias al honorable ejemplo de sus mártires y exhortar a sus lectores a que abandonen el paganismo, por ser algo ya caduco y sólo propio de gentes bárbaras e incultas. Al margen de la intención del poeta, si en verdad estamos ante una alusión a un paganismo ya obsoleto, entender este fragmento como muestra de la cristianización efectiva de todo el territorio vascón resulta cuando menos generalista, pues el poema se circunscribe a la ciudad de Calahorra. Por tanto, al hablar del paganismo vascón como algo superado por el avance cristiano, Prudencio haría referencia en todo caso sólo al espacio calagurritano - recordemos que Calahorra para los romanos era una urbe vascona - y no a toda Vasconia[952].

Sea como fuere, lo cierto es que la escueta referencia prudenciana y su carácter poético y hagiográfico, con todas las incertidumbres que eso aporta a su validez histórica, no aclaran realmente cuál era el grado de cristianización de *Calagurri* y de su entorno, menos aún de toda el área vascónica, a comienzos del siglo V[953].

Tampoco nos parece que el testimonio epistolar de los *honorati* y *possessores* que escribieron al papa Hilario en apoyo de la ilícita actividad de Silvano de Calahorra sea determinante de una completa cristianización de ciertos espacios urbanos o semiurbanos

---

[949] Prudencio, *Perist*, I, vv. 97-99: *Mira cuán a la vista de todos se doman aquí los feroces demonios que, a manera de lobos, devoran las entrañas en que hicieron presa, que estrangulan a las mismas almas y se introducen en los espíritus y sentidos*.

[950] J. Goñi Gaztambide (*op. cit.* 1979, p. 39) duda de que la cristianización de los calagurritanos en esta época fuese completa, puesto que la peregrinación de San Prudencio en la zona entre los siglos VI y VII dejaría ver la presencia de idólatras en la ciudad. Ya describimos más arriba el anacronismo de esta referencia, alusiva a la época musulmana, por lo que las dudas con respecto al testimonio prudenciano podrán en otra dirección pero no en la de una cristianización efectiva de la ciudad en el siglo VI.

[951] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit*., 2008, pp. 130-131.

[952] Para J. J. Sayas (1985, p. 44) el término *gentilitas* alude únicamente a los vascones de la comunidad de Calahorra y su entorno, pues si hubiese querido referirse a toda Vasconia, Prudencio habría usado el vocablo *paganitas*.

[953] A partir de lo expuesto en el himno I se deduce que el culto cristiano convivió con cultos paganos todavía presentes (Prud., *Perist*., I, 97-99: *Cerne, quam palam feroces hic domentur daemones, qui lupino capta ritu deuorant praecordia, strangulant mentes et ipsas, seque miscent sensibus*).

del territorio vascón como la citada Calahorra o Cascante[954], pues los términos con los que son definidos los remitentes de estas misivas en la respuesta de Hilario aluden a su elevada condición social y no a su pertenencia a las capas inferiores de la sociedad donde la práctica de cultos precristianos pudiera estar más presente.

A pesar de que la aparición de los vascones en las fuentes latinas fue derivando de un condicionamiento religioso o cultural entre los siglos IV y V hacia una justificación estrictamente política en los siglos V-VII, las menciones a una supuesta pervivencia del paganismo o al menos a una manifiesta oposición al cristianismo entre los vascones más septentrionales siguieron siendo el *leitmotiv* de determinados testimonios tardoantiguos y altomedievales. Así por ejemplo, en la *vita Sancti Amandi*, hagiografía escrita por un autor desconocido[955] probablemente a mediados del siglo VIII, se narra la vida de Amando (594-684), un monje aquitano, hijo de padres nobles, que predicó el Evangelio a mediados del siglo VII entre los pueblos no cristianos de Occidente, incluyendo a los vascones norpirenaicos. Siendo aún muy joven, Amando ingresó en un monasterio y su devoción martirial le condujo a emprender un viaje de peregrinación a Roma durante el cual tuvo un sueño en el que San Pedro le ordenaba que fuera a las Galias a entrevistarse con el monarca franco Dagoberto I (629-639) y a reprenderle por su crímenes. Como consecuencia del cumplimiento de este mandato, Amando fue desterrado de los dominios territoriales de Dagoberto y tuvo que trasladarse hasta el reino meridional de Cariberto II (629-632), asentándose en una región aquitana próxima a Hispania. Al nacer el hijo de Dagoberto y futuro sucesor al trono, este rey, no obstante, decidió que fuese Amando quien le suministrase el bautismo a su vástago, para lo cual suplicó el perdón del santo por la injuria de haberle desterrado. A modo de recompensa por los servicios prestados el soberano nombró a Amando obispo de Maastricht en el 632. A partir de este momento comenzaron sus reconocidas actuaciones evangelizadoras por el norte de Europa, hacia Bélgica, donde fundó varias iglesias y cenobios - consagró la iglesia de Amberes en el 660 -, y el norte peninsular, relacionándose en varias ocasiones con los vascones, así como su actividad diplomática en Roma, a donde realizó diversos viajes con un objetivo probablemente más político que religioso. Murió en el año 685[956].

---

[954] THIEL, A., *op. cit*., 1974, pp. 165-169, epíst. 16. SEGURA, S., *op. cit*., 1997, p. 175. Aunque *Graccurris* no aparece entre las urbes citadas en la carta, sabemos que en la necrópolis de la Azucarera se enterraban algunos cristianos ya desde finales del siglo IV (MARCOS POUS, A., *op. cit*., 1996, pp. 116-136).

[955] Tradicionalmente se había achacado su autoría a su discípulo Baudemundo, pero ya desde comienzos del siglo XX se desestimó esta conclusión. *MGH, SS. rer. Merov*. V, 1910, pp. 400-406.

[956] Todos estos datos biográficos están recogidos en CARO, J., "San Amando y los vascones", *Príncipe de Viana*, año 32, nº 122-123, 1971, pp. 14-16 (reimp. en de 1995).

De su biografía nos interesa destacar obviamente aquellos episodios en los que Amando entabló contacto con los vascones y en uno de ellos se nos dice lo siguiente:

> "[...] *Y no mucho después, como le rogasen sus hermanos que los visitara personalmente...llegó finalmente a ellos y de ellos oyó cierto pueblo que la Antigüedad llamó vacceos, que ahora se llama Vasconia*[957]*, engañado por un exagerado error, de tal manera que, entregado a los augurios y a todo extravío, rendí culto a los ídolos, en vez de adorar a Dios*. [...] *Ahora bien, este pueblo vive disperso por los montes de los Pirineos, por lugares escabrosos e inaccesibles y, confiado en su manera ágil de luchar, ocupaba con frecuencia los territorios de los francos. Pero Amando, hombre consagrado a Dios, compadecido de ellos se esforzó en apartarlos de su error y librarlos de la esclavitud del diablo. Ahora bien, mientras estaba predicándoles la palabra divina y les anunciaba el Evangelio de la salvación, uno de los servidores del diablo, hombre de poco fuste, lúbrico y soberbio, a quien el vulgo llama 'mimologus' (mimo), se levantó y comenzó a burlarse de sus palabras, a reírse a carcajadas, a censurar al siervo de Cristo y a menospreciar el Evangelio que éste predicaba*[958]"

Este fragmento, por tanto, nos da a conocer una nueva referencia a esas prácticas adivinatorias paganas mediante las señales del cielo o el vuelo de las aves que realizaban los vascones teóricamente desde los tiempos del emperador Alejandro Severo[959]. Más allá del éxito o del fracaso de Amando en su predicación entre los vascones[960], el valor histórico de esta hagiografía y sobre todo su utilización a la hora de evaluar el estado religioso de los pueblos pirenaicos en el siglo VII han sido cuestionados por algunos autores[961]. En verdad, la *vita Sancti Amandi*, como cualquier otro documento de índole hagiográfica, presenta toda una serie de elementos de carácter fantástico en su relato y un tono marcadamente laudatorio hacia el protagonista y negativo hacia todo aquello

---

[957] Los problemas en torno a la identificación de los *Vaccei* o *Baccei* con los vascones en LARRAÑAGA, K., "Glosa sobre un viejo texto referido a la historia de Pamplona: el *De laude Pampilone*", *Príncipe de Viana*, año, nº 55, nº 201, 1994, pp. 137-147.

[958] Baudemundo, *Vita Sancti Amandi* V (*MGH, SS. rer. Merov*. V, 1910, pp. 443-444; trad. en SEGURA, S., 1997, p. 148)

[959] En general sobre este asunto, SAYAS, J. J., *op. cit*., 1994, pp. 257-278.

[960] Si bien el episodio del mimo burlón se ha utilizado tradicionalmente para afirmar que el santo aquitano fracasó en su intento por cristianizar a los vascones, la versión de J. de la Vorágine, sin embargo, describió cómo el demonio se apoderó del cuerpo de aquel pagano y murió entre convulsiones como castigo por burlarse del siervo de Dios. Jacobo de la Vorágine, *La leyenda dorada*, cap. XLI (San Amando). Trad. de J. M. Macías, t. I, 1982, p. 172.

[961] LESNE, E., "Amand", *Dictionnaire d'Histoire et de Géopraphie ecclesiastique*, nº 2, 1944, p. 943; AIGRAIN, R., "Amand", *Catholicisme*, vol. I, 1948, p. 399; PLATELLE, H. y MISONNE, D., "Amando", *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, 1961, pp. 918-922; FERNÁNDEZ CONDE, J., *op. cit*., 2008, p. 131.

contrario a él que obligan a manejar esta fuente con todas las reservas posibles si se quiere extraer informaciones válidas de ella. En ese sentido, la mención al paganismo vascón podría ser en realidad parte de una crítica velada hacia un pueblo que seguía llevando a cabo en los siglos VII y VII periódicas incursiones rebeldes contra el orden establecido tanto visigodo como franco[962]. No hay que dejar de tener presente tampoco que desconocemos al autor real de la hagiografía, que éste la escribe bastante tiempo después del fallecimiento del protagonista, por lo que está basada principalmente en testimonios orales, y que el texto no especifica en qué área concreta, septentrional o meridional, del territorio vascón realizó Amando su labor evangélica. Pese a todo, gran parte de la historiografía del siglo pasado se ha mostrado dispuesta a conceder cierto crédito a esta historia, aunque siempre con cautela, por lo que no se descarta que lo aquí expuesto acerca de las prácticas adivinatorias y la idolatría de los pueblos vascones sea verdaderamente un reflejo de determinadas pervivencias paganas entre las gentes del área fronteriza hispano-franca en época visigoda[963].

Otra de las fuentes utilizadas a la hora de defender ese tardío paganismo entre los habitantes de Vasconia fue la carta escrita por el obispo Tajón de Zaragoza a Quirino, obispo de Barcelona, con motivo de la rebelión de Froia por la Tarraconense en el 653, apoyado en sus acciones militares por los vascones[964]. Además del prolongado asedio al que el ejército de Froia sometió a Zaragoza, el obispo de esta ciudad nos relata con crudeza cómo los vascones bajo el mando de este rebelde saquearon el valle del Ebro y llevaron a cabo toda serie de tropelías contra personas y objetos religiosos cristianos[965]. La utilización por parte de Tajón del motivo literario de los vascones salvajes que bajan de la montaña, ya utilizado por Isidoro, y el hecho de que éstos atenten contra elementos y figuras asociadas a una religiosidad cristiana ha conducido, no sin motivo, a algunos

---

[962] Sobre estos episodios bélicos, CARO, J., *op. cit*., 1971, pp. 21-25.

[963] MOREAU, E., *Saint Amand, Apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, 1927, pp. 207-208; LACARRA, J. M., *op. cit*., 1959, p. 55; CARO, J., *op. cit*., 1971, pp. 7-26; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit*., 1979, pp. 54-56; COLLINS, R., *op. cit*., 1990, pp. 552 y 554-555; SAYAS, J. J., "La presión cristiana sobre los territorios vascónicos en época bajoimperial", *Congreso de Estudios Históricos Vizcaya en la Edad Media*, 1986, p. 61; Id., *op. cit*., 1994, pp. 287-288; SEGURA, S., *op. cit*., 1997, p. 159; JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit*., 1999, pp. 728-729.

[964] *Tajonis Caesaraugustani episcopi, Sententiarum libri* V (RISCO, M., *España Sagrada*, vol. XXXI, 1776, pp. 171-174).

[965] Tajón de Zaragoza, *Ep. ad. Quir. Barc*.: *Puesto que se derrama la sangre inocente de muchos cristianos; unos son degollados, algunos son heridos con proyectiles, la mayoría con diversas armas arrojadizas; se llevan una innumerable multitud de cautivos; roban despojos inmensos. La mayoría de aquellos que desempeñan ministerios eclesiásticos son degollados a espada y los cuerpos de muchos muertos son abandonados inhumanamente a los perros y a las aves de presa: de tal modo que parece que, no sin razón, concuerda con esta calamidad lo que está escrito en el salmo septuagésimo octavo* (trad. esp. en SEGURA, S., 1997, p. 177.)

autores a plantear que los vascones que se unieron a Froia eran claramente paganos[966]. Como ya tuvimos ocasión de esclarecer cuando hablamos de lo sucedido en Tarazona con el obispo León y los bagaudas (449)[967] - con los que precisamente a veces se ha asociado a los vascones[968] - el hecho de que un acto insurreccional acabe ocasionando perjuicios contra espacios y personas de una afinidad religiosa concreta no implica necesariamente que los instigadores de esta violencia sean del signo religioso contrario. Los obispos y sus lugares de culto no sólo representaban unas creencias concretas sino también un estatus social, una condición económica y una posición política dentro de sus respectivas comunidades. Prestigio social, riqueza económica y potestad política eran, por tanto, elementos constitutivos de la figura episcopal y ello provocaba que en ocasiones los prelados fuesen vistos por aquellos que se rebelaban contra su injusta situación vital o que querían mantenerse al margen del estado central como uno de los representantes del orden establecido y, por ende, uno de los enemigos a batir en su lucha contra la opresión. Teniendo en cuenta además que algunas iglesias llegaron a albergar grandes patrimonios y riquezas en su interior, es bastante probable que lo que Tajón atribuyó a motivaciones religiosas en realidad respondiera a un simple acto de sustracción de bienes sagrados. Si junto a esta motivación subversiva o de necesidad económica existió alguna justificación de índole ideológica, cultural o religiosa, resulta muy difícil poder precisarlo al tratarse de elementos tan subjetivos. Por otro lado, no conviene perder de vista, como ya hemos mencionado en casos anteriores, otros factores tales como la personalidad del escritor o la intencionalidad de la obra, pues según la posición social, la ideología política o el credo religioso del autor de una fuente o según el carácter de esa fuente y el objetivo

---

[966] SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1994, p. 288; SEGURA, S., *op. cit.*, 1997, p. 177.

[967] Hidacio, *Chronica*, 141.

[968] La vinculación de algunos episodios bagáudicos con el territorio vascónico (Hid., *Chron*., 128: *bacaudae aracellitani*), el hecho de que todos ellos se localizaran en el valle medio del Ebro, donde aún en el siglo VII seguían sucediéndose incursiones vasconas, y la interpretación de este fenómeno como un conflicto entre romanidad y sustrato indígena (englobando este último a elementos del *saltus* vascón), hizo plantearse a algunos autores la existencia de una bagaudia de raigambre vascónica. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *En torno a los orígenes del feudalismo*, vol. 3, 1942, pp. 63-64 (nota 83); SAYAS, J. J., "Consideraciones históricas sobre Vasconia en época bajoimperial", *La formación de Álava. Actas del Congreso 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, 1982, pp. 481-489; ORLANDIS, J., *Historia de España. Época visigoda: 409-711*, 1987, pp. 39-40; LARRAÑAGA, K., "En torno al caso…", *op. cit.*, 1989, pp. 183-184 (nota 57). Con posterioridad y dado que en la *Chronica* de Hidacio no hay ni una sola mención a los vascones, esta cuestión ha sido matizada y refutada incluso por algunos de estos mismos autores, ALONSO ÁVILA, A., "Navarra y los vascones...", *op. cit.*, 1987, p. 278; ORLANDIS, J., *Historia del reino visigodo español*, 1988, p. 39; LARRAÑAGA, K., "Un tema controvertido…", *op. cit.*, 1992, pp. 231-240; SAYAS, J. J., *Los vascos*…, 1994, pp. 382-400; BESGA, A., "Apuntes sobre la situación política de los pueblos del Norte de España desde la caída del Imperio Romano hasta el reinado de Leovigildo", *Letras de Deusto*, vol. 26, nº 73, 1996, p. 93; ARCE MARTÍNEZ, J., "Vascones y visigodos", *op. cit.*, 2009, p. 247.

para el que haya sido compuesta, las interpretaciones sobre un mismo hecho pueden ser diametralmente opuestas entre unos testimonios y otros. A este respecto, las palabras de crítica de Tajón hacia los vascones bien podrían esconder un trasfondo político - Tajón pondera a Recesvinto como príncipe ideal en contraposición a su descalificación de la tiranía de Froia y de todos sus apoyos - o puede que una crítica religiosa pero no hacia el paganismo vascón sino hacia el arrianismo que el obispo de Zaragoza parece atribuir indirectamente a Froia cuando ensalza al monarca visigodo como príncipe ortodoxo[969].

Por todo ello, creemos que la descripción que Tajón hace de la actividad de los vascones que se unieron a Froia en su motín por el valle del Ebro a mediados del siglo VII, por mucho que en esta época las cuestiones políticas y religiosas se interrelacionen en la canonística conciliar[970], no es definitoria de una religiosidad pagana entre estos pueblos. En el objetivo de los vascones no estaría tanto el interés por luchar contra el cristianismo como sí el afán por mejorar su situación, derrocando a los representantes del poder y enriqueciéndose mediante el saqueo de los patrimonios eclesiales, procesos durante los cuales obispos y clero podían salir gravemente damnificados[971].

Con posterioridad al dominio visigodo, algunas fuentes altomedievales seguirán haciendo ciertas alusiones a los pueblos del norte de Hispania como paganos o herejes[972], lo que, pese a lo altamente discutible de su contenido, reforzaría las hipótesis de aquellos

---

[969] MORENO RESANO, E., *op. cit*., 2009, pp. 286-287.

[970] MAÑARICUA, A. E., "Cristianización del país Vasco...", *op. cit*., 1986, p. 47.

[971] Como afirma J. Goñi (*op. cit*., 1979, p. 44), estos episodios bélicos eran escenas corrientes en tiempos de guerra y en zonas tan conflictivas como ésta, independiente de quién sea el beligerante.

[972] Así por ejemplo, existe un testimonio de un historiador hispanoárabe (Ibn Hayyan) que hace referencia a una campaña militar de los musulmanes en el 816 por tierras alavesas en la que se narra que los árabes llegaron hasta "la montaña de los adoradores del fuego (*machus*)". Este incierto testimonio ha sido recogido en LEVY-PROVENZAL, E., *España musulmana (711-1301). Historia de España de M. Pidal*, t. IV, 1950, p. 136. Fechada en 1023, hay una carta que Oliba, obispo de Vich y abad de Ripoll, remitió a Sancho el Mayor donde se afirma que los habitantes del reino de Pamplona "*son esclavos, entre otros vicios, de los tres más horribles, es decir, de las uniones incestuosas, de la embriaguez y de las prácticas adivinatorias*" (trad. en SEGURA, S., 1997, p. 178). Por su parte, en el siglo XII, Aimery Picaud, autor de una guía para peregrinos a Compostela, se refiere a los pueblos norpeninsulares en una época anterior (ss. X-XI) con las siguientes palabras: *En este mismo monte (Port de Cize), antes de que el cristianismo se hubiera implantado plenamente en el país hispánico, los impíos navarros y vascos solían no sólo robar, sino incluso cabalgar sobre ellos, como si fueran asnos, y matar a los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela* (VEILLARD, J., *Le guide du pèlerin de Saint-Jaques de Compostelle*, 1938, pp. 26-27; trad. en SEGURA, S., 1997, p. 177). Menos segura aún es la alusión en la *Vita Prudentii* a la predicación de este santo en Calahorra (*vid. supra*, nota 859), pues ya dijimos que este episodio, de ser verídico, hacía alusión a la presencia musulmana y no a la pagana en este territorio. Por último, también existe otra leyenda relativa a la venida de san León, obispo de Bayona, a España hacia finales del siglo IX con objeto de restaurar el culto cristiano en las "selvas de Váscula, España y Navarra". SEGURA, S., *op. cit*., 1997, pp. 152-153.

autores que defendieron la continuidad de los vascones del *saltus* más profundo en la práctica de costumbres y creencias precristianas más allá del periodo tardoantiguo[973].

Junto a las propias características geográficas de cada zona (*ager* y *saltus*), que pudieron favorecer o entorpecer la difusión de las ideas cristianas por el área vascona, otra de las justificaciones más utilizadas a la hora de retrasar el proceso cristianizador en este espacio fue el tema idiomático. La pervivencia del vascuence entre los pobladores de la zona se ha supuesto como un impedimento al avance cristiano por la región, lo que no parece admisible a tenor de lo visto en otras zonas del Imperio[974]. La cristianización de las zonas rurales, e incluso de algunas áreas urbanas entre comunidades monolingües, pudo realizarse en euskera, si bien no sería ésta la lengua utilizada en la liturgia[975].

Llegados a este punto, resulta muy difícil hacer una valoración global y lo más objetiva posible acerca del proceso de cristianización del territorio vascón habida cuenta de las aparentes diferencias cultuales existentes dentro del mismo espacio geográfico y de la exigua y parcial información de las fuentes aquí manejadas, que nos ofrecen más incertidumbres que garantías a este respecto. Por ello, autores como R. Collins deciden alejarse de cualquier generalización cronológica a la hora de hablar de la cristianización del área vascona, y afirman que el problema diferenciador entre los vascones cristianos del siglo IV y los paganos del siglo VII viene dado no por el proceso de cristianización en sí sino por el cambio en la identidad de los vascones tras el hundimiento del Imperio romano. De este modo, la aparente unidad que se daba en todo el territorio vascón con Roma se disgregó *a posteriori* dando lugar a diferentes identidades grupales entre los ciudadanos y campesinos de las tierras bajas y los pastores de las montañas[976]. J. J. Sayas, a este respecto, se muestra más prudente y, una vez analizados los diferentes y aparentemente contradictorios testimonios literarios en los que se menciona a Vasconia entre los siglos IV y V, plantea una razonable convivencia en el centro del territorio vascón entre gentes integradas plenamente en la religiosidad romana con aquellas otras también romanizadas, pero aferradas a sus viejas divinidades indígenas[977].

---

[973] Otros autores, sin embargo, ven en el silencio de los textos francos de finales del siglo VIII, siempre hostiles a los vascones, o en la ausencia de acusaciones por parte de los francos contra los duques de Aquitania, que usaban mercenarios vascones, pruebas de la conversión de los pueblos norteños al cristianismo con anterioridad al siglo VIII. ROUCHE, M., *L'Aquitaine, des Wisigoths aux Arabes: 418-781: naissance d'une région*, 1979, pp. 111-132; COLLINS, R., *The Basques*, 1986, pp. pp. 106-112.

[974] MAÑARICUA, A. E. de, *op. cit.*, 1986, pp. 44-45; MARINER, S., "La difusión del cristianismo como factor de latinización", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, 1976, pp. 271-282 (en esp. pp. 278-282).

[975] SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1986, pp. 47-48

[976] COLLINS, R., *op. cit.*, 1990, pp. 556-557.

[977] SAYAS, J. J., *op. cit.*, 1994, pp. 284-285.

Vemos, en definitiva, que aunque es innegable que todas las regiones, no sólo la vascona, tuvieron ritmos y procesos de cristianización diferentes según las circunstancias histórico-geográficas de cada zona, la idea de una Vasconia dividida durante la etapa tardoantigua entre una región civilizada y una región salvaje o entre una zona cristiana y una pagana no tiene razón de ser. Y esto es así por varias razones.

En primer lugar, la tradicional división entre *ager* romanizado y *saltus* bárbaro es una idea completamente superada en la actualidad desde una óptica historiográfica[978]. Como ya expusiera en su momento J. J. Larrea, la diferenciación entre ambos conceptos no estriba en el hecho de que el territorio vascón se dividiera en dos áreas geográficas o administrativas distintas, sino en el sentido específico de los términos, ya que *ager* haría referencia al territorio como circunscripción política y *saltus* como espacio geográfico[979]. Y en el caso de que hablásemos en verdad de dos zonas diferentes, estas diferenciaciones se traducirían no tanto en divergencias de tipo cultural, social o administrativo sino más bien exclusivamente en una distinción de carácter geográfico o en todo caso económico por las diferencias en el aprovechamiento del suelo entre ambas zonas[980]. Al margen de esto, hoy en día sabemos que la influencia de la cultura y la religión romanas en esta zona, incluida su vertiente rural, a tenor de los hallazgos arqueológicos y epigráficos de la región, fue más profunda de lo que se creía[981]. Del mismo modo, ya hemos podido comprobar que las descripciones que en ciertas fuentes se hacen de los vascones como bárbaros y feroces bandidos al margen del orden imperial no fueron sino un estereotipo literario que no respondió a la realidad hispana, al menos en esta época[982].

---

[978] LARRAÑAGA, K., "Sobre usos del binomio ager-saltus y del término romanización en relación a los procesos de cambio vividos durante la etapa romana en el área circumpirenaica occidental", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 977-978; SANTOS YANGUAS, J., "¿Todavía saltus frente a ager en territorio vascón?", *Boletín Arkeolan*, nº 15, 2008, pp. 165-171; SAYAS, J. J., "Vascones y romanización de Navarra", *Nueva Historia de* Navarra, 2010, pp. 67-71; POZO, M., "La barbarie como explicación histórica y sus problemas: los vascones de los siglos VI y VII", *Miscelánea Medieval Murciana*, nº 35, 2011, pp. 189-200; JORDÁN LORENZO, A. A., "Reflexiones sobre la adscripción étnica de Calagurri a la luz de las últimas investigaciones", *Kalakorikos*, nº 16, 2011, pp. 167-168.

[979] LARREA, J. J., *La Navarre du IVe au XIIe siécle...*, 1998, p. 120.

[980] LARRAÑAGA, K., *El hecho colonial romano en el área circumpirenaica occidental*, Anejos de Veleia. Series Maior, vol. 12, 2007, pp. 340-344 y 413-466; JORDÁN LORENZO, A. A., *op. cit*., 2011, pp. 167-168.

[981] TOBALINA ORAÁ, E., "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, 2009, pp. 479-497.

[982] J. Arce se encarga de desmontar esta imagen sacando a colación un extracto final del *Laterculus Veronensis* (304-305 d. C.) en el que se enumera una serie de pueblos calificados como *gentes barbarae* (*Lat. Ver*. 14.2-11) y en la que curiosamente no se menciona a los vascones, lo que determinaría que éstos no eran considerados como tal por los romanos en el siglo IV. Del mismo modo, Orosio, al describir la usurpación de Constantino II en Britania (407), afirma que *Gerontius* encomendó la defensa de los pasos pirenaicos a su tropas, en contra de la costumbre local que establecía que debían ser las tropas rústicas de la región, es decir los vascones, los encargados de esta tarea (Orosio, *HAP*, 7. 40. 8).

En segundo lugar porque la romanización y la cristianización no tienen por qué ser dos procesos indisolublemente asociados. En este sentido, pudo ser igualmente factible una propagación de las ideas cristianas en una zona que careciese entonces de sustrato romanizante[983] que una continuidad en la práctica de cultos paganos en un espacio que ya se hallara plenamente latinizado[984]. Cristianismo y paganismo, por su parte, no fueron conceptos necesariamente excluyentes, pues ambos pudieron convivir entremezclados sincréticamente con diferente intensidad y entre distintos grupos sociales en un mismo espacio dentro de la concepción religiosa popular[985], lo que hace inviable, por tanto, establecer fronteras geográficas entre prácticas cultuales.

Y en último lugar porque la arqueología, la epigrafía o la hagionimia, entre otras disciplinas, se están encargando de demostrar en los últimos tiempos que las áreas rurales del espacio vascón también experimentaron un efectivo proceso de cristianización, tal vez más lento o menos intenso que en las áreas urbanas, durante la Tardoantigüedad a impulsos tanto de las elites locales (monasterios) como del campesinado (ascetismo)[986]. Por si fuera poco, recientemente se están planteando nuevos supuestos en torno a la posible influencia aquitana en la evangelización del área septentrional hispana. A raíz del hallazgo de varios ajuares en las necrópolis tardoantiguas de Aldaieta (Nanclares de Gamboa) y Buzaga (Elorz), entre otras[987], con motivos decorativos similares a los del mundo aquitano[988] se ha puesto sobre la mesa la idea de una posible aculturación de los vascones integrados en los ejércitos francos y de rebote se ha insinuado que el factor

---

Este encargo denotaría una gran confianza por parte del poder romano en los vascones todavía en el siglo V. ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit*., 2009, pp. 243-245. Rastreando la onomástica de la zona también se ha llegado a esta conclusión. CANTÓN, E., "Onomástica y organización social de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas*, 2009, pp. 423-455.

983 MAÑARICUA, A. E., *op. cit*., 1978, vol. I, pp. 62-63; GARCÍA IGLESIAS, L., "Paganismo y cristianismo en la España romana", *La religión romana en Hispania*, 1981, p. 368.

984 RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", *La religión romana en Hispania*, 1981, pp. 237-238; MANGAS, J., "La difusión de la religión romana en Asturias", *Indigenismo y romanismo en el Conventus Asturum*, 1983, p. 167.

985 DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J. M., "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, p. 242; JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, pp. 97-98.

986 AZKÁRATE, A., "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 303-324.

987 Valgan los ejemplos de San Pelayo (Alegría-Dulantzi), San Martín de Finaga (Basauri) o Santimamiñe. GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de san Martín de Finaga (Basauri)", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344; IRIARTE, A., "La necrópolis de san Pelayo (Alegría-Dulantzi, Álava) y la cuestión de la fecha de inicio de las necrópolis de tipo merovingio en Álava", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 6, 1998, pp. 139-163; UNZUETA, M. y VALLO, D., "Necrópolis en el entorno de la ermita de San Mamés", *Arkeoikuska*, 2008-2010, pp. 281-284; 273-275 y 246 respectivamente

988 AZKÁRATE, A., "Asentamiento tardoantiguo…", *op. cit*., 1994, pp. 64-66 y 69-76.

religioso también pudo incluirse en esa influencia franca[989]. No obstante, es todavía mucho lo que se desconoce sobre estos influjos y dado que en las necrópolis no se han documentado aún testimonios de la afiliación religiosa concreta de los allí sepultados, poco más que una hipótesis se puede plantear a este respecto.

Para tratar de solventar la escasez de documentos históricos fidedignos al respecto de los orígenes de la cristianización navarra, la tradición medievalista tanto hispana como franca dio origen a una serie de leyendas piadosas que atribuyen el origen cristiano de Pamplona y su entorno a figuras santas como Saturnino, Fermín o León.

4.2.4.1.1. La cristianización legendaria de Pamplona

El interés por glorificar los inicios cristianos de ciertas ciudades y santificar sus iglesias locales llevó en ocasiones a historiadores y hagiógrafos a vincular los orígenes de una u otra sede con personajes bíblicos próximos a la figura de Cristo o con ciertas personalidades venerables de demostrada santidad. Lo vimos de alguna forma en la sede de Calahorra con los mártires Emeterio y Celedonio y de manera mucho más evidente en Tarazona con Gaudioso y Prudencio de Armentia. Pamplona tampoco se mantuvo al margen de este fenómeno y pronto surgieron todo tipo de relatos legendarios en relación a la presunta evangelización de los vascones de ambos lados de los Pirineos a manos de individuos como Amando, León, Saturnino o Fermín por la capital navarra. Si bien en los dos primeros casos, la predicación llevada a cabo por estos individuos no dio sus frutos o no dejó una impronta lo suficientemente significativa en la ciudad, Saturnino y Fermín se convirtieron por méritos propios en máximos representantes de la cristiandad navarra y su culto adquirió tal relevancia que situó incluso al último de estos personajes como el primer obispo de la sede pompelonense.

San Saturnino (mediados del siglo III)

Del considerado como el primer evangelizador del territorio vascón a ambos lados del Pirineo sólo conocemos unos escasísimos datos biográficos contenidos en la *Passio Saturnini*, un relato breve escrito a principios del siglo V por un clérigo tolosano[990]. En esta obra se indica que san Saturnino (o san Cernín) predicó el evangelio con gran éxito

[989] JIMENO ARANGUREN, J., "Red viaria y cristianización...", *op. cit*., 1999, pp. 735-736.
[990] BAUDOT AND CHASSIN, O.S.B., *Vies des Saints*, XI, 1954, pp. 973-990.

por Toulouse hacia el año 250 d. C., y fue hecho mártir en medio de una revuelta popular en tiempos del consulado de Decio (249-251)[991]. Pasados dos siglos desde su martirio y una vez que el culto a Saturnino ya estuvo organizado, fue cuando tuvo lugar la redacción de su *Passio*, en la que se le presentaba además como el primer obispo de Toulouse, ejerciendo esta actividad únicamente en aquella ciudad[992].

Las escuetas noticias de la *Passio*, sin embargo, pronto comenzaron a ser ampliadas y magnificadas, añadiéndose ya desde principios del siglo VI una serie de datos míticos que configuraron prácticamente un nuevo relato hagiográfico sobre su figura. Así, hacia el año 530 surgió una leyenda que afirmaba que Saturnino, hijo de Egeo, rey de Acaya, y de Casandra, princesa del reino de los ninivitas, nació en la ciudad griega de Patras (Acacia). Desde allí se desplazó hasta Palestina donde fue primero discípulo de San Juan Bautista, luego uno de los sesenta y dos discípulos que acompañaron a Jesús en Galilea, y finalmente, a la muerte del Salvador, siguió a San Pedro desde Antioquía hasta Roma. El mismo San Pedro fue quien le consagró obispo y le envió a Toulouse a evangelizar el suroeste de las Galias. En la ciudad de Nimes Saturnino tomó por discípulo, entre otros, a un tal *Honestus*, natural de Pamplona, y, una vez ordenado obispo lo envió a su ciudad natal a que predicara la palabra de Dios. Estando en el templo dedicado a Júpiter en el día de la celebración de alguna fiesta pagana, Honesto conoció a *Firmus*, padre de San Fermín, quien, tras oír su predicación contra los idólatras, le prometió que se convertiría al cristianismo si el propio Saturnino visitaba en persona su ciudad. Honesto regresó a Tolosa y pocos días más tarde, Saturnino llegó a la capital navarra, donde se dice que en tres días bautizó allí a cuarenta mil personas[993]. En su regreso a Tolosa, Saturnino se trajo consigo al hijo de *Firmus*, de nombre Fermín, que fue nombrado primero sacerdote y después obispo por él sino por Honorato, el sucesor del mártir Saturnino.

El obispo tolosano fue uno de los santos más populares tanto en España como en Francia y su fiesta se celebra el 29 de noviembre. En el caso español, su culto penetró en

---

[991] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit*., 1979, p. 33. Versiones posteriores de la leyenda relataron que estando en Tolosa, los paganos de la ciudad se amotinaron contra el santo en un intento por recuperar el perdido favor de sus dioses. Para ello, lo condujeron a lo alto de la ciudadela y le instaron a sacrificar a los ídolos, pero ante la negativa de éste, Saturnino fue atado a la pata de un toro que, forzado a salir corriendo, arrastró tras de sí al santo por el capitolio hasta provocar su muerte. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, cap. CLXXIII (trad. de J. M. Macías, t. II, 1982, pp. 774-775).

[992] San Saturnino es el primer obispo galo mencionado en los textos después de San Ireneo y su culto está atestiguado al menos desde el siglo III. JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes...*, 2003, p. 124.

[993] ANDUEZA, I., *Vida y martirio de los santos patronos de la ciudad de Pamplona. San saturnino y San Fermín: del Martyrio y de otras particularidades antiguas*, 1607, pp. 92-96; SANDOVAL, P., *Catálogo de los obispos que ha tenido la santa iglesia de Pamplona, desde el año de ochenta, que fue su primero dèlla san Fermin, su natural ciudadano, con un breve sumario de los reyes que en tiempo de los obispos reynaron en Navarra, dando reyes varones a las demás provincias de España*, 1614, p. 5.

el siglo V y se intensificó a partir del siglo XI, promovido por los peregrinos y cruzados franceses, así como por los francos que repoblaron las ciudades y villas más importantes del norte de la península. En el territorio navarro su figura fue muy popular durante la Edad Media y bajo su advocación se destinó la protección de la ciudad de Pamplona[994] [Fig. 11].

San Fermín (comienzos del siglo IV)

El primer documento escrito, aunque de dudosa historicidad, sobre San Fermín fueron sus *Actas* publicadas en la *Biblioteca Hagiographica Latina*, y redactadas en una fecha incierta entre los siglos IV y VI[995]. Al margen de esta fuente, las noticias más antiguas sobre la vida y el martirio del santo navarro nacieron en la región francesa de la Picardía, y aparecen en las letanías de *Carlos el Calvo*, *Rabano Mauro* y *Usuardo*, todas ellas fechadas en el siglo IX. Finalmente, la leyenda de San Fermín se completó con el supuesto descubrimiento de su sepulcro por San Salvio a comienzos del siglo VII, cuya noticia, en cualquier caso, tampoco se encuentra bien documentada[996].

La hagiografía de San Fermín fue conocida por todos gracias a la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine (1264), una obra que recopila numerosos relatos fabulosos sobre la vida de diferentes santos, entre ellos San Fermín[997]. El capítulo dedicado a este santo relata que en la época de Diocleciano y Maximiano (285-305) gobernaba en la ciudad de Pamplona un senador llamado Firmo, cuyo hijo, Fermín, fue educado en la palabra divina por el presbítero Honesto. Este clérigo, a quien Saturnino le encargó que predicara el cristianismo por Hispania, se había instalado en Pamplona, donde conoció a los senadores paganos Firmo, Faustino y Fortunato, quienes, tras haber escuchado algunos de sus discursos contra las supersticiones y los ídolos, al instante le pidieron que les enseñara su novedosa religión. Para llevar a cabo esta tarea Honesto solicitó a su maestro Saturnino que viniera a la ciudad, y éste, una vez allí, convirtió al cristianismo a cerca de 40.000 personas, como ya dijimos. Mientras que Firmo, su esposa y sus dos amigos

---

[994] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit*., 1979, p. 34.

[995] El debate en torno a la fecha de estas actas, JIMENO ARANGUREN, R., "San Saturnino de Toulouse: gestación y desarrollo de la leyenda hagiográfica en Pamplona", *Homenaje a Henri Guerreiro*, 2006, pp. 742-743, notas 6 y 7.

[996] SALMON, C., *Histoire de Saint Firmin Martyr, premier Évêque d'Amiens, patron de la Navarre et des diocèses d'Amiens et de Pamplone*, 1861, pp. 113-124; ARRAIZA, J., "Fermín", *Diccionario de los santos*, t. I, 2000, pp. 796-798. Todos los textos antiguos y modernos relativos a San Fermín han sido recopilados recientemente en MARCOS REAL, J., y MARTÍN ORTEGA, M., *Historia de San Fermín*, 2000, 2 vols.

[997] VORÁGINE, J. de la, *La leyenda dorada*, cap. CCXXXIV (trad. de J. M. Macías, vol. II, 1990, p. 974)

senadores fueron bautizados por Saturnino, el resto de ciudadanos, entre ellos Fermín, lo fueron por Honesto. De este modo, una vez formado religiosamente bajo los cuidados de Honesto, Fermín fue enviado a Toulouse, donde Honorato, sucesor de Saturnino en la prelacía tolosana, le ordenó prelado para que pudiera predicar al pueblo la fe de Cristo. Una vez hecho obispo, Fermín pudo regresar a Pamplona y ejercer aquí ese ministerio eclesiástico durante varios años, siendo así, según la tradición, el primer obispo conocido de la capital navarra[998]. Con treinta y un años de edad abandonó Pamplona y se marchó a las Galias, donde, primero en Agen y luego en Beauvais, convirtió a miles de infieles, lo que le enfrentó a los sucesivos prefectos de la zona y le granjeó algunas condenas de las que consiguió salir indemne. El bautismo masivo que llevó a cabo en Amiens, sin embargo, le condujo a la cárcel y allí fue degollado en secreto, para evitar posibles represalias populares, por mandato de los gobernadores de Tréveris. Finalmente, el senador Faustiniano, bautizado junto a toda su familia por Fermín, se las ingenió para robar con nocturnidad el cuerpo del santo mártir y enterrarlo en su panteón privado, desde donde se conmemoró a partir de entonces cada 25 de septiembre el martirio de San Fermín[999]. Aunque esta figura ya era venerada en Amiens desde el siglo IX[1000], el culto a Fermín se extendió en el siglo XII por Pamplona gracias a la llegada de una reliquia craneal del santo traída por el obispo pamplonés Pedro de Artajona desde Francia[1001], que depositó en el altar de la catedral de la ciudad [Fig. 12][1002]. La devoción a este santo se extendió rápidamente desde la sede pamplonesa y ya en 1407 tenemos noticia de la existencia de un capilla dedicada a san Fermín en a iglesia parroquial de San Lorenzo[1003], mientras que en el siglo XVI fue incorporado este culto en una capilla del palacio real de San

[998] De esta forma quedaron vinculadas ambas leyendas - la de San Saturnino y la de San Fermín - y asociadas al origen cristiano de la urbe de *Pompelo*.

[999] Por decreto del obispo Sandoval emitido en el año 1591, esta fiesta se trasladó al 7 de Julio para permitir una mayor participación popular y celebrar corridas de toros en su honor. BURGO TORRES, J. I. del, *Historia general de Navarra: desde los orígenes hasta nuestros días*, 1992, p. 321.

[1000] GARCÍA VILLOSLADA, R., "Leyendo la historia de los obispos de Pamplona", *Hispania sacra*, vol. 34, nº 69, 1982, pp. 259-262.

[1001] JIMENO JURÍO, J. M., *Historia de Pamplona y de sus lenguas*, 1995, p. 50

[1002] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Colección diplomática de la catedral de Pamplona*, t. I (829-1243), 1997, doc. 515 (1217): *Ita tamen quod semper teneat capellanum unum in ecclesia Sancte Marie Pampilone, qui cotidie Missam defunctorum ad auroram celebret pro anima mea et parentum meorum in altare Sancti Firmini.*

[1003] PÉREZ GOYENA, A., *La Santidad en Navarra*, 1947, pp. 10-11; JIMENO ARANGUREN, R. y MARTÍNEZ ARCE, M. D., *Historia de Pamplona. De los orígenes a nuestros días*, 1998, p. 86; ARRAIZA, J., *San Fermín: el santo, la devoción, la fiesta*, 2002, pp. 104-105.

Andrés[1004]. En el año 1657 san Fermín fue designado patrono del reino de Navarra junto a san Francisco Javier, por el papa Alejandro VIII[1005].

Fig. 11. San Saturnino. Iglesia de San Saturnino, (Pamplona, Navarra). Fotografía propia

Fig. 12. San Fermín. Catedral de Pamplona (Pamplona, Navarra). Fotografía propia

Dada la significación de estas leyendas y el desarrollo del culto a ambas figuras santas en época medieval, la historiografía navarra desde el siglo XV en adelante se hizo eco de estas historias, añadió algunos datos de su "propia cosecha" y elaboró toda una historia eclesiástica de la ciudad de Pamplona que daría comienzo con estas dos insignes figuras: Saturnino como evangelizador apostólico y San Fermín como primer prelado de la sede episcopal[1006]. No será hasta finales del siglo XX cuando varios autores, cotejando las fuentes documentales, la bibliografía foránea y los distintos hallazgos arqueológicos, desmonten la historicidad de San Fermín, aboguen por la apocrifidad del personaje y atribuyan un valor fantástico y meramente propagandístico a la vida de este santo[1007].

[1004] JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, p. 140.

[1005] SEGURA, S., *op. cit*., 1997, p. 152.

[1006] JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, pp. 126-129.

[1007] GOÑI GAZTAMBIDE, J., "Pamplona, Diócesis de", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. III, 1973, p. 1872; Íd., *Historia de los obispos de Pamplona*, 1979-1999, pp. 31-33; JIMENO JURÍO, J. M., *Historia de Pamplona*…, 1974, pp. 35-53; ARRAIZA, J., *op. cit*., 2000, pp. 796-798; JIMENO ARANGUREN, R., "San Saturnino de Toulouse... ", *op. cit*., 2006, pp. 752-753.

Una vez situados San Fermín y la evangelización de San Saturnino en el plano de la leyenda hagiográfica y teniendo en cuenta todo lo dicho hasta el momento sobre el debate *saltus-ager* en el área vascona, podemos concluir este apartado afirmando que la introducción del cristianismo en Navarra hubo de darse en torno al siglo IV, llegando a través del valle del Ebro, pero también desde la zona pirenaica, en clara sintonía con lo sucedido en *Calagurri* y previamente en *Caesaraugusta*. Ya plenamente consolidada en la ciudad de Pamplona desde el siglo V, la nueva religión se haría extensiva entre los siglos VI-VII por la mayor parte del espacio rural gracias al régimen de iglesias privadas, constituyendo el siglo VIII el cénit en la sacralización del espacio navarro[1008].

Fuese más tardía o más tempranamente, fruto de la progresiva cristianización del paisaje vascón, sobre todo en su vertiente urbana, surgió la sede episcopal de *Pompelo*, como una respuesta a las inquietudes religiosas de los ciudadanos pero también a los intereses jurisdiccionales de los obispos sobre el territorio bajo su liderazgo eclesiástico.

4.2.4.2. *La sede episcopal de Pompelo*

A pesar del desconocimiento sobre los orígenes históricos precisos de la sede pamplonesa, así como la destacable ausencia de sus representantes episcopales en gran parte del panorama conciliar hispano, la presencia eclesiástica en la zona reviste una importancia y una significancia no menor que la de otras sedes de la misma provincia. Tal y como ocurrió en las otras ciudades provinciales con representación episcopal en Toledo – *Calagurri* y *Turiaso* –, la sede episcopal de *Pompelo* supuso la culminación del proceso de cristianización en el territorio. Del mismo modo, la intervención, escasa o no, de sus líderes religiosos en los procesos conciliares toledanos dejó evidentes muestras de la destacada relevancia de la ciudad en el contexto general hispano, cuya actuación particular ayudó, sin duda, al devenir histórico general.

4.2.4.2.1. Los primeros pasos del episcopado pompelonense

Al igual que la propia introducción del cristianismo en la zona, la cronología de la erección de la diócesis pamplonesa también ha sido objeto de debate historiográfico

[1008] R. Jimeno (2003, pp. 117-122) atribuye este cénit, entre otros motivos, al desarrollo del culto a San Miguel, que alcanzó en el siglo VIII las más elevadas cotas y dio titularidad a numerosas iglesias. A este siglo pertenecen también las parroquias dedicadas a Emeterio y Celedonio en la diócesis pamplonesa.

en las últimas décadas sin llegarse en ningún caso a conclusiones claras y precisas. J. M. Jimeno, por ejemplo, inspirado en la epístola *De laude Pampilone*[1009], en el testimonio del primer prelado pamplonés[1010] y en la situación política del siglo VI, situó en torno al tercio final de esta centuria la posible fundación de la sede pamplonesa[1011]. K. Larrañaga y A. Azkárate, por su parte, adelantaron su creación hasta el siglo V[1012] y J. Goñi, lejos de precisar una fecha, apuntó hacia unos orígenes inciertos entre el periodo bajoimperial y los años previos al reinado de Leovigildo[1013]. Mucho más atrás en el tiempo se fue J. Orlandis, quien no descarta, aunque no se pueda demostrar testimonialmente, la existencia de esta sede desde la segunda mitad del siglo III e incluso su participación en el concilio de Elvira[1014]. J. J. Sayas no se atrevió a aportar una fecha definitiva, pero afirmó que la sede episcopal de *Pompelo* no tendría aún definido su territorio diocesano en el siglo VI[1015]. Finalmente, siguiendo las tesis de autores como A. Martín Duque o L. A. García Moreno[1016], quien establece dataciones comparativas con otras sedes próximas como las de Calahorra o Huesca, R. Jimeno apuntilló que Pamplona ya conformaría la base de la organización diocesana del territorio vascón antes de finalizar el siglo IV[1017].

[1009] Este texto supone teóricamente el testimonio más antiguo sobre la capital navarra, que la describe como paradigma de ciudad cristiana. Interpolada en el Código Rotense del siglo X (LACARRA, J. M., "Textos navarros del Códice de Roda", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. 1, 1945, pp. 194-202), esta composición breve de treinta líneas parece que fue redactada poco antes del año 992 por un clérigo o un monje adscrito a la iglesia pamplonesa. Su contenido recoge todo un simbolismo literario y una memoria propagandística de la ciudad en la que se destaca el papel defensivo de sus murallas y las reliquias de sus santos como garantía de la protección de Dios frente a, en este caso, los musulmanes. Sobre la problemática interpretación de este texto, LARRAÑAGA, K., "Glosa sobre un viejo texto…", *op. cit*., 1994, pp. 137-148; BESGA, A., "Orígenes hispanogodos del Reino de Pamplona", *Letras de Deusto*, vol. 30, nº 89, 2000, pp. 35-39; JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, pp. 82-87.

[1010] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, p. 138.

[1011] JIMENO JURÍO, J. M., *Historia de Pamplona*..., 1995, p. 46.

[1012] LARRAÑAGA, K. y AZKÁRATE, A., "La cristianización del País Vasco…", *op. cit.*, 1988 p. 351; LARRAÑAGA, K., "A vueltas con los obispos de Pamplona...", *op. cit*., 1998, p. 40.

[1013] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.*, 1979, pp. 52-53.

[1014] Este autor afirma que las actas de *Iliberris* no reflejaron con exactitud la geografía eclesiástica de su tiempo, pues les resultaba más fácil acudir a Granada a las comunidades más cercanas a la bética que a las iglesias septentrionales, lo que explicaría las grandes ausencias de las iglesias más alejadas del sur peninsular. ORLANDIS, J., *op. cit*., 1988, p. 25. Jimeno Aranguren tampoco descarta esta posibilidad sacando a colación la carta de San Cipriano en la que se sugiere que existirían otras sedes aparte de las citadas en el texto. JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización...", *op. cit.*, 1999, p. 731.

[1015] SAYAS, J. J., "La presión cristiana sobre...", *op. cit*., 1986, p. 60.

[1016] MARTÍN DUQUE, A. J., "El señorío episcopal de Pamplona hasta 1276", *La catedral de Pamplona*, 1, 1994, p. 73; GARCÍA MORENO, L. A., "Asentamientos germánicos y surgimiento de poderes políticos en los Pirineos occidentales (siglos V-IX)", *III Congreso General de Historia de Navarra. 20-23 de septiembre de 1994*, 1998, p. 4.

[1017] JIMENO ARANGUREN, R., *El culto a los santos*..., 2003, p. 32; Id., *Orígenes del cristianismo*..., 2003, pp. 23-24; Id., "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la antigüedad: propuesta de actualización*, 2006, p. 288. Este autor (2003, pp. 103-104; 2006, pp. 212-214) justifica la temprana cronología cristiana mediante criterios hagionímicos, pues la catedral de Pamplona tiene como titular a la virgen María y esta advocación ha dejado huellas de su presencia en Hispania

En verdad, aunque las fuentes no aporten una información decisiva al respecto, la comparativa con la situación de otras sedes vinculadas a Pamplona a través de sus rutas principales, puede arrojar algo de luz acerca de los orígenes de la propia sede de la ciudad, pues el territorio pamplonés no se mantuvo ajeno al devenir histórico creador de sedes prelaticias a ambos lados de los Pirineos. De este modo, si en el siglo IV ya encontramos obispos en Calahorra, Zaragoza y Burdeos y en el siglo V en Tarazona[1018], por citar sólo las más próximas tanto de Hispania como de la Galia, estas cronologías bien podrían servir de base a la hora de fijar unos orígenes episcopales de Pamplona en torno a finales del siglo IV, momento en el que se produjo una conversión mayoritaria de los habitantes del Imperio y se fue dando forma a ciertos espacios regionales en zonas estratégicas como centros locales de una iglesia estatal romana[1019].

Sin negar la validez de esta argumentación, pues también nosotros creemos que la sede pompelonense se creó coetáneamente a otras de la provincia[1020], lo cierto es que, al margen de cómo y cuándo se desarrollasen las sedes limítrofes, *Pompelo* no ha dado muestras de una presencia episcopal hasta finales del siglo VI. Esto, unido al hecho de que Liliolo, el primer obispo conocido de *Pompelo*, firme en penúltimo lugar entre los asistentes al concilio III de Toledo - lo que implicaría su reciente incorporación a la silla episcopal - ha conducido a algunos historiadores a plantear que la sede navarra pudo ser creada a finales del siglo VI, concretamente entre la muerte de Leovigildo (586) y la celebración del concilio III de Toledo (589)[1021]. Aunque no fue la única sede provincial en ausentarse en todo el desarrollo conciliar de la Tarraconense a lo largo del siglo VI, no por ello resulta menos insólito que no tengamos noticias de ningún prelado navarro

---

desde el siglo V en ciudades como Toledo, Tarrasa o Mérida. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *op. cit*., 1966, pp. 126-128; LLAMAS, P. E., *El culto mariano en España, a través de las iglesias y santuarios dedicados a la Virgen Marina, antes del siglo XII*, 1972, pp. 175-176 y 221.

[1018] De Calahorra, Tarazona y Zaragoza ya hemos hablado largo y tendido sobre sus orígenes episcopales y con respecto a Burdeos, el obispo de esta ciudad, Delfín, acudió al concilio I de Zaragoza (380) para participar en las medidas tomadas contra los priscilianistas.

[1019] SEGURA, S., *op. cit*., 1997, pp. 179-180; JIMENO ARANGUREN, R., *Orígenes del cristianismo...*, 2003, pp. 34-35. No en vano, la localización de sus ciudades en estratégicos ejes de comunicación fue causa determinante en la erección de las sedes del noroeste hispánico desde el siglo IV, situación fácilmente compartida por la sede de Pamplona. LÓPEZ QUIROGA, J. L. y LOVELLE, M. R., "Consideraciones en torno al modelo de ciudad entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en el noroeste de la Península Ibérica (s. V-XI)", *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico: actas del Congreso Internacional, Lugo 15-18 de mayo de 1996*, vol. 2, 1999, pp. 1.323-1.331.

[1020] BARENAS, R., "La cristianización del valle medio del Ebro. La sede episcopal de Pompelo", *Príncipe de Viana*, nº 253, 2011, pp. 179-182.

[1021] LARRAÑAGA ELORZA, K., "Sobre el obispado pamplonés...", *op. cit*., 1997, p. 300. Con esta acotada delimitación cronológica se eliminarían además posibles contradicciones con el hecho de un monarca arriano como Leovigildo pudiese fundar un obispado católico. No obstante, en su réplica escrita en contestación a este trabajo, J. J. Larrea ("De nuevo en torno a...", *op. cit*., 1997, p. 321) desmonta esta teoría con argumentos, a mi parecer, de mayor peso que los expuestos por Larrañaga.

desde la hipotética creación de la sede entre los siglos IV y V hasta el registro de Liliolo entre los firmantes del Concilio III de Toledo (589)[1022]. Puesto que a la hora de hablar del obispado de Calahorra ya se expuso esta misma situación y se apuntaron algunas de las justificaciones planteadas en relación a este acusado absentismo provincial - concilios de índole exclusivista, conflictividad en la zona, falta de disciplina, etc. -, sobre las que se trató de desentrañar cuánto de verdad y cuánto de elucubración había en ellas, no insistiremos ahora de nuevo en este aspecto. Como ya dijimos en su momento, las secuelas de una posible escisión eclesiástica producida en la provincia desde los tiempos del obispo Silvano de Calahorra pudieron estar detrás también de las ausencias del prelado de *Pompelo* en el panorama sinodal tarraconense durante prácticamente todo el siglo VI.

Sin poder precisar ni aportar nada más a este respecto y con la esperanza de que surjan nuevos testimonios que arrojen algo de luz sobre esta incógnita, nuestro siguiente paso, tal y como hemos venido haciendo hasta ahora, será abordar cuál fue la presencia episcopal de Pamplona en los concilios celebrados en el reino visigodo de Toledo y tratar de esclarecer qué implicaciones a nivel eclesiástico, político y socioeconómico pudo tener la participación de los representantes de la sede navarra en ellos.

4.2.4.2.2. Episcopologio pampilonense. Pampilona en Toledo

Como ya se comentó al hablar de los orígenes cristianos de la propia ciudad, el primer testimonio fidedigno que tenemos acerca no sólo de la sede sino del episcopado pamplonés en sí está recogido en las actas del concilio III de Toledo, convocado por el rey visigodo Recaredo en el año 589. Si deficiente era el conocimiento que poseemos sobre los obispos anteriores a este testimonio, no mucho más halagüeño es el panorama que encontramos *a posteriori*, pues apenas se han registrado unas pocas referencias más a la presencia prelaticia a lo largo de todo el proceso conciliar toledano hasta el siglo VIII [Fig. 6][1023]. Esta prolongada ausencia del obispado pamplonés en el panorama eclesiástico visigodo generó auténticos ríos de tinta entre los historiadores sin que a día de hoy se hayan alcanzado conclusiones definitivas que justifiquen esta anómala situación. En cualquier caso, y antes de adentrarnos en el análisis de esta acentuada abstinencia

[1022] AZKÁRATE, A., "Francos, aquitanos y vascones. Testimonios arqueológicos al sur de los Pirineos", *Archivo Español de de Arqueología*, nº 66, 1993, p. 172.

[1023] G. Balparda (*Historia crítica de Vizcaya y de sus Fueros*, t. I, 1974, p. 125), sin embargo, observa todo lo contrario al considerar a los obispos de Calahorra y a los de Pamplona pertenecientes a una misma región, lo que le lleva a determinar una constancia en la asistencia de los obispos de Vasconia.

episcopal y las posibles motivaciones que condujeron a ella, haremos un breve repaso de los obispos pamploneses que conocemos para este periodo y de su actuación religiosa en el marco de estos concilios a nivel peninsular.

Liliolo (589-592)

El primer obispo pamplonés registrado en una fuente literaria suscribe las actas del concilio III de Toledo, celebrado en el 589 bajo el mandato del monarca Recaredo y con la pretensión de oficializar la conversión del pueblo visigodo al catolicismo[1024]. Del mismo modo que ocurrió con los obispos calagurritano (Mumio) y tirasonense (Esteban) registrados en este sínodo de finales del siglo VI, su presencia y participación en él ayudaron a la consolidación de un nuevo hito histórico en Hispania y fueron muestra, por tanto, de la destacada importancia de la ciudad dentro del marco general provincial y peninsular. El hecho de que el monarca visigodo reuniese a todos los líderes religiosos de las diferentes sedes provinciales para confirmar su decisión nos habla no sólo de la consolidación de la figura episcopal al frente de las capital navarra, cuya autoridad vino a apoyar y a corroborar las decisiones gubernamentales, sino también del afianzamiento, ya para estos años, de la sede de *Pompelo* dentro del espacio tarraconense.

Para determinar la cronología de su episcopado, al observar la lista de firmantes de este tercer concilio toledano vemos que el prelado pamplonés ocupa el séptimo puesto desde el final, precediendo únicamente a un obispo, ya que los demás son representantes de otros prelados. Este dato, teniendo en cuenta que, como dijimos, los obispos tomaban asiento y suscribían las actas por orden de antigüedad al frente de su sede, supondría, a todas luces, una reciente incorporación de Liliolo al cargo episcopal[1025]. Tres años más tarde, este obispo volverá a hacer acto presencia en el concilio II de Zaragoza (592) con objeto de reforzar su apoyo a la causa nicena y velar por la reintegración de los arrianos y sus espacios de culto en los circuitos religiosos oficiales[1026]. Si bien en el listado de asistentes al concilio zaragozano ninguno de los obispos menciona su sede de origen y aunque en el concilio III de Toledo encontremos a otro obispo con un nombre parecido

[1024] Concilio III de Toledo (589), Intr.: *Presente está toda la ínclita raza de los godos, apreciada por casi todas las gentes, por s genuina virilidad, la cual, aunque separada hasta ahora de la fe por la maldad de sus doctores, y de la unidad de de la Iglesia católica, sin embargo, en este momento, unida conmigo de todo corazón, participa en la comunión de aquella Iglesia que recibe con seno maternal a la muchedumbre de los más diversos pueblos y los nutre en sus pechos de caridad* [...].

[1025] GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino...*, 1974, p. 218; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.*, 1979, pp. 46-47.

[1026] BELTRÁN TORREIRA, F. M., *op. cit.*, 1990, pp. 41-48.

(*Lilliolus* de *Acci*), al ser el de Zaragoza un sínodo provincial, es más lógico deducir que este Liliolo - cuyo nombre además aparece aquí registrado con una sola "l", como en la referencia al prelado de *Pampilona* en el concilio toledano -, no sería el obispo bético, sino el representante de la iglesia pamplonesa[1027]. Por lo que respecta a la duración de su mandato eclesiástico, dado que la siguiente noticia sobre el episcopologio pamplonés nos sitúa en el año 610 y es relativa a otro nombre prelaticio, podríamos suponer que el liderazgo de Liliolo al frente de la sede navarra pudo prolongarse hasta comienzos del siglo VII, pues su incorporación a la silla episcopal de *Pampilona* tuvo que darse en torno al 589, siendo alguna enfermedad o indisposición la causante de su ausencia en el segundo concilio provincial de Barcelona (599) al que sí acudió su colega calagurritano.

Juan / Iohannes (610)

El supuesto decreto regio emitido por el monarca Gundemaro tras la celebración de un sínodo provincial y la suscripción de una *Constitutio* en la ciudad de Toledo en el año 610 constituye el único testimonio en el que aparece la figura del obispo pamplonés *Iohannes* o Juan como uno de los firmantes de este decreto.

El documento relativo al decreto de Gundemaro, conservado en la *Hispana* a continuación de las actas del XII Concilio de Toledo, junto con una constitución sinodal de similar contenido fechada en el año 610, ha despertado numerosas sospechas sobre su autenticidad desde la década de los 70 del siglo XX[1028]. El autor que más hincapié ha hecho en la "falsedad" de este documento, A. González, afirma, sin embargo, que los falsificadores debieron de utilizar documentos auténticos de principios del siglo VII de los archivos de Toledo para elaborar este texto[1029]. Con todo, la coincidencia onomástica de varios de los obispos de la provincia y su proximidad cronológica a otros concilios en los que aparecen estos mismos prelados (Mumio de Calahorra, Eusebio de Tarragona, Emila de Barcelona, Ilergio de Egara, Juan de Gerona o Máximo de Zaragoza), ha llevado a la historiografía reciente a conceder ciertos visos de verosimilitud a lo expuesto en este documento así como a su datación en torno al año 610[1030].

[1027] J. Goñi Gaztambide (1979, p. 52) recoge las diferentes teorías acerca de la etimología del nombre de Liliolo, bien sea ésta indígena, bien de origen indogermánico pero posteriormente latinizado o bien un nombre específicamente cristiano derivado de la flor *Lilium.*

[1028] ORLANDIS, J., "La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana", *Cuadernos de Historia de España*, nº 63-64, 1980, pp. 7-11; GONZÁLEZ BLANCO, A., *op. cit.*, 1986, p. 159, notas 1-4.

[1029]*Ibídem*, 1986, p. 166.

[1030] LARREA, J. J., "El obispado de Pamplona...", *op. cit.*, 1996, pp. 127-128.

Como el decreto no presenta una fecha de redacción y su emisión pública se ha supuesto posterior a la celebración del concilio (23 de octubre del 610)[1031], no podemos determinar a ciencia cierta cuál fue la datación exacta de la firma de Juan de *Pampilona*, pero en cualquier caso la firma de este decreto tuvo que darse, como muy tarde, en el año 611. Su posición más o menos intermedia en la lista de firmantes del decreto podría sugerir que su incorporación al obispado pamplonés se produjo unos años atrás y ser de este modo el sucesor inmediato de Liliolo.

Más allá de su apoyo a la preeminencia toledana en la Cartaginense y de una procedencia no visigoda, como indica su onomástica, poco más se puede añadir acerca de este prelado pamplonés, pues al no tener datos sobre una nueva presencia eclesiástica navarra en Toledo hasta finales del siglo VII, no es posible precisar cuánto tiempo permaneció Juan al frente de la sede pampilonense.

Así, desde Juan (¿610?) y hasta el siguiente obispo registrado, Atilano (683), no volvemos a tener noticias sobre el episcopado de la ciudad durante casi tres cuartos de siglo, ausentándose *Pampilona*, por tanto, de todos los concilios generales y provinciales de Toledo desde el IV (633) hasta el XII (681), ambos inclusive[1032].

L. García Iglesias planteó en su momento la posibilidad de que el obispo Valentín al que se dirigió Braulio de Zaragoza en dos de sus epístolas (*Ep*. XXIII y XXIV) entre los años 640 y 660, y que tradicionalmente se ha supuesto valenciano, fuese prelado de Pamplona. Para alcanzar esta conclusión se alude a un comentario del propio Braulio en la misiva XXIV en la que éste se excusa por no escribir a Valentín ante el temor que los bandidos de la zona suscitan entre los mensajeros de su región[1033]. La identificación de estos bandidos con los vascones nos situaría de nuevo ante esa tradición historiográfica que ha venido desdibujando al pueblo vascón entre tintes negativos, claramente inspirada en los tópicos literarios sobre la fiereza y barbarie de estos individuos en la literatura

---

[1031] Si bien tradicionalmente se pensó que la promulgación del decreto regio fue anterior a la celebración del concilio cartaginés (GARCÍA VILLADA, Z., *op. cit*., II, 1 1930, pp. 204-205), J. Orlandis y D. Ramos-Lissón (1986, p. 249) demostraron que el proceso se produjo a la inversa. La clave de esta posterioridad la ha dado la figura del obispo de Cástulo, al ser Teodoro el que suscribe la *Constitutio* aprobada en el concilio del 610 y su sucesor Venerio el que firma el decreto del soberano visigodo. ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit*., 1986, p. 249.

[1032] Aunque en el concilio de Egara (611) se haya registrado un *Iohannes* del que no se especifica su sede, es más probable que se trate del obispo de Gerona, que también aparece firmando el decreto de Gundemaro, amén de otros concilios como el II de Zaragoza (592), el de Toledo del año 597 o el II de Barcelona (599).

[1033] Braulio de Zaragoza, *Epist*. XXIV: [...] *te pido perdón por mi descuido, ya que no te escribo para informarme de ti, como debo, porque los hombres de nuestra región temen dirigirse allá a causa de los bandidos* (ed. de L Riesco Terrero, 1975, pp. 119-121).

latina tardía, y que ahora los asocia injustificadamente a un bandolerismo que, por lógica geográfica, impediría las comunicaciones entre Pamplona y Zaragoza. Obviamente, esta hipótesis no tiene mayor fundamento que la suposición de que no existían en esta época caminos más peligrosos que los que comunicaban las áreas navarra y aragonesa, por lo que, como el propio autor reconoce, la teoría de la identificación de este Valentín con *Pampilona* carece de fuerza probatoria como para ser tenida en consideración[1034].

Dada la incierta vinculación de Valentín con la sede navarra, nos encontramos, por tanto, con que el obispado de *Pampilona* se ausenta sistemáticamente del panorama conciliar hispanovisigodo durante más de medio siglo. Aunque el absentismo prelaticio de la Tarraconense en los concilios toledanos fue destacado - también el de la provincia gala Narbonense[1035] - hasta el punto de ser denunciado por sus contemporáneos en ciertas ocasiones[1036], el caso del episcopado pamplonés resulta especialmente llamativo, pues ninguna otra sede peninsular registra una participación tan baja.

Para intentar dar respuesta a este absentismo tan pronunciado, se han barajado todo tipo de propuestas relativas a las circunstancias geopolíticas del espacio navarro en esta época. Así, mientras que gran parte de la historiografía ha incidido en la mayor o menor presencia del elemento godo en la zona y en sus continuos conflictos contra los vascones a lo largo de los siglos VI-VII como factores determinantes de estos vaivenes asistenciales[1037], otros autores, sin embargo, han rebajado la gravedad de este asunto, enmarcando la situación de *Pampilona* en un contexto de absentismo general propio de la provincia y de la época[1038], o han explicado el problema desde parámetros mucho

---

[1034] GARCÍA IGLESIAS, L., *Zaragoza, ciudad visigoda*, 1979, pp. 113-115.

[1035] Las sedes de Carcasona, Elna y Maguelon estuvieron representadas en cinco concilios; la de Nimes, sólo en cuatro, lo que la constituye, dejando el caso de algunos obispados efímeros, como la sede más absentista del Reino visigodo. BESGA MARROQUÍN, A., *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del Norte de España durante la época visigoda del reino de Toledo*, 1986, p. 47.

[1036] Concilio XIII de Toledo (683), can. VIII: *Que avisando el metropolitano, ninguno de los obispos sufragáneos se niegue a venir al lugar donde ha sido invitado.*

[1037] La relación entre la escasa asistencia conciliar de la sede de Pamplona y la actividad militar en Vasconia viene de antiguo [MORET, J., *Investigaciones históricas de las antigüedades del Reyno de Navarra*, 1766, I, VIII, p. 159 ss.; ESTORNÉS LASA, B., *El ducado de Vasconia (476-824)*, 1959, pp. 38-39, 47 y 50; CAMPIÓN, A., *Navarra en su vida histórica*, I 1983, p. 99] y ha tenido un notable seguimiento historiográfico posterior. Así, para A. Barbero y M. Vigil (*Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, 1974, p. 79) o para J. Caro Baroja (*Etnografía histórica de Navarra*, 1971-1972, t. 1, pp. 81-83), las fechas de asistencia a los concilios señalarían los momentos de posesión visigoda de Pamplona. En esta línea, LARRAÑAGA, K., "Sobre el obispado...", 1997, pp. 296-317; Id., *op. cit*., 1998, pp. 45-62.

[1038] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit*., 1979, p. 49, quien afirma que la asistencia episcopal de *Pompelo* a los concilios pudo ir en función de la importancia de los temas a debatir en cada una de estas asambleas o del interés particular del monarca en que los obispos acudieran a tratar temas de su gobierno. J. J. Larrea, (1996, pp. 126-145; 1997, pp. 321-326), por su parte, muestra una mayor despreocupación por el asunto al afirmar que el largo absentismo pamplonés no presenta ningún particularismo pues se halla inserto en un panorama provincial ya de por sí absentista.

más sencillos como la distancia entre Pamplona y Toledo[1039] o la presencia de supuestos elementos paganos en el *territorium* pompelonense[1040].

Sin ánimo de dar por concluido este debate, pues creemos que todas o casi todas las propuestas citadas - amén de otras no aludidas tales como enfermedades, inclemencias meteorológicas o presencia de bandidaje en los caminos - pudieron contribuir de una u otra forma a la escasa presencia de Pamplona en el panorama conciliar toledano, conviene realizar algunas matizaciones al respecto de las ausencias entre el 610 y el 681.

En primer lugar, como ya se mencionó al hablar de la sede calagurritana en esta época, las ausencias a los concilios IX (655) y XI (675) de Toledo están plenamente justificadas por el hecho de ser sínodos tan provinciales como los de Mérida (666) o Braga III (675) en sus respectivas provincias. En segundo lugar, si tenemos en cuenta que la participación de la provincia Tarraconense en los concilios VII (646) y X de Toledo (656) fue ínfima - al VII sólo acudió el metropolitano de *Tarraco* y al X únicamente el obispo Quirico de *Barcino* - y en el concilio XII (681) fue directamente nula, observamos que el argumento de la ausencia sistemática y exclusiva de *Pampilona* a los concilios generales de Toledo sólo puede aplicarse con rigor al periodo de veinte años comprendido entre el IV (633) y el VIII (653) concilio toledano, ambos inclusive [Fig. 6].

Por lo que respecta a la conflictividad del momento, con la salvedad del asedio al que el rebelde Froia y los vascones sometieron a Zaragoza en torno al año 653[1041], los

---

[1039] La *itineris longitudo* y la *paupertas ecclesiarum* son los motivos que aducen los padres del III sínodo toledano para rebajar de dos a uno por año la norma canónica de celebración de los sínodos provinciales (Concilio III de Toledo, 589, can. XVIII). Teniendo en cuenta este canon y el hecho de que la mitad de las ya de por sí escasas veces que la diócesis de Pamplona estuvo representada en los sínodos visigodos lo hiciera mediante un delegado prelaticio (el diácono Vincomalo), se ha supuesto que la lejanía entre Pamplona y Toledo fue lo que más incidió en estas ausencias episcopales. BESGA, A., "Orígenes hispanogodos del reino de Pamplona", *Letras de Deusto*, vol. 30, nº 89, 2000, p. 28.

[1040] AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía…*, 1988, pp. 517-519. Este autor encontraba significativo que las pocas apariciones de representantes de Pamplona en los concilios se dieran justamente en aquéllos sínodos en los que se trataban cultos idolátricos. No obstante, esta lectura de los datos canonísticos fue errónea, pues confundió el decreto de Gundemaro con las actas del XII Concilio de Toledo y en el concilio II de Zaragoza no se trató ningún asunto de idolatría. Esta idea fue compartida por J. J. Sayas ("La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico", *Veleia*, nº 5, 1988, pp. 205-206), quien relaciona extrañamente la baja asistencia de Pamplona a los concilios con el hecho de ser una comunidad cristiana supuestamente cercada por población pagana.

[1041] Tajón de Zaragoza, *Ep. ad Quiricum Barcinonensem antistitem*, 4: *Cum nos hujuscemodi causa Caesaraugustanae urbis circumsaeptus murorum ambitus contineret, adventumque supra taxati Principis praestolaremur; omnipotentis Domini misericordiam promptissime exorantes efflagitabamus, ut tyrannicae jugum dominationis nequaquam cervicibus nostris sineret imponi, auxiliumque dexterae suae piisimo Principi contra impiisimum hostem quantocius impertiret. Sed orationes pauperum, y deprecationem misericordissimi Principis protinus exaudivit Dominus. Misso igitur caelirus propugnatore fortissimo, hunc auxilio omnipotentiae suae sublevat; illum vero tyrannicae superstitionis auctorem repentino casu condemnat: isti tribuens palmam victoriae, illi vero inferens atrocissimae mortis ignominiam. Destruxit eum dextera sua Deus, et evellit de tabernaculo suo, et radicem eius de terra*

principales conflictos que se dieron en la zona entre vascones y visigodos tuvieron lugar durante los reinados de Suintila (621-631) y Wamba (672-680) - de ahí la inasistencia total de la Tarraconense en el concilio XII -, es decir, fuera del marco cronológico de las grandes ausencias particulares de *Pampilona* en Toledo. Aunque se sugiera que durante los años previos se habría podido ir fraguando un sentimiento de oposición al elemento visigodo entre los vascones que desembocaría en los acontecimientos de finales del siglo VII[1042], ¿es razonable buscar los motivos del absentismo conciliar durante estas dos décadas (633-653) en una conflictividad zonal entre vascones y visigodos de la que no tenemos noticias seguras? A este respecto, K. Larrañaga saca a colación una serie de imprecisos testimonios que, según él, serían indicios de una situación de independencia en el área vascona con relación al dominio visigodo[1043]. Así por ejemplo, las epístolas del obispo Braulio de Zaragoza en las que se hace referencia al desarrollo de incursiones y ataques de "enemigos" en la región al tiempo que escribe sus misivas[1044] resultan poco concluyentes, pues no especifica a qué enemigos se está refiriendo, cuando la mención directa a los vascones como elementos hostiles al orden establecido suele ser habitual en las fuentes de la época[1045]. Por otro lado, los testimonios tanto epigráficos (epitafio del noble Oppila) como literarios (carta del obispo Tajón de Zaragoza) que citan a los vascones en contextos bélicos o en general violentos a mediados del siglo VII[1046] hacen alusión a episodios muy puntuales e imprecisos de la historia de este pueblo que no pueden ser extrapolados a una situación general de inseguridad o de independentismo en la zona en esta época[1047]. Que los obispos de la Tarraconense, excepto su metropolitano, pudieran decidir ausentarse en conjunto al concilio VII de Toledo (646) por desavenencias con el monarca Chindasvinto no tiene nada que ver con la presencia o no de vascones en la zona. Del mismo modo, el hecho de que Pamplona se ausentara en el concilio VIII de Toledo (653) tampoco parece ser una consecuencia de la amenaza vascona que retrata el

---

viventium, ut rote Domino psalleremus: Dextera tua, Domine, percussit inimicum, per multitudinem virtutis tua contrivisti adversarios nostros (RISCO, M., *ES*, XXXI, pp. 172-173).

[1042] LARRAÑAGA, K., *op. cit*., 1997, p. 290.

[1043] *Ibídem*, 1997, pp. 305-307. También en GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España...*, 1989, p. 64

[1044] Braulio, *Ep*. III, 1-12 y *Ep*. XXXVII, 9-14 (ed. de L. Riesco Terrero, 1975, pp. 65 y 148).

[1045] La problemática en torno a la interpretación de estos pasajes en BESGA, A., *op. cit*., 1983, pp. 39-42 y 55-57

[1046] VIVES, J., *Inscripciones cristianas...*, 1969, p. 91, nº 287. Para la epístola de Tajón a Quirico de Barcelona, RISCO, M., *ES*, XXXI, pp. 171-174.

[1047] El mismo Larrañaga que hacía uso del testimonio del noble Oppila para describir una teórica intervención militar en la zona, reconoce *a posteriori* que el convoy de armas con el que éste es destinado a la frontera de los Vascones también pudo tener un simple objetivo de abastecimiento. LARRAÑAGA ELORZA, K., *op. cit*., 1998, pp. 45-46, nota 30.

obispo de Zaragoza, pues si el propio Tajón, cuya ciudad fue la víctima principal de la incursión rebelde de Froia, acudió en persona a este evento, junto a otras sedes del occidente provincial como Calahorra, Oca o Huesca, ¿por qué no podría hacerlo también el obispo de Pamplona? Del mismo modo, las ausencias en los concilios XII (681) y XIII (683) de Toledo - directa en el primero e indirecta en el segundo - han de vincularse muy probablemente con las decisiones tomadas por Wamba y Ervigio respectivamente con respecto al apoyo de la provincia Tarraconense a la rebelión de Paulo, al margen de la intervención vascona en ella. Las controversias entre monarquía y obispados provinciales, unas veces dirigidas por los prelados contra el monarca (Chindasvinto) y otras justamente a la inversa (Wamba) demuestran que las asistencias y absentismos episcopales en algunos de los sínodos del reino no se produjeron en función de una mayor o menor extensión del poder godo en el territorio, ni tampoco por la presencia de "amenazas" ajenas a poderes centrales y locales[1048], sino que éstas fluctuaron en base a las buenas o malas relaciones entre el elemento político y el eclesiástico.

Si, por otro lado, establecemos esa manida comparativa con el resto de obispados de la provincia a la que tanto han recurrido algunos historiadores[1049], comprobamos que en otras sedes del occidente Tarraconense este absentismo no resulta tan acentuado. Ya hemos visto que el episcopado de *Calagurri* sí acudió a los concilios IV, VI y VIII de Toledo y el de *Tirassona* a los concilios IV, V y VI, pero también el de *Auca* se personó en los concilios V y VI y el de *Osca* hizo lo propio en los sínodos IV-VI y VIII [Fig. 6]. Se observa, en definitiva, que aun sin ser la Tarraconense un paradigma de compromiso con el tratamiento de las cuestiones eclesiástico-políticas del reino de Toledo[1050], Pamplona destacó sobradamente por encima de las demás sedes provinciales en lo que a absentismo prelaticio se refiere[1051]. Por lo tanto, afirmar que las presencias y ausencias de Pamplona en los concilios de Toledo fueron en sintonía con la dinámica asistencial de la provincia a lo largo del periodo de dominio visigodo en la Península y que, por ello, han de ser consideradas como algo "normal", dista bastante de la realidad.

[1048] En esta línea, LARREA, J. J., *op. cit.*, 1997, pp. 322-323; ESPINOSA, U., "Civitates y territoria...", *op. cit.*, 2006, p. 89.

[1049] LARREA, J. J., *op. cit.*, 1996, pp. 130-135.

[1050] En general, sobre la asistencia de los obispos a los sínodos de la iglesia goda, THOMPSON, E. A., *op. cit.*, 1971, pp. 49 ss. y 323-326.

[1051] LARRAÑAGA, K., *op. cit.*, 1997, pp. 281-285. El propio J. J. Larrea, defensor a ultranza de un tratamiento no individualizado de Pamplona sino de su integración en el absentista panorama provincial al tratar esta cuestión, reconoce que, con la excepción del absentismo masivo del 646 en el que Pamplona pudo participar del descontento general de la provincia hacia la política de Chindasvinto, "*una ausencia más no puede leerse igual que cuando se trata de obispados que acuden frecuentemente*". LARREA, J. J., *op. cit.*, 1996, p. 136.

Teniendo presente todo lo dicho hasta ahora, ¿cuáles fueron entonces las razones que impidieron a los obispos de *Pampilona* personarse en los Concilios IV (633), V (636), VI (638) y VIII (653) de Toledo? ¿Lejanía con respecto a Toledo? ¿Indisposición o enfermedad del obispo? ¿Vacancia en la sede? ¿Dificultades meteorológicas? Dada la cercanía cronológica entre los tres primeros concilios citados (633-638), cabe la posibilidad de que durante ese periodo Pamplona estuviese liderada eclesiásticamente por el mismo prelado, aunque no es seguro. En tal caso, quizá el obispo pamplonés tuviese ya entonces una avanzada edad o se encontrase debilitado como para poder desplazarse más de 400 kilómetros y varias veces en fechas tan próximas entre sí y en los meses más crudos del invierno (diciembre y enero). De ser así, no obstante, el entonces obispo de Pamplona podría haber enviado a un delegado en su lugar como hicieran los prelados Atilano o Marciano con el diácono Vincomalo varias décadas más tarde. Tampoco cabe descartar que en estos momentos se encontrara la sede en periodo de vacancia y la demora en la elección de un sucesor imposibilitara a los pamploneses acudir a los concilios de la década de los 30 del siglo VII. Igualmente, conviene considerar la contingencia de que la información conciliar que ha llegado hasta nuestros días presente determinadas lagunas u omisiones, fruto del paso del tiempo, de la diferente documentación manejada o de las transcripciones hechas, lo que habría hecho perder tal vez algunas referencias que pudieran hacer alusión a la sede pamplonesa en alguno de los sínodos de este periodo[1052].

En definitiva, si el absentismo episcopal pamplonés respondió a unas causas u otras es algo que resulta hasta el momento una incógnita difícil de resolver. Una vez descartado que las ausencias anteriores a finales del siglo VI se deban a la inexistencia de la sede episcopal hasta época visigoda, y que las posteriores sean la consecuencia de un dominio vascón de la zona, todo parece apuntar hacia unas desiguales relaciones con la monarquía o hacia unas desfavorables circunstancias de índole geoclimática, sin descartar otras opciones, como principales causantes de esta anómala situación. Con todo, estas líneas no dejan de ser meras hipótesis de trabajo y sólo a través de nuevos estudios más

[1052] Así por ejemplo, del concilio de Huesca (598) no se ha conservado la lista de asistentes y en el concilio de Egara (614), al no expresar su sede de origen, sólo se han podido identificar unos pocos obispos de la provincia. Por lo que respecta al concilio VIII de Toledo (653), entre las firmas episcopales se recogen las referencias de dos vicarios prelaticios - el arcipreste Absalio y el diácono Guterio - sobre los que no se especifica a qué obispo están representando (VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 288). ¿Podría ser alguno de ellos un delegado del obispo de *Pompelo*? ¿Pudo acudir Pamplona a los concilios de Huesca o Egara? Ya vimos cómo en el caso del concilio X de Toledo (656) se afirmó que existía otra nómina episcopal mucho más numerosa que la que ha llegado hasta nuestros días pero que no se ha conservado (v*id. supra*, nota 730). En cualquier caso, entre los obispos citados en esta otra versión tampoco aparece el de Pamplona.

localizados y gracias a nuevas aportaciones que puedan realizar la arqueología y otras fuentes del conocimiento histórico podremos llegar a desentrañar todas las claves que caracterizaron a la sede y al episcopologio pamploneses durante la Tardoantigüedad.

Atilano / Atila (683)

El Concilio XIII de Toledo (683) reunió a todo el obispado de Hispania y de las Galias con motivo, entre otras razones, del creciente absentismo episcopal a los sínodos generales toledanos[1053], provocado en el caso de la Tarraconense y la Narbonense por la ayuda que desde estas provincias se brindó a Paulo es un su rebelión contra Wamba.

Teniendo presente que la disposición conciliar castigaba con la excomunión a aquellos obispos que no acudiesen a estas reuniones o enviasen a un representante en su lugar, no es de extrañar que entre los asistentes figurase el nombre del obispo navarro, *Attilanus*, aunque estuviese representado, en este caso, por el diácono Vincomalo. Aunque pueda llamar la atención una nueva ausencia, aunque esta vez subsanada, del prelado pamplonés a un concilio toledano, ya vimos que en este caso no fue exclusivo de esta sede, pues entre los veintiséis obispos que acudieron a este concilio por mediación de delegados – otros cuarenta y ocho acudieron en persona – se encuentran la mayoría de las sedes de la provincia Tarraconense, entre ellas *Calagurri* y *Turiaso*[1054].

Por lo que respecta a la caracterización del obispo Atilano, lo único que podemos reseñar es que se hizo representar por un diácono[1055] y que, a tenor de su onomástica, tuvo una procedencia germánica[1056], al igual que Wiliedeo de *Calagurri*, lo que sería indicativo de la integración del elemento godo también en la iglesia pamplonesa. Al no aparecer en la lista de obispos que asistieron en persona a este concilio, desconocemos la posición que ocuparía Atilano en ella y, por ende, su antigüedad como líder eclesiástico de *Pampilona*. No obstante, aunque vuelva a desaparecer su firma en los concilios toledanos XIV (684) y XV (688), es posible que su liderazgo prelaticio abarcara hasta el año 693,

[1053] Concilio XIII de Toledo (683), can. VIII: *Que avisando el metropolitano, ninguno de los obispos sufragáneos se niegue a venir al lugar donde ha sido invitado*.

[1054] Concilio XIII de Toledo (688): *Vincomalus diaconus Attilani episcopi Pampilone similiter*. Concilio de Mérida (666), can. V.

[1055] Sobre la conveniencia o no de enviar a un diácono a los concilios como delegado episcopal, Concilio de Mérida (666), can. V.

[1056] Sobre la etimología de este nombre, ALONSO ÁVILA, A., *op. cit.*, 1987, p. 287, nota 50.

cuando tuvo lugar el concilio XVI de Toledo en el que participó indirectamente un nuevo obispo de Pamplona, Marciano, representado por el mismo diácono Vincomalo[1057].

Tal y como quedó recogido en los primeros cánones del concilio XIV de Toledo, una temporada de fuertes nevadas se desató en la zona tras la celebración del anterior sínodo general, lo que, unido a la enorme distancia que separaba a la capital navarra de la ciudad de Toledo, podría estar detrás tanto de la ausencia del obispo de Pamplona en el concilio XV (688) como del envío de Vincomalo en su nombre al concilio XVI (693).

Marciano (693)

El último obispo registrado en un concilio hispanovisigodo responde al nombre de Marciano y aunque no acudió en persona al evento, envió en su nombre al diácono Vincomalo – con toda probabilidad el mismo que envió Atilano – para dejar constancia escrita de su apoyo absoluto a las medidas disciplinares y dogmáticas, pero también políticas, adoptadas en el concilio XVI de Toledo (693)[1058].

Su registro al final de las actas, tras los obispos presenciales y entre los abades y los varones ilustres, nos imposibilita de nuevo precisar la fecha de su acceso a la silla prelaticia. Con posterioridad a esta asamblea sabemos que se celebraron dos concilios generales más, el XVII (694) y XVIII (703), pero del primero desconocemos su nómina episcopal y del segundo no se han conservado ni siquiera las actas. Debido a estas circunstancias, poco podemos dilucidar sobre la duración de la prelacía de Marciano, aunque hay quien ha afirmado, no sin dudoso criterio, que éste permaneció en la sede hasta la penetración árabe en Hispania[1059].

Una vez superada la etapa de dominio visigodo en la Península, la llegada de los árabes, pese a los asaltos y saqueos que pudo padecer la capital navarra, no paralizó la actividad religiosa en la ciudad ni se alteraron las jerarquías eclesiásticas en la sede pamplonesa. Como muestra de ello, entre los siglos VIII y X contamos con al menos una tríada de registros episcopales que están directa o indirectamente ligados a determinados monasterios localizados en el límite oriental entre Navarra y los valles aragoneses. Así,

---

[1057] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 1974, p. 218, sin embargo, cree que el obispo Marciano pudo acceder al cargo en torno al año 688, pues su ausencia en el concilio XV expresaría que Atilano ya había fallecido y que en ese momento la sede se encontraba vacante.

[1058] Concilio XVI de Toledo, can. IX: *Del obispo Sisberto*.

[1059] I. Rodríguez de Lama, ("Episcopologio calagurritano", *op. cit.*, 1956, p. 60) se hace eco del fragmento de una novela histórica (*Amaya o los vascos en el siglo VIII*) escrita por Francisco Navarro Villoslada en el siglo XIX para sustentar esta incierta afirmación.

si en el año 829 encontramos a un tal Opilano consagrando la iglesia del monasterio de San Pedro de Usún, en el valle del Romanzado, en el 848 tenemos al obispo Wilesindo[1060] que participa en la consagración de Santa María de Fuenfría[1061], un cenobio al cual su suceso, Jimeno, destinará diversas donaciones eclesiásticas a finales del siglo IX (890)[1062]. Los distintos cenobios que tuvo ocasión visitar Eulogio de Córdoba durante su estancia en tierras pamplonesas (San Salvador de Leire, Igal y Urdaspal), a sugerencia del obispo Wilesindo, una vez acogido personalmente por éste en su casa tras el frustrado intento del clérigo cordobés de cruzar la frontera pirenaica para visitar a sus desterrados hermanos, también se localizan al este de Navarra, lindando con la provincia aragonesa[1063].

Con un historia cristiana compleja, plagada de lagunas y controversias, *Pompelo* se desarrolló como la sede episcopal más indisciplinada del Ebro medio, consecuencia de las heterogéneas condiciones geopolíticas del territorio sobre el que estaba asentada. No obstante, al margen de episodios bélicos, de autonomismos políticos y de raigambres culturales, la sede pompelonense pudo salir adelante y conformar un destacado núcleo eclesiástico articulador del área vascona.

La red episcopal que dominaba el panorama eclesiástico del valle medio-alto del Ebro entre los siglos V y VIII se completó con la presencia tardía del obispado de *Auca* en el contexto sinodal de Toledo. De incierta localización, caracterización y cronología, el obispado aucense sorteó todas estas carencias con una fecunda actividad pública en apoyo a la monarquía visigoda que hicieron de Oca un destacado poder local.

4.2.5. Oca, ¿creación tardorromana o visigótica?

No podemos concluir este apartado dedicado al panorama eclesiástico urbano del valle medio del Ebro sin hacer un recorrido por la historia tardoantigua de la diócesis aucense, el episcopado más occidental de la provincia Tarraconense pero no por ello ajeno a los límites espaciales que hemos definido como objeto de nuestro trabajo.

El estudio de esta sede, sin embargo, presenta una doble problemática ya desde su propia concepción. Por un lado, al igual que sucede con el resto de sedes del Ebro

[1060] Su nombre ha aparecido registrado de diversas formas: Wiliesindo, Wilesindo, Guillesindo, Gulgesindo y Gulguesindo. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.*, 1979, p. 65 (nota 5).

[1061] J. Goñi (1979, p. 66) también le atribuye la hipotética fundación del monasterio de Leyre.

[1062] UBIETO, A., *Cartulario de San Juan de la Peña*, 1962, t. I, 37-37, nº 8.

[1063] FERNÁNDEZ PÉREZ, G., *Historia de la iglesia y obispos de Pamplona, real y eclesiástica del reino de Navarra*, vol. 1, 1820; pp. 28-44; GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op. cit.*, 1979, pp. 65-78.

medio, los orígenes cronológicos de este obispado resultan un enigma aún por resolver, máxime cuando no tenemos noticias de ella con anterioridad a las décadas finales del siglo VI. Por otro lado, tampoco se conoce con seguridad cuál era el lugar exacto en el que la población de *Auca* y su sede se hallaban ubicadas[1064].

Al respecto de esta segunda cuestión, la opinión más extendida ha situado al obispado de *Auca* en la localidad burgalesa de Villafranca de Montes de Oca, cercana a la antigua ciudad de Virovesca (Briviesca)[1065]. La similitud toponímica, la vinculación de sus obispos con algunas ciudades burgalesas y el hallazgo de ciertos materiales de época romana y altomedieval en la zona han conducido a esta identificación[1066], sin que en ningún caso podamos hablar de un asunto cerrado y definitivo. Si incierta resulta su identificación con esta localidad, más controvertida es la caracterización de este espacio en el periodo en el que se creó la diócesis. Teniendo en cuenta que *Auca* no aparece mencionada en ninguna fuente latina[1067], los especialistas no se han puesto de acuerdo a la hora de considerar si este enclave, que tras la conquista romana pasó a formar parte del *conventus Cluniensis*, llegó a ser un centro urbano en época romana o visigoda o, por contra, no sobrepasó nunca la consideración de núcleo rural. Por un lado, cerca del municipio burgalés de Villafranca de Montes de Oca se han detectado ciertas evidencias materiales de dos castros romanizados ('Somorro' y 'La Pedrera-El Llano') donde algunos han situado la supuesta ciudad autrigona de *Auca*[1068]. El carácter amurallado del enclave, por la presencia de estos castros, y la ubicación de una sede episcopal en ella serían argumentos más que suficientes para algunos autores a la hora de considerar que *Auca* fue una *civitas* en época tardoantigua[1069]. Si bien esta identificación abogaría por un

---

[1064] Lo único que sabemos, ya desde la participación del obispo Asterio de Auca en el concilio II de Zaragoza (592), es que la sede de Auca pertenecía a la provincia Tarraconense.

[1065] MANSILLA, D., "Burgos", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 1., 1972, p. 290.

[1066] TOVAR, A., *Iberische Landeskunde, vol. II*: *Las tribus y las ciudades de la antigua Hispania*, vol. 3: *Tarraconensis*, 1989, p. 326; MANERO, C. y HUARTE, M. J., *La Vega Bajera (Villafranca Montes de Oca, Burgos). Informe de excavación depositado en el Servicio Territorial de Cultura*, 1989; APARICIO, J. A., "Recuperación de un capitel altomedieval en Villafranca Montes de Oca (Burgos)", *Boletín de Arqueología Medieval*, nº 13, 2007, pp. 257-266.

[1067] SOLANA, J. M., *Los autrigones a través de las fuentes literarias*, 1974.

[1068] ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A., "Carta arqueológica de la provincia de Burgos. I. Partidos judiciales de Belorado y Miranda de Ebro", *Studia Archaeologica*, nº 33, 1974, pp. 18-19. Partidario de Somoro, donde además se encontraron unas lápidas romanas del siglo III, se muestra E. Flórez (*ES* XXVI, 1771, pp. 2-5). Por el contrario, a favor de La Pedraja tenemos a L. Serrano (*El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, 1935, pp. 16-18). J. J. García González ("Iglesia y religiosidad en Burgos…", *op. cit.*, 1995, p. 75) define a Auca como un antiguo "bastión romano".

[1069] GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Fortificaciones tardoantiguas y visigodas en el norte peninsular (ss. V-VIII)", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, 2014, p. 200.

carácter urbano para el asentamiento que dio origen a la sede de *Auca*, recientemente se ha insistido en vincular a ésta con la ermita de San Felices de Oca[1070], lo que, al ser un espacio de culto erigido sobre los restos de una supuesta villa romana[1071], apostaría más por la condición rural del entorno donde se consolidó el obispado burgalés.

Tampoco se ha alcanzado un acuerdo unánime en lo que respecta a la localización exacta de la ciudad romana, pues unos la situaron en las cercanías de Villafranca, otros sobre la ermita antes citada, otros en la propia villa de Montes de Oca y otros en la cima de Somorro, a unos 3 km. al sur de esta villa[1072]. Para M. Valdizán, la ciudad de *Auca* no pudo estar en lo alto de la roca de Somorro, pues su aislada y estrecha topografía no admite un desarrollo poblacional urbano sino bajo la actual Villafranca Montes de Oca y sus alrededores, que posee un amplio terreno agrícola, abundancia de manantiales por la proximidad del río Oca y facilidad de comunicaciones al estar ubicada en la vía romana que desde Tricio pasaba por Grañón y Belorado[1073]. Recientemente se ha planteado una nueva hipótesis sobre la localización de *Auca* en una ladera situada a unos 500 metros al norte de Villafranca, a la izquierda de la carretera que une esta localidad con Castil de Peones (Burgos), donde están saliendo a la luz copiosos vestigios arqueológicos[1074]. Sea donde fuera, aun resultando llamativa la elección de este lugar frente a otros espacios cercanos más desarrollados en lo urbano como Virovesca, es posible que ello se deba a que Oca en origen fue un enclave militar con importancia geoestratégica en el control de la frontera con el área cántabra y de las comarcas septentrionales de Burgos. De este modo, se podría hablar de *Auca* como una *civitas*, pero no en el sentido estricto de un área plenamente urbanizada, sino como un enclave de cierto relieve en el que pudieron concentrarse aristocracias locales-regionales con notables posesiones rústicas y capacidad para ostentar el cargo episcopal y entablar relaciones con los poderes centrales[1075].

A falta de nuevos y reveladores trabajos arqueológicos en la zona que permitan discernir cuáles fueron las características de este enclave en época romana, apostaremos

---

[1070] GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit.*, 2009, pp. 73-74; SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 133-134.

[1071] GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines*, 1979, p. 237.

[1072] Todas estas propuestas han sido recogidas en VALDIZÁN GALLO, M., *Recuerdos históricos de la ciudad episcopal de Oca, hoy Villafranca Montes de Oca*, 1997, p. 15.

[1073] *Ibídem*, 1917, pp. 15-17. La toponimia de la zona (el río Oca, las aldeas de Ocón y Mazoncillo de Oca al nordeste; la ermita de Nuestra Señora de Oca al sur; las ruinas de San Felices de Auca al nordeste y las de San Martín de Oca al este) reforzaría esta hipótesis.

[1074] MARTÍNEZ DÍEZ, G., "Desde los orígenes de la diócesis de Oca hasta la invasión musulmana: 589-711", *Historia de las diócesis españolas. Burgos, Osma-Soria, Santander*, vol. 20, 2004, p. 11.

[1075] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder...", *op. cit.*, 1999, p. 157.

por considerar a *Auca* una ciudad romana asentada sobre un antiguo poblado autrigón[1076]. En calidad de urbe, *Auca* no tardaría mucho en recibir los influjos cristianos procedentes de otras ciudades como *Calagurri* y con el tiempo se fue formando toda una comunidad cristiana que al organizarse jerárquicamente dio origen a una sede episcopal.

4.2.5.1. *La sede episcopal de Auca*

La diversidad de pareceres en torno a este enclave también quedó manifiesta a la hora de considerar el origen cronológico de la sede aucense. Así, al margen de quienes retrotraen su origen hasta los tiempos apostólicos[1077], algunos autores opinan que el hecho de que la noticia más antigua que tenemos sobre *Auca* sea la firma del obispo Asterio en el Concilio III de Toledo (589) determinaría que la creación de este obispado tuvo lugar en época visigoda, un argumento que se vería reforzado por el testimonio epigráfico que vinculaba a este prelado con el monarca Recaredo en la consagración de la basílica de Santa María de Mijangos[1078]. La supuesta ubicación de *Auca* en un espacio de carácter rural también condicionaría para algunos el que la sede fuese un constructo visigodo[1079]. Otros historiadores, sin embargo, utilizaron el argumento de la antigüedad de Asterio en el cargo - precedió a 34 obispos en las listas de firmantes del Concilio III de Toledo - para plantear una mayor antigüedad de esta sede, situándola como destinataria de las ordenaciones ilegítimas de Silvano a mediados del siglo V[1080]. J. J. García González trata de aunar ambas posturas afirmando que en el siglo V sólo se puede describir a *Auca* como una mera sede, mientras que habrá que esperar hasta la época visigoda para poder hablar de una diócesis aucense propiamente dicha[1081].

[1076] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "Divisiones tribales y administrativas del solar del reino de Asturias en la época romana", *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, 1972, p. 100. Al estar situados los montes de Oca en la divisoria territorial entre autrigones y turmogos, algunos autores creen que la diócesis de Auca se extendía por el territorio de ambos pueblos. FLÓREZ, E., *ES* XXVI, 1771, p. 2; MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 1984, p. 440. J. J. García González ("Valpuesta y su entorno en épocas tardoantigua y protomedievales", *Estudios mirandeses*, nº 24, 2004, pp. 174 y 187, nota 127) cree que en época visigoda la sede aucense también se hizo cargo de la administración del territorio de los cántabros cismontanos y trasmontanos. G. Martínez, sin embargo, piensa que los cántabros serían evangelizados por los obispos de Palencia o de Astorga. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 2004, p. 10.

[1077] VALDIZÁN GALLO, M., *op. cit.*, 1917, pp. 24-27.

[1078] FLÓREZ, E., *op. cit.*, 1771, pp. 30-31; GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Iglesia y religiosidad...", *op. cit.*, 1995, p. 75; GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit.*, 2009, p. 81.

[1079] LARRAÑAGA, K., "En torno al...", *op. cit.*, 1989, pp. 177-181.

[1080] SERRANO, L., *El obispado de Burgos...*,1935, pp. 19-24; GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Valpuesta y su entorno...", *op. cit.*, 2004, pp. 171-173, nota 112. I. Martín Viso (1999, p. 160) ve factible que Auca pudiera ser el destino de las ordenaciones de Silvano, aunque es indemostrable.

[1081] GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., *op. cit.*, 2004, p. 173, nota 112.

A nuestro parecer, cualquiera de las dos propuestas resultaría igualmente válida, pues la información que poseemos sobre este obispado es bastante exigua y de subjetiva interpretación. En este sentido, nosotros apostamos más por la de *Turiaso* como sede destinataria de las ordenaciones de Silvano, pero no con ello descartamos categóricamente la propuesta de *Auca*, pues también ésta tiene puntos a su favor, que ya se señalaron en su momento. Al igual que expresamos en el caso de *Pompelo*, el silencio documental no nos parece un argumento concluyente a la hora de fijar el comienzo o el final de algo, ya que la preeminente posición de Asterio en el concilio del 589, como ya apuntaran otros, nos da ciertos indicios sobre la existencia de un obispado ya consolidado años atrás[1082]. Por su parte, la titularidad de san Félix sobre la ermita y posterior monasterio localizado en Villafranca Montes de Oca podría indicarnos que el origen cristiano de esta zona se debe a la presencia del santo riojano (ss. V-VI) en la zona, aunque sólo es una hipótesis.

En un estudio reciente sobre la sede de *Auca* se han apuntado varios argumentos de peso a la hora de considerar a ésta casi como un proyecto político de la monarquía visigoda: la consagración de Santa María de Mijangos por parte de Asterio siguiendo el mandato del rey Recaredo, la participación más o menos regular de *Auca* en los sínodos toledanos [Fig. 6], el supuesto declive de esta sede tras la llegada de los árabes[1083], etc. Sin restar un ápice de verdad a todas estas apreciaciones, que la sede episcopal de *Auca* funcionara en época visigoda al servicio de la monarquía no implica necesariamente que su creación tuviese que darse en ese contexto. Todas las sedes hispanas y sus prelados, en mayor o menor medida, se convirtieron en representantes locales del poder central emanado desde Toledo entre los siglos VI y VIII y el obispo de *Auca* no fue una excepción. En primer lugar, el hecho de que el obispo Asterio consagre una iglesia rural durante la regencia de Recaredo no tiene nada de excepcional[1084]. En este sentido, no es descartable que la iglesia de Mijangos hubiese sido ya erigida años atrás y destinada al culto arriano, tal vez consagrada en su momento por otro obispo, motivo que condujo al soberano visigodo, con el obispo Asterio como su agente local, a tener que volver a

[1082] L. A. García Moreno (1974, p. 200) sitúa su consagración episcopal en torno al año 584, pues precede en 6 posiciones a Sunila de Viseo, que alcanzó el cargo en el 585. De ser esto cierto, la sede episcopal no pudo crearse a instancias de Recaredo, pues su gobierno en solitario comenzó en el 586, y tampoco parece probable que el arriano Leovigildo tuviese interés en crear una sede episcopal católica como Auca, por lo que la teoría sobre este obispado como un constructo visigodo perdería fuerza.

[1083] GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit.*, 2009, pp. 72-92.

[1084] En general, sobre este tipo de epígrafes consagratorios, DUVAL, Y., "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)", *Antiquité tardive*, nº 1, 1993, pp. 182-191.

consagrarla para el culto católico[1085]. En segundo lugar, aunque en verdad la asistencia de los prelados aucenses a los concilios de Toledo fue algo más firme y continuada que la de algunos de sus comprovinciales [Fig. 6], en líneas generales la sede de *Auca* actuó en sintonía con la dinámica general de la provincia, acudiendo a las asambleas sinodales cuando lo hizo la gran mayoría del episcopado y ausentándose de ellas cuando las circunstancias generales así lo aconsejaron. Finalmente, su paulatina desaparición documental tras el final del dominio visigodo fue también algo común a muchas de las sedes de la Tarraconense, como consecuencia de la presencia de nuevos referentes culturales en el horizonte peninsular que poca atención prestaron en su época a las actividades de los obispos hispanos. Si la sede de *Auca* fue finalmente absorbida por la diócesis burgalesa en la etapa medieval, ello no fue debido a una supuesta pérdida de funcionalidad de *Auca* tras la etapa visigoda sino al nuevo papel centralista de Burgos en la organización territorial de la zona, que no dudó en integrar a otras diócesis para acrecentar la extensión y el poder de la suya propia.

Fruto o no de la ilícita actividad de Silvano, creemos que la sede de *Auca* pudo tener un origen anterior a la consolidación del reino hispanovisigodo, aunque hasta la fecha nos sea completamente desconocido[1086]. Una vez convertidos los visigodos a la fe católica, el obispado aucense pasó a formar parte activa de la vida pública del reino toledano, cobrando así un creciente protagonismo, al igual que otras muchas sedes, que hasta entonces no había tenido. Como consecuencia de ello, será a partir de las últimas décadas del siglo VI cuando conozcamos de primera mano la actividad de los obispos de Oca en su provincia y su vinculación más o menos directa con la política del gobierno central.

4.2.5.1.1. La cristianización legendaria de *Auca*: San Indalecio

Siguiendo lo afirmado por autores como P. Orcajo en su "Historia de la Catedral de Burgos" (1856) o el obispo Sandoval en su "Historia de D. Alfonso VI" (1634), M.

[1085] Concilio II de Zaragoza (592), can. III: *Estableció el santo sínodo que los obispos procedentes de la herejía arriana, si consagraron algunas iglesias en nombre de la fe católica, antes de haber recibido ellos mismos la bendición de un obispo católico, dichas iglesias deben ser consagradas de nuevo*. La reconsagración de iglesias arrianas fue, en verdad, una práctica común durante el reinado de Recaredo, pues fue este monarca quien inició el proceso de catolización del reino y puso mayor empeño en eliminar todo resquicio de arrianismo en Hispania. Otros ejemplos de este tipo de reconsagraciones a través de la epigrafía en DUVAL, Y., *op. cit*., 1993, pp. 184-185.

[1086] No hay que olvidar que en la correspondencia mantenida entre Ascanio e Hilario a mediados del siglo V, se hace referencia a que Calagurri "*in ultima parte nostrae provinciae constitutus*" (THIEL, A., 1974, p. 155, ep. 13). De ser verdad esta afirmación, se negaría la existencia de Auca en esta época o por lo menos su inclusión dentro del territorio provincial tarraconense.

Valdizán recoge y da validez a la tradición que afirmaba que el apóstol Santiago fue el fundador de la sede de Oca. Haciendo uso de la conocida leyenda que afirmaba que Santiago predicó el evangelio en España a comienzos del siglo I de nuestra era y que tuvo varios discípulos a quienes instituyó como obispos de muchas poblaciones, este autor sitúa a san Indalecio, considerado uno de los varones apostólicos, como el primer obispo de *Auca*. Si bien Indalecio fue un santo nacido en Caspe (Zaragoza) y martirizado en *Urci* (Almería), donde sería nombrado obispo y patrón de sus diócesis, éste realizó varios viajes a lo largo de su vida que le llevaron a recorrer distintas ciudades del sur y este peninsular (Granada, Cartagena, Murcia, Elche, Valencia, Alicante, Segorbe, etc.) pero también del nordeste tales como Tarazona, Oca, Zaragoza, Burgos o Toledo, hasta acabar sus días en Urci. Desconocemos cuál fue su origen y quién la impulsó, pero existe la creencia de que en realidad es *Auca* donde fue martirizado Indalecio – de ahí que el episcopado aucense comience con su figura y que se considere al apóstol Santiago como el fundador de esta sede - y que en la ermita de Nuestra Señora de Oca estaría enterrado su cuerpo. Ello generó con el tiempo toda una tradición devocional que ha llevado a los fieles de la zona hasta el día de hoy a acudir el 11 de Junio de cada año en procesión hasta la ermita de Nuestra Señora de Oca para honrar a San Indalecio en un manantial próximo al que se le atribuyen ciertas propiedades curativas [Fig. 13][1087].

Fig. 13. Fuente de San Indalecio (Villafranca Montes de Oca). Fotografía propia.

[1087] PASCUAL Y ORBANEJA, G., *Vida de san Indalecio y Almería ilustrada en su antigüedad, origen y grandeza*, 1699, pp. 75-76; VALDIZÁN GALLO, M., *op. cit.*, 1917, pp. 25-27. Cuenta la leyenda que tras ser degollado, se arrojó el cuerpo de Indalecio a un cercano pozo, provocando que éste rebosara de agua, con el fin de devolver el cuerpo santo, y se convirtiera en manantial.

Sin rechazar la influencia que este santo o sus reliquias pudieron tener en la zona a la hora de cristianizar un posible espacio de culto pagano, la suposición de que Indalecio fue aquí martirizado y designado obispo, cuando estos privilegios correspondieron a la ciudad de Urci, queda lejos de ser algo real, pues de ser así, además, debería haberse erigido alguna iglesia bajo su advocación. Nos encontramos, por tanto, con un nuevo intento de glorificación del pasado cristiano de una zona, al vincular el origen e inicios de la sede de *Auca* con dos figuras santas, Santiago e Indalecio, sin más fundamento que

4.2.5.1.2. Episcopologio aucense. Auca en Toledo

Sin descartar la posibilidad de que el obispado aucense existiera con anterioridad y que sus prelados hubiesen participado, de haber querido, en el desarrollo conciliar de la provincia a lo largo del siglo VI[1088], lo cierto es que las primeras noticias que tenemos sobre un obispo aucense nos remiten al nombre de Asterio, de cuya actividad eclesiástica tenemos noticia por una doble vía, tanto textual como epigráfica[1089].

Asterio (589-597)

Comprometido fielmente con el programa de conversión del pueblo visigodo al catolicismo impulsado por Recaredo a finales del siglo VI, Asterio de *Auca* será uno de los obispos más prolíficos de la provincia en lo que a actividad eclesiástica se refiere. Con su participación en el concilio III de Toledo (589), en el II de Zaragoza (592) y en el sínodo que tuvo lugar en la capital del reino en el 597, Asterio demostró su apoyo incondicional al monarca Recaredo en su proyecto de integración religiosa de los godos en el territorio hispano, ahora mayoritariamente católico[1090].

A este mismo propósito pudo estar destinada, en caso de haber sido una iglesia arriana, la (re)consagración de la basílica burgalesa de Santa María de Mijangos (ss. V-

[1088] En este sentido, volveríamos a señalar que la ausencia prelaticia del occidente tarraconense, y por ende del obispado de Auca, en los concilios provinciales del siglo VI iría en consonancia con esa cierta escisión eclesiástica que se dio en la provincia desde los tiempos de Silvano.

[1089] No podemos conceder crédito alguno, como tampoco lo hace el propio E. Flórez (1771, pp. 30-31) a la lista de obispos que según Berganza, Juan de Arévalo y el P. Fr. Melchor Prieto gobernaron la sede de Auca antes de Asterio (Belasio, Almiro, Fronimio, Asturio, Juan, Torcio, Fronimio II y Justo).

[1090] Concilio III de Toledo (589), can. I, V y IX; Concilio II de Zaragoza (592), can. I-III; Concilio de Toledo del 597, can. I. Al respecto de este último sínodo, llama poderosamente la atención la presencia de Auca y Gerona como únicas sedes representantes de la provincia. Sobre este concilio, a medio camino entre lo provincial y lo general, ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit*., 1986, pp. 241-242.

X), un proceso que fue ejecutado el 6 de mayo del año 589 por el obispo Asterio de *Auca* bajo el mandato de Recaredo[1091] [Fig. 14]. Este epígrafe, que vendría a ejemplificar el modelo de unidad política entre el poder monárquico y el eclesiástico que se dio en época visigoda, ha sido interpretado como un indicio de que el obispado aucense fue creado en estos momentos a impulsos del soberano godo con el objetivo de ejercer un dominio central sobre la zona a través de un poder local[1092]. Como ya señalamos más arriba, el que *Auca* se convirtiera en una de las grandes valedoras del poder monárquico en la provincia a finales del siglo VI no implica indefectiblemente que fuese creada a tal efecto. Los monarcas visigodos fueron conscientes en todo momento del gran prestigio e influencia social de los que gozaban los obispos en sus respectivas ciudades desde el siglo V y no dudaron en aprovecharlo para hacer extensivo su poder central por los espacios locales a través de ellos[1093]. Los obispos, por su parte, vieron en el apoyo de la monarquía visigoda la oportunidad de extender y consolidar sus territorios diocesanos y es precisamente en este punto donde habría que resaltar más la importancia del epígrafe burgalés. En efecto, la existencia de esta inscripción, hoy custodiada en el ayuntamiento de Medina de Pomar, muestra que la diócesis aucense se extendía desde finales del siglo VI hacia la Cantabria cismontana. Dado que al sur de la sede de *Auca* se encontraba el límite fronterizo de la Tarraconense y su expansión por allí habría chocado además con los territorios de las diócesis de Osma y Palencia, todo apunta hacia un desarrollo de la diócesis aucense hacia el noroeste de la provincia, incluyendo tal vez en su órbita de acción al territorio alavés. El epígrafe consagratorio de Mijangos constituye, además, una de las escasas muestras de la presencia episcopal en espacios rurales, puesto que, como veremos, el dominio prelaticio sobre estas áreas no fue directo ni homogéneo al tener que competir con alternativas formas de cristianización como los eremitorios rupestres o las iglesias y monasterios de fundación aristocrática privada.

[1091] Trad.: "*Fue consagrado (este) lugar de Santa María por el pontífice Asterio, el día 6 de mayo, por mandato del gloriosísimo señor Recaredo*". LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio… ", *op. cit*., 1994, pp. 173-196; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, 2001, pp. 181-196. Aunque la fecha concreta del epígrafe no se especifica, en el texto se alude al decimosexto año de reinado de Recaredo, por lo que se ha supuesto que la consagración de la iglesia pudo tener lugar en el año 589, siempre y cuando se tome como referencia su asociación a la corona junto a Leovigildo (573), ya que si pensamos en su ascenso directo al trono, ello nos situaría anacrónicamente en el año 602, es decir un año después de su muerte.

[1092] GÓMEZ TARAZAGA, I., *op. cit*., 2009, pp. 81-82.

[1093] CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda...*, 2004, pp. 214-216.

Fig. 14. Epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos
(DE SANTIAGO FERNÁNDEZ, J., 2009[1094])

Al margen de las implicaciones religiosas y/o políticas de este epígrafe, la actividad de Asterio también estuvo enteramente ligada al desarrollo conciliar tanto de la provincia (Zaragoza II) como de la "nación" (589 y 597). Su relativamente elevada posición en las listas del tercer concilio toledano, en el número 24 tras la firma de los metropolitanos, supondría su ingreso en la silla episcopal probablemente en torno al año 584[1095], lo que se confirmaría con sus aún más elevadas posiciones en el concilio zaragozano del 592 (el sexto, incluyendo al metropolitano de *Tarraco*) y en el sínodo toledano del 597 (también el sexto). Con posterioridad a este sínodo, la pérdida de las suscripciones del concilio de Huesca (598) y la identificación sólo parcial de algunos de los obispados que acudieron al sínodo de Egara (614) impiden precisar si el gobierno de Asterio perduró aún algunos años más, a lo cual tampoco ayuda el hecho de que la sede aucense no aparezca registrada ni en el concilio II de Barcelona (599) ni entre las firmantes del decreto de

[1094] DE SANTIAGO FERNÁNDEZ, J., "El hábito epigráfico en la Hispania visigoda", *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, 2009, p. 338.

[1095] MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 2004, p. 7. Este autor afirma que, al no asistir Auca al concilio provincial de Tarragona del 516, la creación de esta sede habría tenido lugar con posterioridad a esta fecha. Teniendo en cuenta que ni *Calagurri* ni *Turiaso* acuden tampoco a este sínodo y de ellas sí tenemos constancia de su existencia anterior, este argumento pierde toda su consistencia. La ausencia de Auca a este y a otros sínodos provinciales del siglo VI, por tanto, habrá de ser justificada por otras razones, algunas ya sugeridas en este trabajo.

Gundemaro (610). Suponemos que entre Asterio y el siguiente obispo de *Auca* conocido, Amancio (636-638), tuvo que haber al menos otro prelado más, aunque también se ha sugerido que la llamativa ausencia de la sede burgalesa en el concilio IV de Toledo (633), al que acudió toda la provincia salvo Oca y Pamplona, pudo deberse a que en ese momento la silla prelaticia aucense se encontraba vacante[1096].

Amancio o Amanungo (636-638)

Desde la activa figura de Asterio habrán de pasar más de tres décadas hasta que volvamos a tener noticias sobre un prelado aucense en Toledo. Si bien es cierto que a lo largo de este periodo se sucedieron algunos momentos de enorme inestabilidad en la provincia como aquellos que caracterizaron al gobierno de Suintila (621-631) en su lucha contra los vascones[1097] o el propio final de este rey a manos del sublevado Sisenando (631-636)[1098], no creemos que la ausencia documental de *Auca* en estos años tenga que ver directamente con ninguno de estos episodios. Como ya dijimos en el caso de *Pompelo*, que no se conozcan todas las sedes de los asistentes al concilio de Egara o que *Auca* sea, junto con la sede navarra, los únicos obispados de la provincia que no acudieron al concilio IV de Toledo son dos condicionantes que permiten plantear la posibilidad de que el obispo aucense pudiera acudir al sínodo provincial del 614 o de que su ausencia al concilio general del 633 se justifique por razones de enfermedad o de vacancia en la sede y no por cuestiones de índole político-militar.

Amancio o Amanungo de *Auca*[1099] acudió en persona a los concilios V (636) y VI (638) de Toledo, donde reafirmó el apoyo de esta sede a la causa monárquica, en este caso la del rey Chintila (636-640), centrada en reforzar la figura regia y salvaguardar su posición y la de su familia en medio de un latente estado de agitación social y fragilidad política heredada del reinado de Sisenando y de su revolucionario acceso al trono[1100].

[1096] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 1974, pp. 200-201.

[1097] Isid., *HG*, 63.

[1098] *Fredeg. Chron.*, IV, 73 (*SRM*, II, pp. 157-158).

[1099] En la lista de asistentes al concilio VI de Toledo aparece registrado un *Amanuncus Causensis* que ha sido identificado con el *Amantius Aucensis* que firma las actas del concilio V de Toledo. Dado que en el concilio VI ya aparece un obispo de Coria (Bonifa), la identificación con esta sede queda descartada y si además hacemos una comparativa de posiciones con respecto a los obispos registrados en el concilio del 636 todo apunta a que Amanunco y Amancio son la misma persona, es decir, el obispo de Auca. FLÓREZ, E., *ES* XXIV, 1771, pp. 34-35. *Causensis* es, por tanto, una mala transcripción de *Aucensis*. MARTÍNEZ DÍEZ, G y RODRÍGUEZ, F., *La Colección Canónica Hispana*, vol. 5, 1992, p. 334.

[1100] Concilio V de Toledo (636), can. II-IX; Concilio VI de Toledo (638), can. XVI-XVII. En este sentido, algunas de las medidas adoptadas por Suintila tras su acceso al trono a la hora de reforzar su

En la línea de lo visto en su predecesor Asterio, la participación de Amancio en estos sínodos demostraba el respaldo de la iglesia aucense, entre otras, al monarca reinante y a su política, siendo este sostén ahora más necesario que nunca ante las crecientes tensiones entre monarquía y aristocracia desde comienzos del siglo VII[1101].

La cronología del episcopado de Amancio resulta muy difícil de precisar porque aunque la posición que ocupa éste en el concilio V (636) sugiere una incorporación más o menos reciente a la silla prelaticia, si echamos un vistazo a las actas de los concilios IV (633) y VI (638), vemos que, en relación a otros obispados, el de *Auca* ocuparía diferentes puestos que no se corresponden con la progresión normal en la ocupación del cargo. Así por ejemplo, en las listas conciliares del 636 el prelado aucense se sitúa por encima de otros obispos como Egila de Osma, Anserico de Segovia o Ildisclo de Sigüenza, que ya habían participado previamente en el concilio del 633[1102], lo que implicaría que Amancio ya ocupaba la silla prelaticia aucense desde ese mismo año o antes aunque no figure entre los firmantes del concilio IV de Toledo. No obstante, si ahora observamos con detenimiento el listado de asistentes al concilio del 638, descubrimos que la firma de Amancio, o en este caso Amanunco, se localiza justo debajo de la de los tres obispos anteriormente citados, lo que resultaría una incongruencia con respecto a la norma de disposición de los obispos en las listas conciliares según su antigüedad en el cargo. Dado que no sabemos con exactitud cuál de estas posiciones se correspondió a la realidad de ocupación del cargo episcopal por parte de Amancio o cuál fue simplemente un error de transcripción, poco es lo que podemos precisar al respecto del origen o la duración de la prelacía de este obispo aucense. Si tenemos en cuenta además que *Auca* se ausenta, como casi toda la provincia, al concilio VII de Toledo (646) y que en el concilio VIII (653) nos encontramos con un nuevo obispo, Litorio, presumiblemente de reciente incorporación a juzgar por su baja posición entre los firmantes, tampoco es posible determinar hasta cuándo

---

posición política - asociación de su hijo Ricimero al trono, confiscación de bienes a algunas iglesias, políticas de apoyo a algunos sectores aristocráticos - entraron en claro conflicto con los intereses de otros grupos nobiliarios desfavorecidos con esta política y ello condujo a Sisenando, duque de la Septimania, a encabezar una rebelión contra el monarca en la Tarraconense, con el apoyo de Dagoberto I de Neustria, que concluyó con el encarcelamiento de Suintila y el nombramiento de Sisenando como nuevo soberano (26 de marzo del 631). Sobre este periodo, THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1971, pp. 208-217; GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de España*..., 1989, pp. 153-161.

[1101] Concilio IV de Toledo, 633, can. LXXV: *Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo,* ***en unión de los obispos****, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concordia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición*.

[1102] En el concilio VI (638), por su parte, el de Auca ocupa un posición inmediatamente superior a Eparcio de Itálica, que también acudió al concilio IV de Toledo. Con todo, las propias posiciones de estos obispos cambian de un sínodo a otro porque en el concilio IV de Toledo el de Osma se encuentra por debajo de los obispos de Segovia y Sigüenza mientras que en el concilio V se sitúa justo encima de ellos.

ostentó Amancio el liderazgo eclesiástico de la sede burgalesa. Con todo, si entre la última aparición pública de éste y la primera de Litorio media una distancia temporal de unos quince años aproximadamente, es posible que aún haya que incluir otro nombre más en el episcopologio aucense entre ambos, si bien es sólo una hipótesis.

Litorio (653-¿656?)

Tres lustros después de la última aparición pública de un obispo aucense, Litorio hizo acto de presencia en el concilio VIII de Toledo (653), ocupando una de las últimas posiciones entre los asistentes a este sínodo. La dura política represiva emprendida por Chindasvinto contra los miembros del clero que traicionasen o perjudicasen a la figura del rey (642-653) - pérdida del cargo y de sus bienes, penitencia perpetua y excomunión hasta el día de su muerte[1103] - había provocado la abstinencia de todos los obispos tanto de la Narbonense como de la Tarraconense, a excepción del metropolitano de esta última, a acudir al concilio VII de Toledo (646). Este sentimiento de rechazo al monarca entre clérigos y seglares no tardó en derivar hacia el estallido de una rebelión nobiliaria liderada por el visigodo Froia y que seguramente contó con el visto bueno de la mayor parte del episcopado de estas provincias. Una vez sofocada esta revuelta, Recesvinto, sucesor del ya fallecido Chindasvinto, convocó el concilio VIII de Toledo (653), que contó esta vez con una nutrida representación de la provincia Tarraconense, entre la cual se encontraba el obispo Litorio de *Auca*. Aquí, tras largas cavilaciones, se decidió mantener la obligación de guardar los juramentos en favor del pueblo y la patria, siempre que su incumplimiento no supusiera penas de muerte o mutilación y se otorgó al monarca la capacidad de indultar a los condenados políticos por Chindasvinto y el derecho de disponer con total libertad de los bienes ilegalmente adquiridos por éste[1104]. Afín a esta nueva política algo más reconciliadora de Recesvinto, Litorio prestó su apoyo al rey acudiendo al concilio VIII en representación de la sede aucense mientras que otros prelados de la provincia como los de Pamplona, Tarazona, Barcelona, Lérida o Tarragona se mostraron aún reacios a lo propuesto por Recesvinto.

Como ya dijimos más arriba, la baja posición de *Auca* entre los firmantes de las actas del sínodo del 653 - el séptimo puesto empezando por el final - denota que Litorio

[1103] Concilio VII de Toledo (646), can. I.
[1104] Concilio VIII de Toledo (653), can. II.

asumió el liderazgo eclesiástico de la sede burgalesa en ese mismo año o poco antes[1105]. Si bien no volvemos a tener noticias fidedignas sobre esta sede en tres décadas, hasta el concilio XIII de Toledo (683), el nombre de Litorio habría figurado una vez más entre las suscripciones que para el concilio X de Toledo (656) propuso el padre Yepes ("Citorio de *Auca*")[1106]. A pesar de que la "juventud" de Litorio en el cargo para el año 653 casaría bien con su posible presencia en un sínodo que tuvo lugar apenas tres años más tarde, donde además aparece ocupando los puestos más bajos de la lista, la veracidad de esta información supuestamente perdida no ha podido demostrarse a día de hoy, por lo que más allá de la suposición de que Litorio pudiera prolongar su episcopado aún alguna década más, no se puede afirmar nada concreto al respecto.

En décadas posteriores y hasta la suscripción del siguiente prelado aucense tuvo lugar la celebración de dos sínodos - los Concilios XI (675) y XII (681) - a los que no acudió el prelado aucense: al primero por ser provincial y al segundo como consecuencia del apoyo prestado por la provincia a la rebelión del dux Paulo contra el rey Wamba, lo que provocó la ausencia generalizada de la Tarraconense y la Narbonense a este sínodo. Tres años después de la muerte de Wamba, Ervigio decidió exculpar públicamente a los acusados por su predecesor y ello condujo a la reparación en escena de todos los prelados tarraconenses, aunque en su mayoría representados por delegados eclesiásticos.

Estercorio (683-688)

A diferencia de la gran mayoría de obispos de la Tarraconense que se hicieron representar en el concilio XIII de Toledo (683) mediante representantes prelaticios de rango menor (presbíteros, diáconos o abades), el obispo Estercorio de *Auca* acudió en persona a la celebración de sínodo, siendo, junto con los prelados de Lérida y Tortosa, los únicos de la provincia en hacerlo[1107]. Desconocemos si el hecho de que estos obispos acudieran en persona mientras la inmensa mayoría lo hacía por delegación respondió a algún motivo específico, como por ejemplo un mayor apoyo a la figura de Ervigio por parte de estas sedes. Sea como fuere, la privilegiada posición de Estercorio en la lista de asistentes a este concilio - sólo precedido de 6 sufragáneos y 4 metropolitanos - supone

[1105] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 1974, p. 201, quien ubica su consagración en el 652-653.

[1106] *Vid. supra*, nota 730.

[1107] Descartamos, por tanto, que el registro del abad *Iohannes* como vicario de un tal *Areginei Aucensis episcopi* (VIVES, J., 1963, p. 434) haga referencia a la sede de Auca, pues ya se encargó E. Flórez de demostrar que la supuesta bicefalia episcopal de Auca en este año fue una errata de los copistas y que en realidad Aregio fue obispo de la sede gala de Nîmes. FLÓREZ, E., *ES* XXIV, 1771, pp. 36-37.

que la consagración de este obispo se dio unos cuantos años antes de la celebración del concilio XIII de Toledo, tal vez a comienzos de la década de los 70 del siglo VII[1108]. Si tenemos presente que la incorporación de Litorio al episcopado se dio en torno al 653, es probable que Estercorio fuese el sucesor directo de éste una década y media más tarde.

La ocupación de la silla prelaticia aucense por parte de Estercorio se prolongó al menos un lustro más pues volvemos a ver su firma en el concilio XV de Toledo (685)[1109]. Si bien ahora el de *Auca* se sitúa en una posición inferior a la del concilio XIII al haber más obispos presentes en este sínodo, Estercorio sigue ocupando un puesto elevado en relación a los obispos de su provincia, dando muestras de su dilatado liderazgo. La pérdida del registro episcopal en el Concilio III de Zaragoza (691) nos impide precisar cuándo finalizó el episcopado de Estercorio y cuándo inició su sucesor Constantino su andadura prelaticia, pero es casi seguro la sucesión entre ambos fue directa.

Constantino (693)

Sucesor directo de Estercorio en la última década del siglo VII, Constantino dejó constancia de su liderazgo eclesiástico en el concilio XVI de Toledo (693), donde ocupó una posición intermedia - el trigésimo puesto - entre los obispados hispanos que asistieron al evento. Al igual que sucedió con sus predecesores, la firma de Constantino marcaría el compromiso de la sede de *Auca* con la protección y la lealtad hacia el monarca de turno, en este caso Egica, su familia y su descendencia[1110].

Dado que el ascenso de Constantino al episcopado de la iglesia aucense se produjo a finales de la séptima centuria, es muy probable que éste asistiera también al concilio XVII de Toledo (694), cuya nómina de asistentes no se ha conservado, y tal vez incluso al concilio XVIII (703), del que ni siquiera tenemos las actas.

Constantino fue el último obispo aucense durante el periodo visigodo y con él se cerró un periodo de grandes interrelaciones entre el aparato político y el eclesiástico.

La desintegración del estado visigodo, la invasión musulmana y las posteriores campañas de Alfonso I por la zona[1111] no acarrearon en ningún caso la desaparición de

---

[1108] GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 1974, p. 201.

[1109] Vemos que el obispado de Auca, al igual que casi toda la provincia, se ausentó al concilio XIV de Toledo por ser un concilio a medio camino entre lo provincial y lo general que hubo de reunirse precipitadamente en unas condiciones atmosféricas nada favorables para una reunión de todo el episcopado hispano. Concilio XIV de Toledo (684), can. I y III.

[1110] Concilio XVI de Toledo (693), can. VIII-X.

[1111] Código Rotense: *Qui cum fratre Froilane sepius exercitu mobens, multas civitates bellando cepit. Id est, Lucum, Tudem, Portugalem, Anegiam, Bracaram metropolitanam, Viseo, Flavias, Letesma,*

la sede de *Auca*. El pacto de San Miguel de Pedroso, realizado por una congregación de religiosas encabezadas por Nuña Bella para vivir en comunidad en el monasterio de San Miguel de Pedroso (comarca Montes de Oca, Burgos), y datado el 24 de abril el 759, presenta al obispo Valentín, presumiblemente de Oca, como uno de sus confirmantes. Dado que se trata de un documento cuya cronología ha oscilado entre el siglo VIII y el X[1112] y cuya autenticidad ha sido puesta en duda[1113], habrá que recurrir a otras fuentes para comprobar la pervivencia de la iglesia aucense con posterioridad al asentamiento árabe. Descartados los abades del monasterio de san Millán a los que el padre Flórez asocia a la sede aucense[1114], el primer dato irrefutable sobre un obispo de *Auca* con posterioridad a la época visigoda es recogido en un diploma del cartulario de San Millán de la Cogolla, datado a mediados del siglo X, donde se hace mención a un tal "*Vincentius episcopus Aukensis*" como uno de los individuos que legitiman la fundación del cenobio de San Millán de Hiniestra, en la falda occidental de los montes de Oca[1115].

4.2.6. La articulación eclesiástica del espacio urbano del valle medio-alto del Ebro. Conclusiones

Una vez analizada la historia cristiana de estos enclaves episcopales durante la Tardoantigüedad, concluiremos este apartado tratando de delimitar hasta dónde llegó la jurisdicción de cada una de las cuatro diócesis aquí estudiadas, suponiendo que éstas estuviesen claramente definidas entre los siglos VI y VIII, en su proceso de expansión territorial por la provincia para determinar así de qué modo se articulaba el espacio urbano del valle medio-alto del Ebro en este periodo [Fig. 15].

Rechazada toda validez de la denominada "Hitación de Wamba (672-680)", por estar probablemente redactada en época medieval[1116], y dado que los textos conciliares

---

Salamantica, Numantia qui tunc vocatur Zamora, Abela, Astorica, Legionem, Septemmancam, Saldania, Amaia, Secobia, Oxoma, Septempuplica, Arganza, Clunia, Mabe, Auca, Miranda, Revendeca, Carbonarica, Abeica, Cinasaria et Alesanzo, sei castris cum villis et vinculis suis. Omnes quoque arabes gladio interficiens, christianos autem secum ad patriam ducens (UBIETO, A., *Crónica de Alfonso III*, 1971, p. 37)

[1112] SERRANO, L., *El obispado de Burgos...*, 1935, pp. 76-77; MARTÍNEZ DIEZ, G., "Los obispados de la Castilla...", *op. cit.*, 1984, p. 447

[1113] MARTÍN VISO, I., *op. cit.*, 1999, p. 170. Para I. Gómez Tarazaga (2009, pp. 88-91), sin embargo, el contenido de este documento presentaría altas proporciones de verosimilitud.

[1114] FLÓREZ, E., *ES* XXIV, 1771, pp. 75-84; VALDIZÁN, M., *op. cit.*, 1917, pp. 32-34.

[1115] UBIETO, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, 1976, p. 49, doc. 35.

[1116] Huelga decir además que los términos toponímicos utilizados para fijar los límites resultan imprecisos y hasta ahora ilocalizables en ninguno de los ejemplos aquí estudiados. Hitación de Wamba: *La diócesis de Pamplona tiene* (unos límites) *desde Cobello hasta Mustella, desde Loga hasta Talla. La diócesis de Tarazona tiene desde Mustella hasta Nampia, desde Sparga hasta Ostaual. La diócesis de*

apenas aportan información válida para esta cuestión, habrá que recurrir a otras fuentes literarias, pero también arqueológicas, epigráficas o incluso hagiotoponímicas para tratar de desentrañar cuáles fueron los límites reales de cada una de estas diócesis.

Para la sede calagurritana, por ejemplo, si seguimos la geografía marcada por el culto a los mártires Emeterio y Celedonio, aunque su mayor difusión tuviese lugar en el medievo, y el eje territorial que dibujan los apoyos nobiliares a Silvano, o si consideramos su ausencia en la *Vita Sancti Aemiliani*, todo parece apuntar a que la sede riojana pudo experimentar una primigenia extensión de su territorio diocesano más hacia el noroeste de la región[1117], lindando al norte con los límites meridionales de la sede pamplonesa, al oeste con la diócesis de Oca y al sur con la de Tarazona, la cual pudo expandirse sobre el centro y sur de la región hacia localidades como Berceo [Fig. 15].

En el caso de *Turiaso*, dada la demarcación de la provincia Tarraconense y las atribuciones territoriales del obispo Didimio en tiempos de Emiliano, la extensión de su diócesis sólo pudo ser viable hacia el noroeste de la ciudad, si bien por debajo y en paralelo a la expansión calagurritana, ya que al este chocaría con la amplia jurisdicción de la sede *caesaraugustana* y al sur con los límites más septentrionales de las diócesis cartaginenenses de Osma y Sigüenza, llegando a alcanzar tal vez por el oeste a la parte oriental de la jurisdicción diocesana de Oca [Fig. 15].

La vinculación de los obispos mozárabes de Pamplona con ciertos espacios de culto ubicados en la frontera entre Navarra y Aragón podría dibujar la línea de extensión que siguió la diócesis de *Pampilona* ya desde época visigoda. Si echamos mano de la hagionimia histórica, con la enorme prudencia que exige manejar este tipo de fuentes, la tutela mariana de la sede pamplonesa únicamente permite deducir una cierta extensión del cristianismo desde Pamplona hacia sus valles limítrofes durante la Tardoantigüedad, con una presencia algo mayor en el área occidental de la ciudad[1118]. Sin embargo, pese

---

Calahorra tiene desde Nampia hasta Sparga, desde Mustella hasta Lacala. La diócesis de Oca tiene desde Platena hasta Amaya, desde Villa inferno hasta Pede mora. FLOREZ, E., *ES*, t. IV, 1749, pp. 185-252; VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La División de Wamba*, 1943, pp. 89-93; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., "Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas", *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, 1970, pp. 66-94.

[1117] La vinculación de los primeros registros episcopales posteriores a la conquista musulmana – Theodemiro a finales del siglo VIII y Recaredo a comienzos del siglo IX – con la ciudad de Oviedo, así como la fundación en el año 800 de una iglesia dedicada a Emeterio y Celedonio al norte de la provincia burgalesa (Taranco, Valle de Mena) serían paradigmáticos de una expansión altomedieval de la diócesis de Calahorra en la dirección propuesta. SÁINZ RIPA, Eliseo, *op. cit.*, 1994, pp. 141-144.

[1118] JIMENO ARANGUREN, R., *El culto a los santos...*, 2003, pp. 212-216; Id. "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad. Propuesta de Actualización*, 2006, pp. 292 y 307 (mapa en p. 313).

al evidente dinamismo urbano de la capital navarra incluso tras la invasión árabe[1119], los estudios más recientes han dejado entrever la escasa importancia cristiana concedida a la ciudad en las fuentes de la época, que coincide además con una paradójica ausencia de cultos martiriales en su radio de influencia, incluso de aquellos impulsados en áreas tan próximas como el monasterio de Leire[1120]. Teniendo esto presente, cabe señalar, por tanto, que la jurisdicción pompelonense no experimentó durante la Tardoantigüedad una destacada expansión por la Tarraconense, no al menos más allá de la Cuenca iruñesa, donde la densidad de advocaciones parroquiales dedicadas a cultos relativamente antiguos fue algo más significativa. La distribución de hagiónimos por la zona navarra sugiere que la extensión del cristianismo se produjo concéntricamente en torno al núcleo pamplonés sin llegar a alcanzar las áreas periféricas, con la excepción de Tierra Estella por la influencia del eje del Ebro[1121]. En cualquier caso, el dominio de Zaragoza en el occidente provincial y la presencia de Calahorra liderando el panorama eclesiástico sobre su región y parte de la ribera navarra tampoco habrían ofrecido grandes opciones de expansión a la sede de *Pompelo*, si acaso hacia el oriente vascón [Fig. 15].

Finalmente, al margen de la dudosa existencia de los obispados registrados en la nómina ovetense[1122], la sede más occidental de la provincia, *Auca*, en consonancia con la consagración prelaticia de Mijangos, hubo de experimentar una expansión hacia el norte cantábrico, llegando a cruzarse quizás en su vertiente más oriental con los límites occidentales de la sede calagurritana, tal y como parece desprenderse del apoyo que ésta recibió desde la burgalesa Virovesca a mediados del siglo V [Fig. 15].

La realización de un hipotético mapa sobre la articulación eclesiástica del Ebro medio, sin embargo, no puede restringirse únicamente al estudio del ámbito urbano. A fin de completar esta cartografía, habrá que incorporar igualmente al espacio rural como paradigma cristiano con personalidad propia, cuya sacralización no sólo condicionó la

---

[1119] Las principales necrópolis excavadas en los últimos años dentro y fuera del recinto urbano pamplonés han dado a conocer varios ejemplos de ajuares de origen musulmán amén de un considerable número de inhumaciones basadas en el ritual islámico. UNZU, M., FARO, J. A. y GARCÍA-BARBERENA, M., "Presencia islámica en Pamplona", *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siécles), la transition*, 2007, pp. 106 y 121-123; DE MIGUEL, M. P., "La maqbara de la Plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico", *Villes et campagnes...*, 2007, pp. 183-197.

[1120] LARREA, J. J., "Construir un reino en la periferia de Al-Ándalus: Pamplona y el Pirineo Occidental en los siglos VIII y IX", *Symposium Internacional Poder y Simbología en Europa, siglos VIII-X*, 2009, pp. 299-302. A este respecto, quiero agradecer las sugerencias vertidas por Juan José Larrea en torno al análisis de la extensión diocesana de la sede *pampilonense* entre la Antigüedad y el Medievo.

[1121] JIMENO ARANGUREN, R., *op. cit.*, 2003, p. 250.

[1122] *Vid. supra*, nota 664.

extensión efectiva del dominio episcopal sobre el territorio diocesano, sino que también sentó las bases de la futura organización eclesiástica del territorio en época medieval.

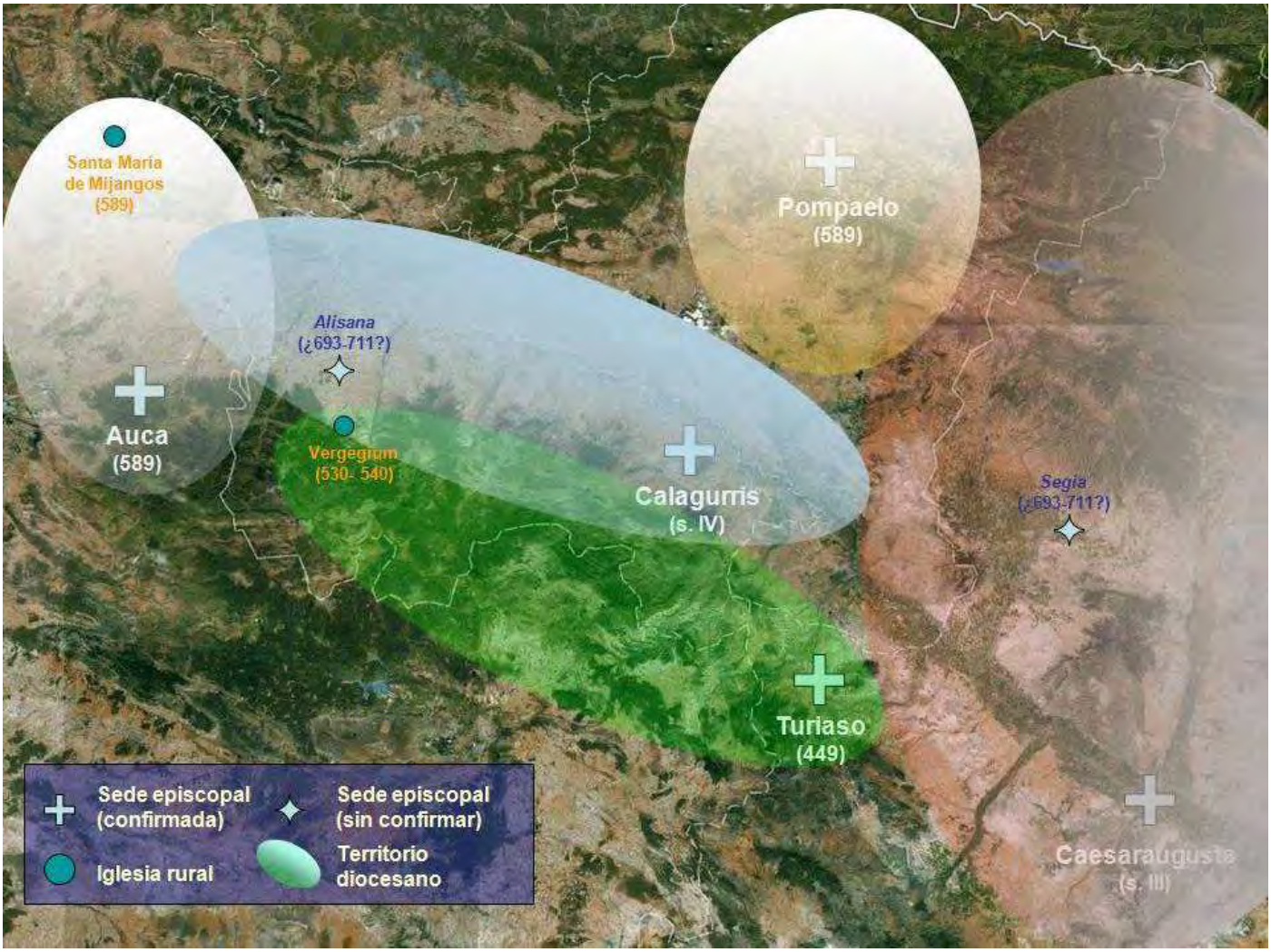


Fig. 15. Posible articulación eclesiástica del espacio urbano del valle medio del Ebro (ss. VI-VII). Elaboración propia

Capítulo 5

ARTICULACIÓN ECLESIÁSTICA DEL ESPACIO RURAL DEL EBRO MEDIO-ALTO (ss. III-VIII)

Desde sus inicios y durante los primeros siglos de su expansión por Occidente el cristianismo fue un fenómeno eminentemente urbano. La relevancia política y económica de los enclaves urbanos y el desarrollo de las comunicaciones entre ellos así lo habían propiciado. Una vez reconvertido el cristianismo de culto perseguido a religión oficial del Estado a finales del siglo IV, el espectro social de seguidores de esta nueva fe se fue ampliando y diversificando progresivamente, dando lugar a la formación de comunidades cristianas en espacios cada vez más extensos, heterogéneos y difíciles de controlar.

Con la relativamente rápida adhesión de las aristocracias urbanas a la fe de Cristo desde el siglo IV, las nuevas ideas religiosas no tardaron en trasladarse desde las urbes hasta los dominios rurales que los *possessores* habían ido adquiriendo en el *territorium* próximo a sus ciudades de origen. Villas y otros enclaves aristocráticos rústicos pronto se vieron engalanados con todo tipo de elementos decorativos de inspiración cristiana (crismones, cruces, escenas bíblicas, etc.) y, con el tiempo y la ocupación cada vez más prolongada de estos espacios a causa de la paulatina regresión urbanística a lo largo del siglo V, de lo meramente ornamental se pasó a lo funcional con el firme propósito de que sus habitantes pudiesen llevar aquí una vida cristiana tan plena como la que se disfrutaba en algunas ciudades. Para hacer viable este objetivo fue necesaria la creación de espacios de culto cristiano en los enclaves rústicos que favoreciesen no sólo la práctica de la liturgia nicena entre los propietarios de las villas

sino también la progresiva evangelización del personal de servicio, aún fuertemente apegado en muchos casos a sus ancestrales creencias y tradiciones. Con ese propósito inicial fueron elevándose oratorios, iglesias menores y basílicas martiriales en el mundo rural y se fue dando origen a una primigenia organización eclesiástica dependiente en última instancia del dominio ejercido por los obispos desde las ciudades[1].

Poco a poco, aunque no sin dificultades y a un ritmo más lento que en los núcleos urbanos, la palabra de Dios fue extendiéndose por el mundo rural y con ella también en teoría el dominio episcopal sobre aquellos territorios en los que ésta iba calando. En este sentido, no hay que olvidar que en las ciudades las necesidades organizativas de unas comunidades religiosas en constante formación y crecimiento habían aupado a la figura del obispo hasta lo más alto de la escala gubernamental eclesiástica ya desde el siglo IV y sobre todo a lo largo de la quinta centuria. Una de las muchas y variadas prerrogativas que alcanzó el grado prelaticio a lo largo de este periodo fue la del control sobre todos los espacios eclesiásticos, así como el personal clerical adscrito a ellos, que formaban parte de la jurisdicción de sus diócesis. Por esta razón, todos los territorios vinculados a los templos cristianos en los espacios rurales habían de pasar indefectiblemente a formar parte de los dominios diocesanos que los obispos poseían y que ejercían desde sus sedes urbanas con el apoyo logístico de la normativa conciliar.

Aunque la teoría estaba clara, la práctica, sin embargo, no se tradujo por igual en la elevación de los obispos como líderes eclesiásticos únicos e indiscutibles del espacio rústico. Las circunstancias geopolíticas, socioeconómicas y culturales que caracterizaron al mundo rural durante la Tardoantigüedad obstaculizaron primeramente el acercamiento y la intervención de los prelados sobre estos entornos (lejanía espacial, orografía adversa, pervivencias paganas, conflictividad político-social, desarrollo de heterodoxias religiosas) y diversificaron más tarde el liderazgo religioso sobre este territorio entre otros agentes articuladores del dominio eclesiástico (aristocracias laicas y ascetas). Si la acción episcopal pudo ser determinante en la cristianización de determinadas áreas rústicas, gracias sobre todo a la elevación de iglesias dotadas generalmente de baptisterios - es el obispo quien se encarga de administrar el bautismo, ello no excluyó el desarrollo de otras iniciativas fundadoras por parte de la nobleza terrateniente que llegaron a competir abiertamente con el episcopado por el dominio efectivo de ciertos territorios. De ahí que la historiografía

[1] Concilio de Tarragona (516), can. XIII: *El metropolitano debe dirigir a sus hermanos en el episcopado tales cartas que no sólo acudan al concilio acompañados de los presbíteros de las iglesias catedrales, sino que también traigan consigo algunos de los presbíteros rurales* [...].

reciente sólo haya sido capaz de describir para los espacios rústicos en esta época una situación de absoluta indefinición territorial, dado el inestable dominio prelaticio ante el desarrollo de ciertos liderazgos locales y alternativas formas de cristianismo[2].

Tenemos, por tanto, un espacio rural que ya no se articula en lo eclesiástico de una manera unidireccional o vertical, o al menos no con la figura del obispo como único vértice de la pirámide jerárquica como sucedía en el mundo urbano, donde coexisten al mismo tiempo y en un mismo lugar diferentes formas de entender la religiosidad cristiana y donde se comparte la potestad eclesiástica sobre el territorio entre diferentes individuos y a distintos niveles. ¿Qué fue lo que frenó u obstruyó el avance del dominio episcopal en estas zonas? ¿Quiénes compitieron con el episcopado por el control eclesiástico del territorio rústico? ¿Cómo se articuló la cristianización del mundo rural? Tratar de resolver estas cuestiones y avanzar con ello en el conocimiento del proceso de cristianización en Hispania y en el valle medio del Ebro será el objetivo primordial de este capítulo.

5. 1. EL OBISPO EN LOS ESPACIOS RÚSTICOS: ¿UN DOMINIO LIMITADO Y COMPARTIDO?

Aunque fue la aristocracia fundiaria quien se encargó principalmente de trasladar los preceptos cristianos desde las ciudades a sus respectivas villas, construyendo en ellas desde simples oratorios privados hasta mausoleos familiares y finalmente iglesias propias, la evangelización del mundo rural también fue posible gracias a la acción misionera de los obispos, quienes, bajo el pretexto de un aparente interés por convertir a los paganos *rustici*, buscaron extender su dominio diocesano por estas tierras.

Sea cual fuere el objetivo último de los obispos a la hora de intervenir activamente en la cristianización del espacio rural, lo cierto es que su avance por este medio no fue sencillo ni rápido. Por el camino se topó con una serie de importantes escollos a sortear tales como la fuerte presencia del elemento pagano, el desarrollo de ciertos movimientos heréticos, el estallido de algunos episodios bélicos o el surgimiento de otras propuestas

[2] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, p. 164; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Las fronteras de La Rioja", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, 2000, p. 18; DÍAZ BODEGAS, P., "La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder", *Los espacios de poder en la España medieval*, 2002, pp. 466-467; MOUNIER, M. B., "Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècle)", *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, 2007, pp. 225-226; MARTIN, C., "Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration", *Les élites et leurs espace: mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, 2007, p. 214.

de religiosidad cristiana ajenas a la oficial. Ninguno de estos factores tuvo su origen ni fue exclusivo del mundo rural, pero la mayor parte de ellos sí alcanzaron en este espacio su máximo apogeo o su más prolongado desarrollo en el tiempo. Esto limitó de alguna manera el dominio efectivo del episcopado en los entornos rústicos tanto desde un punto de vista territorial o administrativo como sobre todo en lo ideológico, ya que si algunos elementos eran contrarios a determinados aspectos del desarrollo eclesiástico o del dogma cristiano, otros se mostraban directamente incompatibles con una religión monoteísta.

5.1.1. Los obstáculos al dominio prelaticio

El cristianismo, propagado inicialmente a través de las ciudades, se extendió a partir del siglo IV por las áreas rurales, en especial por aquellas con una mayor impronta cultural romana. No obstante, ya desde ese preciso instante el mensaje de Cristo tuvo algunas dificultades en su expansión más allá de las fronteras urbanas propiciadas por la existencia de ciertas barreras culturales y religiosas entre el mundo urbano y el rural. Si ya en las ciudades hispanas el cristianismo tuvo que ir abriéndose paso en medio de un abigarrado panorama plurirreligioso que englobaba a elementos cultuales autóctonos y alóctonos (celtas, fenicios, cartagineses, grecorromanos, orientales, judíos[3]) hasta alzarse como única religión oficial del Estado, mayores problemas tuvo en los ámbitos rurales, algunos de los cuales ni siquiera se hallaban plenamente romanizados. Fue aquí donde la continuidad en la práctica de ritos precristianos tuvo una mayor prolongación tanto por la lejanía geográfica con respecto a los epicentros del poder eclesiástico como por la profunda vinculación de sus habitantes con sus más antiguas creencias y tradiciones. El paganismo, entendido convencionalmente como todo el conjunto de prácticas, creencias y costumbres religiosas propias de individuos y poblaciones no cristianas e identificado generalmente con el mundo rural y con la población *gentil*, extranjera y/o bárbara[4], se

[3] Un buen ejemplo de este heterogéneo contexto cultual lo hallamos en el territorio de la diócesis de Osma, donde se seguía rindiendo culto a dioses celtas, romanos y orientales incluso tras la consolidación cristiana. CRESPO, S., "Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana", *Hispania Antiqua*, nº 28, 2004, pp. 188-196.

[4] El término *paganus* en latín deriva de *pagus* (aldea), haciendo referencia a las aldeas atenienses donde vivían quienes dieron origen a estos cultos (Isidoro de Sevilla, *Etimologiae*, VIII, 10, 1). Dado que fue en el mundo rural donde los *gentiles* prolongaron más tiempo el culto a los ídolos, aquellos que vivían en entornos rústicos (*rustici*), vistos a menudo por los cristianos como gentes atrasadas, incivilizadas y con un sentimiento religioso propio de bárbaros, y que practicaban cultos diferentes al cristiano acabaron siendo designados desde entonces en las fuentes de manera genérica como paganos (Prudencio, *Contra Symmacum*, I, 449; Paulino de Nola, *Carmina* X, 202-220; Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 12-13, 15 y 17; Isidoro, *Etymologiae*. VIII, 10, 2; Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 1). SANZ SERRANO, R., *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. *Gerión*, vol. 21,

convirtió así en el primero de los problemas a los que el avance cristiano tuvo que hacer frente a la hora de consolidar sus ideas en los espacios rústicos.

5.1.1.1. *La pervivencia del paganismo*

Desde una óptica eclesiástica, la devoción a Dios resultaba irreconciliable con la práctica de cualquier otro culto, pues el cristianismo surgió como una religión exclusivista y monopolizadora que no admitía competencias ni panteones sincréticos. La conversión de Constantino en el 312 y la aceptación de la libertad de cultos al año siguiente no sólo trajeron consigo la legitimidad y ciertos privilegios socioeconómicos para el cristianismo sino que también desencadenaron una creciente hostilidad por parte de este emperador y de sus sucesores hacia las viejas instituciones religiosas. El avance de la nueva fe a lo largo de este siglo, favorecido por la licitud otorgada por Constantino y Licinio en Milán en el 313 y reforzado por los sucesivos emperadores - con la salvedad de la etapa de reivindicación pagana impulsada por Juliano en la zona oriental del Imperio[5] -, alcanzó su clímax en la figura de Teodosio (378-395) a finales del siglo IV, quien oficializó el culto cristiano y transcribió en términos legales la persecución del paganismo[6]. La proclamación del cristianismo niceno como única religión oficial del Imperio (Edicto de Tesalónica, 380) y la consecuente prohibición de cualquier otro culto marcaron el inicio de la desaparición pública de lo pagano en los espacios urbanos. Iglesia y Estado, cada vez más identificados desde Constantino, llevaron a cabo una actuación conjunta, amparándose en la legalidad establecida por los emperadores y en los cánones sinodales, contra toda creencia ajena al cristianismo, utilizando para ello una doble vía: el desgaste psicológico, denigrando culturalmente todo lo pagano y fomentando la verdad cristiana[7], y la ofensiva material, destruyendo todo símbolo físico vinculado a cultos precristianos[8].

Ext. 7, 2003, pp. 87-88. Al respecto de la evolución histórica de este vocablo, MOHRMANN, C., "Encore une fois: paganus", *Vigiliae Christianae*, pº 6, 1952, pp. 109-121.

[5] ARCE MARTÍNEZ, J., "Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d. C.)", *Rivista Storica dell'Antichitá*, nº 5, 1975, pp. 201-215; HIDALGO, M. J., "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 179-195.

[6] JORDÁN MONTES, J. F., "La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C.)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 8, 1991, pp. 186-197; CORONEL, M., "Decretos del código teodosiano referentes a la represión del paganismo", *Debats*, nº 90, 2005, pp. 119-124.

[7] ALONSO VENERO, M. A., *El paganismo en la literatura apologética cristiana (ss. II-IV)*, 2013, tesis doctoral en línea (http://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/3275).

[8] SANZ SERRANO, R., "La destrucción de centros de culto pagano como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, 1998, pp. 247-264.

Con este restrictivo e intransigente planteamiento de base, ya desde comienzos del siglo IV las autoridades eclesiásticas y laicas trataron de poner freno a la proliferación de actividades como los sacrificios[9], la idolatría[10], los maleficios[11], los ritos funerarios[12], las procesiones[13] o la consulta y realización de artes adivinatorias[14], que eran realizadas en contextos generalmente urbanos y practicadas por casi todas las capas de la sociedad de la época[15]. Si el interés de la Iglesia por erradicar cualquier resquicio de paganismo descansaba principalmente en un rechazo ideológico - el cristianismo es una religión exclusivista que no admite ningún intento de transgredir las leyes de Dios -, la actuación antipagana de los emperadores presentaría a su vez unas connotaciones políticas al ir encaminada hacia la supresión de aquellas prácticas que, al margen de su contenido cultual, pudieran atentar contra la seguridad de las clases dominantes o del propio emperador o que implicaran el conocimiento del futuro del Estado para poder influir sobre él[16].

Teniendo presente, no obstante, la débil implantación de las ideas cristianas en Occidente aún en el siglo IV - recordemos que el cristianismo se hizo oficial en todo el Imperio a partir del año 380 y el paganismo fue estatalmente ilegalizado en el 392[17] - y el fuerte arraigo a la tradición cultual entre una población educada en valores filosóficos y religiosos grecorromanos[18], no es de extrañar que los primeros cánones eclesiásticos y

---

[9] *CTh.* XVI, 2, 5 (323); *CTh.* XVI, 7, 5 (391); *CTh.* XVI, 10, 1 (321), 2 (341), 4 (346), 5 (353), 6 (356), 7 (381), 8 (382), 9 (385), 10 (391), 11 (391), 12 (392), 13 (395), 15 (399), 17-18 (399), 20.3 (415), 23 (423) y 25 (435). Concilio de Elvira (siglo IV), can. II, LV y LIX. En general, sobre la legislación contra los sacrificios en esta época, PÉREZ MEDINA, M., "Sobre la prohibición de sacrificios por Constantino", *Florentia Iliberritana*, nº 7, 1996, pp. 229-239; VILELLA, J., "Cánones pseudoiliberritanos y código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos", *Polis*, nº 17, 2005, pp. 97-133.

[10] Concilio de Elvira (s. IV), can. I, III-IV, XL-XLI, LX. *CTh*. XVI, 10, 6 (356), 10 (391), 11 (391), 12 (392), 13 (395), 18 (399), 19 (408).

[11] Concilio de Elvira (s. IV), can. VI; *CTh*. IX, 16, 5 (357); XVI, 5, 9 (382), 36 (399) y 62 (425).

[12] *Ibídem*, can. XXXIV. *CTh*, IX, 16, 7 (364).

[13] *Ibíd*., can. LVII.

[14] *CTh*. IX, 16, 4 (357), 6 (358), 8 (373), 9 (371), 11 (389), 12 (409); *CTh*. XVI, 10, 7 (381), 9 (385).

[15] SOTOMAYOR, M., "Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania", *Memorias de historia antigua*, nº 5, 1981, p. 184; ARCE MARTÍNEZ, J., "Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV d. C.", *Príncipe de Viana*, nº 124-125, 1971, pp. 250-255; Id., *El último siglo de la España romana (284-409)*, 2009, pp. 179-185.

[16] SANZ SERRANO, R., "La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica", *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, 1985, pp. 400-402; SALINAS, M., "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 239-243.

[17] *CTh*. XVI, 10, 12 (392): *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat*.

[18] Para los miembros de la aristocracia senatorial, que detentaban las magistraturas y sacerdocios republicanos y se veían a sí mismos como herederos y guardianes de las antiguas tradiciones romanas, la aceptación de una religión que demonizaba a los antiguos dioses protectores de Roma era inviable. JONES, A. H. M., "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, 1989, p. 35. Las religiones precristianas contaban a su favor

leyes civiles de la época se mostrasen ineficaces en su lucha por erradicar el paganismo y dibujasen un confuso e inestable panorama religioso en Hispania. Una Hispania donde se seguía sacrificando tras recibir el bautismo[19], se veneraba a las imágenes presentes en las iglesias[20], se cedían vestiduras de los cristianos para las procesiones mundanas[21], se realizaban ritos paganos en torno a las basílicas martiriales[22] o se acordaban matrimonios mixtos entre jóvenes cristianas y sacerdotes paganos[23].

Se observa, por tanto, que la Hispania del siglo IV se caracterizó en lo religioso por una situación de tensa coexistencia y de clara ambigüedad entre la tolerancia hacia determinadas manifestaciones cultuales precristianas - coincidiendo con ciertas etapas de los gobiernos de Constancio II (337-361), Magnencio (350-353), Juliano (361-363), Joviano (363-364) o Valentiniano I y Valente (364-378)[24] - y el desarrollo de esporádicos episodios de violencia contra el patrimonio pagano[25]. La pervivencia del culto imperial en las ciudades al menos hasta mediados del siglo IV[26], la vigencia del calendario lúdico romano hasta finales de esta misma centuria[27] o la continuidad en la celebración de *ludi*

---

con todo un conjunto de variantes artísticas (pintura, escultura, arquitectura, música, danza, teatro, juegos, poesía, retórica) a su servicio que las hacían más atractivas, variadas y cercanas que el cristianismo en sus comienzos. MACMULLEN, R., *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, 1998, p. 205

[19] Concilio de Elvira (principios del siglo IV), can. I-II y LIX.

[20] *Ibídem*, can. XXXVI. Sobre la problemática interpretación de este pasaje, MCKENNA, S., *Paganism and Pagan Survival in Spain to the Fall of Visigothic Kingdom*, 1938, pp. 34-35.

[21] Concilio de Elvira (principios del siglo IV), can. LVII.

[22] *Ibídem*, can. XXXIV-XXXV. Según J. Vilella, estos cánones no harían referencia a un espacio cementerial sino a un contexto arquitectónico martirial. VILELLA, J., "In cimiterio: dos cánones pseudoiliberritanos relativos al culto martirial", *Gerión*, vol. 26, nº1, 2008, pp. 491-527 (*vid*. pp. 505-526 al respecto de las connotaciones paganas de los ritos del encendido de velas y la vigilia natalicia).

[23] Concilio de Elvira (principios del siglo IV), can. XV y XVII. Sobre la convivencia entre paganos y cristianos en especial durante los primeros siglos de expansión del cristianismo, UBRIC, P., "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu*, nº 18, 2007, pp. 147 y 157-158.

[24] *CTh*. II, 8, 18-23 (386-399). Así por ejemplo, el emperador Constancio II cerró los templos en el 364, pero pidió que se respetasen los edificios de *otium* para celebrar en ellos juegos públicos (*CTh*. XVI, 10, 3-4). El propio Teodosio, pese a decretar en el 392 la prohibición de los sacrificios, las ofrendas votivas, la adoración idolátrica y las prácticas adivinatorias (*CTh*. XVI, 10, 12), mantuvo los templos abiertos [*CTh*. XVI, 10, 8 (382)] y evitó en lo general los tumultos que pudiesen generar su actividad antipagana [*CTh*. XVI, 10, 16 (399)]. VOGT, J., "Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, 1989, pp. 53-70; SALINAS, M., *op. cit.*, 1990, pp. 239-240. Un reciente estado de la cuestión sobre el tema en MORENO RESANO, E., "La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales de los siglos IV y V d. C.", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 209-216.

[25] MARCOS SÁNCHEZ, M., "Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad Tardía", *Historica et Philológica: in honorem José María Robles*, 2002, pp. 85-100.

[26] ETIENNE, R., *Le culte imperial dans la Peninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, 1974; ARCE MARTÍNEZ, J., "Retratos imperiales tardorromanos de Hispania", *Archivo Español de Arqueología*, nº 50-51, 1977-1978, pp. 253-268.

[27] STERN, H., *Le calendrier de 354*, 1953; JORDÁN MONTES, J. F., *op. cit.*, 1991, pp. 193-195; MACMULLEN, R., *Christianisme et paganisme...*, 1998, p. 63; FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., "La cristianización de algunos elementos del paganismo romano", *Estudios humanísticos. Geografía, historia y arte*, nº 22, 2001, p. 310; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "La transformación del calendario lúdico en un calendario litúrgico durante la primera mitad del siglo V", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 209-215.

teatrales y circenses, pese a su componente pagano[28], hasta la época visigoda[29] evidencian que el paganismo aún estaba muy presente en la sociedad urbana bajoimperial[30].

Como ya vimos en su momento, a un nivel físico el avance cristiano se tradujo casi desde sus inicios, en mayor o menor medida según zonas, en la destrucción, clausura, abandono, expoliación y posterior reutilización de todos los edificios públicos ligados a una religiosidad pagana o directamente erigidos a tal efecto con objeto de servir a la nueva fe, bien acrecentando las arcas eclesiásticas con los patrimonios de estos templos o bien reaprovechando y readaptando sus instalaciones y arquitecturas para un servicio litúrgico cristiano[31]. Dado que en los espacios cívicos el mantenimiento de los templos dependía del acuerdo de los magistrados y de los recursos económicos que poseyera el territorio sobre el que se enclavaban, la cristianización de las elites municipales se mostró como un método eficaz a la hora de privar de su funcionalidad y su simbología cultual a estos espacios, pues las inversiones destinadas a las ofrendas, al sacerdocio o al pago del personal de servicio se derivaban ahora hacia la construcción de iglesias. Aunque en un primer momento se trató de evitar la violencia contra los lugares de culto, pues *a priori* interesaba más la requisa de sus patrimonios que sus demoliciones[32], la

---

[28] Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), can. LXII.

[29] GARCÍA MORENO, L. A., "El cristianismo y el final del ludi en las Españas", *Ocios y espectáculos en la* Antigüedad *Tardía. Actas del II Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, Octubre de 1997)*, 2001, pp. 7-17; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, 2010, pp. 270-290; Id., "Un testimonio tardío de *ludi theatrales* en Hispania", *Gerión*, vol. 21, nº 1, 2003, pp. 371-377; Id., "Los últimos *ludi circenses* realizados en Hispania en época visigoda", *Faventia*, nº 28, 1-2, 2006, pp. 99-113; CEBALLOS, A., "Geografía y cronología de los ludi en la Hispania romana", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 443-44.

[30] BLOCH, A., "El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, 1989, pp. 207-232.

[31] SANZ SERRANO, R., "La destrucción de centros...", *op. cit.*, 1998, pp. 247-264. BUENACASA, C., "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis*, nº 9, 1997-1998, pp. 25-50; MUÑIZ, E., "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 239-252; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 188-193; LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, nº 79, 2006, pp. 125-153; TORRES PRIETO, J., "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 3, 2007, pp. 1-10; ROMÁN, J. M., "Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, 2007, pp. 169-195; MARCOS SÁNCHEZ, M., "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua", *Bandue*, nº 2, 2008, pp. 123-160.

[32] *CTh*. XVI, 10, 3-4 (346); 8 (382), 10 (391), 15-16 (399), 18 (399), 19 (408), 20 (415). Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), can. XLI y LX. BUENACASA, C., "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)", *Pyrenae*, nº 28, 1997, pp. 229-240; LIZZI, R., "L'église, les domini, les païens rustici: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-VIe siècle)", *Le problème de la christianisation du monde antique*, 2010, pp. 87-94.

aparente indiferencia de los paganos, que siguieron acudiendo a sus lugares de culto, hacia la presión cristiana provocó que ya en el 435 se diera carta blanca a la destrucción indiscriminada de todos los templos, altares y santuarios paganos para ser purificados seguidamente mediante la elevación de un símbolo cristiano en su lugar[33]. Desde ese momento se multiplicaron los ataques físicos por parte de los obispos, monjes y laicos contra ídolos, templos, estatuas y altares paganos de toda índole, siendo el prelado galo Martín de Tours uno de sus principales representantes en Occidente[34]. Para el caso hispano, sin embargo, las escasas evidencias arqueológicas sobre este tipo de acciones y las no menos exiguas alusiones a ello en las fuentes escritas de la época sugieren que la destrucción de espacios de culto precristiano en territorio peninsular fue probablemente más excepcional que común, optándose aquí más por la reutilización[35].

Fuera de lo estrictamente material, a lo largo del siglo V el cristianismo también fue ganando terreno en lo ideológico y relegando paulatinamente al ostracismo cultural a toda manifestación pagana pública, para lo cual las elites intelectuales cristianas y los emperadores se sirvieron de métodos tales como la resacralización de las fiestas paganas en el calendario litúrgico[36] o la suplantación de dioses, héroes y númenes precristianos por mártires de la cristiandad a través de una literatura himnica de fuerte componente homilético[37]. El resultado de todo ello fue la progresiva asimilación sincrética de mitos y ritos paganos dentro del cuerpo teórico del cristianismo y la adquisición por parte de los mártires, y posteriormente los santos, de algunas de las atribuciones y virtudes propias de los dioses y héroes clásicos[38] así como de elementos de cultos funerarios paganos en sus

---

[33] *CTh*. XVI, 10, 25 (435): *Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus illusisse constiterit, eum morte esse multandum*.

[34] Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 13-14.

[35] LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit*., 2006, pp. 131-147; ROMÁN, J., *op. cit*., 2007, pp. 186-187.

[36] FERNÁNDEZ, G., "La cristianización de algunos...", *op. cit*., 2001, p. 310; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "La transformación del calendario...", *op. cit*., 2003, pp. 209-215. Sobre la adaptación del calendario cristiano a los calendarios estaciones de base agraria, FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, 2008, pp. 410-411; PEDROSA, J. M., "Por Santiago y Santa Ana / pintas las uvas: el calendario agrícola, entre cristianismo y paganismo", *Panemia*, nº 19, 2010, pp. 113-124.

[37] Algunos representantes de esta literatura en esta época fueron Agustín de Hipona (*Sermones*, 128, 3 y 280, 1), Prudencio (*Peristephanon*) o Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* II, 23, 2; IV, 15, 43; V, 1, 1-4; VIII, 3, 1-4).

[38] PEDREGAL, M. A., "El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes", *Héroes, semidioses y daimones*, 1992, pp. 345-360; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen. evolución y factores de su configuración", *Kalakorikos*,

festividades natalicias[39], de modo que los fieles tradicionales no se encontraran con algo radicalmente distinto sino con nuevas referencias cultuales, pero fácilmente identificables con sus antiguas creencias, que respondieran a las mismas angustias y deseos de antaño y que además pudiesen recibir culto donde siempre lo habían hecho hasta entonces.

En lo social, las cada vez mayores ventajas políticas y prebendas económicas que ofrecía la carrera eclesiástica entre las filas aristocráticas[40] hicieron de la conversión a la fe de Cristo un proceso atractivo para quienes ambicionaban seguir ostentando un liderazgo local a la par que necesario ante el progresivo e inevitable desmoronamiento del sistema estatal. Aunque entre los siglos IV y V Occidente se hallaba inmerso en un ambiente intelectual mixto caracterizado por una lucha ideológica entre los aristócratas paganos y los cristianos[41], los privilegios y cargos que iban asumiendo algunos individuos por el simple hecho de convertirse al cristianismo acabaron inclinando la balanza social en favor de los segundos[42]. Los obispos, conscientes de que en las regiones rurales el poder fáctico estaba en manos de grandes propietarios y de que la unificación religiosa en estas zonas tenía que contar indefectiblemente con la colaboración de estos *domini*, pues ejercían un control absoluto sobre todos los aspectos de la vida de los habitantes de sus explotaciones agrarias, puso un decidido empeño por adoctrinar a la nobleza terrateniente en las bondades de un comportamiento cristiano ortodoxo[43]. Para ello hicieron uso tanto del lenguaje persuasivo de la predicación[44] como de la fuerza coercitiva de la legislación

---

nº 5, 2000, pp. 164-169; RUIZ SOLA, A., "La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana", *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, 2003, pp. 211-222.

[39] Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), can. XXXIV-XXXV.

[40] Desde Constantino se eximió a los sacerdotes cristianos de prestar servicios como decuriones y del pago de las deudas municipales [*CTh*. XVI, 2, 2 (313), 3 (320), 6 (329), 9 (349), 10 (353), 11 (354), 14 (357), 21 (371), 24 (377)]. Éstos, además, sólo podían ser juzgados por tribunales eclesiásticos [*CTh*. XVI, 2, 12 (355), 23 (376) y *CTh*. XVI, 11.1 (399)].

[41] ARCE MARTÍNEZ, J., "Conflictos entre paganismo...", *op. cit*., 1971, pp. 249-250.

[42] FONTAINE, J., "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental", *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, 1972, pp. 571-595; PALOL, P., "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae*, nº 13-14, 1977-178, pp. 281-300; CHAVARRÍA, A., "Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?", *Rivista di archeologia cristiana*, nº 82, 2006, pp. 203-208; SANZ SERRANO, R., "Aristocracias paganas en Hispania tardía (s. V-VII)", *Gerión*, vol. 25, Extra 1, 2007, pp. 446-448.

[43] En general, al respecto de la presión eclesiástica ejercida sobre los grandes propietarios para que llevasen a efecto la eliminación del paganismo rural, DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, 2005, pp. 414-427; LIZZI TESTA, R., *op. cit*., 2010, pp. 100-111.

[44] Ya desde finales del siglo IV Agustín de Hipona advierte en sus sermones que los cristianos deben procurar extirpar la idolatría de los corazones de los *domini* paganos para que así sean ellos mismos quienes se encarguen de eliminar todo vestigio de culto pagano en sus *fundi* o de animar a sus nuevos correligionarios a hacerlo. Agustín, *Sermo* 62, 11, 17. COPPIETERS'T WALLANT B. (*et alii*), *Augustinus. Sermones de Nouo testamento (51-70A)*, 2008, p. 311. En torno a esas mismas fechas, Máximo de Turín, en una de sus homilías exhorta a los *domini* de su ciudad a que extirpen las prácticas paganas de sus tierras, pues la idolatría de sus campesinos puede acabar mancillándolos también a ellos si no le ponen

civil. Así, de la aparente tolerancia inicial hacia los paganos que componían los círculos intelectuales, económicos, políticos y militares de la sociedad tardorromana se derivó progresivamente hacia una criminalización pública y a una radicalización legal contra ellos con el doble propósito de apropiarse de los bienes de los templos y de los paganos para sanear las arcas del Estado y al mismo tiempo evitar futuribles alteraciones del orden religioso por parte de los fieles a la tradición cultual precristiana. De este modo, si los privilegios socioeconómicos no eran suficiente motivación, es posible que las penas impuestas a los que siguiesen aferrados a una religiosidad pagana, que incluían desde la confiscación de bienes y propiedades hasta otras más radicales como la pena de muerte, provocasen algunas conversiones forzosas entre quienes no quisieron verse privados de sus patrimonios o de su estatus[45].

A pesar de esta agresiva retórica, el hecho de que muchos de los miembros de la administración provincial y del ejército (gobernadores, jueces, decuriones) que estaban encargados de perseguir estas creencias y prácticas precristianas siguieran siendo paganos o simpatizasen con éstos, de ahí que se legislara contra los perseguidores si no cumplían con su deber, puso en evidencia la efectividad de la normativa teodosiana y conciliar en esta materia. A este respecto, las villas rústicas, aun siendo de los primeros espacios rurales en ser cristianizados, también se convirtieron a lo largo del periodo bajoimperial en refugios ideales donde poder encontrar la libertad espiritual de la que se había privado al ámbito público urbano y algunas de sus estancias más íntimas se tornaron en verdaderos santuarios domésticos en los que poder practicar ritos paganos o heréticos ajenos en gran medida al control de las intolerantes autoridades cristianas[46].

Si la transición de lo pagano a lo cristiano entre la mayor parte de la aristocracia fue un proceso relativamente rápido y nada traumático, pues no supuso en ningún caso la renuncia absoluta a los valores de la cultura clásica ni a su privilegiado estatus social,

---

remedio. Máximo de Turín, *Sermo* 105-107. MUTZENBECHER, A., *Maximus Taurinensis. Sermonum collectio antiqua nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis*, (*CCSL* 23), 1962, pp. 414-421. Cesareo de Arlés (*Sermo* 78; ed. fr. de M. M. Mueller, vol.1, 1956) o Aurelio Prudencio (*Contra Symmachum* II, 1005-1011; ed. de A. Ortega, 1981, p. 469), más radicales en sus discursos, incitaban directamente a la destrucción de los lugares de culto (altares) y al ejercicio de la violencia contra los elementos de culto pagano (piedras y árboles) como la manera más eficaz de demostrar la falsedad de estas creencias. Sobre la crítica intelectual prudenciana hacia el paganismo, MIRÓ, M., "Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión", *La Hispania de Teodosio*, vol. 1, 1997, pp. 179-192.

[45] *CTh*. XVI, 5, 3 (372); *CTh*. XVI, 10, 10 (391), 11 (391), 12 (392) y 13 (395). SANZ SERRANO, R., "La persecución material...", *op. cit*, 1985, pp. 404-405.

[46] Concilio I de Toledo (397-400), can. IX: *Ninguna profesa o viuda, en ausencia del obispo, o del presbítero, cantará en su casa las antífonas con ningún confesor o siervo suyo, y el lucernario no se lea si no es en la iglesia, y si se lee en alguna haciendo léase en presencia del obispo, del presbítero o del diácono*.

no sucedió lo mismo con el campesinado y el personal dependiente. Las necesidades vitales y el trabajo de los campesinos, ligados por entero a las divinidades precristianas que regían los ciclos agrarios, el tiempo atmosférico o la salud de su ganado, suponían un importante freno al desarrollo de nuevas ideas religiosas en unas mentalidades tan dependientes del favor de los dioses ancestrales[47]. Por lo que respecta al personal de servicio, el hecho de que en esta época gran parte de la mano de obra servil introducida en las casas nobles estuviera compuesta por esclavos bárbaros, en su mayoría paganos, contribuyó igualmente a entorpecer el proceso de exterminación del paganismo agreste. El poco o nulo afán que algunos miembros de las elites rurales desempeñaron en la tarea de evangelización de los campesinos adscritos a sus tierras, mostrando despreocupación o desconocimiento, cuando no tolerancia o incluso afinidad, hacia las prácticas religiosas de sus dependientes, tampoco ayudó demasiado a la consecución de esta meta.

Si bien la resistencia del campesinado fue más bien pasiva y no se tradujo nunca en un enfrentamiento abierto con las autoridades centrales o con sus señores locales, la tradición y las necesidades vivenciales conllevaron que la población dependiente no abandonara en ningún momento sus ritos y creencias populares, practicándolos desde entonces de forma clandestina y ajena a menudo al conocimiento o al interés de sus *domini*[48]. Esta ocultación, unido a las dificultades que tenían las autoridades judiciales y administrativas para controlar jurisdicciones cada vez más amplias y alejadas de su radio de acción, hizo necesario el despliegue de actividades de espionaje y delación hacia aquellos individuos sospechosos de practicar distintos credos, si bien su abuso degeneró en la proliferación de falsos testimonios que la Iglesia se vio obligada a denunciar[49].

Al margen de ataques físicos, acusaciones veladas, condenas legales o sincretismos intencionados, el paganismo siguió estando muy presente en la vida de gran parte de la población hispana. De ahí que entre los siglos IV-V, pese a la oficialización teodosiana,

---

[47] Libanio, *Oratio*, 30, *Pro Templis*, 9-10: *Pues los templos, Emperador, son el alma de los campos, ya que ellos constituyen el principio de las edificaciones en el campo y, a través de muchas generaciones, nos han llegado a los que hoy vivimos. En ellos tienen puestas los labradores sus esperanzas, de las que dependen los hombres, las mujeres e hijos, los bueyes, además de la tierra sembrada y la que ya ha echado sus brotes. Pero el sembrado que ha padecido esta lacra está asolado y, con las ilusiones, también se pierde el buen ánimo de los agricultores, pues creen que en vano será su sacrificio una vez que se les ha privado de los dioses, que eran los que conducían sus esfuerzos a buen puerto* (trad. de GONZÁLEZ GÁLVEZ, A., *Libanio. Discursos*, vol. 2, 2001, p. 230).

[48] MACMULLEN, R., *op. cit.*, 1998, pp. 95-103.

[49] Concilio de Elvira (comienzos del siglo IV), can. LXXIV. GAUDEMET, J., "La répression de la délation au Bas Empire", *Miscellanea di Studi Classici in onore di Eugenio Manni*, vol. III, 1979, pp. 1067-1088; RIVIÈRE, Y., *Les delateurs sous l'empire romain*, 2002; ESCRIBANO, M. V., "Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 143-159.

tengamos testimonios acerca de la apostasía de algunos cristianos que vuelven al culto idolátrico y a los sacrificios[50] o sobre la persistencia de ciertos individuos en la práctica de inmorales ritos precristianos (*Cervus*)[51]. Estos paganos fueron en sí una preocupación constante para las personalidades eclesiásticas y también para los líderes políticos que en época visigoda continuaron legislando contra ellos en apoyo al episcopado del reino.

El hecho de que el paganismo siguiera teniendo adeptos en Hispania tras el final del mundo romano ha sido justificado tradicionalmente por la literatura de la época y por la historiografía moderna en base a dos circunstancias concretas de este territorio:

1- El desigual nivel de cristianización de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía, apenas superficial en aquellas regiones más ruralizadas, con orografías aisladas o alejadas de las principales vías de comunicación y estructuras sociales más atrasadas, lo que habría acarreado importantes obstáculos al desarrollo de la romanización en todas ellas. Éste sería el caso de amplias zonas del norte y noroeste peninsular tales como la Asturias transmontana, la cordillera cántabra, el interior de Galicia y algunas regiones surpirenaicas pertenecientes en esta época al territorio vascón[52].

2- Los pueblos germanos que invadieron la Península a comienzos del siglo V – salvo los visigodos y tal vez los vándalos que eran arrianos[53] – profesaban cultos paganos ligados a credos germanos ancestrales cuando traspasaron las fronteras hispanas y trajeron consigo sus prácticas mágicas y sus creencias supersticiosas, lo que pudo hacer revitalizar ciertos cultos precristianos aún latentes en este territorio. Así lo reflejan cronistas como Orosio o Hidacio, coetáneos a la llegada de los pueblos germanos, quienes vinculan la entrada de los suevos, vándalos y alanos a la Península con lo que ellos consideran un retorno al paganismo estimulado por la guerra y la indefensión territorial por parte del

---

[50] *Epistola Siricii Pape ad Eumerium Tarraconensem Episcopum*, III: *También se añadió, lo que solo decirlo es una maldad, que algunos cristianos, pasando a la apostasía, se profanaron con el culto a los ídolos y con las contaminaciones de los sacrificios* (trad. en TEJADA y RAMIRO, J., *Colección de cánones de la Iglesia de España y de América*, t. II, 1859, p. 730). Salviano de Marsella (s. V) también hace alusión a los errores cometidos por algunos cristianos en su época. Salviano, *De Gubernatione Dei*, IV 19, 90 (Ed. de G. Lagarrigue, 1975).

[51] Paciano de Barcelona, *Paraenesis* I, 2-3 (*PL* 13, 1843, pp. 1081-1090). Aquí tendríamos que incluir las acusaciones de idolatría dirigidas contra Prisciliano y sus seguidores a finales del siglo IV al asociar indiscriminadamente la herejía priscilianista con el paganismo (Prisciliano, *Tractatus*, I, 14).

[52] McKENNA, S., *op. cit.*, 1938, pp. 75-107; MESLIN, M., "Persistances paiennes en Galice vers la fin du VIe siècle", *Hommages à Marcel Renard*, II, 1969, pp. 512-524; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Orígenes del cristianismo en Cantabria*, 1969; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, 1972; Id., *La religiosidad medieval…*, 2008, pp. 85-100, 102-123 y 125-137; CARO, J., *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, 1973, pp. 134-138; RAMOS-LISSÓN, D., "San Martín Dumiense y las causas de la pervivencia del paganismo en la Gallaecia del siglo VI", *Urbs aeterna*, 2003, pp. 884-885; BUIDE, F. J., "La evangelización de la Gallaecia sueva. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV-VI)", *Compostellanum*, vol. 57, nº 3-4, 2012, pp. 31-118.

[53] Sozomeno, *Historia Ecclesiastica* VI, 37.

estado romano[54]. La mayoría de los suevos y alanos profesaban religiones paganas de origen germano[55], muy afines a los primitivos cultos precristianos del espacio peninsular, por lo que algunos de sus rituales encontraron aquí un terreno ya abonado para seguir siendo practicados con cierta asiduidad[56]. En el caso de los suevos, aunque se produjo una primera conversión al catolicismo bajo el reinado de Rechiario (448-456)[57], años más tarde, por influjo del misionero Ayax enviado por los visigodos[58], los suevos de Remismundo (464-469) adoptaron la herejía arriana[59] y se mantuvieron en ella durante más de un siglo. A lo largo de los reinados de Charriarico (550-559) y de sus inmediatos sucesores tuvo lugar la reintegración del pueblo suevo a la fe católica gracias sobre todo a la labor misional de Martin de Braga[60]. Sin embargo, la posterior conquista del reino suevo por Leovigildo en el año 585 derivaría en un retorno, al menos parcial, al arrianismo hasta el año 589, cuando la conversión de Recaredo y el pueblo visigodo al catolicismo se hizo extensiva a todo el territorio conquistado por éstos. Por lo que respecta a los vándalos, algunos autores han defendido que su conversión al cristianismo tuvo lugar en Hispania a comienzos del siglo IV[61]. Las fuentes no aclararan demasiado esta cuestión, pues si del segundo monarca vándalo que estuvo en Hispania, Geiserico, se afirma que apostató hacia el arrianismo tras ser católico, el primero que reinó en este territorio, Gunderico, es tachado de impío y poseído por el diablo[62]. Sea como fuere, si ya en la Península Ibérica los vándalos dieron muestras de actuaciones contra el patrimonio eclesiástico, más grave fue la ocupación del norte de África, que se saldó con la feroz

---

[54] Orosio, *Historiae Adversus Paganos*, VII, 9; Hidacio, *Chronicon*, 89-90 y 186.

[55] Hidacio, *Chronicon*, 137; Isidoro de Sevilla, *Historia Suevorum*, 86-87. En el caso de los suevos no se tiene claro qué religión profesaban a su llegada a la Península, pero dada la integración de diversos elementos étnicos entre ellos, se ha supuesto que ésta podría ser un conglomerado de varias creencias, incluida la cristiana. GARCÍA MORENO, L. A., "La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arrianisme", *Clovis, Histoire et Mémoire*, 1997, pp. 200-201.

[56] DE PINA, A. A., "S. Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica", *Bracara Augusta*, nº 9-10, 1958-1959, pp. 59-66; MARTÍNEZ, V., "El paganismo en la España visigoda", *Burgense*, nº 13, 2, 1972, pp. 491-493 y 501-502. Según Amiano Marcelino (*Res Gestae* XXXI, 2, 23), los alanos no tenían lugares sagrados y veneraban a una espada como una deidad guerrera.

[57] Hidacio, *Chronicon*, 137, quien nos corrobora además que su predecesor Requila murió siendo pagano. No se sabe con seguridad si la conversión de Requiario fue un acto individual del rey (TRANOY, A., *Hydace. Chronique*, II, 1974, pp. 85-86) o si fue un proceso multitudinario, siguiendo las tradiciones de fidelidad de los séquitos (TORRES RODRÍGUEZ, C., *El reino de los suevos*, 1977, pp. 112-114).

[58] El debate en torno al origen de este personaje en DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *El reino suevo (411-585)*, 2011, pp. 215-216.

[59] *Ibídem*, 2011, p. 232.

[60] TORRES RODRÍGUEZ, C., "Reintegración de los suevos en la Iglesia Católica. S. Martín de Braga", *Boletín de la Universidad Compostelana*, nº 66, 1958, pp. 11-30.

[61] MUSSET, L., *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, 1982, pp. 175-176; THOMPSON, E. A., " El cristianismo y los bárbaros del norte", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, 1989, pp. 85-86.

[62] Hidacio, *Chron*. 89-90; Isidoro, *Historia Wandalorum*, 73-74. P. Ubric (*La iglesia en la Hispania del siglo V*, 2004, p. 213) duda de la veracidad de la conversión de Geiserico al arrianismo.

destrucción de varias iglesias, basílicas martiriales y monasterios así como la persecución y tortura de líderes episcopales[63]. Finalmente, en cuanto a los visigodos, aunque éstos ya eran arrianos cuando llegaron a Hispania, muchos de ellos aún estarían sumidos en antiguas tradiciones cultuales, pues entre sus filas militaron componentes germanos paganos (hunos y alanos). A pesar de protagonizar algunos conflictos en los que el patrimonio eclesiástico hispano salió gravemente damnificado (Teodorico II)[64] o en los que el episcopado galo sufrió el exilio (Eurico), no parece que sus acciones estuvieran motivadas por causas ideológicas o religiosas, sino más bien por intereses economicistas y políticos. Con Alarico II tuvo lugar una etapa de aproximación a la población católica (Breviario de Alarico y Concilio de Agde) y la libertad confesional entre las iglesias hispanas se instauró durante todo el llamado "intermedio ostrogodo". La figura de Leovigildo encarnó el intento más serio por homogeneizar religiosamente el territorio hispano bajo el signo del arrianismo pero la fe católica se encontraba tan extendida y arraigada en la Península Ibérica en su época que su política fracasó finalmente y tuvo que ser reconducida por su sucesor Recaredo al proclamar la conversión pública de su reino al catolicismo niceísta en el año 589[65].

Será precisamente a lo largo de toda esta etapa de asentamiento y formación de los reinos germanos en Hispania cuando menos información tengamos al respecto de la lucha oficial contra el paganismo. La llegada de los bárbaros tuvo que suponer un freno a la política imperial de represión del paganismo, pues algunos nobles paganos vieron en ellos la oportunidad de preservar sus creencias y tradiciones frente a un Imperio que perdía irremediablemente el control sobre estos territorios. El escaso o inexistente interés de estos pueblos invasores por erradicar rituales y tradiciones que en algunos casos practicaban ellos mismos iría en consonancia con las lagunas textuales y los vacíos legales que tenemos en esta época (ss. V-VI)[66], con escasos textos conciliares conservados, casi todos de índole provincial, y en los que apenas se le dedica espacio a la cuestión pagana.

---

[63] Víctor de Vita, *De Persecutionis Africanae Provinciae* I, 1, 3; I, 2, 5-7 (*PL* 58, 1847, pp. 179-202); Procopio de Cesarea, *Bellum Vandalorum* 1, 5 (ed. esp. de J. A. Flores, vol. 2, 2000); Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, II, 2.

[64] Hid., *Chron*. 174 y 186.

[65] En general, sobre la evolución religiosa del pueblo visigodo en la Tardoantigüedad, CASTILLO MALDONADO, P., "Católicos bajo dominio arriano en la Hispania visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 146-163.

[66] En torno al año 530 encontramos al obispo Montano de Toledo elogiando a Toribio de Palencia por su diligencia y cuidado a la hora de extirpar el error de la idolatría y acabar con la secta priscilianista. VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963, p. 50; Ildefonso de Toledo, *De viris Illustribus* II (ed. de C. Codoñer Merino, 1972, p. 121). ¿Estaría el obispo toledano haciendo referencia a prácticas paganas o sólo aludía a la herejía priscilianista? También pertenecería a esta época la actividad ascética

Una vez superada la primera mitad del siglo VI, no obstante, la iglesia galaica decidió recoger el testigo de la "política antipagana" que impulsara el episcopado bético a comienzos del siglo IV ante la constante incursión de la población de su provincia en prácticas mágicas y supersticiosas. Ciertamente, una de las zonas en las que se hizo más patente la pervivencia del paganismo en el siglo VI, si bien en entornos rústicos y dentro del ámbito de las creencias populares, fue el noroeste hispano, coincidiendo aún con la etapa de dominio del reino suevo sobre este territorio[67]. El concilio II de Braga (572) ya dedicó algunos de sus preceptos a tratar la problemática de la idolatría[68] y algunas tradiciones cultuales de carácter mágico fueron abiertamente condenadas en el conjunto de cánones de sínodos orientales y del concilio I de Toledo seleccionados y corregidos por Martín de Braga que se incluirán tras las actas de este sínodo (*Capitula Martini*)[69]. No obstante, será sobre todo el *De correctione rusticorum* (574)[70], un tratado homilético compuesto por encargo del obispo Polemio de Astorga para evangelizar a los *rustici* de la provincia, la obra que mejor refleje cómo era entendido el paganismo rural desde una óptica eclesiástica. A lo largo de este sermón, Martín describe una serie de creencias y usos mágicos que aún persistían en los ámbitos rurales galaicos del siglo VI y que se tradujeron en el lenguaje simbólico y moralizante del dumiense[71] en una nociva presencia terrenal de demonios que, bajo la falsa apariencia de dioses grecorromanos, inducirían al hombre ignorante hacia la idolatría[72] o hacia las supersticiones profanas[73].

---

desarrollada por san Millán en los territorios riojano y cántabro, algunas de cuyas acciones (exorcismos) pudieron traducirse, como veremos más adelante, en una labor evangelizadora y contrapagana.

[67] Más allá de su afán misionero, se ha planteado que la llegada del Dumiense a la *Gallaecia* con el propósito de evangelizar la zona pudo deberse a la afinidad de éste con los suevos, pues éstos se habían establecido antes en Panonia. RAMOS-LISSÓN, D., "San Martín Dumiense...", *op. cit*., 2003, p. 882.

[68] Concilio II de Braga (572), can. I: *Y después que los obispos hayan examinado y adoctrinado a sus clérigos, al otro día, reunidos los fieles de tal iglesia, les adoctrinarán para que huyan de los errores idolátricos* [...].

[69] Concilio II de Braga (572), *Capit. Mart*. LIX, LXVIII-LXIX y LXXI-LXXV.

[70] BARLOW, C., *Martini Episcopi Bracarensis: opera omnia*, 1995, pp. 183-203. Los estudios sobre el *De correctione rusticorum* han sido recopilados en DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J., "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2001, p. 238 (nota 7).

[71] Para el prelado Martin, la ignorancia es la causa de la idolatría. De *correct. rust*., 10*: Pero, como ya dijimos, debajo de la apariencia de estos nombres, los* ***hombres necios*** *le prestan veneración y honor a los demonios. Igualmente se introdujo entre* ***los ignorantes y rústicos*** *aquel otro error por el que piensan que el principio del año son las calendas de enero, lo cual es falsísimo*

[72] Martín de Braga, *De correctione rusticorum* 7-8, 10.1-2, 16.3 y 18-6. En estos pasajes se alude a deidades romanas como Marte, Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno, Vulcano o Neptuno en cuyo honor se erigían templos, se colocaban estatuas e imágenes, se levantaban altares, se encomendaban las tejedoras y las casamenteras, se celebraban fiestas o se designaba a los días de la semana. También en Concilio II de Braga (572). *Cap. Mart*., can. LXXV y Concilio de Narbona (589), can XV. Sobre los orígenes religiosos e influjos literarios de todas estas creencias, McKENNA, S., *op. cit*., 1938, pp. 92-96; MARTÍNEZ, V., *op. cit*., 1972, pp. 499-500; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J., *op. cit.*, 2001, pp. 238-241.

Más allá de la acción misional por tierras galaicas del que fuera metropolitano de Braga[74], nuevos sínodos y disposiciones legales a lo largo de los siglos VI y VII siguieron dictaminando leyes contra la idolatría[75], las celebraciones paganas[76], los maleficios[77] o las consultas a adivinos[78], practicas no formalizadas y ligadas seguramente a creencias mágicas o supersticiosas y a ancestrales tradiciones campesinas, pero todas ellas muy extendidas tanto en el territorio galo como en el hispano.

Desde el momento en el que las prácticas adivinatorias y mágicas se destinaron a conocer el destino o a provocar infortunios al monarca[79], todos estos ritos pasaron además a ser perseguidos y castigados también por la legislación civil, ya que entonces constituían no sólo un delito religioso sino también político[80]. Ciertamente, si ya en aquellos primeros *corpora* legislativos y canonísticos de comienzos del siglo IV se vislumbraba que el paganismo constituía una importante cuestión política y de orden público presente en casi todos los estamentos sociales de la época, la situación no había cambiado demasiado con el paso de los siglos por muy residual que fuera el paganismo

---

[73] Aquí se incluirían el encendido de velas cerca de las piedras, árboles, fuentes y cruces de caminos (*De correct. rust.* 16, 2), la celebración de un día dedicado a las polillas y los ratones (11, 1-2), las adivinaciones a través del canto y vuelo de los pájaros (12, 1-2; 16, 2) o de los estornudos (16, 5), la ornamentación de las mesas y la colocación de alimentos para garantizar la abundancia (16, 3) o el encantamiento de hierbas (16, 4). Todas estas supersticiones populares presentaban unas connotaciones paganas y ciertas conexiones con religiones celtíberas y germanas. McKENNA, S., *op. cit.*, 1938, pp. 96-106; MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, 1880, pp. 320 ss.; RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit.*, 2003, pp. 889-890. Sobre las diferencias entre religión y magia, BARB, A. A., "La supervivencia de las artes mágicas", *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, 1989, pp. 117-143.

[74] FERREIRO, A., "The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia", *Studia Monastica*, nº 23 (1), 1981, pp. 11-26; Id., "St. Martin of Braga's policy towards heretics and pagan practices", *American Benedictine Review*, nº 34, 1983, pp. 372-395.

[75] Concilio III de Toledo (589), can. XVI; Concilio XVI de Toledo (693), can. II.

[76] Concilio III de Toledo (589), can. XXIII; Concilio de Narbona (589), can. XV; Concilio III de Braga (675), can. II.

[77] Concilio de Mérida (666), can. V; Concilio XVII de Toledo (694), can. V; *Lex Visigothorum* III, 4, 13; VI, 2, 3-5, VI, 3,1 y XII, II, 2.

[78] Concilio de Agde (506), can. XLII; Concilio de Narbona (589), can. XIV; Concilio IV de Toledo (633), can. XXIX; Concilio V de Toledo (636), can. IV; Concilio XII de Toledo (681), can. XI.

[79] Concilio V de Toledo, can. IV-V. Un ejemplo de ello lo encontramos en el obispo Marciano de Asti, quien en la década de los 20 del siglo VII fue acusado falsamente por un tal Avencio de acudir a una tal Simplicia para que la augurara su futuro y el de la vida del rey. Esto le valió ser condenado en un sínodo celebrado en Sevilla, del que no se han conservado las actas, donde se le depuso de su cargo prelaticio en beneficio de su acusador. En el año 638 los obispos reunidos en el concilio VI de Toledo reconocieron que las acusaciones de Avencio eran infundadas y, tras destituirlo y condenarlo a hacer penitencia, Marciano pudo regresar a la sede de Écija. FITÁ, F., *Suplementos al concilio nacional toledano VI*, 1881, pp. 9-18; ORLANDIS, J., "Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 4, 1995, pp. 237-246; SOTCKING, R. L., "Martianus, Aventius and Isidore: Provincial Councils in Seventh-Century Spain", *Early Medieval Europe*, vol. 6, nº 2, 1997, pp. 169-188

[80] *Lex Visigothorum* VI, 1, 1-4 y VI, 2, 1-5. FRIGHETTO, R., "Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidades político-religiosa e a permanência das práticas pagas no século VII", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 138-142; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII", *Hispania sacra*, nº 57, 2005, pp. 47-78; Id., "Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 122-130.

a estas alturas y ello habría llevado a los reyes visigodos católicos a tomar todas las medidas posibles para asegurar la unidad ideológica y la ortodoxia religiosa del reino[81].

De este modo, a través de las denuncias conciliares, tenemos constancia de que en el siglo VII obispos, presbíteros, diáconos y otros órdenes clericales consultaban a toda clase de adivinos y/o magos y realizaban ellos mismos sus encantamientos o incluso misas de difuntos por los vivos con el propósito de provocarles la muerte[82]. Sabemos también que los grandes propietarios y los nobles terratenientes, incluyendo asimismo a los líderes eclesiásticos, caían a menudo en las mismas prácticas idolátricas que aquellos individuos dependientes a los que tenían que vigilar y corregir en sus irregularidades cultuales[83]. Por su parte, el hecho de que el episcopado y la monarquía goda legislasen conjuntamente contra prácticas como la adivinación o las maldiciones ante el temor de sus factibles resultados nos estaría dando a entender que la creencia en la validez de estos ritos paganos no era únicamente una cosa de bárbaros e ignorantes campesinos, sino que de ella participaban incluso hasta las más altas esferas políticas y eclesiásticas del momento[84]. No en vano, el hecho de que el *Breviario Gótico* omita toda referencia a la idolatría, a los templos paganos o a los sacrificios - no así a la magia - en

---

[81] FRIGHETTO, R., "Religião e poder...", *op. cit.*, 1999, pp. 137-146; SOTOMAYOR, M., "Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda", *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, 2002, pp. 263-266.

[82] Concilio II de Braga (572), *Capit. Mart*. LIX; Concilio IV de Toledo, (633), can. XXIX; Concilio de Mérida (666), can. XV; Concilio XVII de Toledo (694), can. V.

[83] Concilio III de Toledo (589), can. XVI: *Que cada obispo en su diócesis, en unión del juez del distrito, investiguen minuciosamente acerca del dicho sacrilegio* (idolatría) *y no retrase el exterminar los que encuentre* [...] *y si descuidaren obrar así, sepan ambos* (obispo y juez) *que incurrirán en la pena de excomunión, y* ***si algunos señores descuidaren*** *en desarraigar este pecado en sus posesiones, y no* ***quisieran prohibírselo a sus siervos****, sean privados también ellos, por el obispo, de la comunión*; Concilio de Narbona (589), can. XIV: *Que si fueren hallados algunos hombres o mujeres adivinos de los que dicen que son agoreros o sortílegos en casa de* ***algún godo o romano, sirio, griego o judío*** [...], can. XV: *Ha llegado hasta nosotros que* ***bastantes de entre los fieles*** *de la fe católica con ceremonia detestable celebran el quinto día de la semana que es llamado de Júpiter y no trabajan* [...]; Concilio XVII de Toledo (693), can. II: [...] *que todos los obispos y presbíteros y cuantos están al frente de las causas judiciales, vigilen con el mayor esmero; donde quiera que hallaren a alguno adorando o practicando los referidos sacrilegios, o cualquier otra cosa de las que se prohíben por la ley divina, o vedadas por las determinaciones de los santos Padres,* ***sean personas de cualquier género o condición****, inmediatamente, ateniéndose al contenido de las referidas disposiciones, no dilatarán el corregirlos y extirparlos* [...] *Y si el* ***obispo, presbítero o juez****, a cuya jurisdicción perteneciere aquel sitio, teniendo noticia del crimen público o privado de cualquier carácter sacrílego, descuidare el corregirlo con pronta voluntad, privado de la dignidad de su puesto, será sometido a la penitencia durante el espacio de un año* [...] *Y si alguno, en defensa de tales sujetos, se opusiere a los obispos o a los jueces, para que no puedan corregir como es su deber, o extirpar como conviene los sacrilegios, y no se prestare más bien a ser con éstos, investigadores, vengadores y extirpadores de un crimen tan grave, sea anatema en presencia de la individua Trinidad, y además,* ***si fuere persona noble****, pague tres libras de oro al sacratísimo fisco* [...].

[84] Concilio de Mérida (666), can. XV: [...] *que si algún presbítero dijere ser víctima de una tal maldad (maleficio), hágalo saber a su obispo, y éste, señalando algunos hombres buenos de su confianza, mande al juez que investigue acerca de esto.* ***Y si en efecto encontrase fundamento para ese crimen****, póngalo en conocimiento del obispo, y dictando éste su sentencia, de tal modo será arrancado el mal que ningún otro se atreva a cometer un delito semejante*.

sus leyes pudo ser debido a que muchos de estos ritos y creencias paganas eran tolerados abiertamente en esta época por parte de la población goda o directamente se practicaban de manera habitual entre sus círculos aristocráticos[85].

Esta prolongación en la práctica de artes adivinatorias y devociones idolátricas en época visigoda, ¿fue el fruto de una revitalización puntual e intencionada de antiguos cultos de raigambre prerromana y romana tras la caída del imperio occidental o ante la posible decadencia del reino visigodo y de su iglesia como una forma de oposición por parta del campesinado al orden político establecido[86]? O, por el contrario, ¿se desarrolló como un *continuum* pagano que nunca fue interrumpido ni por el ascenso público del cristianismo? El hecho de hacerse públicas algunas de estas creencias y ritos en sínodos y códigos civiles en unas épocas con más intensidad que en otras no creemos que responda a puntuales momentos de reanimación de estas religiones sino más bien a la constatación efectiva por parte de las autoridades eclesiásticas y políticas de la época de la existencia de una realidad cultual simultánea y a menudo consentida de la que hasta entonces no habían sido conscientes bien por su ocultación intencionada, bien por el desinterés de obispos, clero y jueces laicos en su vigilancia y persecución, bien por la imposibilidad de acercamiento en aquellos cultos realizados en espacios marginales o infranqueables, bien por el desconocimiento de qué prácticas eran cristianas y cuáles paganas o incluso por la propia tolerancia hacia estos cultos debido a la participación en su desarrollo de quienes estaban encargados de erradicarlos[87].

Como ya apuntaran P. Díaz y J. Torres en su momento, la clave de la continuidad en la existencia de manifestaciones paganizantes en la Hispania visigoda nos la daría el monarca Egica en el *Tomus Regio* presentado ante la asamblea conciliar que tuvo lugar en Toledo en el año 693[88]. En él se da buena cuenta de los principales problemas que apremiaban al reino toledano a nivel eclesiástico, siendo uno de los más importantes, al

---

[85] MCKENNA, S., *op. cit.*, 1938, pp. 33 y 111-112; CASTILLO MALDONADO, P., "Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía", *Ilu*, nº 18, 2007, p. 264. A este respecto, una ley de Chindasvinto (*Lex Visig.* VI, 2, 4) nos da a conocer la existencia de individuos que provocaban calamidades atmosféricas en contra de las cosechas y que invocaban a los demonios y celebraban sacrificios nocturnos en su honor. Lo interesante del caso es que entre los castigos hacia estos malhechores se incluían los azotes y la *decalvatio*, una pena que en esta época estaba reservada para los nobles godos por ser probablemente los únicos que lucían cabellera como símbolo de su honor. ARCE, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, 2011, pp.154-157.

[86] MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos…*, vol. 1, 1978, p. 307; MCKENNA, S., *op. cit.*, 1938, p. 126; NOVO, J. M., *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, 1992, p. 343.

[87] Concilio III de Toledo (589), can. XVI; Concilio XII de Toledo (681), can. XI; Concilio XVI de Toledo (693), can. II.

[88] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J. M., *op. cit.*, 2001, pp. 251-252.

menos el primero en mencionarse, la inoperancia de la Iglesia a la hora de mantener una organización eclesiástica firme y estable en el medio rural. El estado de pobreza y abandono que presentaban muchas de las iglesias aquí localizadas, sin rectores que las gobernasen ni dinero invertido en sus reparaciones o mejoras, parece consecuencia del escaso celo, amén de otros intereses económicos, mostrado por los obispos hacia estos espacios de culto[89]. Una desidia que no sólo se manifestó en lo material sino también en lo ideológico, pues otra de las responsabilidades fundamentales del episcopado, tal y como se refleja en el segundo de los puntos tratados en el tomo regio, era la de extirpar la idolatría y la superstición diabólica de las erradas mentes de los *rustici*. Si, tal y como expone Egica, era necesario dictar preceptos canónicos contra todos aquellos prelados que tolerasen estas prácticas o se desentendieran de su eliminación, so pena de ser expulsados de su cargo o sometidos a penitencia[90], ello estaría indicando que aun habiéndose ya legislado en esta misma dirección y en varias ocasiones en el pasado, tanto obispos como nobles laicos siguieron mostrando una reprobable ignorancia, o en otros casos indolencia, hacia los cultos practicados en sus diócesis o en sus casas particulares respectivamente. O, lo que es peor, los respetaban abiertamente y sin prejuicios por ser ellos mismos los artífices de su preservación y continuidad en activo en estos espacios.

Si en el caso de las elites laicas, la despreocupación hacia la religión profesada por el personal a su servicio pudo ser el factor determinante en el mantenimiento de algunos ritos paganos en el seno de sus villas rústicas, en lo que respecta a los miembros del clero, es más probable que la ignorancia y la falta de preparación del clero rural[91] estuvieran detrás de la escasa detección de las prácticas precristianas y de la inadecuada aplicación de la legislación canónica en su anulación. Puesto que, como ya afirmara Liciniano de Cartagena en su epístola a Gregorio Magno (595), el clero hispano poseía una pobre preparación moral e intelectual que le impedía transmitir al pueblo una correcta visión de la doctrina cristiana[92], no es de extrañar que desde la normativa conciliar se insistiera reiteradamente en que los obispos tenían que saber leer y conocer las escrituras

[89] Concilio de Tarragona (516), can. VII-VIII; Concilio II de Braga (572), can. I; Concilio III de Toledo (589), can. XVIII; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII y XXXVI; Concilio VII de Toledo (646), can. IV; Concilio IX de Toledo (655), can II; Concilio de Mérida (666), can. XIX; Concilio XVI de Toledo, can. V.

[90] Concilio XVI de Toledo (693), *In nomine Domini Flavius Egica rex sanctissimis patribus in hac sancta synodo residentibus.*

[91] En relación a la educación intelectual del clero, FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, 1955, pp. 69-118; MARTÍN HERNÁNDEZ, F., "La formación del clero en la iglesia visigótico-mozárabe", *Hispania Christiana: Estudios en honor del prof. J. Orlandis*, Pamplona, 1988, pp. 193-213.

[92] Liciniano, *Ep. I ad Greg. Papam*, 5 (ed. de J. Madoz, 1948, pp. 90 ss.).

sagradas y los cánones[93], saberse a la perfección los salterios, los cánticos habituales, las letanías, los himnos y la forma de administrar el bautismo[94], unificar los ritos y oficios litúrgicos[95], controlar las funciones de cada orden eclesiástico[96], respetar las iglesias y sus elementos[97] e instruir a otros prelados - sobre todo en el caso de los metropolitanos - o a los miembros del clero inferior en la lectura y enseñanzas de la ley divina y en la liturgia cristiana[98].

A través de todo este contexto legal se dibuja, por tanto, un caótico panorama eclesiástico en la Hispania rural de la época visigoda donde predominaban a menudo la indisciplina, la desatención de las obligaciones litúrgicas y/o pastorales y el absoluto desconocimiento de las funciones del cargo prelaticio. La impresión que se obtiene al leer algunos de estos cánones es la de un clero rural que simplemente realiza ceremonias litúrgicas, administra sacramentos, con más o menos conocimiento sobre ellos, pero que no realiza ninguna actividad de predicación fuera de su estricto ámbito de actuación, la iglesia rural. Si bien es verdad que algunos autores como Isidoro de Sevilla (599-636) o Ildefonso de Toledo (657-667) pusieron cierto empeño en defender la educación del clero como el medio más eficaz a la hora de combatir la superstición[99] o en instruir en la forma más adecuada de evangelizar a los gentiles[100], sus enseñanzas no hubieron de extenderse mucho más allá de sus círculos intelectuales y probablemente no llegaron a alcanzar a todo el obispado ni mucho menos al medio y bajo clero.

---

[93] Concilio III de Toledo (589), can. VII; Concilio IV de Toledo (633), can. XXV.

[94] Concilio de Gerona (517), can. II-III; Concilio III de Toledo (589), can. XXII; Concilio de Narbona (589), can. II; Concilio IV de Toledo (633), can. VI, VIII-XVII y XXVI; Concilio V de Toledo (636), can. I; Concilio VI de Toledo (638), can. II; Concilio VIII de Toledo (653), can. VIII; Concilio XVII de Toledo (694), can. VI.

[95] Concilio de Gerona (517), can. I; Concilio IV de Toledo (633), can. II y VII; Concilio X de Toledo (656), can. I; Concilio de Mérida (666), can. II; Concilio XI de Toledo (675), can. III; Concilio III de Zaragoza (691), can. I; Concilio XVI de Toledo (693), can. VI.

[96] Concilio II de Sevilla (619), can. VII.

[97] Concilio XIII de Toledo (683), can. VII; Concilio XVII de Toledo (694), can. IV.

[98] Concilio II de Toledo (527), can. I; Concilio II de Braga (572), can. I; Concilio de Narbona (589), can. XI; Concilio IV de Toledo (633), can. XXVI; Concilio de Mérida (666), can. IV; Concilio XI de Toledo (675), can. II; Concilio III de Zaragoza (691), can. II. También los presbíteros han de procurar educar a los clérigos que elijan para sus iglesias rurales con el objetivo de que "*puedan celebrar dignamente el oficio santo y sean además aptos para su servicio*" [Concilio de Mérida (666), can. XVIII].

[99] Para el obispo hispalense, "*ignoranti mater omnium errorum et ignorantia vitiorum nutrix* [...] *indoctus facile decipitur* (*Liber synonym*. II, 65). Al respecto del importante papel de Isidoro de Sevilla en la consecución de este propósito, MCKENNA, S., *op. cit*., 1938, pp. 139-141; MONTECCHIO, L., "La cultura en el medio rural: las escuelas monásticas en época visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 270-271.

[100] Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi*, 17-20 (*PL* 96, 1862, pp. 118-120). Sobre la formación clerical en las escuelas episcopales, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Introducción general", *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe*, vol. 1, 1982, pp. 71-80.

Las homilías y los sermones, como el de Martín de Braga, podían constituir un instrumento decisivo para depurar las prácticas cristianas y promover el cambio de credo. El discurso pastoral no sólo incluía mensajes relativos a la instrucción de los fieles, sino también exhortaciones e increpaciones sobre el bien y el mal, adornadas con el retoricismo y la moralina propia de cada predicador, con las que se anatematizaba toda práctica mágica y supersticiosa al considerarlas obras del demonio[101] y se generaba así un sentimiento de rechazo que, en función del contexto en el que se expusieran y de la naturaleza del público al que fuesen dirigidas, podían llegar a generar un considerable número de conversos. Sin embargo, pese al afán que algunos obispos como Martín de Tours y Cesáreo de Arlés en la Galia, Máximo de Turín en Italia o Martín de Dumio y Fructuoso de Braga en Hispania pusieron en la difusión del mensaje cristiano entre los campesinos ajenos a la cultura grecolatina[102], la predicación cristiana en esta época, en opinión de R. MacMullen, se basó en un discurso intelectual compuesto por miembros de las elites ilustradas y dirigido exclusivamente a los integrantes de las aristocracias urbanas, siendo inviable en muchos casos que un campesino iletrado pudiese comprender nada de un sermón pronunciado en latín o griego y adornado de retoricismo clásico[103]. En cualquier caso, el aparentemente exiguo desarrollo del género de las homilías y los sermones por parte del episcopado hispano, a tenor de su débil presencia en las fuentes literarias tardoantiguas[104], fuese dirigido a un público más o menos culto, no posibilitó que las ideas cristianas pudieran difundirse con una mayor amplitud por el territorio peninsular y facilitar así una supresión del paganismo mucho más extendida y efectiva[105].

---

[101] Una recopilación bibliográfica de las fuentes en las que se vincula al paganismo y las herejías con los demonios en SANZ SERRANO, R., "La persecución material...", *op. cit*., 1985, p. 410, nota 14.

[102] ORLANDIS, J., "Tardía Antigüedad. Consideraciones en torno a la conversión al cristianismo", *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 6, 1999, pp. 240-243; UDAONDO, F. J., "El sistema escolar en la Hispania visigoda: el ejemplo de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, vol. 54-55, nº 164-165, 2003, pp. 395-398.

[103] MACMULLEN, R., *op. cit*., 2004, p. 25. De esta misma opinión se muestra M. Sotomayor, quien afirma que el *De correctione rusticorum* de Martín Dumiense estaba dirigido a corregir las prácticas idolátricas y supersticiosas sólo de aquellos fieles ya cristianos que acuden a la instrucción del obispo en la iglesia con motivo de su visita pastoral. SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 2002, p. 262.

[104] TOVAR, F. J., *Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, 1994. Algunos autores, sin embargo, creen que sólo se conservaron los sermones de mayor calidad didáctica o literaria, por lo que habría que tener en cuenta que en esta época se pudieron llevar a cabo muchas más predicaciones evangélicas que las que conocemos por las fuentes. CLARK, E. G., "Pastoral Care: Town and Country in Late-Antique Preaching", *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, 2001, pp. 265-284; VILLEGAS, R., "Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V)", *Gerión*, nº 30, 2012, pp. 269-270. Frente a esto, otros autores consideran que el paganismo no supuso una preocupación pastoral para la jerarquía eclesiástica hispanogoda. FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral...*, 1955, p. 259; SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 2002, p. 263.

[105] No en vano, el concilio de Valencia (549) reconoce en su primer canon la eficacia de los sermones de los obispos en la evangelización de los profesos de otras religiones.

La imposición forzosa de un rígido monoteísmo que era en muchos aspectos ajeno al *modus vivendi* de quienes habitaban los espacios rurales y la incapacidad de la Iglesia y de sus ministros de invalidar los usos y costumbres que se desaprobaban, generalmente porque ellos mismos participaban de estas creencias, derivaron hacia una resistencia a la conversión entre ciertos grupos y hacia la preservación de algunas tradiciones cultuales, convenientemente adaptadas a cada época y lugar, hasta nuestros días.

Dado que por la vía legal y represiva la lucha contra el paganismo a menudo no dio grandes frutos, las autoridades eclesiásticas fueron integrando como suyos algunos elementos cultuales precristianos y decidieron optar por otros métodos menos radicales y más tolerantes a la hora de hacer extensivo el dominio cristiano sobre el mayor número de población posible. La adopción de espacios de culto, deidades, rituales y celebraciones paganas y su readaptación sincrética bajo formas cultuales cristianas[106] se convirtió en una constante casi desde los comienzos de la cristiandad, como una forma de propiciar un paulatino cambio de signo religioso, pero de manera silenciosa, casi inconscientemente. De este modo, numerosas prácticas paganas siguieron estando permitidas durante largo tiempo, mientras que otras fueron sometidas a un proceso de redefinición ritual con objeto de que siguieran ocupando una posición similar en la vida de los nuevos fieles.

Las formas de cristianización de lo pagano fueron, por tanto, tan variadas como lo eran las propias prácticas y creencias religiosas existentes en el Imperio: en unos casos se optó por suplantar los ritos paganos con celebraciones cristianas - véase el ejemplo de la Navidad sobre la festividad del *Sol Natalis*[107] -, en otros se redefinió el propósito de los mismos - de la oración como solicitud comunal se pasó a la oración como agradecimiento individual[108] - y en otros casos se rechazaron sus contenidos para plantear alternativas que hicieran desaparecer su simbología pagana pero manteniendo su importancia ritual. Éste sería el caso de los sacrificios paganos, cuyo rechazo por parte de los cristianos provocó la introducción de importantes modificaciones en la finalidad del acto (de la búsqueda del favor divino a la búsqueda de la salvación de los fieles) y en el ritual utilizado (de las ofrendas animales al banquete sagrado), que derivaron en la consolidación de la eucaristía cristiana, un rito completamente distinto en el fin y en los medios utilizados, pero que conservaba la idea del sacrificio como forma ritual esencial[109].

---

[106] FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., *op. cit.*, 2001, pp. 309-312.

[107] CASTILLO BARRANCO, M., "Antiguas fiestas en Hispania", *Ilu*, nº 0, 1995, pp. 45-50.

[108] MUÑIZ, E., *La cristianización de la religiosidad pagana*, 2008, pp. 57-88.

[109] MUÑIZ, E., "La cristianización de la religiosidad pagana: cristianos y paganos frente a la muerte", *Del Coliseo al Vaticano*, 2005, pp. 138-139; Id., *op. cit.*, 2008, pp. 14-56.

Una de las medidas más efectivas a la hora de cristianizar espacios paganos fue la superposición de núcleos de devoción martirial, iglesias o monasterios sobre antiguas edificaciones directa o indirectamente vinculadas a cultos precristianos: termas, teatros, anfiteatros, circos, templos, ninfeos, etc. Este sistema se mostró especialmente eficaz en el mundo rural, donde el abandono de los enclaves vilicarios y sus instalaciones desde el siglo V proporcionó imponentes estructuras arquitectónicas y una ingente cantidad de materiales constructivos que pudieron ser fácilmente reaprovechados para una finalidad cristiana. Del mismo modo, ante la presencia de aras, altares u otros elementos de índole cultual pagana en zonas apartadas y generalmente vinculadas a una devoción naturalista como fuentes, ríos, bosques, cuevas o montes, la elevación de altares cristianos[110], ermitas, iglesias, eremitorios y cenobios en esos mismos espacios fue la fórmula perfecta para mantener la esencia sagrada del lugar, lo que al final atraía a los devotos hasta allí, al mismo tiempo que se modificaba la caracterización del lugar y la denominación del ente que representaba esa fuerza mágica. Es decir, en realidad se seguía venerando lo mismo que antaño pero ahora con otro nombre diferente. Así fue como las antiguas divinidades y númenes prerromanos y grecorromanos fueron siendo progresivamente suplantados por santos y vírgenes en sus principales atribuciones, las cruces y crismones acabaron sustituyendo a los viejos altares de los dioses y los rituales y solemnidades de una y otra religión se entremezclaron de forma sincrética hasta tal punto que aún a día de hoy resulta muy difícil diferenciar el origen cultural de ciertos usos y tradiciones populares.

Algunas de estas convergencias cultuales entre ambas religiones eran fácilmente visibles en ámbitos como el funerario, donde se hacían vigilias, se encendían velas, se depositaban ofrendas en las tumbas, se realizaban banquetes junto a las sepulturas y basílicas martiriales[111] (ss. IV-V) o se ejecutaban cantos fúnebres acompañados de golpes de pecho en los entierros[112] (s. VI), cuando lo apropiado era cantar salmos[113]. Lo mismo

---

[110] BELTRÁN FORTES, J., "Altares visigodos: reutilizaciones paganas", *Homenaje al profesor Presedo*, 1994, pp. 785-810.

[111] Concilio de Elvira (s. IV), can. XXXIV-XXXV; Concilio II de Braga (572), Capit. Mart. can. LXIX. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.*, 4.15.43; 7.22.9; Cipriano de Cartago, *Epist.* 39.3. La costumbre de celebrar banquetes en honor a los fallecidos era común en los primeros tiempos del cristianismo (*agape*), pero a partir del siglo IV esta práctica fue condenada por las similitudes con la costumbre romana de depositar alimentos junto a las tumbas para sustento del fallecido. LECLERQ, H., "Agape", *Dictionnaire d'archéologie chretiènne et de liturgie*, t. I, 1907, pp. 775-848; SANZ SERRANO, R., "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", *Héroes, Semidioses y daimones*, 1992, p. 469; MACMULLEN, R., *op. cit.*, 1998, pp. 93-94. Sobre los orígenes paganos de la vigilia natalicia, VILELLA, J., "In cimiterio...", *op. cit.*, 2008, pp. 505-526.

[112] MARTÍNEZ, V., *op. cit.*, 1972, p. 501, quien opina que estos cantos fúnebres derivarían de los trenos orientales en los que se invocaba a los dioses infernales para solicitar ayuda o intercesión para el espíritu del difunto. J. N. Hillgarth (1980, pp. 16-17) los define como cánticos bacanales.

sucedería con ciertas festividades marcadas por el calendario litúrgico, ya que eran cristianos los que seguían descansando el quinto día de la semana en honor a Júpiter[114], los que celebraban las calendas de enero y cantaban el Aleluya en esta fecha[115], los que festejaban los natalicios de los mártires en Cuaresma[116] o a los que había que seguir recordándoles que el día más sagrado para los cristianos era el domingo[117]. Por ello persistieron asimismo las danzas y los cantos tachados de obscenos e indecorosos a los que se entregaban algunos individuos cuando se ausentaban de los oficios litúrgicos, durante los banquetes o en el transcurso de los oficios divinos en honor a los santos y mártires[118]. Como herederos de la fuerza divina de las divinidades romanas, los santos se convirtieron en los nuevos referentes religiosos más cercanos a la plebe, lo que condicionó que las celebraciones de sus natalicios acabasen siendo en ciertos aspectos un reflejo de los tradicionales festejos populares realizados en honor de tal o cual deidad pagana y el culto a sus reliquias una trasposición de la adoración a las antiguas imágenes de estos dioses precristianos[119]. Vemos, por tanto, que muchos de los actos y

---

[113] Concilio III de Toledo (589), can. XXII.

[114] Concilio de Narbona (589), can. XV.

[115] Martín Dumiense, *De correct. rust.* 10; Concilio II de Braga (572), Cap. Mart., can. LXXIII; Concilio IV de Toledo (633), can. XI. Ya en el siglo IV el obispo Paciano de Barcelona había denunciado en una de sus obras (*Cervulus*) que en la Tarraconense los gentiles celebrasen este día disfrazados de animales (ciervos, cabras, terneras) y se entregasen a todo tipo de impurezas y abominaciones (Isid. de Sevilla, *De eccles. offic*., I, 41). En el *Breviarium Gothicum* (*PL* 86, 1891, pp. 152-153) se advierte que en el oficio del 1 de enero hay varios pasajes de la liturgia cristiana en los que se recuerda que los ídolos paganos son demonios (MCKENNA, S., *op. cit*., 1938, p. 120, nota 49). Según J. N. Hillgarth, la institución de la fiesta de la Circuncisión pudo ser un intento por reemplazar la fiesta pagana de las calendas, de ahí su traslado al 2 de enero. HILLGARTH, J. N., "Popular religion in Visigothic Spain", *Visigothic Spain: New approaches*, 1980, p. 17. Sobre la antigüedad en la tradición de celebrar las Calendas y su prolongación incluso hasta la época musulmana, UBRIC, P., "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu*, nº 18, 2007, p. 152.

[116] Concilio II de Braga (572), Cap. Mart., can. XLVIII.

[117] Concilio II de Braga (572), Cap. Mart. , can. LVII y LXIV; Concilio III de Toledo (589), can. II; Concilio de Narbona (589), can. IV.

[118] Liciniano de Cartagena, *Ep ad Vincentium*. III, 2; Valerio del Bierzo, *Ordo querimoniae prefati discriminis* 6, 14-17 (AHERNE, C.M., *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Period*, 1949, p. 93); Concilio III de Toledo (589), can. XXIII. En la Galia, Cesareo de Arlés acusaba a sus fieles de ir ebrios a las iglesias y bailar durante el sacrificio de la Eucaristía (*Sermo*, 19, 3). Sobre la condena de este tipo de prácticas, GOUGAUD, L., "La danse dans les églises", *Revue d'histoire ecclésiastique*, nº 15, 1914, pp. 229-245.

[119] PÉREZ GONZÁLEZ, C., "El culto a las reliquias en la Edad Media: historia de una tradición pagana con continuidad en la religión cristiana", *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, 2003, pp. 167-194; VILELLA, J., *op. cit*., 2008, pp. 491-527. Para R. Sanz (*Paganos, adivinos y magos*..., 2003, p.70) los rituales seguidos por los fieles en torno a las tumbas de los mártires, tal y como recoge Prudencio en su obra (*Perist*. III, 180; V, 515, y XI, 193), tendrían ciertas reminiscencias de las purificaciones y cuidados dados por los paganos hacia sus difuntos. La agrupación de las solemnidades martiriales en los meses de verano parece que fue precisamente encaminado a sustituir las celebraciones de las principales festividades paganas, que también tenían lugar en la época estival. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., *op. cit*., 2003, pp. 213-214. Al respecto de la crítica eclesiástica vertida hacia el culto a las reliquias, entre otras razones, por sus reminiscencias paganas, CASTELLANOS, S. y DEL POZO, T.,

solemnidades cristianas celebradas durante los periodos tardorromano y visigodo siguieron teniendo un fuerte componente pagano en su desarrollo o fueron deudoras en gran medida de otros rituales precristianos en los que se inspiraron conscientemente.

Allá donde el episcopado y las autoridades políticas no pudieron hacer del todo efectiva la difusión de las ideas cristianas, el ascetismo primero y el monacato después se mostraron como mecanismos de evangelización bastante más solventes en el medio rural[120]. Desde finales del siglo IV, la expansión del ideal ascético entre amplios sectores de la aristocracia hispanorromana impulsó el fenómeno de los *secessus in villam*, llevados a cabo por nobles cristianos que, desencantados ante la imposibilidad de experimentar una vida cristiana plena en las ciudades, se trasladaron a lo más íntimo de sus villas y contribuyeron con ello a hacer extensivo el cristianismo, al menos en su vertiente ascética, entre la población rural que trabajaba en estas propiedades.

Por otro lado, el retiro al que se sometieron voluntariamente algunos reconocidos eremitas y anacoretas como Felices de Bilibio, Emiliano, Fructuoso de Braga, Valerio del Bierzo o Amando entre los siglos V y VII hacia zonas marginales y recónditas del territorio hispano-galo pudo servir, en unos casos más intencionadamente que en otros, para difundir la palabra de Dios por estas zonas más apartadas, como ya hicieran con sus sermones otros antes que ellos como Toribio de Palencia y Martín de Braga (s. VI) en Hispania[121] o Martín de Tours (s. IV) por el territorio galo[122]. Desde el momento en

---

"Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 13-13, 1995-1996, pp. 415-420.

[120] DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 28, 1973, pp. 277-284; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)", *Semana de Historia del Monacato Cántabro-Astur-Leonés*, 1982, pp. 35-56; FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "La diffusione del cristianesimo del nord-ouest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 1992, pp. 320-329. Para el territorio galo, DELAPLACE, Ch., "Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule", *Mélanges de l'Ecole Français de Rome. Antiquité*, nº 104, 1992, pp. 981-1024; Id., "Géographie de l'érémétisme en Gaule. Marches et marges de la christianisation", *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, 1995, pp. 409-433.

[121] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit*, 1982, pp. 42-45.

[122] Sulpicio Severo, *Vita Sancti Martini*, 14, 3-7: *Y en el pueblo que se llama Lévroux, como asimismo hubiera querido derribar un templo riquísimo gracias a las supersticiones religiosas, se les opuso una multitud de paganos al punto de rechazarlo no sin violencia. Aquí se retiró a un lugar contiguo. Allí cubierto durante tres días de cilicio y ceniza, en ayuno y oración constante, rogaba al Señor que, como la mano del hombre no había podido derribar aquel templo, lo arrasara el poder de Dios. Entonces se presentaron de repente ante él dos ángeles con lanza y escudo a manera de ejército celestial, diciendo que eran enviados del Señor encargados de hacer huir a la muchedumbre de campesinos para que no hubiera oposición mientras se destruía el templo y así ayudar a Martín; por tanto que volviera y cumpliera con entrega lo que había comenzado. Así pues, volviendo al pueblo en medio de las miradas de la muchedumbre de paganos y de su pasividad ante la destrucción del templo pagano hasta sus cimientos, redujo a polvo todos los altares y las imágenes. Al ver esto los campesinos, cuando se dieron cuenta de que no se habían opuesto al obispos porque habían quedado atónitos y*

que su fama de santidad se hizo extensiva por sus respectivas regiones y sus servicios espirituales comenzaron a ser requeridos por algunos nobles de la zona, las acciones taumatúrgicas emprendidas por estos eremitas y sus propias vivencias ascéticas se convirtieron en inspiración y ejemplo para muchos, motivando así algunas conversiones entre la población rural local[123]. En este sentido, si la actividad económica de muchos de los habitantes del campo dependía en gran medida de los fenómenos naturales y éstos a su vez derivaban de la existencia de fuerzas sobrenaturales que había que tratar de dominar, la presencia de determinados individuos con la capacidad, siempre según los textos hagiográficos, de controlar esas fuerzas de la naturaleza sería determinante en la sustitución gradual de las divinidades tradicionales por las nuevas figuras santas[124]. Ya se ha señalado a este respecto cómo los esporádicos pero continuos enfrentamientos de personajes como Emiliano, Valerio o, en bastante menor medida, Fructuoso contra los demonios[125] mediante la práctica del exorcismo también simbolizarían ciertos procesos

---

aterrados por voluntad de Dios, aclamando y confesando públicamente que el Dios de Martín debía ser venerado y arrinconados unos ídolos que no podían ayudarse a sí mismos, casi todos creyeron en el señor Jesús (ed. de C. Codoñer, 1987, pp. 156-157). BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, *De Martín de Tours* de Sulpicio, *De Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausíaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio", *Héroes, Semidioses y daimones*, 1992, pp. 311-344. Martín de Tours encarnó en Occidente a la figura del santo destructor de ídolos paganos, más habitual en la zona oriental del Imperio. MARCOS SÁNCHEZ, M., *op. cit*., 2008, pp. 139-142 y 154-155.

[123] HILLGARTH, J. N., *op. cit*., 1980, pp. 38-43. Valerio del Bierzo, por ejemplo, nos informa sobre la destrucción de un altar pagano en lo alto de una montaña y de la elevación de una iglesia dedicada a san Félix en su lugar (Valerio, *Replicatio Sermonum*, 2; ed. de M. C. Díaz y Díaz, 2006, pp. 281-283). Otros ejemplos relativos al paganismo en la obra de Valerio en FRIGHETTO, R., *op. cit*., 1999, pp. 147-149. Al respecto de Emiliano, *vid. supra*, 3.2.1.2. *Cristianizando lo pagano: ¿dioses o demonios?*, pp. 299-303. Contrario, sin embargo, a la posible labor misionera de este santo se muestra BANGO TORVISO, I., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, 2007, pp. 13-14. Sobre la labor evangélica de Fructuoso, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, 1974. Sobre la predicación de San Amando por el norte hispano, CARO, J., "San Amando y los vascones", *Príncipe de Viana*, año 32, nº 122-123, 1971, pp. 7-26.

[124] SAYNTVES, P., *Les saints sucesseurs des dieux*, 1907 pp. 56 ss.; ARCE MARTÍNEZ, J., *op. cit*., 1971, p. 252; MANZI, O., "Modelos de heroización entre paganismo y cristianismo", *Temas medievales*, nº 7, 1997, pp. 125-144. El mejor ejemplo de ello lo encontramos en la figura del galo Martín de Tours quien, según su hagiógrafo Sulpicio Severo, provocaba todas sus conversiones no mediante la palabra (como podría ser el caso de Martín de Braga) sino a través de sus acciones milagrosas - provocar o evitar tormentas, levantar vientos, convocar ángeles, resucitar a los muertos -, que le daban la capacidad de alterar el orden natural de las cosas. Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 13-15 (ed. de C. Codoñer, 1987, pp. 154-157). Esta misma dirección pudo seguir la actividad ascética de Emiliano, quien a través de sus milagros pudo motivar conversiones entre los más incrédulos. MENJOT, D., "Les miracles de saint Millan de la Cogolla", *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, nº 39, 1979, pp. 162-169.

[125] Braulio, *VSA*, IV, 11; VII, 14; XII-XVII, 19-24; XXIII-XXIV, 30-31; Valerio, *Ordo quer*. 4-6, 9-10, 12-16, 19-22; *Replic*. 10, 12-13 y 23; *Vita Fructuosi*, 7 y 10-11. MENJOT, D., "Le diable dans la *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Saragosse (585? – 651?)", *Le diable au Moyen Âge*, 1979, pp. 358-365; VALCÁRCEL, V., "Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas", *Cuadernos del CEMYR*, nº 11, 2003, pp. 136-143; RODRIGUES, L., "O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo", *Acta Scientiarum. Education*, vol. 31, nº 1, 2012, pp. 61-69.

de anulación de prácticas paganas allá donde éstos "gloriosos combates" tenían lugar[126], ya que en las fuentes tardoantiguas la imagen del diablo fue habitualmente asociada a la de la deidad mítica y sus actuaciones asimiladas con todo tipo de ritos precristianos[127].

La figura del monje-santo adquiría de este modo el protagonismo que antaño poseían los hechiceros, adivinos y curanderos en el paganismo grecorromano y con ello se desviaba la atracción que sobre las gentes de la época ejercían estos magos y se derivaba hacia los monjes, considerados ahora mucho más efectivos que los paganos e incluso que los obispos en el tratamiento con las fuerzas sobrenaturales y en la directa comunicación con Dios[128]. Aquí jugó de nuevo un papel destacado la figura episcopal, sobre todo en el caso de la *Vita Sancti Aemiliani*[129], pues hagiógrafos como Braulio construyeron toda una leyenda en torno a estos ascetas y les dieron una proyección social que sirvió para que ciertos valores ideológicos como el del triunfo del bien (los santos) sobre el mal (los dioses) fueran calando paulatinamente en la sociedad de su época. A través de todo este lenguaje de santos, demonios y milagros se simplificaba el contenido de los retóricos sermones y homilías y se acercaba el dogma cristiano a las masas populares, moviendo a los fieles paganos a sustituir a sus viejos referentes cultuales.

El relato hagiográfico se mostró, pues, como un eficaz instrumento propagandístico en la lucha contra el paganismo y en la integración sociorreligiosa de los pueblos poco cristianizados o al margen de las estructuras de poder central. Una lucha basada en la demonización de los dioses, la suplantación de los magos y hechiceros por santos cristianos y el reconocimiento de estos últimos como nuevos referentes sociales por sus virtudes ascéticas y por la fuerza de sus milagros tanto en vida como a través de sus reliquias, siguiendo así la estela de los antiguos mártires[130].

---

[126] Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la *Vita Martini* (17, 1-4), donde Sulpicio Severo nos relata que un noble pagano llamado Tetradio tenía un esclavo a su cargo que era presa del demonio, lo que le llevó a solicitar la ayuda del santo galo. Una vez que Martín impuso sus manos sobre el esclavo y arrojó al demonio fuera de él, Tetradio decidió convertirse al cristianismo a través del bautismo.

[127] SANZ SERRANO, R., "Santos y demonios...", *op. cit*., 1992, pp. 466-467; TEJA R., "Exorcismos, magia y demonios en las vidas de santos orientales (ss. IV-VI d. C.)", *Religions del món antic. La Magia*, 2006, pp. 180-181; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, pp. 270-277.

[128] TEJA, R., *op. cit*., 2006, pp. 183-185.

[129] La composición de la *Vita Fructuosi* fue durante largo tiempo atribuida a Valerio del Bierzo, aunque hoy en día se mantiene el carácter anónimo del texto y se ha planteado una posible triple autoría de la misma en tres momentos distintos a tenor de las diferencias estructurales en su composición [VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, 2007, pp. 278-289]. Los relatos sobre la vida de Valerio se consideran en su mayoría autobiográficos (CODOÑER, C., *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, 2010, pp. 208-209 y 222-223). Por lo que respecta a la vida de san Amando, se dice que fue su discípulo Baudemundo quien la compuso, sin aportar más detalles (CARO, J., *op. cit*., 1971, p. 14).

[130] ORTIZ GARCÍA, P., "San Braulio, la vida de San Millán y la Hispania visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, nº 45, 1993, pp. 471-473; SANZ SERRANO, R., *Paganos, adivinos y magos…*,

La acción evangelizadora de algunos de estos eremitas se completaba finalmente con la fundación de uno o varios monasterios, bien por iniciativa propia (Fructuoso y Amando[131]) o bien de manera espontánea a partir de la concentración de sus discípulos y otros eremitas en torno a su lugar de retiro (Emiliano[132]), que actuarían como auténticos catalizadores de múltiples conversiones entre la población rural.

Estos monasterios, pese a la inicial oposición pagana al monacato primitivo[133], contribuyeron a la cristianización de algunas comunidades campesinas autóctonas, que vieron en ellos un modelo de vida religiosa acorde a sus relaciones interpersonales, a su estructura socioeconómica de propiedades colectivas o familiares y a sus actividades de trabajo al consolidarse como centros comunales de producción agrícola e industrial[134].

Por su parte, una vez descartadas las opciones de acudir a la caridad estatal tras el ocaso del Imperio romano occidental, la responsabilidad de asistir a pobres y enfermos fue siendo asumida gradualmente en el mundo rural por los monasterios[135], a imagen y semejanza de la labor realizada por los obispos en las ciudades[136]. Así por ejemplo, la tradicional función "clínica" que ofrecían los antiguos santuarios paganos, en particular aquellos dedicados a los cultos hídricos, fue adoptada desde entonces por los espacios dedicados al culto martirial, como en el caso del *baptisterium* calagurritano, pero también

---

2003, pp. 155-157. Tal y como afirma R. Teja (2006, p. 200), "*si los monjes santos tuvieron un enorme éxito en la conversión del cristianismo de las sociedades urbanas y rurales del final de la Antigüedad fue porque lograron eliminar el temor que en los hombres y mujeres de la época infundían aún los dioses y daimones paganos y constituirse ellos en intermediarios privilegiados de lo sobrenatural*". Sobre la presencia del paganismo en algunos relatos martiriales recopilados en el Pasionario Hispánico (Félix de Gerona, Justa y Rufina de Sevilla, Leocadia de Toledo o Eulalia de Mérida) entre los siglos VI y VIII, CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2007, pp. 265-269.

[131] *Vita Fructuosi* 3, 6-8, 14 y 18-19; Baudemundo, *Vita Amandi*, cap. VI. Sobre la faceta fundadora de Fructuoso de Braga, CANTERA MONTENEGRO, S. y RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, A., "Conciencia hispana y tradición monástica en la *Vita Fructuosi*", *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 54, nº 120, 2007, pp. 88-91.

[132] Braulio de Zaragoza, *VSA*, X, 17; XXII, 29 y XXVII, 34.

[133] TEJA, R., "Los monjes vistos por los paganos", *Codex Aquilarensis*, nº 8, 1993, pp. 9-24; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "La crítica intelectual pagana al monacato primitivo", *Sacris Erudiri*, nº 49, 2010, pp. 5-36.

[134] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 189-195; Id., "El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 531-539. Contrario a este monacato colectivo se mostraron algunas autoridades eclesiásticas de la época. *Regula Communis* I; Valerio, *De genere monachorum*, 3-4.

[135] Regla de San Fructuoso, IX: *Los enfermos deben ser tratados con toda compasión y lástima, y sus dolencias aliviadas con los servicios convenientes* (CAMPOS RUIZ, J. y ROCA MELIA, I., *Reglas monásticas de la España visigoda*, 1971, p. 149). MARTÍNEZ DÍEZ, G., "El patrimonio eclesiástico en la Hispania visigoda", *Miscellanea Comillas*, nº 32, 1959, pp. 100-102; BAJO, F., "El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV", *Studia Historica, Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-87, pp. 189-194.

[136] Concilio II de Braga (572), can. XVI; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXII; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXVIII. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda", *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, 1992, p. 169.

por los monasterios, en algunas de cuyas instalaciones se ofrecían servicios médicos permanentes a la población, como por ejemplo en el *xenodochium* emeritense[137].

Por otro lado, en una época (ss. V-VII) en la que la pobreza se extendía cada vez más entre la población no privilegiada, acrecentada por el desarrollo de guerras, pestes, plagas, catástrofes naturales y malas cosechas[138], la caridad se convirtió en una necesidad de primer orden y sus promotores en auténticos líderes de masas. Como ya hiciera el obispo emeritense Masona a fines del siglo VI, de quien se dice que a través del ejercicio humanitario convirtió a numerosos paganos[139], la labor asistencial que los monjes estaban obligados a ofrecer a los más necesitados[140] pudo servir asimismo para que aquellos individuos menos favorecidos de la sociedad rural abandonasen sus creencias paganas y se integrasen en las comunidades cristianas, inspirados por la obra piadosa llevada a cabo en centros monásticos como los de Dumio, Biclaro, Rufiana o Compludo[141].

La función pedagógica que asumieron también algunos de estos centros de forma prácticamente exclusiva en esta época y en el mundo rural[142] sirvió para la formación de

---

[137] *VPSE* V, III, 16-26. Otro buen ejemplo de ello sería el monasterio Servitano, donde se dice que el abad Donato ofrecía sus servicios taumatúrgicos (Juan de Bíclaro, *Chron*. 18; Ildefonso de Toledo, *De vir. illus*. III)

[138] Hidacio, *Chronicon* 48 (410), 126 (442), 149 (451) y 159 (454); Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VI, 44 (583) y IX, 22 (588); *Chronica Caesaraugustana*, 130b (542); Juan de Biclaro, *Chronica*, 33 (573). ARCE MARTÍNEZ, J., "Las catástrofes naturales y el fin del mundo antiguo", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, 1997, pp. 27-36.

[139] *VPSE* V, II, 7: *La inmensa caridad de aquél no sólo prendía en lo profundo de todos los fieles, sino que incluso arrastraba a la gracia de Cristo a las mentes de todos los judíos y gentiles, con el afecto de su dulzura*.

[140] **Regla de San Isidoro**, IX: *Lo que sobrare de la mesa se guardará con cuidado y se distribuirá a los necesitados*; XX: *Ese dinero* (del monasterio) *debe distribuirse en tres partes, una de las cuales será para los enfermos y ancianos y comprar en los días festivos algo mejor para la alimentación de los monjes; otra parte, para los pobres; otra tercer, parar comprar vestidos de los monjes y de los pequeños o cualesquiera otras necesidades del monasterio*; XXI: *Al que está al frente de la despensa incumbirá la administración de lo que se guarda en el almacén; éste entregará a los que estén de semana todo lo necesario para la alimentación de los monjes, de los huéspedes y de los enfermos. En presencia de éste se distribuye lo que ha de servirse a las mesas; y él también guardará lo que sobrare para las necesidades de los pobres* [...] *La atención a los viajeros y las limosnas de los pobres incumbirá al encargado de la administración*; **Regla de San Fructuoso**, XI: *Todo lo viejo de vestidos, calzados y ropas de cama de los monjes, una vez recibidas prendas nuevas, será distribuido por el abad a los pobres*; XIX: *Y ha de atender* (el abad) *a los necesitados y pobres de manera que se considere a sí mismo, por las entrañas de Cristo, como un servidor y no sólo como prelado*; **Regla Común**, I: (los herejes) *no entregan a los pobres nada de sus bienes*; II: *De éstos* (los falsos monjes) *afirma san Jerónimo: no distribuyeron sus bienes a los pobres*; VIII: (los monjes) *dan todo lo que poseen no a los suyos, sino a los pobres de Cristo, sin reservarse nada para sí mismos*; XVIII: *Nada, pues, de sus anteriores bienes puede recibirse en el monasterio donde solicita ingresar, ni un solo denario, sino él por su propia mano debe distribuir todo a los pobres*.

[141] MCKENNA, S., *op. cit*., 1938, p. 146.; SANZ SERRANO, R., "La persecución material...", *op. cit*., 1985, pp. 408-409; MORENO MARTÍN, F. J., "Arquitectura y usos monásticos en el siglo VII. De la recreación textual a la invisibilidad material", *El siglo VII frente al siglo VII*, 2009, p. 286.

[142] Si en las ciudades se fueron creando escuelas episcopales con objeto de ofrecer una formación literaria y religiosa al clero (MARTÍN HERNÁNDEZ, F., "Escuelas de formación del clero en la España visigótica", *La patrología toledano-visigoda. XXVII semana española de teología*, 1970, pp. 65-98), en el

muchos jóvenes no sólo en estudios literarios sino también en el aprendizaje de las virtudes cristianas frente a los errores idolátricos[143]. Teniendo en cuenta que los hijos de los campesinos, los esclavos y los menesterosos en general no podían disfrutar en las zonas rurales de ningún tipo de escolarización, con el desarrollo de los cenobios desde la segunda mitad del siglo VI la mayoría de estos individuos pudieron disfrutar de una educación, si bien basada en los preceptos ideológicos de la Iglesia católica[144].

Los monjes fueron, por tanto, quienes tomaron el relevo cultural y socioeconómico de los antiguos organismos religiosos precristianos en el mundo rural y sus monasterios se tornaron con el tiempo en espacios de integración social que ofrecían cobijo, asistencia médica, apoyo humanitario, formación religiosa, protección fiscal y consuelo espiritual a poblaciones ya huérfanas de sus dioses, desprotegidas de toda amenaza y a menudo olvidadas o ignoradas por las autoridades religiosas y los líderes locales[145].

Llegados a este punto, observamos, en definitiva, que la práctica del paganismo, aunque no fuese de manera oficial ni pública, no cesó una vez consolidada la religión cristiana en el Imperio y que su pervivencia supuso un desasosiego para las autoridades eclesiásticas y laicas durante todo el periodo tardorromano. Esta situación no mejoró demasiado tras la conversión de los visigodos al catolicismo, por lo que, pese a la labor misional de obispos, ascetas y monjes, la aniquilación del paganismo no se completó del todo en esta época y su pervivencia acabó incluso traspasando las fronteras temporales de la invasión árabe en España (711). A este respecto, las fuentes hispanas altomedievales nos describen un paisaje religioso plagado de supersticiones, magos y adivinos en el que

---

mundo rural el monopolio sobre este tipo de servicios quedó en manos de los monasterios. MONTECCHIO, L., "La cultura en el medio rural...", *op. cit.*, 2013, pp. 257-272.

[143] Isidoro, *Sententiae* III, 13,1: *Por este motivo se prohíbe al cristiano leer las ficciones de los poetas, porque a través del deleite de inútiles fábulas provocan el incentivo de la lujuria. Pues no sólo se sacrifica a los demonios ofreciendo incienso, sino también aceptando de muy buen grado sus afirmaciones*; *Regula Isidorii*, VIII: *El monje no debe leer libros de autores paganos o herejes, pues es preferible ignorar sus doctrinas perniciosas que caer en el lazo de sus errores por propia experiencia*; XXI: *Por su parte, la alimentación de los educandos corresponderá al que eligiere el abad, varón santo, sensato, grave por la edad, que sepa formar a los pequeños no sólo en la práctica de las letras, sino también con el ejemplo y magisterio de las virtudes*. Estas restricciones, sin embargo, sólo se aplicarían a los monjes más jóvenes o a aquellos más fácilmente influenciables, pues los intelectuales más maduros, incluido el propio Isidoro, no sólo leían a los autores clásicos sino que valoraban sus enseñanzas para una mejor comprensión de las virtudes cristianas. FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, 1959, pp. 739-794; RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI-VIII siècles*, 1962, p. 34; MONTECCHIO, L., *op. cit.*, 2013, pp. 265-266.

[144] Concilio III de Zaragoza (691), can. III: *Y sabiendo que algunos abades, a quienes por constitución de su regla, se ha encargado la cura de almas, abriendo las puertas de los monasterios a los seglares* [...]. FONTAINE, J., "Fins et moyens de l'ènseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigotique", *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo, Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo (15-21 aprile 1971)*, vol. XIX, 1972, pp. 145-202.

[145] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Integración cultura y atención social en el monacato visigodo", *Arqueología, paleontología y etnografía*, nº 4, 1998, pp. 91-105.

se combinarían elementos cultuales prerromanos y romanos, nunca suprimidos totalmente, con formas religiosas cristianas[146]. No resulta descabellado, por tanto, creer que algunas de las herejías que se persiguieron y combatieron durante la Edad Media o que parte de las acusaciones de brujería y demonización que se profirieron en épocas posteriores contra determinados miembros de las sociedades modernas remitiesen aún a la continuidad en la práctica más o menos clandestina, aunque sincretizada, de ritos precristianos.

Las valoraciones críticas que del paganismo a lo largo de este periodo se pueden realizar han de tener indefectiblemente en cuenta tanto la parquedad de las fuentes en las que éste aparece[147], experimentando un notable vacío documental desde mediados del siglo V hasta bien entrada la siguiente centuria[148], como sobre todo la imparcialidad de las mismas, pues casi todas ellas son testimonios procedentes de la esfera eclesiástica y representan, por ende, a una ideología dominante, alejada de la realidad mundana y contraria a todo culto no cristiano. Así se explica que la convencionalmente denominada "religión pagana" sea recogida de manera muy sobria en las fuentes tardoantiguas y que en ellas sólo se aluda comúnmente a los males y condenas que implicaban su puesta en práctica o se describan sus manifestaciones cultuales desde la perspectiva enjuiciadora de sus detractores y en base a manidos y falseados tópicos literarios.

En este sentido, el hecho de que las apreciaciones del Dumiense, desconocedor del heterogéneo contexto religioso del noroeste hispano por ser originario de Panonia[149], así como los cánones sinodales y las leyes cívicas describan toda práctica no cristiana con términos como *idolatriae*, *sacrilegium* y *superstitio*, o definan a sus protagonistas casi por sistema como *daemones* y *maleficos* limita considerablemente el acercamiento a un fenómeno mucho más complejo[150]. Un fenómeno en el que podían converger influencias religiosas prerromanas - autóctonas y de los pueblos colonizadores - romanas, mistéricas

---

[146] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval...*, 2008, pp. 373-413.

[147] R. Sanz recoge las más significativas: Orosio (*Comm*. I), Salviano de Marsella (*De gub*. IV, 19,93), el papa Siricio (*Ep*. 1), Paulino de Nola (*Ep*. 41), Prudencio (*Contra Symm*. 1 y 2), Eutropio (*De simil*,), Paciano (*Paraen*, I), Braulio de Zaragoza (*VSA*), Paulo Diácono (*Vitae Patr. Em*.), Martín Dumiense (*De correct. rust*.) e Isidoro de Sevilla (*Etym*.), amén de los ya citados cánones conciliares y leyes romanas y visigodas al respecto. SANZ SERRANO, R., "Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica", nº 0, *Ilu*. 1995, p. 238.

[148] Estas lagunas textuales coinciden con el periodo de asentamiento y consolidación de los reinos germanos en la Península hasta la unificación leovigildiana bajo el signo visigodo.

[149] RAMOS-LISSÓN, D., *op. cit*., 2003, pp. 879-880 y 889-890.

[150] Al respecto de la utilización de los términos *superstitio* y *magia* en las fuentes tardorromanas a la hora de definir toda manifestación cultual ajena a lo cristiano, RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., "Lucha dialéctica y conflicto religioso en torno al *prodigium* pagano y el *miraculum* cristiano: *scientia*, *magia* y *superstitio*", *Arys*, nº 11, 2013, pp. 285-312.

o incluso filosóficas (gnosticismo)[151]. Un fenómeno que estaba estrechamente vinculado a modos de vida, culturas, estructuras socioeconómicas y familiares o a componentes psicológicos individuales y colectivos. Un fenómeno sobre el que las fuentes coetáneas pasan por alto o ignoran deliberadamente aspectos tales como su contenido dogmático y doctrinal, las características de sus espacios sagrados o las atribuciones de sus líderes religiosos, reduciéndolo todo a poco más que una religión popular y animista, de fuerzas de la naturaleza que reciben culto en piedras, árboles, fuentes o en ídolos indeterminados y de creencias supersticiosas y rituales mágicos[152]. ¿Fueron acaso todos los demonios que aparecen en los textos hagiográficos y homiléticos una reinterpretación de los dioses paganos? Las designaciones de adivinos, idólatras y magos de todo tipo en las fuentes de la época[153], ¿harían alusión a los sacerdotes que se encargaban de este tipo de cultos o sólo a algunos miembros específicos dentro de ellos?

Con los parcos y adulterados datos que poseemos sobre la cuestión pagana en esta época resulta muy complejo extraer informaciones útiles y realizar interpretaciones válidas sobre la importancia real del paganismo en la Hispania tardoantigua. Lo que sí parece claro es su continuidad más o menos manifiesta durante todo este periodo y la contrariedad que esto supuso entre las altas esferas políticas y religiosas del momento. Si la pervivencia del paganismo implicó un freno efectivo al avance episcopal por el medio rural es algo difícil de aseverar con rotundidad, máxime cuando la propia extensión territorial de las diócesis prelaticias en esta época está lejos de ser una cuestión clara y cerrada. Sea como fuere, parece claro que la autoridad episcopal se debilitaba a medida que los receptores de su mensaje evangélico se alejaban de los núcleos urbanos y la existencia además de ciertos individuos que se mostraron *a priori* impermeables a la fe de Cristo aún ralentizó más la imposición de una política de homogeneización religiosa, limitando en consecuencia el dominio de sus representantes por el territorio rural, como aquí venimos defendiendo.

---

[151] SANZ SERRANO, R., *Paganos, adivinos y magos...*, 2003, pp. 40-53.

[152] *Ibídem...*, 2003, pp. 17-18 y 54-56.

[153] En las fuentes se citan a *divini*, *sortilegi*, *arioli*, *augures*, *aruspices*, *incantatores*, *vaticinatores*, *divinatores*, *matemathici* o *astrologi*, *necromantii*, *hydromantii*, *geomantii*, *pythonissae*, *salisatores*. *CTh*. IX, 16, 4-12 (357-409); XVI 5, 62 (425); *Lex Visigoth*. VI, 2, 1; Agustín, *De Civitate Dei*, VII, 35; Isidoro, *Etym*., VIII, 9; Concilio II de Braga (572), can. LXXI; Concilio de Narbona (589), can. XIV; Concilio IV de Toledo (633), can. XXIX; Concilio V de Toledo (636), can. IV. SANZ SERRANO, R., "Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda", *Homenaje a D. Santiago Montero Díaz. Anejos de Gerión* II, 1989, pp. 365-389; Id., *op. cit*., 2003, pp. 77-95; Id., "Adivinos paganos en la Hispania Tardoantigua", *L'endevinació al món clàssi*, 2008, pp. 163-202.

El paganismo no fue la única ni más grave limitación ideológica que encontró el avance cristiano en su camino por el territorio rural hispano. El desarrollo temprano de ciertas interpretaciones alternativas o disidentes del dogma de Cristo o de otras formas de entender y vivir la espiritualidad cristiana y su rápida aceptación entre algunos grupos de fieles acarreó importantes obstáculos a la consolidación del cristianismo ortodoxo en determinados espacios peninsulares. Teniendo presente que casi toda desviación herética acarreaba a menudo implicaciones tanto de índole teológica como de contenido político-social, la herejía se convirtió en el auténtico enemigo a batir por una Iglesia institucional y en sintonía con las autoridades civiles desde el siglo IV. Tal era la unión de las esferas política y religiosa ya desde los tiempos de Constantino que esta lucha pronto rebasó las fronteras de lo meramente ideológico y toda forma de "heterodoxia", "herejía", "cisma" o "apostasía" pasó a ser considerada tanto un error de fe[154] como un delito cívico[155].

En Hispania durante la Antigüedad Tardía se conformaron algunas expresiones religiosas ajenas a la ortodoxia cristiana que, por su actitud de insumisión hacia la férrea disciplina eclesiástica o por su tendencia a querer escapar del control socio-religioso de las jerarquías episcopales supusieron una verdadera erosión a las autoridades religiosas en su proyecto de unidad ideológica pero también territorial. Dejando ahora al margen a aquellos movimientos heréticos cuyas incidencias en la Península fueron poco seguras (montanismo, novacianismo, sabelianismo)[156], indirectas (donatismo[157], origenismo[158], nestorianismo[159]) o tardías (arrianismo)[160], centraremos nuestra atención en abordar la

---

[154] Isidoro de Sevilla, *Sententia*, I, 16, 5: *Con motivo del error de la herejía, la Iglesia ha acrecentado su solidez doctrinal, puesto que antes sólo tenía lugar la fe sencilla. Así, pues, con ocasión de las herejías se incrementaron los doctores de la fe y por causa de las argucias heréticas fueron en aumento los maestros de la Iglesia. Porque entonces se expresa con mayor claridad la afirmación del dogma cuando se presenta cualquier tipo de distensión*.

[155] *CTh*. XVI, 5, 28.

[156] RODAMILANS, F., "Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX", *Ab Initio*, nº 2, 2011, pp. 64-66.

[157] El donatismo apenas cruzó las fronteras norteafricanas y las únicas relaciones que mantuvo con Hispania se reducen a las acciones emprendidas por el obispo Osio de Córdoba en favor del prelado Ceciliano de Cartago y a la participación de algunos obispos hispanos en el concilio de Arlés (314): *Liberius* de Mérida y su diácono *Florentius*; *Sabinus*, persbítero de *civitate Betica*; *Natalis* y *Citerius*, presbítero y diácono de Urso; *Probatius* y *Castorius*, presbítero y diácono de Tarragona, *Clementius* y *Rufinus*, presbítero y exorcista de Zaragoza, *Getnesius* y *Victor*, presbítero y lector de Baza. SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, pp. 193-196; RODAMILANS, F., *op. cit.*, 2011, pp. 64-66.

[158] En el contexto del debate teológico suscitado en *Gallaecia* por el priscilianismo en torno al origen del alma, un tal Avito se trasladó hasta Jerusalén donde conoció los escritos de Orígenes y los trajo a Hispania, donde en compañía de otro Avito que se adhirió entonces a estas creencias transmitió oralmente las ideas origenistas (Orosio, *Comm*. 3.1 y 3. 3). Esta herejía, no obstante, sólo tuvo en Hispania una cierta trascendencia teológica que no llegó nunca a cuestionar a la Iglesia oficial, por lo que desapareció con relativa prontitud. UBRIC, P., *La iglesia en la Hispania del siglo V*, 2004, pp. 194-195.

[159] De la respuesta que Capreolo de Cartago envió a Vital y Constancio casi a mediados del siglo V señalando los errores del nestorianismo y exhortándoles a que corrigiesen a quienes sostuvieran tales

cuestión priscilianista, si bien en sus líneas generales. A fin de cuentas, esta desviación de la ortodoxia cristiana fue la que tuvo una mayor repercusión en su época[161], llegando tal vez incluso a extenderse sus ideas por el valle medio del Ebro, y la que probablemente supuso una mayor amenaza a la unidad de la Iglesia católica, a tenor de los calificativos tan despectivos que recibió[162] y de la dura represión a la que se sometió a sus seguidores.

5.1.1.2. *Las heterodoxias cristianas: el priscilianismo*

Desde la promulgación del edicto de Tesalónica a finales del siglo IV (380), el catolicismo se erigió como la única religión tolerada en el Imperio y aunque su dogma no respondiera a todos los anhelos e inquietudes de sus fieles, lo que daría lugar a la búsqueda de otras alternativas religiosas que intentaran cubrir esas necesidades, éste era considerado por la Iglesia como el único y verdadero, por lo que cualquier desviación de él habría de ser perseguida y castigada por cuestionar a la autoridad eclesiástica. La

---

ideas [Capreolo, *Epistolae* (*PL* 53, 1847, pp. 847-858)] se deduce que estas creencias pudieron tener un cierto seguimiento en la provincia Bética. No obstante, puesto que al margen de esta referencia y de algunas alusiones poco precisas a Nestorio por parte de Hidacio (*Chron*., 106, 109, 127 y 145) no tenemos más noticias sobre el nestorianismo en Hispania, todo apunta a que su repercusión aquí no fue demasiado significativa. UBRIC, P., *op. cit.*, 2004, p. 195.

[160] El arrianismo, si bien suscitó una amplia polémica en Hispania ya desde el siglo IV, no supuso, como veremos más adelante, una preocupación real hasta el reinado de Leovigildo (572-586), quien trató de imponer la unidad religiosa en la Península Ibérica bajo la *fides gothica* arriana. ORLANDIS, J., "El arrianismo visigodo tardío", *Cuadernos de Historia de España*, nº 65-66, 1981, pp. 5-20. Al respecto de los conflictos entre arrianos y católicos en Hispania durante los primeros siglos de expansión cristiana, FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Los arrianos hispanorromanos del siglo IV", *Cristianesimo e specificitè regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*", 1994, pp. 385-391; Id., "Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio", *La religión en el mundo griego. De la antigüedad a la Grecia Moderna*, 1997, pp. 221-248; ALBA, A., "Potamio de Lisboa y la polémica arriana en Hispania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 51-59.

[161] Esta gran repercusión tuvo su equivalencia en la historiografía relativa a este fenómeno, tan copiosa como variada. BABUT, E. C., *Priscillien et le Priscillianisme*, 1909; CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, 1978; SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, pp. 257-268; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Prisciliano. Estado de la cuestión", *Prisciliano y el priscilianismo*, 1982, pp. 47-52; CABRERA MORENO, J., *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, 1983; LÓPEZ PEREIRA, J. E., "Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV hasta nuestros días: rutas bibliográficas", *Cuadernos Abulenses*, nº 3, 1985, pp. 13-77; ESCRIBANO, M. V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae e iudicium publicum*, 1988; Id., "El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V). Apéndice: el debate historiográfico en torno al priscilianismo", *Las religiones en la historia de Galicia*, 1996, pp. 251-294; Id., "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 263-287; BURRUS, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, 1995; BARAHONA, M., *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, 2002; OLIVARES, A., "El corpus documental priscilianista: Análisis y valoración", *Hispania antiqua*, nº 26, 2002, pp. 211-234; Id., *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, 2004; FERNÁNDEZ CONDE, J., *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, 2007; NÚÑEZ GARCÍA, O., *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la Antigüedad*, 2011.

[162] Hidacio, *Chron*., 32 (*haeresem eius blasphemissimam*) y 37a (*sectam Priscillianistarum perniciosissimam*).

interrelación cada vez más estrecha entre Iglesia y Estado desde la figura de Constantino dotó de medios legales a los líderes episcopales para combatir a los heterodoxos (*CTh*. XVI, 5) y transformó la conflictividad religiosa en una lucha política y social, identificando desde entonces a las herejías con reivindicaciones de índole social y a sus protagonistas con rebeldes capaces de alterar tanto el orden religioso como el sociopolítico[163].

A lo largo de la segunda mitad del siglo IV las inquietudes espirituales de ciertos grupos acomodados fueron evolucionando desde el gusto y la devoción martirial hacia el ideal de pureza espiritual y de renuncia a los bienes materiales en pos de una Iglesia que abogase por la igualdad de todos los miembros de la comunidad cristiana. La perfección espiritual se pretendía alcanzar ahora no a través del culto a unas reliquias o a un lugar sacro, sino a través de la negación de la carne, el rechazo al lujo, el abandono de lo mundano y la vuelta a la religiosidad más inmaculada. Tomando como base estas ideas de ecuanimidad religiosa y de exaltación de los valores más íntimos y puros de la nueva fe frente a una acomodada Iglesia cada vez más prestigiada en lo social, ambiciosa en lo político y enriquecida en lo económico y en medio de un contexto de luchas político-religiosas motivadas por la cuestión arriana[164], el priscilianismo surgió de forma natural y se extendió rápidamente entre los grupos más afines a los ideales ascéticos, como los miembros de la aristocracia urbana y rural, o entre los grupos más interesados por sus propuestas de igualdad, como las mujeres[165] o las masas rurales populares. Entre los primeros afiliados conocidos también encontramos a dos obispos, Instancio y Salviano, de sedes desconocidas, que apoyaron decididamente a Prisciliano en su empresa[166].

Prisciliano (340-385), originario quizás del norte de la Bética o de Lusitania[167] y perteneciente a la clase dominante hispanorromana[168], recibió durante su vida una sólida

---

[163] BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, 1984, pp. 33-50.

[164] ESCRIBANO, M. V., "Heresy and orthodoxy in fourth-century Hispania: Arianism and Priscillianism", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, 2005, pp. 121-149.

[165] Al respecto de la vinculación del elemento femenino con el ascetismo y el priscilianismo, como elemento impulsor además de su condenación pública por la Iglesia oficial, MARCOS SÁNCHEZ, M., "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo. Aspectos históricos de su difusión en Hispania*, 2000, pp. 211-212; GALLEGO FRANCO, H., "Mujeres, paganismo y heterodoxia en la historiografía hispana tardoantigua", *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano*, 2007, pp. 343-351; Id., "Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la Hispania tardoantigua", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 108-111.

[166] Sulpicio Severo, *Chron*. II, 46, 5-7. Concilio I de Zaragoza (380), can. I-II, IV y VIII; Concilio I de Toledo (400), can. IX.

[167] Los supuestos orígenes gallegos tanto de la doctrina como de su promotor sólo son una proyección posterior basada en el gran desarrollo que este movimiento tuvo en *Gallaecia*. Las referencias a su origen noble o que las primeras noticias sobre el mismo provengan de la ciudad de Córdoba hacen más viable que Prisciliano proviniera de la Betica o de la Lusitania, donde había un mayor desarrollo de *fundus* aristocráticos, aunque esto se ha puesto en duda. SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España romana",

formación humanística y adquirió una gran cultura teológica que le puso en conocimiento de los principales problemas y contradicciones de la Iglesia cristiana. Desde el momento en el que comenzó a plantearse la importancia de la pobreza y de la vida austera como virtudes esenciales del cristianismo, sus ideales chocaron abiertamente con la ostentación y la mundanidad de la Iglesia, a la que se veía más preocupada por la política imperial que por la salvaguarda de los principios evangélicos de la doctrina cristiana.

Su enfrentamiento con la Iglesia y su buena acogida entre aquellas clases menos favorecidas socialmente se fundamentaron en su condena al lujo y al poder secular de los obispos, lo que se ha venido interpretando entre algunos círculos historiográficos en clave de reivindicación social contra los estamentos privilegiados y en sintonía incluso con algunos movimientos revolucionarios como el bagaudismo[169]. Prisciliano no tardó en rodearse de un grupo de seguidores fieles que practicaban un cristianismo rigorista, recelosos de la ortodoxia de una Iglesia aliada del trono imperial, y a partir del año 379 el que fuera designado obispo de Ávila comenzó a predicar sus ideas por el noroeste peninsular. La rápida extensión y aceptación de sus preceptos pronto despertó grandes desconfianzas entre algunos miembros de la jerarquía eclesiástica hispana, tal y como lo demuestra el primer documento conservado que hace referencia a los priscilianistas: una carta enviada por el obispo Higinio de Córdoba a Hidacio, obispo de Mérida, en torno al año 378-379 donde ya se denunciaba la creciente expansión de este movimiento y se identificaban sus ideas con corrientes maniqueístas y gnósticas[170]. De esta primera noticia se desprende que la expansión inicial del priscilianismo se produjo por las provincias más occidentales de la *Dioecesis Hispaniarum*, la *Baetica*, la *Lusitania* y posteriormente la *Gallaecia*, trasladándose desde finales del siglo IV hasta la Tarraconense e incluso más allá de los Pirineos, tal y como lo sugiere la celebración de un sínodo en Zaragoza a finales del siglo IV (380) con objeto de realizar una condena pública de esta herejía[171].

Historia de la Iglesia en España, vol. 1, 1979, pp. 235-236; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2007, pp. 36-37.

[168] Sulpicio Severo, *Chronica*, II, 46, 3: *Prisciliano, de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito* [...].

[169] LORING, M. I., "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio romano", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-87, pp. 201-202; EMBORUJO, M. I., "Bagaudia y Priscilianismo: dos fenómenos contemporáneos", *Príncipe de Viana*, año nº 48, Extr. 7, 1987, pp. 403-406.

[170] Sulp. Sev., *Chron.*, II, 46, 8-9.

[171] La presencia de dos obispos galos, Delfino de Burdeos y Fitadio de Agen, en el concilio de Zaragoza (Sulpicio Severo, *Chron*., II, 49, 1) o la celebración de un sínodo en Burdeos en el 385 donde se condenó de nuevo al priscilianismo son muestras fehacientes de que las ideas de Prisciliano pudieron extenderse también hacia el sur galo a lo largo del siglo IV. Para A. Barbero ("El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?", *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, 1986, p. 90), a raíz de

Sean cuales fueran los motivos últimos de la celebración de este sínodo, lo cierto es que el concilio zaragozano no fue determinante de ninguna acción concreta contra el movimiento considerado herético, pues ni hubo consenso entre los asistentes para emitir una condena real hacia los priscilianistas ni tampoco estuvieron siquiera presentes los dos principales acusados, Instancio y Salviano, o uno de los delatores del movimiento, Higinio de Córdoba. En relación a las posibles repercusiones de este concilio, lo cierto es que existen versiones contradictorias sobre su desenlace pues, si bien Sulpicio Severo afirmó que todos ellos fueron finalmente condenados en este sínodo[172], los autores del *Liber ad Damasum Papam* sostuvieron todo lo contrario[173]. Sea como fuere y al margen de que algunos de sus cánones (I, II y IV) reprobaran ciertas prácticas próximas a las ideas priscilianistas, el concilio no consiguió restablecer la unidad religiosa. Lejos de frenar el avance de esta doctrina, la fama de su líder siguió creciendo en Hispania y aunque sus acólitos fracasaron en su intento por deponer a Hidacio de Mérida[174], apenas un año más tarde Instancio y Salviano consagraron a Prisciliano obispo de la sede de Ávila[175].

La relación de los hechos que desembocaron en la muerte de Prisciliano comenzó cuando Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba (El Faro, Portugal) recurrieron a Ambrosio de Milán, enviándole un informe acerca de las actividades heréticas de este grupo para convencerle de que obtuviera un rescripto de parte del emperador Graciano en el que se ordenara la expulsión de Prisciliano y sus seguidores de sus sedes y de todas las tierras[176].

Como consecuencia del rescripto de Graciano, Prisciliano, Instancio y Salviano fueron desterrados y decidieron entonces acudir a Roma para defender su causa y pedir que se retiraran las falsas acusaciones vertidas sobre ellos mediante la convocatoria de un concilio[177]. Ante la negativa del papa Dámaso siquiera a recibirles, Prisciliano optó por ir a Milán, donde, pese a ser también rechazado por Ambrosio, aprovechando las intrigas palaciegas de la corte italiana y los celos que el *magister officiorum* Macedonio

---

este concilio, las regiones del sur de Hispania dejaron de tener contacto con el priscilianismo y mostraron su más absoluto rechazo hacia él (Ossonoba y Mérida), mientras que las regiones del noroeste le fueron favorables (Astorga, Braga, Celenis, Lugo, Ávila y Palencia). LORING, M. I., *op. cit.*, nº 4-5, 1986-87, p. 196. Recientemente se ha advertido también la posibilidad de que hubiera priscilianistas en las Baleares, aunque no fueron muy numerosos. AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, 2008, p. 254.

[172] Sulpicio Severo, *Chron*. II, 47, 2. Así parece confirmarlo también el concilio I de Toledo (400), *exempl. prof.*: *Aunque hemos deliberado largo tiempo nosotros acerca de la verdad, después del concilio de Zaragoza en que se había dictado sentencia en contra de ciertos miembros suyos* [...].

[173] Prisciliano, *Tractatus* II, 48-49 (*CSEL* 18, 1889, p. 40).

[174] SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 240.

[175] Hid., *Chron*., 13; Sulp. Sev., *Chron*. II, 47, 4.

[176] Sulp. Sev., *Chron*. II, 47, 6.

[177] *Ibídem*, II, 48, 1. Es en este contexto en el que habría que situar la redacción del *Liber ad Damasum episcopum* o *Tractatus* II (*CSEL* 18, 1889, pp. 34-43).

sentía hacia la influencia de Ambrosio, el obispo de Ávila consiguió, quizá mediante soborno[178], la mediación de aquél en sus reclamaciones y la anulación del rescripto imperial, lo que permitió a los obispos priscilianistas regresar a sus sedes en el año 382.

Este cambio de actitud hacia los priscilianistas, sin embargo, no duró demasiado, pues el cambio de manos en la dirección del Imperio de Occidente tras el asesinato de Graciano en Lugdunum (383) implicó también un vuelco en la situación de Prisciliano al convocarse un sínodo en *Burdigala* para que se pusiera fin a lo que ahora volvía a ser considerado un problema de orden público[179]. Instigado por el obispo Itacio de *Ossonoba*, el usurpador Magno Máximo vio la opción de un juicio contra los priscilianistas como una oportunidad para legitimar su posición frente al episcopado itálico y ante el propio Imperio con una demostración pública de defensa de la ortodoxia[180]. Así pues, el prelado abulense, aun habiendo apelado al emperador para no ser destituido de su cargo como Instancio, fue acusado de practicar magia (*maleficium*), entre otros crímenes, y forzado bajo tortura a confesarlo[181], lo que le condujo a ser condenado a muerte en la ciudad de Tréveris[182]. De este modo, a pesar de que obispos como Martín de Tours o Ambrosio de Milán protestaron abiertamente contra las acusaciones y trataron de frenar la decisión regia o que incluso el papa Siricio redactó una decretal en la que pretendía obligar al episcopado a rechazar cualquier vía secular para resolver el conflicto[183], Prisciliano fue encarcelado y finalmente decapitado en el año 385, mientras que sus más fieles seguidores o corrieron su misma suerte (Felicísimo, Armentio, Latroniano y Eucrocia) o los más afortunados fueron depuestos de sus cargos, privados de sus bienes y desterrados al exilio[184]. Este proceso desató un rechazo absoluto y generalizado entre gran parte del episcopado hispano hacia sus instigadores tanto por lo desproporcionado de su desenlace como por la participación de jueces seculares en asuntos de índole

---

[178] *Ibídem*, II, 48, 5.

[179] Burdeos era sede de Delfino, obispo que participó en el Concilio de Zaragoza, y cuya postura en el mismo no fue favorable a Prisciliano. Por lo tanto, la elección de esta ciudad indica también una actitud hostil o cuando menos poco partidaria de este movimiento. OLIVARES, A., "Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia: Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d. C.)", *Ilu*, nº 7, 2002, p. 106.

[180] Máximo necesitaba reforzar su situación en las provincias occidentales del Imperio y especialmente en Milán, donde vivía el joven Valentiniano II aspirante al título imperial, y tenía que hacerse valer ante el gran Teodosio, defensor a ultranza de la ortodoxia, liquidando un movimiento religioso importante. Además, presentándose como debelador de aquella herejía, consolidaría también su posición en la Iglesia. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2007, pp. 44-45.

[181] Sulp. Sev., *Chron*. II, 50, 8.

[182] Ya vimos más arriba como las prácticas mágicas llegaron a ser consideradas un delito político penado con la muerte desde tiempos de Constancio II (356-357) al poder ser utilizadas como un medio para atentar contra la vida del emperador o para influir en el destino del Estado.

[183] Sulpicio Severo, *Chron*. II, 50, 5-6.

[184] *Ibídem*, II, 51, 2-4. SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, p. 243.

meramente religiosa, lo que derivó hacia el completo desprestigio de quienes más lo promovieron, en especial Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba[185].

Con la muerte de su fundador, lejos de desaparecer, el movimiento priscilianista ganó en fuerza y extensión en determinadas zonas[186], ya que la crueldad y, en cierto modo, injusticia del proceso civil que acabó con sus vidas convirtió a Prisciliano y sus seguidores en víctimas de los excesos de la política religiosa del usurpador Máximo y en mártires de la causa cristiana[187]. Estos hechos provocaron una auténtica división de posturas en el episcopado hispano y galo[188] entre firmes detractores, que consideraron que era necesario condenar y erradicar mediante una herejía capaz de provocar un cisma religioso, y quienes criticaron abiertamente el duro proceso judicial y la injerencia del poder civil en una causa religiosa, mostrándose partidarios de la reinserción pacífica de los priscilianistas en la comunidad católica si renunciaban a sus postulados o incluso tolerantes con su práctica en paralelo a la ortodoxia en el territorio bajo su jurisdicción. El recrudecimiento de las oposiciones entre unos y otros hizo peligrar la integridad de la Iglesia ante el desarrollo de un auténtico cisma y ello motivó la intervención de Roma y Milán en toda esta controversia, emitiendo en el primer caso algunas constituciones imperiales que perseguían al priscilianismo, entre otras herejías[189], y propiciando en el segundo un acercamiento de posturas, con la mediación del obispo Simposio de Astorga, en la que se concedía la reinserción de los priscilianistas arrepentidos en las comunidades católicas a cambio de que éstos dejasen de considerar a Prisciliano y a sus seguidores ejecutados en Tréveris como mártires y rechazasen el uso de los libros apócrifos o su adhesión a las doctrinas de Prisciliano, entre otras condiciones más particulares[190].

---

[185] VILELLA, J., "Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V", *Antiquité Tardive*, nº 5, 1997, p. 178. En el caso de Itacio, por ejemplo, no sólo le fue negada la comunión por el papa Siricio [Próspero, *Epit. Chron*, 1193 (*MGH AA* IX, 1892, p. 462)] sino que un sínodo celebrado en el 388 lo depuso y lo condenó al destierro (Isidoro, *De vir. illust*. II)

[186] Ya hemos visto que el priscilianismo tuvo una considerable aceptación en la Tarraconense (Consencio, *Ep*. 11) y un profundo arraigo en la *Gallaecia* (Hid., *Chron*. 16), pero sus ideas también se extendieron por la Cartaginense - de ahí la amonestación epistolar de Montano de Toledo a los obispos palentinos por honrar a los priscilianistas (Concilio II de Toledo) - y hubieron de alcanzar incluso a la provincia bética si hacemos caso a la advertencia de Jerónimo a una tal Teodora (*Ep*. 75, 3) de que no caiga en la tentación de adherirse a estas ideas, igual que resistió su difunto marido, el bético Lucinio (Ep. 71; *PL*, 22, 1845, pp. 668-672 y 685-689).

[187] Sulp. Sev., *Chron*. II, 51, 7- 8: *Por lo demás, ejecutado Prisciliano, la herejía que se había propagado bajo su patrocinio no sólo no fue reprimida, sino que, reafirmándose, se propagó más extensamente. Pues sus seguidores, que lo habían honrado antes como a un santo, después comenzaron a venerarlo como un mártir. Los cuerpos de los muertos fueron llevados a las Hispania y sus exequias se celebraron con gran solemnidad. Incluso jurar por Prisciliano se consideraba muestra de suma religiosidad.*

[188] CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila...*, 1978, pp. 210-220.

[189] *CTh*, XVI, 5, 40 (407), 43 (408), 48 (410), 59 (423) y 65 (428).

[190] Concilio I de Toledo (400), *Exemplar definitivae sententiae translatae de gestis* (VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, 1963, pp. 30-31).

De poco sirvieron las advertencias del obispo milanés, pues en esta época y sobre todo en la *Gallaecia* el priscilianismo tenía ya tanta fuerza que, más allá de lo ideológico, el movimiento estaba adquiriendo tintes territoriales y de dominio diocesano desde el momento en el que sus seguidores decidieron expulsar al prelado Ortigio de su sede o comenzaron a designar obispos para otras sedes vacantes, incluido el propio Simposio que ordenó obispo a su hijo Dictinio[191]. Dado que el control sobre las sedes episcopales conllevaba además el dominio y la sumisión de la población local, máxime cuando aquí la mayor parte de la población no se hallaba cristianizada y su adoctrinamiento corría a cargo de quienes ejerciesen el liderazgo religioso sobre la región en ese momento, los priscilianistas suponían una grave amenaza para la autoridad y el prestigio de los obispos católicos, por lo que estos últimos hicieron todo lo posible por frenar la expansión de la herejía y prohibir a sus seguidores la ordenación de obispos, presbíteros y diáconos[192].

Con el objetivo de restablecer la unidad religiosa en la región y siguiendo así los consejos de Ambrosio de Milán y del papa Siricio, los obispos católicos convocaron un nuevo sínodo en la Península, el Concilio I de Toledo, en torno al año 397. Aunque en esta asamblea se cosecharon ciertos éxitos con la renuncia de algunos priscilianistas a sus creencias y la condenación pública de sus doctrinas, así como la restitución de Ortigio en su sede[193], la aparente benevolencia con la que se trató a los priscilianistas arrepentidos acentuó aún más los antagonismos dentro del episcopado hispano e hizo sobrevolar de nuevo la sombra del cisma religioso cuando los clérigos cartaginenses y béticos decidieron rechazar la comunión con los galaicos y amenazaron con crear una iglesia propia[194]. Ante esta situación, el obispo Hilario, presente en el concilio toledano, y su presbítero Elpidio,

---

[191] Concilio I de Toledo (397-400), *exempl. prof.*: *Además consta que Sinfosio se vio obligado por la muchedumbre de la plebe a ordenar obispo a Dictinio, respecto al cual san Ambrosio había decretado que por bien de paz quedara como presbítero, pero que no ascendiera a otro grado. Confiesan también haber ordenado a otros para diversas iglesias en donde faltaban obispos, estando seguros de que la mayoría del pueblo de toda Galicia sentía casi del mismo modo que ellos*.

[192] *Ibídem*: *Establecemos que antes que les dé la comunión por el Papa o por san Simpliciano* (de Milán), *no ordenen obispos ni presbíteros ni diáconos, es que deberá ser también castigado con graves penas*.

[193] Hidacio, *Chron*. 32; Concilio I de Toledo (397-400): *Entre éstos figura Paterno, ordenado obispo de la iglesia de Braga, que fue el primero que confesó haber pertenecido a la secta de Prisciliano, pero hecho obispo juró haberse separado de ella mediante la lectura de los libros de san Ambrosio. Igualmente Isonio, bautizado por Sinfosio, y ordenado obispo, respondió que sostenía la misma fe que Sinfosio había profesado en el presente concilio. Y Vegetino* [...] *Donato, Acurio, Emilio* [...] *Y a nuestro hermano Ortigio, decretamos que le deben ser devueltas las iglesias de las que había sido arrojado*. También se ha relacionado con las prácticas priscilianistas el canon IX del este concilio en el que se prohíbe a las profesas y viudas cantar las antífonas o leer el lucernario en lo privado de sus casas, salvo que sea en presencia del obispo, el presbítero o el diácono (VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 22 y 30-32).

[194] Inocencio I, *Epístola* III, 1: *Empezando por lo que concierne a la misma fe, diremos que se originó el cisma, porque los obispos de la Bética o de la provincia Cartaginense, a causa de haberse concedido la comunión a los gallegos, se separaron de la paz de todos*.

ambos de sede desconocida, acudieron a Roma a informar al papa Inocencio acerca del difícil panorama en el que se encontraba la Iglesia hispana, dividida entre quienes seguían siendo priscilianistas, quienes habían renegado de esta doctrina en Toledo y quienes se mostraban disconformes con que los arrepentidos siguieran ocupando sus sedes y oficios. Un panorama que debió de parecerle al pontífice lo suficientemente grave como para que se dictaminara la pena de excomunión para todos aquellos que no aceptaran a los obispos arrepentidos o que rechazaran en general lo estipulado en el sínodo toledano[195].

La usurpación de Constantino III y la penetración de los bárbaros en Hispania a comienzos del siglo V imposibilitaron la aplicación de estas disposiciones papales y los priscilianistas siguieron practicando sus creencias durante todo el siglo V, con especial arraigo en la provincia galaica[196]. Así lo denunciaba Toribio de Astorga a mediados del siglo V en una carta enviada a los obispos Hidacio (Chaves) y Ceponio (¿?), a quienes expuso su absoluto desagrado al comprobar a su regreso a Galicia tras unos años de ausencia que en su provincia existían prácticas religiosas erróneas, que él antes había tenido por válidas, que compartían los mismos espacios de culto y los rituales que la ortodoxia cristiana y que los fieles preferían, en general, el uso de libros apócrifos frente a los católicos[197]. La imposibilidad de reunirse en un concilio o de emitir decretos para corregir estos errores, achacado a la hostil presencia sueva en la provincia, fueron algunas de las justificaciones dadas a lo que no dejaba de ser una situación de pobreza teológica, donde se confundían las prácticas y se ignoraban los preceptos cristianos[198].

A pesar de la oposición formal al priscilianismo liderada por Toribio de Astorga (444-476) y del apoyo epistolar que éste recibió por parte del papa León Magno (440-461)[199], condenando a esta doctrina y a quienes la toleraban y expresando la necesidad

---

[195] *Ibídem*, III, 3: *Y también sobre todo en general, cuya cesación en la comunión se puso en duda: investíguese lo que haya sin omitir nada, para que con sujeción al decreto del concilio de Toledo, o se les conceda la comunión, a fin de evitar la sospecha de cisma; o si se hallaren algunos que desechen la concordia y los pactos, sean privados de la comunión católica por las sentencias de vuestra caridad*.

[196] Orosio, *Consultatio sive commonitorium Orori ad Augustinum de errore priscilianistarum et origenistarum* (MARTÍNEZ CAVERO, P. *et alii*, "El Commonitorium de Orosio. Traducción y comentario", *Faventia*, nº 21 (1), 1999, pp. 65-83); Agustín, *Epist.* 190, 202A y 237 (*PL* 33, 1845, pp. 857-864, 929-938 y 1034-1037); Toribio, *Epistola ad Idacio et Ceponio episcopis* (*PL* 54, 1846, pp. 693-695); León, *Ep*. XV, 16 (TEJADA Y RAMIRO, J., 1859, p. 899). Sobre las causas del mayor arraigo del priscilianismo en *Gallaecia*, CABRERA MORENO, J., *op. cit*., 1983, pp. 157-183; ESCRIBANO, M. V., "Igrexa e herexía en Gallaecia: O Priscilianismo", *Galicia fai dous mil anos*, vol. 1, 1997, pp. 279-321; CARDELLE, C., "El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?", *Habis*, nº 29, 1998, pp. 269-290.

[197] Toribio, *Epist. ad Hid. et Cep. ep*.

[198] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *El reino suevo...*, 2011, pp. 209-211.

[199] Toribio redactó un memorándum compuesto por 16 tesis priscilianistas y un segundo escrito refutándolas, que fue enviado al papa y prácticamente reproducido por éste en su respuesta epistolar. Este apoyo debió de basarse sobre todo en la identificación que Toribio realizó entre los priscilianistas y los maniqueos (*Ep. ad Idac. et Cep*. V), a los que el papa León precisamente perseguía en Roma en esa

de convocar un concilio general o en su defecto provincial de asistencia obligada so pena de excomunión[200], los escritos del pontífice fueron aceptados con escaso convencimiento en el territorio galaico[201] y el priscilianismo perduró aún durante la mayor parte del siglo VI, tal y como nos lo testimonian las cartas del obispo Montano de Toledo (527)[202], la decretal del papa Vigilio a Profuturo de Braga (538)[203], la obra de Martín de Braga[204], los concilios I y II de Braga (561 y 572)[205], o la epístola enviada por Braulio de Zaragoza al presbítero a Fructuoso a mediados del siglo VII[206].

Poco a poco, las ideas priscilianistas se fueron refugiando en el ámbito rural, menos romanizado, más aislado geográficamente, continuador de preceptos religiosos paganos y desconocedor, en definitiva, de esos debates teológicos que provocaban el desarrollo de herejías o la celebración de sínodos. Si a esto añadimos el hecho de que las medidas persecutorias contra el priscilianismo dejaron de tener aplicación práctica en buena parte de la Península desde el 409 y que la región noroccidental permaneció en su

---

misma época, por lo que éste no dudó en ayudarle. SAN BERNARDINO, J., "Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanidad: en torno al caso de Pascentius en Lusitania", *La Hispania de Teodosio*, vol. 1, 1997, pp. 219-220.

[200] León, *Ep*. XV, 17. Aunque no existe un acuerdo entre los historiadores ante la cuestión de si se celebró o no este sínodo, el concilio I de Braga (561) parece querer confirmarlo con sus palabras al inicio del mismo: "*Creo, pues, que sabe la fraternidad de vuestras beatitudes que en los años por los que en estas regiones se extendía el veneno de la nefanda herejía priscilianista, el beatísimo papa León de la ciudad de Roma, que era aproximadamente el cuadragésimo sucesor del apóstol Pedro, envió un escrito suyo al concilio de Galicia contra la impía herejía de Prisciliano por medio de Toribio, notario de su sede; y por mandato del mismo también los obispos de las provincias Tarraconense y Cartaginense, los lusitanos y los béticos, celebrando entre sí un concilio y redactando un símbolo de fe contra la herejía priscilianista lo enviaron a Balconio, prelado entonces de esta iglesia Bracarense, y dado que tenemos aquí entre las manos el mismo ejemplar que la fe tal como fue redactada con sus capítulos, sea leído para instrucción de los ignorantes si parece bien a vuestra reverencia*". No obstante, el tratamiento de Toribio como notario, no como obispo, la inclusión de los béticos al hablar del concilio cuando León no los había nombrado, o el silencio de Hidacio (*Chron*., 135) sobre este evento hacen dudar de que se celebrara realmente este concilio. VILELLA, J., "*Mala temporis nostri*: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano", *Helmántica*, vol. 58, nº 175, 2007, pp. 7-65.

[201] Hidacio, *Chron*. 135.

[202] Concilio II de Toledo, Carta de Montano a los señores del territorio palentino: *Además, hemos sabido que honráis especialmente no tanto con las obras cuanto con la palabra, a la perniciosa secta de los priscilianistas*; Carta de Montano a Toribio: *¿Has pensado acaso cuál será la recompensa que tendrás tú delante de Dios, ya que con tu diligencia y cuidado ha sido arrancado el error de la idolatría y ha perecido la detestable y vergonzosa secta de los priscilianistas?* (VIVES, J., *op. cit*., 1963, pp. 46-52).

[203] Vigilio, *Ep*. 5, I (*De los priscilianistas que se abstienen de comer carne*), II y VI.

[204] DAVID, P., "Saint Martin de Braga, est-il l'auteur d'un traité de comput pascal?", *Butlletin des Études Portugaises*, nº 14, 1950, pp. 283-299.

[205] Concilio I de Braga (561), *Proposita contra Priscillianam haeresem capitula et relecta quae continent haec* [*De damnatione Sabellianae et Priscillianae haeresis*] y can. XIV; Concilio II de Braga (572), Cap. Mart., XXXVI, LVII-LVIII, LXVII, LXX.

[206] Braulio, *Epist*. XLIV, 75-79: *De todos modos, tened cuidado con la doctrina emponzoñada de Prisciliano, floreciente no hace mucho por esa región, con la que sabemos fueron corrompidos Dictinio y otros muchos, incluso el gran Orosio, aunque después san Agustín lo llevó al buen camino. Porque con el fanatismo de sus errores corrompió el texto de las Sagradas Escrituras de tal modo que aún ahora podemos encontrar muchas marcadas con el sello del falsificador* (ed. de L. Riesco, 1975, p. 171).

mayoría al margen del resto de Hispania al estar bajo la dominación sueva[207], todo ello provocó que esta heterodoxia perdurase en el noroeste peninsular hasta la conquista del reino suevo por Leovigildo (585), momento a partir del cual desaparece de las fuentes toda referencia a esta doctrina o a cualquier enfrentamiento ideológico con ella[208].

Como ya hemos mencionado en otras ocasiones - véase el caso del paganismo -, su ausencia en las fuentes no ha de implicar necesariamente la desaparición de su práctica. Puesto que ya se ha demostrado en otros casos que pueden quedar ciertos resquicios de antiguas creencias y cultos, habitualmente sincretizados, en el acervo cultural y religioso de poblaciones muy posteriores, en el caso del priscilianismo es bastante probable que el desarrollo del ascetismo a lo largo del periodo tardoantiguo deba mucho a los ideales originales de Prisciliano, aquellos que proponían el retorno a una Iglesia más comunal y menos jerárquica, la búsqueda de una espiritualidad más pura o un desprendimiento de los bienes materiales y los lujos innecesarios. La relevancia religiosa de esta figura y de sus discípulos, más allá de acusaciones de herejía y cisma, fue la de ser los impulsores del proceso ascético hispano, como un medio mediante el cual poder alcanzar la máxima pureza religiosa a través del abandono de toda mundanidad para refugiarse en lugares apartados e inhóspitos donde poder establecer contacto directo con la divinidad. Por tanto, no cabría descartar la posibilidad de que algunas de aquellas ideas priscilianistas estuvieran de alguna manera presentes *a posteriori* dentro de las bases del movimiento ascético y pervivieran en él convenientemente adaptadas con el tiempo a la evolución que éste experimentó hacia el cenobitismo[209].

Hacer un balance general de lo que fue y supuso el priscilianismo en la historia cristiana de Hispania resultaría una tarea sumamente ardua y compleja, pues muchas han

---

[207] Aunque se haya relacionado la pervivencia del priscilianismo con la presencia sueva en base a un supuesto apoyo dado por sus monarcas al movimiento herético (TRANOY, A., *op. cit.*, 1974 pp. 68-69), lo cierto es que la única ayuda que prestaron los suevos a esta causa pudo ser la de generar una situación de caos político que impidiera a la jerarquía católica imponer la unidad dogmática y diera vía libre a la práctica de otras corrientes heterodoxas. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *El reino suevo*, 2011, p. 215.

[208] A tenor de lo que parece sugerir el concilio II de Braga (572), el priscilianismo en esta época ya no era un problema en la provincia. Concilio II de Braga (572), pref.: *Y toda vez que, con el auxilio de la gracia de Cristo, no hay ningún problema en esta provincia acerca de la unidad de la fe* [...]. Del mismo modo, la epístola enviada por Braulio al presbítero galaico Fructuoso habla del priscilianismo como algo del pasado, aunque, eso sí, un pasado no muy lejano (Braulio, *Epist*. XLIV).

[209] Sobre la estrecha relación entre priscilianismo y ascetismo, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna", *I Concilio Caesaraugustano*, 1981, pp. 65-121; FONTAINE, J., "Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo", *I reunión gallega de estudios clásicos*, 1981, pp. 185 ss.; BOWES, K., "Nec sedere in villam: Villa-Churches, Rural Piety and The Priscillianist Controversy", *Urban Centres and Rural Contexts in Late Antiquity*, 2001, pp. 323-348.

sido las valoraciones que se han hecho de él a nivel historiográfico. En líneas generales, el movimiento priscilianista ha sido interpretado como:

- Un movimiento social y popular de reivindicación y protesta contra las opresivas condiciones económicas del momento, comparándolo así con otros fenómenos como el de la bagaudia galo-tarraconense o el de los *circumcelliones* en el Norte de África.
- Un movimiento elitista, detonante de ambiciosas pugnas por el poder sobre ciertos territorios entre diferentes líderes eclesiásticos.
- Un movimiento herético, cismático y sectario, contrario a la ortodoxia nicena y cercano a corrientes como el gnosticismo o el maniqueísmo.
- El precedente más claro del ascetismo y el monacato hispanos.
- Un fenómeno rural asociado al paganismo y exclusivo de la *Gallaecia*.

Dejando a un lado todas estas consideraciones, sobre las cuales se han generado amplísimos debates en los que no podemos entrar aquí[210], lo que sí está claro es que el fenómeno priscilianista fue, en definitiva, el reflejo de dos visiones distintas sobre una misma idea y el impulsor de un choque dialéctico entre opuestas facciones eclesiásticas, una más proclive a la politización de la Iglesia y otra más afín a su vertiente espiritual.

En el transcurso de este enfrentamiento, tanto seguidores como detractores de Prisciliano recurrieron no sólo al apoyo de las comunidades locales sino también al de las jerarquías eclesiásticas hispanas, siendo los obispos los que asumieron prerrogativas mayores a la hora de eliminar el priscilianismo, empleando en ello todo tipo de métodos. Así, mientras que unos realizaban encubiertas investigaciones para identificar a posibles prisicilianistas en su provincia (Siagrio de Huesca, Sagicio de Lérida), otros recurrían a la identificación con el maniqueísmo u otras corrientes heterodoxas para que fuesen juzgados por ello (Toribio de Astorga, Hidacio de Chaves y Antonino de Mérida), otros hacían uso de sus escritos para refutar esta doctrina (Eutropio, Paulo, Toribio, Pastor y Agrestio) o en otros casos se buscaba únicamente adoctrinar a sus fieles en el camino de

[210] Al respecto de las distintas valoraciones historiográficas que ha suscitado el priscilianismo y, en general, sobre el estado de la cuestión acerca de este movimiento, SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, pp. 257-268; BARBERO, A., *op. cit.*, 1986, pp. 77-114; EMBORUJO, M. I., *op. cit.*, 1987, pp. 403-406; ROMERO, J., R., "Prisciliano y el priscilianismo: radiografía de un debate historiográfico", *Hispania sacra*, vol. 40, nº 81, 1988, pp. 27-44; ESCRIBANO, M. V., "El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V). Apéndice: el debate historiográfico en torno al priscilianismo", *Las religiones en la historia de Galicia*, 1996, pp. 251-294; Id., "La disputa priscilianista", *La Hispania del siglo* IV, 2002, pp. 205-230; OLIVARES, A., *op. cit.*, nº 7, 2002, pp. 97-120; SANZ SERRANO, R., *op. cit.*, 2003, pp. 139-151.

la ortodoxia (Hidacio)[211]. Cuando todo esto no fue suficiente, los líderes eclesiásticos de las ciudades solicitaron la intervención de figuras de primer orden religioso, como los obispos de Roma (Dámaso, Inocencio I o León Magno) y Milán (Ambrosio y Simpliciano), e incluso llegaron a apelar a las más altas instancias seculares, como los emperadores Graciano y Máximo, convirtiendo así una simple cuestión dogmática o doctrinal en un problema de unidad religiosa y en un asunto de trascendencia social y política[212].

El panorama cambió radicalmente a raíz de la muerte de su líder y sobre todo entre los siglos V y VI, pues el fenómeno priscilianista dejó de ser un conflicto a gran escala que afectaba a la totalidad de la iglesia hispana para concentrarse en la región galaica e ir perdiendo con el tiempo su componente reivindicativo o su afán globalizador al no realizarse ya apelaciones a instancias superiores que tuviesen a esta herejía como su *leitmotiv*. Tal y como afirma J. Escalona, parece que en esta segunda fase del priscilianismo en Hispania éste no fuese ya un movimiento más o menos organizado y militante con unas pretensiones religiosas, sino que ahora se manifestaba simplemente como una reminiscencia de algo negativo, utilizado en las fuentes con un valor denigrador y de forma indiscriminada contra todo adversario del orden religioso o en cualquier situación contraria a la ortodoxia nicena, ya fuese realmente en casos de presencia priscilianista o, por el contrario, en situaciones de pervivencias residuales del paganismo, de extensión del arrianismo germano o de simple relajación de la disciplina eclesiástica ante un desconocimiento doctrinal por parte del clero local[213].

El priscilianismo supuso, en definitiva, si se nos permite la expresión coloquial, una auténtica "piedra en el zapato" de las jerarquías católicas sobre todo durante su primera fase de expansión. La práctica de esta versión austera y acéfala del cristianismo por los grandes *domini* rurales en sus propiedades particulares suscitó no pocas inquietudes y sospechas entre algunos miembros del episcopado, que observaron con recelo el posible desarrollo de formas religiosas y organizativas no controladas directamente por los obispos desde las urbes[214]. Por ello, con el propósito de frenar toda práctica que cuestionara la tradicional y exclusiva competencia episcopal de interceder entre la comunidad de fieles y Dios, Prisciliano y sus adeptos fueron acusados impunemente de heterodoxos, herejes,

---

[211] UBRIC, P., "Los límites del poder. Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano", *Studia Historica, Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 226-227.

[212] FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 177-178, en esp. nota 34.

[213] ESCALONA, J., "Conflicto religioso y territorialidad en un mundo en fragmentación: un ensayo comparativo del noroeste hispánico y Britania en los siglos IV-VI", *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, 2008, p. 188.

[214] Concilio I de Zaragoza (380), can. IV.

gnósticos, maniqueos y practicantes de magia[215], acusaciones todas ellas que generaban un profundo rechazo social, fácilmente reconocibles a todas las escalas y con elevadas garantías de ser denunciadas y condenadas tanto a nivel eclesiástico como civil[216]. Por si fuera poco, el profundo arraigo y desarrollo que alcanzó el priscilianismo en *Gallaecia* animó incluso a los obispos más afines a este movimiento a designar prelados para otras sedes de la provincia o a destituir a los ya presentes en ellas (Ortigio), lo que aparte de ir abiertamente en contra de la disciplina eclesiástica en lo que a ordenamientos episcopales se refiere, implicaba además una seria amenaza a la unidad doctrinal de la provincia y era indicio de un posible proceso cismático en Hispania, máxime a raíz de la decisión de los obispos béticos y cartaginenses de separarse de la comunión general con los prelados galaicos. El recurso y la apelación a los obispos de Roma y Milán o a los emperadores del momento no hacen sino demostrar que el problema priscilianista acabó trascendiendo los límites de lo meramente ideológico y traspasando las fronteras regionales/provinciales, convirtiéndose en una cuestión de primer orden religioso pero también político.

La interrelación entre lo político-social y lo religioso en la Hispania tardoantigua no fue unidireccional, pues no sólo se produjo a partir de la intervención de las esferas gubernamentales en asuntos puramente dogmáticos como la pervivencia del paganismo o la extensión del priscilianismo, sino que también se dio a la inversa, siendo la realidad ideológica de una zona en un momento dado la consecuencia a su vez de la situación política que se daba en ese mismo contexto espacio-temporal. La difícil situación política en la que se vio sumido el espacio peninsular desde comienzos del siglo V y hasta finales del siglo VII, con la desintegración del Imperio romano de Occidente y la formación de los reinos germanos en Hispana, y la consecuente conflictividad social derivada de esta inestabilidad gubernamental han supuesto para algunos un grave problema añadido a la extensión efectiva del dominio episcopal por determinadas áreas de la Península Ibérica.

[215] VILLEGAS, R., "Ciudad y territorio...", *op. cit*., 2012, pp. 277-278. Como bien ha expresado J. Escalona (2008, p. 181), "*se podría decir que a Prisciliano se le acusó de todo menos de priscilianista*".

[216] BURRUS, V., *op. cit.*, 1995 pp. 15-18.

5.1.1.3. *El contexto político-social*

Como ya dijimos al describir el panorama geopolítico del valle medio del Ebro en esta época, hablar de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía es describir un espacio en constante conflictividad bélica, generada por grupos y movimientos de índole social y política, aunque también ideológica, tanto externos como internos, tendentes a provocar una desestabilización del orden imperante, sea éste romano o godo[217].

Las invasiones germanas en la Península Ibérica, la formación del reino visigodo de Toledo, el desarrollo de la bagaudia, las rebeliones de la aristocracia hispanorromana, los enfrentamientos del poder central con los pueblos autónomos del norte de Hispania (vascones, cántabros y astures) y con el imperio bizantino en el sur...Todos estos procesos tuvieron su origen y su desarrollo a lo largo de este periodo, algunos incluso de manera simultánea. Si bien todos ellos afectaron por igual a ciudades y a núcleos rurales, hemos decidido incluirlos de manera global en este apartado pues fueron factores y situaciones que por unos u otros motivos condicionaron en mayor o menor medida la evolución de muchos de los aspectos de la sociedad hispanorromana y visigoda, incluida su religiosidad. Por ser el primero y más relevante acontecimiento político de cuantos tuvieron lugar en esta época en el territorio hispano, comenzaremos analizando las repercusiones de carácter ideológico-religioso que tuvo la entrada y el asentamiento de los pueblos germanos.

5.1.1.3.1. Las invasiones germanas y el problema arriano

Ya comentamos más arriba que a su llegada a la Península a comienzos del siglo V la mayoría de los pueblos germanos profesaban religiones paganas (suevos y alanos) o en otros casos un cristianismo arriano (visigodos y vándalos), por lo que su presencia pudo impulsar a determinados sectores de la población a mostrarse aún reticentes en la aceptación del catolicismo por muy oficializada que estuviera esta fe ya entonces en el Imperio. Su evolución religiosa en el territorio hispano varió bastante en función de cada grupo invasor, ya que si en el caso de los vándalos, éstos pudieron pasar del paganismo al arrianismo más recalcitrante durante su estancia en la Península[218], los suevos parece que fluctuaron erráticamente a lo largo de los siglos V y VI entre el paganismo germánico,

[217] MACMULLEN, R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, 1966; ARCE MARTÍNEZ, J., "Enemigos del orden godo en Hispania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 243-253.

[218] Hidacio, *Chron*. 89-90.

el catolicismo y el arrianismo en función de sus alianzas y antagonismos políticos, mientras que los visigodos permanecieron totalmente fieles a la doctrina de Arrio desde su entrada en la Península hasta su conversión al catolicismo a finales del siglo VI.

Los violentos acontecimientos y la inseguridad que acompañaron a la penetración de los bárbaros en Hispania suscitaron diversas reacciones entre los representantes de la jerarquía eclesiástica[219], que derivaron en diferentes actitudes a la hora de afrontar dicha situación, según líderes y ciudades. De este modo, frente a la opción que algunos obispos, sobre todo del área galaica, pudieron contemplar en la huida y el abandono de sus sedes – como los controvertidos casos de Orosio[220] y Avito[221] –, otros como Agustín de Hipona eligieron la permanencia en sus ciudades como la actitud más adecuada para un líder eclesiástico[222]. Esta última postura, que aparentemente fue la adoptada por la mayoría de los obispos, derivó en el desarrollo de una amplia actividad religiosa y una relevante labor cívica en pos del entendimiento y la cordialidad entre las poblaciones romanas y germanas[223]. No en vano, precisamente ante esa situación de anarquía militar y social y de profunda desestructuración política, la Iglesia salió reforzada como único poder capaz de preservar identidades, aglutinar posturas y amparar a las poblaciones. Así por ejemplo, hubo algunos prelados que se concibieron a sí mismos como garantes de la paz entre ambos grupos, actuando de mediadores a través de embajadas y pactos. Éste fue el caso nuevamente de dos obispos de *Gallaecia*, Hidacio y Sinfosio, quienes, tras la marcha de los vándalos en el 429, lo que dejó al reino suevo como la gran potencia bárbara con

---

[219] La obra del cronista Hidacio, por ejemplo, está presidida por un gran sentimiento apocalíptico con respecto a su propio tiempo, motivado por la intervención de la providencia divina en el curso de la historia (Hid., *Chron*., 49, 89, 150, 154, 252, 253). GARCÍA MORENO, L. A., "Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica", *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, nº 79, pp. 32-42.

[220] Sobre el motivo del viaje de Orosio a Hipona existen dos posturas divergentes entre quienes opinan que ésta fue una huida de los bárbaros, no reconocida públicamente a sabiendas de la contraria opinión de san Agustín sobre los clérigos que huyen (Sánchez Salor, Vilella y Maymó i Capdevila), y los que creen que el principal propósito del clérigo bracarense fue el de plantear a Agustín sus dudas sobre el priscilianismo y aprender de él (Sotomayor o Núñez García). El debate puede seguirse en SOTOMAYOR, M., "La iglesia en la España romana", *op. cit*., 1979, pp. 339-342; VILELLA, J. y MAYMÓ, P., "Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in Hispania (409-589)", *Romano Barbarica*, nº 17, 2000-2002, p. 200; NÚÑEZ GARCÍA, O., "Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la iglesia galaica del siglo V", *Gallaecia*, nº 20, 2001, pp. 319-320.

[221] En el caso de Avito, el abandono de la sede bracarense se habría producido con anterioridad a la llegada de los pueblos germánicos y, al igual que Orosio, durante el largo periodo que pasó en Oriente Avito llegó a afirmar varias veces su expreso deseo de regresar a Braga. (Avito, *Ep. ad Palchonium Episcopum Bracarensem de reliquis S. Stephani*, 1-11; *PL* 41, 1841, pp. 804-808).

[222] Agustín, *Ep*., 228, 5: [...] *algunos abandonaron su pueblo, eso es lo que digo que no debe hacerse. Esos no fueron enseñados por la autoridad divina, sino vencidos por el error humano o por el miedo*.

[223] BAJO, F., "El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 203-212; MAYMÓ, P., "El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V", *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 1997, pp. 551-558.

pretensiones de conquista en el territorio hispano, realizaron sendas embajadas en favor de la paz y la estabilidad del área galaica[224]. Junto a estas actividades diplomáticas, la defensa del catolicismo frente a los invasores paganos o arrianos tuvo en la propaganda ideológica una de sus armas principales frente al enemigo bárbaro. La huida del visigodo Teodorico II al territorio galo por el temor que le producen los prodigios de la mártir Eulalia[225]; la serie de desgracias que padece Agila tras haber profanado la iglesia de san Acisclo en Córdoba[226] y las muertes del vándalo Gunderico y del suevo Heremigario al poco de haber ultrajado y saqueado la iglesia hispalense y la basílica de Santa Eulalia en Mérida respectivamente[227] son buena muestra de la utilización de hechos prosaicos bajo un filtro teológico con el fin proselitista de contraponer la virtud de los cristianos frente al error de los paganos o herejes, que acaban siendo víctimas del castigo divino[228].

No obstante, a tenor de lo que nos dicen las fuentes, una vez superado el trauma de su introducción y asentamiento en la Península y al margen de esporádicos episodios de violencia y puntuales saqueos durante los primeros momentos de instalación, propios de cualquier invasión de un territorio ajeno y a priori hostil, las relaciones entre bárbaros e hispanorromanos parece que se estabilizaron con el tiempo y desde ese momento la convivencia se desarrolló en líneas generales de forma pacífica[229].

En lo concerniente al ámbito de las creencias, dado que su ideología no suponía a priori una amenaza al poder ni a la influencia de la Iglesia entre la población civil, la condición religiosa de los germanos cuando se instalaron en el territorio peninsular no preocupó demasiado a las autoridades eclesiásticas hispanas y apenas mostraron interés por convertirlos a la fe nicena[230]. Teniendo presente además que todos estos pueblos eran considerados como bárbaros y ajenos a la cultura romana[231] y que su adhesión a otra fe

---

[224] Para la embajada hidaciana, Hid., *Chron*. 96 y 98. Para el caso de Sinfosio, Hid., *Chron*., 101.

[225] Hidacio, *Chron*. 182.

[226] Isidoro, *HG* 45-46.

[227] Hidacio, *Chron*. 89-90.

[228] CASTILLO MALDONADO, P., "Católicos bajo dominio arriano...", *op. cit*., 2013, pp. 142-143; VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica…*, 2007, pp. 202-207.

[229] Hidacio, *Chron*. 49; Orosio, *HAP*, VII, 41, 7: *A pesar de todo esto, inmediatamente después de estos hechos, los bárbaros, despreciando las armas se dedicaron a la agricultura y respetaron a los romanos que quedaron allí poco menos que como aliados y amigos*.

[230] MOLÉ, C., *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*, 1978, pp. 99-102; THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1989, pp. 71-94; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 232. Algunas excepciones en GARCIA MORENO, L. A., "El cristianismo y los pueblos bárbaros", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 71-75; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 212-213; Id., "Hacia la superación de los prejuicios: la integración del bárbaro en la vida cotidiana del Imperio romano tardío", *Formas de integración en el mundo romano*, 2009, pp. 64-65.

[231] Sobre el concepto de barbarie aplicado a los pueblos germanos en esta época, CASTELLANOS, S., "Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 239-245; LÓPEZ QUIROGA, J., "Gentes

no implicaba necesariamente una súbita y radical transformación de su mentalidad o de su *modus vivendi*, el proceso conversivo de algunos líderes germanos tampoco se vivió al principio con excesivo júbilo entre las autoridades eclesiásticas. Así se observa en la figura de Requiario, uno de los primeros líderes germanos en convertirse al catolicismo, descrito en la obra de Hidacio con tintes bastante negativos al narrar sus incursiones por varias regiones peninsulares al margen que su fe coincidiera entonces con la del obispo de Chaves[232]. Sólo desde el momento en el que se produjo una mayor integración entre las poblaciones romana y germana, en especial con los visigodos, se contempló seriamente la conveniencia de que ambos contingentes compartiesen un mismo credo, pues ello iría en beneficio de la unidad territorial y de un dominio más efectivo sobre la población. No obstante y hasta ese momento, su condición de paganos o arrianos, según los casos, ¿supuso algún tipo de freno u obstáculo importante al avance del catolicismo en aquellas zonas dominadas por estos pueblos? Veámoslo con detenimiento.

A pesar de que las fuentes de la época no se muestran demasiado explícitas en el tratamiento de la religiosidad "bárbara", sí contamos con varios testimonios acerca de las diferentes actitudes adoptadas por estos pueblos en relación al patrimonio eclesiástico o a los líderes católicos. Unas actitudes que, según cada pueblo germano y cada etapa de su ocupación, oscilaron desde la abierta tolerancia hasta la más descarnada animadversión hacia el catolicismo. En el caso de los vándalos, por ejemplo, tenemos noticias acerca del saqueo que éstos realizaron en las iglesias de la ciudad de *Hispalis* en el año 428 bajo el mandato del rey Gunderico[233]. Aunque los narradores de estos hechos justifican tales actuaciones en base a la impiedad del monarca e incluso atribuyen la muerte del mismo a un castigo divino por haberse dejado llevar (poseer) por el demonio, lo cierto es que detrás de estas profanaciones de lugares sagrados se escondería probablemente un acto simple de rapiña y un interés por enriquecerse a costa del patrimonio de estas iglesias, todo ello dentro del contexto bélico que caracterizó a la ocupación de la ciudad bética

---

barbarae: los bárbaros, entre el mito y la realidad", *Antigüedad y cristianismo*, nº 25, 2008, pp. 19-36. Para la bibliografía extranjera remitimos a la recopilación de UBRIC, P., *op. cit.*, 2009, p. 59, nota 2. En opinión de P. Castillo, la distinción de carácter cultural entre bárbaros y civilizados propia del mundo romano vendrá a ser sustituida ahora en esta época por una oposición de índole religiosa entre ortodoxos y heterodoxos. CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit.*, 2007, pp. 247-249. En esta línea de identificación de ortodoxia política y religiosa y entre germanos y heterodoxos, NÚÑEZ GARCÍA, O., *op. cit.*, 2001, p. 324.

[232] Hidacio, *Chronicon* 137, 140, 142, 168, 172-175.

[233] Hidacio, *Chron.* 89; Isidoro de Sevilla, *Historia Wandalorum*, 73. Se ha relacionado con este episodio una inscripción procedente de la ciudad bética e incluida en la Antología Hispana, que hace alusión a una restauración de las capillas de los santos mártires arruinadas por los bárbaros (*ICERV* 350). COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions*, 1964, p. 116. Una interpretación alternativa en UBRIC, P., *La iglesia en la Hispania…*, 2004, p. 218, nota 32.

por este pueblo[234]. Al margen del poco fiable episodio recogido por Gregorio de Tours en el que narra cómo los vándalos liderados por Trasamundo llevaron a cabo una violenta persecución contra los católicos hispanorromanos, obligándoles a renunciar a su fe y a adherirse incondicionalmente al arrianismo[235], la fase de mayor crudeza en la "política anticatólica" emprendida por los vándalos tuvo lugar en tierras norteafricanas, si bien la situación de intolerancia y represión no se dio de manera uniforme ni en el espacio ni en el tiempo durante el periodo en el que éstos mantuvieron aquí su dominio (429-534)[236].

Una vez instalados al norte de África, algunos reyes vándalos promovieron una auténtica "cruzada impía" contra iglesias, basílicas martiriales, cementerios y monasterios, pero también contra obispos, clérigos y simpatizantes del catolicismo en general, que fueron privados de sus bienes y patrimonios, torturados y forzados a escoger entre el exilio o la esclavitud[237]. Víctimas de estas políticas represivas fueron elementos hispanorromanos tales como los consejeros del rey vándalo Genserico - *Arcadius*, *Eutychius*, *Paschasius* y *Probus* -, perseguidos, torturados y ejecutados por negarse a renunciar a su fe nicena[238], o los obispos baleáricos *Macarius* de *Minorica*, *Helias* de *Maiorica* y *Opilus* de *Ebuso*, que pudieron verse afectados por las medidas anticatólicas del rey vándalo Hunerico a tenor de su participación en el concilio de Cartago del año 484[239].

Por lo que respecta a los suevos, ni su paganismo inicial ni su posterior conversión al arrianismo, como resultado de la misión emprendida por Ajax en la *Gallaecia* en los años 465-466 por encargo del rey godo Teodorico II[240], acarrearon, que sepamos, ningún impedimento grave al desarrollo del catolicismo en Hispania o ni siquiera en la provincia. La aparente normalidad que transmiten las misivas del papa Hormisdas a los obispos hispanos en el 517 y la del papa Vigilio a Profuturo de Braga en el 538[241] o el hecho de que se consagren basílicas cristianas en localidades galaicas como Virao (485) o Vilares

---

[234] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 218. Para P. Castillo Maldonado (2013, p. 143), sin embargo, éste y otros episodios posteriores de violencia del pueblo vándalo contra las instituciones católicas hispanas y norteafricanas serían fruto de una intransigencia étnico-religiosa.

[235] Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, II, 2. Sobre las lagunas e incongruencias de este episodio, SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 375; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 220.

[236] Una visión con matices sobre la dureza de la persecución vándala a los católicos en el norte de África en COURTOIS, C., *Les Vandales et l'Afrique*, 1955, pp. 58-64; DÍAZ MÁRTÍNEZ, P. C., "El cristianismo y los pueblos germánicos", *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, vol.1, 2003, pp. 729-736.

[237] Víctor de Vita, *De Persecutionis Africanae Provinciae* I, 1-4 (*MGH*., AA III, I, 1879, pp. 2-5); Hidacio, *Chronicon*, 118; Isidoro de Sevilla, *Historia Wandalorum*, 75, 78 y 81.

[238] Próspero de Tiro, *Epit. Chron*. 1329 s. a. 437 (*MGH*, AA, IX, pp. 475-476).

[239] Víctor de Vita, *De Pers. Afr*. III, 29 (*MGH*., AA III, I, 1879, p. 71).

[240] Hid., *Chron*. 232; Isid., *Historia Suevorum*, 90.

[241] TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, pp. 1005-1011; SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, p. 396.

(495)[242] son indicios que no nos inclinan a pensar lo contrario[243]. Del mismo modo, el desarrollo de la actividad antipriscilianista y antimaniquea llevada a cabo por Toribio de Astorga y otros obispos galaico-lusitanos[244] nos sugiere que las preocupaciones religiosas en la provincia a mediados del siglo V iban por otros derroteros.

Ello no fue óbice, sin embargo, para que los suevos, al igual que los vándalos, emprendieran ciertas acciones contra el patrimonio eclesiástico católico con el presumible objetivo de expoliar riquezas, como se desprende de las referencias sobre las vejaciones que padeció el *martyrium* de Eulalia en Mérida a manos del rey Heremigario[245] o al respecto del saqueo de la región hidaciana en el 460[246].

También habría que vincular a los suevos con la deposición del obispo Sabino de *Hispalis* en el año 441[247] y su sustitución ilegal por Epifanio, lo que ha llevado a algunos a plantear una posible alianza entre suevos y priscilianistas que habría condicionado la expulsión del católico Sabino y el ascenso del priscilianista Epifanio[248]. No obstante, teniendo en cuenta que tras la derrota de los suevos a manos de los visigodos en el 458 Sabino regresó a su sede desde su exilio en las Galias, todo apunta a que la expulsión de éste y la colocación de Epifanio en su lugar obedecieron más bien a una rivalidad político-social entre dos facciones aristocráticas afines o contrarias a la figura episcopal de Sabino. De este modo, los suevos se habrían aprovechado de estos enfrentamientos para tratar de controlar a la población hispanorromana de la Bética gracias al apoyo directo de una relevante figura episcopal como Epifanio[249]. El rapto y cautiverio de tres meses al que fue sometido el cronista Hidacio en el 460 por la facción sueva de Frumario sería la última acción conocida de los suevos contra un representante del catolicismo hispano. Al igual que en los anteriores casos, este episodio habría que enmarcarlo en un contexto de rivalidades políticas entre hispanorromanos, visigodos y

---

[242] RODRÍGUEZ COLMENERO, A., "La eclosión del cristianismo en la Hispania de Teodosio. Dos nuevos testimonios arqueológico-epigráficos", *La Hispania de Teodosio*, 1997, pp. 692-695; THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1980, p. 82. Con todo, no sabemos si estas iglesias eran católicas o arrianas.

[243] Tampoco lo hace el hecho de que no se celebren concilios en la *Gallaecia* con anterioridad a la etapa del reino suevo católico, porque si ello fuera debido a la tendencia arriana de sus líderes, tampoco se habrían celebrado los provinciales de Tarragona, Gerona, Toledo II, Barcelona, Lérida o Valencia que tuvieron lugar en la Península a lo largo del siglo VI. NÚÑEZ GARCÍA, O., *op. cit*., 2001, p. 327.

[244] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 186-189.

[245] Hid., *Chron*. 90.

[246] *Ibídem*, 201

[247] *Ibíd.*, 124.

[248] TRANOY, A., *op. cit.*, 1974, p. 78; THOMPSON, E. A., "The End of Roman Spain", *Nottingham Medieval Studies*, nº 22, part. III, 1978, pp. 10-11; ARCE MARTÍNEZ, J., *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.)*, 2005, p. 258.

[249] UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 76-78; CASTLLO MALDONADO, P., "*In ecclesia contra ecclesiam*. Algunos ejemplos de disputas, violencias y facciones clericales en las iglesias tardoantiguas", *Antiquité tardive*, nº 15, 2007, p. 269.

suevos por el dominio efectivo del territorio peninsular y su justificación se dio en base al liderazgo social y al poder político de Hidacio, no por su condición de obispo católico[250]

En cuanto a los visigodos arrianos[251], fuera de algunas excepciones como Teodorico II (453-466) en el marco de las luchas territoriales contra los suevos o su sucesor Eurico (466-484) en el territorio galo[252], sus líderes respetaron en buena medida a las jerarquías católicas hispanas y practicaron políticas de libertad religiosa desde su asentamiento y al menos hasta la segunda mitad del siglo VI[253]. El que fueran cristianos, aunque sea en su vertiente arriana, y federados del Imperio durante gran parte del siglo V en sus luchas contra otros pueblos germanos[254] o contra los bagaudas[255] propició el entendimiento y la coexistencia pacífica con las elites locales hispanorromanas, habida cuenta de que los godos representaban un sustento decisivo a la legalidad romana y al orden político y social defendido por el Imperio y la Iglesia[256]. Esta convivencia cordial se vio reforzada además por el hecho de que los primeros monarcas visigodos no tuvieran un afán proselitista ni un interés unificador en materia religiosa o que su base demográfica no se situase aún en el espacio peninsular, lo que les llevó a desentenderse a priori del devenir religioso de las iglesias hispanas[257]. De ahí que en esta época las iglesias hispanas situadas en el radio de actuación visigoda pudiesen llevar a cabo su actividad conciliar y sus relaciones eclesiásticas con el exterior (Roma) con cierta normalidad y regularidad[258].

---

[250] Hid., *Chron*. 201 y 207. UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 78-85.

[251] Sobre el proceso de conversión de los visigodos al arrianismo, DÍAZ MÁRTÍNEZ, P. C., "El cristianismo…", *op. cit*., 2003, pp. 692-696.

[252] Gregorio de Tours, *HF*, II, 25. Durante esta fase tolosana se produjeron tensiones religiosas entre arrianos y católicos y tanto Eurico como en parte su sucesor Alarico II (484-507) llevaron a cabo una política de arrianización en Aquitania que se saldó con la prohibición en la elección de nuevos obispos católicos y el exilio de unos cuantos prelados afines a esta tendencia, si bien fueron medidas de naturaleza política encaminadas a evitar la ocupación de las sillas episcopales por sus adversarios aristocráticos. D'ABADAL, R., *Del Reino de Tolosa al de Toledo*, 1960, pp. 30-31; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 2003, pp. 749-750; Id., "La Hispania visigoda", *Hispania tardoantigua y visigoda*, 2007, p. 321; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2013, pp. 148-151.

[253] THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, 1990, p. 45; CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2013, pp. 151-156.

[254] Hid., *Chron*. 60, 63, 67-68, 77, 170, 172-175.

[255] *Ibídem*, 141 y 158.

[256] UBRIC, P., "Las nuevas opciones de poder: el protagonismo de los bárbaros en la Hispania del siglo V", *Polis*, nº 19, 2007, pp. 214-217. Con todo, no siempre se produjo este cordial entendimiento, pues Hidacio se muestra muy crítico con el pillaje al que el ejército romano-godo de Vito sometió al sur peninsular en el 446 (Hid. *Chron*. 134) y entre los siglos V-VI la convivencia entre católicos y arrianos en Hispania pudo verse deteriorada a causa de las rebeliones de *Burdunelus* y *Petrus* contra el dominio godo (*Chron. Caesar*., a. 496-497 y 506).

[257] DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. Ve-VIII siècle*, 2005, p. 259; CASTILLO MALDONADO, P., "Católicos bajo dominio arriano...", *op. cit*., 2013, pp. 144-145.

[258] VILELLA, J., "La política religiosa del Imperio romano y la cristiandad hispánica durante el siglo V", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 385-390; Id., "La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V", *Cristianesimo e specificitá regionali nel Mediterráneo latino (sec.*

Una vez que el poder imperial se fue debilitando en el occidente tardorromano, los visigodos, que al fin y al cabo actuaban en función de su sujeción al Imperio y de sus propios intereses materiales, comenzaron a emprender ciertas razias militares que tuvieron por objetivo los espacios eclesiales de algunas de las regiones bajo dominio suevo.

Los enfrentamientos entre los suevos y los visigodos por la supremacía sobre el territorio hispano hubieron de dejar tras de sí un reguero de destrucciones y saqueos de iglesias como los que se describen en las ciudades de Braga y Astorga entre los años 456 y 457. El que la ciudad de *Bracara Augusta* sirviera de refugio al suevo Requiario en su huida tras la derrota a manos de Teodorico a orillas del río Órbigo en el 456[259] determinó que el monarca visigodo dirigiese sus pasos hacia allí y emprendiera una dura ofensiva en la que saqueó basílicas de santos, destruyó altares, hizo prisioneros a vírgenes y clérigos y expulsó a todos aquellos que se cobijaban en lugares sagrados[260].

Más grave aún debió de resultar su incursión en *Asturica Augusta* a su regreso a las Galias tras abandonar la ciudad de Mérida (457), pues, con el pretexto de una falsa expedición contra los suevos supervivientes, Teodorico entró en Astorga y la sometió a un feroz saqueo tanto de sus iglesias, a las que privó de sus ornamentos y objetos de culto, como de su personal eclesiástico, haciendo cautivos a dos obispos y a todo el clero de la ciudad. Según la información de Hidacio, esta misma suerte debió de correr la urbe cartaginense de *Palentia* tras la devastación de Astorga[261]. Ante este conflictivo panorama, no es extraño que a comienzos del siglo VI encontremos al obispo Profuturo de Braga pidiendo consejo al papa Vigilio sobre la consagración de iglesias que habían sido reconstruidas, presumiblemente tras las ofensivas actuaciones bárbaras[262].

A partir de ese momento la hasta entonces positiva percepción hidaciana sobre los visigodos se tornó en una profunda decepción para el obispo de Chaves, acrecentada además por la colaboración de éstos con los suevos al favorecer la presencia de un nuevo monarca en la *Gallaecia* y la conversión de su pueblo al arrianismo a través de la labor misionera del arriano Ayax[263]. Pese a todo, estos desafortunados episodios no debieron de acarrear ninguna alteración grave en la situación eclesiástica de Hispania, pues toda la primera mitad del siglo VI, el llamado "intermedio ostrogodo", se concibe como una

---

IV-VI), 1994, pp. 457-481; Id., "Los concilios eclesiásticos de la Tarraconensis durante el siglo V", *Florentia Iliberritana*, nº 13, 2002, pp. 327-344.

[259] Hid., *Chron*, 173; Isid., *HG*, 31; *Chronica Caesaraugustana* 21a, 458.

[260] Hid., *Chron*. 174; Isid., *HG*, 32.

[261] Hid., *Chron*, 186.

[262] Vigilio, *Ep*. 5, 4 (*PL* 84, 1862, p. 832).

[263] Hid., *Chron.* 232: *A Gallicana Gothorum habitatione hoc pestiferum inimici hominis uirus aduectum.*

etapa de libertad confesional y de tolerancia y paz para con las iglesias peninsulares[264]. Muestras de ello serían la presencia de Isidoro y su familia en Sevilla, pese a ser epicentro del poder godo en la Bética[265], la actividad edilicia del obispo Justiniano en Valencia[266], la institucionalización de los vicariatos papales en Tarragona y Sevilla[267], la celebración continuada de varios sínodos en la provincia tarraconense y sus alrededores durante este periodo (Tarragona, 516; Gerona, 517; Toledo II, 527; Barcelona I, 540; Lérida, 546 y Valencia, 549)[268] o el hecho de que se produjesen ahora tanto rebautismos arrianos entre la población católica[269] como asunciones del niceísmo por algunos godos arrianos[270].

Con la ocupación del trono por Leovigildo (572-586), sin embargo, se produjo una ruptura con esa situación de aparente tolerancia religiosa ante los deseos de este monarca de convertirse en el líder de una iglesia nacional, de base arriana, reconocida por todos sus súbditos, tanto godos como romanos. Consciente de que la unificación de los territorios peninsulares bajo su soberanía real pasaba necesariamente por la superación de aquellas disidencias que separaban a godos e hispanorromanos en todos los ámbitos de la vida de su época, Leovigildo incentivó la integración social y religiosa de ambas poblaciones.

Así, coincidiendo con el desarrollo de la sublevación de su hijo Hermenegildo entre los años 579-584[271], o más bien a consecuencia de ello, Leovigildo llevó a cabo el primer intento por unificar religiosamente a arrianos góticos y católicos hispanorromanos y de este modo homogeneizar su dominio político sobre todo el espacio peninsular[272]. Para conseguir tal objetivo, el soberano optó por una doble vía, una más pacífica y otra más ofensiva, en su política de unificación de credos, si bien resulta complejo precisar

---

[264] Isidoro, *HG*, 41: *Éste* (Teudis), *aunque era hereje, concedió, sin embargo, la paz a la iglesia de Dios*. CASTILLO MALDONADO, P., *op. cit*., 2013, pp. 152-156.

[265] FONTAINE, J., *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, 2002, pp. 61-65.

[266] VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 1942, p. 85, nº 279.

[267] TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, pp. 1003-1005 y 1015-1016.

[268] VIVES, J., *Concilios visigóticos*..., 1963, pp. 34-64.

[269] Vigilio, *Ep. ad Profuturum episcopum* 3; Concilio de Lérida (546), can. IX.

[270] GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, 1974, nº 435 y 616; Montano, *Ep. ad Toribium*: *¿Y qué diré acerca de la fe de los señores temporales? A la cual consagraste tus esfuerzos, que ganaste los feroces corazones de los que habitan contigo, para una regla conveniente y una norma de vida ordenada*; Concilio Valencia (549), can. I.

[271] Las claves de este conflicto en DÍAZ MÁRTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 2003, pp. 703-705; KLEIN, N., "Historia de un rey y un príncipe: la rebelión de Hermenegildo contra Leovigildo", *e-LHR*, nº 11, 2011, pp. 1-75.

[272] Contrarios a esta visión unificadora y partidarios de la obra de Leovigildo como defensa a ultranza de la *fides gothica*, THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1971, pp. 126-128; GODOY, C. y VILELLA, J., "De la Fides gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda", *Antigüedad y cristianismo*, 1986, nº 3, pp. 126-127.

qué decisiones se tomaron en primer lugar y cuáles después o si por contra fue todo un proceso unitario que tomó diferentes caminos dependiendo de cada zona[273].

Sea como fuere, sabemos que en torno al año 580 Leovigildo inició una vía de acercamiento sincrético a las posturas católicas mediante la convocatoria de un sínodo de obispos arrianos en la ciudad de Toledo donde se reformuló la doctrina de Arrio - se admite ahora la divinidad de Cristo, hijo de Dios e igual al Padre, aunque se sigue rechazando la divinidad del Espíritu Santo[274] - y se facilitó el ingreso de hispanorromanos en esta fe, suprimiendo a los conversos la necesidad de volver a bautizarse, así como el regreso de aquellos godos ya catolizados[275]. La ambigüedad de la fórmula recitada y la mezcla de los términos "católico" y "arriano" durante su exposición generaron una cierta confusión entre los ortodoxos que fue aprovechada para agilizar el proceso conversivo y ampliar su base social. Del mismo modo, al afirmar que algunos obispos arrianos se dedicaban a consagrar iglesias *sub nomine catholicae fide*[276] o que el propio Leovigildo frecuentaba las iglesias de los nicenos para venerar en ellas las reliquias de sus mártires[277] y repartía tierras del fisco regio a monjes católicos (Nancto)[278], conocedor de los beneficios que reportaba el control del culto a mártires y santos[279], se generaría un gran desconcierto en una población que apenas distinguía en muchos casos los matices diferenciadores entre ambos credos y que, por tanto, era susceptible de ser fácilmente reconvertida[280]. Verdad o no, lo cierto es que estas medidas consiguieron algunos éxitos

---

[273] NIÑO, J., "El trasfondo político-religioso del enfrentamiento entre el rey Leovigildo y el obispo Masona de Mérida", *Compostellanum*, vol. 51, nº 1-2, 2006, pp. 28-60.

[274] Al respecto de la transformación ritual del arrianismo hispano, ORLANDIS, J., "El arrianismo visigodo tardío", *Cuadernos de Historia de España*, nº 65-66, 1981, pp. 5-20.

[275] Juan de Bíclaro, Chron. 57 (580): *Leovigildo reúne en Toledo el concilio de obispos arrianos y enmienda la vieja herejía por un error nuevo, diciendo que los que provienen de la religión romana desde nuestra fe católica no deben bautizarse, sino que basta con la imposición de manos y la fórmula 'gloriam patri per filium in spiritu sancto'. A través de esta seducción, por la avaricia más que por impulso muchos de los nuestros caen en el arrianismo* (trad. en CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, 2004, p. 194)

[276] Concilio II de Zaragoza (592), can. III.

[277] Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VI, 18.

[278] *VPSE*, III, 8-10.

[279] CASTELLANOS, S., "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 169-177; Id., "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)", *Polis*, nº 8, 1996, pp. 5-21; Id., "Liciniano de Cartagena y la acumulación episcopal de reliquias en el occidente tardoantiguo", *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, 2000, pp. 601-603. El interés de Leovigildo por las reliquias martiriales se hará patente en sus disputas con el obispo Masona por el control sobre la túnica de Santa Eulalia (*VPSE* V, 6, 1-22). Al respecto del interés de los obispos arrianos por las reliquias martiriales, Concilio II de Zaragoza (592), can. II.

[280] VALVERDE, R. M., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, 2000, p. 165; GARCÍA MORENO, L. A., *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, 2008, pp. 131-132.

incluso entre las más altas esferas eclesiásticas[281], siendo el obispo apóstata Vicente de Zaragoza su mejor ejemplo[282].

Esta tendencia más conciliadora pudo alternarse, no obstante, con el desarrollo de duras persecuciones contra los católicos de su reino en el transcurso de las cuales el rey arriano relegó al destierro a numerosos obispos, suprimió las rentas y los privilegios de las iglesias y presionó a la población católica, tanto civil como eclesiástica, mediante amenazas y sobornos para que apostataran a la herejía arriana mediante el rebautismo[283]. Las noticias sobre algunas de estas persecuciones traspasaron las fronteras de los Pirineos y el prelado Gregorio de Tours se hizo eco de ellas en su obra, añadiendo si cabe aún más dramatismo a sus consecuencias[284].

Como ya han señalado con acierto otros autores, tanto el hispalense Isidoro como el turonense Gregorio tenían sobrados motivos para criticar con absoluta parcialidad al arriano Leovigildo y dotarle de una imagen de tirano maligno y perseguidor fiero de católicos como representantes que eran ambos del catolicismo ortodoxo en sus respectivas regiones, por lo que la verdad y la magnitud de estos hechos han de ser necesariamente valoradas teniendo en cuenta este factor de subjetividad[285]. El hecho de que Juan de Bíclaro, uno de los grandes cronistas de este periodo, no se refiera en ningún momento de su obra a la hostilidad del rey visigodo contra los católicos tampoco ayuda a esclarecer esta cuestión[286]. Se acerquen los hechos relatados con mayor o menor verosimilitud a la realidad del momento, sabemos que algunos miembros del episcopado hispano-galo padecieron exilio o fueron perseguidos por Leovigildo dentro del contexto histórico de la sublevación de su hijo católico Hermenegildo[287]. Así por ejemplo, el obispo *Fronimus* de Agde, acusado de haber aconsejado a Ingunda, la futura esposa de Hermenegildo, que

---

[281] Isid., *HG* 50; Juan de Bíclaro, *Chron*. 57 (580).

[282] Isid., *HG*, 50; Id., *De viris illustribus* XXX.

[283] *Ibídem*, 50.

[284] Greg. de Tours, *Hist. Franc*. V, 38, *Magna eo anno* (580) *in Hispaniis christianis persecutio fuit, miltique exiliis dati, facultatibus privati, fame decocti, carcere mancipati, verberibus adfecti ac diversis suppliciis trucidati sunt*; Id., *Liber in gloria martyrum*, 81.

[285] GARCÍA MORENO, L. A., "La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa", *Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*, 1991, pp. 275-276; VALVERDE, R. M., "Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino", *Iberia*, nº 2 1999, p. 125; CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda...*, 2004, p. 180-181; Id., *Los godos y la cruz*, 2007, p. 211; CASTILLO MALDONADO, P., "Católicos bajo dominio arriano...", *op. cit.*, 2013, pp. 139-140.

[286] THOMPSON, E. A., *op. cit*., 1990, p. 103. Se ha planteado que la ausencia de toda mención a las medidas anticatólicas de Leovigildo en la obra de Juan de Bíclaro habría que insertarla en un clima de silencio de la historiografía hispana posterior al 589 en torno a aquello que recordara hechos que la nueva situación procatólica aconsejara olvidar. HILLGARTH, J. N., "La conversión de los visigodos. Notas críticas", *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº 34, 1961, pp. 24-31.

[287] VALLEJO, M., "Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo", *Hispania sacra*, vol. 55, nº 111, 2003, pp. 35-47.

se alejara de los arrianos del reino vecino y se mantuviera firme en su fe católica, se vio obligado a abandonar su sede y refugiarse en las Galias ante el temor producido por las amenazas de muerte proferidas por Leovigildo como respuesta a su traición[288]. También se ha vinculado con esta rebelión el exilio de Leandro de Sevilla (578-600), quizá movido por el monarca ante su desplazamiento hasta la ciudad de Constantinopla, a donde viajó *pro causis fidei Wisigothorum*[289], lo que se ha venido a traducir en un supuesto interés por obtener el apoyo de Tiberio II para la causa de Hermenegildo[290]. Este *exilium*, no obstante, parece que fue más bien voluntario o autoimpuesto dada la situación en la que se encontraba el territorio peninsular en esta etapa y no tanto como una condenación al destierro dictaminada por el monarca godo. No obstante, al no existir un consenso entre los especialistas al respecto de si Leandro realizó uno o más viajes en esta época, poco más se puede precisar sobre esta cuestión[291]. Isidoro de Sevilla nos informa también acerca de la expulsión y el confinamiento de Juan de Bíclaro en la ciudad de Barcelona durante varios años[292] y aunque no se especifica mucho más sobre él, pues ni siquiera el propio implicado alude a su destierro en su obra, se ha señalado su condición de prelado católico visigodo como el motivo principal de la desconfianza de Leovigildo[293].

Mucho mejor documentado se presenta el caso del obispo Masona de Mérida[294]. Siendo ésta una de las ciudades más destacadas de Hispania desde época tardorromana y su iglesia una de las más desarrolladas y con uno de los mayores patrimonios en época visigoda[295], Leovigildo no tardó en suscitar interés por atraerse a su líder eclesiástico a

---

[288] Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, IX, 24.

[289] Isid., *De vir. illustr.*, XXVIII: *Hic namque in exilii sui peregrinatione composuit duos aduersus haereticorum dogmata libros, eruditione sacrarum scripturarum ditissimos, in quibus uehementi stilo arrianae impietatis confodit ac detedgit prauitatem*.

[290] NAVARRA, J., "Interventi di Leandro di Siviglia negli sviluppis storici e religiosi della Spagna visigotica: Aspetti positivi e limiti", *Studi storico religiosi*, nº 4, 1980, pp. 129-130; DOMÍNGUEZ, U., *Leandro de Sevilla y su lucha contra el arrianismo*, 1981, p. 43; COLLINS, R., "¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?", *Concilio III de Toledo*, 1991, p. 215; GALÁN, P. J., *El género historiográfico de la 'chronica'. Las crónicas hispanas de época visigoda*, 1994, p. 156; VALVERDE, R. M., *op. cit.*, 1999, pp. 126-127.

[291] En general sobre el debate historiográfico suscitado en torno a este asunto, CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 2004, p. 184, nota 38.

[292] Isid. *De viris Illustribus* XXXI.

[293] CASTILLO MALDONADO, P., "*In ecclesia contra ecclesiam...*", *op. cit.*, 2007, p. 255. Para R. M., Valverde (1999, p. 127) sería su larga estancia de juventud en Constantinopla lo que provocaría la oposición del monarca godo.

[294] CASTELLANOS, S., "Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania tardoantigua", *Brocar*, nº 20, 1996, pp. 78-80; ALONSO CAMPOS, J. J., "Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 151-157.

[295] GARCÍA IGLESIAS, L., "Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda", *Gerión, Anejos* II, 1989, pp. 391-401; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Propiedad y poder: la iglesia lusitana en el siglo VII", *Los últimos romanos en Lusitania*, 1995, pp. 51-72; Id., "La iglesia lusitana en época

la causa arriana una vez que la región fue reconquistada en el año 582[296]. A pesar de los enconados esfuerzos de Leovigildo, Masona no cedió ante las amenazas y los intentos de soborno por parte del soberano[297], por lo que éste último decidió finalmente nombrar a un obispo arriano (Sunna[298]) en la ciudad con el propósito de equilibrar las posiciones de dominio sobre el espacio lusitano[299]. Buscando desestabilizar al prelado católico y ejercer un control ideológico sobre la población de Mérida, Sunna trató de ocupar la basílica de santa Eulalia y de monopolizar su culto, pero ello derivó en el desarrollo de un profundo debate teológico del que finalmente salió victorioso Masona[300]. Una vez frustrados todos sus intentos por convertir a Masona al arrianismo, Leovigildo dictaminó que el obispo abandonara su sede y se presentara ante él en Toledo, donde le exigiría que le entregase la túnica de la mártir Eulalia, con la intención de trasladarla a Toledo y así garantizar la protección de la santa sobre la capital del reino[301]. Ante la nueva negativa de Masona, quien escondió además la túnica para que no fuese arrebatada por los hombres del rey, el prelado emeritense fue condenado al exilio en un monasterio durante tres años (582-585) y sustituido en su cargo por un tal Nepopis[302]. Superado ese tiempo, será la intercesión punitiva de la mártir Eulalia, siempre según las *VSPE*, quien haga cambiar de parecer al rey y permita a Masona regresar triunfante a su ciudad[303].

Dado el carácter hagiográfico de las *VPSE*, el conflicto entre el obispo Masona y el soberano Leovigildo fue presentado en esta obra con unos marcados tintes de lucha ideológica entre el bien y el mal, entre la bondad del católico y la maldad del arriano, de manera similar a lo que sucedía con la presencia del paganismo en otras obras de esta misma índole[304]. De este modo, a lo largo de este episodio, el arrianismo aparece descrito como una creación demoniaca y sus seguidores son designados como hijos del Diablo[305],

---

visigoda: la formación de un patrimonio monumental", *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, 2003, pp. 133-142.

[296] *VSPE*, V, 4, 1-4.

[297] *Ibídem*, V, 4, 5-8

[298] Al respecto del que fuera el último obispo arriano de Mérida, VALLEJO, M., "¿El éxito de un desterrado arriano?: la evangelización del obispo Sunna en Mauritania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 171187.

[299] *VSPE*, V, 5, 1-3.

[300] *Ibíd*., V, 5, 7-21.

[301] *Ibíd*., V, 6, 1-22.

[302] *Ibíd*., V, 6, 23-29.

[303] *Ibíd*., V, 8.

[304] MAYA SÁNCHEZ, A., "De Leovigildo perseguidor y Masona mártir", *Emerita*, vol. 62, nº 1, 1994, pp. 167-186.

[305] *VPSE*, V, V, 1: *El crudelísimo tirano* [...], *como todo él era un vaso de ira y pábulo de vicios, renuevo de condenación, en cuyo pecho se había aposentado el más fiero enemigo y la astutísima serpiente* (Diablo) *lo tenía cautivo bajo su dominio*; V, V, 2: (Sunna) *un hombre funesto y de aspecto muy repugnante, de ceño fruncido, ojos atroces, mirada odiosa, de andar aterrador. Era de mente siniestra,*

en la línea de lo que ya vimos en poetas como Prudencio, predicadores como Martin de Braga o hagiógrafos como Braulio de Zaragoza, por citar sólo algunos. Por contra, la figura de Masona, al igual que la de aquellos mártires o después santos, representaría la bondad y la humildad en su grado máximo, así como la entereza a la hora de resistir las tentaciones que el diablo - léase pagano o arriano - le ofrece en su vida[306].

La decisión de Leovigildo de expulsar a todos o a algunos de estos obispos de sus respectivas sedes no fue, por tanto, una medida que respondiera a motivaciones estrictamente religiosas, sino con más probabilidad a los posicionamientos políticos que derivaban de unas adscripciones religiosas u otras. Tanto Fronimo de Agde como Juan de Bíclaro y Masona de Mérida fueron godos convertidos al catolicismo, por lo que, si por aquel entonces se entendía que todos cuantos abjuraban de su fe arriana renegaban también en parte de su condición de godos, es muy posible que Leovigildo les persiguiera más por considerarles unos traidores a su pueblo que por ser católicos[307]. Las estrechas interrelaciones entre lo político y lo religioso que se dieron en el trasfondo de la rebelión de Hermenegildo potenciarían la controversia entre arrianos y cristianos al ser conscientes unos y otros de la importancia de la unidad religiosa en el programa político de integración de la sociedad hispanorromana bajo el dominio visigodo. No obstante, actitudes como la demostrada hacia el abad Nancto, a quien le concede una tierra del *fiscus* regio, más allá de intereses particulares, demostrarían que aunque Leovigildo aparezca descrito en las fuentes como un perseguidor atroz del catolicismo, la realidad de su figura resulta mucho más compleja o poliédrica que la de un simple enemigo de lo católico[308].

---

de costumbres depravadas, de lengua mendaz, de vocabulario obsceno, por fuera engreído, por dentro vacío, externamente arrogante, interiormente insignificante, por fuera henchido, por dentro vacío de todo tipo de virtudes, deforme por ambas partes, carente de bondades, rico en maldades, culpable de delitos y candidato voluntario a la muerte perpetua; V, VI, 4: *Finalmente el malvado espíritu impulsó al tantas veces citado arriano a echar al santo varón de su propia sede y obligarlo a presentarse ante su visita*; V, VI, 16: *Y aunque ellos fueron y buscaron a fondo por todas partes no la encontraron y así regresaron de vacío junto a su rey. Y al comunicárselo, el diablo con mayor violencia contra el hombre de Dios rechinó con el chasquido de sus dientes*; V, VI, 29: (Nepopis) *Un hombre impío, servidor absoluto del diablo, ángel de Satanás, anunciador del Anticristo*.

[306] *VSPE* V, I, 1: *Le sucede un hombre de recta conducta, no inferior en todas las virtudes, un bienaventurado* [...], *un santo* [...], *un piadoso* [...], *un hombre bueno* [...] *y uno que resplandecía con todos sus dones*; V, IV, 6: *Sin embargo, aquél despreció los numerosos argumentos maliciosos, rechazó los regalos y privilegios como si fueran inmundicias y, con firmeza absoluta, defendió la fe católica*; 8: *Pero el santo varón ni se quebró por los terrores ni se dejó persuadir por los halagos, sino que luchando en valeroso combate contra el atrocísimo tirano, resistía invicto en defensa de la justicia*.

[307] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit.*, 2003, p. 707; CASTILLO MALDONADO, P., "Intolerancia en el reino...", *op. cit.*, 2007, p. 255.

[308] CASTELLANOS, S., "Marginados en las *Vitae* de la hagiografía visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, p. 283.

Vemos, por tanto, que todas estas medidas adoptadas por Leovigildo contra la presencia católica en Hispania, amén de matizables en su gravedad y extensión, se dieron en una coyuntura histórica muy concreta, la rebelión de Hermenegildo, y en base más a un proyecto de dominio político y de unidad territorial, aunque ésta llevase también implícita la unidad religiosa, que a un rechazo ideológico. A este respecto, es revelador comprobar cómo la hostilidad de Leovigildo hacia la jerarquía eclesiástica nicena se acrecentó a partir de esta rebelión, pero fue atenuándose conforme se extinguió la misma, consintiendo desde entonces el regreso de varios obispos a sus sedes y cesando toda acción violenta contra el episcopado católico[309]. Si bien la lucha pro-arriana pudo cosechar ciertos éxitos en determinadas zonas de la Península a juzgar por la presencia de esta herejía entre algunos miembros del episcopado (Vicente de Zaragoza, Ugnas de Barcelona, Ubiligisclo de Valencia, Murila de Palentia, Sunila de Viseo, Gardingo de Tuy, Bechila de Lugo, Arvito de Oporto o Froisclo de Tortosa)[310] o por la elevación de iglesias arrianas que tuvieron que ser reconsagradas tras la conversión de Recaredo[311], el número total de prelados que abjuraron de su fe en el concilio III de Toledo (4 de la *Gallaecia*, 3 de la Tarraconense y 2 de la *Carthaginense*) fue escasamente significativo y circunscrito a determinados centros de poder visigodo, por lo que su imposición se asocia más a la instalación de guarniciones militares que a una política de unificación religiosa.

Con el tiempo Leovigildo habría asumido la imposibilidad de llevar a cabo su empresa arriana en un territorio ordenado y articulado por jerarquías episcopales católicas, donde los intelectuales católicos monopolizaban la cultura y la educación de la sociedad y donde la mayoría de la población del reino practicaba el catolicismo niceísta. Esto no quiere decir en ningún caso que en sus últimos años Leovigildo llegase a valorar que la unificación religiosa del reino sólo era viable bajo el signo católico[312] y menos aún que éste se convirtiera al nicenismo en su lecho de muerte[313] o que encargara a Leandro de Sevilla la instrucción de Recaredo en los preceptos de la fe ortodoxa[314]. Lo que sí parece más seguro es que su hijo Recaredo asumió la idea leovigildiana de que la unidad política y social del reino implicaba necesariamente la uniformidad del credo religioso, pero, escarmentado por los errores de su predecesor, optó por cambiar el signo de la misma y

[309] HILLGARTH, J. N., *op. cit*., 1961, p. 24; VALVERDE, R. M., *op. cit*., 1999, pp. 131-132; NIÑO, J., *op. cit*., 2006, pp. 29-30.
[310] Isid., *HG*, 50; Concilio III de Toledo (589), *Condenación de la herejía arriana*.
[311] Concilio II de Zaragoza (592), can. III.
[312] Así lo cree GALÁN, P. J., *op. cit.*, 1994, p. 157.
[313] Gregorio de Tours., *Hist. Franc*. VIII, 46.
[314] Gregorio Magno, *Dialog*. 3, 31.

promovió la conversión total de su reino al catolicismo niceísta. De este modo y tras la celebración de diversas reuniones de obispos católicos y arrianos en las que se trató de aunar posturas entre ambos para que la conversión se realizase en términos pacíficos[315], la proclamación del catolicismo niceno como religión oficial y única del reino visigodo se hizo pública el 8 de mayo del año 589 en el Concilio III de Toledo.

La conversión de todos los habitantes del reino al catolicismo supuso, en definitiva, la homogenización del espacio peninsular en muchos de sus ámbitos (ideológico, social, militar, jurídico) y trajo consigo la unificación territorial, encarnada en lo político por la monarquía visigoda y legitimada en lo ideológico por la Iglesia católica[316].

A pesar de la negatividad que las fuentes desprenden en relación a algunos de los episodios hasta ahora referenciados, si se observan los hechos desde otra perspectiva, el que vándalos, suevos o visigodos destruyeran, profanaran y desvalijaran iglesias, basílicas martiriales y altares vendría a confirmar que algunas urbes hispanas como Sevilla, Córdoba, Braga o Astorga presentaban un notable desarrollo cristiano en esta época al margen de estar bajo el dominio germano o tal vez incluso precisamente por ello. Por otro lado, el que no se conozcan datos en este periodo sobre la existencia de mártires hispanos como consecuencia de las actuaciones de los pueblos germanos, al contrario de lo que sucedió en otras zonas como la Galia o el norte de África, sugeriría que aquí no se desarrollaron persecuciones bárbaras contra los católicos hispanos y que las relaciones entre ambos fueron más o menos cordiales[317]. Prueba de que la religión no supuso ningún escollo importante en las relaciones entre hispanorromanos y bárbaros fue la activa colaboración que se dio en esta época entre obispos y germanos, sobre todo con los visigodos, con el fin común de preservar sus propios intereses y los de la población sujeta a su jurisdicción diocesana o a su dominio político respectivamente[318].

Se observa, en definitiva, que desde su asentamiento a comienzos del siglo V y a lo largo de las dos centurias siguientes, los pueblos bárbaros que penetraron en Hispania y formaron en algunos casos reinos germanos al margen del Imperio romano no llegaron

---

[315] Juan de Bíclaro, *Chron*, 84 (586); Gregorio de Tours, *HF*, IX, 15. En estas reuniones puede que se tomasen ya algunas decisiones como las de respetar el *status* jurídico de los miembros del clero arriano que abjurasen de su fe (Concilio II de Zaragoza, 592, can. I) o la restitución a la iglesia católica de las propiedades eclesiásticas de sus predecesores arrianos (Concilio III de Toledo, 589, can. IX). VALVERDE, R. M., *Ideología, simbolismo y ejercicio...*, 2000, pp. 169-170.

[316] *Ibídem*, 2000, pp. 170-176 y 195-211.

[317] DUVAL, Y., "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)", *Antiquité tardive*, nº 1, 1993, pp. 174-176.

[318] UBRIC, P., "Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo V", Iberia, nº 6, 2003, p. 75. Algunos ejemplos de ello en UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 85-92.

nunca a entorpecer gravemente el avance cristiano, o si se quiere católico, por paganos o arrianos que fuesen sus líderes. Como ya apuntábamos más arriba, la situación de caos político y territorial generada por la introducción de los pueblos germanos en Hispania y la conformación de sus reinos impedirían *a priori* a las jerarquías episcopales imponer una ortodoxia religiosa única para todo el territorio peninsular, lo que dio cierto margen a herejías y heterodoxias para extenderse y afianzarse entre ciertos grupos. Al margen de esto, no obstante, las fuentes nos sugieren que tanto unos como otros pudieron expresar libremente su fe y desarrollar sus ritos y cultos particulares de manera autónoma sin que se produjeran altercados graves o como mucho esporádicos episodios de violencia movidos más por afanes rapiñadores o rivalidades político-sociales que por cuestiones dogmáticas. En cualquier caso, si el arrianismo llegó a suponer en algún momento un obstáculo al avance del catolicismo, esta situación habría sido superada desde finales del siglo VI. Con la conversión de los visigodos al catolicismo en el año 589, aunque aún han de pasar algunos años más hasta que se complete este proceso[319], se produjo la erradicación pública del arrianismo y de toda forma herética en Hispania y se conformó la unidad religiosa de la sociedad hispanogoda bajo el signo católico, superando así cualquier barrera ideológica y étnica entre godos e hispanorromanos[320].

5.1.1.3.2. Los bagaudas, ¿cristianos o paganos?

Otro de los fenómenos que para algunos autores habría podido suponer un cierto hándicap al desarrollo ordinario del cristianismo en determinadas zonas fue el bagaudismo. Este movimiento de índole socioeconómica y carácter bélico que tuvo su desarrollo en las partes occidentales de las provincias Lugdunenses (Armórica) y Tarraconense (Vasconia) a finales del siglo III y a mediados del siglo V respectivamente[321] se caracterizó por la puesta en práctica de una ofensiva contra los grupos privilegiados de la sociedad urbana y rural, entre ellos los miembros de la jerarquía eclesiástica, bajo cuyo dominio y presión social se encontraban sus componentes, generalmente de extracción social media-baja.

---

[319] Para P. C. Díaz (2003, p. 721), a tenor de la presencia de problemas derivados de la conversión al catolicismo en concilios posteriores al del año 589, es posible que algunas cuestiones del arrianismo aún colearan hasta la celebración del concilio IV de Toledo, en el 633.

[320] MITRE, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*, 2003, pp. 101-116.

[321] Salviano, *De gubernatione Dei*, V, 21-26 y 38; Orosio, *HAP*, VIII, 41, 7; Hidacio, *Chron*., 125, 128, 141-142 y 158. SANZ BONEL, V. M. y LÁZARO, G., "La problemática bagauda (siglo V d. C.) en el valle del Ebro: reflexión historiográfica", *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, 1995, pp. 753-758.

A la hora de explicar las características del hecho bagauda en la Tarraconense, que es lo que aquí nos interesa, a pesar de la escasez de las fuentes y de la parquedad informativa de las mismas[322], la historiografía ha legado un cuantioso número de estudios que aportan no menos variopintas visiones de los hechos relatados por Hidacio y de las causas que motivaron su evolución[323]. Así, junto a algunas interpretaciones del movimiento bagauda en clave marxista de lucha de clases entre oprimidos y opresores u otras con un enfoque de corte nacionalista, asociándolo con el fenómeno vascón[324], se han descrito también a sus integrantes como un grupo posiblemente cohesionado en lo ideológico y lo religioso, ligados a prácticas heréticas como el priscilianismo[325] o a creencias paganas[326].

Heredada de la visión hagiográfica medieval, la historiografía contemporánea mantuvo el mito de que los bagaudas tarraconenses fueron elementos cristianos que se vieron obligados a defenderse contra los bárbaros paganos[327]. Gestada a partir de un proceso de complejas interrelaciones entre tradición oral y ciertos escritos hagiográficos, se fue fraguando desde la segunda mitad del siglo V, sobre todo en iglesias del sureste de la Galia y Norte de Italia, una leyenda culta que describía a los bagaudas como *milites* cristianos. Difundida oralmente desde Italia durante los siglos VI y VII, esta leyenda fue acogida entre algunos miembros del clero hispanogodo[328] y aplicada por ciertos autores a la bagaudia hispana del siglo V, reinterpretando con ello el carácter anticlerical que los bagaudas encarnaban por acciones como la de Tarazona[329]. Sólo así

---

[322] No hay que olvidar que la información aportada por Hidacio es esquemática, parcial y carente de análisis, dado que el cronista se limita a enumerar cronológicamente los acontecimientos que él considera más relevantes, en este caso sólo las ocasiones en que los bagaudas fueron reprimidos militarmente.

[323] BRAVO, G., "¿Explotados o marginados? Sobre la entidad social de la bagaudia galo-hispánica", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 65-66, notas 3-4, donde recoge todos sus trabajos al respecto y la principal bibliografía nacional y extranjera sobre el tema.

[324] La bibliografía relativa a estas interpretaciones puede consultarse en BARENAS, R., "El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona", *Iberia*, nº 10, 2007, pp. 82-83, notas 25-27.

[325] MOLÉ, C., "Uno storico del V…", *op. cit*., 1974, pp. 99 ss.; PASTOR, M., "Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagáudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio romano", *Memorias de Historia antigua*, nº 2, 1978, p. 210; SANTOS YANGUAS, N., "Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio", *Hispania*, nº 145, 1980, pp. 237 ss.

[326] SANZ SERRANO, R. M., *op. cit*., 2003, pp. 32-36.

[327] MASDEU, J. F., *Historia crítica de España y de la Cultura española*, t. X, 1783-1805, pp. 34-37; DE LA FUENTE Y CONDÓN, V., *ES*, t. XLIX, 1863, pp. 80-82; SANZ ARTIBUCIILA, J. M., *Historia de la Fidelísima y vencedora Ciudad de Tarazona*, vol. I, 1929, pp. 181-199.

[328] Así quedaría atestiguado en la onomástica de dos prelados hispanos entre los siglos VI y VII: Bacauda, obispo de Toledo hacia el año 550 y Bacauda, obispo de *Egabra* (Cabra, Córdoba), que suscribió el VIII Concilio de Toledo (653). Para el obispo de Toledo, RIVERA, J. F., *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, 1973, pp. 21-22. 39, 44. Para el prelado cordobés, VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 287 ("*Bacauda Egabriensis episcopus*")

[329] SÁNCHEZ LEÓN, J. C., "Una leyenda sobre los Bagaudas cristianos en la Alta Edad Media: el nombre Bacauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 2-3, 1984-1985, pp. 291-303.

se podría explicar la manipulación que de la *Chronica* de Hidacio llevó a cabo Isidoro de Sevilla en la redacción de su *Historia Suevorum*, donde se omite el episodio de *Turiaso* y se suprime a la figura de Basilio, colocando en su lugar a los godos, en el pasaje que describe el saqueo de Lérida de ese mismo año[330]. Atribuyéndole a Basilio, aunque no se mencione, una supuesta procedencia visigoda, el pasaje anterior quedaría interpretado en clave de ofensiva por parte de éste y los visigodos contra el obispo León y el grupo de bagaudas cristianos congregados por él para defender a la ciudad[331].

Con el tiempo, ulteriores hipótesis han ido refutando esta leyenda tradicional de la bagaudia cristiana al identificar tanto la hostilidad de estos individuos hacia ciertas personalidades eclesiásticas - véase el caso del obispo turiasonense - como su rechazo al elemento romano y su marginal extracción social con una religiosidad pagana[332] o incluso con corrientes religiosas alejadas de la ortodoxia nicena pero cercanas a movimientos de carácter social (Priscilianismo) en una teórica lucha común contra el episcopado urbano.

En lo concerniente a la vinculación entre bagaudismo y priscilianismo, el único fundamento para establecer una relación entre ambos fenómenos radicaría en el hecho de que los episodios bagaudas en la Tarraconense se sucedieron a mediados del siglo V, cuando el movimiento herético impulsado por Prisciliano aún era un problema latente en el noroeste peninsular. Es en este factor de simultaneidad temporal, sin embargo, donde acaban todas las coincidencias entre ambos movimientos. Ni se dieron en el mismo espacio – aunque las ideas priscilianistas pudieran calar en la Tarraconense desde finales del siglo IV (Concilio de Zaragoza) y aún en el primer tercio del siglo V (Consencio-Agustín), para cuando se desarrolló la bagaudia, la herejía prisciliana sólo persistía con fuerza en la provincia galaica - ni tampoco entre los mismos grupos de población, ya que el priscilianismo tuvo una gran aceptación, aunque no exclusiva, entre los miembros de la aristocracia laica y eclesiástica mientras que la bagaudia se compuso principalmente de elementos no privilegiados. Las motivaciones de uno y otro fenómeno tampoco fueron las mismas. Así, si el priscilianismo surgió como una reacción a la corrupción de la Iglesia oficial y una búsqueda de la pureza espiritual, es decir, por razones meramente religiosas, aunque luego estos ideales se desvirtuasen *a posteriori* en pos de pugnas entre facciones

[330] Hidacio, *Chron*. 142; Isidoro de Sevilla, *Hist. Suev*. 87.

[331] Así lo vieron algunos investigadores de los Países del Este y, aunque con matices, ha tenido continuidad en OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "Basilio y los bagaudas", *Turiaso*, nº 19, 2008-2009, pp. 190-191.

[332] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, 1976, p. 86; ORLANDIS, J., "Bagaudia Hispánica", *Revista de Historia del Derecho*, II, 1, 1977-1978, p. 39; SANZ SERRANO, R. M., *op. cit*., 2003, pp. 34-35.

eclesiásticas por el control territorial, en el caso de los bagaudas, fue la lucha por mejorar su situación económica y hallar una salida a la opresión de los grandes propietarios lo que les movió a actuar en contra de sus opresores. Teniendo presentes todas estas diferencias, creemos que no tiene razón de ser seguir pensando que existió vinculación alguna entre priscilianismo y bagaudismo[333], al margen de que se desarrollasen en ciertos momentos de manera coetánea o que las altas esferas eclesiásticas fuesen en los dos casos el objeto de sus críticas intelectuales o de sus ofensivas bélicas respectivamente.

Por lo que respecta a la presencia de paganos entre los bagaudas, esta idea ha encontrado tradicionalmente una cierta justificación en la muerte, intencionada o no, del obispo de Tarazona a manos de éstos en el año 449. El hecho de que los territorios en los que se concentraba el movimiento bagauda fueran probablemente marginales, de menor romanización y con una orografía agreste, frente a las ricas urbes del valle del Ebro que se convirtieron en objetivo de sus incursiones, también condicionaría la asociación de sus componentes a una ideología y religiosidad bárbara, pues sería en estos espacios donde habrían de refugiarse quienes se sintieran ajenos a la romanidad y a todo lo que ello representaba[334]. Al igual que sucedía en el caso de los pueblos germanos o de los vascones, el hecho de que estos grupos atentaran contra edificios o individuos vinculados a una determinada religiosidad provocaba que los protagonistas de estos actos fueran asociados indefectiblemente en algunas fuentes de la época a una adscripción religiosa contraria[335]. Tomando esto como base, en un estudio reciente se ha hecho hincapié en la coetaneidad entre el desarrollo del bagaudismo y el impulso de una política legislativa estatal contra los paganos en la que se les privaba de sus cargos, de su patria, de su libertad o incluso de su vida si persistían en sus prácticas cultuales, dejándoles como única salida entrar a formar parte de los grupos bárbaros o de los bagaudas, donde la religión no suponía a priori ningún inconveniente a su inclusión[336]. De este modo, sin llegar a afirmar que la bagaudia fuese un fenómeno estrictamente religioso o que todos sus componentes tuviesen que ser necesariamente paganos, sí se considera que algunos de sus desarraigados miembros pudieron profesar cultos precristianos al ubicarse además su centro de operaciones en regiones rústicas donde las fuentes, como ya hemos visto, localizaron mayoritariamente

[333] Así lo creen también SAYAS, J. J., "Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones", *Príncipe de Viana*, año 46, nº 174, 1985, p. 50; EMBORUJO, M. I., *op. cit*., 1987, pp. 403-406; BRAVO, G., "Cristianización y conflictos sociales en el valle medio del Ebro", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, 2000, pp. 336-338.

[334] SANZ SERRANO, R. M., *op. cit*., 2003, p. 32.

[335] Sobre la percepción de los bagaudas como demonios en algunas fuentes contemporáneas a sus actuaciones, SÁNCHEZ LEÓN, J. C., *Los bagaudas: rebeldes...*, 1996, pp. 84-93.

[336] SANZ SERRANO, R. M., *op. cit.*, 2003, pp. 32-33.

este tipo de prácticas aún en boga en esta época. Por ello y aunque no se les mencione como tales en los textos, se cree que el componente pagano de los bagaudas estuvo muy presente en sus acciones, dando muestras de una latente oposición política, social y religiosa al orden establecido por Roma y perpetuado por los visigodos, sobre todo en actuaciones como la que tuvo lugar en la iglesia turiasonense[337].

Aunque es innegable que la actuación de los bagaudas tuvo como una de sus peores consecuencias la muerte de un prelado hispano, éste episodio, aparte de suponer un hecho muy puntual y aislado que no volvió a repetirse, que sepamos, en ninguna otra revuelta, no creemos que deba asimilarse como algo premeditado o intencional sino más bien como un desafortunado "daño colateral" en el transcurso del saqueo a una iglesia. Si sus actos respondieran en verdad a una ofensiva deliberada contra lo cristiano por su condición de paganos, es probable que hubiesen quedado registros de otras acciones similares en la zona y no que, por el contrario, se genere una leyenda sobre los bagaudas cristianos que se difunda en esta misma época entre la clase dirigente occidental[338]. Al margen de de la veracidad de estas leyendas, lo cierto es que al igual que sucedió con los pueblos germanos, las acciones bélicas emprendidas por los bagaudas no parece que tuvieran ningún trasfondo religioso o ideológico sino más bien socioeconómico. En este sentido, el afán por mejorar su precaria situación económica y el interés por revertir una situación de desigualdad social pasaba necesariamente por la depuración de las bases institucionales que conformaban ese sistema, estas son las grandes propiedades rurales y urbanas, entre ellas las pertenecientes al episcopado. Si durante las campañas bagaudas algún elemento eclesiástico físico o humano fue dañado, ello ha de entenderse, por tanto, en un contexto de *rapina* y *depraedatio*[339] de los espacios que conservaban mayores riquezas en su interior con un fin de mejora económica o de desestabilización social, pero no con un propósito de eliminación del cristianismo/catolicismo.

La bagaudia, por tanto, al igual que la presencia germana en la Península, fue un factor de inestabilidad social y política que, si bien propició algunos altercados que afectaron directa o indirectamente al panorama eclesiástico de aquellas zonas donde se desarrolló su ofensiva, no supuso en ningún caso una traba o un freno decisivo ni al avance cristiano ni a la actuación efectiva de los obispados sobre el territorio hispano.

---

[337] *Ibídem*, 2003, pp. 34-35.

[338] SÁNCHEZ LEÓN, J. C., *op. cit.*, 1996, p. 69.

[339] DIESNER, H. J., "Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 129-142.

5.1.1.3.3. Los pueblos prerromanos del norte peninsular

Vinculado en unos casos al fenómeno bagauda y en otros casos al priscilianismo, asociado a menudo con pervivencias paganas y asimilado casi siempre a tardíos procesos de cristianización, la mayor parte del espacio septentrional de la Península Ibérica durante la Tardoantigüedad, caracterizado por una situación de relativa autonomía política de sus pueblos (astures, cántabros y vascones) con respecto al dominio romano primero y al visigodo después, pudo experimentar un proceso de cristianización más intrincado y ralentizado que el del resto del territorio hispano. Al mantenerse todas estas zonas o parte de ellas en una situación de aparente independencia con respecto al gobierno y a la influencia de Roma desde el siglo IV y durante casi todo el periodo tardoantiguo[340], el proceso de cristianización, que fue siempre de la mano del proceso de romanización, tuvo algunas dificultades a la hora de calar en las mentalidades de unas poblaciones arraigadas en su modo de vida autóctono y en sus tradiciones y costumbres precristianas[341].

En el caso de la zona astur, por ejemplo, aunque la colonización romana tuvo muy presente todo este área por el enorme atractivo económico que suponía para Roma tanto la riqueza minera de algunas comarcas como sus posibilidades agropecuarias, la exigua entidad de sus centros urbanos más representativos (*Lucus Asturum*, *Flavionavia, Gigia*) y la escasez de fuentes alusivas a la presencia cristiana en este espacio han conducido a varios historiadores a plantearse que los astures mantuvieron durante mucho tiempo una estructuración rural, una organización social gentilicia y una cultura pagana, y a retrasar su evangelización efectiva hasta bien entrada la época tardorromana o incluso hasta la época visigoda[342]. No obstante, la romanización escasa y la débil influencia visigoda en la Asturias trasmontana contrastarían con la presencia de una organización cristiana tan desarrollada como la que dominaba el panorama cismontano (León-Astorga) ya desde

---

[340] Los astures perdieron su independencia a manos de los suevos desde comienzos del siglo V; los cántabros la conservaron hasta el reinado de Leovigildo (574) y los vascones aún la prolongaron con posterioridad a la invasión musulmana. NOVO, J. M., *Los pueblos vasco-cantábricos*..., 1992, pp. 58-75; BESGA, A., "Apuntes sobre la situación de los pueblos del Norte de España desde la caída del Imperio Romano hasta el reinado de Leovigildo", *Letras de Deusto*, vol. 26, nº 73, 1996, pp. 79-110.

[341] En el *Laterculus Veronensis*, lista administrativa de las provincias del Imperio en época de Diocleciano (284-305), se establece al final de la misma una enumeración de pueblos calificados como *gentes barbarae, quae pullulaverunt sub impertoribus* (*Lat. Ver*., XIV, 2-11). Entre ellos se incluyen a los "celtíberos, los astures, los ausetanos, los carpetanos, los cántabros y los edetanos" - curiosamente no a los vascones - lo que nos indica que eran considerados pueblos no civilizados aunque controlados por el emperador. ARCE MARTÍNEZ, J., *Esperando a los árabes*..., 2011, pp. 133-134.

[342] BARBERO, A. y VIGIL, M., *op. cit*., 1974, pp. 188 ss.; DIEGO, F., *Historia de Asturias. Asturias romana y visigoda*, vol. 3, 1977, p. 256; JIMÉNEZ GARNICA, A., "La cultura visigoda de Asturias", *Historia de Asturias: prehistoria, historia* antigua, vol. 1, 1990, p. 257; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., *Religiones en la España antigua*, 1991, p. 77, nota 114.

mediados del siglo III[343], lo que indicaría que parte de la población de la región astur vivía inmersa en un ambiente cultural cristiano y que, por tanto, habría que matizar todas estas afirmaciones convenientemente.

En verdad, sólo en la zona trasmontana de Asturias los trabajos arqueológicos realizados en la región asturiana han ido revelando en las últimas décadas que:

- En la ciudad de Gigia (Gijón) se localizaba una iglesia dedicada a San Pedro, de posible datación tardoantigua, erigida sobre unas antiguas termas romanas[344].
- En la villa romana de Veranes pudo funcionar una basílica cristiana con un posible baptisterio en época visigoda (Torrexón de San Pedro)[345].
- En *Lucus Asturum* (Lugo de Llanera) existía una iglesia dedicada a Santa María vinculada a una necrópolis de posible origen tardoantiguo[346].
- En las cercanías de Pravia, en el término de La Magdalena de la Llera pudo existir una villa romanizada con un lugar de culto dedicado a María Magdalena desde el final del mundo romano[347].
- En la parte occidental de Asturias pudieron existir varias iglesias vinculadas al monasterio de Máximo[348], u otras que reutilizaron elementos arquitectónicos y decorativos de época tardorromana o visigoda[349].

---

[343] Cipriano, *Epístola* 67, intr.: [...] *al presbítero Félix y a los fieles de León y Astorga* [...]

[344] MAYA, J. L. y CUESTA, F., "El Castro de la Campa Torres: orígenes de Gijón", *Los orígenes de Gijón*, 1992, pp. 37-52; FERNÁNDEZ OCHOA, C., "Gijón en el periodo tardoantiguo: cerámicas importadas de las excavaciones de Cimadevilla", *Anuario Español de Arqueología*, nº 65, 1992, pp. 105-149; Id., "Conquista y romanización de los astures", *Astures. Pueblos y culturas en la frontera del Imperio romano*, 1995, pp. 89-98; PEÑA, Y., "Reutilizaciones termales en el noroeste de la provincia tarraconense", *Termas romanas en el Occidente del Imperio*, 2000, p. 351; SALES, J., *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 2012, p. 110.

[345] MANZANARES, J., *El "Torrexón" de San Pedro, en Veranes, basílica paleocristiana con baptisterio (s. VII)*, 1968; OLMO, L., "La villa romana y medieval del Torrexón de Veranes", *Los orígenes de Gijón*, 1992, pp. 73 ss.; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria en la transición al medievo. Los siglos oscuros: IV-IX*, 1998, p. 34; FERNÁNDEZ OCHOA, C., GIL SENDINO, F. y SALIDO, J., "Nuevas evidencias del cristianismo en Asturias: los crismones de la villa romana de Veranes (Gijón)", *Gerión*, nº 31, 2013, pp. 385-416 (con referencias bibliográficas anteriores). Al respecto del debate historiográfico sobre el carácter y la funcionalidad del conjunto de Veranes, NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, p. 356.

[346] CID LÓPEZ, R. M. (*et alii*), *Lucus Asturum: asentamiento romano y necrópolis medieval en Lugo de Llanera (Principado de Asturias)*, 1991; FERNÁNDEZ OCHOA, C. (*et alii*), *Excavaciones arqueológicas en Santa María de Lugo, Asturias. Memorias de las campañas de 1991 a 1995*, 2001.

[347] FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y SANTOS, M. C., "La corte de Pravia. Fuentes documentales cronísticas y bibliográficas", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, nº 42, 1988, pp. 865-932.

[348] *Parrochiale suevum*: *A la sede de [pertenecen] las iglesias de los Britones-Británicos que están situadas en las tierras de los Bretones, juntamente con el monasterio de Máximo, y aquellas que están en las Asturias*. DAVID, P., *Études sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, 1947, p. 44. La existencia de cristianos en estas latitudes de Asturias se ha relacionado con la labor misionera llevada a cabo por grupos monásticos que formaban parte de movimientos migratorios insulares o británicos. GARCÍA Y GARCÍA, A., "Eclesia Britonensis", *Estudios Mindonienses*, nº 2, 1986, pp. 121-134.

[349] NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, pp. 358-359.

A la vista de la información arqueológica registrada hasta la fecha, todo apunta a que la región asturiana experimentó un proceso de cristianización desigual según zonas, más tempranamente en el área cismontana que en la trasmontana[350], y desarrollado principalmente en el marco de espacios vilicarios y castreños[351]. Que el cristianismo de los astures en época tardorromana y altomedieval mantuviera aún algunas formas de religiosidad pagana, romana o indígena, iría en clara consonancia con ese rebrote de las estructuras socioculturales indígenas que se produjo en Hispania en paralelo al proceso de regresión del dominio romano a partir del siglo III y que se tradujo a posteriori en una escasísima presencia del poder visigodo en la zona trasmontana de Asturias. Pese a todo ello, las influencias de la zona galaica, en concreto del área bracarense, y de la Asturias cismontana, donde la religión y las instituciones cristianas estaban ya plenamente consolidadas para los siglos IV-V, o incluso las posibles repercusiones del priscilianismo en la zona[352], que al margen de heréticas consideraciones sobre su contenido pondría en contacto a las comunidades donde se extendió con la fe nicena, facilitarían el avance cristiano por estas regiones más apartadas de forma lenta pero segura[353]. Así se entiende que en época altomedieval los monarcas astures se movieran en un ambiente cultural predominantemente cristiano, lo que no excluye la pervivencia de ciertas reminiscencias paganas en zonas más aisladas, y que el cristianismo fuera la base de sus actuaciones[354].

Una situación similar pudo experimentar el área cántabra, donde la pérdida de la fuerza romanizadora desde el siglo III d. C. y la extremada carencia de fuentes relativas al primitivo cristianismo de la región, amén de la indefinición cronológica de las que se poseen sobre todo en el registro material, ha encaminado a los especialistas a describir en esta zona procesos de reviviscencia del indigenismo sociocultural autóctono así como una cristianización tardía y una pervivencia del paganismo hasta épocas altomedievales[355].

---

[350] Sobre el panorama arqueológico cristiano de la Asturias cismontana, NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, pp. 359-362; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 100-101.

[351] GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ VALLÉS, J. M., "El culto cristiano en los emplazamientos de los castros de Asturias", *Studium Ovetense*, nº 5, 1977 pp. 67-76; SANTOS YANGUAS, N., "El cristianismo en Asturias en época visigoda", *Tiempo y sociedad*, nº 5, 2011, pp. 24-31.

[352] CARDELLE, C., "El priscilianismo tras Prisciliano…", *op. cit.*, 1998, pp. 269 ss.; SANTOS YANGUAS, N., "Primeros siglos de cristianismo en Asturias", *Ilu*, nº 25, 2014, pp. 469-471. Contrario, sin embargo, al influjo del movimiento priscilianista entre los astures se muestra BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "El urbanismo romano entre los astures", *Urbanismo y sociedad en Hispania*, 1991, p. 252.

[353] Para N. Santos, la ruralización del territorio astur condicionaría que la expansión cristiana se produjera aquí en una segunda fase más tardía (desde finales del siglo IV en adelante) con respecto a otras zonas con núcleos de población de mayor entidad. SANTOS YANGUAS, N., *op. cit.*, 2011, p. 21.

[354] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 99-100.

[355] BARBERO, A. y VIGIL, M., *op. cit.*, 1974, p. 93; ALONSO ÁVILA, A., "Indigenismo y visigotismo en la actual región de Cantabria", *Altamira*, nº 45, 1985, p. 92; AJA, R., "Cantabria en la Antigüedad Tardía", *Los Cántabros en la Antigüedad: la Historia frente al Mito*, 2008, pp. 215-216.

En verdad, la escasez de referencias literarias y evidencias arqueológicas concernientes al cristianismo cántabro es especialmente acusada entre los siglos IV y VI, mejorando ostensiblemente esta situación a medida que nos aproximamos al siglo VII.

Habrá que esperar, por tanto, hasta la época de San Millán, más en concreto hacia la segunda mitad del siglo VI, para conocer de primera mano un posible primer intento de cristianización de esta zona por parte del eremita. Así, habiéndole sido revelada la destrucción de Cantabria a manos de Leovigildo, Emiliano decidió convocar al senado cántabro para advertirles acerca de las penurias de la invasión del monarca godo si no hacían penitencia por sus pecados[356]. Este episodio, reforzado por la vinculación de algunos de los individuos que acudieron al oratorio emilianense con la región cántabra (Amaya), ha sido utilizado tradicionalmente por la historiografía a la hora de defender la idea de una supuesta misión evangelizadora de Emiliano por esta región[357]. El hallazgo en algunas cuevas de la zona de jarritos y otros objetos de tradición visigótica y funcionalidad litúrgica[358] o la fecunda presencia de eremitorios e iglesias rupestres y semirrupestres al suroeste del territorio cántabro y en el alto Ebro burgalés[359] se han puesto igualmente en relación con la presencia de ermitaños en áreas rupestres de Cantabria que llevarían a cabo una labor cristianizadora por la zona motivados por el ejemplo de Millán[360]. De este modo, el eremitismo y el monacato se convirtieron para muchos en las principales vías de introducción del cristianismo en Cantabria en época visigoda, centrándose a priori en las cabeceras del Ebro, Pisuerga y Carrión, para adentrarse más tarde en los valles[361].

---

[356] Braulio, *VSA* XXVI, 33.

[357] *VSA* IX, 16 y X, 17. Como ya dijimos más arriba, no todos coinciden en la labor evangélica de Emiliano por Cantabria. BANGO, I., *Emiliano, un santo de la España...*, 2007, pp. 13-14.

[358] PALOL, P., *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. I. Jarritos y patenas litúrgica*s, 1950, pp. 76-77; Id., "Nuevos bronces litúrgicos hispanovisigodos", Boletín del *Seminario de Arte y Arquitectura*, nº 30 1964, pp. 316-317.

[359] MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales*, 1989, pp. 33-56; NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, pp. 353-355; AA. VV., "Las investigaciones del CAEAP y su aportación a la arqueología de Cantabria (1978-2003)", *1978-2003. C.A.E.A.P. Veinticinco años de investigaciones sobre el Patrimonio cultural de Cantabria*, Santander, 2003, p. 32; BERZOSA, J., *Iglesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, 2005; FERNÁNDEZ VEGA, P. A., "De 'Los cántabros' al final de Cantabria: Arqueología en siglos oscuros", *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana. Catálogo de la exposición*, 2006, pp. 81-88; KAPLAN, G., "Las iglesias rupestres de Valderredible (Cantabria) y el culto a San Millán: una reconsideración de los datos textuales y geográficos", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 83, 2006, pp. 1027-1040; Id., *El culto a San Millán en Valderredible (Cantabria). Las iglesias rupestres y la formación del camino de Santiago*, 2007.

[360] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 117-119.

[361] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *op. cit.*, 1969, p. 44; Id., *op. cit.*, 1982, pp. 35-56; BARBERO, A. y VIGIL, M., *op. cit.*, 1974, p. 191; ALONSO ÁVILA, A., *op. cit.*, 1985, pp. 88-89; NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, pp. 377-380; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "La cristianización de Cantabria antes del Beato", *Apocalipsis. El Ciclo Histórico del Beato de Liébana*, 2006, p. 61; AJA, R., *op. cit.*, 2008, pp. 216-217.

Entre los escasos testimonios arqueológicos sobre la presencia cristiana en esta zona durante la Tardoantigüedad hay que destacar el conjunto arqueológico de Rebolledo-Camesa, al sur de Santander, una villa rústica con un lujoso edificio romano reutilizado a modo de monasterio familiar y una iglesia dedicada a San Andrés (ss. VII-VIII[362]), así como algunas iglesias de la región erigidas sobre antiguas termas romanas y de posible datación tardoantigua (San Juan de Maliaño en Camargo, San Martín en Santander o Santa María de Hito en Valderredible)[363]. En el ámbito de la epigrafía, se han tenido también por cristianos y cronológicamente tardoantiguos los tres epígrafes de tradición visigoda aparecidos en Cangas de Onís[364], si bien tanto su carácter como su cronología resultan altamente dudosos[365].

A través de estos testimonios, aunque escasos, se observa que el espacio cántabro, como casi cualquier otra región peninsular, fue un territorio de religiosidad heterogénea durante la Tardoantigüedad, con algunas zonas más tempranamente cristianizadas y otras en las que el paganismo perduró hasta el Medievo. La ausencia aquí entre los siglos IV y VI de un poder centralizado estable que pudiera articular la zona e implantar un sistema eclesiástico o la falta de voluntad regia a la hora de unificar religiosamente los territorios conquistados hasta la llegada al trono de Recaredo habrían determinado que el mayor arraigo de la nueva religión y la implantación institucional de la Iglesia en Cantabria fueran solo perceptibles a partir del siglo VII. No obstante, pese a que la tardía datación de la mayoría de estos testimonios haya conducido a plantearse que en estas fechas la religión cristiana estaría dando aún sus primeros pasos, su proliferación desde finales del siglo VI sugiere que para entonces ya se habrían desarrollado algunas

[362] GARCÍA GUINEA, M. A., "El yacimiento arqueológico de Rebolledo-Camesa (Valdeolea, Cantabria), campañas 1981-1982", Sautuola, nº 4, 1985, pp. 207-229; GARCÍA GUINEA, M. A. y VAN DEN EYNDE, E., "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento romano-medieval de Camesa-Rebolledo (Valdeolea, Cantabria). Nuevos datos en torno a la romanización del sector meridional de Cantabria y su más antigua ocupación meridional", *Codex Aquilarensis*, nº 4, 1992, pp. 9-28; AJA, R., *op. cit.*, 2008, pp. 217-218. También se han citado las ermitas de Santas Centola y Elena, en Siero (Valdelateja, Burgos) y a la iglesia de la Santa Cruz en Cangas de Onís como representantes de la arquitectura prerrománica cántabra. TOBALINA PULIDO, L., "Arqueología del cristianismo de la antigüedad tardía en Cantabria: hacia un estado de la cuestión", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 253-254.

[363] La bibliografía relativa a estas iglesias puede consultarse en SALES, J., *op. cit.*, 2012, pp. 111-116. Aunque todas estas iglesias presentan dataciones medievales, su ubicación sobre antiguas termas romanas es un dato que para esta autora resultaría revelador de un posible origen tardoantiguo. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 188-193.

[364] SOLANA, J. M., *Los cántabros y la ciudad de Iulióbriga*, 1981, pp. 310-312; RODRÍGUEZ COLMENERO, A., *op. cit.*, 1987, pp. 177-185; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. "Los cultos religiosos y el proceso de romanización en Cantabria", *Altamira*, nº 47, 1988, pp. 27-45; DIEGO, F., *Epigrafía romana de Asturias*, 1985, pp. 123-124 y 1985, pp. 143-146; NOVO, J. M., *op. cit.*, 1992, pp. 352-353; SANTOS YANGUAS, N., "Primeros siglos de cristianismo en Asturias", *Ilu*, nº 25, 2014, pp. 454-468.

[365] TOBALINA PULIDO, L., *op. cit.*, 2010-2012, p. 248.

tentativas de implantación del cristianismo en este territorio, si bien esporádicas y muy localizadas. Las influencias del valle medio del Ebro, de la Meseta, del territorio astur o incluso del sur galo hubieron de converger aquí y propiciar un proceso de aculturación romano-cristiana que, aunque quizás más lentamente que en otras regiones, contribuyó a la progresiva cristianización de Cantabria y su entorno a lo largo de la Tardoantigüedad[366].

La tríada de espacios peninsulares septentrionales que se mantuvieron al margen del influjo romano y que por ello se les presupone una mayor prolongación en sus usos y costumbres tradicionales y una cristianización más tardía se completaría con el área vascona. Haciendo uso de las mismas variables interpretativas que en los casos astur y cántabro - revitalización de su indigenismo tras la "crisis" del siglo III, ruralización de su paisaje, religiosidad pagana, autonomismo político - el territorio vascón pasaría a ser descrito como una especie de bastión irreductible frente a la romanización y a todo lo que derivaba de ella, como por ejemplo la cristianización. Si en los anteriores ejemplos fue la escasez de referencias literarias y de vestigios arqueológicos del cristianismo lo que marcó esa línea interpretativa tendente a retrasar la cristianización de estos espacios hasta el final de la Antigüedad Tardía, en el caso vascón fueron las supuestas alusiones al paganismo de este pueblo en varias fuentes de la época (*Historia Augusta*, Ausonio-Paulino, Prudencio, Tajón de Zaragoza, *Vita Amandii*, etc.[367]) lo que impulsó la creencia historiográfica de que los vascones no llegaron a ser cristianizados en todo este periodo.

Como ya tuvimos en su momento la ocasión de desmontar el mito historiográfico del persistente paganismo vascón y de la teórica división de este territorio entre un *ager* cristiano y un *saltus* pagano[368], no insistiremos ahora en ello para no repetirnos. Teniendo el referente, aunque tardío, de la sede episcopal pompelonense y a tenor del importante registro de eremitorios rupestres en la zona, amén de la destacada presencia cristiana en ciudades tan próximas como *Calagurri*[369], no creemos oportuno retrasar la cristianización del territorio vascón en su totalidad hasta épocas visigodas o altomedievales. Con ello no negamos que pudiera darse aquí también una situación de heterogeneidad religiosa entre unas zonas predominantemente cristianas y otras donde la pervivencia de lo pagano fuese más notoria por encontrase en entornos agrestes y alejados de los núcleos más

---

[366] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 121-122.

[367] SAYAS, J. J., *Los vascos en la antigüedad*, 1994, pp. 257-290; SEGURA, S., *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina*, 1997, pp. 143-175

[368] *Vid. supra*, 4.2.4.1. *Los orígenes cristianos de la ciudad de Pompelo*, pp. 643-645.

[369] Algunos testimonios tempranos de cristianización en el área vascona en AZKÁRATE, A., *Arqueología cristiana: de la antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, 1988, pp. 57-75; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit.*, 2008, pp. 127-130.

romanizados. Una situación de diversidad cultual, por otro lado, bastante común en esta época no sólo en el norte hispano sino prácticamente en todo el espacio peninsular.

A modo de síntesis de todo lo dicho hasta ahora sobre el septentrión peninsular durante la Antigüedad Tardía podemos concluir asumiendo primeramente todas nuestras limitaciones a la hora de acercarnos al proceso de cristianización de los territorios astur, cántabro y vascón. La ausencia de fuentes relativas a la religiosidad de estas zonas en esta época y la problemática que suscita el contenido de las que ya poseemos al tratar de definir un proceso ya de por sí difícil de materializar, unido al escaso interés que este periodo y estos procesos han suscitado hasta épocas bien recientes, no nos permiten extraer unas conclusiones claras ni definitivas sobre la cristianización del norte hispano.

Tradicionalmente la escasez de testimonios sobre la presencia cristiana en estas regiones, su condición de espacios independientes del dominio romano y a la ausencia de núcleos urbanos destacables en sus respectivos territorios se han interpretado como evidencias de que el proceso de asimilación de la nueva fe se desarrolló más lenta y tardíamente en estas áreas que en el resto de la Península Ibérica. Sin negar el hecho de que la falta de romanización y de un gobierno central pudiera llevar implícita un escaso arraigo de las ideas cristianas y una carencia de organización eclesiástica, tampoco podemos obviar el influjo evangelizador que pudieron ejercer otras zonas cercanas a ellas donde la religión cristiana ya estaba inserta en las mentalidades de sus pobladores con anterioridad. Tal habría de ser el caso del área cismontana de Asturias sobre su área trasmontana y el oriente del área galaica o el del valle medio del Ebro y el sur de la Galia sobre las regiones vasco-cantábricas, siendo en la mayoría de los casos el fenómeno ascético-monástico el gran impulsor de su cristianización[370]. Estas influencias pudieron impulsar pequeñas iniciativas cristianas de carácter local y puntual que habrían de completarse décadas más tarde una vez englobados estos pueblos, con la salvedad de los vascones, bajo el dominio central del reino visigodo de Toledo.

Hasta ese momento, no obstante, no podemos hablar de territorios plenamente cristianizados en estas regiones pues las fuentes no lo atestiguan y su autonomía durante el Bajo Imperio tampoco lo aconseja. Tenemos, por tanto, un conjunto territorial al norte de Hispania donde la cristianización se desarrolló durante gran parte de la Antigüedad Tardía de manera más lenta y menos profunda que en los núcleos urbanos más destacados de época romana. Esta situación no respondió a cuestiones ideológicas o dogmáticas de

[370] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "El monacato en la España nórdica...", *op. cit.*, 1982, pp. 38-56; MARTIN, C., *La geographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, 2003, pp. 134-135.

resistencia a las ideas cristianas por parte de supuestos pueblos paganos sino más bien a su condición política de independencia con respecto a un gobierno central romano que de haber estado presente habría facilitado la inserción del mensaje de Cristo entre la población, la acomodación de la organización eclesiástica a la ordenación territorial y la cristianización del espacio urbano y rural de estas zonas impulsando la construcción de iglesias, basílicas martiriales y monasterios en su interior.

Vemos, por tanto, que la presencia de poblaciones autóctonas independientes del dominio central romano, y en el caso de los vascones también visigodo, pudo suponer un cierto freno al avance cristiano por el norte peninsular a lo largo de esta época. Eso sí, un freno temporal y parcial pues sólo se mantuvo en las regiones astur y cántabra hasta el siglo VI y en otras como la vascona se dio sobre todo en aquellas zonas más recónditas y ajenas a las principales vías de comunicación y desarrollo, hallándose otras zonas como la cuenca pompelonense plenamente cristianizadas en fechas relativamente tempranas.

5.1.1.3.4. El imperio bizantino en Hispania

Aunque no profundizaremos sobre ello al tratarse de un fenómeno que se desarrolló exclusivamente en la franja meridional hispana y, por tanto, lejos de nuestro ámbito de estudio, considero necesario apuntar aquí algunas incidencias que en el ámbito religioso tuvo la presencia bizantina en la Península Ibérica, dentro del proyecto de reconquista de los territorios antaño pertenecientes a los emperadores cristianos y ahora en manos de monarcas arrianos impulsado por Justiniano a mediados del siglo VI.

La ocupación bizantina del mediodía peninsular (las diócesis de *Assidona*, *Malaca*, *Urci*, *Carthago Spartaria*, *Ilici* y *Dianium*) y de las islas Baleares se inició en el año 552 cuando el general Liberio, a petición del noble godo Atanagildo en sus aspiraciones al trono frente a Agila y gracias a un acuerdo militar firmado con el emperador Justiniano, entró por el litoral sudeste de Hispania (Cartagena) liderando una fuerza expedicionaria[371]. Favorecida por la debilidad política de la presencia visigoda en las provincias Bética y Cartaginense, mayoritariamente controladas por terratenientes hispanorromanos hostiles a la dominación goda, la ocupación de la *provincia Spaniae* se prolongó durante setenta años aproximadamente hasta su expulsión definitiva por Suintila (621-631)[372].

[371] GARCÍA MORENO, L. A., *Historia del reino visigodo español*, 1989, pp. 101-106; VALLEJO, M., *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, 1993, pp. 79-130.

[372] Isidoro de Sevilla, *Hist. Gothorum*, 62.

Todas estas décadas de soberanía territorial bizantina se caracterizaron por el desarrollo de una profunda hostilidad entre los imperiales y los visigodos, manteniendo unas vinculaciones esencialmente bélicas y con una comunicación indirecta a través del Pontífice Romano, patriarca de Occidente pero también súbdito del Imperio oriental[373]. Aunque a priori los bizantinos pudieron despertar mayores simpatías que los invasores germanos entre la población hispanorromana por su proximidad doctrinal o por su rechazo a los visigodos, las relaciones entre el Imperio de Oriente y la cristiandad latina, incluida aquí la Iglesia hispana, no fueron lo cordiales que cabría esperar ni siquiera en sus comienzos. A ello contribuyó decididamente el rechazo generalizado de todas las iglesias occidentales ante la condena pública emitida por Justiniano en el 544 contra los llamados *Tres Capítulos* y la consecuente deslegitimación de lo expuesto en el concilio de Calcedonia (451)[374].

Por su parte, la creación de la provincia bizantina hispana había producido una situación de anomalía en la organización eclesiástica del sur peninsular al adoptar ésta la ordenación administrativa provincial romana pero incluyendo sedes pertenecientes a la Bética, cuya metrópoli (Sevilla) estaba en manos de los godos[375]. Por otro lado, aunque la actividad desarrollada por el obispo Liciniano de Cartago[376] sugiera que todas las iglesias de la Hispania bizantina formaron una sola provincia eclesiástica con *Carthago Spartaria* como sede metropolitana, las rivalidades entre ésta y Toledo por la supremacía eclesiástica sobre la Cartaginense fueron una constante en esta época que se saldó con la victoria de la segunda en detrimento de la primera[377].

Junto a las propias rivalidades territoriales entre iglesias, la Hispania bizantina también fue testigo del desarrollo otro tipo de conflictos tanto por motivos de disciplina eclesial como de ciertas influencias doctrinales consideradas sospechosas procedentes del

---

[373] Gregorio Magno, *Epist*. XIII, 47-50 (*MGH. Epistolarum*, vol. 2, 1899, pp. 410-418).

[374] Isidoro de Sevilla, *De vir Illust*. XVIII. No es lugar éste para detenernos en los pormenores de este convulso conflicto teológico, pero su desarrollo puede seguirse en SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, pp. 686-688; BARBERO, A., "El conflicto de los tres capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 5, 1987, pp. 123-144; VALLEJO, M., "Desencuentros entre el emperador Justiniano y las iglesias hispanas", *V reunión de arqueología cristiana hispánica*, 2000, pp. 573-583.

[375] Al respecto de las tensas relaciones entre Sevilla y el imperio bizantino, FONTAINE, J., "Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina", *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, 2000, pp. 29-40.

[376] MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, 1948.

[377] GONZÁLEZ BLANCO, A., "La iglesia carthaginense", *Historia de Cartagena- V, Alta Edad Media, siglos V al XIII*, 1986, pp. 161-191; VELÁZQUEZ, I., "Zonas y problemas eclesiásticos durante la época de la presencia bizantina en Hispania (una reflexión sobre los textos)", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispánica*, 2000, pp. 586-595.

Oriente griego (la herejía de los Acéfalos)[378]. Así por ejemplo, la deposición y el exilio forzosos de los obispos Jenaro de Málaga y Esteban, de sede desconocida, entre los años 595 y 599[379], instigadas por el mandatario imperial Comenciolo y con el apoyo de algunos prelados de la provincia, revelaría algunas tensiones latentes en la zona entre el episcopado hispano y las autoridades imperiales[380].

Con todo, más allá de las diversas motivaciones que pudieron estar detrás de estos conflictos – acercamiento a un reino visigodo ya católico[381], instalación de fieles a Comenciolo en sedes episcopales de la región[382], disputas internas entre iglesias por ocupar cargos prelaticios –, el interés por estos obispados y el hecho de que se recurriera al pontífice romano para dar solución a los problemas que surgían nos estaría hablando de un notable desarrollo de la vida eclesiástica en esta zona, dentro de la irregularidad de los acontecimientos, al margen de ser una provincia independiente del dominio godo en estos momentos.

Se observa, en definitiva, que la zona de asentamiento bizantino en la Península fue un foco de continuas trifulcas de índole eclesiástica durante prácticamente todo el periodo de dominio imperial. No obstante, con la salvedad del conflicto ideológico de las *Tria Capitula*, la mayoría de estas disidencias se produjeron por razones de disciplina eclesiástica, de ambición episcopal o de control territorial, con independencia de toda cuestión ideológica o dogmática. Por ello y al margen de que los problemas se solventaran una vez expulsados los bizantinos del territorio peninsular, consideramos que la presencia de los imperiales de Justiniano no impidió en ningún caso el desarrollo ordinario de la vida cristiana en la *provincia Spaniae*. En este sentido, las irregularidades denunciadas son buena muestra del nivel de dominio alcanzado por el episcopado de la zona y de la sintonía de éste con la situación general de Hispania, donde las corruptelas prelaticias y las luchas por el poder eclesiástico estaban a la orden del día[383].

---

[378] Concilio II de Sevilla (619), can. XII-XIII. FONTAINE, J., *op. cit*., 2000, pp. 34-36.

[379] Datación propuesta por SALVADOR, F., "Conflictos religiosos en la provincia bizantina hispana", *La religión en el mundo griego. De la antigüedad a la Grecia moderna*, 1997, pp. 168-169.

[380] Gregorio Magno, *Epist*. XIII, 47, 49 y 50. Las claves de estos conflictos en SALVADOR VENTURA, F., *op. cit*., 1997, pp. 163-173.

[381] VALLEJO, M., "Bizancio ante la conversión de los visigodos: los obispos Jenaro y Esteban", *Actas del Congreso en conmemoración XIV centenario del Concilio III de Toledo*, 1991, p. 481.

[382] En esta línea de designación de candidatos civiles o militares para los puestos eclesiásticos, Concilio II de Sevilla (619), can. VII.

[383] CASTLLO MALDONADO, P., "*In ecclesia contra ecclesiam*..., 2007, pp. 263-276.

5.1.1.3.5. La problemática presencia judía

No deberíamos concluir este apartado dedicado a aquellos elementos que pudieron frenar o limitar el avance cristiano por Hispania sin hacer al menos una breve alusión a la presencia de los judíos en el territorio peninsular en esta época. Breve en tanto que su asentamiento en nuestro área de estudio durante la Tardoantigüedad no ha sido registrado hasta la fecha[384] y ello le restaría empaque dentro del análisis regional, pero necesaria en cuanto a la destacada y negativa presencia que ocupó en la legislación tardorromana y visigoda, convirtiéndose así en el principal enemigo religioso del reino de Toledo una vez que el "problema arriano" había sido superado tras la conversión de Recaredo[385].

Si bien el origen judío de Jesús y de sus primeros seguidores jugó una gran baza en las buenas relaciones entre los cristianos y los judíos en los momentos iniciales de expansión cristiana - no hay que olvidar que el cristianismo surgió como una escisión del judaísmo -, el hecho de que estos últimos fueran culpados de la muerte de Dios derivó en una intolerancia cada vez mayor entre ambos y de ahí se pasó al odio y a la violencia a lo largo del Bajo Imperio, con especial crudeza en Oriente.

En lo que respecta a su relación con el mundo romano, desde la época de Julio César y durante los primeros siglos del Imperio los líderes políticos se habían mostrado abiertamente tolerantes hacia otros credos, incluyendo el judaísmo, y ello había permitido a sus seguidores disfrutar de plena autonomía jurisdiccional, política, civil y religiosa. No obstante, tras ser proclamada la libertad de cultos en el 313 y sobre todo a raíz de la consolidación del cristianismo como único referente religioso en el Imperio en el 380, la animadversión hacia los judíos fue yendo en aumento y se multiplicaron los actos violentos contra ellos, que desembocaron por lo general en la quema o la destrucción de las sinagogas y en su posterior transformación en lugares de culto cristiano[386], todo ello en el marco de la antiquísima controversia ideológica entre la *Ecclesia* y la *Synagoga*[387].

---

[384] Para la provincia Tarraconense se han sugerido las ciudades de *Tarraco*, *Dertosa*, *Barcino* y *Caesaraugusta* como posibles focos de colonias judías en época romana y visigoda, si bien en los dos últimos casos los argumentos aducidos son endebles y basados más en la conjetura de que la ocupación judía de estas ciudades en época medieval remonta a etapas precedentes. GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, 1978, pp. 60-62 y 172-175; GARCÍA MORENO, L. A., *Los judíos de la España antigua*, 2005, pp. 50-51 y 59. Donde sí parece confirmada la presencia judía desde el siglo VI es en la cercana provincia Narbonense [Concilio de Narbona (589), can. IV y IX; Julián de Toledo, *HW*, 5 y 28; Concilio XVII de Toledo (694), *tomus regio*] y sus urbes limítrofes (Concilio de Agde, 506, can. XL).

[385] CORDERO, C., "El problema del judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo", *En la España Medieval*, nº 23, 2000, p. 11.

[386] A pesar de la oposición inicial de los emperadores Teodosio I (*CTh.*, XVI, 8, 9) y Teodosio II (*CTh.*, XVI, 8, 26) a que las sinagogas fuesen ocupadas o destruidas, las autoridades imperiales al final

Dejando ahora al margen la polémica cuestión de la antigüedad de la presencia judía en la Península Ibérica[388], su negativa influencia sobre sus vecinos cristianos y la necesidad de diferenciarse de ellos supuso una notable preocupación para las autoridades eclesiásticas peninsulares ya desde comienzos del siglo IV, tal y como se refleja en la canonística iliberritana[389] y en los escritos de Gregorio de Elvira o Prudencio[390]. Pese a ello, podemos considerar que la evolución de la tolerancia hacia la enemistad que vimos en el mundo romano también hubo de darse en las relaciones entre cristianos y judíos en Hispania a lo largo del periodo tardoantiguo[391]. La carta-encíclica de Severo de Menorca (418) es una buena muestra de ello[392]. A través de esta misiva es posible observar que en esta zona se pasó de una aparente convivencia armónica entre ambos grupos[393] a un odio sincero que culminó con la conversión forzosa al cristianismo de todos los judíos que habitaban allí, o su exilio obligado en caso de no querer convertirse, y la transformación de la sinagoga judía de la ciudad de Magona en una iglesia cristiana[394].

---

terminaron asumiendo la destrucción de los lugares de culto judíos como algo inevitable e incluso lo utilizaron como instrumento para marginar a los judíos y propiciar el enriquecimiento de la Iglesia a costa de estas sinagogas (*CTh*., XVI, 8, 25 y 27). Algunos ejemplos de estas violentas acciones los tenemos en Roma (Ambrosio, *Epist. Evang. Luc*. IV, 61 y Epist. 74; Casiodoro, *Variae*, IV, 43), Rávena (*Anonymus Valesianus* 81-2) y Antioquia (Evagrius, *Historia Eclesiástica*, I. 13), todas recogidas en GONZÁLEZ SALINERO, R., "Retórica y violencia contra los judíos en el Imperio cristiano (siglos IV y V)", *Sacris Erudiri*, nº 45, 2006, pp. 124-157.

[387] GONZÁLEZ SALINERO, R., "Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 193-195.

[388] Algunas reflexiones sobre ella en GOZALBES, E., "En torno a los judíos en la Hispania romana", *Doctrina a magistro disicipulis tradita. Estudios en homenaje al profesor Dr. Luis García Iglesias*, 2010, pp. 309-326.

[389] Concilio de Elvira (comienzos siglo IV), can. XVI, XLIX-L y LXXVIII. GARCÍA IGLESIAS, L., *op. cit.*, 1978, pp. 69-74; TEJA. R., "Exterae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira", *El concilio de Elvira y su tiempo*, 2005, pp. 221-225; GONZÁLEZ SALINERO, R., "Doctrina, disciplina y disuasión: la reacción eclesiástica ante la convivencia con los judíos en la Elvira del siglo IV", *Propaganda y persuasión en el mundo romano*, 2011, pp. 279-293.

[390] LOMAS, F. J., "Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la Homilética de Gregorio de Elvira", *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, 1994, pp. 319-344; VIDAL, C., "Prudencio. Los judíos en la obra de su padre hispano", *Espacio, Tiempo y Forma. II*, nº 6, 1993, pp. 529-542; POINSOTTE, J. M., "Pudence et les juifs: un antijudaisme radical et apaisé", *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IVe siècle*, 2001, pp. 115-126.

[391] PÉREZ SÁNCHEZ, D., "Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (ss. IV-VI)", *Gerión*, nº 10, 1992, pp. 275-286; JIMÉNEZ GARNICA, A. M., "Los judíos en el reino de Tolosa entre la tolerancia y el proselitismo arriano", *Espacio, Tiempo y Forma. Hist. Antigua*, nº 6, 1993, pp. 567-584.

[392] Severo de Menorca, *Epistola Seueri de conuersione iudeorum apud Minoricam insulam meritis sancti Stephani facta.* SEGUÍ, G., *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, 1937; AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes…*, 2008, pp. 409-457.

[393] AMENGUAL, J., "La singularitat de la convivencia del jueus i cristians a Magona, durant la Romanitat Tardana", *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, vol. 1, 2002, pp. 121-143; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, p. 199.

[394] SOTOMAYOR, M., *op. cit.*, 1979, pp. 359-365; AMENGUAL, J., *Els orígens del cristianisme a les Balears*, vol. 1, 1991, pp. 132-137; UBRIC, P., *op. cit*., 2004, pp. 198-206. En general, todas las claves históricas en torno al obispo Severo, esta epístola y la presencia judía en Menorca, AMENGUAL I BATLE, J., *Judíos, católicos y herejes...*, 2008, pp. 67-164.

La legislación bajoimperial, cada vez más inspirada por una Iglesia que buscaba la degradación social de los judíos[395], había iniciado una andadura ya irrevocable hacia la segregación del pueblo judío, prohibiéndoles todo tipo de proselitismo, la erección de nuevas sinagogas, la posesión de siervos cristianos o la obtención de cargos públicos[396]. Con la formación de los reinos germanos en Occidente, los judíos siguieron practicando en Hispania una *religio licita* y hasta cierto punto tolerada[397], pero la desfavorable situación jurídica de estas minorías no mejoró apenas al adoptar los visigodos el ordenamiento jurídico del Imperio romano (Breviario de Alarico II) y la confesionalidad católica de éste (Concilio III de Toledo) y con ello todo el espíritu antijudío que había inspirado a la legislación tardorromana[398]. Este sentimiento de rechazo se vio acrecentado además en esta época por la serie de argumentos doctrinales contra la religión judía que aparecen en la producción literaria de los obispos y grandes representantes de las letras hispanas en época visigoda (Isidoro, Braulio, Ildefonso, Eugenio, Tajón, Julián, etc.), cuyas ideas teológicas influyeron enormemente en los textos legislativos de los siglos VI y VII[399].

Todas estas medidas no supusieron en ningún caso un freno a la actividad religiosa, más o menos clandestina, de los judíos en Hispania, pues sabemos por Isidoro de Sevilla que éstos perseveraban en prácticas como la lectura común de las Sagradas Escrituras en las sinagogas a comienzos del siglo VII[400]. Así, aunque Sisebuto decretara hacia el 615-616 el bautismo forzoso y masivo de todos los judíos del reino visigodo[401], lo que a su vez acarrearía la confiscación de sus sinagogas, éstas serían posteriormente

---

[395] GONZÁLEZ SALINERO, R., "Rigorismo ascético y polémica antijudía en el presbítero Eutropio (siglo V)", *Hispania Sacra*, nº 56, 2004, pp. 407-422.

[396] GONZÁLEZ SALINERO, R., *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, 2006, pp. 37-46.

[397] En las *VPSE* los judíos aparecen como un sector minoritario más de la población, como los griegos y los orientales (*VPSE*, V, II, 7; V, III, 5). En relación a esto, P. Castillo llamaba la atención no hace mucho sobre la escasa presencia del elemento judío en la hagiografía visigoda, lo que él interpreta como la falta de una animadversión generalizada contra esta población en esta época o en todo caso una mayor atención a la población conversa o a otros sectores religiosos considerados más nocivos (herejes arrianos y paganos). CASTILLO MALDONADO, P., "Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 185-203; Id., "Intolerancia en el reino romano...", *op. cit.*, 2007, pp. 280-283.

[398] GARCÍA IGLESIAS, L., *op. cit.*, 1978, pp. 93-99 y 103-133; GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, 2005, pp. 121-146; GONZÁLEZ SALINERO, R., "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, 1999, pp. 123-150; Id., *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, 2000; Id., "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", *El antisemitismo en España*, 2007, pp. 58-88

[399] GARCÍA IGLESIAS, L., *op. cit.*, 1978, pp. 141-146; GONZÁLEZ SALINERO, R., "Judíos sin sinagoga...", *op. cit.*, 2013, pp. 205-207.

[400] Isidoro de Sevilla, *De eccl. offic*. I, 10, 1: *Son ellos (los judíos) los que en días solemnes y determinados leen lecturas de la Ley y de los Profetas en las sinagogas, y esto siguiendo lo establecido de antiguo por los padres*.

[401] *Lex Visigot*. XII, 2, 14; Isidoro de Sevilla, *HG*, 60.

devueltas a sus comunidades durante el reinado de Suintila (621-631)[402]. Así se entiende que al margen de las normas dictaminadas en el concilio IV de Toledo (633) contra los judíos[403], el rey Chintila (636-640) tuviese que obligar a los representantes judíos de Toledo a firmar un compromiso jurídico de renuncia a su credo y a sus rituales internos y de entrega inmediata de todos sus escritos sagrados a fin de que sean examinados por las autoridades eclesiásticas pertinentes[404]. Sea como fuere, a lo largo del siglo VII los judíos irán experimentando un proceso de represión y degradación cívica en la legislación visigoda que culminará en el año 694, bajo el reinado de Egica, con la privación de todas sus libertades y su reducción a la condición de esclavos[405]. Por lo que afirma Egica en el tomo regio que presentó al concilio XVI de Toledo (693), parece que en esta época ya los judíos no contaban con espacios de culto propios[406], lo que no les impidió en ningún caso seguir practicando sus rituales en la clandestinidad (falsos convertidos, criptojudíos y relapsos) y continuar suponiendo, por ello, un problema persistente e inconcluso para los líderes cristianos hasta el final mismo del reino visigodo[407].

Aunque la más que visible presencia del elemento judío en la legislación conciliar tardoantigua sugiera que éste fue un problema grave en su época, resulta difícil precisar hasta qué punto los judíos supusieron un *handicap* al desarrollo cristiano por las zonas donde más se extendían sus sinagogas. En un estudio reciente se ha señalado que más allá de una preocupación por el respeto a los sacramentos, por las fiestas o las normas

---

[402] JUSTER, J., "The legal condition of the jews under the visigothic kings", *Israel Law Review*, nº 11, 1976, p. 564; GONZÁLEZ SALINERO, R., *Las conversiones forzosas...*, 2000, pp. 37-38.

[403] Concilio IV de Toledo (633), can. LVII-LXVI.

[404] *Confessio uel professio Iudaeorum civuitatis Toletanae*: [...] *En cuanto a todas las Escrituras que existen en nuestras sinagogas para utilización de nuestro pueblo, por razones doctrinales, tanto las canónicas como las secundarias o apócrifas, prometemos presentarlas ante vuestra consideración para que no quede huella de la menor sospecha con respecto a nosotros. Los lugares de oración, venerados por nosotros hasta ahora conforme al rito judaico, declaramos que son despreciables y abominables* [...]. Texto recogido en FITÁ, F., *Suplementos al concilio…*, 1881, p. 47.

[405] Concilio IV de Toledo (633), can. LXIV; *Lex Visigot*. XII, 2, 9-10; XII, 3; XII, 2, 18; Concilio XVII de Toledo (694), *tomus regio*: [...] *por la sentencia de este nuestro decreto, decidimos que ellos sean gravados por un rigor irrevocable, es decir* [...] *que, despojados de todos sus bienes y añadidos estos a los recursos del fisco, y exiliadas de sus moradas tanto sus pérfidas personas como las de sus mujeres, sus hijos y el resto de su descendencia, ellos sean sometidos a una esclavitud perpetua por todas las provincias de Hispania, entregados a quien* (el rey) *ordene para su servicio, y permanezcan dispersos por todas partes. Que nunca se dé la oportunidad a aquellos persisten en su infidelidad de volver, por ningún trato, al estatus de ingenuidad, ya que están estigmatizados por la mácula ciertamente múltiple de sus crímenes*. MARTIN, C., "La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo", *Los marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 221-238.

[406] Concilio XVI de Toledo (693), tomo regio*: Lo cual* (el abandono de las iglesias rurales) *no solamente constituye una culpa de los obispos de Dios, sino que también da ocasión a los judíos infieles de que lo ridiculicen, diciendo que de nada ha servido que se les haya prohibido y destruido las sinagogas, cuando ven que las iglesias de los cristianos se hallan en peor estado*.

[407] *Lex Visigot*. XII, 2, 4 y 3, 9; Concilio XVI de Toledo (693), can. I; Concilio XVII de Toledo (694), can. VIII. GONZÁLEZ, T., "La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", *La iglesia en la España romana y visigoda*, t. I, 1979, pp. 674-683.

matrimoniales, los obispos apenas hubieron de cuestionarse la personalidad jurídica de los judíos, aspecto en el que más se ven afectados los judíos en el panorama legislativo. Ésta sería, por tanto, una preocupación mayor para los juristas por la importancia que tiene el derecho en esta época y no tanto una cuestión de fanatismos religiosos[408]. Sea como fuera, lo que parece claro es que la legislación antijudía fue el resultado de una estrecha colaboración entre el poder civil y eclesiástico y respondió a un interés conjunto por prevenir riesgos de proselitismo judaizante entre la población, evitar que los judíos tuvieran una posición hegemónica sobre los líderes cristianos rompiendo las solidaridades jerárquicas de las juderías y fortalecer la unidad religiosa del reino a toda costa. A tenor de su ausencia en los textos hagiográficos, parece que la conflictividad entre cristianos y judíos no fue tan acusada o al menos tan habitual en la época como sugieren otras fuentes de índole jurídico. Ello no quiere decir que las relaciones entre ambos fuesen fluidas o cordiales, como ya se ha podido comprobar. Pero tampoco creemos que los judíos fuesen vistos en su época como un peligroso enemigo o un poderoso rival para los obispos en su hegemonía ideológica y social, siendo los herejes arrianos, los paganos e incluso los ascetas probablemente una mayor preocupación para las autoridades eclesiásticas.

Una vez descritos todos los posibles obstáculos que el cristianismo encontró en su expansión por el mundo rural - algunos de ellos también se dieron en las ciudades -, la conclusión que se extrae es que la realidad de la época no fue tan limitadora en este sentido como podría imaginarse, menos aún en nuestra zona de estudio.

En primer lugar habría que descartar las escasas o nulas incidencias que acarrearon tanto el fenómeno bagauda como los episodios insurreccionales de la aristocracia romana en la provincia. Pese a que en alguna de sus puntuales ofensivas el elemento eclesiástico salió gravemente damnificado (León de Tarazona), aunque no de manera intencionada ni premeditada, su componente probablemente heterogéneo entre lo pagano y lo cristiano y su motivación puramente social nos indicaría que estos movimientos no supusieron ninguna traba real al desarrollo del cristianismo por las zonas de sublevación.

Por lo que respecta a las invasiones germanas, aparte de que su asentamiento en la Península sólo afectó de soslayo al área tarraconense, que permaneció en manos del Imperio hasta finales del siglo V, la consolidación de sus reinos paganos o arrianos no acarreó graves obstáculos al avance católico dado que en general todos estos pueblos o fueron tolerantes o prestaron poca atención a la presencia de credos ajenos en aquellos

[408] MARTIN, C., *op. cit.* 2013, pp. 236-238.

lugares donde se asentaban. El único rey germano que tuvo un decidido interés por unificar a su reino bajo un signo religioso no católico fue Leovigildo, pero su empresa duró poco tiempo y los elementos que pudieran haberse adherido al arrianismo durante ese tiempo (obispos, iglesias, mártires) fueron seguidamente reconvertidos, rebautizados o reconsagrados al catolicismo con su sucesor Recaredo, dejando de ser el arrianismo un problema, si es que alguna vez realmente lo fue, a lo largo del siglo VII.

En lo concerniente a los pueblos del norte y noroeste peninsular - astures, cántabros y vascones - su relativo autonomismo con respecto a la romanización pudo derivar aquí en un proceso cristianizador más lento y tardío que en otras áreas hispanas. Sin ánimo de refutar esta consensuada afirmación, mucho más evidente conforme nos adentramos en las áreas más ruralizadas y de orografía más adversa de estas regiones, sí que habría que matizarla mucho dado que hubo algunas zonas más desarrolladas en todas estas regiones en las que el proceso cristianizador tuvo que darse más tempranamente y no puede retrasarse, por tanto, hasta épocas visigodas o altomedievales. En verdad, las ciudades y áreas más urbanizadas de las regiones astur, cántabra o vascona pudieron experimentar un proceso de cristianización más o menos coetáneo al que vivieron otras zonas próximas como el noroeste de la actual comunidad castellano-leonesa, el valle medio del Ebro o el sur del territorio galo, siendo las áreas más alejadas de estos centros urbano y de sus comunicaciones las que tardaron más en recibir los influjos cristianos.

Finalmente, los problemas más graves a los que el cristianismo tuvo que hacer frente durante su expansión por el mundo rural, y también urbano, fueron la pervivencia de cultos precristianos y el desarrollo de heterodoxias cristianas como el priscilianismo. Aunque ambos procesos se dieron primeramente en los espacios urbanos, fue el mundo rural su escenario predilecto, allí donde perduraron durante más tiempo, tanto entre la aristocracia como entre el campesinado, y donde acarrearon mayores trabas a la expansión del cristianismo y al dominio episcopal sobre el territorio peninsular. Si bien la práctica de cultos precristianos pudo tener una prolongación mayor en el tiempo, de ahí que siga siendo denunciada en el siglo VII, el priscilianismo parece que se fue extinguiendo a medida que los visigodos consolidaron su reino en Toledo. Por contra, mientras que el paganismo no llegó a suponer nunca una amenaza real a la unidad religiosa bajo el signo cristiano promulgada por Teodosio en el 380 o por Recaredo en el 589, el desarrollo del priscilianismo sí tuvo la oportunidad para haber podido provocar un cisma en la iglesia galaica de no haber sido por la intervención de las altas esferas políticas y religiosas de la época. Sea como fuere, ambos procesos retrasaron la extensión efectiva de las ideas

cristianas - o de su vertiente más ortodoxa en el caso del priscilianismo - en el espacio rural, aunque sólo en zonas muy localizadas y en determinados sectores de la población, por lo que su erradicación fue siempre una de las grandes prioridades de los obispos a la hora de articular el territorio diocesano.

Junto a todos estos fenómenos y procesos tanto religiosos como político-sociales que los obispos tuvieron que sortear o ignorar a fin de extender su dominio por los entornos rústicos de manera tan efectiva como en el espacio urbano, la articulación eclesiástica del mundo rural en esta época contempló además la existencia de otros agentes sociales que intervinieron de forma activa en la creación de espacios de culto ordenadores, a su vez, de los territorios que les circundaban y dependían en última instancia de ellos. El control eclesiástico sobre el territorio rural ya no era, por tanto, una competencia exclusiva del episcopado sino que en estos momentos los prelados se vieron abocados a compartirlo de alguna manera con ciertos miembros de la aristocracia laica, fundadores de iglesias rurales, así como con determinados ascetas, impulsores de agrupaciones precenobíticas primero y monásticas después, que se convirtieron a menudo en fuente de conflictos con los prelados en base a su inmunidad económica, entre otros aspectos, frente al dominio episcopal. Veamos quiénes son estos otros entes articuladores del espacio rural y si en verdad su presencia y dominio sobre determinados espacios de culto supuso realmente algún tipo de freno, obstáculo o competencia en el monopolio prelaticio sobre el control eclesiástico del territorio.

5.1.2. La competencia al dominio territorial prelaticio

La progresiva aceptación de la nueva fe por parte de las aristocracias urbanas – recordemos que la expansión inicial del cristianismo en Hispania se dio en las ciudades –, que disponían de explotaciones y residencias privadas en el campo, favoreció que estas ideas se propagasen ya desde mediados del siglo IV hacia el mundo rural, coincidiendo con el traslado de algunos nobles a sus posesiones vilicarias ante el irremediable proceso de regresión urbanística que venía produciéndose desde la centuria anterior[409]. Aunque

[409] A este respecto resulta bastante significativa la diferenciación entre lo expuesto en el canon XXI del Concilio de Elvira a comienzos del siglo IV (*Si alguno de los habitantes* ***de la ciudad*** *no acudiese a la iglesia durante tres domingos...*) y lo expuesto en el canon V del primer concilio de Toledo a finales de esta centuria (*El presbítero o diácono o subdiácono, o cualquier clérigo consagrado a la Iglesia, que se hallare dentro de la ciudad o en algún lugar,* ***en el cual hay iglesia****, o en un* ***castillo****,* ***aldea*** *o* ***hacienda****, y no acudiere cada día al sacrificio del templo...*) en relación a la asistencia obligatoria a la

las reminiscencias paganas fueron difíciles de erradicar también entre algunos de sus miembros[410], las elites fundiarias fueron asimilando poco a poco las ideas cristianas e introdujeron nuevos hábitos en su *modus vivendi*. Así, lo que en principio se tradujo en una simple modificación de los gustos decorativos, los intereses literarios y artísticos o los ritos religiosos, *a posteriori* dio impulso a toda una edilicia cultual en posesiones privadas[411] destinada no sólo a la práctica de la liturgia cristiana por parte del fundador y su familia o a la evangelización del personal doméstico a su servicio sino también como elemento generador de riqueza económica, prestigio social, dominio ideológico y control territorial[412]. Las cada vez más abundantes referencias a iglesias rurales y a monasterios en la legislación conciliar, sobre todo entre los siglos VI y VII, son reflejo de la intensa actividad cristiana que se dio también en el mundo rural durante la Tardoantigüedad[413].

Casi en paralelo al proceso de fundación de las primeras iglesias y oratorios en contextos vilicarios, castreños o en otro tipo de aglomeraciones menores[414] se produjo el auge del fenómeno ascético en Hispania, siendo Prisciliano y sus acólitos los primeros impulsores de estas ideas en el espacio rural peninsular[415]. La elevación de espacios de culto en enclaves rupestres y montañosos, la formación de lauras eremíticas a partir de la agrupación de estos ascetas y sus discípulos y la derivación de ello en la consolidación de núcleos monásticos fueron el resultado del avance del ascetismo por el mundo rural y un importante escollo al dominio episcopal por los espacios rústicos.

Dejando a un lado el aspecto meramente físico y la funcionalidad de todos estos espacios, sobre los que ya hablamos largo y tendido en otros apartados de este trabajo, centraremos ahora nuestro análisis en aquellos aspectos jurídicos, económicos y sociales que pudieron acarrear mayores cortapisas al control del episcopado sobre estas iglesias y monasterios y, por ende, sobre los territorios dependientes de ellos. Dado que tanto las

---

iglesia. Este contraste ya fue apuntado en SOTOMAYOR, M., "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios romanos y visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, p. 528.

[410] SANZ SERRANO, R., *op. cit*., 2007, pp. 446-448.

[411] *CTh*, XVI, 5, 14 (388); *CTh*. XVI, 2, 33 (398).

[412] ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., "La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte", *Visigodos y Omeyas. El territorio*, 2012, pp. 97-101; TORRECILLA, M. J. y GARCÍA CAMINO, I., "Las iglesias, centros de poder y organización territorial (el papel de las iglesias en la reorganización del poblamiento en los casos de Bizkaia y Ayala: siglos IX-XIII", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas Valladolid, 22-27 de Marzo de 1999*, 2001, pp. 717-726; LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA, C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la *Gallaecia* y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 29-59

[413] SOTOMAYOR Y MURO, M., *op. cit*., 2004, pp. 525-539.

[414] Concilio I de Toledo (397-400), can. V.

[415] LORING GARCÍA, M. I., *op. cit.*, nº 4-5, 1986-87, pp. 195 y 202-203.

iglesias privadas como los monasterios contaban con algunas prerrogativas jurídicas que les concedían cierto margen de actuación con autonomía de la potestad prelaticia - en el caso de los eremitorios esta autonomía era total -, es necesario conocer hasta qué punto las prerrogativas propias de sus fundadores y promotores hicieron de estos espacios un obstáculo o una competencia real al dominio episcopal sobre el territorio rural hispano.

5.1.2.1. *Las aristocracias laicas*

Como consecuencia de los procesos de evangelización de las paganas poblaciones rurales a impulsos tanto de los obispos como de la aristocracia laica, la campiña hispana se vio plagada de infinidad de oratorios, iglesias y monasterios de fundación privada creados con el objetivo de atender a las necesidades religiosas de sus fundadores, pero también para evangelizar a los campesinos y al personal dependiente. Estas iglesias y monasterios rurales se mantenían en lo económico externamente gracias a las ofrendas más o menos generosas de los fieles (*pecunia*, objetos de culto, tierras o incluso esclavos[416]), bien por simple devoción o bien como pago voluntario por algún servicio sacramental o asistencial, y a las donaciones y legados testamentarios de sus fundadores[417] (propiedades con sus construcciones, campos y los siervos que las trabajan[418]), e internamente gracias a las actividades artesanales o de transformación de productos y a la explotación de sus recursos agrícolas y ganaderos. Todos estos ingresos permitían a los fundadores y a los rectores de los templos cristianos poder asumir las funciones asistenciales y caritativas, los gastos cultuales, la reparación de los edificios y el mantenimiento y la formación del clero tanto secular como regular[419]. Aunque no todas las iglesias y monasterios acumularon los mismos patrimonios y algunos templos no contaron siquiera con recursos suficientes

---

[416] Concilio I de Orleans (511), can. XI: *Respecto a lo que los fieles ofrecen en las parroquias consistente en tierras, viñas, esclavos y peculios* [...].

[417] Sobre todo a partir del reconocimiento legal dado por Constantino sobre la capacidad de la Iglesia para poseer y adquirir bienes. *CTh*. XVI, 2, 4 (321); *CTh*. XVI, 2, 28 (390). El mejor ejemplo de ello lo tenemos en el diácono y monje Vicente, quien en el año 551 firma un documento por el que cede todos sus bienes al monasterio de Asán. FORTACÍN, J., "La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI: precisiones críticas para la fijación del texto", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, nº 47-48, 1983, pp. 7-70; DÍAZ MÁRTINEZ, P. C., "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI", *Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, 1998, pp. 257-270; ARIÑO, E. y DÍAZ MARTÍNEZ, P., "Poblamiento y organización del espacio. La Tarraconense pirenaica en el siglo VI", *Antiquité Tardive*, nº 11, 2003, pp. 223-237.

[418] Sobre el origen y las características de las dotaciones fundacionales, sobre todo en el caso de los monasterios, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 1987, pp. 18-27 y 31-52.

[419] MARTÍNEZ DÍEZ, G., "El patrimonio eclesiástico…", *op. cit*., 1959, pp. 19-46 y 95-108.

para su sostenimiento, en el caso de los monasterios, si tenemos en cuenta que quienes accedían a la vida monacal entregaban todos sus bienes al monasterio y ninguno de ellos podía ser enajenado ni por los monjes ni por el abad, sus propiedades podían llegar en ocasiones a ser extraordinarias y además con un carácter no revocable[420].

Aunque tanto unos como otros dependían en última instancia de la autoridad de los obispos, las iglesias y los monasterios fundados por las elites fundiarias en el mundo rural fueron adquiriendo con el tiempo una serie de dispensas, principalmente económicas aunque también en aspectos organizativos, que les otorgaron un cierto grado de autonomía, más *de iure* que *de facto*, frente al monopolio prelaticio. Esta independencia no se dio en el mismo grado en las iglesias parroquiales que en las monásticas, ni tampoco tuvo la misma fuerza en lo económico que en lo jurisdiccional, por lo que conviene conocer de primera mano cuáles fueron las diferencias jurídicas entre unas y otras en relación sobre todo al dominio más o menos efectivo que ejerció el episcopado sobre ellas.

5.1.2.1.1. Las iglesias "propias"

No se sabe con seguridad si en esta época existía ya en la Península Ibérica una distinción clara entre iglesias rurales privadas e iglesias rurales parroquiales[421], entendidas las primeras como espacios independientes de devoción particular para el fundador, su familia y el personal de servicio, y las segundas como la trasposición del modelo de iglesia urbana a las zonas rurales por parte de los obispos para el cuidado espiritual y la administración de los sacramentos en ámbitos alejados y encomendados al gobierno de presbíteros y diáconos pero siempre dependientes del prelado urbano[422]. Dado que en las fuentes no se alude apenas a la dependencia entre iglesias[423], salvo que se asuma que existe una diferenciación entre los términos *parrochia* y *dioecesis*[424], ni tampoco al término

[420] *Regula Isidorii*, IV y XX.

[421] Sobre el panorama galo a este respecto el estudio más completo sigue siendo, IMBART, I., *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle: Les origines religieuses de la France*, 1979.

[422] RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de a Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochiae rurale*, 1999, p. 122.

[423] Concilio de Mérida (666), can. XIX: *Que el presbítero que tiene varias iglesias encomendadas procure ofrecer el sacrificio a Dios todos los domingos en cada una de ellas*; Concilio XVI de Toledo (693), can. V: *Que la iglesia que poseyere diez o más esclavos tenga su frente a un sacerdote, y la que llegare a diez esclavos, se agregue a otras iglesias*. Según G. Martínez Díez (*op. cit*., 1959, p. 59), esta vinculación "se hace en pie de igualdad" y no de dependencia.

[424] De ser así, la reclamación territorial del obispo Teodulfo de Málaga (Concilio II de Sevilla, 619, can. I) o las disputas conciliares entre Fulgencio de Écija y Honorio de Córdoba (Concilio II de Sevilla, 619, can. II) o entre Sclúa de Idaña y Justo de Salamanca (Concilio de Mérida, 666, can, VIII) por la pertenencia de determinadas iglesias a sus respectivas diócesis habrían de entenderse como conflictos

parrocus, que habría de aparecer en caso de hablar de parroquias en el sentido actual del término, es más plausible considerar que la mayor parte de las iglesias rurales a las que se refieren los concilios fueron en realidad espacios de culto más o menos autónomos, fundados por *potentiores* laicos y dotados con su propio clero, patrimonio y administración sacramental, aunque en parte dependientes jurisdiccional y económicamente del obispo[425].

Parroquiales o no, los concilios hispanos se refieren en repetidas ocasiones a la presencia de iglesias rurales fundadas tanto por nobles laicos[426] como, en menor medida, por prelados[427]. Todos estos templos cristianos se constituyeron en cualquier caso como unidades reguladas por el obispo y sometidas a una legislación que contemplaba los privilegios, las obligaciones y las prerrogativas tanto de sus fundadores laicos como de los clérigos que las dirigían y de los obispos que las administraban. El hecho de que los grandes propietarios, además del poder económico para emprender estas fundaciones, ostentasen el poder político, social, fiscal y religioso dentro de sus posesiones rústicas, haciendo de ellas auténticos núcleos autosuficientes[428], despertó el deseo de hacer suyo el control absoluto sobre sus propias fundaciones eclesiásticas. Por ello, el fenómeno de las iglesias privadas casi siempre se desarrolló en el contexto de un inestable equilibrio de intereses entre elites laicas y obispos por los beneficios socioeconómicos que podían reportarles. Así, mientras que algunos miembros de la aristocracia fundiaria acabaron considerando estas iglesias como un bien más de su propiedad por estar edificadas en sus tierras y vieron en ellas la posibilidad de afirmarse social y económicamente en el medio local[429], los prelados, amparados en la normativa conciliar y en su preeminencia

---

entre iglesias privadas e iglesias parroquiales. RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 1999, pp. 111-121 y 142-145. Contrario, sin embargo, a la distinción entre dos conceptos fácilmente intercambiables en la legislación de la época, pues ambos hacen referencia por igual al territorio general dependiente del obispo, se muestra SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 2004, pp. 531-534.

[425] MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 1959, pp. 49-65; ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit*., 2012, p. 111, nota 15.

[426] Concilio de Lérida (546), can. II; Concilio II de Braga (542), can. V-VI; Concilio IV de Toledo (633), can XXXIII; Concilio de Mérida (666), can. XIX; Concilio III de Zaragoza (691), can. I. La legislación conciliar también contempla la creación de iglesias particulares por parte de los siervos del fisco (Concilio III de Toledo, 589, can. XV). Unas iglesias que, pese a estar erigidas, según el texto conciliar, con las escasas posesiones económicas de estos fundadores, debían de ser lo suficientemente relevantes como para precisar la confirmación del monarca de turno.

[427] Concilio IX de Toledo (655), can. V. Este exiguo panorama se vería en parte mejorado por la información que nos transmite la epigrafía consagratoria, gracias a la cual conocemos algunos testimonios más de fundaciones eclesiales realizadas por obispos. VIVES, J., *op. cit*., 1942, n. 308, 313, 315, 317-319, 322, pp. 104-109, pp. 168-169; DUVAL, Y., "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigotique (et byzantine)", *Antiquité Tardive*, nº 1, 1993, pp. 182-191.

[428] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo", *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana*, 1986, p. 298.

[429] Concilio II de Braga (542), can. V-VI.

en la jerarquía eclesiástica, trataron de controlar estas fundaciones y de asegurarse su patrimonio con el fin de homogeneizar su dominio sobre el territorio rural[430].

Esta normativa no era sino el reflejo del temor que suscitaba el evergetismo laico hacia la construcción de unos espacios de culto cuya independencia en ciertos aspectos con relación al dominio episcopal, sobre todo en el caso de los monasterios, podía suponer una amenaza a la estabilidad y a la unidad de la organización jurídico-administrativa de las diócesis. No obstante, ¿estas iglesias acarrearon en verdad algún tipo de obstáculo o paralización al dominio territorial efectivo de los obispos por el espacio rural?, ¿Acaso el supuesto control ejercido por sus nobles fundadores pudo menoscabar la autoridad de los prelados sobre las iglesias ubicadas en sus dominios diocesanos?

Es indudable que la definición de un territorio diocesano con sus propios límites jurisdiccionales llevaba implícita la asimilación de todas aquellas *ecclesiae*, *basilicae* o *parrochiae* inmersas en el radio de influencia de la iglesia episcopal[431]. Por ello, ya desde finales del siglo IV se observa una gran preocupación institucional por mantener una estructura diocesana estable y centralizada en torno a las urbes episcopales, lo que implica el sometimiento de todas las realidades eclesiásticas – ascetismo, priscilianismo, cenobitismo, etc. –, los ritos litúrgicos y los espacios de culto existentes en el medio rural bajo el estricto control de los prelados de cada diócesis urbana[432].

En lo relativo al elemento económico de estas iglesias, la intervención directa de los prelados sobre sus patrimonios está fuera de toda duda[433]. Así, además de la dote percibida por su consagración y de los dones de la misma confirmados por escritura de donación, al menos una tercera parte de los bienes de las iglesias rurales no monásticas[434], tanto de las oblaciones como de las rentas y los frutos[435], quedó sometida al dominio episcopal, con la salvedad del área galaico-lusitana[436], para su libre disposición aunque

---

[430] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII.

[431] La potestad del prelado sobre "todas las cosas eclesiásticas" que se hallasen en su jurisdicción diocesana ya era defendida a mediados del siglo IV [Concilio de Antioquía, (341), can. XXIV y XXV].

[432] Concilio de Zaragoza (380), can. II y IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. V y IX; Concilio de Orange (441), can. X; Concilio de Agde (506), can. XXI; Concilio I de Orleans (511), can. XIII; Concilio de Tarragona (516), can. XIII; Concilio de Huesca (598); Concilio IV de Toledo (633), can. XXVI, XXVII y XXXV; Concilio de Mérida (666), can. XI; Concilio IX de Toledo (655), can. V.

[433] Concilio III de Toledo (589), can. XIX: *Que la iglesia con todos sus bienes esté bajo la administración del obispo*; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII: *Pero sepan también los fundadores de las basílicas, que no tienen ningún derecho sobre los bienes que han entregado a dichas iglesias, sino que conforme a lo determinado en los cánones, lo mismo la iglesia que su dote están bajo la administración del obispo*.

[434] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio VII de Toledo (646), can. IV.

[435] Concilio de Mérida (666), can. XIII-XIV.

[436] Concilio II de Braga (572), can. II; Concilio VII de Toledo (646), can. IV; Concilio de Mérida (666), can. XVI.

con la responsabilidad de utilizarla siempre que fuera necesario en la reparación de los edificios sagrados[437].

Por lo que respecta a los fundadores laicos, no obstante, éstos y sus descendientes consiguieron obtener con el tiempo ciertas prebendas sobre el cuidado y la vigilancia de las iglesias en vida[438] o de sus bienes tras su muerte[439], si bien los derechos concedidos a los descendientes del fundador fallecido sólo atañían a la salvaguarda de estos bienes, nunca a su posesión o a su uso particular. También obtuvieron el derecho a percibir una retribución mínima o algún tipo de compensación por aquellas iglesias cuyos intereses se hubiesen promovido o a las que se hubieran donado parte de sus bienes si ahora el fundador o su familia se encontraban arruinados. Frente a la actuación episcopal, estos promotores pudieron asimismo apelar en contra de clérigos, obispos o metropolitanos ante un tribunal conciliar, ante el obispado metropolitano o ante el rey respectivamente si alguno de estos sujetos se apropiaba de bienes eclesiales no correspondidos[440]. En este sentido, si bien algunas de estas medidas estuvieron encaminadas sobre todo a evitar que las iglesias de fundación particular se constituyesen como propiedades privadas y bienes lucrativos para la aristocracia local[441], la propia normativa conciliar también acabó limitando ciertas competencias del episcopado sobre ellas debido a los diversos abusos económicos que los prelados cometían contra sus patrimonios[442].

---

[437] Concilio I de Orleans (511), can. XI; Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio de Braga I (561), can. VII; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII; Concilio IX de Toledo (655), can. VI; Concilio XVI de Toledo (693), can. V. No coincidimos, por tanto, con la teoría expuesta por G. Martínez Díez (1959, pp. 83-94) de que no existió nunca una tercia propiamente episcopal, pues testimonios como el canon V del concilio II de Orleans (533) dejan claro que la cantidad destinada a la reparación de las iglesias estaba sometido al arbitrio episcopal.

[438] Concilio IX de Toledo (655), can. II.

[439] Concilio IX de Toledo (655), can. I.

[440] Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII y XXXVIII.

[441] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio II de Braga (572), can. V-VI; Concilio III de Toledo (589), can. XIX.

[442] Así, la legislación no sólo impidió a los obispos la apropiación y el reparto, venta o donación de las riquezas de las iglesias más allá de la tercia que les era correspondida [Concilio IV de Cartago (389), can. XXXI-XXXII; Concilio de Agde (506), can. VII, XXXIII, XLVIII y LI; Concilio de Tarragona (516), can. VIII; Concilio de Epaona (517), can. VII y XIII; Concilio II de Orleans (533), can. XIII; Concilio II de Braga (572), *Capit. Mart*., can. X y XIV-XVII; Concilio III de Toledo (589), can. III; Concilio IV de Toledo (633), can. XXXIII; Concilio IX de Toledo (655), can. I, III-V y IX; Concilio XI de Toledo (675), can. V; *Lex Visigothorum* IV, 5, 6 (675)], sino también la percepción de ingresos y regalos por realizar sus funciones prelaticias o ciertas actividades litúrgicas [Concilio de Tarragona (516), can. X; Concilio II de Braga (572), can. III-V; Concilio II de Barcelona (599), can. I-II; Concilio XI de Toledo (675), can. VIII; *Epístola del papa Gelasio a los obispos de la Lucania, Bruzo y Sicilia* (494), VII (TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit*., 1859, p. 974] y la imposición de prestaciones o tributos indebidos sobre el personal adscritos a sus diócesis [Concilio III de Toledo (589), can. XX; Concilio XVI de Toledo (693), can. V]. Esta normativa también se hizo extensiva a los demás órdenes eclesiásticos - presbíteros, diáconos, abades, clérigos menores -, dispuestos a menudo a apropiarse y a comerciar con los bienes de las iglesias, sobre todo tras la muerte del obispo [Concilio de Elvira (com. siglo IV), can. XLVIII; Concilio de Ancira (314), can. XV; Concilio de Agde (506), can. XXII, XLIX y LIII; Concilio de Epaona

Vemos, pues, que aunque las atribuciones del episcopado sobre los patrimonios de estas iglesias estaban claras sobre el papel, la realidad de la época era bien distinta. Valiéndose de subterfugios tales como alegar que las iglesias eran monasterios, lo que confirma la condición de éstos como núcleos patrimoniales independientes, o justificando ciertos derechos de propiedad por haber sido construidas en sus tierras, lo que nos pondría en antecedentes de una concepción señorial del patrimonio y de una feudalización de la sociedad[443], los fundadores laicos trataron de enriquecerse apropiándose de al menos la mitad de los beneficios de estos templos. Apartando así sus posesiones del régimen de la propiedad diocesana es posible que en ocasiones, a tenor de las denuncias, llegasen a conformar espacios de culto privados que actuaron al margen de la autoridad eclesiástica y con autonomía propia, aunque resulta una cuestión muy difícil de asegurar.

Las limitaciones a la intervención del episcopado sobre las iglesias rurales no se circunscribieron solamente al ámbito económico, pues la ordenación del personal para el cuidado y gobierno de estas iglesias corrió primeramente a cargo de sus fundadores, que eran quienes elegían a los aspirantes más adecuados para tal puesto. Si bien es cierto que la decisión última sobre la designación del candidato óptimo estaba en manos del obispo, la aprobación del mismo debía estar consensuada por unos y otros. De este modo, si los obispos no respetaban la opinión de los fundadores laicos y nombraban a un líder eclesiástico sin contar con su consentimiento, en cuyo caso se invalidaba tal ordenación, se les concedía a estos fundadores la posibilidad de que eligieran ellos mismos al rector de la iglesia sin tener en cuenta para nada el dictamen prelaticio[444]. A pesar de que esta restricción pudo coartar parte del dominio episcopal efectivo sobre las iglesias rurales en vida de sus fundadores, se ignora si este derecho era hereditario una vez fallecido el fundador[445] o en qué medida la aprobación final dada por el obispo a la candidatura laica

---

(517), can. III; Concilio II de Toledo (527), can. IV; Concilio II de Orleans (533), can. XXV-XXVI; Concilio de Lérida (546), can. XVI; Concilio de Valencia (549), can. II; Concilio II de Braga (572), *Cap. Mart*., can. XVII; Concilio de Narbona (589), can. VIII; Concilio VI de Toledo (638), can. IV-V].

[443] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales...*, 1987, pp. 61-62.

[444] Código Justiniano I, 3, 45 (530); Justiniano, *Novellae constitutiones post Codicem*, 57, cap. II (537); 123, cap. XVIII (546); 131, cap. X; Concilio IX de Toledo (655), can. II. Según las novelas de Justiniano, el obispo también podía no aceptar al sacerdote elegido y nombrar a otro.

[445] Así parece deprenderse de la información autobiográfica de Valerio del Bierzo, en uno de cuyos relatos se afirma que Ricimiro, el propietario de un predio llamado Ebronanto, decidió nombrar a Valerio presbítero de una iglesia ubicada en esa finca, que el noble quiso construir sobre los restos de un oratorio privado en cuyo *ergastulum* se refugiaba el eremita. Sin embargo, al sobrevenirle la muerte por una enfermedad en el transcurso de esta labor constructiva, los herederos de Ricimiro eligieron como sacerdote de esta iglesia a un tal Justo en lugar de a él, lo que, al margen de la validez de este candidato [FRIGHETTO, R., "Um prototipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (*Ordo Querimoniae*, 6)", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 407-418], supondría que la prerrogativa de designar a los rectores de este tipo de iglesias debió de ser hereditaria entre los fundadores y sus descendientes. Valerio,

respondía al interés particular de uno u otro sujeto. Por otro lado, esta norma parece poder soslayarse en aquellos casos en los que el obispo quisiera designar a algún presbítero de las iglesias rurales de su diócesis como rector de la catedral, lo que le permitía nombrar a otro presbítero para la iglesia en la que el catedralicio gobernaba con anterioridad y ponerlo bajo su mando[446]. Dado que en esta particularidad legislativa no se menciona a ningún fundador laico, es posible que esta prerrogativa sólo fuese viable en el caso de las iglesias rurales de fundación episcopal o se diese solamente en el espacio emeritense donde fue recogida. Sea como fuere, lo cierto es que si la potestad ordenatoria del obispo sobre el clero de su diócesis resultó incontestable[447], otras facultades como la de deponer a esos mismos clérigos de su puestos no fueron cuestión de un único prelado, sino que se vieron supeditadas en este caso a la aprobación de un tribunal conciliar[448].

Una vez establecido el balance entre las competencias y reservas de los prelados y la nobleza laica sobre las iglesias rurales, todo parece indicar que la condición privativa de éstas, al menos legalmente, se dio sólo en su fundación, en la elección del clero, si bien circunscrita generalmente a la proposición de candidatos, y en la propiedad patrimonial pero sólo en el caso de las iglesias monásticas. Vemos, por tanto, que las atribuciones propias de los fundadores con respecto a sus templos no sólo fueron escasas, sino que la mayoría de ellas se hallaron a su vez estrictamente supervisadas por la autoridad episcopal. Los prelados, por su parte, fueron los encargados de consagrar todas las iglesias[449], dar

---

Ordo Querimoniae, 10-13. Este episodio, por tanto, resulta clave para conocer las formas de propiedad y las estructuras sociales de la Hispania tardoantigua. ARENILLAS, I., "La autobiografía de san Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica", *Anuario de Historia del derecho español*, nº 11, 1934, p. 476; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Iglesia propia... ", *op. cit.*, 1986, pp. 298-301; FRIGHETTO, R., "Aspectos da vida econômica do NW da Península Ibérica em finais do século VII: apequeña propiedade rural na obra de Valério do Bierzo", Hispania Antiqua, nº 21, 1997, pp. 515-524. Sobre las implicaciones políticas del mismo, VALVERDE, M. R., "La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo", *Edad Media: revista de historia*, nº 12, 2011, pp. 289-295.

[446] Concilio de Mérida (666), can. XII. Este proceso también se produjo a la inversa, pues los obispos podían designar clérigos de la iglesia urbana para las basílicas, iglesias y monasterios de la ciudad y su territorio (Concilio II de Orleans, 533, can. XXI), aunque en este caso es posible que se refiera únicamente a iglesias de fundación prelaticia.

[447] Concilio de Narbona (589), can. X.

[448] Concilio II de Sevilla (619), can. VI

[449] Concilio II de Braga (542), can. V-VI. Aparte de consagrar las propias iglesias, también era una prerrogativa exclusiva del obispo la consagración en la ciudad episcopal del crisma necesario para la confirmación en los templos rurales, por mucho que algunos presbíteros tomasen la iniciativa de hacerlo ellos mismos pese a las prohibiciones. Gelasio, *Epístola* (494), VIII (1859, p. 974); Concilio I de Toledo (397-400), can. XX; Concilio I de Braga (561), can. XIX; Concilio II de Toledo (527), *Epist. Montanii*: [...] *ya que ha herido nuestros oídos un nuevo atrevimiento de los presbíteros que se hallan a vuestro frente, si es que acaso puede decirse nuevo, y no más bien detestable el abuso que desde el principio de la fe católica, nunca hasta ahora que se sepa, se había introducido, y es que aquello que hasta ahora se acostumbraba a sacrificar por la invocación de la Trina Divinidad, mediante las manos del Sumo Pontífice, el presbítero, ignorante de la disciplina se atreve a bendecir para sí el Crisma*. Sólo se permitió administrar el crisma a los herejes desahuciados y moribundos (Concilio de Epaona, 517, can. XII).

la aprobación final al personal eclesiástico, exigir previamente y por escrito una dote por la fundación, administrar el patrimonio de la iglesia, vigilar la actividad pastoral y litúrgica y controlar jurídicamente el territorio dependiente de ellas[450].

Teniendo presente, por tanto, que en esta época ninguna iglesia era considerada apta para el culto hasta no ser consagrada por el obispo[451], no podemos sino sumarnos a la opinión de G. Martínez, quien considera que en esta época aún no se puede hablar de "iglesias propias" en un sentido jurídico estricto, ya que la mayor parte de los aspectos que regían la vida de estas iglesias en el mundo rural seguían dependiendo estrechamente del arbitrio episcopal desde las ciudades[452]. Ello no es óbice para que no se diesen casos excepcionales en los que determinados propietarios laicos tuviesen un control absoluto sobre las iglesias insertas en sus grandes latifundios sin que a priori interviniese ninguna entidad episcopal. Tal sería el caso del noble Honorio, quien a mediados del siglo VI era propietario de un importante conjunto vilicario, con iglesia incluida, donde Emiliano fue solicitado para practicar un exorcismo (*VSA* XVII, 24), o el de Ricimero, propietario de la finca de Ebronanto y con capacidad autónoma para erigir una iglesia en su propiedad y elegir él mismo a quien quería que la gobernase (*Ordo quer*. 10).

En definitiva, en la Hispania tardoantigua, la conexión entre las iglesias rurales y la sede episcopal fue más estrecha de lo que habitualmente se piensa, lo que no implica que ésta se desarrollase siempre en términos de cordialidad y/o sumisión. En verdad, aunque la construcción de iglesias y monasterios por los nobles locales representó una cierta fragmentación de la articulación eclesiástica del territorio rural, concentrada hasta entonces en manos del episcopado urbano central, desde el momento en el que algunos de sus fundadores trataron de actuar al margen de la autoridad episcopal, los prelados hispanos pusieron todo su empeño en frenar cualquier intento autonomista y mantener *de facto* el control que *de iure* tenían sobre todas las iglesias de su diócesis.

Para la consecución de este objetivo, en efecto, los obispos no sólo tuvieron que hacer frente al desarrollo de las fundaciones eclesiásticas privadas sino también a la

---

[450] Concilio III de Toledo (589), can. IX y XIX.

[451] Concilio II de Braga (572), can. V-VI. La *Novella* 131 del emperador Justiniano en su capítulo VII nos informa acerca de la costumbre del obispo de dirigirse al lugar donde iba a elevarse una iglesia para dejar allí una cruz. Los capítulos I y II de la *Novella* 67 (538) también aluden a la necesidad de solicitar al obispo la autorización para la edificación de iglesias. Aunque estas disposiciones tuvieron su aplicación efectiva en la zona oriental del Imperio, tal vez reflejaron situaciones similares en Occidente.

[452] MARTÍNEZ DÍEZ, G., *op. cit.*, 1959, pp. 71-79. Sobre el origen y la evolución de las iglesias propias, TORRES LÓPEZ, M., "La doctrina de las iglesias propias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 2, 1925, pp. 402-461; Id., " El origen del sistema de iglesias propias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1928, pp. 83-217; BIGADOR, R., *La 'iglesia propia' en España: estudio histórico-canónico*, 1933.

consolidación del fenómeno monástico en el mundo rural. Los monasterios, a diferencia de las iglesias propias, parece que gozaron de una mayor autonomía frente a la autoridad prelaticia, por lo que su estudio no puede ser pasado por alto en nuestro trabajo.

5.1.2.1.2. Los monasterios

Dejando a un lado el monacato urbano, que aunque importante apenas aparece registrado en las fuentes[453], los concilios hispanos de los siglos VI y VII se refieren con frecuencia a la presencia de monjes y de monasterios rurales fundados tanto por nobles laicos como por obispos[454], lo que nos daría una idea de la importancia de este fenómeno en la cristianización del paisaje rústico peninsular[455]. Concebidos y estructurados como grandes propiedades de tipo latifundista[456], los monasterios se conformaron de algún modo como los herederos de las antiguas villas tardorromanas una vez que el sistema vilicario se fue colapsando a medida que se debilitaba el estado romano. Esta situación forzó a las aristocracias rurales a tener que ampararse en ellos y en su inalienabilidad patrimonial como el único modo de conservar sus riquezas y prestigio social. Lo que en un principio surgió como un único edificio de culto, con el tiempo se constituyó en todo un amplio conglomerado de diferentes inmuebles de diversa funcionalidad. Entre estas edificaciones se incluía generalmente al menos una iglesia, un cementerio, el edificio de las dependencias de los monjes - que incluiría un refectorio, un almacén para la ropa y los elementos de aseo, un *scriptorium*, quizá una biblioteca y una celda de castigo a modo de cárcel -, uno o más huertos internos y externos, y una serie de estancias o edificaciones anexas fuera del núcleo de clausura tales como la enfermería, la hospedería (*xenodochium*), la despensa (*cella*) o el hórreo para el grano, entre otras de uso indefinido que variaban según cada monasterio[457], pudiendo llegar a ser además estancias

---

[453] *Regula Communis*, II. GARCÍA MORENO, L. A., "Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas", *Habis*, 24, 1993, pp. 179-192. La mayor presencia de los monasterios en los espacios rurales es sugerida por el obispo hispalense. Isidoro de Sevilla, *Regula* I: *Es preciso que la ciudad, por su parte, quede muy alejada del monasterio, con el fin de que no ocasione penosos peligros o menoscabe su prestigio y dignidad si está situada demasiado cerca*.

[454] Concilio III de Toledo (589), can. IV; Concilio II de Sevilla (619), can. X; Concilio IX de Toledo (655), can. V. También el monarca Recaredo fue impulsor en la creación de iglesias y monasterios (Juan Bícl., *Chron*. 86, 587: *Recaredus rex...ecclesiarum et monasteriorum conditor et ditator efficitur*).

[455] En palabras de M. Sotomayor, "*hasta el punto que puede considerarse el monacato rural como la institución eclesiástica más indicada para reducir a términos menos absolutos la concepción del cristianismo tardoantiguo como fenómeno urbano*". SOTOMAYOR Y MURO, M., *op. cit*., 2004, p. 538.

[456] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 1987 pp. 77-83.

[457] *Regula Isidorii* I, V, VII-IX, XXI-XXIII y XXV; *Regula Fructuosii* II-V, IX, XI y XXII-XXIII. MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "El hábitat cenobítico en Hispania: organización y dependencias de un

dúplices en caso de que habitasen comunidades religiosas mixtas[458]. En las inmediaciones del monasterio se ubicarían de forma concéntrica primeramente las zonas donde habitaban los siervos que cultivaban los campos próximos, pescaban y cuidaban del ganado, amén de construir y mantener los edificios del interior[459]. En una posición más alejada se situarían las tierras de labor, las zonas de pasto y los bosques. Finalmente, en las áreas más apartadas de los monasterios pero igualmente dependientes de ellos se extenderían de manera dispersa todas las distintas haciendas que se acoplaban al latifundio monástico a base de donaciones y legados testamentarios[460].

Estos monasterios, más allá de tener una función a priori evangelizadora[461], se consolidaron en ocasiones, por su condición de autonomía patrimonial, como espacios privados para el enriquecimiento económico de sus promotores, tal y como se denunciaba ya a comienzos del siglo VI[462]. En efecto, contrariamente a lo que sucedía con el resto de iglesias, los bienes ofrecidos y donados a los monasterios no estaban sujetos en nada a la ley diocesana, por lo que estos espacios de culto se hallaban exentos de pagar la *tertia* episcopal o el tributo de dos sólidos en el caso de la provincia *Gallaecia*[463].

¿Qué suponía esta prerrogativa económica? Por un lado, las exenciones tributarias de los cenobios de fundación privada permitían la consecución para sus promotores no sólo de grandes patrimonios inalienables, sino también de considerables extensiones de tierra y personal dependiente de ellas. Esta situación hubo de generar un tenso equilibrio entre el poder centralizador del episcopado urbano y las fuerzas centrífugas de las elites laicas rurales en pos de un control absoluto de estos espacios de culto y del territorio que dependía de ellos[464]. Así por ejemplo, el desarrollo económico autónomo de los cenobios

---

espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)", *Monasteria et territoria*, 2007, pp. 23-32; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Espacio real / espacio imaginado en los monasterios isidorianos", *Monasteria et territoria*, 2007, pp. 78-80.

[458] *Reg. Comm*. XV-XVII.

[459] *Reg. Isid*. V ("*la construcción de edificios y la labranza del campo será tarea propia de los siervos*"), IX ("*En la mesa de los monjes no intervendrán en manera alguna sirvientes laicos, pues no puede haber una mesa común para aquellos que tiene diverso modo de vida*") y XXI ("*La práctica de la pesca será incumbencia de legos; y también ellos cribarán el trigo y lo molerán como se acostumbra*").

[460] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit.*, 1987 p. 87.

[461] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., "El monacato en la España nórdica...", *op. cit.*, 1982, pp. 35-56; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El monacato y la cristianización...", *op. cit.*, 1990, pp. 531-539.

[462] Concilio de Lérida (546), can. III: *Y si algún seglar desease consagrar una basílica edificada por él mismo, no se atreva en modo alguno a apartarla del régimen general de la diócesis, bajo el pretexto de que se trata de un monasterio, si no viviere allí una comunidad religiosa bajo una regla aprobada por el obispo*.

[463] Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio II de Braga (572), can. II; Concilio IV de Toledo (633), can. LI; Concilio VII de Toledo (646), can. IV.

[464] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales...*, 1987, pp. 53-65; ESPINOSA, U., *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*, 2011, pp. 167-169.

particulares impulsó a que en determinadas zonas se acabase actuando al margen de las competencias prelaticias en materia monástica y fuese denunciada, en consecuencia, la improcedente construcción de monasterios privados sin la correspondiente autorización episcopal[465]. Tal vez por esa prerrogativa autonomista o por los considerables niveles de riqueza que podían llegar a alcanzar estos enclaves, también algunos obispos se saltaron las normas canónicas establecidas y promovieron la destrucción y el saqueo indiscriminado de monasterios[466] o cometieron determinados abusos contra el personal monástico[467], que evidenciaron, al igual que con las iglesias rurales, que el episcopado no siempre se movió por intereses meramente evangélicos.

Al margen de factores económicos, la realidad de la época muestra una completa subordinación de los monasterios a los designios de los obispos, pues de su decisión dependían en última instancia elementos tan esenciales como su propia fundación[468], la ordenación de su personal religioso (abades y otros cargos[469]) o el cumplimiento de la regla monástica bajo la que se amparaban sus miembros[470], redactada a tal efecto por los propios obispos (Leandro e Isidoro de Sevilla o Fructuoso de Braga). Algunos de estos asuntos serían tratados a buen seguro en las asambleas de carácter regional o provincial que por mandato prelaticio reunían a abades, diáconos y presbíteros allí donde el obispo designara con el fin de instruirles a todos ellos en el acatamiento estricto de las normas eclesiásticas, tal y como recoge el concilio de Huesca del 598[471]. Conviene, no obstante,

---

[465] *Regula Communis*, can. I: *Que ninguno pretenda establecer monasterios a su arbitrio si no consultare a la conferencia general y lo confirmare el obispo según los cánones y la regla*; can. II: *Vt prebiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per regulam vivit aut consilio sanctorum patrum per villulas monasterium construere*.

[466] Concilio II de Sevilla (621), can. X-XI.

[467] Concilio IV de Toledo (633), can. LI: *Ha sido denunciado en el presente concilio que los monjes son dedicados a trabajos serviles por mandato del obispo, y que los bienes del monasterio son arrebatados con un atrevimiento criminal en contra de lo establecido en los cánones*.

[468] Concilio de Calcedonia (451), can. IV; Concilio de Agde (506), can. XXVII y LVIII; Concilio I de Orleans (511), can. XVII, XIX y XXII; Concilio de Epaona (517), can. X. Esta normativa se hizo extensible a la Península Ibérica desde el momento en el que los concilios de Tarragona (516, can. XI) y Lérida (546, can. III) remiten a los sínodos galos en materia monástica y el sínodo de Barcelona (540, can. X) hace lo propio al dictaminar que en lo referente a los monjes se observe lo legislado en Calcedonia. Al respecto de las influencias galas y orientales, amén de otras como la africana o la céltica, en el monacato hispano, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Monacato y ascesis en los siglos V-VI", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Medierraneo latino (sec. IV-VI)*, 1994, pp. 379-384; Id., "El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 2006, pp. 12-16.

[469] Concilio IV de Toledo (633), can. LI; Valerio, *Replic.* 14. Sobre la ceremonia de ordenación de los abades, en la que interviene activamente el obispo, *Liber ordinum* XVIII (DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit.* 1987, p. 16, notas 23-25).

[470] Concilio I de Orleans (511), can. XV; Concilio de Lérida (546), can. III; Concilio de Tours (567) can. VII; Concilio IV de Toledo (633), can. LI.

[471] VIVES, J., *op. cit*., 1963, p. 158. Al respecto de los antecedentes galos en este tipo de reuniones, MUNDÓ, A., "Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII", *Il monachessimo nell'Alto Medioevo e la formazion della civitè occidentale*, 1974, pp. 97-100.

matizar la competencia episcopal en materia de nombramientos, pues, al igual que sucedía en las iglesias parroquiales, los fundadores de los monasterios tuvieron en vida la facultad para presentar ante el obispo a los candidatos más aptos para dirigir estos cenobios e incluso se les llegó a otorgar la decisión final en la elección de estos rectores si los prelados no tenían en consideración la opinión del fundador a este respecto[472]. Del mismo modo, aunque la figura abacial quedase en gran parte sometida a la autoridad del obispo[473], éste gozó de cierta potestad en aspectos como la ordenación de los monjes de un monasterio como clérigos de una iglesia episcopal, en cuyo caso todo prelado tenía que contar necesariamente con el permiso del abad[474].

En verdad, la canonística de la época no deja dudas sobre el control dogmático y disciplinar que los prelados ejercían sobre los monjes[475] y los monasterios[476], sirviéndose incluso de estos últimos como lugar de reclusión o reformatorio para clérigos y obispos "descarriados[477]". Así por ejemplo, si el confinamiento preventivo de eremitas y anacoretas en un monasterio, como veremos, constaba como una medida eficaz de integración de este heterodoxo grupo en el seno del cristianismo oficial, ello implicaría a su vez que todos los cenobios habían de estar perfectamente implementados en el sistema de control eclesiástico territorial ejercido por los prelados desde sus sedes. Este distanciamiento del mundo terrenal a través de la reclusión forzosa en un monasterio hizo asimismo de la penitencia una herramienta civil represiva utilizada por el poder público para deshacerse de cualquier elemento social o político subversivo[478]. De este modo, los monasterios acabaron transformándose no sólo en centros de rehabilitación eclesiástica sino también

---

[472] Concilio IX de Toledo (655), can. II.

[473] De ahí que se les exija igualmente a los abades que tributen un honor justo a los prelados. Concilio de Mérida (666), can. XI: *Que todo presbítero, abad o diácono sea humilde para con su obispo y le tenga suma reverencia.*

[474] Concilio de Agde (506), can. XXVII; Concilio I de Orleans (511), can. XIX; Concilio de Lérida (546), can. III.

[475] Concilio XIII de Toledo (683), can. XI: *Cualquier clérigo o* ***monje*** *que teniendo un litigio* ***con su propio obispo*** [...].

[476] También la epigrafía se habría hecho eco de la labor del obispo en el cuidado espiritual de los monasterios, tal y como lo refleja, según la interpretación de J. Vives, la inscripción laudatoria del obispo Juan de Tarraco (516-517). VIVES, J., *op. cit*., 1942, pp. 83-84, insc. 277.

[477] Ya sean presbíteros y diáconos analfabetos [Concilio de Narbona (519), can. XI], clérigos desertores [Concilio II de Sevilla (619), can. III], obispos codiciosos [Concilio VIII de Toledo (653), can. III] o falsos acusadores (Gregorio Magno, *Ep*. XIII, 47), viudas que abandonaban su hábito [Concilio X de Toledo (656), can. V] o en general cualquier eclesiástico indisciplinado o pecador [Concilio IV de Toledo (633), can. XXIV y XXIX; Concilio VI de Toledo (638), can. VII; Concilio VIII de Toledo (653), can. V-VII]. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas*..., 1987, pp. 163-164; Id., "Las cárceles en la *Hispania* visigoda", *Castigo y reclusión en el mundo antiguo*, 2003, p. 202; VALLEJO, M., "Obispos exiliados y confinados en monasterios en época protobizantina", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 511-523.

[478] Concilio de Narbona (589), can. V; Concilio IV de Toledo (633), can. XLV; *VSPE*, VI, 28.

en espacios carcelarios utilizados en casos de enjuiciamiento político con el fin de sofocar conjuras y doblegar a traidores, o para privar de la actividad mundana a los adversarios en el poder, como por ejemplo a los monarcas rivales expulsados de su cargo[479].

No podemos, por tanto, caer en el manido error de valorar al monacato como un fenómeno en gran medida ajeno al dominio episcopal. En este sentido, el desarrollo de la figura del obispo-monje (Martín de Tours o Fructuoso y Martín de Braga-Dumio)[480], la presencia habitual de abades en los concilios eclesiásticos hispanos desde el concilio VIII de Toledo (653)[481], la redacción de las reglas monásticas visigodas por prelados (Isidoro, Leandro, Fructuoso)[482], o la fundación de varios de estos monasterios por parte del episcopado[483] y su utilización por ellos mismos como lugares de enseñanza, caridad o penitencia son elementos que nos confirman que el monaquismo también se desarrolló a impulsos del ente prelaticio[484].

Vemos, en definitiva, que todos los monasterios hispanos, con independencia de quien los fundase, quedaron integrados dentro del territorio diocesano donde habían sido erigidos[485] y su puesta en marcha dependió en gran medida de los designios de aquellos

---

[479] Tal fue el caso del rey suevo Eborico, depuesto por un tal Eudeca y obligado a entrar en un monasterio (Juan de Bíclaro, *Chron*. 67, a. 583), quizás el de Tulga, tras ser destronado por Chindasvinto (Fredeg. *Chron*. IV.82) o el de Wamba, condenado por Ervigio a pasar los últimos 7 años de su vida en un monasterio (Crónica de Alfonso III). En esta misma línea habría que interpretar la decisión del Concilio III de Zaragoza (691, can. V) de fijar que una vez muerto el rey su viuda tenga que deponer de inmediato su traje seglar y permanecer en un convento femenino. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit.*, 1987, pp. 164-165; Id., "Las cárceles en la *Hispania* visigoda", *op. cit*., 2003, pp. 202-205.

[480] Aunque la dicotomía abadía-obispado en una misma figura y al mismo tiempo resultó un fenómeno mucho más excepcional, la existencia de obispos que con anterioridad a la ocupación de este cargo habían llevado una vida monacal o de monjes que alcanzaron el episcopado fue algo común en la Hispania visigoda. Valgan los ejemplos de Juan de Bíclaro, Juan y Tajón de Zaragoza, Nonnito de Gerona, Liciniano de Cartagena, Eutropio de Valencia, Quirico de Barcelona o los obispos Eladio, Justo, Eugenio, Eugenio II e Ildefonso de Toledo (*De viris Illustribus* V-VII, IX y XII-XIII) en la Península Ibérica o los casos de Euquerio de Lyon, Fausto de Riez, Lupo de Troyes, Cesareo y Virgilio de Arlés o Martín de Tours, entre otros, para la Galia.

[481] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *op. cit*., 1987, p. 166; ORLANDIS, J., "Abades y concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 221-233.

[482] CAMPOS RUIZ, J. y ROCA MELIA, I., *op. cit*., 1971.

[483] Valgan como ejemplo las fundaciones monásticas de Masona en Mérida (*VSPE*, V, 3), de Fructuoso de Braga y sus discípulos en el área berciana y en las provincias galaica y bética (*Vita Fruct.* 3, 6-8, 14-15 y 18-19), de Martín de Dumio en *Gallaecia* (Isid., *Hist. Suev.*, 91) o de Sergio en Tarraco y de Justiniano en Valencia (VIVES, J., *Inscripciones cristianas*..., 1942, pp. 84-85, insc. 278-279), entre otros.

[484] VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica…*, 2007, pp. 302-314; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "Obispos y monasterios en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII). Huellas documentales y arqueológicas de una relación", *Actas XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Toledo, del 8 al 12 de septiembre de 2008*, 2013, pp. 1114-1130. Agradecemos desde aquí al profesor Artemio Martínez Tejera el habernos facilitado una copia final de este trabajo antes de que llegara a publicarse para su consulta y análisis.

[485] Concilio III de Toledo (589), can. III: [...] *pero si se dieren alguna cosa, que no perjudique gravemente los bienes eclesiásticos en ayuda de los monjes e iglesias pertenecientes a sus diócesis* [...]; Braulio de Zaragoza, *Epistolae*, XVII: *Sé muy bien que he obrado contra las disposiciones de los padres*

obispos que articulaban el territorio rural sobre el que se asentaban[486]. No obstante, esta aparente unidad diocesana bajo el monopolio episcopal fue probablemente más teórica y deseable que efectiva y palpable, sobre todo en lo que al aspecto económico se refiere. Así, aunque ya a mediados del siglo IV se estipulara que el obispo tenía plena potestad para disfrutar de los bienes eclesiásticos[487], con el tiempo, la propiedad eclesiástica se fue fragmentando con la entrada en el juego fundacional de las aristocracias laicas y la consecuente formación de patrimonios parroquiales y monasteriales independientes del episcopal o diocesano. Si ya en las iglesias rurales menores, el obispo sólo percibía un tercio de los ingresos recibidos anualmente por éstas, teniendo que ser además en algunos casos forzosamente destinado a la reparación de las basílicas, en los monasterios el control económico del episcopado pasaba a ser ya directamente nulo[488]. Tenemos, por tanto, un conjunto de iglesias y monasterios conformados en el mundo rural que funcionaban como unidades patrimoniales autónomas e independientes de las propiedades episcopales pero sometidas a la jurisdicción prelaticia en cuestiones de dogma y disciplina[489].

Hasta qué punto la autonomía patrimonial de los monasterios tardoantiguos y, en menor medida, de las iglesias particulares, condicionó un control más o menos efectivo del episcopado urbano sobre el espacio, en este caso rural, en el que éstos se localizaban resulta una cuestión difícil de precisar[490]. Por una parte, como ya se ha apuntado en otras ocasiones a lo largo de este trabajo, el dominio eclesiástico sobre el territorio se caracterizó por un claro componente ideológico pero también y sobre todo económico, basado en la acumulación y preservación de los patrimonios eclesiásticos[491]. Teniendo esto presente, si hablamos de espacios de culto, en particular en el caso monástico, que funcionaron en

---

y las prescripciones de los cánones al consagrar subdiácono y diácono al monje del monasterio de vuestra jurisdicción (ed. L. Riesco, 1975, p. 98).

[486] Si bien nadie podía construir o fundar un monasterio sin el conocimiento o la aprobación del obispo, éste, por contra, tenía la potestad de convertir las iglesias de su diócesis en monasterios y donar parte de sus bienes a ellos. Concilio III de Toledo (589), can. III-IV; Valerio, *Replicatio Sermonum*, 16.

[487] Concilio de Antioquia (341), can. XXIV-XXV.

[488] Concilio de Tarragona (517), can. VIII; Concilio de Lérida (546), can. III.

[489] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales*..., 1987, pp. 53-65.

[490] Puesto que el concilio de Lérida (546, can. III) que proclama la autonomía de los bienes cenobíticos remite a los sínodos galos de Agde (506) y Orleans (511) en materia monástica, M. Pérez Martínez [*Tarraco en la Antigüedad Tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, 2012, pp. 220-221] ha sugerido que convendría matizar mucho la independencia patrimonial y jurisdiccional de los monasterios en la primera mitad del siglo VI, dada la tendencia de los concilios galos a reivindicar el monopolio episcopal en aspectos como las ventas efectuadas por los abades [Concilio de Agde, (506), can. LVI]. Sólo así se entiende que a pesar de que la independencia patrimonial de los monasterios ya hubiese sido instituida en el siglo V al otorgarles el *ius possessionis* sobre los bienes de clérigos y monjes (*CTh.* V.3.1.), ésta tuviese que seguir siendo recordada a finales del siglo VII en una ley de Wamba del año 675 (*Lex Visigot*. IV.5.6; *MGH. Legum Sectio*, t. I, 1902, pp. 204-205)

[491] En esta línea, MARTIN, C., "Les évêques visigothiques…", *op. cit.*, 2007, p. 211.

época visigoda como núcleos autárquicos y entidades económicas independientes, su libertad de actuación estaría marcando una clara limitación al monopolio dominial de los obispos sobre estos enclaves y su territorio dependiente. Por otra parte, sin embargo, si a la postre tanto las iglesias como los monasterios precisaban de la autorización o consagración episcopal, así como de una regla interna dictaminada por un prelado en el caso de los cenobios, para poder funcionar como tales[492], eso significa que la potestad real sobre ellos recaería por completo en los prelados, puesto que se antoja extraño que un obispo diera permiso para fundar un espacio de culto si no fuera a ejercer un control último de autoridad sobre él desde la distancia. En el caso contrario hablaríamos, por tanto, de fundaciones anárquicas, al margen de toda legalidad eclesiástica y creadas a espaldas de la autoridad episcopal.

Con todo, aunque entre los siglos VI-VII apenas se legisle sobre los monasterios en su vinculación con los obispos[493] es bastante probable que muchas de las denuncias que hemos visto dirigidas al episcopado con motivo de ese afán codicioso que les llevaba a reclamar o a sustraer bienes por encima de los legítimamente estipulados en las iglesias particulares sea igualmente extrapolable a los monasterios[494]. ¿Quiere esto decir entonces que todos los monasterios e iglesias fundados por entidades particulares se mantuvieron al margen de la autoridad episcopal salvo que ésta interviniera en ellos de manera ilegal? Obviamente no se puede generalizar. Lo más probable es que a lo largo del espacio rural peninsular se diesen todo tipo de situaciones diferentes que marcaron distintos niveles de intensidad en la articulación del territorio. Esto dibujaría un panorama eclesiástico "difuso[495]", marcado por el conflicto y la tensión permanentes entre los poderes centrales (obispos), quienes ostentaban la potestad jurisdiccional sobre todos los edificios de culto sin distinción, y los poderes locales (elites laicas), que ejercían un dominio económico legalmente reconocido sobre sus posesiones religiosas al margen de toda propiedad diocesana, con la única excepción de la tercia episcopal en las iglesias no monásticas.

Sin poder precisar más debido a la escasez de fuentes y a su sobriedad informativa, estimamos que durante la Antigüedad Tardía ni las iglesias ni los monasterios particulares llegaron a suponer aún un obstáculo real a la extensión del poder episcopal por el espacio

---

[492] A veces los cenobios no se regían por una única regla sino que ésta podía ser una miscelánea de varias normas distintas. MUNDÓ, A., *op. cit*., 1974, p. 94.

[493] La única excepción la entramos en el capítulo 1 de la *Regla Communis* en el que se insta a los laicos a que no construyan monasterios de tipo familiar, aunque está circunscrita al área galaica.

[494] De ahí que encontremos una ley de Wamba del año 675 en la que aún se estipulaba la prohibición a los obispos de tomar los bienes de iglesias y monasterios (*Lex Visigot*. IV.5.6).

[495] MARTÍN VISO, I., "Organización episcopal y poder…", *op. cit*., 1999, p. 164.

rural. Si bien es muy factible que algunos aristócratas, conscientes de los múltiples beneficios que reportaba la vida monástica[496], iniciaran el camino hacia la formación de propiedades de tipo feudalizante en sus posesiones eclesiásticas o monásticas, rara vez estos enclaves alcanzaron una esfera de influencia superior a lo local o comarcal. El que no haya quedado constancia en las fuentes de la época de conflictos a gran escala entre obispos y nobles propietarios locales por el control sobre el territorio rural determinaría, a nuestro parecer, que la potestad del episcopado urbano pudo extenderse aún en estos momentos de manera más o menos uniforme sobre el espacio rústico. Por el contrario, la abundante presencia de obispos procedentes del medio monacal, la participación activa de los abades en los concilios eclesiásticos o la conformación de la abadía de Dumio como sede episcopal son datos que, como veremos más adelante, nos llevan a pensar en una relación fluida entre el clero secular y el regular que no habría de quedar enturbiada por la separación de patrimonios o por el contraste entre la independencia económica de los monasterios y su sumisión a la doctrina episcopal[497]. Ello no implica que no se dieran casos de "irreductibilidad local" en iglesias y monasterios a pequeña escala que frenaran de algún modo el avance efectivo de la territorialidad diocesana. No obstante, creemos que durante los siglos VI-VII estas situaciones aún fueron más bien excepcionales y no se dieron con tanta fuerza, por lo incipiente del desarrollo monástico desde un punto de vista político-territorial, como en épocas posteriores.

El proceso de cristianización de los espacios rústicos no se limitó únicamente a la trasposición del modelo urbano mediante la erección de iglesias y cenobios particulares en *villae* y otros espacios poblacionales de menor entidad. El mundo rural fue también testigo del desarrollo de heterodoxas formas de cristianismo, que dieron origen, a su vez, a novedosas áreas de culto y a una consecuente transformación del paisaje religioso.

Como ya dijimos al hablar del priscilianismo, el gran desarrollo socioeconómico de la Iglesia y su rápida secularización a lo largo del siglo IV habían provocado que los cristianos más rigurosos se fueran disociando de la comunidad episcopal para volver a formas de religiosidad más puras y comprometidas. Si bien en un primer momento este

[496] U. Espinosa cita las ventajas más destacadas del monaquismo: *aseguramiento de la vida por la inviolabilidad del monasterio y de sus templos; salvaguarda de bienes por la personalidad jurídica del patrimonio monástico, lazos de comunidad marcados por pautas más estables que las arbitrarias de una sociedad sometida a severas relaciones de patrocinium, elevación de la consideración social de los individuos por su estatus monástico, aspiración en común a la perfección religiosa, consolidación de liderazgos locales frente a centros de poder señorial o episcopal*, etc. ESPINOSA, U., *La iglesia de las Tapias...*, 2011, pp. 164-165.

[497] DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El legado del pasado...", *op. cit.*, 2006, p. 16.

sentimiento se tradujo en la práctica de una religiosidad íntima en el relativo aislamiento de los enclaves vilicarios, con el tiempo la necesidad de apartamiento de lo mundano y de desprendimiento de todo lo vano condujo a los devotos eremitas hacia zonas más alejadas e inaccesibles. Esto, que a un nivel ideológico se identificaba con el ascetismo practicado en Oriente al menos desde la anterior centuria, propició algunos cambios en la distribución de los asentamientos rurales, dando pie a la creación de espacios litúrgicos en las zonas privadas de las residencias rurales en unos casos o al abandono de las villas y la potenciación eclesiástica de lugares apartados en cerros y escarpes elevados o en entornos rupestres excavados en la roca a pie de monte en otros.

5.1.2.2. *Los ascetas*

Aunque tuvo su origen en Oriente Próximo (Egipto, Siria y Palestina) en torno a los siglos III y IV, el anacoretismo, entendido como el abandono de las ciudades y la huida hacia el desierto en busca de la soledad y el aislamiento del mundo, no tardó mucho en trasladar sus ideales a Occidente[498]. Aquí, inserto en el clima filosófico-ideológico propio del Bajo Imperio (cultos mistéricos, neoplatonismo[499]) y movido por el descontento que ocasionaba el progresivo enriquecimiento y la corrupción de la Iglesia, este movimiento fue ganando adeptos primeramente entre los estratos medios y superiores de la sociedad urbana[500], sobre todo a raíz de la fama adquirida por la *vita* de San Antonio

[498] *Vita Fructuosii*, 1: [...] *Desde Egipto, en el Oriente, comenzaron a resplandecer sobresalientes ejemplos de santo profesión monástica y que comenzó a relucir poco a poco el extremo de esta región del Occidente* [...] *Éste en cambio* (Fructuoso), *encendido por la llama del Espíritu Santo en la santa vocación del monacato, tanto refulgió en perfección en todos los ejercicios de la vida espiritual y en todas la sobras de santidad que fácilmente se le puede igualar a los méritos de los antiguos Padres de la Tebaida*; Valerio del Bierzo, *De celeste revelatione*, 1: *Cuando tiempo atrás el bienaventurado Fructuoso, de santa memoria, en el comienzo de su provechosa conversión, hacía vida eremítica en las fragosidades y vastas soledades del retiro en que habitamos, por diferentes riscos, cuevas y quebradas de estos altos montes, viviendo al modo de los monjes orientales con toda clase de privaciones y santos ejercicios, brilló tan admirable por los gloriosos prodigios de sus virtudes, que fácilmente se equiparó a los antiguos padres de la Tebaida*; Braulio, *VSA*, V 12: *De tal modo había recogido las flores de la sabiduría en los prados de la divinidad inefable* [...] *semejante en todo, según creo, a Antonio y Martín, que ya habitan el cielo, en vocación y educación*. Al respecto de la influencia de las vidas de los santos de la tebaida egipcia en las hagiografías de Fructuoso de Braga, Martín de Tours, Valerio del Bierzo o San Millán, DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., "Valerio del Bierzo y la autoridad eclesiástica", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 20-22; LINAGE, A., "Valerio del Bierzo en la literatura monástica", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 99-110.

[499] PIÑEIRO, A., "Monaquismo precristiano: Qumranitas y terapeutas", *Codex Aquilarensis*, nº 5, 1991, pp. 11-30; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Platonismo, neoplatonismo y pensamiento cristiano", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, 1995, pp. 235-240; JIMENO GUERRA, V., "Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval", *Espacio, tiempo y forma*, nº 24, 2011, pp. 65-66.

[500] FONTAINE, J., "Panorama espiritual del occidente…", *op. cit.*, 1981, pp. 190 ss. Hay que destacar aquí a las figuras de Paulino de Nola y de su esposa Terasia o del poeta Prudencio, quienes

(251-356)[501]. La frustrante sensación de no poder alcanzar la perfección espiritual en la mundanidad de los ambientes urbanos, donde moraban los demonios (dioses paganos), y los preceptos de soledad, apartamiento y renuncia en los que se basaba con extremo rigor esta doctrina condujeron a no pocos aristócratas cristianos a realizar un *secessus in villam*, en paralelo al que venían practicando sus colegas paganos[502]. Este retiro, además de cumplir con ese propósito de aislamiento en lo más privado de sus casas rústicas sirvió para hacer llegar el mensaje cristiano a aquellas poblaciones dependientes de los *patroni* y así extender la evangelización por las zonas rurales[503].

Esta especie de iniciativa privada de evangelización del mundo rural, sin embargo, pese a contar con una cierta aprobación inicial entre algunos de los padres de la Iglesia occidental (Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo o Agustín)[504], ya desde el siglo IV comenzó a no ser vista con buenos ojos por los miembros de las jerarquías episcopales, que observaron en ella una voluntad independentista con respecto al modelo eclesiástico institucional y una posible amenaza a la unidad cristiana y a la autoridad episcopal[505]. De este modo, a lo largo de los siglos V y VI tanto los pontífices romanos en Italia[506] como las asambleas sinodales en Hispania y la Galia fijaron una normativa tendente a frenar la creciente privatización eclesial y la formación de unidades religiosas autárquicas en los dominios rurales bajo la supervisión exclusiva de sus propietarios[507]. Para el caso hispano, además, dada la vinculación inicial del ascetismo con las ideas de Prisciliano, la estrategia más utilizada por los obispos a la hora de deslegitimar a todos aquellos que rechazaban la jerarquía católica institucional y buscaban escapar de su control fue la de anatematizarles como herejes o heterodoxos. Esta acusación generó sospechas y recelos

---

seguramente contribuyeron activamente a transmitir las ideas ascéticas por el valle del Ebro (Paulino, *Carmina* X, 221-238; Sulpicio Sev., *Vita Martini*, 25, 4-5; Hid. *Chron*. 81). SOTOMAYOR, M., *op. cit*., 1979, pp. 285-291; MARCOS SÁNCHEZ, M., "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo: aspectos históricos de su difusión en Hispania*, 2000, pp. 225-231.

[501] Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio* (ed. esp. de A. Ballano, 1988). Escrita por Atanasio de Alejandría entre el 356 y el 357, esta obra fue traslada a Roma, Milán y Tréveris, donde se difundió traducida al latín, primero de forma anónima y luego por Evagrio de Antioquía entre el 370 y 374. TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, 1999, p. 152.

[502] FONTAINE, J., "Valeurs antiques…", *op. cit*., 1972, p. 580.

[503] GALLEGO FRANCO, H., "La cuestión femenina en el primitivo cristianismo hispano: a propósito de los cánones V, XXXV y LXXXI del Concilio de Elvira", *Helmántica*, nº 49 (150), 1998, p. 244.

[504] FERNÁNDEZ CATÓN, M., J. "Manifestaciones ascéticas en la Iglesia Hispanorromana del siglo IV", *Studium Legionens*e, nº 3, 1962, pp. 171-267; FONTAINE, J., "L'ascétisme chrétien dans la litterature gallo-romaine d'Hilaire á Cassien", *La Gallia Romana*, 1973, pp. 87-115.

[505] FONTAINE, J., "El ascetismo ¿Manzana de discordia entre latifundistas y obispo en la Tarraconense del siglo IV?", *Actas I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, 1981, pp. 201-206.

[506] PIETRI, L., "Évergetisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive", *Humana sapit. Études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, 2002, pp. 254-261.

[507] Concilio I de Zaragoza (380), can. I-II y IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. IX; Concilio de Agde (506), can. XXI; Concilio de Clermont (535), can. XIV.

sobre cualquier práctica cristiana que se alejara mínimamente de la ortodoxia impuesta por el episcopado y ello derivó en una condena pública hacia priscilianistas y ascetas, así como a sus lugares de culto. De este modo, se garantizaba la exclusión de la comunidad de fieles de todo elemento considerado herético con independencia de que en realidad se estuviera profesando la misma fe que la de sus delatores y jueces[508].

5.1.2.2.1. Eremitas y eremitorios

El ascetismo *in rure*, sin embargo, no tuvo en los espacios vilicarios su principal expresión arquitectónica ni fue allí donde experimentó su mayor desarrollo ideológico y social. En este sentido, si la máxima de todo asceta era la *fuga mundi* en busca de la soledad para alcanzar con ella la perfección espiritual, tomada del modelo de ascetismo oriental de huida al desierto, las villas rústicas, habitualmente próximas a las ciudades, no reunían del todo ese requisito, por lo que no tardarán en aparecer en las fuentes de la época individuos que habitan y profesan su fe en lugares tan abruptos y retirados como las oquedades rupestres o las zonas montañosas. Más allá de los aspectos fisonómicos de los eremitorios y lauras precenobíticas o de su motivación ideológica, sobre los que ya se ha tratado en extensión en otros apartados de este trabajo[509], quisiéramos focalizar ahora nuestra atención en la cuestión de la relación del ascetismo y sus espacios vitales con los grandes centros de poder eclesiástico. ¿Supuso su deliberado distanciamiento una vía de escape al control prelaticio? De ser así, ¿acarreó la conformación de espacios de culto en estos abruptos enclaves algún tipo de *handicap* a la ordenación episcopal del territorio rural?

Es mucho lo que nos queda por conocer aún acerca de la formación y el desarrollo de espacios de culto en entornos rupestres dado el escaso nivel de conservación de sus estructuras, las dificultades de acceso y los usos múltiples que las cuevas han recibido a lo largo del tiempo. Pese a todo, las primigenias iglesias u oratorios establecidos en ciertas oquedades naturales y/o artificiales o en espacios montañosos - generalmente en forma

---

[508] VILLEGAS, R., *op. cit*., 2012, pp. 275-280. La evolución ideológica y lingüística en la consideración del priscilianismo como una herejía en AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes*…2008, pp. 273-278.

[509] En general sobre este asunto, MONREAL, L. A., *Eremitorios rupestres*…, 1989, pp. 233-336; AZKÁRATE, A., "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarenisis*, nº 5, 1991, pp. 148-179; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 2006, pp. 70-87; MORENO MARTÍN, F. J., "Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 2011, pp. 87-111.

de humildes chozas construidas con materiales perecederos - no creemos que acarrearan *a priori* ningún obstáculo al dominio episcopal sobre el espacio rural, ya que hubieron de conformarse como simples núcleos de oración y retiro espiritual de carácter individual, con un fin de ocultamiento frente a las miradas ajenas y sin pretensiones territoriales[510].

Esta situación, no obstante, pudo cambiar ostensiblemente a partir del momento en el que la vida de soledad y austeridad máxima de los ascetas empezó a considerarse como una virtud sagrada y un modelo a seguir para determinados cristianos. Desde ese instante, la fama de santidad de estos individuos comenzó a extenderse por sus respectivas regiones y el deseo de imitar su *modus vivendi* se convirtió en una necesidad espiritual que derivó en una progresiva atracción poblacional hacia sus hasta entonces solitarios hábitats, acrecentada además por las facultades taumatúrgicas que se les presuponían por su venerable condición. Será a partir de ese momento cuando los simples refugios ascéticos se conviertan en eremitorios y cuando los ascetas salgan del anonimato y se introduzcan de lleno en la literatura de la época, convirtiendo sus vidas en grandes relatos hagiográficos plagados de *exempla moralia*[511] que fueron escritos bien por algunos de sus discípulos, personalmente o transmitiendo su testimonio vital a otros (*VSA* y *VF*), o bien, en menor medida, por ellos mismos en primera persona (Valerio del Bierzo)[512].

La presencia se seguidores junto a ellos provocó cambios forzosos en la fisonomía y ubicación de estos espacios para poder asumir las crecientes aglomeraciones en torno a la figura santa y garantizar unas condiciones mínimas de subsistencia a estas colonias eremíticas. Por ello, no sólo se excavaron nuevas y mayores cavidades rupestres, a veces conectadas entre sí mediante túneles, sino que en ocasiones los ascetas tuvieron que salir inevitablemente de estas oquedades para dar forma a nuevos oratorios o ermitas así como a espacios de uso residencial (cabañas de madera y paja[513]) y funerario (necrópolis), donde poder instalar a sus discípulos y llevar a cabo ciertas actividades comunes, todo

---

[510] MORENO MARTÍN, F. J., *op. cit.*, 2011, pp. 87-90.

[511] VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 129-132.

[512] Braulio, *VSA*, *Intr*. 1: [...] *estuve intentando dar forma con mi pluma, según lo permitían mi salud y las posibilidades de mi ignorancia, de acuerdo con la fiabilidad de noticias que no puse en duda, pues habían sido recogidas de los testimonios del venerable abad Citonato, los presbíteros Sofronio y Geroncio y la religiosa mujer Potamia*; *Vita Fructuosii*, 12: *Ahora, pues, no sucesos antiguos sino modernos, no de tiempos pasados sino actuales, no hechos según algunas vanas fabulaciones sino maravillas declaradas por criterios de verdad, en virtud de la narración del venerable presbítero Benenato, tal como han tenido lugar, con la máxima veracidad los hemos registrado y así brevemente en esta serie de páginas, tal como llegaron a nuestro conocimiento, vamos a procurar reseñarlos con todo cuidado por le verdad*; *Ibídem*, 19: *Tanta fue su entrega a la edificación de iglesias* (Fructuoso), *según me he enterado por el relato del abad Casiano, un hombre de Dios que fue su primer discípulo* [...]; Valerio, *Ordo quer*., 1: *Hace ya mucho tiempo, **yo**, indigno pecador, natural del distrito de Astorga* [...].

[513] Así parecen sugerirlo los episodios de la vida de Valerio en los que se hace alusión a incendios producidos en las inmediaciones de su zona de hábitat (*Replic*. 6 y 13).

ello en enclaves por lo general próximos a ríos, bosques y espacios fértiles para el cultivo y con unas condiciones climáticas más o menos favorables.

Estas comunidades semieremíticas no se encontraban aún sometidas a reglas ni a lazos monásticos entre sus miembros, pues cada individuo ocupaba su propio espacio particular, generalmente una celda rupestre, y sólo se congregaban ordinariamente como unidad con motivo de los oficios religiosos - en la celda principal donde se ubicaría el altar - y en los repartos de provisiones. Aun con todo, pese a no estar consagrados por el obispo ni atendidos por presbíteros, estos enclaves funcionaban a todos los efectos como espacios de culto autónomos que congregaban a activas comunidades cristianas.

Los recursos económicos con los que subsistían los eremitas y se mantenían estas instalaciones dependían casi exclusivamente de las ofrendas recibidas, generalmente en forma de víveres[514], a cambio de los servicios médicos y espirituales dados a pudientes benefactores locales o gracias a sus labores pedagógicas[515], así como del propio trabajo sobre los terrenos anexos. En determinados casos es posible que no se precisaran ayudas externas, pues algunos de estos ascetas dispusieron de cuantiosos patrimonios derivados de su linaje noble y/o regio o de la posición acomodada de su familia[516], si bien no fue lo común. Al margen de patrimonios personales o familiares, los ingresos recibidos por las ofrendas y donaciones de los fieles pudieron ser en algunos casos más destacados de lo que cabría imaginar en un principio. Así por ejemplo, si nos fiamos de lo que escribió Valerio acerca de su propia vida[517], sólo otorgando una elevada cuantía a lo percibido durante su vida de retiro podría entenderse que el eremita/anacoreta se viese forzado a

---

[514] Braulio de Zaragoza, *VSA* XXII, 29. En otros casos se habla de *stipendia* (Valerio, *Ordo Quer*. 5) y también de animales de carga como pago por los servicios prestados (*Ordo Quer*. 23-25).

[515] Valerio, *Replic. serm.*, 6-8. UDAONDO, F. J., "El sistema escolar...", *op. cit.*, 2003, pp. 424-432.

[516] Teniendo presente que el propio Valerio nos cuenta que recibió una formación orientada a la administración (*Ordo quer*., 1), que en sus primeros años de retiro tuvo a un administrador a su servicio (*Replic*. 4-5) o que su sobrino había abandonado el *seruitium regis* para llevar una vida ascética junto a él (*Replic*. 24), se ha supuesto que procedía de una familia hispanorromana vinculada a la corona. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entrono", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, 2011, pp. 59-60. En cuanto a Fructuoso (*Vita Fructuosi*, 1-2), éste nació en el seno de una importante familia emparentada con la familia narbonense de *Petrus*, obispo de Béziers, de Sclúa, metropolitano de Narbona y del propio rey Sisenando, lo que le daría acceso a un "espléndido patrimonio" (*VF*, 8) que le permitiría poder fundar hasta una decena de monasterios a lo largo de su vida DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Fructuoso de Braga y el Bierzo", *Tierras de León*, vol. 7, nº 8, 1967, pp. 43-44.

[517] Ya se ha señalado en otras ocasiones la cautela con la que hay que manejar una información de este tipo (hagiográfica), más aún en el caso de Valerio donde es el propio autor la única fuente que tenemos sobre su vida y cuya obra está construida a base de tópicos literarios y transmitida como una compilación hagiográfica en diferentes versiones. COLLINS, R., "The autobiographical works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 425-442; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo, Su persona. Su obra*, 2006, pp. 86-101; MARTÍN IGLESIAS, J. C., "La biografía dentro de la autobiografía: el caso de Valerio del Bierzo (siglo VII)", *Las biografías griega y latina como género literario. De la Antigüedad al Renacimiento. Algunas calas*, 2009, pp. 319-342.

renunciar a todas sus limosnas por mandato divino (*Replic*. 5), que el presbítero de la iglesia de san Félix, Flaino, sintiese envidia de él (*Ordo quer*. 5)[518], que su oratorio en Castro Petrense sufriese constantes latrocinios (*Ordo quer*. 7), que pudiese contratar a "muchos artesanos" para emprender el proyecto de construcción de un oratorio privado en el monasterio de Rufiana (*Replic*. 15) o que él mismo llegara a sentirse opulento por los muchos donativos que habría de recibir en caso de ser presbítero (*Ordo quer*. 10). Por su prestigio social, su labor administrativa y su función religiosa y cultural, algunos de ellos llegaron a recibir tierras, convirtiéndose de este modo en titulares de dominios más o menos extensos y en potenciales competidores del episcopado en el control sobre determinados territorios[519]. Con todo, éstas habrían de ser excepciones muy puntuales a una situación por lo general de pobreza existencial, en la cual los ascetas apenas obtenían lo necesario para subsistir y donde las condiciones de habitabilidad resultaban a menudo hostiles[520]. Al ser la austeridad y el rigorismo vital condiciones *sine qua non* de todo asceta, la pobreza en la que se vieron sumidos la mayoría de estos individuos no ha de entenderse como un hecho circunstancial o ajeno a ellos sino más bien como una condición autoimpuesta. Así lo reflejan tanto las reticencias que Valerio y Emiliano mostraron ante el hecho de ser nombrados presbíteros eclesiales, o en el caso de Fructuoso por su ordenación como metropolitano de Braga, como el rechazo inicial del abad-anacoreta Nancto a la entrega por parte del rey Leovigildo de una escritura de potestad sobre una importante posesión de dominio fiscal, pues en ambos casos su dominio sobre estos espacios conllevaba un notable enriquecimiento económico[521].

---

[518] Así lo entienden algunos autores, que consideran que la envidia y la ira de Flaino estarían motivadas por la posible pérdida de ingresos que el *oratorium* de Valerio supondría para la iglesia privada que éste regentaba, privándola de limosnas y donaciones que siempre le habían correspondido a ella. Estos autores describirán motivaciones económicas similares en la conflictividad declarada entre Valerio y Justo, el presbítero ordenado en su lugar en la iglesia de Ebronanto por los herederos de Ricimiro (*Ordo quer*. 13-16). CORULLÓN, I., "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas (I)", *Tierras de León*, nº 64, 1986, pp. 52-55; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., *op. cit*., 1997, p. 32; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *op. cit.*, 2006, p. 67.

[519] *VPSE* III, 9: *Éste* (Leovigildo), *a pesar de arriano, con el fin de que este varón* (Nancto) *le encomendara en sus oraciones al Señor, le otorgó escritura de potestad de una importante posesión de dominio fiscal para que, desde entonces, él junto con los hermanos tuvieran alimento y vestido*.

[520] No en vano, la obra del propio Valerio, pese a lo dicho con anterioridad, está completamente imbuida de un sentimiento de miseria y crudeza vital (*Ordo quer*. 2-3, 11-12, 17-18, 20, 22 y 24 y *Replic*. 9). Esta tendencia hacia la austeridad absoluta también se observa en la obra de Braulio de Zaragoza. *VSA* X, 17: [...] *tenía por costumbre contentarse con estar solo en su celda durante el día y solía no ver a nadie salvo a uno de los suyos que le suministraba escasísimo y humilde alimento para sustento de su vida* [...]. También en *VSA* IV, 11 y XX-XXII, 27-29.

[521] **Valerio, *Ordo quer*. 10**: *Y cuando en el mismo lugar del que me había arrojado, pensó erigir el sagrado altar de una iglesia, decidió, con astuto pensamiento sugerido por mi perseguidor, ordenarme presbítero de tal iglesia para mayor ruina mía, como atraído por los beneficios de los seglares, y enriquecido por los muchos donativos que me harían sentir opulento*. **Braulio, *VSA*, V, 12**: [...] *sin*

Fue a lo largo de la época visigoda cuando el ascetismo alcanzó su máximo desarrollo ideológico y su más amplia difusión entre las poblaciones rústicas, incluidas las elites fundiarias, aunque también en los ámbitos urbanos de la Península Ibérica[522]. La considerable extensión que adquirió la fama de estos ascetas es palpable en ejemplos como los de Emiliano, cuyas virtudes llegaron a oídos del lejano obispo de Tarazona (*VSA* V, 12), Valerio del Bierzo, que en sus últimos años recibió el apoyo del mismísimo rey Ervigio (*Ordo quer*. 23; *Replic.* 25), o Fructuoso de Braga, de quien se dice que atraía a numerosos y distinguidos nobles procedentes de la corte (*VF*, 8). También en las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* se recoge el testimonio del abad Nancto, cuya vida anacorética le granjeó una virtuosa reputación que fue conocida y admirada por el monarca Leovigildo (*VSPE* III, 34-37).

En verdad, una vez superada la fase de las persecuciones cristianas en la que la renuncia a la vida por dar testimonios de la fe en Cristo, encarnada por los mártires, se consideraba como el ideal supremo de espiritualidad cristiana, la vida de resignación y mortificación de todos cuantos abandonaron los placeres de la vida terrenal, lucharon contra su propia naturaleza carnal y se entregaron sin nada a Dios en un aislamiento de lo mundano se convirtió en la nueva aspiración máxima de muchos cristianos. La figura ascética, en su martirio cotidiano de privaciones al servicio de Dios y en contra de los demonios, se vio equiparada así a la de aquellos que sufrieron la tortura y la muerte por defender su fe, llegando a convertirse asimismo en objetos de veneración y culto al ser considerados mediadores entre la comunidad y la divinidad[523]. Desde ese momento, la

---

embargo, fue obligado contra su voluntad y por esa razón desempeñó en la iglesia de Berceo el oficio de presbítero [...] *Pero, para dejar de lado muchas cosas, entre todos los intereses eclesiásticos, su mayor afán era expulsar del templo del señor la riqueza injusta con diligencia y habilidad lo más rápidamente posible; en consecuencia, repartía la substancia de Cristo con los bienes de Cristo, haciendo a la iglesia de Cristo rica en virtudes, no en frutos; en religiosidad, no en intereses, en cristianos, no en cosas*. ***Vita Fruct.*, 18**: Posteriormente, aunque contrariado, contra su voluntad y abatido por el temor de caer en inactividad, resistiendo decididamente, fue ordenado por designio divino obispo en la sede metropolitana. ***VPSE* III, 10**: *Pero el varón de Dios* (Nancto) *rechazó de plano aceptarlo* (la donación de Leovigildo). *En tanto él seguía rehusando, el enviado del rey que había acudido hasta él le decía: "No desprecies el presente de tu hijo", y, finalmente, ante su insistencia, lo aceptó*.

[522] DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Eremitical life in Visigothic Spain", *Classical folia*, vol. 23, nº 1, 1969, pp. 209-227 (versión en esp. en *Revista Portugesa de Historia*, nº 6, 1955, pp. 217-237).

[523] MALONE, E, E., *The monk and the Martyr: The Monk as the Successor to the Martyr*, 1950, pp. 44-63; BROWN, P., "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, nº 61, 1971, pp. 80-101; VAN DAM, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, 1993; CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y "hombre santo" en la Hispania visigoda: la "Vita Aemiliani" de Braulio de Zaragoza*, 1998, p. 101; CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, 2002, pp. 77-86; VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, 2007, pp. 99-121. El mejor ejemplo de ello y precedente de todo este fenómeno fue la figura de Prisciliano, de quien se dijo que tras su muerte pasó de ser considerado un santo a ser venerado como un mártir por sus seguidores. Sulpicio Severo, *Chronica*, II, 51, 7-8.

existencia de estos personajes se plagó de numerosos actos sobrenaturales[524], su figura se dotó de potencias taumatúrgicas, - de ahí que multitud de fieles acudieran a ellos en busca de sanaciones, bendiciones, exorcismos o protección ante amenazas externas -, sus lugares de habitación se tornaron en santuarios que atrajeron a muchos peregrinos[525] y sus *vitae* pasaron a componer relatos narrativos sagrados con una finalidad cultual y edificante, destinados a su exaltación como modelos de fe y santidad gracias a su lectura pública litúrgica[526]. Al igual que los mártires, los ascetas conservaban todos sus poderes milagreros tras su deceso y seguían interviniendo taumatúrgicamente a través de sus restos[527], por lo que entre sus más fieles seguidores siempre hubo un decidido interés por conservar sus cuerpos, por enterrarse junto a sus tumbas (*tumulatio ad sanctos*) o por obtener y coleccionar sus reliquias durante la época visigoda[528].

En la Hispania tardoantigua encontramos varias referencias que testimonian ese interés de la aristocracia por acercarse al hombre santo y a su culto, estableciéndose una privilegiada relación entre ellos en consonancia con el elevado status social adquirido por ambos individuos. El ejemplo más representativo es, sin lugar a dudas, el de Emiliano, cuya vida ascética en el valle medio-alto del Ebro entre finales del siglo V y finales del siglo VI (474-574) le granjeó entre sus paisanos una consideración de hombre santo con capacidad para obrar milagros. Gracias a esta fama y a sus virtudes taumatúrgicas, Emiliano pudo entrar en contacto con algunos de los más eminentes personajes de su región - el *comes* Eugenio (*VSE* XIV, 21), los *senatores* Nepociano y Proseria (XV, 22), el *curial* Máximo (XVI, 23) o el *senator* Honorio (XVII, 24 y XXII, 29) -, quienes solicitaron su intervención en busca de una sanación para sí mismos, su familia o sus siervos[529].

Esta buena estima, o en otros casos interés, de la aristocracia laica hacia los ascetas puede detectarse asimismo en la vida de Valerio del Bierzo, en aquel episodio en el que su protagonista narra cómo un grupo de cristianos fieles, apiadados por la desdichada situación vital de Valerio tras padecer varios latrocinios en su primer refugio, resolvieron trasladarle hasta una capilla de santa advocación ubicada en el Castro Pedroso, en una

---

[524] Sobre la evolución de la mentalidad en relación al milagro a lo largo de la Tardoantigüedad, CRACCO, L., "Le miracolo nella cultura del tardoimperio: concetto e funzione", *Hagiographie, culture et sociétés. IVe-XIIIe siècles*, 1981, pp. 161-204.

[525] FRANK, G., *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, 2000, pp. 79-101.

[526] VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, 2007, pp. 79-84.

[527] Braulio, *VSA*, XXVIII-XXXI, 35-38; *Vita Fruct*. 20.

[528] GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "El culto a los mártires…", *op. cit.*, 2000, pp. 161-186.

[529] Para el territorio galo, en la *Vita Martini* también encontramos referencias a personas de rangos sociales elevados - el procónsul Tetradio (17), el ex prefecto Arborio (19, 1-2), el noble Paulino de Nola (19, 3-4) - que precisaron de la ayuda del santo turonense en la cura de las afecciones de los suyos.

finca llamada Ebronanto. Allí, el ilustre Ricimiro[530], dueño de este predio y sabedor de la fama de Valerio, decidió destruir el habitáculo donde éste se cobijaba y construyó en su lugar una iglesia con la intención de nombrarle presbítero de la misma[531]. Al margen de las reticencias de Valerio, quien consideró que Ricimiro actuaba poseído por el diablo en el momento de tomar tal decisión (*Ordo quer*. 10), la elección del asceta como rector de su iglesia supondría para el noble laico y su familia el traslado efectivo del dominio ideológico, la atracción social y la percepción de beneficios económicos (donaciones y ofrendas) que arrastraba consigo la figura del Bergidense hasta su propiedad fundiaria de carácter privado[532]. A pesar de que tras la muerte de Ricimiro, sus herederos nombraron a Justo como presbítero de la iglesia, Valerio fue acogido por un diácono de la iglesia, Simplicio, con quien siguió participando en el servicio de la misma, en paralelo a la labor de Justo, con el aparente consentimiento de la familia de Ricimiro pero el rechazo y la envidia del nuevo rector eclesial[533].

La relación de Valerio con la familia propietaria del predio de Ebronanto, quienes seguramente le trasladaron hasta allí, parece que fue, por tanto, cordial y respetuosa, aunque también interesada y con un marcado componente clientelar. En este sentido, a cambio de los servicios sacramentales y de los beneficios económicos que recaudaba la iglesia gracias a la fama de Valerio, éste recibía cobijo, sustento y seguridad por parte de la familia noble en su finca particular frente a cualquier adversidad, quedando sujeto a ellos como un cautivo redimido[534]. Así se entiende que con la destrucción y ruina de la casa de Ricimiro por mandato del rey, Valerio vuelva a caer en un estadio de miseria y desconsuelo, como si la vida del asceta dependiera o estuviera condicionada finalmente por la suerte la iglesia de Ebronanto[535].

Vemos, por tanto, que las relaciones entre los ascetas y los potentados locales presentaban en ocasiones un componente clientelar y se basaban en el beneficio mutuo, por lo que si los favores propiciados por la presencia del asceta revertían de manera directa en el patrimonio o en el prestigio social del aristócrata éstas se desarrollaban en

---

[530] Dada su onomástica goda y su calificación de *inlustris vir* se ha supuesto que este Ricimiro pertenecería a una distinguida familia noble de las que procedían los miembros del Aula Regia. PÉREZ SÁNCHEZ, D., "Poder religioso y realidad social en la obra de Valero del Bierzo", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, p. 174; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo...*, 2006, p. 257.

[531] *Vid. supra*, nota 445.

[532] FRIGHETTO, R., *op. cit.*, 1999, p. 413; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *op. cit.* 2006, p. 48.

[533] Valerio, *Ordo quer*., 14.

[534] FRIGHETTO, R., "Un possível exemplo de redemptus captiuus no No. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo", *Gerión*, nº 15, 1997, pp. 341-354.

[535] Valerio, *Ordo quer*. 18.

buenos términos[536]. No sucedería lo mismo en el caso de que la actuación del hombre santo pudiera dañar de algún modo a los intereses particulares o familiares. Así por ejemplo, el hecho de que Fructuoso sustrajera quizá algunos esclavos o libertos de las propiedades de su cuñado Visinando para su incorporación a la vida religiosa en el cenobio de Compludo supuso una grave afrenta para el laico, quien llegó a recurrir al rey en súplicas para que éste se quedase con la herencia monástica[537].

Más allá de los grandes terratenientes, existieron otros grupos sociales de menor rango social en el mundo rural que también buscaron participar de la convergencia hacia el hombre santo y desearon relacionarse con éste en vida o acudir a los lugares sagrados que dieron cobijo a su sepulcro o a sus reliquias. En una sociedad cada vez más polarizada, compuesta por grandes propietarios y un sinfín de dependientes de éstos[538], la presencia de un hombre santo que obraba milagros por igual entre ricos y pobres frente a una Iglesia institucional cada vez más distanciada de los sectores sociales más desfavorecidos cobró un enorme valor entre las clases menos pudientes. El papel de estos *viri sancti* en relación con la caridad y la distribución de bienes entre los más necesitados[539], su ayuda taumatúrgica frente a problemas físicos y espirituales[540] o su labor en la enseñanza de la religión y las letras[541] motivaron la congregación de numerosas personas de todo tipo y condición a su alrededor y constituyeron el fundamento de la *unanimitas* social en torno a ellos[542]. Las referencias a diáconos[543], monjes[544], abades[545], seglares[546], siervos[547] o a

---

[536] LÓPEZ CAMPUZANO, M., "Obispo, comunidad y organización social: el caso de la Vita Aemiliani", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, p. 526.

[537] *Vita Fructuosi*, 3. Ésta es la interpretación que ha defendido M. C. Díaz y Díaz (1974, p. 85).

[538] ESCALONA, J. y RODRÍGUEZ CEREZO, T. M., "El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 6, 1988, pp. 205-210; CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias...*, 1998, pp. 79-97.

[539] Valerio, *Replic.*, 4; Braulio, *VSA* XX, 27; *Vita Fruct*. 8 y 18. BEAUJARD, "Dons et piété à l'égard des saints dans la Gaule des Ve et VIe siècles", *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Societé. Études offertes à Pierre Riché*, 1990, pp. 59-67; ALBARRÁN MARTÍNEZ, M. J., "Características generales de la vida ascética", *Studia monastica*, nº 52, 2010, pp. 90-91.

[540] Sulp., *Vita Mart.*, 16-19; Braulio, *VSA*, VIII-XIX (15-26) y XXVIII-XXXI (35-38), Valerio, *Replic*. 20; *Vita Fruct.* 20. MENJOT, D., "Les miracles de saint Millan…", *op. cit.*, 1979, pp. 162-166.

[541] Valerio, *Replicatio Sermonum*, 6-9 y 11. ROUSSEAU, P., "Ascetics as Mediators and as Teachers", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, 2002, pp. 41-59.

[542] BROWN, P., *The cult of the saints*…, 1982, pp. 89-105; CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 1998, pp. 115-123; Id., "Culto de los santos y unanimitas social en Hispania (siglos IV-VII)", *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de historia antigua*, 1999, pp. 749-758; Id., "The significance of social unanimity in a visigothic hagiography: keys to an ideological screen", *Journal of Early Christian Studies*, nº 11.3, 2003, pp. 387-419.

[543] Braulio, *VSA* XII, 19

[544] Braulio, *VSA* VIII, 15; *Vita Fruct*. 6.

[545] *Vita Fruct*., 19.

[546] Valerio, *Replic*. 20.

[547] Braulio, *VSA* XI, 18; XIII, 20; XIV, 21; Sulp. Sev., *VM* 17, 1; *Vita Fruct.* 3, 7 y 20.

indigentes[548], amén de otros sujetos sin categorizar, entre los personajes que acuden a estos ascetas en busca de remedio para sus diversos males o se colocan bajo su tutela como discípulos y pupilos personales son ejemplos de esa cohesión social que se generó en torno a la figura del santo tanto en vida de éste como en su propia muerte e incluso con posterioridad. Aglutinando no sólo a los potentados locales, con intereses religiosos y socioeconómicos en su acercamiento al nuevo referente comunitario, sino también a las masas empobrecidas, que encontraron en estos individuos la respuesta a sus necesidades médicas, a sus anhelos espirituales o a sus inquietudes religiosas y culturales[549]

Si las relaciones entre los ascetas y la aristocracia laica se caracterizaron por lo general por su cordialidad, en base sobre todo a ese vínculo de intercambio de favores que les unió en muchas ocasiones, no podemos afirmar lo mismo sobre la relación del ascetismo con la entidad episcopal. El periodo de mayor extensión de esta heterodoxa forma de espiritualidad entre la población rústica coincidió en el tiempo (ss. VI-VII) con la etapa álgida en el proceso de expansión del dominio episcopal por el *territorium*, una vez ya consolidado éste en las ciudades. Debido al arraigo de las formas de vida ascética y a la creciente fama de sus promotores entre grupos de población cada vez más amplios[550], lo que iba relegando paulatinamente al obispo a un segundo plano religioso en el mundo rural, eremitas y anacoretas comenzaron a despertar inquietud y rechazo a partes iguales entre algunos miembros del episcopado, acrecentado todo ello además por su naturaleza poco definida en lo jurídico-social, su autonomía económica y su libertad de actuación.

Los prelados no tardaron en mostrarse escépticos con las facultades milagreras atribuidas a los ascetas[551], celosos de su capacidad de *unanimitas social* en torno a ellos y temerosos de no poder controlar sus acciones y que ello limitara la autoridad y el dominio efectivos de los obispos sobre sus zonas de asentamiento. El hecho de que

---

[548] Braulio, *VSA* XX, 27.

[549] MARTIN, C., *op. cit*, 2003, p. 101 y 136. En el caso de Valerio, no obstante, se ha hablado de una *unanimitas* en cierto modo clasista, que primaría a aquellos individuos de elevada posición social sobre los rústicos y dependientes. FRIGHETTO, R., *Valerio del Bierzo. Autobiografía*, 2006, pp. 41-51. En cualquier caso, como bien se ha apuntado recientemente, la inclusión de los pobres y los marginados sociales en los relatos hagiográficos, de ser un reflejo verídico de los hechos, respondió principalmente a un interés por el autor o autores de estas obras de glorificar tanto la vida del santo como el prestigio del monasterio, iglesia o sede episcopal vinculadas directa o indirectamente a su culto. CASTELLANOS, S., "Marginados en las *Vitae*...", *op. cit.*, 2013, pp. 279-289.

[550] En la *Vita Sancti Aemiliani* se utilizan expresiones como *egentium turbae*, *ingens multitudo*, *adventantium catervae* (*VSA* III, 10; XX-XXII, 27-29) para hacer alusión a la gran cantidad de fieles que congregaban en estos hombres santos en torno a sus figuras. En esta misma línea, Valerio, *Ordo. quer*. 5 y *Replic*. 9; *Vita Fructuosi* 3-4, 6 y 8. CASTELLANOS, S., *Poder social...*, 1998, pp. 103-115.

[551] Como afirma I. Velázquez, "*con el paso del tiempo, los milagros son cada vez más signo o seña de identidad de la Iglesia y propiedad de la misma. Por eso las instituciones eclesiásticas son remisas para admitir milagros de algunos eremitas que viven un tanto al margen del marco controlado por ellas*". VELÁZQUEZ, I., *op. cit.*, 2007, p. 124, nota 101.

ahora varios ascetas asumieran el papel de intermediarios entre Dios y los hombres, una de las tradicionales y exclusivas atribuciones de la figura episcopal hasta ese momento, desató una enconada competencia entre ambos por conseguir el favor de sus respectivas comunidades. A este respecto, los beneficios sociales (reconocimiento y atracción poblacional) pero sobre todo económicos (donaciones, ofrendas, legados) que reportaba ese papel de intercesor entre la divinidad y los fieles fueron una de las bases principales que cimentaron el interés de las autoridades civiles y eclesiásticas por los ascetas[552], pero también fueron el detonante de las tensas y conflictivas relaciones, cuando no abiertas enemistades, desarrolladas entre los obispos y las figuras santas[553]. Ya lo vimos al hablar de las relaciones entre el obispo Didimio de Tarazona y el eremita Emiliano[554] o entre los presbíteros Flaino y Justo y el anacoreta Valerio[555], pero también tenemos el ejemplo del codicioso archidiácono Eleuterio, quien se negó a conceder la libertad a quienes su predecesor Masona se la había prometido y les reclamó incluso el dinero y las propiedades ofrecidas a éstos por el prelado de Mérida en su lecho de muerte[556]. Este mismo interés por atraerse hacia su órbita de poder a las figuras ascéticas y beneficiarse de todo lo que ello conllevaba también estuvo detrás de los conflictos mantenidos entre los monarcas Leovigildo (572-586) y Chindasvinto (642-653) con los obispos-santos Masona de Mérida y Fructuoso de Braga respectivamente[557].

5.1.2.2.2. Cenobitas y cenobios

El ascetismo, en cualquier caso, fue un movimiento continuo de búsqueda de la perfección espiritual, que a pesar de haber nacido como un fenómeno contracultural[558] desembocó de forma natural en la organización de la vida cenobítica desde el momento en el que el deseo ardiente de retirarse del mundo y de vivir con la mayor austeridad posible comenzó a ser compartido por distintos individuos y éstos decidieron ponerlo en

---

[552] Esta idea de "ganancias revertidas" pudo ser también la que impulsó la donación de Leovigildo a Nancto de una propiedad fiscal (*VPSE*, III, 9) o los persistentes intentos del obispo de Sevilla, entre otros vecinos, por retener a Fructuoso en esta ciudad antes de partir hacia el territorio gaditano (*VF* 14).

[553] GIL FERNÁNDEZ, J., "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas en época visigoda", *Codex Aquilarensis*, nº 10, 1994, pp. 9-10; CASTELLANOS, S., "Conflictos entre la autoridad...", *op. cit*., 1997, pp. 81-82.

[554] Braulio, *VSA* V-VI, 12-13.

[555] *Vid. supra*, nota 518.

[556] *VSPE* V, XIII. Esta actitud le valdría al archidiácono el consabido castigo divino de la muerte.

[557] VSPE V, IV-IX; *Vita Fructuosi*, 17. CASTELLANOS, S., *op. cit*., 1997, pp. 78-81.

[558] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa", *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales.*, 1989, pp. 97-121.

práctica junto a quienes les habían instigado a tomar esa decisión. En una sociedad tan fuertemente jerarquizada como la tardoantigua, además, la posibilidad de alcanzar unas condiciones de vida mínimas fuera de toda atadura de dependencias personales hizo del monaquismo mucho más que una esperanza de carácter escatológico[559].

De este modo, la figura del *monachus* (solitario) se fue alejando paulatinamente de esas primigenias ideas de la individualidad ascética y de la soledad en el desierto[560] impulsadas por el primer monacato oriental e hizo recaer la esencia de la vida religiosa en una postura de unidad comunal, ya sea en pareja, en pequeños o medianos grupos, en el ámbito doméstico o e instituciones propiamente cenobíticas[561]. Estas ideas, posiblemente procedentes del norte de África[562], ya estaban presentes en algunas fuentes hispanas de los siglos IV-V[563] y poco a poco fueron calando entre la población hasta acabar consolidando el cenobitismo entre los siglos VI y VII[564]. Aprovechando esta evolución ideológica de lo particular a lo colectivo que lo monacal iba experimentando a lo largo de la Antigüedad Tardía y teniendo presente que la vida comunal resultaba mucho más fácil de vigilar y controlar que cualquier expresión espontánea de religiosidad individual, la normativa eclesiástica fue primando cada vez más en sus disposiciones a lo cenobítico, sometido a

---

[559] SALVADOR, F. J., "Aspectos sociales en las reglas monásticas de la Bética", *La sociedad de la Bética: contribuciones para su estudio*, 1994, pp. 495-514.

[560] El término *monachus* aparece por primera vez en las fuentes hispanas en el concilio I de Zaragoza (380) y en él parece presentar unas claras connotaciones de religiosidad en solitario. Concilio de Zaragoza (380), can. VI: *Si algún clérigo, por supuesta vanidad o soltura, abandonase espontáneamente su oficio y quisiere parecer como más observante de la ley siendo monje que clérigo, debe ser expulsado de la Iglesia, de modo que no será admitido en ella sino después de mucho tiempo de ruegos y súplicas.*.

[561] Ya desde finales del siglo IV surgen y se difunden las primeras reglas monásticas: la Regla de Pacomio, traducida al latín por Jerónimo y de rápida difusión en Occidente, el *Asceticon* de Basilio de Cesarea en Oriente o las Reglas de San Agustín para los monjes norteafricanos.

[562] LANGA, P., "San Agustín y los orígenes del monacato en África", *Codex Aquilarensis*, nº 5 1991, pp. 91-113. Ildefonso de Toledo, *De vir. Illust*. III: *Donato, monje por vocación y dedicación, se dice que fue discípulo en África de un eremita. Él, dándose cuenta de que amenazaba la violencia de los pueblos bárbaros, y sintiendo un fuerte temor ante la dispersión de sus ovejas y los peligros de la grey de sus monjes, se trasladó a Hispania por vía marítima, con unos setenta monjes y abundantes códices literarios. Después de proporcionarle recursos y ayuda a una mujer, Minicea, de buena familia y muy devota, parece que construyó el monasterio Servitano. Se dice que él fue el primero que trajo a Hispania la costumbre de aplicar una regla*.

[563] Siricio, *Epistola ad Eumerium Tarraconensem episcopum*, VI (385) [TEJADA Y RAMIRO, J., 1859, p. 731]; Eutropio, *De uera circumcisione*; *De contemnenda haereditate*; (400) [*PL* 30, 1865, pp. 47-52 y 194-217]; Baquiario, *Epistola De reparatione lapsi ad Ianuarium*, 16 (410) [*PL* 20, 1845, pp. 1037-1062], Severo de Menorca, *Epistola Seueri de conuersione iudeorum apud Minoricam insulam meritis sancti Stephani facta* (417) [*PL* 20, 1845, pp. 731-746].

[564] Sobre la evolución histórica del ascetismo al monacato en Hispania a través de las fuentes, GONZÁLEZ, T., "La iglesia desde la conversión...", *op. cit.*, 1979, pp. 619-643; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI", *I Congreso Peninsular de Historia Antigua: Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986*, 1988, pp. 205-225; Id., "La recepción del monacato en Hispania", *Codex aquilarensis*, nº 5, 1991, pp. 131-140; Id., "Monacato y ascesis…", *op. cit.*, 1994, pp. 377-384; MARCOS SÁNCHEZ, M., "Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV", *Cristianesimo e specifitá*..., 1994, p. 353-376; Id., *op. cit.*, 2000, pp. 218-225.

reglas disciplinares y a una autoridad superior, en detrimento de la experiencia ascética personal[565], y los obispos centraron todos sus esfuerzos en conseguir la integración de los *religiosi vagi*[566] en el monaquismo o dentro del clero secular[567].

La ordenación de Emiliano como presbítero de la iglesia de Berceo por parte del obispo Didimio de Tarazona[568] o la reclusión de Valerio en el monasterio rufianense[569] podrían entenderse así como sendos intentos no sólo de apropiarse de los beneficios indirectos de la presencia ascética en sus espacios de culto, sino también de controlar un fenómeno que por su heterodoxia y autonomismo resultaba nocivo para la unidad eclesiástica promovida por el episcopado. En este sentido, el nombramiento de Emiliano como rector del templo berceano no respondería solamente, al igual que con Valerio en Ebronanto (*Replic*. 10), a un interés por derivar la sacralidad y la capacidad de cohesión social del eremita hacia una comunidad dependiente religiosa y jurisdiccionalmente del obispado turiasonense[570], sino también a un decidido afán por ejercer un control más o menos directo y firme sobre la actividad del "díscolo" Millán sometiéndole a la férrea disciplina eclesiástica[571]. La actuación de Emiliano con respecto a los bienes de esta iglesia al margen de la autoridad prelaticia demostró que la voluntad controladora de Didimio fue más un deseo que un logro. Por otro lado, el hecho de no poder beneficiarse de los ingresos obtenidos en *Vergegio*, notablemente incrementados a buen seguro tras la colocación de Emiliano a su frente, supuso el detonante final de su cambio de actitud con respecto al eremita y del cese de sus relaciones una vez expulsado éste de su cargo.

---

[565] En la obra isidoriana se produce un cierto contraste ideológico entre ambas concepciones, pues al mismo tiempo que describe a eremitas y a anacoretas como dos las tres clases óptimas de monjes (Isid. *De eccl. offic*. II, XVI), eso sí siempre por debajo de los cenobitas, critica a algunos de los solitarios por querer adquirir fama mundana con su apartamiento de la comunidad santa (*Reg. Isid*., XIX). En las *VPSE*, sin embargo, existe un contraste entre la vida monástica o si se quiere ascética, reflejada muy brevemente en el capítulo dedicado al abad Nancto y descrita en tintes bastante dramáticos (*VPSE*, III) y la vida eclesiástica episcopal urbana, mucho más favorecida y vanagloriada en el relato (*VPSE*, IV-V). Para algunos autores este contraste sería un reflejo del conflicto de fondo existente entre obispos y monasterios por el control patrimonial de la Iglesia. CASTELLANOS, S., *op. cit*. 2004, pp. 150-151; VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, p. 303.

[566] MARCOS SÁNCHEZ, M., "Monjes ociosos, vagabundos y violentos", *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, 1998, pp. 55-76; DIETZ, M., *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 2005.

[567] Concilio de Valencia (549), can. V-VI; Concilio IV de Toledo (633), can. XLIX y LII-LIII; Concilio VII de Toledo (646), can. V; Concilio XIII de Toledo (683), can. XI.

[568] Braulio, *VSA* V, 12.

[569] Valerio, *Ordo Querim*. 19; *Replic*. 13.

[570] LOMAS SALMONTE, F. J., "Análisis y funcionalidad de la 'Vita Aemiliani' (BHL 100)", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 16, 1998, pp. 259 y 264.

[571] El hecho de que Braulio, aun ensalzando al eremita Felices y su ejemplo de vida, presente a Emiliano en su obra siempre como presbítero y nunca como un anacoreta, eremita o *monachus* resulta ejemplificador de ese afán por integrar lo ascético en la ortodoxia del episcopado urbano. VALCÁRCEL, V., "La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmántica*, nº 48 (147), 1997, pp. 382-384.

Por lo que respecta a Valerio, al margen de la realidad o invención de su estancia en el monasterio de *Compludo* (*Vita Fructuosi*, 3-4)[572], parece que desde sus inicios vio que la vida en común no le proporcionaría la perfección espiritual que necesitaba (*Ordo quer*. 1) y eso le habría llevado a adoptar un modo de vida puramente eremítico, solitario, aislándose en lo alto de un monte, tomando como modelo la huida al desierto de los ascetas egipcios (*Ordo quer*. 2)[573]. Su aislamiento, no obstante, fue más un anhelo que una realidad, pues pese a vivir apartado primero en el *Castrum Petrensis* (*Ordo quer.* 2), luego en *Ebronanto* (*Ord. quer*. 7-8) y finalmente en Rufiana (*Ordo quer*. 19), sus lugares de retiro no dejaron de atraer nunca a pupilos[574] y discípulos[575], interesados por recibir sus enseñanzas o compartir su vida contemplativa, hasta el punto de que el propio Valerio acabó inmerso en una espiral de contradicciones internas entre su deseo ferviente de soledad[576] y su necesidad imperiosa de compañía[577].

Años más tarde, forzado por las circunstancias adversas que habían desembocado trágicamente en la destrucción del predio de Ebronanto[578], Valerio fue llevado por unos cristianos hasta el monasterio de Rufiana (San Pedro de Montes), donde llevó a cabo un encierro voluntario en la celda en la que supuestamente estuvo recluido Fructuoso[579].

---

[572] Ésta es la idea que ha defendido J. C. Martín en un trabajo reciente en el que pone en cuestión la veracidad de su estancia en Compludo, entre otros episodios autobiográficos de Valerio, argumentando el uso de tópicos literarios y fragmentos de otras obras por parte del Bergidense con el propósito de vincular ficticiamente su vida religiosa con la del obispo Frucutoso de Braga. MARTÍN IGLESIAS, J. C., "¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los 'Opúsculos autobiográficos' (CPL 1282-1284) y las 'Visiones del más allá' (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo", *Veleia*, nº 23, 2006, pp. 327-338. Frente a esta hipótesis, hay otras opiniones que apuntan a que Valerio fue rechazado en el monasterio (FERNÁNDEZ ALONSO, J., "Sobre la autobiografía de s. Valerio y su ascetismo", *Hispania Sacra*, nº 2, 1949, p. 275), a que éste lo abandonó por la violencia de su carácter (AHERNE, C.M., *op. cit*., 1949, p. 70, n. 17) o por no poder soportar las condiciones impuestas por la regla fructuosiana (DÍAZ MÁRTÍNEZ, P. C., "Valerio del Bierzo: la equívoca marginalidad de un asceta tardoantiguo", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, 2013, pp. 296-297).

[573] Valerio, *De vana saeculi sapientia* 8-10 (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., 2006, pp. 178-183).También siguió aquí el ejemplo dado por Fructuoso (*De cel. revel.* 1), de quien se dice que solía abandonar sus fundaciones cenobíticas, una vez consolidadas, para retirarse a la soledad (*Vita Fructuosi*, 5). En general, sobre el ideal ascético de Valerio, FRIGHETTO, R., "O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valerio do Bierzo", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 59-79.

[574] Id., *Replicatio sermonum* 6-9 y 11.

[575] Id., *Ordo quer*. 5 y 14; *Replic*. 3-5, 9, 12-14 y 23-24.

[576] Id., *Ordo quer*. 2, 6-9 y 29.

[577] Id., *Ordo quer*. 3, 5, 14 y 17; *Replic*. 3, 9, 12-14, 24 y 26. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Valerio del Bierzo...", *op. cit*., 2013, pp. 299-303; VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 296-297. Según F. J. DÍAZ MANRIQUE (*Valerio del Bierzo. Ascetismo y orgullo*, 2011), Valerio pudo padecer algún tipo de trastorno esquizofrénico de la personalidad que le produjo una visión distorsionada de sí mismo y del mundo que le rodeaba y le condujo en ocasiones a llevar conductas de inadaptación a la vida con otras personas que en el fondo le provocaban grandes sufrimientos internos cuando se encontraba solo.

[578] A este respecto, VALVERDE, M. R., o*p. cit*., 2011, pp. 289-298.

[579] Valerio, *Ordo quer*., 22; *Replic*. 13; *Quod de superioribus querimoniis residuum seqitur*, 1. En esta última obra Valerio parece estar sugiriendo que fue llevado hasta el monasterio de Rufiana a la fuerza (DÍAZ Y DÍAZ, M., 2006, p. 313, nota 229).

Dadas las continuas penalidades que padeció desde su llegada a este monasterio a manos de los propios monjes (*Ordo quer*. 19-23) o ante el hecho de que no se le permitiera compartir su retiro con su discípulo Juan (*Replic*. 13), varios autores han señalado la posibilidad de que en realidad éste fuera confinado en el cenobio rufianense contra su voluntad y a modo de castigo por su ascetismo individual[580]. Como "religioso solitario y errabundo" que además habría abandonado en teoría la vida monacal para vivir lejos de toda compañía, Valerio tenía todas las papeletas para ser condenado por la legislación de su época a permanecer recluido en un monasterio y llevar allí una vida de penitencia, salvo que se demostrase que había una razón de santidad detrás de su aislamiento[581]. Por ello, aunque en la obra se sugiera que fue trasladado al monasterio de Rufiana por gente que se compadeció de su miserable situación vital, es posible que tengamos que hablar más bien de un intento por supervisar y contener un fenómeno potencialmente peligroso para el orden público y la unidad eclesiástica a instancias de una autoridad superior, habitualmente un prelado. Esta autoridad, aunque no se mencione en ningún momento, pudo ser la del entonces obispo de Astorga, Isidoro (675)[582], al que Valerio apenas unas líneas más tarde tacharía de *pestilentissimus vir* cuando éste trató de llevarle consigo a la ciudad de Toledo (*Ordo quer*. 21)[583].

En esta misma línea de actuación irían encaminadas la decisión del obispo (suponemos que del mismo Isidoro) de nombrar a Juan, discípulo de Valerio, en contra de su voluntad, como presbítero del cenobio que éste había construido en la falda de un

---

[580] FERNÁNDEZ ALONSO, J., *op. cit*., 1949, pp. 278-282; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., *op. cit*., 1997, pp. 25-31; FRIGHETTO, R., *Valerio del Bierzo. Autobiografía*, 2006, p. 37; VALVERDE CASTRO, R. M., *op. cit*., 2011, pp. 296-297; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Valerio del Bierzo: la equívoca marginalidad...", *op. cit*., 2013, pp. 305-306

[581] Concilio IV de Toledo (633), can. LII: *A estos tales haciéndoles regresar al mismo monasterio del cual salieron, se les impondrá una vida de penitencia, para que allí lloren sus crímenes, en el mismo lugar de donde se apartaron*; LIII: […] *aquellos que andan vagando por diversos lugares, pondrá coto el obispo en cuya jurisdicción se sabe que residen, destinándolos al clero o a los monasterios*; Concilio VII de Toledo (646), can. V: [...] *decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en los que habitan como vagabundos o permanecen recluidos, y que sean destinados a vivir en monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan* [...]; *Lex Visigothorum*, 3.5.3; *Regla de San Fructuoso*. XXII. ORLANDIS, J., "La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica", *Ius canonicum*, vol. 4, nº 7, 1964, pp. 148-150.

[582] Esta figura episcopal supone uno de los pocos indicios que tenemos sobre la cronología vital de Valerio y sobre la historicidad de su obra, pues sabemos que como obispo asturicense Isidoro firmó en el Concilio III de Braga (675), lo que ha permitido considerar a los especialistas que la vida cristiana de Valerio se desarrolló durante la segunda mitad del siglo VII, sin poder realizar muchas más precisiones. ORLANDIS, J., "Algunas consideraciones en torno a la circunstancia histórica de Valerio del Bierzo", *Helmantica*, t. 48, nº 145-146, 1997, pp. 153-164; UDAONDO, F. J., "Apuntes para una cronología de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, t. 56, nº 168-169, 2005, pp. 125-158.

[583] Aunque sólo es una hipótesis, la cercanía entre el episodio en el que Valerio ingresa en el cenobio rufianense y el de la petición del obispo o las negativas palabras que el eremita le dedica al prelado ("*a él lo tragó el infierno eterno*") podrían estar hablándonos de un odio que venía ya de atrás.

monte (*Replic*. 14) o la de su sucesor Aurelio de Astorga de consagrar la iglesia de Santa Cruz y San Pantaleón y ordenar a su principal artífice, Saturnino, presbítero de la misma (*Replic*. 16). Al igual que sucedía en el nombramiento de Emiliano en Berceo, es muy probable que nos encontremos con medidas encaminadas no sólo al control de formas heterodoxas de religiosidad sino también a la apropiación de los beneficios tanto materiales como espirituales de este tipo de iniciativas[584] que a la larga segregaban la dimensión territorial del control prelaticio en estas zonas[585]. No hay que descartar, con todo, que los enfrentamientos de Valerio con los monjes de Rufiana tuviesen como detonante la usurpación de la celda de Fructuoso por el Bergidense y que esta situación fuese denunciada ante el obispo de Astorga, máximo responsable del orden monacal[586].

Con el tiempo Valerio llegó a alcanzar algún tipo de reconocimiento por parte de la comunidad y de las autoridades eclesiásticas que le valió no sólo la reanudación de su actividad religiosa y la asunción de nuevos discípulos sino también la aceptación del obispo asturicense Aurelio para la consagración del templo cristiano realizado junto a su discípulo Saturnino cerca de Rufiana y la designación de éste como su rector[587].

Al margen de la aceptación o el rechazo final hacia estos ascetas, la indefinición normativa de los espacios semieremíticos que se iban formando en torno a los santos, la intensificación de las condenas sinodales contra las prácticas ascéticas individuales, la creciente aspiración aristocrática a la vida religiosa en común o el interés que suscitaban las oportunidades de mejora y protección de la existencia cenobítica con respecto a los patrimonios y el estatus de las aristocracias locales frente al dominio prelaticio fueron algunos de los factores que sustentaron la lucha episcopal en pos de la ortodoxia y la

---

[584] No olvidemos que tras la llegada de Saturnino, la generosa voluntad de los fieles permitió contratar a muchos artesanos y llevar a buen puerto la construcción del templo cristiano (*Replic*. 15).

[585] CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda*..., 2004, pp. 152-154.

[586] No hay que olvidar que ya en los concilios galos de Agde (506) y Orleans (511) a comienzos del siglo VI se estipulaba la necesaria aprobación del obispo o la voluntad del abad para que los monjes se construyeran celdas individuales en los monasterios. Concilio de Agde (506), can. LVIII; Concilio de Orleans (511), can. XXII; Concilio de Epaona (517), can. X. Esta idea también está presenta en las Regla monásticas de Leandro e Isidoro. Leandro, Reg. XXVI: *No imites a aquellas vírgenes que habitan en ciudades en celdas aisladas*; Isidoro, *Reg*. XIX: *Nadie pedirá para sí una celda especial con el fin de vivir en ella separado de la comunidad como un particular, fuera del que por enfermedad o edad necesitare esto con autorización del abad. Los demás que no adolecen ni de enfermedad ni de vejez conservarán en sociedad la vida y observancia común. Nadie solicitará para sí una celda separada apartada de la comunidad, para que, a pretexto de reclusión, le sea ocasión de vicio apremiante u oculto, y, sobre todo, para incurrir en vanagloria o en ansia de fama mundana, pues muchos quieren recluirse y ocultarse para adquirir nombradía, de modo que los de condición baja o ignorados fuera se hagan conocidos y honrados por su reclusión. Pues en realidad todo el que se aparta de la multitud para descansar, cuanto más se separa de la sociedad, tanto menos se oculta. Por tanto, es preciso residir en una santa comunidad y llevar una vida a la vista, para que, si hay algún vicio en ellos, pueda remediarse no ocultándolo.*

[587] Valerio, *Replic*. 15-16.

unidad eclesiástica bajo su exclusiva potestad. De este modo, tras la unificación religiosa proclamada por Recaredo en el año 589 los poderes religiosos y civiles pusieron todo su empeño en hacer de estas manifestaciones espontáneas una práctica reglada bajo su estricta autoridad, lo que dio lugar a lo largo del siglo VII a la redacción de las reglas monásticas de Leandro e Isidoro de Sevilla, Fructuoso de Braga o la denominada Regla Común[588]. Con la composición de estos cuerpos disciplinares el cenobitismo alcanzó su madurez organizativa bajo la atenta supervisión de las autoridades prelaticias, quienes fijaron las normas y conductas a seguir en la vida diaria de todos los monjes.

Esta innegable realidad no contrarrestó en ningún caso el enorme éxito cosechado en paralelo por el ascetismo individual sobre todo en el reborde septentrional del Duero y en las comarcas ribereñas del Ebro medio y alto[589] - en el centro y el sur peninsular el eremitismo rupestre resulta menos conocido[590] - durante la época visigoda. Un fenómeno que se consolidó como factor de reordenación territorial, de integración social de las poblaciones hispanas y de cristianización del espacio rústico y que sobrevivió, si bien absorbido progresivamente por el monacato[591], hasta el periodo altomedieval[592].

Siendo conscientes de que por la vía legal o normativa no se llegaba a alcanzar en muchos casos la completa sumisión del fenómeno ascético a la autoridad episcopal, los prelados decidieron entonces buscar otras alternativas para compensar esta situación. Así, siguiendo de algún modo esa máxima que afirma que si no puedes con tu enemigo, has de unirte a él, los obispos hispanos optaron finalmente por modificar su negativa perspectiva hacia sus rivales en el liderazgo social sobre los espacios rurales y buscaron obtener su beneplácito celestial enarbolando la bandera de valedores y protectores de su culto oficial, ya se diese éste en vida o *post mortem*[593]. Como testigos de los numerosos

---

[588] GIL FERNÁNDEZ, J., *op. cit.*, 1994, pp. 11-20; VELÁZQUEZ, I., "Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 539-567.

[589] MONREAL, L. A., *op. cit*., 1989.

[590] RIU, M., "Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental", *VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, 1973, pp. 431-443; SALVADOR, F. J., "Extensión del monacato en Hispania meridional durante la Antigüedad Tardía", *II Congreso peninsular de Historia antiga (Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990)*, 1993, pp. 1067-1078; PUERTAS, R., *Iglesias rupestres de Málaga*, 2006; CASTILLO MALDONADO, P., "Espiritualidad ascética y espacios rupestres de la Antigüedad Tardía: algunos ejemplos del centro y sureste peninsular", *Carthaginensia*, vol. 25, nº 47, 2009, pp. 188-195.

[591] MUNDÓ, A., *op. cit.*, 1974, pp. 85 ss.; CORULLÓN, I., "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas. II", *Tierras de León*, vol. 26, nº 64, 1986, p. 36.

[592] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval*..., 2008, pp. 161-192.

[593] CASTELLANOS, S., "Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda", *La imagen del obispo en la Edad Media*, 2004, pp. 21-24.

beneficios socioeconómicos que reportaba la proximidad a las figuras sagradas[594], los prelados hicieron todo lo posible por trasladar al mundo rural la potestad efectiva que ejercían sobre las *civitates* gracias, entre otros aspectos, al dominio sobre el culto a los mártires, sus reliquias y sus *loca sacra* bajo unas formas de patronazgo celestial a nivel local[595]. El traspaso de esta política más allá de las fronteras urbanas se tradujo en la atracción hacia su órbita episcopal de toda santidad ascética así como en la apropiación indirecta de su culto y la vinculación de sus espacios sagrados con su propia sede, todo ello con el fin de equilibrar la balanza del prestigio social entre obispos y santos y ampliar así el hasta entonces irregular dominio diocesano sobre el espacio rural.

Para ello se llevó a cabo, por ejemplo, la composición de las vidas de santos, una labor que no sólo tuvo un objetivo intrínseco litúrgico y adoctrinador para los fieles que las leían o escuchaban sino también uno extrínseco para sus autores episcopales, que las utilizaron para captar el culto a sus protagonistas y asociarlo indefectiblemente a sus iglesias, sedes y familias eclesiásticas[596]. La redacción de hagiografías como mecanismo de capitalización cultual consolidó la asociación entre los patronos celestiales (santos) y los patronos terrenales (obispos) y posibilitó a estos últimos apropiarse en cierto modo del halo de santidad de determinadas figuras ascéticas con el objetivo de engrandecer su prestigio y el de su sede. Mostrando una serie de valores a seguir (virtudes ascéticas[597]) y otras tantas actitudes a evitar (so pena de un castigo divino), los hagiógrafos asimilaron las tradiciones orales locales y las reinterpretaron por escrito a su antojo con objeto de hacer suyos aquellos elementos de estas santidades que aglutinaban a las comunidades de fieles a su alrededor y convertirse en intermediarios entre Dios, lo santos y los fieles[598]. Así, las obras hagiográficas se convirtieron no sólo en un instrumento para dignificar a sus protagonistas como modelos a emular y admirar, o a temer según los casos, por sus lectores u oyentes, sino también en una manifestación pública de la postura ética oficial

---

[594] BUENACASA PÉREZ, C., "La instrumentación económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 123-140.

[595] BROWN, P., "The rise and function…", *The Journal of Roman Studies*, nº 61, 1971, pp. 80-101; VAN DAM, R., *Saints and their miracles…*, 1993; CASTELLANOS, S., *Poder social...*, 1998, pp. 134-164; Id., *Hagiografía y sociedad...*, 1999, pp. 131-133.

[596] VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfíca...*, 2007, pp. 92-94.

[597] Algunas de ellas son la humildad, la caridad, la piedad, la austeridad o la castidad. MENJOT, D., "Les miracles de saint Millan...", *op. cit.*, 1979, pp. 168-169.

[598] Como ya expresara S. Castellanos: "*Todo esto redundaba en la presentación del código religioso como el eje axial de la justicia, de una justicia fundamentada en la intervención de la divinidad a través de sus agentes (los santos) y en definitiva, de quienes relataban los hechos y se arrogaban el derecho de interpretación de la voluntad suprema, los obispos*". CASTELLANOS, S., *La Hagiografía visigoda...*, 2004, p. 420 (en general sobre todos estos aspectos, pp. 303-404).

de quienes las redactaban[599]. Una herramienta ideológica utilizada por aquellos líderes eclesiásticos y laicos que controlaban los medios culturales, religiosos y sociales de un territorio a fin de "imponer" su propia concepción del mundo y de la justicia y legitimar así sus decisiones y actuaciones a través del ejemplo mostrado por otros[600].

De este modo, siguiendo la estela dejada por el culto a los mártires y ascetas, los obispos, abades y otros líderes eclesiásticos pasarán en esta época - no hay que olvidar que algunos ya venían siendo considerados mártires (Cipriano de Cartago, Fructuoso de Tarraco) y santos (Martín de Tours) desde mucho tiempo atrás - a ser identificados como *uiri sancti* y a protagonizar sus propios relatos hagiográficos (*Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* IV-V, *Vita Fructuosi*, *Vita Desiderii*[601]). En ellos los prelados se presentan imbuidos de las virtudes y rectos comportamientos propios de los ascetas, tan bondadosos en sus tareas asistenciales para con los más necesitados[602] y justos en su función de rectores de las ciudades como severos y rigurosos en sus castigos hacia los pecadores[603], si bien no investidos con el aura de santidad de los ascetas[604]. Al magnánimo diseño de esta imagen del obispo-santo, fundamentado en su rol de patrono de las ciudades y rector de

---

[599] CASTELLANOS, S., "Problemas morales en la protección divina al hombre santo: Emiliano y Valerio", *L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Ereditá e Confronti, XXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Christiana (Roma 4-6 maggio 1995)*, 1996, pp. 611-620. Esta idea es visible sobre todo en la *Vita Desiderii*, donde el énfasis el castigo divino sobre los reyes Teodorico II de Burgundia y su abuela la reina Brunequilda y su trágico final responde a una clara advertencia por parte del monarca en contra de los reyes injustos, los tiranos o los usurpadores al reino galo. CASTELLANOS, S., *op. cit.*, 2004, p. 34, notas 45-46; VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 207-224.

[600] VELÁZQUEZ, I., *op. cit*., 2007, pp. 197-198.

[601] MARTÍN IGLESIAS, J. C., "Une nouvelle édition critique de la 'Vita Desiderii' de Sisebut, accompagné de quelques réflexions concernant la date des "Sententiae' et du 'De viris illustribus d'Isidore de Séville", *Hagiográphica*, nº 7, 2000, pp. 127-180. Trad. en DÍAZ Y DÍAZ, P. R., "Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas)", *Fortunate*, nº 5, 1993, pp. 215-252.

[602] *VPSE* IV, II, 16: *Aquél* (Paulo) l*o rechazó completamente y lo rehusó y no quiso aceptarlo* (la donación de todos sus bienes de un matrimonio local, agradecido por la intervención médica del prelado sobre la mujer), *pero, suplicándole y ofreciéndoselo con extrema insistencia, finalmente se vio obligado a aceptar. Al recibirlo ordenó que se dedicara no tanto para su propio provecho como cuanto para las necesidades de los pobres*; IV, X, 2: (Fidel) *Luego distribuyó generosamente numerosas limosnas a muchos prisioneros e indigentes. Por último, devolviendo los recibidos, canceló todas sus deudas*; V, II, 3-4: *Y así, en tiempos de éste* (Masona), *el Señor, gracias a sus oraciones, alejó de la ciudad de Mérida y de toda la Lusitania el azote de las enfermedades y la carestía de alimentos y los expulsó gracias a los méritos de la santa virgen Eulalia y se dignó repartir tanta salud y tal abundancia de toda clase de dichas a todo el pueblo que parecía que nunca nadie, aunque pobre, hacía carecido de nada ni estaba atormentado por necesidad alguna, sino que, al igual que los ricos, también los pobres tenían abundancia de todas las cosas buenas y en modo semejante al gozo del cielo, todo el pueblo celebraba en la tierra el mérito de tan gran obispo en la tierra*. También en VPSE V, III, 7-12 (2008, pp. 72-73, 80 y 88-90); *Vita Fructuosii*, 8: *Luego, arrojadas de sí todas las vanidades del mundo, distribuyó entre las iglesias, sus libertos y los pobres todo el capital de su espléndido patrimonio*.

[603] *Vita Fruct.*, 3, 10-11; *VPSE*, V, VIII y IX, 1-2.

[604] Aquí radicaría para P. Castillo la sutil diferencia entre las *vitae patrum* y las *vitae sanctorum*, siendo las primeras un catálogo de las virtudes personales terrenales que caracterizaban a algunos líderes eclesiásticos y las segundas un compendio de las facultades taumatúrgicas concedidas por la divinidad a ciertos individuos. CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos...*, 2002, pp. 131-132.

la Iglesia, también contribuyó el hecho de que buena parte de los prelados de esta época hubieran sido previamente monjes o abades en algún cenobio y compaginaran gracias a ello los ideales monástico y episcopal[605]. Como parte de esta nueva faceta y en lo que concierne al control territorial, la asociación entre prelados y santos hubo de posibilitar a los primeros ejercer una potestad más o menos directa sobre los espacios monásticos a los que la fama cristiana de los segundos había ido dando origen en los espacios rurales.

Una vez analizado en sus líneas generales el panorama político, socioeconómico e ideológico que caracterizó al territorio rural peninsular durante la Antigüedad Tardía se observa que la articulación del mismo desde un punto de vista eclesiástico fue bastante más compleja que en el mundo urbano. Si bien en este último el domino episcopal sobre el espacio parece más definido e incuestionable, lo que no impide que encontrase otros obstáculos a su desarrollo por ejemplo en la competencia territorial entre los distintos obispados, en el mundo rural este control quedó en parte limitado o diluido tanto por las coordenadas históricas de la época como sobre todo por la presencia de otras entidades sociales (aristocracias rurales y ascetas) con capacidad propia para articular los espacios eclesiásticos que dependían de ellos. No obstante, frente al avance en los espacios rurales en este periodo de esas fuerzas sociopolíticas y religiosas centrífugas contrapuestas en ocasiones al centralismo episcopal, disgregadoras del panorama diocesano y precursoras de cambios estructurales de tipo feudalizante, la autoridad prelaticia, haciendo uso de la legislación conciliar, de la potestad jurisdiccional de sus sedes y de otros fenómenos tales como la capitalización del culto a los santos no cejó en su empeño por mantener su privilegiada posición social así como la centralidad de su influjo ideológico-político. De este modo, en base a la realidad jurídica y a la imagen que nos transmiten las fuentes de la época creemos que es posible, aunque no sin múltiples matizaciones y cuestiones a debatir, definir en la Hispania tardoantigua una articulación episcopal del territorio rural más o menos compacta, en la que aunque las iglesias de fundación privada, los eremitorios y los cenobios rurales acarrearon ciertas trabas a la extensión de la potestad efectiva del episcopado urbano, no llegaron nunca a impedir o a deshacer por completo el dominio eclesiástico de los prelados sobre los espacios dependientes de sus diócesis[606].

Como muestra de ello, analizaremos a continuación las claves en la articulación eclesiástica del territorio rural del Ebro medio y su área de influencia en esta época, con

[605] *Vid. supra*, nota 480.

[606] En esta misma línea, SOTOMAYOR, M., "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispanorromanos y visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, p. 539.

el propósito de corroborar si esta afirmación que hemos realizado a nivel general responde a realidades locales o regionales similares. Sin ánimo de redundar en lo ya dicho hasta ahora vamos a tratar de recoger aquellas informaciones particulares sobre el desarrollo del cristianismo en el mundo rural en la Antigüedad Tardía relativas a este área concreta o que hayan tenido alguna incidencia especial aquí, por lo que es posible que algunas ideas se reiteren necesariamente de lo expuesto en el panorama global o de otros aspectos locales ya tratados en otros apartados, si bien aquí y ahora son de obligada inclusión.

5. 2. LOS ESPACIOS RURALES DEL EBRO MEDIO-ALTO. ENTRE OBISPOS, ELITES LOCALES Y ASCETAS

Ya hemos señalado en varias ocasiones a lo largo de este trabajo las múltiples y diversas particularidades del valle medio-alto del Ebro en su evolución histórica durante la Antigüedad Tardía. Estas especificidades geopolíticas - desarrollo de autonomismos (vascones y cántabros), situación como territorio de frontera entre la Galia e Hispania, orografía de fuertes contrastes entre valles y montañas, etc. - y el propio devenir histórico general condicionaron la evolución religiosa de toda la zona a lo largo de este periodo. Una evolución en la que hay que tener muy en cuenta la convergencia de factores tales como las pervivencias paganas, la asimilación de las ideas priscilianistas y arrianas, el desarrollo del fenómeno ascético-cenobítico o la consolidación de poderes aristocráticos locales con pretensiones de dominio territorial e ideológico.

Como ya vimos a nivel general, una vez que el cristianismo se convirtió en culto oficial y exclusivo del Imperio, la base social de adheridos a esta creencia se amplió hasta tal punto que no tardaron en rebasarse los límites urbanos marcados por la expansión primigenia de esta fe. A partir de ese momento, las villas y otros enclaves rústicos del valle medio-alto del Ebro comenzaron a experimentar de forma paulatina un proceso de cristianización de sus estructuras y elementos ornamentales que derivaría con el tiempo en la formación de núcleos eclesiales y monásticos articuladores del espacio rural.

Este proceso, sin embargo, no se produjo de forma rápida, sencilla, ni en paralelo a la cristianización de las ciudades. Las zonas rurales, incluidas las del valle del Ebro, más conservadoras y menos permeables a las influencias del cristianismo por su lejanía con respecto a los centros de poder episcopal y el apego de muchos de sus habitantes a sus ritos ancestrales, mantuvieron durante más tiempo en activo los cultos precristianos.

Por otro lado, los enclaves vilicarios, dado su distanciamiento con respecto a las ciudades y sus condiciones de relativo aislamiento y privacidad, se convirtieron en los espacios idóneos para seguir practicando religiones ya proscritas o incipientes cultos heréticos que comenzaban a ser denunciados por las autoridades episcopales urbanas.

5. 2. 1. Paganos y herejes en la Tarraconense

La continuidad en la creencia y práctica de ritos paganos tras la consolidación de la fe nicena fue una realidad incuestionable en la Hispania tardorromana de la que no escapó tampoco la zona del Ebro medio-alto. Esta pervivencia tuvo un reflejo material -véase el caso de la villa navarra de Arellano, considerada como lugar de culto a Cibeles en el siglo IV[607], o la presencia de taurobolios en el área vascona[608] -, pero sobre todo ideológico, lo que resulta mucho más difícil de rastrear e identificar si tenemos presente que casi los únicos testimonios con los que contamos son las denuncias emitidas desde el ámbito eclesiástico, con todas la imparcialidades y restricciones que ello conlleva.

Así por ejemplo, de la respuesta del papa Siricio a la misiva enviada por Himerio de Tarragona a su predecesor Dámaso a finales del siglo IV con motivo del desarrollo de ciertas irregularidades eclesiásticas en su provincia se colige el rechazo del obispo tarraconense ante la apostasía de algunos conciudadanos cristianos que rendían culto a los ídolos y realizaban toda clase de sacrificios en su honor[609]. Algunas otras prácticas paganas, como por ejemplo las que se llevaban a cabo en el transcurso de la celebración de las kalendas de Enero (*Cervus*), fueron denunciadas en la segunda mitad del siglo IV por el obispo Paciano de Barcelona[610]. Si bien ambos testimonios sólo son alusiones genéricas a individuos que siguen practicando la idolatría o realizando determinados rituales paganos en la Tarraconense, sirven al menos para ponernos sobre aviso de la continuidad en la práctica de cultos precristianos en la provincia y quizás también en la zona del valle medio-alto del Ebro tras la oficialización del cristianismo[611].

---

[607] *Vid. supra*, 3.2.1.1. La villa de Arellano y los cultos mistéricos.

[608] MARCO SIMÓN, F., "¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV", *Gerión*, nº 15, 1987, pp. 297-319.

[609] Siricio, *Epíst.* I, 3 (TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones de la Iglesia de España y de América*, t. II, 1859, p. 730; *PL* 13, 1845, p. 1136)

[610] Paciano de Barcelona, *Paraenesis* I, 2-3 (*PL* XIII, 1843, pp. 1081-1090).

[611] SANZ SERRANO, S., "Aristocracias paganas en Hispania...", *op. cit.*, 2007, p. 455. Menos segura nos parece la vinculación con el paganismo de la alusión en la carta del metropolitano Ascanio al papa Hilario a una *vanissimam superstitionem* de la que haría gala el obispo Silvano de Calahorra en su irregular actuación. No creemos, como hace esta autora, que aquí se esté refiriendo a la extensión de

A partir de la correspondencia mantenida entre Paulino de Nola y Ausonio en torno a estas mismas fechas a razón de una supuesta estancia que el primero realizó en el territorio vascón, se ha sostenido que entre las costumbres locales que Ausonio teme que adopte su discípulo y que se tachan de bárbaras en la respuesta de Paulino se incluye también el carácter pagano de sus creencias[612]. Frente a esta postura, Prudencio hablará del paganismo vascón como algo ya superado en su época[613]. Como ya disertamos largo y tendido en su momento sobre la polémica cuestión del paganismo vascón y su carácter de espacio ideológicamente heterogéneo en esta época, no nos reiteraremos ahora en ello[614]. Simplemente insistiremos aquí en recordar que la labor evangelizadora ejercida desde la sede episcopal pompelonense sobre su *territorium* hubo de convivir en paralelo con la presencia de ciertos resquicios de paganismo en algunas zonas más apartadas y, por tanto, más reacias a toda novedad política, social o ideológica. Así se explicaría que en determinadas fuentes de época visigoda, con mayor o menor proximidad a la realidad ideológica del momento, se siga identificando a los vascones como paganos (*Vita Amandi*[615]) o al menos como enemigos de la fe cristiana (Epístola de Tajón a Quirico[616]), aunque esta última interpretación se base más en su condición de pueblo independiente del poder romano y visigodo que en su credo religioso.

Pese a no contar con testimonios escritos, como en el caso vascón, en los que se aluda a su adscripción religiosa, la autonomía de los cántabros frente al dominio central durante todo el periodo tardorromano y hasta la conquista de Leovigildo (574) también ha hecho suponer una prolongación en la práctica del paganismo en su territorio hasta

---

creencias supersticiosas en la provincia, sino que más bien se utiliza el término *superstitio* para recalcar el carácter negativo de Silvano y reforzar así la crítica de Ascanio frente al pontífice romano.

[612] Ausonio, *Epístolas*, XXIX, 50-52; Paulino de Nola, *Carm.* X, 202-220.

[613] Prud., *Perist.* I, 94-96. Contrariamente a ello, a lo largo de gran parte de la obra de Prudencio (*Cathemerinon*, *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psycomachia*, *Contra Symmachum*, *Peristephanon* y *Dittochaeum*) se hacen numerosas y exhaustivas alusiones a divinidades mitológicas y a creencias y ritos precristianos, siendo el enfrentamiento entre los defectos morales de los dioses paganos y las virtudes de Dios y los cristianos uno de los temas centrales en la mayoría de estos escritos. MIRÓ, M., "Paganos y herejes...", *op. cit.*, 1997, pp. 179-192. El hecho de confrontar a ambos mundos con tanto afán y de enumerar a tantísimas deidades clásicas se ha interpretado como una señal de que el paganismo era una realidad habitual y persistente en su época y quizás también en su propia tierra natal, aunque esto último sólo es una mera hipótesis fruto de su procedencia calagurritana. JORDÁN MONTES, F. J., "La pervivencia del paganismo en la Calahorra de comienzos del siglo V", *Calahorra. Bimilenario de su fundación*, 1984, pp. 247-258.

[614] Sobre este asunto, LARRAÑAGA ELORZA, K., "Proceso cristianizador y pervivencia de rituales paganos en el País Vasco en la Tardoantigüedad y Alta Edad Media", *Hispania Sacra*, nº 51, 1999, pp. 613-621.

[615] Baudemundo, *Vita Sancti Amandi* V (*MGH, SS. rer. Merov*. V, 1910, pp. 443-444).

[616] *Taionis Caesaraugustani episcopi Sententiarum libri V ad Quiricum Barcinonensem antistitem, praefatio*, II (RISCO, M., *España Sagrada*, XXXI, pp. 171-174).

fechas tardías[617]. A este respecto, la ausencia prácticamente total de vestigios materiales de tradición cristiana anteriores al siglo VI en esta área ha llevado a considerar que la cristianización de Cantabria se inició con la supuesta predicación de san Millán en la segunda mitad de esta centuria, cuando vaticinó los inminentes desastres que traería la invasión de Leovigildo en la región[618]. Si bien es verdad que la escasez de testimonios arqueológicos y de fuentes literarias no da lugar a demasiada aseveración, ya expusimos más arriba nuestras dudas al respecto de esta tardía cristianización o en todo caso de su generalización a todo el espacio cántabro. Como sucedió en otras muchas regiones de la Península Ibérica a lo largo de este periodo, hubo zonas donde la cristianización fue mayor y más temprana y otras en las que los cultos paganos perduraron en el acervo cultural y religioso de la población durante más tiempo. Determinar hasta qué punto la pervivencia del paganismo tuvo aquí un carácter más excepcional que en otras zonas por el hecho de ser una región que funcionó durante la tardorromanidad en gran parte al margen de las estructuras centrales de poder es una cuestión de muy difícil resolución dado el exiguo repertorio de fuentes y el no menos limitado panorama historiográfico sobre el tema[619]. Con todo, no es descartable que su tardía incorporación al aparato de gobierno central facilitase de alguna manera la continuidad en la práctica de cultos ajenos al oficial, habida cuenta de que cristianización y romanización fueron dos procesos que caminaron en paralelo desde la introducción de la nueva fe en el Imperio.

Más allá de dudosas referencias literarias, todas aquellas denuncias episcopales emitidas en los concilios tardorromanos y visigodos contra quienes seguían adorando a deidades paganas, realizando sacrificios, ritos maléficos y funerarios o consultando a los adivinos, pese a no referirse en ningún caso específicamente al valle medio del Ebro, son susceptibles de ser extrapoladas también a toda esta zona, dándose aquí situaciones más o menos parecidas contra las que lucharía igualmente la legislación eclesiástica[620].

---

[617] GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Los cántabros*, 1993, pp. 101-103 y 175. Aunque se había utilizado tradicionalmente el ara del monte Dobra dedicada al dios indígena Erudino como la prueba de la pervivencia de cultos paganos en una época ya oficialmente cristiana (399), *a posteriori* se ha corregido esta cronología y se ha ubicado su creación en el siglo II, lo que descarta su utilización en este sentido. CABELLOS, A. y RUIZ GUTIÉRREZ, A., "La Cantabria romana en la investigación epigráfica del último decenio (1993-2002)", *II Encuentro de Historia de Cantabria (25-29 de noviembre del 2002)*, 2005, pp. 214-215.

[618] *VSA* XXVI, 33. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *op. cit*., 2008, pp. 116-117.

[619] ALONSO ÁVILA, A., "Indigenismo y visigotismo en la actual región cántabra", *Altamira*, nº 45, 1985, pp. 67-92.

[620] Por mucho que la lucha contra el paganismo no se encontrara entre las cuestiones que se debatieron en ninguno de los concilios provinciales de la Tarraconense, lo cual sólo indicaría que éste no supuso una gran preocupación eclesiástica en la provincia, ello no implica que no se siguiesen practicando algunos de estos cultos también en el valle medio-alto del Ebro.

Teniendo presente la resistencia de algunas poblaciones del norte hispano a la romanidad, es probable que los cultos y creencias autóctonas siguieran constituyendo un importante quebradero de cabeza para las autoridades eclesiásticas y laicas de la zona durante toda la Antigüedad Tardía. Así, en un contexto de pervivencias paganas se entiende la labor exorcizadora y presumiblemente evangelizadora emprendida por Emiliano en las actuales regiones cántabra y riojana a lo largo del siglo VI a impulsos de la aristocracia local[621].

Debido a la escasez y a la parquedad de datos con los que contamos a la hora de describir posibles resquicios de paganismo en el Ebro medio-alto durante la Antigüedad Tardía, máxime cuando los testimonios son subjetivos[622] o no están circunscritos a esta zona en concreto sino que se han aplicado aquí genéricamente por extensión al darse en otras áreas cercanas, no podemos extraer unas conclusiones claras a nivel particular para esta zona. Pese a todas estas limitaciones y sin ánimo de generalizar, creemos que la lucha contra el paganismo no cesó aquí tampoco una vez que se hizo oficial la fe nicena y que la práctica de cultos autóctonos, romanos, orientales o propios de otros pueblos que se asentaron en esta zona con anterioridad a la romanización siguió estando muy presente, si bien gradual y sincréticamente silenciada por el cristianismo, entre aquellas poblaciones más ruralizadas del occidente tarraconense.

No fueron los cultos precristianos el único problema ideológico que tuvieron que afrontar los líderes eclesiásticos en su avance por la vertiente más rústica del valle del Ebro. La difusión de las ideas de Prisciliano por la Tarraconense desde mediados del siglo IV fue una realidad tan manifiesta que sus contemporáneos se vieron obligados a denunciar toda práctica asociada a ellas a finales de esta centuria en un sínodo celebrado a tal efecto en la ciudad de Zaragoza[623].

La idea priscilianista de una experiencia religiosa individual armonizó bien con las tendencias de los grandes *possessores* hacia la autarquía socioeconómica y, por ello,

---

[621] Braulio de Zaragoza, *VSA*, IV, 11; VII, 14; XII-XVII, 19-24; XXIII-XXIV, 30-31 (ed. de L. Vázquez de Parga, 1943, pp. 3-38).

[622] Aquí entrarían también las referencias a la bagaudia tarraconense, cuya vinculación con el paganismo resulta tan genérica y refutable como su asociación con los priscilianistas o su asimilación con movimientos revolucionarios de índole social.

[623] Concilio de Zaragoza (380), can. I: *Que todas las mujeres de la Iglesia católica y bautizados no asistan a las lecciones y reuniones de otros hombres que no sean sus maridos. Y que ellas no se junten entre sí con objeto de aprender o enseñar, porque así lo orden el Apóstol*; can. II: *Nadie ayune en domingo en atención al día o por persuasión de otro, o por superstición, y en Cuaresma no falte a la iglesia. Ni se escondan en lo más apartado de su casa o de los montes aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos y no acudan a las haciendas ajenas para celebrar reuniones*; can. IV: *En los veintiún días que hay entre el 17 de diciembre hasta la Epifanía, que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día, ni se oculte en su casa, ni se marche a su hacienda, ni se dirija a los montes ni ande descalzo*.

este movimiento pudo extenderse por los ambientes circumpirenaicos desde finales del siglo IV y calar en las mentalidades de algunos acomodados propietarios rurales del Ebro medio[624]. En este sentido, la elección de *Caesaraugusta* como lugar de reunión sinodal en esta época no obedecería únicamente a su privilegiado emplazamiento y a sus buenas comunicaciones con el interior peninsular y sur de la Galia o a su importancia como urbe cristiana, sino que en ello también debió de influir notablemente la difusión y aceptación que la disidencia religiosa impulsada por Prisciliano habría alcanzado en la provincia[625].

Así lo sugiere también la carta enviada por Consencio a Agustín en el 419, donde se contempla que el movimiento herético aún era un problema bastante arraigado en la Tarraconense y la Galia entre los miembros de la aristocracia laica y eclesiástica local[626]. Gracias a esta misiva podemos comprobar que el priscilianismo no fue un fenómeno únicamente extendido en el área galaica ni tampoco ligado sólo a grupos marginales de la sociedad o exclusivo de los estamentos laicos, pues personalidades eclesiásticas como los obispos Sagicio de Lérida o Siagrio de Huesca pudieron verse influidos por algunas de estas ideas[627]. Si el movimiento se trasladó desde el occidente hispano hasta el noreste tarraconense en esta época es de imaginar que sus ideas también se llegaron a conocer en el valle medio del Ebro entre los siglos IV y V, y de ahí su denuncia en Zaragoza[628]. Sin embargo, al margen de esta suposición poco más podemos añadir al respecto, pues

---

[624] ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, 1984, pp. 230-231; GONZÁLEZ BLANCO, A., "Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, 1984, p. 236. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en el poeta Prudencio, quien supo armonizar en su obra y en su vida la experiencia ascética con el respeto a la iglesia jerárquica. FONTAINE, J., *op. cit.*, 1981, p. 206.

[625] Recientemente se ha resaltado la importancia, habitualmente ignorada, del papel del obispo Himerio de Tarraco en la cuestión priscilianista, llegando a atribuirle incluso el mérito de haber convocado el sínodo zaragozano. PÉREZ MARTÍNEZ, M., *Tarraco en la Antigüedad Tardía: cristianización y organización eclesiástica (siglos III al VIII)*, 2012, pp. 73-77.

[626] Consencio, *Ep*. XI, 1, 1: *El beatísimo señor mío, hermano de vuestra santidad, el obispo Patroclo, con vehemente afecto, me ha impulsado a componer algunas cosas necias y sin ton ni son contra los priscilianistas, que también ya perturbaban las Galias.* [...]; 2,1: *En la ciudad de Tarragona, donde me he construido un monasterio* [...] 2, 5: *habiéndolo saqueado todo por completo, se llevaron a la vecina ciudad, llamada Lérida, tres grandísimos códices que contenían toda suerte de sacrilegios* [...]; 3, 1: *El obispo Ticiano remitió el códice que había recibido a Siagrio, obispo de Huesca*; 7, 1: *De esto se siguió que inmediatamente se enviasen cartas a los obispos de Lérida y Huesca, para que, como lo pedía la causa, tuvieran la bondad de traer allí [a Tarragona], a saber: Sagicio, los dos códices que se había guardado, según él mismo había declarado en carta dirigida a Ticiano, obispo metropolitano, y Siagrio un códice, que había recibido públicamente del mismo obispo Ticiano* (ed. esp. de J. Amengual, 2008, pp. 493-499; *vid*. p. 252, nota 26 para la bibliografía sobre el priscilianismo en la Tarraconense y pp. 286-291 al respecto del avance de esta herejía en las Galias).

[627] Al respecto de la adhesión de las clases pudientes de la sociedad hispana tardorromana al priscilianismo, GARCÍA MORENO, L. A., "Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín", *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de san Agustín*, 1988, pp. 165-167; PIAY, D., "Acercamiento prosopográfico al priscilianismo", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 601-625.

[628] En esta misma línea, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Consencio y los priscilianistas", *Prisciliano y el priscilianismo*, 1982, pp. 74-76.

con posterioridad al testimonio de Consencio ya no volvemos a tener noticias sobre la doctrina de Prisciliano en la zona, quedando circunscrito el conflicto desde entonces al espacio galaico, por lo que sospechamos que ya desde mediados de la quinta centuria su presencia se iría diluyendo en la provincia casi tan rápido como se había extendido.

El priscilianismo no fue, con todo, la única herejía presente en la provincia, pues la sombra del arrianismo también se proyectó aquí tempranamente e incluso dejó una cierta impronta en época de Leovigildo (572-586). La decretal enviada por el papa Siricio al obispo Himerio de Tarraco en el año 385 en respuesta a la consulta realizada por este último al pontífice Dámaso[629], al margen de otras implicaciones en cuestiones paganas, se inicia con el asunto de la reinserción de los arrianos convertidos al catolicismo, dentro del proyecto de consecución de la unidad religiosa de la Iglesia occidental bajo el amparo de la *prinicipalitas romana*[630]. Aunque opinamos que este testimonio no alude directamente a la situación de la iglesia tarraconense sino más bien a la preocupación particular del obispo de Tarraco por la división general de las iglesias postnicenas ante el desarrollo de ciertos movimientos tendentes al cisma religoso (arrianismo, novacianismo, donatismo, luciferianismo, priscilianismo), al menos nos permite comprobar que las iglesias hispanas, incluidas las tarraconenses, no se mantuvieron ajenas a las principales controversias y conflictos doctrinales y disciplinares de la época[631].

Algunas décadas más tarde el arrianismo volvió a hacer acto de presencia en la Península cuando las autoridades civiles romanas comenzaron a firmar pactos de ayuda militar con los visigodos para hacer frente al avance de los pueblos germanos que se instalaron en la Península Ibérica a comienzos del siglo V. Si bien a priori la condición religiosa de los godos no influyó de ninguna manera en aquellos territorios en los que intervinieron, con la figura de Leovigildo y su política de unificación ideológica de todos los territorios peninsulares, el arrianismo cobró un nuevo protagonismo que se dejó sentir con especial intensidad en la provincia Tarraconense. El hecho de que nos encontremos con obispos arrianos en ciudades como Zaragoza (Vicente), Barcelona (Ugnas) o Tortosa (Froisclo) a finales del siglo VI[632] o que sea precisamente en Caesaraugusta donde se celebre un sínodo dedicado en exclusiva a la cuestión arriana (592), como refuerzo de lo

[629] *Epistola I. Siricii Papae ad Himerium Episcopum Tarraconensem*: *Que los católicos no rebauticen a los arrianos*.

[630] PÉREZ MARTÍNEZ, M., *Tarraco en la Antigüedad*..., 2012, p. 80.

[631] En esta misma dirección habría que entender la participación de *Tarraco* y *Caesaraugusta* en el concilio de Arlés del 314 o la de esta última en el de Sárdica (343).

[632] Isid., *HG*, 50; Concilio III de Toledo (589), *Condenación de la herejía arriana*.

expuesto en el concilio III de Toledo (589)[633], así parecen atestiguarlo. No sabemos hasta qué punto esta "contaminación arriana" se extendió por el valle medio del Ebro, pero no sería descabellado pensar que la influencia del credo leovigildiano alcanzó también a esta zona si tenemos en cuenta que este monarca emprendió decisivas campañas militares tanto en el territorio cántabro como en el vascón[634]. Sea como fuere, lo cierto es que el decidido empeño del obispo Máximo de Zaragoza por remediar la conflictiva situación creada en su iglesia a raíz de la apostasía de Vicente durante la persecución de Leovigildo[635] y las medidas adoptadas en el Concilio III de Toledo[636] y el concilio II de Zaragoza acabaron dando sus frutos y muestra de ello es la reaparición de los obispos de *Barcino* y *Dertosa* en el concilio II de Barcelona (599)[637], lo que indicaría que el arrianismo había dejado de ser un problema o una preocupación en la provincia una vez superado el siglo VI.

La Tarraconense fue, en definitiva, uno de los escenarios principales en el desarrollo de algunas de las grandes controversias doctrinales y dogmáticas que tuvieron lugar en Occidente durante la Antigüedad Tardía. Varias de sus ciudades ofrecen testimonios sobre la aceptación de ciertas ideas heréticas procedentes tanto del priscilianismo (Huesca o Lérida) como del arrianismo (Zaragoza, Barcelona y Tortosa) entre algunos miembros de la aristocracia laica y eclesiástica de la zona. Si algunas de estas ideas llegaron también a difundirse por nuestra área de estudio es una cuestión difícil de demostrar debido a la carestía de fuentes relativas a esta zona. No obstante, dada la proximidad sobre todo de la capital aragonesa, donde se condenaron abiertamente ambas herejías en sendos concilios provinciales, es probable que ello respondiese a una realidad heterodoxa más o menos cercana o circundante. Arraigadas o no, la presencia de estas herejías en el valle medio del Ebro no constituyó, que sepamos, ningún obstáculo al dominio ejercido por los prelados de *Calagurri*, *Pompelo*, *Turiaso* o *Auca* sobre el territorio rural dependiente de sus respectivas diócesis. De haberlo hecho, éste no se prolongaría demasiado en el tiempo, por lo que su importancia en el desarrollo cristiano de esta zona parece más bien relativo.

---

[633] Concilio II de Zaragoza (592), can. I-III. Las medidas adoptadas en este sínodo son idénticas a las tomadas por la iglesia franca en el Concilio de Orléans (511) en relación a las iglesias que, antes de la batalla de Vouillé (507), habían pertenecido al Reino visigodo de Tolosa. Concilio de Orleans (511), can. X; Concilio de Epaona (517), can. XXX.

[634] Juan de Bíclaro, *Chronicon*, 32 (573) y 60 (581); *Isid., HG*, 49.

[635] GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, 1966, pp. 326-334.

[636] Concilio III de Toledo (589), can. IX.

[637] VIVES, J., *op. cit.*, 1963, pp. 160-161.

Frente a paganos y herejes, una amenaza mayor al monopolio episcopal sobre la articulación eclesiástica del espacio rústico del Ebro medio fueron los nobles locales y los ascetas. Gracias a su potestad económica, a su prestigio social o a su capacidad de atracción ideológica, unos y otros acabaron dando forma a nuevos espacios de culto que dependían en última instancia de ellos y fragmentaron de alguna manera el dominio diocesano ejercido por los obispos desde las ciudades.

5.2.2. Las elites locales del valle del Ebro

Ya hemos señalado en otras ocasiones que uno de los primeros sectores sociales en adherirse a la nueva fe cristiana sobre todo tras su consolidación como religión estatal fueron los miembros de las aristocracias rurales, cuya identificación con el Imperio les llevó a adoptar con naturalidad la nueva definición religiosa de éste[638]. Gracias a esta adhesión, el cristianismo salió de las ciudades y entró de lleno en el mundo rural cuando las elites locales trasladaron estas ideas a sus propiedades rústicas y las plasmaron bien a nivel físico, decorando sus villas con ornamentación cristiana o elevando allí espacios de culto, o bien a nivel ideológico, practicando la fe de Cristo en la privacidad de estos enclaves y propiciando la conversión del personal que trabajaba o habitaba en ellos[639].

Sabemos que los aristócratas solían reunirse en sus posesiones con sus familiares y amigos con fines ascéticos y realizaban en su interior prácticas propias de su fe, lo que provocaba el recelo de las autoridades eclesiásticas[640]. Estas prácticas, tuviesen o no que ver directamente con ello, pronto quedaron asociadas a las ideas de Prisciliano con el fin de ser tachadas de heréticas y condenadas públicamente, lo que ha llevado a considerar al priscilianismo como el primer motor de la cristianización del mundo rural hispano[641].

Más allá de la presencia que pudieran tener en su momento las ideas ascéticas de Prisciliano en el valle del Ebro, este fenómeno no perduró demasiado en la Tarraconense

---

[638] Prudencio, *Contra Symm*. I, 566-567: *Contarse pueden centenares de familias, de la vieja sangre de os nobles, convertidas a la enseña de Cristo* [...] (ed. de A. Ortega, 1981, p. 401).

[639] Para S. Castellanos, la cristianización del mundo rural en nuestro ámbito de estudio estuvo amparada en los *fundi* de los grandes propietarios, concentrándose en especial en la zona de la Rioja Alta. CASTELLANOS, S., "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d.C.: la *Vita Sancti Aemiliani*", *Hispania Antiqua*, nº 19, 1995, pp. 391-395.

[640] Concilio de Zaragoza (380), can. I-II y IV; Concilio I de Toledo (397-400), can. IX.

[641] LORING, M. I., *op. cit*., 1986-1987, pp. 195-204. Contrariamente a esta visión, hay quien vincula la sofocación del movimiento priscilianista con un retroceso en el proceso de cristianización rural en aquellas zonas donde arraigó la corriente con más fuerza, pues a raíz de Prisciliano se cree que la Iglesia no vio con buenos ojos ciertas formas de culto privado. CHAVARRÍA, A., "Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?, *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 82, 2007, p. 225

y ello nos impide determinar en qué grado pudo incidir su presencia en el proceso de cristianización del valle medio-alto del Ebro. Si bien es probable que el priscilianismo en el siglo IV no marcara un hito en el desarrollo cristiano de la región, las ideas ascéticas sí que contribuirían activamente a propagar las bases de la nueva fe entre los acomodados propietarios rurales. Unos propietarios que parecen haber recibido el mensaje de Cristo y asimilado la nueva fe ya desde mediados de la siguiente centuria.

A través del conflicto eclesiástico desarrollado epistolarmente a mediados del siglo V entre el obispo Silvano de *Calagurri* y Ascanio, el metropolitano de *Tarraco*[642], conocemos la existencia en esta época de ciertos grupos aristocráticos de posible afiliación cristiana en algunas de las principales ciudades y núcleos semi-urbanos del valle del Ebro. Así, en la respuesta dada por el papa Hilario a Ascanio una vez conocidas las irregulares actividades de Silvano, éste informa al metropolitano sobre la recepción de otra misiva aparte de la suya que venía firmada por un conjunto de *honorati* y *possessores* de las *civitates* de *Turiaso*, *Cascantum*, *Calagurri*, *Vareia*, *Tritium*, *Libia* y *Virovesca* y en la que mostraban su apoyo al obispo calagurritano en defensa unánime de sus actos[643].

Aunque la carta no desvele datos específicos sobre las adhesiones religiosas de sus emisores, la intercesión de estos individuos en defensa de un prelado pensamos que sería un claro exponente de la simbiosis que ya venía gestándose desde el siglo IV entre las jerarquías eclesiásticas y laicas, alentadas estas últimas por los privilegios sociales y económicos de las primeras y los múltiples beneficios locales que reportaba la condición prelaticia. Por lo que respecta a sus lugares de origen, pese a que el texto defina a todos estos espacios como *ciuitates*, lo cierto es que algunos de los núcleos al norte del Ebro, si sobrevivieron a estos difíciles tiempos con población, lo más probable es que se abandonasen definitivamente o quedasen reducidos a enclaves ruralizados o semiurbanos sólo documentables a través de la arqueología. Teniendo presente que una vez superado el turbulento siglo V, e incluso tal vez con anterioridad, enclaves como *Libia* o *Vareia* habrían visto desaparecer paulatinamente su perfil urbano, el testimonio epistolar de Hilario nos estaría describiendo, por tanto, un destacable avance en el desarrollo del cristianismo en el espacio rural del Ebro medio ya a mediados de la quinta centuria[644].

---

[642] THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, 1974, New York, pp. 155-158, epíst. 13 y 14.

[643] *Ibídem*, 1974, I, pp. 165-169, ep. 16: *Nos consta que también nos ha llegado una carta con la firma de varios honorati y possessores de Tarazona, Cascante, Calahorra, Vareia, Tricio, Livia y Briviesca, en la que trataban de justificar aquello a lo que aludía vuestra queja acerca de Silvano*.

[644] BARENAS, R., "La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano", *Berceo*, nº 160, 2011, pp. 142-145.

Es verdad que este testimonio por sí sólo evidencia únicamente el desarrollo de rivalidades entre facciones aristocráticas afines a unos u otros líderes eclesiásticos y no es concluyente a la hora de determinar una cristianización efectiva de esta nobleza o de sus lugares de origen[645]. Pese a ello, si los hacendados locales buscaban obtener algún beneficio de su apoyo a Silvano, como podría ser el que fuesen designados al frente de alguna iglesia, ello implicaría necesariamente que todos estos aristócratas cumplían al menos con el requisito mínimo de ser cristianos. De ser así, estaríamos hablando por tanto de un avance efectivo del cristianismo el valle medio del Ebro también en su vertiente rural a mediados del siglo V, lo que además incidiría en su desarrollo posterior, habida cuenta de que las elites locales, una vez convertidas, se convirtieron en grandes baluartes e impulsoras del cristianismo en sus ámbitos de dominio local.

Con posterioridad a los hechos acaecidos durante el episcopado de Silvano, los pactos de convivencia y apoyo mutuo llevados a cabo entre los ricos propietarios de la región con la nobleza goda permitieron a los poderes locales desenvolverse con cierta autonomía durante los siglos VI y VII. Ello trajo consigo el enriquecimiento económico y la consolidación político-social de estos propietarios sobre el resto de la población fijada a la tierra[646], gracias, en parte, al desarrollo de fundaciones eclesiales y al acercamiento a las principales figuras cristianas del momento.

Como ya hicieran sus antepasados, estos 'nuevos' aristócratas, conscientes de la potestad socioeconómica de los obispos, así como del prestigio y la fama que estaban alcanzando determinados personajes cristianos por su actividad ascética, no dudaron en aproximarse a todo tipo de figuras sacrosantas con el objetivo de obtener beneficios ya fuese en vida o en otra posible existencia supraterrenal. Algunos de estos eminentes potentados, ejes de un poder local en el valle medio-alto del Ebro durante el siglo VI y reconocidos cristianos, son fácilmente reconocibles a mediados de la séptima centuria en varios episodios de la biografía de San Millán.

En verdad, a partir del relato hagiográfico escrito hacia el año 639-640 por el obispo Braulio de Zaragoza[647], sabemos que en el siglo VI la fama de Emiliano pronto captó el interés de algunas personalidades laicas y eclesiásticas que entonces dominaban en lo social y en lo económico amplios espacios rústicos del Ebro medio-alto y que no dudaron en acercarse a él para favorecerse tanto de su prestigio terrenal como de su

[645] SANZ SERRANO, S., *op. cit.*, 2007, pp. 461-462.
[646] CASTELLANOS, S., "Aristocracias y dependientes...", *op. cit.*, 1996, pp. 29-46.
[647] VALCÁRCEL, V., "La Vita Emiliani de Braulio...", *op. cit.*, 1997, pp. 377-380.

influencia celestial. A este respecto, cabría aclarar que ya para entonces el avance del cristianismo habría alcanzado a gran parte del actual territorio riojano y cántabro y se hallaba extendido por amplias capas de la sociedad del momento. Bajo denominaciones como las de *comes* (Eugenio) o *senatores* (Nepociano, Proseria y Honorio), todos ellos portaron unos títulos honoríficos que, al margen de anacronismos[648], serían propios de la nobleza fundiaria hispanorromana[649]. De este modo, con la salvedad de las menciones a un *curialis* (*VSA*, XVI, 23) y al prelado de Didimio de *Turiaso* (*VSA*, V, 12), los demás aristócratas citados parecen desenvolverse entre dominios rústicos, manifestándose así en la zona la existencia en el siglo VI de ricos propietarios que viven en *domus* y *villae* rurales inmersos en un ambiente totalmente cristianizado.

No fueron los grandes propietarios laicos los únicos fundadores de iglesias rurales, pues también los obispos intervinieron en este campo, aunque en bastante menor medida que los primeros. Así, en el caso de la citada iglesia de *Vergegio* (*VSA* V, 12), aunque Braulio no aporte demasiada información sobre sus características, el texto no menciona ni un origen aristocrático ni ningún problema en relación al control que ejerce el prelado de *Turiaso* sobre el templo berceano. Si tenemos en cuenta además que la normativa de la época reafirmaba la posesión episcopal sobre todo cuanto se ubicaba en su territorio[650], no existen razones de peso para dudar, más allá de la lejanía entre iglesia y obispado, de que este templo se hallaba en verdad en un espacio bajo control de la sede turiasonense. En este sentido, puede que existiera una relación de tipo privado entre la iglesia de Berceo y el obispo de Tarazona[651], siendo la primera una fundación episcopal[652] o tal

[648] La palabra *senator* no hace referencia ya en estos momentos a un miembro del antiguo *ordo* senatorial, sino que se trataría más bien de una herencia lingüística y un elemento propagandístico para ensalzar el prestigio de notables indígenas o romanos, que conservaban riqueza y prestigio en su región de origen por ser propietarios de tierras. CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad…*, 1999, pp. 86-87; Id., "La capitalización episcopal del culto…", *op. cit.*, 1994, p. 172. En otros casos se ha estimado que pudieron ser miembros de elevado rango que pertenecían al *senatus Cantabriae* (*VSA*, XXVI, 33), entendido éste como una especie de gobierno regional autónomo que se extinguió tras las conquistas de Leovigildo en el 574. CHURCHIN, L. A., "Senator or curials? Some debatable nobiles in Late Antique Hispania", *Hispania Antiqua*, nº 37-38, 2013-2014, pp. 133-134.

[649] *VSA* XIV, 21; XV, 22; XVII, 24 y XXII, 29. CASTELLANOS, S., *Poder social…*, 1998, pp. 44-48.

[650] Concilio I de Orleans (511), can. XIII; Concilio III de Toledo (589), can. XIX; Concilio IV de Toledo (633) can. XXXV.

[651] CASTELLANOS, S., "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del Alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*", *Brocar*, nº 19, 1995, p. 33, nota 22.

[652] El concilio galo de Orange (can. X) concedía la facultad a los obispos de construir iglesias en diócesis ajenas e incluso de presentar a los clérigos que quisiera que fuesen ordenados para el gobierno de esa iglesia, si bien el cuidado de la misma quedaba en manos de aquel en cuyo territorio se ubicaba.

vez una cesión por parte de Calahorra a Tarazona en unas determinadas condiciones y cuya posesión última se prolongó durante más de tres décadas[653].

Pese a que las fundaciones episcopales en ámbitos rústicos no fueron una práctica ni mucho menos generalizada durante el periodo tardoantiguo, cabría señalar que en un área tan restringida como la que aquí se estudia contamos con otros ejemplos de iglesias rurales aparentemente fundadas por obispos como es el caso de la iglesia rural de Santa María de Mijangos, consagrada por el prelado Asterio de *Auca* a finales del siglo VI[654]. Aunque la consagración episcopal no estuviese reñida en ningún caso con la posibilidad de que el templo aucense hubiese sido fundado por un noble local laico, de haber sido así el epígrafe consagratorio seguramente lo habría reseñado.

La hagiografía de Braulio ubica algunos capítulos más tarde un nuevo ejemplo de iglesia rural, citada someramente en el episodio que pone en relación a Emiliano con el aristócrata local Honorio (*VSA* XVI, 24) y localizada arqueológicamente en el término del valle de Ocón, en la localidad de Pipaona. En contraste con la iglesia de Berceo, la ausencia de toda figura episcopal en el episodio de la *domus Honorii* y la pertenencia de la iglesia a este espacio vilicario parecen determinar que la iglesia de Parpalinas fue una creación aristocrática, lo que en ningún caso impediría que el prelado de turno, fuese el de Calahorra o el de Tarazona, hubiera podido autorizar previamente tal fundación.

Este hecho, que a simple vista podría resultar anecdótico, vendría a corroborar algunos de los aparentes cambios que el desarrollo cristiano estaba experimentando al asentarse en los espacios rurales. Así, de la relación de intercambio de favores que se estableció entre el *senator* y el eremita, acudiendo el primero en súplicas y prestando incluso un servicio de transporte a cambio de la ayuda exorcizadora del segundo[655], se deduce por un lado el encumbramiento de la aristocracia local hasta lo más alto de la

---

[653] Gelasio, *Epístola a los obispos de Sicilia* (495), II (TEJADA Y RAMIRO, J., 1859, p. 984); Concilio I de Clermont (535), pref. II; Concilio IV de Toledo (633), can. XXI. En cualquier caso, el traspaso de la pertenencia de una iglesia rural entre diócesis distintas sólo debió de condicionar en realidad la transferencia de los ingresos que producían, adquiriendo este caso la sede turiasonense las ganancias reportadas por la iglesia berceana. De este modo, la posesión de una diócesis sobre el patrimonio de otra no implicó nunca una ocupación real del territorio adscrito a la segunda ni una apropiación de la jurisdicción de ésta misma. MARTÍN, C., *La geographie du pouvoir*..., 2003, p. 69.

[654] LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-196; Id., "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas*, 2000, p. 190.

[655] Braulio de Zaragoza, *VSA* XVI, 24: *Honorio, no menos ansioso que sin saber qué hacer, el espíritu le levanta el ánimo en medio de la angustia, y seguro en su fe sobre las virtudes de este varón y animado por la esperanza, le manda a buscar y le envía un vehículo. Llegan los mensajeros y le suplican que expulse al demonio por el medio que pueda. Él, casando de los ruegos y para mostrar el poder de nuestro Dios, se encaminó allí pero en el vehículo, sino a pie.*

pirámide social cristiana del momento[656]. Por otro lado, el que la ayuda espiritual pedida por Honorio no se solicitase entonces a la primera instancia eclesiástica de la región, el obispo - sea de *Calagurri* o de *Turiaso* -, sino a un simple eremita, por extenso que fuese el halo de santidad que le envolvía entre sus convecinos, denota en estos momentos un claro cambio de referentes religiosos, al menos en lo que a espacios rurales se refiere. El envío al oratorio emilianense de una serie de cargamentos con víveres, producto de sus excedentes fundiarios, por parte del noble Honorio vendría a completar así un círculo de favores mutuos al permitir a Emiliano, en agradecimiento por su labor exorcizadora, repartir todos esos bienes entre los más necesitados al tiempo que Honorio contribuía con ello a reforzar su potestad local mediante el acercamiento a un punto de referencia social como era el eremitorio de Millán[657].

Se observa, en definitiva, que, pese a estar recogidos en una misma fuente y pertenecer a un mismo espacio regional, ambos ejemplos de iglesias rurales – Berceo y Parpalinas – representan dos realidades distintas en el mundo rural en relación al control episcopal o aristocrático del territorio diocesano. Si bien en el primero de los casos – así como en el ejemplo de Mijangos con respecto a la sede de *Auca* – el dominio del obispo sobre la iglesia parece ser incondicional, en el templo parpalinense, sin embargo, ni el *ordo presbiterorum* ni el propio Emiliano parecen actuar bajo ningún tipo de potestad episcopal, no al menos directa, sino bajo designación o petición de un noble local.

Más allá de los casos expuestos en la hagiografía brauliana, el valle medio del Ebro fue escenario de la elevación de varias iglesias rurales entre los siglos VI y VII (Ventas Blancas, Felices de Oca, Martín de Finaga, etc.)[658], pero también de algunos monasterios, siendo el ejemplo tricenobítico de Albelda-Nalda probablemente el más llamativo de la

---

[656] MARTIN, C., *La géographie du pouvoir...*, 2003, pp. 105-113.

[657] *VSA* XXII, 29: *Y cuentan que otra vez sucedió un prodigio aún mayor: como no faltaban a diario catervas de visitantes junto al hombre de Dios, ya que la fama divulgaba su santidad, tuvo sus razones para obligar a unos huéspedes a detenerse en la ciudad y a que por caridad tomasen una refección. Cuando su ministro lo supo a ciencia cierta, le anuncia que no quedaba nada para darles de comer. Pero él le reprende con suavidad, le reprocha su poca fe e implora a Cristo que les provea de lo necesario para su sustento. Apenas había concluido su súplica cuando, de pronto, entran por la puerta unos vehículos copiosamente cargados enviados por el senador Honorio. El amado de Dios recibe lo que se le envía y agradece al creador de todas las cosas que le haya escuchado: ofrece comida suficiente a sus invitados y manda que se guarde lo restante para quienes vinieren después*.

[658] QUIRÓS, J. A. (et *alii*), "Arqueología de la Alta Edad media en el Cantábrico oriental", *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico Oriental y su Entorno,* 2009, pp. 469-471; TEJADO, J. M., "La Rioja en la Alta Edad Media a través de la Arqueología", *Vasconia en la Alta Edad Media, 450-1000,* 2011, pp. 166-167; QUIRÓS, J. A., "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje", *Studia Historia. Historia medieval*, nº 29, 2011, pp. 186-193; BARENAS, R., "La cristianización del territorio riojano (II): el espacio rural", *Berceo*, nº 162, 2012, pp. 31-36, con amplia bibliografía sobre ellas.

región[659]. Estas edificaciones vendrían a confirmar la existencia en esta época de una potente aristocracia local o regional en el valle del Ebro con unas inquietudes cristianas y tal vez evangelizadoras, pero también con recursos económicos suficientes para costear las fundaciones y con un interés dominial sobre el espacio y los individuos dependientes de todos estos espacios de culto, si bien no hay que descartar que algunos estos templos fuesen fruto de una iniciativa episcopal.

Aunque no conocemos en esta zona ningún caso concreto sobre ello, la rivalidad entre las elites rurales y el episcopado urbano en relación a las fundaciones eclesiales fue una constante a lo largo de la época, como ya hemos tenido ocasión de ver, por lo que es posible que alguno de los templos del valle medio del Ebro erigidos en esta época fuese también origen de conflictos patrimoniales entre ambos sujetos. Sea como fuere, la potestad de los obispos sobre la mayoría de los aspectos que regulaban el funcionamiento de estas iglesias creemos que estaba por encima de cualquier prerrogativa económica de sus fundadores. Este hecho determinaría al final que al margen de *honorati*, *possessores* o *senatores*, los obispos de Calahorra, Tarazona, Pamplona u Oca tuvieron probablemente la última palabra en lo que a las iglesias y monasterios antes citados se refiere.

No fueron las elites locales la única competencia que encontró el episcopado en su dominio eclesiástico del territorio rural, pues el desarrollo del ascetismo y su evolución hacia el cenobitismo dieron origen a nuevos espacios de culto en zonas aún sin cristianizar y ello a su vez dio forma a nuevas áreas de dominio ideológico, a nuevas relaciones de dependencia social, a nuevos enclaves generadores de riqueza y, en definitiva, a nuevos espacios de articulación eclesiástica del territorio.

5.2.3. Eremitas y cenobitas por el Ebro medio-alto

El ascetismo, como alternativa forma de vida religiosa basada en los preceptos de soledad, apartamiento y renuncia, se extendió rápidamente desde Oriente a Occidente a partir del siglo IV, ganando en seguida adeptos entre las elites rurales locales pero alcanzando un mayor desarrollo físico e ideológico en espacios rupestres y montañosos.

El éxito de este solitario modo de vida fue tal que sólo en el Ebro medio se han registrado decenas de ejemplos de cuevas artificiales con una funcionalidad religiosa asociada a lo ascético y cronologías entre visigodas y altomedievales desde el País Vasco

[659] ESPINOSA, U., *La iglesia de Las Tapias…*, 2011.

y Navarra hasta Cantabria pasando por el territorio riojano[660]. Más allá de estos ejemplos, algunos aún por determinar, los modelos de vida ascética más representativos en esta zona y muestra fehaciente del desarrollo que llegó a alcanzar este fenómeno en el occidente tarraconense fueron Felices y su discípulo Emiliano.

Las escasas noticias que se conocen al respecto de la figura del eremita Felices fueron transmitidas por Braulio de Zaragoza en la hagiografía emilianense y quedan entremezcladas con la vida de éste último, por lo que resulta enormemente problemático extraer una biografía clara de este personaje[661]. Ejemplo de penitencia ascética para Emiliano, sobre su cronología vital sólo conocemos una fecha relativa a su estancia en Castro Bilibio a finales del siglo V (493)[662], momento en el que Emiliano acudió a él[663].

Este dato no sólo supone nuestra única vía de acercamiento a la biografía de este personaje, sino que además resulta una referencia ineludible para el conocimiento del desarrollo del ascetismo cristiano en la región. Si para finales del siglo V la fama de santidad de Felices había llegado a oídos incluso de un pastor de la zona (Emiliano), ello quiere decir que esta corriente de espiritualidad se encontraba ya entonces extendida entre amplias esferas sociales del mundo rural del Ebro Medio. En efecto, desde esta centuria, la extensión del cristianismo por los entornos más rústicos era una realidad comprobable y una de sus manifestaciones más primitivas fue el ascetismo, tal y como había quedado demostrado por Prisciliano y sus seguidores ya desde el siglo IV.

Tras su encuentro con Emiliano ya no se vuelven a tener noticias al respecto de este asceta, ni textuales ni materiales, durante todo el periodo tardoantiguo, viéndose finalmente su figura ensombrecida por la fama que alcanzó su discípulo.

Por lo que respecta a este último, tras ser adoctrinado por Felices en las virtudes de la vida retirada, Emiliano decidió seguir los pasos de su maestro y se trasladó hasta lo más alto del monte Dircetio donde llevó a cabo una existencia de abandono y soledad

---

[660] *Vid. supra* 3.2.2.2.2. Testimonios arqueológicos, p. 363 (Fig. 23).

[661] Algunas pinceladas sobre la misma en HERGUETA Y MARTÍN, D., *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro*, 1906, pp. 43-52 (quien afirma que nació en el año 433 y murió una centuria más tarde); CANTERA ORIVE, J., *San Felices de Bilibio, patrón de Haro (Logroño)*, 1956; CEGARRA PÉREZ, J., *Vida e Historia de San Felices de Bilibio*, 1990; DÍAZ BODEGAS, P., "En torno a la traslación de San Felices de Bilibio, patrono de Haro", *Berceo*, nº 123, 1992, pp. 31-47; VERDE, A., *Felices el anacoreta: maestro de San Millán de la Cogolla*, 2002; DE LA FUENTE ROSALES, F., "San Felices de Bilibio", *Belezos*, nº 4, 2007, pp. 31-33.

[662] Siguiendo la cronología que se deduce a partir de la obra de Braulio, si Emiliano nació en el año 473 y al inicio de la obra ya contaba con 20 años de edad (*VSA* I, 7), teniendo en cuenta que su contacto con Felices se produce casi al inicio de la misma (*VSA* II, 9), la presencia de este asceta en Bilibio tuvo que tener lugar durante la década final del siglo V.

[663] *VSA* II, 9: *Le había llegado la noticia de que había un cierto eremita de nombre Felices, varón santísimo, al que por sus méritos podía ofrecerse como discípulo y que moraba en el castro de Bilibio.*

durante casi cuatro décadas. Esta actuación le granjeó una fama de hombre santo de la que se hicieron eco las autoridades eclesiásticas (Didimio de *Turiaso*) y laicas (Honorio) de la región y sus alrededores, lo que provocó que tuviese que abandonar su retiro en más de una ocasión reclamado por alguno de estos benefactores. Es este momento en el que hay que situar el episodio de la *Vita Aemiliani* que vincula a Emiliano con el *senator Honorius* (*VSA* XVI, 24) y el que explica el fundamento por el que este último solicita su ayuda taumatúrgica y no la del obispo correspondiente, convirtiendo así al eremita en el nuevo y principal referente religioso de la zona.

La fama y atracción social de Emiliano fue acrecentándose con el tiempo y perduró incluso tras su muerte, lo que generó no sólo importantes flujos de peregrinación hacia su oratorio sino también la formación de todo un núcleo cenobítico a partir de la espontánea agrupación de fieles primero junto a Emiliano en vida y después en torno a su tumba una vez fallecido el santo. Este primigenio núcleo semieremítico evolucionará a lo largo del medievo hasta conformar uno de los monasterios más relevantes del norte hispano[664].

Todos estos hechos, que iban en detrimento de la relevancia episcopal en el mundo rural, unidos al carácter heterodoxo y a la voluntad autonomista del ascetismo provocaron que en un primer momento la relación entre ambas formas de entender la espiritualidad cristiana no fuese lo fluida o cordial que cabría desear, máxime teniendo en cuenta que los ascetas representaban una clara actitud de separación con respecto a la comunidad de fieles urbana y un rechazo al *modus vivendi* del episcopado.

Ya vimos como los obispos trataron de erradicar esta 'competencia desleal' por la vía de la integración de los ascetas en el clero secular o regular, siendo la designación de Emiliano como presbítero de la iglesia de *Vergegio* por parte del obispo Didimio un buen ejemplo de ello. No obstante, dada la probablemente escasa efectividad de este tipo de medidas a la hora de someter la disidencia religiosa al control prelaticio, se optó por recurrir a otros métodos de integración y asimilación de la santidad ascética bajo la órbita episcopal que resultasen menos agresivos y más subrepticios. Una vez entendido que la mejor manera de controlar este fenómeno era promocionarlo bajo la égida episcopal, los prelados se convirtieron en artífices y mecenas de su culto, vinculando de esta manera a las figuras santas con las familias episcopales y beneficiándose por ello de su prestigio social, de su captación económica y de su dominio ideológico.

[664] *Vid. supra*, 3.2.3.2.1. San Millán de la Cogolla

Tal sería el caso de la redacción de la *Vita Sancti Aemiliani* por parte del obispo Braulio de Zaragoza, además de la composición del himno dedicado a la *basilica sancti Emiliani* de Zaragoza por su discípulo Eugenio[665], que, al margen de extender el culto a Emiliano haciendo que fuera leída en la liturgia correspondiente a la misa del santo[666], sirvió para consolidar vínculos entre el obispo cesaraugustano y su familia - recordemos que fue compuesta a instancias de sus hermanos Juan y Fronimiano[667] - con la figura santa, promocionar la comunidad monástica generada en san Millán, a cuyo frente se situaba su hermano Fronimiano como abad[668], y engrandecer su área de influencia o, en última instancia, acrecentar el prestigio del propio Braulio y de su familia[669]. De este modo, el episodio que relaciona al prelado turiasonense con el eremita berceano podría estar dando a entender, como ya hemos sugerido, que el interés de Dídimo por Emiliano radicaba tanto en la asimilación del ascetismo bajo modelos más ortodoxos como en la obtención de un patrocinio indirecto del hombre santo sobre su sede. Con todo, pese a la tentativa por controlar las acciones del eremita, éste acabó actuando por su cuenta y su actitud le valió la expulsión de la iglesia por el obispo de Tarazona, quien, influido por el clero berceano, primó una pérdida económica sobre una pérdida de prestigio religioso, en este caso el que podía haberle garantizado el patronazgo de Emiliano sobre su sede. Aleccionado por lo sucedido, Braulio de Zaragoza obtuvo lo que podríamos describir como una victoria allí donde "fracasó" Dídimo, pues al mostrar la errada actitud del de *Turiaso* y elogiar la acción de Emiliano el prelado zaragozano acabó dignificando a su propia persona y a su estirpe eclesiástica como transmisoras del legado ejemplar del eremita y capitalizadoras de su culto, ahora ya como san Millán[670] .

---

[665] Eugenio de Toledo, *Carm.* XI: *De Basilica Sancti Aemiliani* (*MGH AA* 14, 1905, p. 241).

[666] Braulio, *VSA*, Intr. 2: *Y en torno a ello dicté como pude y en lenguaje llano y claro, como conviene que sea el de tales asuntos, un librito sobre la vida de este santo; preparé una redacción breve de modo que pueda ser leído en la misa de sus celebración rápidamente y lo envié destinado a ti* (ORTIZ, P., *op. cit.*, 1993, p. 474). VALCÁRCEL, V., "¿Encargó Braulio de Zaragoza a Eugenio de Toledo que compusiera una misa de San Millán? Para una interpretación de Vita Emiliani, 3, 5-10", *Fortunatae*, nº 9, 1997, pp. 253-259.

[667] Braulio, *VSA*, Intr. 1: ***Braulio, inmerecidamente obispo, al hombre de Dios y hermano y señor mío, el presbítero Fronimiano, salud***. *En tiempos de piadosa memoria, de mi señor y hermano mayor nuestro e instructor en la vida y la doctrina santas, el obispo Juan, y obedeciendo tanto sus mandatos como tus recomendaciones, estuve intentando dar forma con mi pluma [...] a la vida del único padre y patrono elegido singularmente por Cristo en nuestros tiempos, el beato presbítero Millán* (*Ibídem*).

[668] VALCÁRCEL, V., "¿Uno o dos Frunimianos en Vita Emiliani y cartas de Braulio de Zaragoza?", *Faventia*, nº 12, 1990, pp. 367-371.

[669] LÓPEZ CAMPUZANO, M., "Obispo, comunidad y organización social...", *op. cit.*, 1990, pp. 522-524; VALCÁRCEL, V., "La Vita Emiliani de Braulio...", *op. cit.*, 1997, pp. 387-403; LOMAS, F. J., "Análisis y funcionalidad de la 'Vita...", *op. cit.*, 1998, p. 265; CASTELLANOS, S., *Poder social...*, 1998, pp. 164-167; Id., *Hagiografía y sociedad...*, 1999, pp. 135-140; Id., *La hagiografía visigoda...*, 2004, pp. 111-112.

[670] CASTELLANOS, S., "La capitalización episcopal…", *op. cit.*, 1994, pp. 169-177.

Trasladando este discurso al plano geográfico, la dicotomía de poderes entre la aristocracia laica, fundadora de grandes conjuntos cenobíticos como el triple ejemplo de Albelda-Nalda[671], y el episcopado, capitalizador de otros monasterios y del culto a sus titulares, como en el caso de San Millán a manos del prelado caesaraugustano, acabó dibujando una densa y tupida red monástica en época medieval, en muchos casos con claros orígenes eremíticos en centurias precedentes. Dada la independencia patrimonial de los monasterios, es probable que ya en esta época se sucedieran algunos conflictos entre aristócratas, ascetas y obispos por el control absoluto sobre estos espacios y todo aquello que dependía de ellos, tal y como sugiere la canonística conciliar. No obstante, si los hubo no ha quedado registro de ello y puesto que de la mayoría de los monasterios de la zona se desconocen sus orígenes o sus fundadores primigenios, no podemos precisar si respondieron a iniciativas particulares de nobles locales, a impulsos centrales de los obispos de las ciudades o incluso a decisiones regias. Con todo, somos de la opinión de que en estos momentos la mayoría de los monasterios del valle medio-alto del Ebro, independientemente de quien los fundara, se hallarían bajo el control y la supervisión de los prelados de la zona. Esto no quita para que las crecientes prerrogativas que poseían quienes erigieran iglesias y monasterios particulares fueran preparando el terreno para la consolidación de los dominios señoriales y las relaciones feudales propias del medievo.

5.2.4. La articulación eclesiástica del espacio rural del valle medio-alto del Ebro. Conclusiones

El papel de la Iglesia y de sus representantes en la esfera política y socioeconómica hispana desde el siglo V, acentuado sobremanera en los siglos VI y VII con la tendencia 'cesaropapista' propia del reino visigodo de Toledo, condujo a la participación final del obispado en aspectos tales como la articulación del territorio físico a partir del modelo administrativo civil establecido. La configuración de una territorialidad diocesana en esta época, no obstante, devino en un proceso altamente complejo desde el momento en el que en cada espacio, provincial o local, intervinieron distintas realidades jurisdiccionales, que acabaron por definir un dominio eclesiástico poco o nada homogéneo.

Así por ejemplo, en un terreno tan acotado como el del valle medio del Ebro, la cristianización de su espacio físico durante la Tardoantigüedad dio lugar a la intervención

[671] *Vid. supra*, 3.2.3.2.2. Albelda de Iregua.

de variables 'georreligiosas' y de agentes sociales tan dispares que acabaron por chocar entre sí por el dominio efectivo sobre el territorio eclesiástico. De este modo, mientras que en las ciudades las sedes episcopales articularon sin oposición el espacio urbano, en el mundo rural, sin embargo, las iglesias particulares, ya fuesen de fundación episcopal (*Vergegio)* o aristocrática (*Parpalinas*), compartieron escenario con eremitorios y cenobios, a impulsos de nobles locales (Albelda) o bien capitalizados por los obispos (San Millán), y fueron no sólo el arquetipo de nuevas formas de cristiandad ajenas a la oficialidad urbana, sino también objeto de un inestable equilibrio de poderes laicos y eclesiásticos por el control absoluto del espacio diocesano.

La manera en que un espacio y otro se coordinaron territorialmente bajo una única potestad eclesiástica, la del obispo, resulta difícil de determinar dados los intentos de autonomía impulsados por la aristocracia local y por los representantes del fenómeno ascético-monástico. Con todo, teniendo presente que el gobierno de la diócesis quedaba estrictamente regulado por la legislación conciliar, cuyo cumplimiento era obligado para todo el personal eclesiástico, y que el concilio constituía el instrumento de gobierno del obispo sobre su grey, la potestad de éste debió de aplicarse, o al menos se intentó, desde su sede a todo el territorio diocesano, incluyendo los ámbitos urbano y rural[672].

Siendo consciente de los escasos testimonios que poseemos y de las importantes lagunas que presentan la mayoría de ellos al afrontar la problemática expuesta, es posible que este estudio plantee más dudas e incógnitas que soluciones concretas. En este sentido, aunque las fuentes de la época describan intereses dominiales y de fijación de espacios eclesiales en determinadas figuras episcopales, la terminología usada para designar a los espacios eclesiásticos no sólo desdibuja conceptos como diócesis y parroquia, sino que imposibilita al mismo tiempo aseverar si estos términos contenían ya entonces algún tipo de connotación territorial en el sentido geopolítico de la palabra[673].

A pesar de toda esta problemática, la legislación conciliar, las decretales pontificias o incluso los textos hagiográficos de la época ponen claramente de manifiesto que los

---

[672] Concilio de Huesca (598) : *Que todos los años cada uno de nosotros mande congregarse en el lugar que el obispo designare, a todos los abades de los monasterios, a los presbíteros y diáconos de su diócesis, e instruya a todos acerca del modo de ordenar sus vidas, y prevéngales que todos deben someterse a las normas eclesiásticas.*

[673] Epístola del papa Gelasio I a los obispos Máximo y Eusebio (fines del siglo V): *Territorium etiam non facere dioecesim olim noscitur ordinatum* (THIEL, A., *Epistolae*…, I, pp. 492-493, frag. 17). La discusión sobre el uso del vocablo diócesis como territorio eclesiástico en época tardoantigua en LAUWERS, M., "*Territorium non facere dioecesim*...Conflits, limites et répresentation territoriale du diocèse (Ve-XIIIe siècle)", *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, 2008, pp. 23-34.

obispos hispanos no actuaron en sus ciudades y diócesis únicamente movidos por un afán evangelizador, moralizador o proselitista, sino que sus inquietudes y anhelos poseían una dimensión igualmente política, social, económica y, en última instancia, territorial. El creciente poder adquirido por los prelados al frente de las ciudades y sus cada vez mayores y más heterogéneas prerrogativas en casi todas las esferas de la sociedad le auparon como el líder religioso indiscutible de la Hispania tardoantigua. No es de extrañar, por ello, que en el momento en el que surgieron otros poderes o individuos capaces de dar forma a nuevos espacios de culto o de aglutinar a la población en torno a su figura gracias a su labor evangélica o a sus capacidades taumatúrgicas, los obispos traten a toda costa de evitar la ruptura de su monopolio y de reforzar su dominio sobre el territorio.

Una vez comprobado que las posibles amenazas ideológicas del priscilianismo y del arrianismo, de haber arraigado en esta zona, fueron un problema muy puntual o que el paganismo, difícilmente rastreable en el valle medio del Ebro, quedó progresivamente solapado o abducido bajo el influjo cristiano, vemos que aquí sólo la presencia de elites locales cristianas y de ascetas llegó a ser una amenaza real a la unidad diocesana.

En el caso de la aristocracia rural, es cierto que la creación de iglesias y sobre todo de monasterios les dio acceso a unos considerables patrimonios que se podían disfrutar y acumular en gran medida al margen de todo control prelaticio, lo que a su vez les proporcionaba un cierto control sobre el territorio en el que se situaban. Pese a ello, las numerosas competencias prelaticias sobre todos estos espacios, empezando por la propia aprobación de su fundación, tienen el suficiente peso como para considerar que al menos aún en esta época iglesias y monasterios, al margen de quien los fundara, dependían casi en su totalidad de la autoridad episcopal.

Por lo que respecta a los ascetas, si bien éstos actuaron siempre en sus regiones a su libre albedrío, en parte se hallaban sometidos a los designios de los prelados, quienes tenían la potestad para designarles como presbíteros o monjes en iglesias u monasterios de su jurisdicción, por muy en contra que ello fuera de los intereses del eremita o anacoreta de turno. Por si fuera poco, los obispos se valieron de otros métodos para beneficiarse de la santidad adquirida por los ascetas y hacerla suya de alguna forma, apropiándose no tanto de sus figuras en vida como más bien de su culto tras su deceso. Tal fue el caso de la relación de unió al obispo Braulio con el eremita Emiliano, cuya vida relató el prelado caesaraugustano casi siete décadas después de su fallecimiento. La redacción de esta hagiografía no sólo sirvió para difundir el culto hacia este santo sino también para capitalizarlo, de tal modo que éste se focalizaba principalmente a través de la lectura de

la *vita* en la festividad del santo y a través de la actividad del monasterio de San Millán, regido por el abad Fronimiano, hermano del propio Braulio. El hecho de que fuese la familia de Braulio la más interesada en la vida y el culto a este eremita y que de su redacción se encargase el obispo de Zaragoza y no otros más cercanos al escenario vital de Emiliano como pudieran ser los de *Calagurri*, *Turiaso* o *Auca* resulta un enigma aún por resolver. A este respecto, creemos que más allá de las cualidades literarias de Braulio, que le harían especialmente adecuado para esta tarea, también es posible que la jurisdicción de la sede caesaraugustana llegase a extenderse por esta zona o que la fama del asceta se propagase por el oriente tarraconense y la oportunidad de aprovecharse de ello fuese captada por el de Zaragoza allí donde otros no supieron verla.

Sea como fuere, lo que nos demuestra la *VSA* es que la potestad episcopal, sea la del obispo zaragozano o la del de Tarazona, no encontró rivalidad u obstáculo alguno en las capacidades de atracción social y de dominio ideológico que demostró Emiliano a lo largo de su vida gracias a su actividad ascética por el Ebro medio-alto.

Así, a partir del esbozo de la compleja situación descrita en esta zona y de sus diversas variables, pero teniendo presente todo lo que podemos extraer de las exiguas fuentes, hemos tratado de elaborar un mapa que refleje nuestra visión de la articulación eclesiástica del valle medio-alto del Ebro en la Antigüedad Tardía. En él quedan dibujadas todas las distintas variables que intervinieron tanto a nivel urbano como rural en el proceso de cristianización de esta zona (episcopados, iglesias rurales, monasterios, eremitorios) y por encima de ellas las distintas jurisdicciones de las sedes episcopales antes citadas, quedando así estipulado que los únicos límites verdaderos que encontró cada diócesis en su expansión por el territorio fueron los marcados por otras diócesis limítrofes y no tanto por el desarrollo de realidades eclesiásticas paralelas (ascetismo) en el mundo rural.

Aunque sólo se trata de un prototipo no exento de modificaciones o refutaciones posteriores y centrado en un área muy concreta [Fig. 1], confiamos en que este trabajo abra la veda a otros estudios que en el futuro encaminen sus pasos hacia una delimitación lo más precisa posible del concepto de territorialidad diocesana tardoantigua a un nivel tanto local como general. Sólo así podrán superarse las tradicionales concepciones de indefinición o heterogeneidad a la hora de definir la articulación religiosa del espacio regional y provincial de la Península Ibérica en esta época y se avanzará decisivamente en la composición de un mapa eclesiástico definitivo, donde se refleje de manera precisa la evolución en la organización territorial hispana entre la Antigüedad y el Medievo.

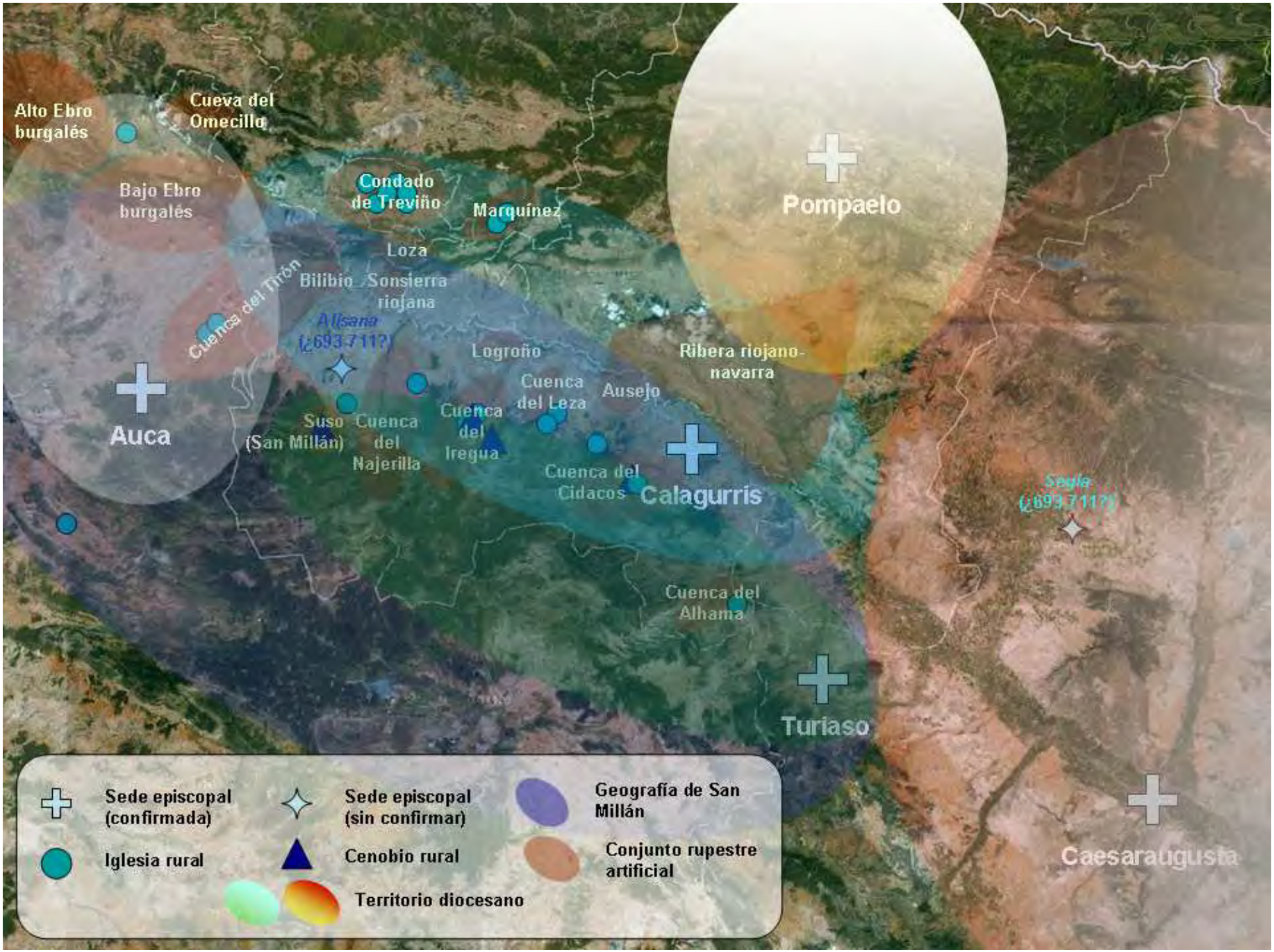


Fig. 1. Posible articulación eclesiástica del valle medio del Ebro (s. VII). Elaboración propia

CONCLUSIONES GENERALES

Ofrecer un estudio verdaderamente detallado y en profundidad del proceso de cristianización del valle medio y alto del Ebro durante la Antigüedad Tardía, que abarque aunque sólo sea los principales de entre los variados ángulos de investigación posibles, sobre todo teniendo en cuenta el amplio margen temporal en el que nos desenvolvemos, merecería y necesitaría probablemente de una investigación mucho más exhaustiva y extensa que ésta que aquí se presenta. Teniendo esto en cuenta desde el inicio de nuestra investigación, hemos buscado acercarnos al estudio del proceso cristianizador desde un punto concreto que rara vez se ha tratado y a través del cual, a nuestro juicio, se pueden desarrollar muchos de los fundamentos básicos de la cristianización de un territorio. Así, valorando que hasta la fecha no se había realizado un estudio en conjunto sobre el origen y el desarrollo de la religión cristiana en esta zona y menos aún desde la óptica de su relación dominial con el paisaje, hemos pretendido iniciar con este trabajo una nueva vía de investigación, ciertamente localista pero con pretensiones generalizadoras, que sirva al mismo tiempo de complemento perfecto a otros estudios que se hayan hecho del cristianismo enfocados desde otras perspectivas, y de fuente de información para futuros trabajos que vayan encaminados en esta misma dirección que se ha ido apuntando.

El desarrollo cristiano de un territorio, como se ha podido comprobar a lo largo del trabajo, es capaz por sí mismo de aportar una serie de informaciones muy útiles para el conocimiento de algunos aspectos relativos a una sociedad en un momento dado y en un lugar concreto, en este caso la parte occidental de la provincia Tarraconense entre los siglos III y VIII. En verdad, todos los aspectos de índole religiosa o ideológica analizados en este estudio son el reflejo de un contexto histórico, de una situación política, de una organización social, de un sistema económico y de un desarrollo cultural. Resulta, por

ello, indispensable, que comencemos nuestro trabajo situando al hecho cristiano en su contexto geopolítico a fin de comprobar cómo éste favoreció la llegada y difusión de las nuevas ideas religiosas y en qué entorno se extendieron y asentaron las mismas.

El valle medio y alto del Ebro se convirtió durante la Antigüedad Tardía en un escenario de tránsito militar, cuando no de directa confrontación bélica, y en un enclave estratégico por su ubicación en los límites fronterizos entre Hispania y Galia y en el área de comunicación entre el norte peninsular y la Meseta central. Este hecho, unido a la presencia de determinados pueblos septentrionales - vascones, cántabros y astures - que mantuvieron una autonomía política con respecto al dominio romano y en el caso vascón también al dominio visigodo, propició que la zona del Ebro medio-alto deviniera en un espacio de conflictividad abierta entre romanos, visigodos, suevos, francos y pueblos autóctonos durante prácticamente todo el periodo tardoantiguo. Si a ello le sumamos el desarrollo de ciertos episodios bélicos de trasfondo socioeconómico como las revueltas bagaudas contra los grandes propietarios hispanorromanos a mediados del siglo V o los movimientos insurreccionales de *Burdunelus* y *Petrus* como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense entre finales del siglo V e inicios del siglo VI, lo que resulta es un escenario de profunda inestabilidad social y política pero también de una enorme pluralidad cultural por las diferentes influencias que recibieron de unos y otros pueblos.

Todas estas circunstancias particulares, junto al propio devenir histórico general del territorio peninsular a lo largo de la Antigüedad Tardía, van a marcar la evolución física en los paisajes urbano y rural del valle medio y alto del Ebro entre los siglos III y VIII. Una evolución que potenciará los espacios rústicos frente a los urbanos, que será testigo del progresivo abandono de ciudades y villas en pos de alternativas formas de explotación económica y que verá consolidarse, en definitiva, al cristianismo como uno de los principales fenómenos de transformación del paisaje en esta época. En verdad, si durante la mayor parte del periodo bajoimperial se puede hablar en líneas generales de una cierta continuidad, aunque progresivamente transformada, de la red urbana del Alto Imperio, a partir del siglo V, en consonancia con el gradual declive del imperio romano en Occidente, las revueltas bagaudas y la ocupación militar de la Tarraconense por los godos tolosanos, amén de las consecuencias indirectas de la introducción y el traspaso de los pueblos germanos por estos territorios, algunas de las ciudades del Ebro medio y alto, en particular de los pequeños y medianos enclaves, experimentaron un proceso de regresión urbanística en beneficio de un perfil más rural.

Por lo que respecta a los grandes núcleos que dominaron el panorama urbano en época altoimperial, éstos también fueron víctimas de los trastornos producidos durante el convulso siglo V, si bien pudieron resistir mejor al envite de los acontecimientos gracias a la presencia militar en su seno o al amurallamiento de sus fronteras periurbanas. Su desarrollo económico y comercial o su condición episcopal fueron algunas otras bases que también fundamentaron la continuidad de ciudades como *Calagurri*, *Turiaso* o *Pompelo* durante el periodo de dominio visigodo, constituyéndose incluso cecas en las dos primeras donde acuñaron moneda monarcas como Leovigildo (572-586), Recaredo I (586-601), Witerico (603-610), Gundemaro (610-612), Sisebuto (612-621) y Suintila (621-631). Por contra, antiguos municipios romanos como *Andelo*, *Libia*, *Tritium*, *Veleia*, *Bursao* o *Graccurris*, entre otros, si llegaron a sobrevivir con población, probablemente residual, lo más factible es que a partir de esta quinta centuria quedaran reducidos a enclaves rurales únicamente detectables a través de la arqueología, si bien es preciso que se sigan realizando trabajos de excavación en ellos a fin de desvelar las claves del incierto destino que padecieron desde el ocaso romano en Occidente. La presencia de Calahorra, Tarazona, Pamplona u Oca, aunque de esta última nada se sabe con seguridad aún sobre su caracterización urbana o su consolidación episcopal, en fuentes escritas de índole religiosa (concilios, epístolas Ascanio-Hilario, *VSA*), no tanto en evidencias de tipo material, determinaría su continuidad como espacios urbanos y su relevancia como sedes episcopales, lo que nos sugiere que la extensión del cristianismo desde el siglo V fue un fenómeno de gran impacto social, pero también territorial, que se conformó como una de las bases principales del nuevo modelo de *civitas* tardoantigua.

Por lo que respecta al mundo rural, si el florecimiento de los enclaves vilicarios fue la tónica general durante el siglo IV y los inicios del siglo V, su progresivo abandono o reutilización para fines productivos, funerarios o religiosos y la búsqueda de alternativas ocupacionales en castros, cerros elevados o en espacios rupestres a pie de monte fueron las claves de la ocupación rústica desde mediados del siglo V y durante toda la etapa de dominio visigodo. Se observa, por tanto, un proceso "involutivo" casi en paralelo al que experimentaron las ciudades, siendo aquí también el declive del mundo romano y las consecuencias de las revueltas bagaudas sobre el orden social y económico que sostenía estas propiedades los principales factores que motivaron estos cambios. Al igual que en las ciudades, es mucho aún lo que desconocemos acerca del "final" de los enclaves vilicarios en esta época. Si bien a nivel arqueológico la mayoría de las villas excavadas en el valle medio del Ebro parecen experimentar un proceso de abandono y reutilización

de sus estructuras, algunas fuentes escritas como la *Vita Sancti Aemiliani* (*VSA* XIV, 21; XV, 22; XVII, 24 y XXII, 29), o el epistolario de Braulio de Zaragoza (*Ep*. XV-XVI, XIX-XX, XXVIII-XXX y XXXIV) documentan, sin embargo, la existencia y actividad de grandes propietarios de esta región en los siglos VI y VII, algunos de los cuales, como el *senator* Honorio, habitaron en enclaves tipo villa que pudieron perdurar en activo durante prácticamente toda la Tardoantigüedad. Algunos de estos aristócratas fundiarios hicieron de sus residencias rústicas auténticos centros políticos, sociales y económicos de amplios territorios cuyas formas materiales imitaban fielmente los modelos urbanos.

El abandono de las villas y el alejamiento de las principales vías de comunicación tuvieron su correspondencia en la ocupación de otros espacios, en muchos casos aún sin explotar, en enclaves castreños, en lo alto de algunos cerros o en áreas rupestres a pie de monte entre los siglos V y VI. Surgidos como un hábitat alternativo aunque forzoso debido a la gran inestabilidad política y social tras las invasiones germanas y las revueltas bagaudas, así como a las dificultades económicas derivadas de ellas, los castros, cerros y cuevas presentaron en su mayoría un carácter civil y una ocupación prolongada. En el caso de las cuevas, esto determinó que algunas de ellas acabasen conformándose como áreas habitacionales o se destinaran al almacenaje de la producción sobrante al ubicarse en las cuencas y valles de los principales afluentes fluviales y, por ende, en terrenos muy fértiles. No obstante, dado que las poblaciones que habitaron todos estos enclaves en esta época ya se hallaban cristianizadas o en proceso de cristianización, no es de extrañar que algunas oquedades o ciertos espacios fortificados también pudiesen ser utilizados como áreas funerarias o a modo de iglesias y/o núcleos ascéticos.

El cristianismo, por lo tanto, intervino también de una manera decisiva en la transformación del paisaje rural, propiciando la creación de nuevos espacios de ordenación territorial, la reutilización de otros ya abandonados o la transformación de aquellos que perduraron en el tiempo y que ahora pasarían a definirse por sus espacios de culto. La expansión territorial de las ideas cristianas comportó asimismo una nueva jerarquización social del *territorium*, que dio lugar a la formación de un entramado de redes eclesiásticas locales organizadas en torno a las diócesis y las parroquias, pero también al surgimiento de iglesias y monasterios particulares, que reunían en su entorno a poblaciones dispersas y reproducían de alguna manera las formas de dominio episcopal sobre las ciudades pero en este caso dentro de sus posesiones rústicas.

Centrándonos en este último aspecto, el de las incidencias del cristianismo sobre los paisajes urbano y rural, cabe decir que en lo que respecta a las ciudades del Ebro

medio y alto y siguiendo la tónica general de la Península, la introducción de las ideas cristianas se produjo primeramente en áreas perirubanas o suburbanas y en contextos funerarios o ligados al mundo martirial. Ciertamente, si los datos recogidos por el poeta Aurelio Prudencio al respecto del martirio que padecieron Emeterio y Celedonio en la ciudad de Calahorra a comienzos del siglo IV (*Peristephanon*, Himno I) suponen el primer testimonio escrito de la presencia cristiana en todo el Ebro medio, el hallazgo de la lauda sepulcral de *Ursicinus*, datada entre los siglos IV y V, en el contexto de la necrópolis alfareña de la Azucarera nos proporciona la evidencia material más antigua a este respecto. En este sentido, aunque el propio Prudencio dedique un himno de su obra (Himno VIII) a un supuesto baptisterio construido en Calahorra en honor a los soldados mártires y en otro nos dé la referencia más antigua sobre el obispado calagurritano en la figura de un tal Valeriano (Himno XI), ni de una ni de otra edificación - nos referimos a la iglesia episcopal - se ha registrado hasta el momento huella arqueológica alguna.

Con posterioridad a estos testimonios, la ermita de Santa María de los Arcos, en Tricio, y el epígrafe hallado en el término "El Garrero", al norte de esta localidad, ambos fechados en torno al siglo V, nos siguen describiendo aún para esta época un panorama cristiano suburbano y asociado a lo funerario. El propio contenido del epígrafe tritiense o el hecho de que la primigenia basílica paleocristiana de los Arcos surgiera a partir de lo que parece ser un monumento tombal de época altoimperial, en cuyo entorno se han localizado además dos enterramientos tardorromanos, así lo sugieren. En esta misma línea habría que situar el epígrafe de carácter funerario localizado en el municipio navarro de Cascante, si bien su tardía datación (siglo VI) y el cargo que ocupaba el individuo a quien está dedicada la inscripción (archidiácono o arcediano) sugieren que este epígrafe estuviese ubicado cerca de alguna iglesia y no tanto en una necrópolis aislada.

Se observa, por tanto, que las primeras manifestaciones del avance cristiano en la región resultan más bien escasas y estrechamente vinculadas al mundo funerario, lo que podría indicarnos que en los siglos IV y V el cristianismo es aún un fenómeno más bien minoritario y alejado de los espacios públicos centrales de las ciudades.

Con la penetración de las ideas cristianas dentro de las ciudades, la fisonomía de los espacios urbanos tuvo que adaptarse a las necesidades de representatividad pública del nuevo referente ideológico y cultural y ello tuvo su reflejo en el abandono, destrucción o reutilización de toda aquella edilicia anterior y vinculada a una religiosidad pagana a fin de dar cabida a los nuevos espacios de culto cristiano. Teatros, anfiteatros, circos, termas y sobre todo templos fueron desde ese momento desamortizados, desmantelados,

abandonados por el desuso o directamente derribados con distintos fines y propósitos entre los que se podía encontrar en algunos casos la elevación de iglesias, monasterios, baptisterios o necrópolis cristianas en su lugar. Ya vimos como *Calagurri*, posiblemente la ciudad más desarrollada de todo el Ebro medio, contó en su haber con un circo, varias termas y templos y puede que un teatro y un anfiteatro, aunque de estos dos últimos edificios no existen evidencias arqueológicas. No fue, con todo, la única ciudad de la zona en la que se desarrolló este tipo de edilicia, ya que los antiguos municipios de *Oiasso*, *Tarraca*, *Andelo*(s), *Bilbilis*, o *Vareia* también dispusieron de grandes espacios termales; en *Graccurris*, *Pompelo* o *Turiaso* se erigieron notables complejos hídricos (fuentes, presas y ninfeos) asociados al culto a las aguas, *Bílbilis* contó con un imponente teatro y los espacios de culto precristiano contaron con una amplia representación material en urbes como *Pompelo*, *Turiaso*, *Tritium*, *Graccurris* o, algo más dudosos, en *Cara*, *Oiasso*, *Tarraca* o *Andelos*. Con la salvedad del ejemplo tritiense, algunos de cuyos elementos arquitectónicos sirvieron de base para la elevación de la basílica de Santa María de Arcos, tenemos pocas certezas o en otros casos directamente desconocemos cuál fue el destino final de la mayoría de estos edificios - algunos de los sillares del circo calagurritano se utilizaron para el amurallado de la ciudad -, por lo que no podemos hacer valoraciones sobre la incidencia real del cristianismo en el final o en la posible reutilización posterior de esta edilicia pública como sí ha podido realizarse en otras regiones.

Sea como fuere, la culminación del proceso cristianizador en las ciudades tuvo lugar con la creación de la sede episcopal, la máxima expresión arquitectónica del poder de los obispos y de la extensión de las ideas cristianas en el paisaje urbano. Desarrolladas en algunas ciudades hispanas como un complejo conglomerado de edificios eclesiales, palatinos, monásticos, asistenciales y martiriales, las sedes episcopales se convirtieron en la imagen simbólica de la *civitas* tardoantigua y como tal se ubicaron generalmente en torno a los espacios centrales de la vida pública urbana: los foros. Tal pudo ser el caso de la sede pompelonense, ya que entre los restos arqueológicos excavados bajo el suelo de la actual catedral navarra, amén de algunos indicios numismáticos sobre la presencia de un posible espacio de culto, se han detectado ciertas evidencias de que allí pudo situarse el antiguo foro de la ciudad romana.

Distinto fue el caso de las ciudades de Calahorra y Tarazona, pues sus catedrales, en cuyo espacio se presupone que se hallarían localizadas sus respectivas sedes episcopales en época tardoantigua, se ubican en áreas extramuros con respecto a los antiguos centros urbanos. Por ello, su origen no estaría tanto en un espacio público de primer orden como

en *Pompelo* sino más probablemente en un área cementerial o en un enclave dedicado al culto martirial, tal y como se ha supuesto para la sede calagurritana por su vinculación con el culto a Emeterio y Celedonio y su hipotético baptisterio.

Esto podría significar que las sedes episcopales de Calahorra y Tarazona, como ya han apuntado otros autores, pudieron crearse en fechas relativamente tempranas. De ahí su localización marginal, en torno a espacios cementeriales extramuros, cuando aún el cristianismo daba sus primeros pasos entre unas poblaciones todavía mayoritariamente paganas. El obispado de Pamplona, sin embargo, pudo tener un origen y desarrollo algo más tardíos, acorde con una etapa en la que la nueva fe estuviese ya consolidada en el interior de las ciudades y las ideas cristianas fueran plenamente asumidas por la mayoría de la población urbana, lo que justificaría tanto su ubicación en el epicentro político, social y religioso de la ciudad de *Pompelo* como su posible superposición a un espacio pagano. Por lo que respecta a *Auca*, nada se puede precisar acerca de su origen o localización porque aún no se ha ubicado con certeza dónde se hallaba la ciudad, si es que hubiese tal ciudad, ni mucho menos su iglesia episcopal.

En cualquier caso, puesto que hasta el momento no se han detectado evidencias arqueológicas de peso que confirmen la existencia material de ninguna de las sedes del Ebro medio-alto, toda indicación que hagamos al respecto de su creación, ubicación o su desarrollo físico a lo largo de esta época no pasa de ser una mera hipótesis de trabajo confeccionada a partir de la combinación entre la escasa información que nos transmiten las fuentes escritas sobre sus episcopologios y lo que se puede deducir de la comparativa realizada con otras ciudades donde sí se han registrado huellas físicas de sus obispados.

Si resultaba complejo determinar la evolución en la implantación física de las ideas cristianas en el espacio urbano del Ebro medio y alto, principalmente por la falta de evidencias arqueológicas, más arduo aún es tratar de describir este mismo proceso en el paisaje rural a lo largo de la Antigüedad Tardía. Su alejamiento de los centros de poder, el arraigo de su población a las tradiciones cultuales precristianas, estrechamente ligadas a su *modus vivendi*, y el desinterés que a menudo mostraron las elites eclesiásticas y laicas por la cristianización de sus dependientes fueron algunos de los problemas que el cristianismo encontró en su avance y consolidación por el mundo rural.

La conformación de la villa navarra de Arellano como un centro de culto dedicado a Cibeles y Attis entre los siglos IV y V, las referencias en Prudencio a cultos y deidades paganas tal vez presentes en su entorno natal (Calahorra) en torno a esas mismas fechas o la referencia de Braulio en la *VSA* a un exorcismo llevado a cabo en la villa rústica de

Honorio a mediados del siglo VI por parte de Emiliano - lo que podría estar encubriendo alguna práctica pagana entre el personal de servicio de la villa bajo la apariencia de una posesión demoniaca - son algunas pequeñas pero representativas muestras de lo que fue probablemente un panorama mucho más generalizado de pervivencia del paganismo en los espacios rurales del Ebro medio-alto durante todo el periodo tardoantiguo.

Este hecho, unido al distanciamiento y a la orografía adversa que presentan ciertos espacios rurales habría condicionado una cristianización más tardía en estas áreas, tal y como lo sugiere el hecho de que no contemos con evidencias arqueológicas de presencia cristiana en nuestro ámbito de estudio hasta mediados del siglo V. Asociadas al mundo funerario o martirial [Santa Coloma (La Rioja)], a enclaves vilicarios [Parpalinas y Santa María de Rute (La Rioja) o San Felices de Oca (Burgos)] o a núcleos castreños [(Santa María de Mijangos y Santa María de los Reyes Godos (Burgos), Buradón (La Rioja) o Tudején-Sanchoarbaca (Navarra), las primeras iglesias registradas hasta la fecha en todo el valle medio y alto del Ebro presentan cronologías que oscilarían entre mediados del siglo V y comienzos del siglo VI, lo que sugiere que las ideas cristianas se extendieron de manera efectiva por el mundo rural del occidente tarraconense a lo largo del siglo V.

Las iglesias y los monasterios rurales podían ser fundados por obispos y reyes (Mijangos), respondiendo así a un interés por expandir el dominio central sobre los espacios regionales, pero también por aristócratas locales (Parpalinas), que buscaban de este modo reafirmarse social y económicamente en sus respectivos territorios. Así se explicaría que algunas iglesias se fundaran en torno a antiguos castros, cuya estratégica ubicación y composición fortificada hacían de ellos un destacado centro de operaciones desde donde actuar política y militarmente, u otras en enclaves vilicarios o a partir de áreas funerarias, como símbolo de prestigio aristocrático y de afianzamiento territorial.

La cristianización del paisaje rural en esta época no fue producto únicamente de la intervención de las elites eclesiásticas y laicas sobre él, sino también de la presencia y fama que adquirieron los ascetas y sus lugares de retiro. El desarrollo del ascetismo como alternativa religiosa, impulsado inicialmente en la provincia Tarraconense de la mano del priscilianismo allá por el siglo IV, experimentó un inusitado auge a partir del siglo V que pudo tener su correspondencia física en la ocupación de espacios rupestres a pie de monte. Así, junto a los testimonios que la *VSA* sitúa en los entornos de Bilibio y la Sierra de la Demanda Occidental, las cuencas de los principales afluentes del Ebro (Tirón, Iregua, Najerilla, Leza-Jubera, Cidacos y Queiles), la ribera navarra de este río, el sureste cántabro o la zona del condado de Treviño, entre otras, fueron escenario de la

excavación y ocupación de grandes conjuntos rupestres, algunos de los cuales tuvieron un uso cultual durante los siglos V y VI. Es mucho aún lo que se desconoce acerca del proceso de excavación y ocupación de cuevas en esta época y en esta zona, debido principalmente a los distintos usos y ocupaciones que éstas han podido tener desde la Prehistoria, a su pésimo estado de conservación y accesibilidad o al desconocimiento de los contextos en los que fueron excavadas o habitadas. A pesar de ello, el hallazgo de estructuras basilicales y altares [Las Gobas (Laño), Montico de Sarracho (Albaina), Nuestra Señora de la Peña (Faido) o Santorkaria (Laño)], de posibles relicarios [(Cueva de los Cien Pilares (Arnedo), Cueva de los Palomares (Nalda), Cueva de la Peña del Moro (Herce)] o de grabados de carácter cristiano (Cueva de "El Patio de los Curas", en Arnedo) en determinadas cavidades del valle medio y alto del Ebro ha hecho suponer que algunas de ellas fueron creadas y utilizadas con una finalidad religiosa, en algunos casos dentro de un contexto cívico, tal vez ascética. En este último caso, si la fama del asceta que allí vivía provocaba el traslado de otros ascetas y seguidores hasta allí y su agrupación en torno a él, esto podía dar pie a la formación de lauras semieremíticas que en algunos casos fueron el germen de futuros complejos cenobíticos.

Sea como fuere, aunque el siglo V marcó ya unos inicios prometedores en lo que a la cristianización del paisaje rural se refiere, fue sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo VI cuando este proceso alcanzó su cénit en el valle medio-alto del Ebro con la fundación de la mayoría de las iglesias rurales que se han fechado en época tardoantigua y la formación de los primeros cenobios de la zona. En verdad, es entre los siglos VI y VII cuando se han situado las fases más antiguas de las iglesias burgalesas de San Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela), Santa Cecilia de Barriosuso (Santibáñez del Val), Quintanilla de las Villas (Lara) o la Asunción (San Vicente del Valle); las riojanas de Santo Domingo de Valdegutur y San Esteban de Canejada (Cervera del Río Alhama), San Andrés de Jubera (Santa Engracia del Jubera), San Esteban (Viguera), El Salvador (Tirgo) o Santa María (Villavelayo) y las vascas de San Martín de Finaga (Vizcaya) o la del yacimiento de Alegría-Dulantzi (Álava), entre otras aún por confirmar.

Del mismo modo, los monasterios de San Millán de la Cogolla, San Prudencio de Monte Laturce (Clavijo), San Miguel (Arnedo) o el conjunto tricenobítico de Las Tapias, San Martín y Santa Pantaleón (Albelda-Nalda), entre otros más dudosos como los de Vico (Arnedo), Valvanera (Anguiano) o Santa María La Real (Nájera), pudieron tener sus orígenes en torno al siglo VII y su formación pudo derivar de la ocupación de aquellos conjuntos rupestres en cuyas cercanías se enclavan todos ellos.

Al analizar los distintos procesos de cristianización de los paisajes urbano y rural se observa que el cristianismo fue un fenómeno inicialmente urbano, propagado con una cierta prontitud (ss. IV-V) entre las grandes ciudades del Ebro medio-alto - *Calagurri*, *Turiaso* y *Pompelo* -, pero no exclusivo de estos espacios. En efecto, una vez que las ideas cristianas se trasladaron de la mano de los ricos hacendados y de los ascetas hasta sus respectivos hábitats, las villas, los castros o los espacios rupestres, entre otros enclaves rurales menores, vieron florecer núcleos eclesiales o monásticos en su interior o a partir de sus estructuras abandonadas. Tal fue el desarrollo de algunos de estos espacios de culto en el mundo rural que pudieron llegar a equipararse en grandiosidad arquitectónica con las sedes episcopales y sus promotores se constituyeron como auténticos rivales de los prelados en la articulación eclesiástica del territorio rústico.

Las claves en la articulación eclesiástica de ambos espacios en el valle medio y alto del Ebro durante la Antigüedad Tardía han sido precisamente el objeto central de nuestra investigación y el *leitmotiv* de los dos últimos capítulos del presente trabajo.

En el caso de los espacios urbanos, ha quedado demostrado que los obispos a lo largo de la Antigüedad Tardía, gracias a su creciente prestigio social, a su progresivo enriquecimiento económico y a su presencia y participación cada vez mayores en la vida política, ejercieron un dominio indiscutible sobre sus respectivas ciudades y territorios. Para ello se valieron del uso de los concilios eclesiásticos y las sedes episcopales como instrumentos de gobierno y en base a una escala jerárquica que ordenaba el espacio en lo eclesiástico desde lo local (sufragáneos) hasta lo provincial (metropolitanos) y desde lo "nacional" (primados de Toledo) hasta lo occidental (papas).

Los concilios eclesiásticos, como instrumentos que regulaban las actuaciones episcopales sobre sus respectivos dominios, sirvieron al proceso de unificación entre las esferas religiosa y política, ya desde los tiempos de Constantino pero sobre todo en época visigoda, concediendo a los reyes la potestad para convocar y disolver sínodos, presentar los asuntos a tratar y validar las decisiones allí tomadas, al tiempo que otorgaba a los obispos la oportunidad de participar activamente en asuntos de estado de primer orden como la sucesión monárquica, las rebeliones contra la corona o la protección de la familia real. Las sedes episcopales, por su parte, se constituyeron como el órgano de gobierno a través del cual los prelados podían ejercer su dominio territorial sobre las ciudades en las que se erigía y hacerlo extensivo a los territorios dependientes.

Para el valle medio-alto del Ebro, aunque el dominio directo sobre sus territorios lo ejercieron las sedes episcopales de Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca, hay que

tener presente que las actuaciones de estos obispados dependían primeramente de la autoridad del metropolitano de Tarragona, una potestad que no siempre se respetó, tal y como se ha podido comprobar en los casos de Minicio y Silvano y sus nombramientos episcopales ilícitos en *Gerunda* y ¿*Turiaso*? respectivamente. Pese a que fue *a priori* un obispado sufragáneo más, la sede episcopal de Zaragoza podríamos decir que se sitúa en una escala algo superior a la de sus comprovinciales debido principalmente a la relevancia política de la ciudad, a su prolongada historia cristiana o a la preeminencia cultural de algunos de sus obispos (Braulio o Tajón). Por ello, se ha considerado necesario dedicar un apartado de este capítulo al estudio de la evolución cristiana en las ciudades de Tarragona y Zaragoza, con el propósito de conocer cómo se desarrolló el proceso de formación de la metrópoli eclesiástica tarraconense y cuáles fueron las bases sobre las que se asentó esa cierta supremacía del obispado caesaraugustano sobre las sedes del Ebro medio-alto, patente en momentos como el conflicto de Silvano, denunciado por el propio obispo de Zaragoza, o en figuras como Braulio y su capitalización del culto a San Millán.

Por encima de todos ellos habría que situar la actuación conjunta del primado de Toledo y de la monarquía visigoda, estrechamente asociados en el control eclesiástico y político de toda Hispania a lo largo del siglo VII. Aunque no conocemos intervenciones directas de los obispos toledanos o de los soberanos godos sobre esta zona, si a finales de la séptima centuria éstos llegaron a adquirir la potestad para designar desde Toledo a cualquier obispo [Concilio XII de Toledo (681), can. VI; Concilio XIII de Toledo (683), can. IX], es de imaginar que toda decisión que tomaran los prelados del Ebro medio-alto en este periodo en materia ordenatoria habría de contar con el beneplácito de ambos.

Finalmente, en la cumbre de la pirámide jerárquica eclesiástica se encontraría la figura del pontífice romano, sobre todo en época bajoimperial, ya que durante la etapa de dominio visigodo su presencia en Hispania fue menor y quedó en gran parte diluida por la potestad regia. En cualquier caso, analizar la formación del patriarcado romano y su evolución durante la Tardoantigüedad se antoja una tarea indispensable para el buen desarrollo del presente trabajo. En verdad, no podemos obviar que la intervención de papas como Dámaso, Siricio, Inocencio, León Magno o Hilario en la Tarraconense entre los siglos IV y VI a través del envío de sus decretales pontificias resultó decisiva en el tratamiento de algunos de los grandes problemas dogmáticos (priscilianismo y arrianismo) y disciplinares (ordenaciones episcopales irregulares) que perturbaban el panorama cristiano provincial en época tardorromana. Concretamente en nuestro ámbito de estudio, la participación del papa Hilario en el conflicto epistolar que se desarrolló en torno a los

dos nombramientos ilegales que el obispo Silvano de Calahorra realizó a mediados del siglo V en su provincia ha sido fundamental en la reconstrucción de los hechos a través de su correspondencia mantenida con el metropolitano Ascanio. Gracias a sus cartas no sólo conocemos el desenlace de todo este conflicto o las principales medidas adoptadas por la Iglesia en caso de indisciplina eclesiástica, sino que además nos informa sobre la existencia de una serie de ciudades en el Ebro medio – no se tiene claro que algunas puedan definirse como tal aún en esta época – donde podían estar arraigadas las ideas cristianas ya en esta época a juzgar por el apoyo epistolar que le ofrecieron al obispo Silvano. Dado que de todas estas misivas en defensa del calagurritano no ha quedado más testimonio que la palabra del propio Hilario, quien afirma haber recibido, junto a las quejas de Ascanio, varias cartas suscritas por *honorati* et *possessores* de las *civitates* de *Turiaso*, *Cascantum*, *Calagurri*, *Vareia*, *Tritium*, *Libia* y *Virovesca* excusando la actuación de Silvano, conocer la figura, la posición y la actividad del obispo de Roma en este periodo resulta a todas luces crucial para nuestra investigación.

Una vez analizadas las claves de la organización jerárquica de la Iglesia occidental y sentadas las bases del poder territorial de los obispos (los concilios eclesiásticos y las sedes episcopales), podemos conocer cómo se articuló eclesiásticamente el valle medio y alto del Ebro en su vertiente urbana. Para ello es necesario profundizar en el análisis sobre el origen y el desarrollo de sus obispados y en la manera en que intervinieron sus prelados en el devenir histórico de la zona, de la provincia y de toda Hispania.

El estudio de los obispados de *Calagurri*, *Pompelo*, *Turiaso* y *Auca*, por tanto, aunque presente un enfoque local/regional puede hacerse extensivo a todo el territorio peninsular, ya que, con sus particularidades propias, forma parte de un proceso general más amplio con una serie de rasgos comunes a todas las provincias. Analizando, así, la participación eclesiástica de estas cuatro sedes en los concilios generales de Toledo se observa cómo cada ciudad, en el marco de la provincia Tarraconense, intervino en el desarrollo histórico del territorio hispano. Asimismo, a pesar de que cada *civitas* presenta su propio episcopologio, todos actuaban en base a unos mismos preceptos, compartían una misma liturgia y estaban organizados de manera similar en torno a sus iglesias y sedes episcopales, por lo que sus actuaciones irán en sintonía con el desarrollo general del cristianismo en la Península Ibérica.

Más allá de acercarnos al conocimiento de la evolución general del cristianismo en Hispania durante la Antigüedad Tardía, el análisis de las sedes y episcopologios de Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca nos ha permitido reconocer las particularidades

de cada urbe, de cada región y de la propia provincia Tarraconense dentro del contexto peninsular. De este modo, gracias al estudio de sus dirigentes eclesiásticos sabemos que los orígenes de la sede calagurritana son indisociables tanto del culto a los mártires Emeterio y Celedonio como de la figura de Prudencio (Valeriano) o que a mediados del siglo V este obispado lideraba probablemente el Ebro medio a tenor del fuerte apoyo que Silvano recibió por parte de las elites regionales. En el caso de Tarazona, las noticias que tenemos de su episcopologio nos confirman que la iglesia turiasonense fue víctima de las revueltas bagaudas a mediados del siglo V (León) o que casi un siglo más tarde ésta poseía un extenso dominio eclesiástico hacia el occidente provincial (*Vergegio*) y un interés particular por controlar el fenómeno ascético (Didimio). Por lo que respecta al obispado pompelonense, su registro más bien escaso en las fuentes de la época, además de para confirmar la propia existencia de la sede de *Pompelo*, ha servido para teorizar sobre el mayor o menor control de la monarquía goda sobre el territorio vascón o para plantear algunas de las dificultades políticas y sociales por las que hubo de atravesar la región durante los siglos VI-VII. Finalmente, los testimonios escritos (concilios toledanos) y epigráficos (Mijangos) en los que se ha registrado el nombre de algún obispo de *Auca* han permitido desde fechar la posible creación de su sede (s. VI) hasta corroborar la participación del episcopado urbano (Ascanio) en la articulación eclesiástica del espacio rural en conjunción con el poder político imperante (Recaredo).

A un nivel regional, el estudio de la participación de los obispos del Ebro medio y alto en el panorama conciliar tardoantiguo nos ha hecho detectar una aparente escisión eclesiástica en la Tarraconense durante el siglo VI, tal vez como una consecuencia de lo acaecido a mediados de la centuria anterior en relación al conflicto provincial provocado por la actuación del obispo Silvano. Así podría explicarse de algún modo el absentismo sistemático y generalizado de los obispos de *Calagurri*, *Turiaso*, *Pompelo*, *Auca* y *Osca* a los sínodos celebrados en la provincia a lo largo del siglo VI [Tarragona (516), Gerona (517), Barcelona I (540), Lérida (546) y Valencia (549)], siendo obligatorio acudir a ellos.

En lo concerniente, finalmente, al ámbito provincial, de nuevo el estudio de los episcopologios y de su participación en los concilios de época tardorromana y visigótica nos aporta una valiosa información no sólo sobre el devenir cristiano de la Tarraconense, sino también al respecto de su situación histórica. En este sentido, el absentismo general de todos los prelados de la provincia en los concilios VII (646) y XII (681) de Toledo o su presencia indirecta, a través del envío de delegados, en el concilio XIII de Toledo (683)

se ha relacionado con la situación política de la época y con el posible apoyo o rechazo de los obispos tarraconenses a monarcas como Chindasvinto o Wamba.

El estudio de las sedes episcopales y de sus representantes dentro del panorama conciliar nos proporciona, por tanto, una notable cantidad de información no sólo sobre aspectos meramente eclesiásticos - posibles orígenes de las sedes, periodos de vacancia prelaticia, duración de los episcopados, jerarquías clericales (presbíteros y diáconos), participación del monacato, etc. - sino también de índole geopolítica, social y cultural: relaciones entre la Iglesia y la monarquía, integración del elemento germano, periodos de inclemencias atmosféricas, conflictividad entre visigodos y vascones, etc. Al fin y al cabo, la unidad que entre los siglos VI y VIII se produjo entre lo político y lo religioso a través de los concilios, permitió, por ejemplo, que todos los obispos del Ebro medio-alto participasen del triunfo público del catolicismo sobre el arrianismo a finales del siglo VI (Concilio III de Toledo, 589; Concilio II de Zaragoza, 592) o de las políticas de Ervigio y Egica en defensa de la familia real a finales de la siguiente centuria (Concilio XIII de Toledo, 683; Concilio XVI de Toledo, 693).

Junto a todas estas cuestiones, el seguimiento de la actividad episcopal, sobre todo la de aquellos prelados que dejaron testimonio de ella fuera del ámbito estrictamente conciliar, nos permite reconstruir a su vez el posible avance de las ideas cristianas en sus respectivas regiones. Esto ha posibilitado, no sin dificultades e incertidumbres, delimitar las líneas de actuación de las sedes episcopales sobre sus territorios y configurar así un proyecto cartográfico en el que se intenten representar las territorialidades diocesanas de los obispados de Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca sobre el valle medio y alto del Ebro durante la Tardoantigüedad. De este modo, si el estudio hagionímico del culto a Emeterio y Celedonio en el caso de Calahorra o la intervención del obispo Didimio sobre la iglesia de Berceo en el caso turiasonense describen una extensión de ambos obispados hacia el noroeste, la fundación de la iglesia de Mijangos por el obispo Asterio de Auca nos indicaría que esta diócesis se expandió hacia el norte. En lo relativo a Pamplona, al no contar con datos sobre su historia cristiana más allá de los registros conciliares, se ha supuesto que el radio de acción del obispado pompelonense se circunscribió a la cuenca iruñesa y sus alrededores. Con estos datos y lo que conocemos sobre la territorialidad diocesana en otros ámbitos peninsulares, hemos dibujado un mapa en el que se perfilan los posibles límites de las sedes del Ebro medio-alto en época visigoda para así poder comprobar cómo se articulaba eclesiásticamente el territorio desde las ciudades.

La realización de este mapa, no obstante, no se vería completada si no se incluyen las distintas variables "georreligiosas" que se dieron en el espacio rural. Un espacio donde las creencias paganas, las herejías (priscilianismo y arrianismo), los movimientos sociales (bagaudismo) o la presencia de pueblos autóctonos reacios a la romanización (cántabros y vascones), sin ser en ningún caso fenómenos exclusivos del mundo rural o que sólo afectasen a este espacio, se dejaron sentir aquí con especial intensidad, frenando de algún modo el avance de las ideas cristianas por los entornos rústicos. Un espacio donde el monopolio episcopal sobre la articulación eclesiástica del territorio quedó en parte fragmentado por la presencia de aristocracias laicas, fundadoras de iglesias y monasterios con cierta autonomía económica frente al control prelaticio, y ascetas, promotores de agrupaciones poblacionales en entornos aislados, precursoras en algunos casos de formas cenobíticas, que funcionaron en buena medida al margen de los poderes centrales.

Ante este complejo panorama, no resulta extraño que gran parte de la historiografía especializada haya definido las territorialidades eclesiásticas hispanas en esta época con términos como "difusas", "discontinuas" e "imprecisas" o en algunos casos hayan negado incluso que se pueda hablar de espacios diocesanos en esta época. No obstante, con el fin de erradicar esta terminología o algunas de estas ideas, a lo largo del último capítulo de este trabajo hemos ido desmontando el mito del espacio rural como algo infranqueable y ajeno al mundo cristiano y hemos demostrado que, pese a los obstáculos y alternativas que se dieron aquí al dominio episcopal, los prelados impusieron su autoridad también en todas estas áreas con independencia de quien fundase los espacios de culto.

Así, en lo concerniente a nuestro área de estudio, al margen de ciertos resquicios paganos en villas como Arellano (ss. IV-V) y Parpalinas (s. VI) o del posible arraigo de las ideas priscilianistas - Concilio de Zaragoza (380) y carta de Consencio a Agustín (419) - y arrianas - Vicente de Zaragoza, Ugnas de Barcelona y Froilo de Tortosa (589) - en la Tarraconense, el avance del cristianismo por los espacios rurales se hizo efectivo gracias a la labor de las elites locales ya desde el siglo V - los *honorati* y *possessores* que apoyaron a Silvano -, pero sobre todo en el siglo VI - los *senatores* y el *comes* de la *VSA* - mediante la fundación de iglesias como la de Parpalinas o monasterios como el conjunto tricenobítico de Albelda-Nalda. Estas fundaciones particulares, sobre todo en el caso de los monasterios, contaban con una serie de prebendas principalmente económicas frente a la ley diocesana que podían suponer un cierto hándicap al dominio prelaticio sobre el territorio. No obstante, al margen de la independencia de los patrimonios monásticos con respecto al control prelaticio o de las atribuciones de los fundadores en

la elección de los candidatos para gobernar las iglesias, la realidad legislativa determinó que eran los obispos los que decidían finalmente a quiénes colocaban al frente de las iglesias y monasterios. Por si fuera poco, las fundaciones eclesiales y monásticas debían ser aprobadas primeramente por los obispos y, en lo que respecta a estas últimas, fueron éstos quienes se encargaron de elaborar las reglas monásticas que organizaban la vida en los cenobios y de vigilar que fuesen estrictamente cumplidas por todos los que allí habitaban. Se observa, en definitiva, que, con la salvedad del elemento patrimonial en el caso monástico, la dependencia de iglesias y monasterios rurales con respecto a la figura episcopal era prácticamente absoluta. Si a ello le añadimos el hecho de que los prelados fueron asimismo fundadores de iglesias (Ascanio-Mijangos o ¿Didimio-Berceo?) y de monasterios (Masona de Mérida, Fructuoso de Braga, Martín de Dumio, etc.) también en el mundo rural, no nos cabe ninguna duda de que la cristianización de los espacios rústicos de la provincia Tarraconense fue una realidad impulsada también por los obispos del Ebro medio-alto a lo largo de la Antigüedad Tardía.

El otro gran foco de inestabilidad para el dominio episcopal sobre el espacio rural fueron los ascetas. Estos individuos, que rompieron con el modelo oficial de cristiandad al querer alejarse de todo lujo, de toda ostentación pública y de toda jerarquización, practicaron una religiosidad retirada y aislada en espacios rupestres y generalmente distantes con respecto a los grandes centros de poder. Este distanciamiento y su deseo de vivir en la más absoluta soledad, austeridad y castidad dificultó su seguimiento y control por parte de las autoridades prelaticias, quienes trataron de dominar de algún modo este fenómeno integrando a sus protagonistas en el clero de iglesias y monasterios.

Aunque no fue el único, el valle medio y alto del Ebro fue el escenario vital de uno de los más célebres ascetas que vivieron en Hispania durante la época tardoantigua: san Millán. Este eremita, discípulo y maestro de ascetas, cuya vida transcurrió entre los siglos V y VI entre los actuales territorios riojano y cántabro, alcanzó una notable fama en su región hasta el punto de suscitar el interés del prelado de Tarazona, Didimio. En un intento por controlar un fenómeno tan subversivo como beneficioso para su iglesia, el obispo turiasonense nombró a Emiliano presbítero de la iglesia de *Vergegio*. Sin embargo, cuando ese aparente beneficio se tornó en pérdida económica en el momento en el que el eremita decidió repartir las donaciones a la iglesia entre los más necesitados, la actitud del obispo cambió radicalmente y decidió expulsarlo de sus dominios. Este tipo de situaciones de enfrentamiento entre obispos y ascetas fue algo común en la época, fruto de la diferente forma de entender la vida cristiana por parte de unos y de otros. Una vez

expulsado y retirado definitivamente al que fue su oratorio hasta el final de sus días, la fama de Emiliano atrajo hasta allí a multitud de fieles de todas las clases y condiciones sociales posibles, que acudían a él en busca de sanaciones, bendiciones o de instrucción ascética. La llegada de discípulos y sirvientes hasta el oratorio provocó que lo que en principio fue un simple eremitorio se tornase con el tiempo en una laura semieremítica y de ahí evolucionase hasta la formación del primitivo cenobio emilianense, precedente del monasterio medieval.

Se observa, por tanto, que, intencionadamente o no, la actividad de Emiliano en la zona podía suponer una cierta traba al dominio episcopal sobre el territorio del Ebro medio y alto al generar un creciente foco poblacional en torno a él sin ningún tipo de organización eclesiástica y sin mayor autoridad que la de cada individuo en sí mismo. No obstante, allí donde el obispo Didimio fracasó, Braulio de Zaragoza supo aprovechar la oportunidad de beneficiarse de la situación acercándose a esta figura no ya en vida, sino tras su muerte, cuando el culto a su figura ya se estaba gestando. Para ello, una vez conformado el cenobio emilianense, colocó probablemente a su hermano Fronimiano, tal vez presbítero de la iglesia zaragozana, al frente del mismo como abad. Además, por petición expresa de su hermano Juan, redacta la *Vita Sancti Aemiliani*, relato hagiográfico destinado a ser leído en la misa del santo y dedicado a Fronimiano. Con estos dos simples gestos, Braulio consiguió capitalizar el culto a san Millán y prestigiar así su nombre y el de su familia al quedar todos asociados de alguna manera a esta figura santa.

Nos encontramos de nuevo con obispos - Didimio y Braulio - que intervienen activamente en los procesos de cristianización del espacio rural y son capaces de controlar o al menos de aprovecharse de fenómenos que *a priori* rivalizan con su potestad pero que finalmente sucumben a su dominio de una u otra forma. Si en el caso del obispo de Tarazona la táctica empleada fue la integración de Emiliano en el clero de una de sus iglesias, para Braulio la mejor opción fue la de controlar directa o indirectamente todo aquello que tuviese que ver con su culto y el espacio donde se le rendía devoción. De este modo, el obispo de Zaragoza se encargó de elegir al personal que dirigiría el cenobio emilianense - su propio hermano -, le dotó de una regla - tal vez la de su amigo Isidoro -, compuso un relato que se utilizaría en la liturgia para dar a conocer únicamente aquellos detalles de la figura santa que quisiera resaltar al zaragozano - la feroz crítica al obispo de Turiaso no parece desinteresada - y puede que encomendara a su discípulo Eugenio de Toledo que elaborara un poema dedicado a la basílica de San Emiliano.

Llegados a este punto, la conclusión que se extrae de todo lo dicho hasta ahora es que tanto en los espacios urbanos como en los espacios rurales del Ebro medio-alto la figura episcopal predominó por encima de cualquier otro individuo en lo que a articulación eclesiástica del espacio se refiere. Si bien en los primeros su dominio resultó mucho más incontestable, mientras que en los segundos se diversificó un poco más debido a la presencia de elites locales y ascetas que actuaron en ciertos aspectos y momentos al margen de la autoridad prelaticia, del análisis pormenorizado de las fuentes se advierte que a la postre el líder indiscutible sobre todo el espacio diocesano fue el obispo.

Así queda plasmado en el mapa final con el que concluye este trabajo donde, a pesar de resaltar todas las variables posibles que se dieron en la articulación eclesiástica del valle medio-alto del Ebro entre los siglos VI y VII - iglesias y monasterios particulares o enclaves rupestres -, por encima de todas ellas vuelven a figurar las áreas de expansión de las diócesis de Calahorra, Tarazona, Pamplona y Oca, con la adición de la zaragozana, que son quienes se repartieron de manera efectiva el dominio eclesiástico sobre todo este territorio. Éste es, en definitiva, el objetivo final del presente trabajo.

Queriendo hacer partícipe al lector del heterogéneo proceso de cristianización del valle medio-alto del Ebro y de sus implicaciones en nuestra propia historia, el estudio que aquí se presenta ha tratado de aunar todos aquellos elementos del hecho cristiano que se han considerado indispensables, tomando la articulación eclesiástica del territorio como punto de partida, y de ponerlos en común de la manera más ordenada y lógica posible para facilitar la comprensión de un fenómeno tan complejo. A pesar de lo dicho, no todos los aspectos que caracterizan al conjunto religioso han sido descritos en esta tesis y los que aparecen han sido tratados con diferente grado de atención, en base a un interés particular, a la propia extensión del trabajo y a la posible utilización de algunos de ellos en estudios posteriores. Por el contrario, sí que es posible que un mismo aspecto se haya citado en dos apartados distintos, teniendo en cuenta que los cuatro capítulos centrales se estructuran en torno a la comparativa entre los espacios urbano y rural o que estos diferentes elementos forman parte de un todo y que la evolución histórica cristiana de cada una de las ciudades del Ebro medio-alto bebe directamente de la historia global tanto de la provincia Tarraconense como de toda Hispania en general. En cualquier caso tales situaciones han de ser tomadas simplemente como un ejemplo de hasta qué punto la historia religiosa, política o social en el mundo antiguo, tanto a nivel nacional como provincial o regional se encuentran ampliamente conectadas entre sí.

Este trabajo, que al final no es sino un estudio de la introducción y el desarrollo del cristianismo en el valle medio y alto del Ebro, ha obviado algunos aspectos como las aportaciones artísticas y culturales de la Iglesia, principal y casi única impulsora de la educación en esta época y cuna de algunos de los grandes intelectuales del momento. Otros rasgos más formales, como el desarrollo de la liturgia o la disciplina clerical apenas han sido tratados por quedar algo más alejados de la específica intencionalidad de este trabajo. Ello no quiere decir que no sean aspectos tanto o más relevantes del desarrollo cristiano en una zona como los aquí expuestos – de hecho, podrían complementar el resto de la información aportada –, pero creemos firmemente que los datos recogidos son ya suficientemente explícitos y significativos de todo el proceso que se quería describir. En este sentido, tanto los datos arqueológicos referidos a la cristianización del paisaje físico como las informaciones escritas relativas a la potestad política, social, económica e ideológica de obispos, papas, monarcas, abades, aristócratas laicos o ascetas son una muestra perfecta de cómo se articularon eclesiásticamente los territorios urbanos y rurales del valle medio y alto del Ebro durante la Antigüedad Tardía.

Dicho lo cual y habiendo hecho el mejor uso de toda la documentación escrita, arqueológica, epigráfica, numismática, hagionímica y lingüística que ha estado a nuestra disposición, veremos cumplido nuestro objetivo inicial de acercar hasta este momento, con el mayor rigor posible, un periodo muy concreto de nuestro pasado cuando el lector llegue a obtener una idea clara de cómo se desarrolló el cristianismo en esta zona entre los siglos III y VIII y deduzca por sí mismo la relevancia de este espacio para conocer la evolución general del hecho cristiano en Hispania y de este periodo para el acercamiento a los procesos de cambio de la Antigüedad a la Edad Media.

Del mismo modo, tenemos "fe cristiana", valga la expresión, en que este trabajo pueda abrir las puertas a nuevas investigaciones en la dirección que se ha apuntado, pues a pesar de estar tan focalizado en su temática y en su localización, puede ser fácilmente extrapolable al estudio de otros espacios hispanos, pero también galos, africanos e incluso romanos en estas mismas fechas, así como aplicable al análisis de otros diversos aspectos del cristianismo que no han sido abordados o han recibido aquí un tratamiento menor.

Al fin y al cabo el estudio del cristianismo, como el de cualquier otra religión, más allá de todo prejuicio sobre su banalidad, su subjetividad o su trascendencia, resulta esencial tanto en la comprensión de la evolución de las sociedades históricas como en el conocimiento personal de nosotros mismos.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

ACTA SANCTI PRUDENTII EPISCOPI ET CONFESSORIS

IGARTÚA, N., "Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 113, 2004, pp. 61-66.

AGUSTÍN DE HIPONA: *De civitate Dei*

SANTAMARTA, S. y FUENTES, M., *La ciudad de Dios. San Agustín*, Barcelona: RBA Coleccionables, 2003.

AGUSTÍN DE HIPONA: *Epistolae*

- CILLERUELO, L., *San Agustín. Cartas*., 3 Vols. Madrid: BAC, 1972.
- MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 33, París, 1865.

AGUSTÍN DE HIPONA: *Sermones*

- DE CONNICK, B., COPPIETERS'T B. y DEMEULENAERE, R., *Sermones de Novo testamento (51-70A). Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 41 Aa)*, Turnhout, 2008.
- DE LUIS, P., *Obras completas de San Agustín*, t. XXV. Sermones: 273-339, Madrid: BAC, 1984.

AGUSTÍN DE HIPONA: *De genesi ad litteram*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 34, París, 1841, pp. 219-486.

AJBAR MACHMUÂ: *Crónica anónima del siglo XI (colección de tradiciones)*

LAFUENTE, E., *Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía*, vol. 1, Madrid 1867.

AMIANO MARCELINO: *Historia*

HARTO, M. A., *Amiano Marcelino. Historia*, Madrid: Akal, 2002.

AMONEDACIÓN TARDORROMANA Y VISIGODA

- MATEU Y LLOPIS, F., *Catálogo de las monedas previsigodas y visigodas del gabinete numismático del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1936.
- MILES, G. C., *The Coinage of The Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II*, New York: The American Numismatic Society, 1952.
- CHAVES, M. J. y CHAVES R., *Acuñaciones previsigodas y visigodas en Hispania: desde Honorio a Achila II*, Madrid: Vico-Segarra, 1984.
- VICO, J.; CORES, M. C. y CORES, C., *Corpus nummorum visigothorum: Ca. 575-714, Leovigildus-Achila*, Madrid: Los autores, 2006.

ANTIFONARIO VISIGÓTICO MOZÁRABE DE LA CATEDRAL DE LEÓN

BROU, L y VIVES, J., *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*. Monumenta Hispanae Sacara. Serie Litúrgtica, vol. 5, Barcelona, s.n., 1959.

ANTONIO DE YEPES: *Historia general de la orden de San Benito*

PÉREZ DE URBEL. J., *Crónica general de la orden de San Benito*, 3 vols., Madrid: Atlas, 1959-1960.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA: *Vida de Antonio*

BALLANO, A., *Vida de San Antonio: padre de los monjes*, Zamora: Monte Casino, 1988.

AURELIO VICTOR: *Liber De Caesaribus*

FALQUE, E., *Breviario (Eutropio); Libro de los Césares*, (Aurelio Victor), Madrid: Gredos, 1999.

AUSONIO: *Epistolae*

ALVAR, A., *Décimo Magno Ausonio. Obras*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1990.

AVITO DE BRAGA: *Epistola ad Palchonium Episcopum Bracarensem de reliquis S. Stephani*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 41, París, 1841, pp. 804-808.

BAQUIARIO: *De reparatione lapsi ad Januarium*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 20, París, 1845, pp. 1038-1062.

BIBLIA. NUEVO TESTAMENTO

UBIETA, J. A., *Biblia de Jerusalén*, vol. 3, Ed. española, Club Internacional del Libro, S. A. de Promoción y Ediciones, Madrid, 1993.

BRAULIO DE ZARAGOZA: *Epistolarium*

RIESCO, L., *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, 1975.

BRAULIO DE ZARAGOZA: *Vita Sancti Aemiliani*

- VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulioni Caesaraugustani episcopi*. *Vita Sancti Aemiliani*, Madrid. Instituto Jerónimo Zurita, 1943.
- ORTIZ GARCÍA, P., "San Braulio, la vida de San Millán y la Hispania visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, nº 45, 1993, pp. 474-486.

BREVIARIO DE ALARICO (*LEX ROMANA VISIGOTHORUM*)

ZEUMER, K., *Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum 1: Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902, pp. 1-32.

BREVIARUM GOTHICUM

MIGNE, J. P., *Patrología Latina*, vol. 86, París, 1891.

CAPREOLO DE CARTAGO: *Epistolae*

MIGNE, J. P., *Patrología Latina*, vol. 53, París, 1847, pp. 841-858

CARMEN CONTRA PAGANOS (ANÓNIMO)

MARTÍNEZ MAZA, C., *Carmen contra paganos*, Huelva: Universidad de Huelva, 2000.

CARTULARIOS

- SERRANO, L., *Cartulario de San Millán*, Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1930.
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de San Juan de la Peña*, 2 vols. Valencia: Anubar, 1962-1963.
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (759-1076), 2 vols., Valencia: Anubar, 1976-1989
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de Albelda*, Zaragoza: Anubar, 1981.

CESAREO DE ARLÉS: *Sermones*

MUELLER, M. M., *Saint Caesarius of Arles*. Sermons, 3 vols., Washington, 1956-1973.

CHRONICA CAESARAUGUSTANA

COLLINS, R. y CARDELLE, C., *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, Turnhout: Brepols, 2001.

CHRONICA GALLICA

MOMMSEN, T., *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum* t. IX, *Chronicorum Minorum*, saec. IV, V, VI, VII, vol. 1, Berlín: Weidmann, 1892, pp. 615-666.

CICERÓN: *De legibus*

PABÓN DE ACUÑA, T. T., *Cicerón. Las leyes*, Madrid: Gredos, 2009.

CIPRIANO DE CARTAGO: *Epistolae*

GARCÍA SANCHIDRIÁN, M. L., *Cipriano de Cartago. Cartas*, Madrid: Gredos, 1998.

CÓDIGO DE EURICO

ORS, A. d', *Estudios visigóticos. II. El Código de Eurico*, Madrid: CSIC, 1960.

CÓDIGO DE JUSTINIANO

KRUEGER, P., *Corpus iuris civilis. Codex Iustinuanus*, vol. 2, Berlin: Weidmann, 1906.

CÓDIGO DE RECESVINTO *(LIBER IUDICIORUM* o *LEX VISIGOTHORUM*)

ZEUMER, K., *Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum 1: Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig: Bibliopolii Hahniani, 1902, pp. 33-456.

CÓDIGO DE TEODOSIO

KRUEGER, P., MOMMSEN, T. y MEYER, P. M., (eds.), *Codex Theodosianus*, Hildesheim: Weidmann, 1990.

COLUMELA: *De re rustica*

CASTRO, C. J., *Los doce libros de agricultura*, 2 vols., Barcelona: Iberia, 1959.

CONCILIOS ECUMÉNICOS, GALOS Y AFRICANOS

TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. I, Madrid, 1859.

CONCILIOS HISPANORROMANOS Y VISIGODOS

- VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid, 1963
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La colección canónica hispana*, Madrid, 1966-1992.

CONSENCIO: *Epístola a Agustín de Hipona*

AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada, 2008, pp. 493-513.

CRÓNICA MOZÁRABE (754)

LÓPEZ PEREIRA, J. E., *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza: Anúbar, 1980.

CRÓNICA NAJERENSE

- UBIETO, A., *Crónica Najerense*, Zaragoza: Anúbar, 1985 (reed. de 1966)
- ESTÉVEZ SOLA, J. A., *Crónica Najerense*, Tres Cantos: Akal, 2003.

DECRETALES PONTIFICIAS

TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, t. II, Madrid, 1859, pp. 721-1045. También en diferentes tomos de la *Patrología Latina* de J. P. Migne (1844-1845).

DION CASIO, *Historia Romana*

CORTÉS COPETE, J. M., *Historia romana*, Libros L-LX, Madrid: Gredos, 2011.

DIPLOMÁTICA

- FLORIANO, A., *Diplomática española del periodo astur. Estudios de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910)*, Oviedo: Diputación Provincial, 1949-1951.
- GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del Monasterio de Valvanera (siglos XI a XIII)*, Zaragoza, 1985.

  —, *Documentación medieval del Monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J. M., *Colección diplomática de la catedral de Pamplona (829-1243)*, vol. 1, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1997.
- MARTÍN DUQUE, A. J., *Documentación medieval de Leire: siglos IX al XII*, Pamplona: Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1983.
- RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección Diplomática Medieval de La Rioja (923-1225)*, 4 vols. Logroño: Diputación Provincial, 1976-1989.
- SÁINZ, E., *Colección diplomática de las Colegiatas de Albelda y Logroño*, 3 vols., Logroño, 1981-1983.

EPÍSTOLAS ASCANIO DE TARRAGONA - HILARIO DE ROMA

THIEL, A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II*, Hildesheim-Nueva York, 1974, pp. 155-170, epíst. 13-17.

ESTRABÓN: *Geographica* (libro III).

MEANA, M. J. y PIÑERO, F., *Geographica. Libros III-IV*, Madrid: Gredos, 1992.

EUGENIO DE TOLEDO: *Carmina*

VOLLMER, F., *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum*, vol. 14, Berlin: Weidman, 1905, pp. 229-270.

EUSEBIO DE CESAREA: *Historia ecclesiastica*

BARDY, G., *Histoire ecclesiastique* (Eusebio de Cesarea), París: Les Éditions du Cerf, 1952-1960.

EUSEBIO DE CESAREA: *Vita Constantini*

DE GURRUCHAGA, M., *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, Madrid: Gredos, 1994.

EUTROPIO: *Breviarum*

FALQUE, E., *Breviario (Eutropio); Libro de los Césares*, (Aurelio Victor), Madrid: Gredos, 1999.

FIDES CATHOLICA SANCTI VALERIANI EPISCOPI

MIGNE, J. P., *Patrologiae Latina. Suplementum*, vol. 1, 1958, pp. 1044-1045.

FREDEGARIO: *Chronica*

KRUSCH, B., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, tomo II, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888, pp. 1-193.

GISLEMARO: *Vita Droctovei abbatis Parisiensis*

KRUSCH, B., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*. vol. 3. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingi et antiquiorum aliquot* (I), Hannover: Impensis Biblipoli Hahniani, 1896, pp. 535-543.

GONZÁLEZ DE BERCEO, *Vida de san Millán de la Cogolla*

DUTTON, B., *Obras completas de Gonzalo de Berceo*, vol. 1, London: Tamesis Books, 1971.

GREGORIO DE TOURS: *Historia Francorum*

KRUSCH, B. y LEVISON, W., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, vol. 1, parte 1, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1937.

GREGORIO DE TOURS: *Liber in Gloria martyrum* 92

KRUSCH, B., *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum*, vol. 1, parte 2, Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani 1969, pp. 34- 111.

GREGORIO MAGNO: *Registrum Epistolarum*

HARTMANN, P. E. y L., *Monumenta Germania Historica. Epistolarum. Gregorii I Papae. Registrum Espistolarum*. 2 vols., Berlín: Weidman, 1883-1899.

HIDACIO: *Chronicon*

TRANOY, A., *Chronique*, París: Editions du Cerf, 1975.

HISTORIA AUGUSTA

PICÓN, V. y CASCÓN, A., *Historia Augusta* (*Scriptores Historiae Augustae*), Madrid: Akal, 1989

ILDEFONSO DE TOLEDO: *De viris illustribus*

CODOÑER, C., *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1972.

ILDEFONSO DE TOLEDO: *De cognitione baptismi*

BLANCO GARCÍA, V. y CAMPOS RUIZ, J., *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, Madrid: Editorial Católica, 1971.

INSCRIPCIONES CRISTIANAS

VIVES, J., *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita, 1969 (1ª ed. en 1942).

INSCRIPCIONES LATINAS HISPANAS

HÜBNER, E., *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. II: Inscriptiones Hispaniae*, Berlín: Walter de Gruyter, 1962.

IRENEO DE LYON: *Adversus haereses*

GONZALEZ, C. I., *San Ireneo de Lyon. Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.

ISIDORO DE SEVILLA: *De ecclesiasticis officiis*

VIÑAYO, A., *San Isidoro de Sevilla. De los oficios eclesiásticos*, León: Editorial Isidoriana, 2007.

ISIDORO DE SEVILLA: *De viris Illustribus*

CODOÑER, C., *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964.

ISIDORO DE SEVILLA: *Eymologiae*

OROZ, J. y MARCOS, M. A., *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid: BAC, 2004.

ISIDORO DE SEVILLA: *Historia (de regibus) Gothorum, Vandalorum et Suevorum*

RODRÍGUEZ ALONSO, C., *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León: Centro de Estudios e Investigación 'San Isidoro', 1975.

ISIDORO DE SEVILLA: *Missale Mixtum secundum regulam b. Isidori*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 85, París, 1862.

ISIDORO DE SEVILLA: *Sententiae*

CAMPOS, J. y ROCA, I., *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid: BAC, 1971, pp. 213-525.

JERÓNIMO: *Adversus Vigilantium*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 23, París, 1883, pp. 353-370.

JERÓNIMO: *Chronicon*

DREW, M., *A translation of Jerome's Chronicon with historical commentary*, Lewiston (New York): Edwin Mellen, 1996.

JERÓNIMO: *De viris illustribus*

MARTIANAY, J., y S. MAURI, C., *Jerónimo. Opera*, Paris, 5 vols., 1693-1706.

JERÓNIMO: *Epístolae* 71 y 75

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 23, París, 1845, pp. 668-672 y 685-689.

JORDANES: *Getica*

DEVILLERS, O., *Histoire des goths* (Jordanès), París: Les Belles Lettres, 2000.

JUÁN CRISÓSTOMO: *Homiliae* y *Contra circenses ludos et theatra*

RAMÍREZ TORRES, R., *Juan Crisóstomo. Obras completas*, 3 vols., México: Jus, 1965.

JULIÁN DE TOLEDO: *Historia regis Wambae*

HILLGARTH, J. N., LEVISON, W. y BERNHARD, B., *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, Turnhout: Brepols, 1976, pp. 217-255.

LACTANCIO: *De mortibus persecutorum*

TEJA, R., *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid: Gredos, 1982.

LACTANCIO: *Divinae Institutiones*

SÁNCHEZ SALOR, E., *Lactancio. Las instituciones divinas*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1990.

LIBANIO: *Orationes*

MELERO, A. y GONZÁLEZ, A., *Libanio. Discursos*, Madrid: Gredos, vol. 2, 2001.

LIBER MOZARABICUS SACRAMENTORUM

FEROTIN, M., *Le liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, París: Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1912.

LIBER ORDINUM

FEROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigotique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siécle*, Roma: Centro Litúrgico Vincenziano, 1996.

LICINIANO DE CARTAGENA: *Epistolae*

MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas: edición crítica y estudio histórico*, Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948.

LUCAS DE TUY: *Chronicon Mundi*

- SCHULTEN, A. y PERICOT, L., *Fontes Hispaniae Antiquae*, vols.VII-IX, Barcelona: Librería Bosch, 1947-1959.
- PUYOL Y ALONSO, J., *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy*, Valladolid: Maxtor, 2007.

MÁXIMO DE TURÍN: *Sermones*.

MUTZENBECHER, A., *Maximus Taurinensis. Sermonum collectio antiqua nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis*, (*CCSL* 23), Turnhout: Brepols, 1962.

MARTÍN DE BRAGA: *De correctione rusticorum*

- BARLOW, C., *Martini Episcopi Bracarensis: opera omnia*, New Haven: Yale University Press, 1995, pp. 183-203.
- DOMÍNGUEZ, U., *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

NOTITIA DIGNITATUM

NEIRA, C., *La "Notitia dignitatum": nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

OLIMPIODORO: *Fragmentos*

- MÜLLER, K. W. L., *Fragmenta Historicum Graecorum*, vol. 4, París, 1985.
- BLOCKLEY, R. C., *The Fragmentary Clasicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool: Cairns 1981 y 1983.

ORACIONAL VISIGÓTICO

VIVES, J. y CLAVERAS, J., *Oracional visigótico*. Monumenta Hispaniae Sacra, vol. 1, Barcelona, s. n., 1946.

OROSIO: *Consultatio sive commonitorium Orori ad Augustinum de errore priscilianistarum et origenistarum*

MARTÍNEZ CAVERO, P., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y BELTRÁN CORBALÁN, D., "El Commonitorium de Orosio. Traducción y comentario", *Faventia*, nº 21, fasc. 1, 1999, pp. 76-83.

OROSIO: *Historiarum adversus paganos libri septem*.

SÁNCHEZ SALOR, E., *Historias* (Orosio), Madrid: Gredos, 1982.

PACIANO DE BARCELONA: *Paraenesis*

MIGNE, J. P., *Patrología Latina*, vol. 13, París, 1843, pp. 1081-1090.

PASIONARIO HISPÁNICO

- FÁBREGA, A., *Pasionario Hispánico: siglos VII-IX*, vol. I, *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica*, vol. VI, Madrid-Barcelona, 1953.
- RIESCO, P., *Pasionario Hispánico*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.

PASSIO SANCTORUM MARTYRUM FRUCTUOSI EPISCOPI, AUGURII ET EULOGII DIACONORUM

FRANCHI DEI CAVALIERI, P., "Las actas de San Fructuoso de Tarragona", *Boletín Arqueológico*, nº 65-68, 1959, pp. 5-70.

PAULINO DE NOLA: *Carmina*

CIENFUEGOS GARCÍA, J. J., *Paulino de Nola. Poemas*, Madrid: Gredos, 2005.

PAULO: *Sententiae*

KRUEGER, P., MOMMSEN, T y STUDEMUND, G., *Collectio librorum iuris anteuistiniani in usum scholarum*, Tomus Alter, Berlín: Weidmann, 1878.

PLINIO EL VIEJO: *Naturalis Historia*

SERBAT, G., *Plinio el Viejo. Historia Natural*, 4 vols., Madrid: Gredos, 1995-2010.

PORFIRIO DE TIRO: *Adversus christianos*

RAMOS, E., *Porfirio de Tiro. Contra los cristianos; recopilación de fragmentos*, Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

PRISCILIANO: *Tractatus Primus*

CRESPO, M. J., *Traducción y comentario filológico del "Tractatus Primus" de Prisciliano de Ávila, intitulado 'Liber Apologeticus'*, tesis doctoral en red, 2009.

PROCOPIO DE CESAREA: *Bellum Vandalorum*

FLORES, J. A., Proocip de Cesarea. *Historia de las guerras. Libros III-IV: Guerra vándala*, vol. 2, Madrid: Gredos, 2000.

PRÓSPERO DE TIRO: *Epitoma chronicon*

MOMMSEN, T., *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, t. IX. *Chronicorum Minorum, saec*. IV, V, VI, VII, vol. 1, Berlín: Weidman, 1892, pp. 341-499.

PRUDENCIO: *Praefatio*, *Peristephanon* y *Contra Symmachum*

- ORTEGA, A., *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid: Católica, 1981.
- RIVERO GARCÍA, L., *Prudencio. Obras*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1997.

REGLAS MONÁSTICAS

CAMPOS, J. y ROCA, I., *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid: BAC, 1971, pp. 9-211.

SALVIANO DE MARSELLA: *De gubernatione dei* y *Ad Ecclesiam*

LAGARRIGUE, G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, París: Éditions du Cerf, 1975.

SANTIAGO (O JACOBO) DE LA VORÁGINE: *La leyenda dorada*

MACÍAS, J. M., *Santiago de la Vorágine. La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid: Alianza, 1982.

SEVERO DE MENORCA: *Epistola Seueri de conuersione iudeorum apud Minoricam insulam meritis sancti Stephani facta*

AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada, 2008, pp. 409-457.

SISEBUTO: *Epistolae*

GIL. I., *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1972.

SISEBUTO: *Vita Desiderii*

MARTÍN IGLESIAS, J. C., "Une nouvelle édition critique de la 'Vita Desiderii' de Sisebut, accompagné de quelques réflexions concernant la date des "Sententiae' et du 'De viris illustribus d'Isidore de Séville", *Hagiográphica*, nº 7, 2000, pp. 127-180.

SOZOMENO: *Historiae Ecclesiasticae*

BIDEZ, J., FESTUGIÈRE A. J., SABBAH, G y GRILLET, B., *Histoire ecclésiastique*, 4 vols., París: Editions du Cerf, 1983-2008.

SUETONIO: *De Vita Caesarum*

AGUDO CUBAS, R. (trad.), *Vida de los doce Cesares*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1992.

SULPICIO SEVERO: *Chronica, Dialogi* y *Vita Martini*

CODOÑER, C. (ed.), *Sulpicio Severo. Obras completas*, Madrid: Tecnos, 1987.

TAJÓN DE ZARAGOZA: *Epistola ad Quiricum Barcinonensem antistitem*

RISCO, M., *España Sagrada*, vol. 31, Madrid, 1776, pp. 171-174.

TERTULIANO: *De idolatría*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 1, París, 1844 pp. 661-696.

TERTULIANO: *De praescriptione*

VICASTILLO, S., *Tertuliano. Prescripiones contra todas las herejías*, Madrid: Cueva Nueva, 2001.

TITO LIVIO: *Periochae*

VILLAR, J. A., *Tito Livio. Períocas de Oxirrinco. Fragmentos*, Madrid: Gredos, 1995.

TORIBIO DE ASTORGA: *Epistola ad Idacio et Ceponio episcopis*

MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol. 54, París, 1846, pp. 693-695.

VALERIO DEL BIERZO: *Replicatio Sermonum a prima conversione* y *Ordo querimoniae prefati discriminis*

DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro: Caja España de Inversiones, 2006.

VEGECIO: *Epitoma rei militaris*

MENÉNDEZ, A. R. Y CABALLOS, A., *Flavio Vegecio Renato: El arte de la guerra romana*, Madrid: Signifer, 2005.

VÍCTOR DE VITA: *De Persecutionis Africanae Provinciae*

MIGNE, J. P., *Patrología Latina*, 58, París, 1847, pp. 179-260.

VITA AMANDI EPISCOPI

KRUSCH, B. y LEVISON, W., *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. 5. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* (III), Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1910, pp. 395-485.

VITAE SANCTORUM PATRUM EMERITENSIUM

- MAYA, A., *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, CCSL, 116, Turnhout: Brepols, 1992.
- VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vida de los Santos Padres de Mérida*, Barcelona: Trotta, 2008.

VITA FRUCTUOSI

DÍAZ, M. C., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga: Diario do Minho, 1974.

ZÓSIMO: *Historia Nova*

CANDAU MORÓN, J. M., *Nueva historia*, Madrid: Gredos, 1992.

II. BIBLIOGRAFÍA

ABAD, F., "La primera cita documental escrita sobre Vico", *Programa de fiestas (Arnedo, 1987)*, 1987.

—, "Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 285-312.

ABÁSOLO, J. A., "Carta arqueológica de la provincia de Burgos. I. Partidos judiciales de Belorado y Miranda de Ebro", *Studia Archaeologica*, nº 33, 1974.

—, "Excavaciones en San Martín de Losa (Burgos)", *Noticiario arqueológico hispánico*, nº 15, 1983, pp. 231-270.

—, "Recientes hallazgos de lápidas romanas en la provincia de Burgos", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, vol. 50, 1984, pp. 195-216.

ACERBI, S., "Experiencia anacorética y medio natural: Un recorrido por la hagiografía del Oriente Cristiano", *Nova et Vetera*, nº 67, 2009, pp. 161-176.

—, "La Pentarquía: 'una praxis sin teoría' en la política eclesiástica y jurisdiccional del Oriente cristiano tardoantiguo", *Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma*, Madrid, 2010, pp. 403-415.

ACHÓN, O., DE VINGO, P., JUÁREZ, T., MIQUEL, J. y PINAR, J. (Eds.), *Esglésies rurals a Catalunya entre l'Antiguitat i l'Edat Mitjana (segles V-X)*, Bologna, 2011.

AGUAROD, M. C. y MOSTALAC, A., "Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza", *Homenaje al profesor M. Almagro Basch*, vol. 3, 1983, pp. 311-329.

—, *Historia de Zaragoza. Vol. 4: La Arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1998.

—, *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1998.

AHERNE, C.M., *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington 1949.

AIGRAIN, R., "Amand", *Catholicisme*, vol. I, 1948, p. 399.

AINAGA, M. T. y CRIADO, J., "Los bustos relicarios de San Gaudioso y San Prudencio de la catedral de Tarazona (Zaragoza)", *Turiaso*, nº 13, 1996, pp. 111-136.

AJA, R., "Cantabria en la Antigüedad Tardía", *Los Cántabros en la Antigüedad: la Historia frente al Mito*, Santander 2008, pp. 191-227.

ÁLAMO, M., "Un texte du poète Prudente: *Ad Valerianum episcopum* (Perist., hym. XI)", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, nº 35, 1939, pp. 750-756.

—, "Diocèse de Calahorra et la Calzada", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, t. XI, París, 1949, pp. 277-278.

ALAPONT, L. y RIBERA, A., "Los cementerios tardoantiguos de Valentia: arqueología y antropología", *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, 2006, pp. 161-194.

ALARÇAO, J., ÉTIENNE, R. y MAYET F., *Les Villas Romaines de S. Cucufate (Portugal)*, París, 1990.

—, "Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 383-388.

ALARCOS, E., "Apuntaciones sobre toponimia riojana", *Berceo*, nº 16, 1950, pp. 473-492.

ALBA, A., "Potamio de Lisboa y la polémica arriana en Hispania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 51-64.

ALBARRÁN, M. J., "Características generales de la vida ascética", *Studia monastica*, nº 52, 2010, pp. 77-117.

ALBERTINI, E., *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, París, 1923.

ALBERTOS, M. L., "El culto a los montes entre los galaicos, astures, berones y algunas de las deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 6, 1974, pp. 147-157.

ALCALDE ARENZANA, M. A., "Aproximación bíblico-teológica al martirio de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 29-46.

—, "Ermita de San Emeterio (Santu Mederu, Santumedé o Santumé) en Pimiango (Asturias)", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 247-250.

—, *Vida de Emeterio y Celedonio, protomártires y patronos de Calahorra*, Calahorra, 2006.

—, "Aproximación iconográfica de los protomártires Emeterio y Celedonio patronos de Calahorra (La Rioja) a través del Camino de Santiago por el Valle del Ebro", *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, San Lorenzo del Escorial, 2008, pp. 285-301.

ALCALDE CRESPO, G., *Ermitas rupestres de la provincia de Palencia*, Palencia, 1990.

ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J. (dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, 1972-1975.

ALFARO, C., "La magia y sus manifestaciones: el caso de los entalles sobre piedras duras", *Religión y magia en la antigüedad: Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*, Valencia, 1999, pp. 11-33.

—, "La moneda romana en Navarra", *La moneda en Navarra: Museo de Navarra, Pamplona: exposición 31 de mayo a 25 de noviembre de 2001*, Pamplona, 2001, pp. 63-69

ALFENIM, R. A. y LÓPEZ, M. C., "Villa romana de Monte da Cegonha", *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana: actas del Encuentro Internacional de Arqueología del suroeste [(celebrado en) Huelva y Niebla, 25 a 27 de febrero de 1993]*, Huelva, 1994, pp. 485-502.

—, "A basílica paleocristá/visigótica do Monte da Cegonha (Vidigueira)", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 389-399.

ALFÖLDY, G., *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975.

—, *Nueva historia social de Roma*, Sevilla, 2012.

ALONSO ÁVILA, A., "Indigenismo y visigotismo en la actual región cántabra", *Altamira*, nº 45, 1985, pp. 67-92.

—, "Visigodos y romanos de la provincia de La Rioja", *Berceo*, 1985, pp. 7-32.

—, *La onomástica episcopal de origen germánico en la Galaecia durante los siglos VI y VII*, Valladolid, 1986.

—, "Navarra y los vascones durante la época visigoda", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 7, 1987, pp. 277-292.

ALONSO CAMPOS, J. I., "Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 151-158.

ALONSO MARTÍNEZ, I., "Las cuevas de Herrera y su entorno", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 26, 2009, pp. 23-152.

—, "Las cuevas de Herrera y su entorno. Capítulo V: Bilibio-Herrera y San Millán de la Cogolla", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 26, 2009, pp. 167-182.

ALONSO MARTÍNEZ, I., OLARTE, J. B., LÓPEZ DE SILANES, J. I. y GARCÍA, J. L., "Las cuevas de Herrera / San Felices, ¿un eremitorio cristiano?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 685-712.

ALONSO VENERO, M. A., *El paganismo en la literatura apologética cristiana (ss. II-IV)*, 2013, tesis doctoral en línea (http://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/3275).

ALVAR, J., "Los cultos mistéricos en la Tarraconense", *Religio deorum: actas del Coloquio Internacional Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente" (Tarragona, los días 6, 7 y 8 de octubre de 1988)*, Sabadell, 1989, pp. 27-46.

—, "Los cultos mistéricos en la Bética", *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía: Córdoba, 1988*, Córdoba, 1993, pp. 225-236.

—, "Los cultos mistéricos en Lusitania", *Actas del II Congresso Peninsular de História Antiga (Coimbra, 18-20 Outubro 1990)*, Coimbra, 1993, pp. 789-814.

—, "Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 20, nº1, 1994, pp. 149-169.

—, "Las religiones mistéricas en España", *Religión y magia en la Antigüedad: seminario celebrado en Valencia del 16 al 17 de abril de 1997*, Valencia, 1999, pp. 35-47.

—, *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001.

ALVAR, J. y MARTÍNEZ, C., "Cultos orientales y cultos mistéricos", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995, pp. 435-444.

ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., "Tirgo: iglesia parroquial de El Salvador y otras construcciones de la Villa", *Estrato*, nº 9, 1998, pp. 62-69.

—, "La iglesia de la transfiguración de El Salvador en Tirgo y otras intervenciones en el patrimonio arquitectónico medieval de La Rioja", *Arte medieval en La Rioja: prerrománico y románico. VIII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional (Logroño, 29 y 30 de noviembre de 2002)*, 2004, pp. 425-456.

ÁLVAREZ CLAVIJO, P., "Las manifestaciones funerarias en el entorno de Libia", *Libia: la mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Herramélluri (1905-2005)*, Logroño, 2006, pp. 171-209.

—, " Trabajos arqueológicos en el entorno de la iglesia de El Salvador (Tirgo, La Rioja)", *Estrato*, nº 7, 1996, pp. 73-79.

—, "Excavaciones en Tirgo. Campaña de 1997", *Estrato*, nº 9, pp. 54-61.

ÁLVAREZ OSSORIO, F., "Mosaico tombal paleo-cristiano descubierto en Alfaro (Logroño)", *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, vol. 3, 1935, pp. 403-413.

AMELA, L., "*Calagurris* y la fijación de nuevos límites territoriales en la Antigüedad", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 31-50.

AMENGUAL, J., "Informacions sobre el priscilianisme a la Tarraconense segons l'ep. 11 de Consenci (any 419)", *Pyrenae*, nº 15-16, 1979-80, pp. 319-338.

—, "L'església de Tarragona al començament del segle V, segons la correspondència de Consentius a sant Agustí", *Randa*, nº 16, 1984, pp. 5-17.

—, *Els orígens del cristianisme a les Balears*, 2 vols., Mallorca 1992.

—, "Vestigis d'edilícia a les cartes de Consenci i Sever", *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 12-17 de setembre de 1988)*, Barcelona, 1994, pp. 489-499.

—, "La singularitat de la convivencia del jueus i cristians a Magona, durant la Romanitat Tardana", *Homenatgboe a Guillem Rosselló Bordoy*, Palma, vol. 1, 2002, pp. 121-143.

—, *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense. De Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada, 2008.

AMO, M. D., *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol. 1, Tarragona 1979-80.

—, "Obispos y eclesiásticos de Tarraco desde los inicios del cristianismo a la invasión sarracena del 711 d. C.", *Butlleti Arqueològic*, nº 23, 2001, pp. 259-280.

ANDRÉS, S., "Excavaciones de Santa María de Arcos (Tricio, La Rioja)", *Cuadernos de Investigación. Historia*, tomo 9, nº 2, Logroño, 1983, pp. 113-126.

—, *Así era la vida en una ciudad romana. Calagurris Iulia*, Calahorra, 2002.

ANDRÉS, S., y ABÁSOLO, J. A., *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas*, Burgos, 1980.

ANDRÉS, S., CABADA, J. J., TIRADO, J. A. y HERAS Y MARTÍNEZ, C. M., "Estructuras termales en la ciudad romana de Vareia (Logroño, La Rioja)", Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996), Madrid, 1997, pp. 419-426.

ANDREU, J., "Algunas consideraciones sobre las ciudades romanas del territorio vascón y su proceso de monumentalización", *Espacio, Tiempo y Forma. II*, nº, 17-18, 2004-2005, pp. 251-299.

—, "Aspectos del poblamiento en la comarca de Tudela de Navarra en época romana", *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, nº 4, 2006, pp. 59-138.

—, "Ciudad y territorio en el solar de los vascones en época romana", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, Pamplona 2006, pp. 179-228.

ANDREU, J. y JORDÁN A. A., "Nuevas reflexiones en torno a las fuentes literarias sobre los vascones en la antigüedad", *Lucentum*, nº 26, 2007, pp. 233-252.

ANDREU, J., LASUÉN, M. D. y JORDÁN A. A., "El poblamiento rural en el *tereritorium* de la *civitas* vascona de Los Bañares en época romana", *Trabajos de arqueología Navarra*, nº 21, 2009, pp. 121-160.

ANDREU, J., URIBE, P. y JORDÁN A. A., "Poblamiento rural y organización territorial en torno a la ciuitas de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Trabajos de arqueología Navarra*, nº 22, 2010, pp. 115-162.

ANDRÍO, J., *El conjunto arqueológico del monasterio de San Juan de la Hoz de Cillaperlata (Burgos)*, Valladolid, 1992.

ANDRÍO, J., MARTÍN, E. y SOUICH, P., "La necrópolis medieval del monasterio de San Millán de la Cogolla de Suso (La Rioja)", *Berceo*, nº 130, 1996, pp. 49-106.

ANDUEZA, I., *Vida y martirio de los Santos Patronos de la ciudad de Pamplona San Saturnino y San Fermín: con tres discursos breves de la Cruz, del Martirio y de otras particularidades antiguas, todo ello sacado de tradiciones antiguas*, Pamplona, 1607.

ANGUIANO, M., *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid, 1704, (Ed. Fac. Logroño, 1985).

ANSOLEAGA, F., "El cementerio franco de Pamplona", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra*, nº 25-27, 1916, pp. 71-79.

ANSON, P. F., *Partir au desert. Vingt siècles d'érémitisme*, París, 1967.

ANTOÑANZAS, M. A. "La Chimenea: necropolis y conjunto termal" *Iberia*, 2001, nº 4, pp. 163-174.

ANTOÑANZAS, M. A.; CASTILLO, M. J. y GARRIDO, J., "Informe de la intervención arqueológica en la ermita de los Santos Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja)", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 47-86.

—, "La ermita de los Santos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 13-28.

ANTOÑANZAS, M. A., CASTILLO, M. J. e IGUÁCEL DE LA CRUZ, P., "La iglesia de Velilla de Aracanta: ¿realidad o invención historiográfica?", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 111-140.

ANTOÑANZAS, M. A. y IGUÁCEL DE LA CRUZ, P., "Intervención arqueológica en la glorieta de Quintiliano (Calahorra)", *Kalakorikos*, nº 9, 2004, pp. 279-290.

ANTOÑANZAS, M. A. y TEJADO, J. M., "En las termas", *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, 2001, pp. 137-144.

APARICIO, J. A., "La iglesia de Santa María (San Vicente del Valle). Una construcción de época visigoda", *Revista de Arqueología*, nº 174, 1995, pp. 56-59.

—, "Los capiteles prerrománicos de la iglesia de la Asunción. San Vicente del Valle (Burgos)", *Revista de Arqueología*, nº 235, 2000, pp. 50-55.

—, "Recuperación de un capitel altomedieval en Villafranca Montes de Oca (Burgos)", *Boletín de Arqueología Medieval*, nº 13, 2007, pp. 257-266.

APARICIO, J. A. y DE LA FUENTE, A., "Estudio arqueológico e intervención arquitectónica en la Iglesia de la Asunción. San Vicente del Valle (Burgos)", *Numantia*, nº 6, 1996, pp. 153-172.

APELLÁNIZ J. M., *Corpus de materiales de las culturas prehistóricas con cerámica de la población de las cavernas del País Vasco meridional*, *Munibe*, Supl. 1, San Sebastián, 1973.

ARAGONÉS, E., "Época prerrománica y románica", *La catedral de Pamplona*, vol. 1, Pamplona 1994, pp. 134-135.

ARBEITER, A., "Die westgotenzeitliche Kirche von Quintanilla de las Viñas: komentar zur architektonischen Gestalt", *Madrider Mitteilungen*, nº 31, 1990, pp. 393-427.

ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., *Christliche Denkmäler des frühen Mittelalter*s, vol. 8, Mainz, 1999.

ARBEITER, A. y PÄFFGEN, B. y KARES, U., "Die vor-und frühromanische Kirche San Julián y Santa Basilisa de Aistra bei Zalduendo (Álava)", *Madrider Mitteilungen*, nº 35, 1994, pp. 418-439.

ARBEITER, A., SILVA Y VERÁSTEGUI, S. y NOACK-HALEY, S., "El condicionamiento histórico del repertorio monumental", *Historia del Arte en la Rioja. II. Alta Edad Media, Románico y Gótico*, Logroño, 2006, pp. 15-60.

ARCE SÁINZ, F., "La iglesia altomedieval de la Asunción en San Vicente del Valle (Burgos): historiografía, estratigrafía e interpretación", *Arqueología de la Arquitectura*, nº 7, 2010, pp. 67-103.

ARCE SÁINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., "La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte", *Visigodos y Omeyas. El territorio*, Mérida, 2012, pp. 97-122.

ARCE MARTÍNEZ, J., "Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV d. C.", *Príncipe de Viana*, año nº 32, nº 124-125, 1971, pp. 245-255.

—, "Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d. C.)", *Rivista Storica dell'Antichitá*, nº 5, 1975, pp. 201-215.

—, "Retratos imperiales tardorromanos de Hispania", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138,1977-1978, pp. 253-268.

—, "La crisis del siglo III d. C. en Hispania y las invasiones bárbaras", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 257-270.

—, "Inestabilidad política en Hispania durante el siglo II d. C.", *Archivo español de Arqueología*, vol. 54, nº 143-144, 1981, pp. 101-116.

—, "Las *villae* romanas no son monasterios", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 65, nº 165-166, 1992, pp. 323-330.

—, "La transformación de Hispania en época tardorromana: paisaje urbano y paisaje rural", *III Congreso de Estudios Medievales. De la Antigüedad al Medievo, ss. IV-VIII*, León, 1993, pp. 225-250.

—, "La ciudad en la España tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?", *Cité et communauté civique en Hispania: actes du colloque organisé par la Casa Velázquez et par le Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 25-27 janvier 1990*, Madrid, 1993, pp. 177-184.

—, "Las catástrofes naturales y el fin del mundo antiguo", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 27-36.

—, "El siglo III d. C., los preludios de la transformación de Hispania", *El legado de Roma. En el año de Trajano (La Lonja-Zaragoza, septiembre-noviembre de 1998)*, Zaragoza 1998, pp. 353-361.

—, "La epistula de Honorio a las tropas de Pompaelo: comunicaciones, ejército y moneda en Hispania (siglos IV-V d.C.)", *Rutas, ciudades y moneda en Hispania: actas del II Encuentro Peninsular de Numismática Antigua Porto, marzo de 1997*, Madrid, 1999, pp. 461-468.

—, "*Ludi circenses* en Hispania en la Antigüedad tardía", *El circo en Hispania romana*, Madrid, 2001, pp. 273-283.

—, "Las ciudades", *La Hispania del s. IV: administración, economía, cristianización*, Bari, 2002, pp. 41-58.

—, "La villa romana de Carranque (Toledo, España): identificación y propietario", *Gerión*, nº 21, 2, 2003, pp. 17-30.

—, "Iconografías de las elites de Hispania en la Antigüedad Tardía (S. IV-V d. C.)", *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans le monde gréco-romain*, Saint Etiénne, 2004, pp. 265-278.

—, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A. D.)*, Madrid, 2005.

—, "*Fana, templa, delubra, destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana", *Archivo español de arqueología*, nº 79, 2006, pp. 115-124.

—, "Obispos, emperadores o propietarios en la cúpula de Centcelles", *Pyrenae*, vol. 37, nº 2, 2006, pp.131-141.

—, "Villae en el paisaje rural de Hispania romana durante la Antigüedad Tardía", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid, 2006, pp. 9-16.

—, "Musivaria y simbolismo en las villas tardorromanas", *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología (Gijón, 2006)*, Gijón, 2008, pp. 85-97.

—, "Vascones y visigodos", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 243-252.

—, *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 2009.

—, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, 2011.

—, "Enemigos del orden godo en Hispania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 243-256.

ARCE MARTÍNEZ, J. y RIPOLL G., "Transformación y final de las 'villae' en Occidente (siglos IV-VII): Problemas y perspectivas", *Arqueología y territorio medieval*, nº 8, 2001, pp. 21-54.

ARCE SAINZ, F. y MORENO MARTÍN, F. J., "La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte", *Visigodos y omeyas: el territorio*, Mérida, 2012, pp. 97-122.

ARCONADA, V., "La topografía cristiana de *Calagurris Iulia* durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 86, 2010, pp. 177-194.

ARDANAZ, N., "Santoral hispano-mozárabe de la diócesis de Pamplona", *Memoria ecclesiae*, nº 29, 2006, pp. 695-724.

ARENILLAS, I., "La autobiografía de san Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica", *Anuario de Historia del derecho español*, nº 11, 1934, pp. 468-478.

ARIÑO, E., GUIRAL, C., SOPEÑA, G. y LANZAROTE, M. P., "Capiteles romanos de la comarca de las Cinco Villas (Zaragoza)", *Saguntum*, nº 24, 1991, pp. 97-115.

ARIÑO, E. y DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "El campo: propiedad y explotación de la tierra", *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, cristianización*, Barcelona, 2002, pp. 59-96.

—, "Poblamiento y organización del espacio. La Tarraconense pirenaica en el siglo VI", *Antiquité Tardive*, nº 11, 2003, pp. 223-237.

ARIÑO, E., y NÚÑEZ MARCÉN, J., "La organización de la red viaria en torno a *Ilurcis-Graccurris*", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania Romana*, Zaragoza, 1990, pp. 253-264.

ARMENDÁRIZ, A. "Los niveles postpaleolíticos de la cueva de Amalda. Estudio de las industrias", *La cueva de Amalda (Zestoa, País Vasco). Ocupaciones Paleolíticas y Postpaleolíticas*, San Sebastián, 1990, pp. 117-134.

ARMENDÁRIZ, R. M., MATEO, M. R. y NUIN, J., "La villa de 'El Cerrao' (Sada, Navarra)", *Trabajos de arqueología Navarra*, nº 11, 1993-1994, pp. 303-307.

—, "Intervención arqueológica en Sancho Abarca (Fitero), 2001", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 16, 2002-2003, pp. 79-105.

ARRAIZA, J., "Fermín", *Diccionario de los santos*, vol. 1, Madrid, 2000, pp. 796-798.

—, *San Fermín: el santo, la devoción, la fiesta*, Pamplona, 2002.

ARRETEXEA, L. y MORAZA, A., "La advocación de los santos Emeterio y Celedonio en Guipuzkoa: Estudio documental e intervención arqueológica en Azkoitia y Bergara", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 261-270.

ARRIBAS, R., "Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo)", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 103-111.

ARTICA, E., "Algunos apuntes sobre los vascones en la guerra sertoriana", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 169-190.

AURRECOECHEA, J., "Nuevas aportaciones al conocimiento de los contingentes militares tardorromanos en Hispania: la guarnición de cinturón de origen británico encontrado en Iruña", *Veleia*, nº 13, 1996, pp. 265-270.

AVRAMEA, A., "Les constructions profanes de l'évêque d'après l'épigraphie et les textes d'Orient", *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21-28 septembre 1986)*, Roma, 1989, pp. 829-835.

AYALA, J. M., "Escritores eclesiásticos del siglo VII: Braulio y Tajón de Zaragoza", *Revista Española de filosofía medieval*, nº 4, 1997, pp. 23-34.

AZKÁRATE, A., "Epigrafía vizcaína. Sobre el supuesto cristianismo de algunos de sus ejemplares de época romana", *Kobie*, nº 16, 1987, pp. 77-95.

—, *Arqueología cristiana. De la Antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1988.

—, "Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa): II-V Campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, 1989-1992.

—, "Elementos de arqueología cristiana en la Vizcaya Altomedieval", *Isturitz*, nº 2, 1990, pp. 7-135.

—, "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarenisis*, nº 5, 1991, pp. 141-179.

—, "Francos Aquitanos y vascones. Testimonios arqueológicos al sur de los Pirineos", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 66, nº 167-168, 1993, pp. 149-176.

—, "Asentamiento tardoantiguo de Aldaieta-Espikulatxe", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 58-76.

—, "Iglesia de San Román de Tobillas", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 276-289; nº 9, 1995, pp. 312-339.

—, "Wasconia", *Gran Atlas Histórico de Euskal Herria*, San Sebastián, 1995, pp. 52-64.

—, *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco: (siglos VI-XI)*, Bilbao, 1996.

—, *Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Álava). Volumen I. Memoria de la excavación e inventario de los hallazgos*, Vitoria, 1999.

—, "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, 2000, pp. 303-324.

—, "¿Reihengräberfelder al sur de los Pirineos Occidentales?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 389-414.

—, "Sobre las huellas iniciales de un asentamiento altomedieval en el País Vasco", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1283-1289.

AZKÁRATE, A., y GARCÍA CAMINO, I., "Pervivencias rituales precristianas en las necrópolis del País Vasco durante el medievo. Testimonios arqueológicos", *III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 27 marzo-1 abril 1989)*, Oviedo, vol. II, 1992, pp. 483-492.

AZKÁRATE, A. y QUIRÓS, J. A., "Arquitectura doméstica altomedieval en la Península Ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz (País Vasco)", *Archeologia Medievale*, nº 28, 2001, pp. 25-60.

AZKÁRATE, A. y SOLAÚN, J. L., "Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas. Laño, Burgos", *Archivo Español de Arqueología*, nº 81, 2008, pp. 133-149.

AZNAR, S., *San Braulio y su tiempo: el furgor de una época*, Zaragoza, 1986.

AZZARA, C., "The Papacy", *Italy in the Early Middle Ages: 476-1000*, Oxford, 2002, pp. 102-117.

BABUT, E. C., *Priscillien et le Priscillianisme*, París, 1909.

BADENAS, P., "La transformación del monacato en época macedónica: refundación y patronazgo", *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, 1997.

BAJO, F., "El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memorias de historia antigua*, nº 5, 1981, pp. 203-212.

—, "El sistema asistencial eclesiástico occidental durante el siglo IV", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-1987, pp. 189-194.

BALIL, A., "Las invasiones germánicas en Hispania durante la segunda mitad del siglo III d. de J. C.", *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, vol. 9, Roma 1957, pp. 95-144.

—, "El mosaico romano de la iglesia de San Miguel", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la ciudad*, 1, 1960, pp. 21-74.

—, "Algunos mosaicos hispanorromanos de época tardía", *Príncipe de Viana*, año nº 26, nº 100-101, 1965, pp. 281-294.

—, "Vidrio tardorromano de Iruña", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 5, 1972, pp. 173-181.

BALMELLE, C., "Quelques remarques à propos du décor en mosaïque de la uilla de Rienda, près d'Artieda de Aragón (prov. de Saragosse)", *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al profesor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, 1996, pp. 51-58.

BALPARDA, G., *Historia crítica de Vizcaya y de sus Fueros*, 2 vols., Bilbao, 1974.

BANGO TORVISO, I. G., "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996)*, Logroño, 1997, pp. 61-120.

—, "El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su tipografía y a la función de sus dependencias", *Los monasterios aragoneses*, Zaragoza, 1999, pp. 7-24.

—, *Arte prerrománico hispano. El arte en España de los siglos VI al XI. Summa Artis, Historia General del Arte*, vol. VIII-II, Madrid, 2001.

—, *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, Logroño, 2007.

—, "Del eremitorio de San Millán al monasterio benedictino", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, pp. 199-226.

BARAHONA, M., *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, Lisboa, 2002.

BARANDIARÁN, J. M., *El hombre primitivo en el País Vasco*, Zarautz, 1934.

BARANDIARÁN, J. M. de y ARANZADI T., "Grutas artificiales de Álava", *Eusko Ikaskuntza*, 1923 (reeditado en *Obras Completas*, VII, 1975), pp. 252-275.

BARANDIARÁN, I., MARTÍN, M., y RODRÍGUEZ, J., "Necrópolis de Santa Elena, Irún (Guipúzcoa)", *Noticiario Arqueológico Hispano. Arqueología*, nº 5, 1977, pp. 269-274.

—, *Santa Elena de Irún: excavación arqueológica de 1971 y 1972*, San Sebastián, 1999.

BARB, A. A., "La supervivencia de las artes mágicas", *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 117-143.

BARBERO, A., "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?", *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1986, pp. 77-114.

—, "El conflicto de los tres capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 5, 1987, pp. 123-144.

—, "Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII", *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, pp. 169-190.

—, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992.

BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Logroño, 1974.

BARENAS, R., "El liderazgo episcopal en las ciudades hispanas en el siglo V: León de Tarazona", *Iberia*, nº 10, 2007, pp. 75-100.

—, "Edad Antigua", *Historia de Calahorra*, Calahorra, 2011, pp. 142-156.

—, "La cristianización del valle medio del Ebro. La sede episcopal de Pompelo", *Príncipe de Viana*, año nº 72, nº 253, 2011, pp. 179-182.

—, "La cristianización del territorio riojano (I): el espacio urbano", *Berceo*, nº 160, 2011, pp. 142-145.

—, "La cristianización del territorio riojano (II): el espacio rural", *Berceo*, nº 162, 2012, pp. 28-60.

—, "El obispo León de Tarazona, un *defensor domus ecclesiae* (siglo V)", *Turiaso*, nº 21, 2014, pp. 105-124.

BARRACLOUGH, B., *El papado en la Edad Media*, Madrid, 2012.

BARRAL I ALTET, X., "Transformacions de la topografía urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat Tardana", *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica (Montserrat, 2-5 novembre 1978)*, Barcelona, 1982, pp. 105-132.

—, "La cristianización de las ciudades romanas de Hispania", *Extremadura arqueológica*, nº 3, 1992, pp. 51-56.

BARRIO, J. A., *La arquitectura románica vizcaína*, Bilbao, 1979.

BARRIOS, A. y MARTÍN, I., "Reflexiones sobre el poblamiento altomedieval en el Norte de la Península Ibérica", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 18-19, 2000-2001, pp. 58-83.

BARROSO, R. y MORÍN, J., "Los canecillos de San Juan de los Baños. Una bautismal vinculada a la inscripción de Recesvinto", *Madrider Mitteilungen*, nº 37, 1996, pp. 187-208.

—, "Fórmulas y temas iconográficos en la plástica hispanovisigoda (siglos VI-VIII). El problema de la influencia oriental en la cultura material de la España tardoantigua y altomedieval", *Visigodos y omeyas: un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000, pp. 279-306.

BARROSO, R., MORÍN, J y ARBEITER, A., *La iglesia de Santa María de Quintanilla de las Viñas*, Madrid, 2001.

BARZANÓ, A., *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996.

BASAS, C., "El comercio de las cerámicas sigillatas de Iruña", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 415-426.

BASSANI, M., "Ambienti e edificio di culto domestici nella Peninsola iberica", *Pyrenae*, nº 36, 1, 2005, pp. 71-116.

BASTIDA, A. B. y HERAS Y MARTÍNEZ, C. M., "Arquitectura romana de Varea: el conjunto termal", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 60-72.

BATIFFOL, P., "La prima cathedra episcopatus du Concile d'Elvire", *Journal of Theological Studies*, nº 23, 1922, pp. 262-270.

BAUDOT AND CHASSIN, O.S.B., *Vies des Saints*, vol. XI, París, 1954.

BAUDRILLART, A., "Calahorra", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. 11, París, 1949, p. 273.

BEAUJARD, "Dons et piété à l'égard des saints dans la Gaule des Ve et VIe siècles", *Haut Moyen-Age. Culture, Éducation et Societé. Études offertes à Pierre Riché*, París, 1990, pp. 59-67.

BEITIA, P., *Le baptême et l´initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIe siécle*, París, 2010.

BELTRÁN DE HEREDIA, J., "Inhumaciones privilegiadas intra muros durante la Antigüedad Tardía: el caso de Barcino", *Anales de arqueología cordobesa*, nº 19, 2008, pp. 231-260.

—, "Barcino. De colonia augustea a sede regia en época visigoda. Las transformaciones urbanas a la luz de las nuevas aportaciones de la arqueología", *Arqueología, patrimonio y desarrollo urbano: problemática y soluciones (actas del Seminario de Girona, 3 de julio de 2009)*, Girona, 2010, pp. 31-50.

BELTRÁN FORTES, J., "Altares visigodos: reutilizaciones paganas", *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1995, pp. 785-810.

BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "La villa romana de Liédena (Navarra)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 24, nº 83-84, 1951, pp. 218-220.

—, "El tubo de plomo del frigidarium de las termas de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", Crónica del *XIV Congreso Arqueológico Nacional (Vitoria 1975)*, Zaragoza, 1977, pp. 1049-1054.

—, "Las obras hidráulicas de Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Segovia y la arqueología romana. Symposium (Segovia, 29 agosto-1 septiembre 1974)*, Segovia, 1977, pp. 91-129.

—, "Las termas de Los Bañales", *Atlas de Prehistoria y Arqueología Aragonesas*, vol. I, Zaragoza, 1980, pp. 192-193.

—, "La diócesis de Zaragoza durante la época romana", *El espejo de nuestra historia. La diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, Zaragoza, 1991, pp. 103-111.

BELTRÁN LLORIS, F., "Un diploma militar de *Turiaso* (Hispania Citerior)", *Chiron*, nº 20, 1990, pp. 261-274.

—, "Aguardando a la catedral: el horizonte romano y tardoantiguo del solar de Santa María de la Huerta de Tarazona", *La Catedral de Santa María de la Huerta de Tarazona*, Zaragoza, 2013, pp. 19-27.

BELTRÁN LLORIS, M., "Ludus Calagurritanus: relaciones entre el Municipio Calagurris Iulia y la colonia Victris Iulia Celsa", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 129-138.

—, "Augusto y *Turiaso*", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza).* Monográfico *Caesaraugusta* nº 76, 2004, pp. 259-296.

BELTRÁN LLORIS, M. y PAZ, J.A., "Los hallazgos arqueológicos", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza).* Monográfico *Caesaraugusta* nº 76, 2004, pp. 25-31.

—, "Las excavaciones arqueológicas", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza).* Monográfico *Caesaraugusta* nº 76, 2004, pp. 33-258.

—, "Desarrollo histórico del culto a las aguas en Turiaso", *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza).* Monográfico *Caesaraugusta* nº 76, 2004, pp. 323-344.

BELTRÁN TORREIRA, F. M., "El Concilio de Zaragoza (592) y las últimas repercusiones de la crisis arriana en la Hispania visigoda", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, nº 3, 1990, pp. 41-48.

BENDALA, M. y ABAD, L., "La villa en el marco conceptual e ideológico de la ciudad tardorromana", *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología (Gijón, 2006)*, Gijón, 2008, pp. 18-25.

BENDALA, M., "Las religiones mistéricas en la España romana", *La Religión romana en Hispania. II Symposio organizado por el instituto de arqueología 'Rodrigo Caro' del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, pp. 283-300.

BERZOSA, J., I*glesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, Burgos, 2005.

BESGA, A., *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la época visigoda del reino de Toledo*, Bilbao, 1983.

—, "Apuntes sobre la situación política de los pueblos del Norte de España desde la caída del Imperio Romano hasta el reinado de Leovigildo", *Letras de Deusto*, vol. 26, nº 73, 1996, pp. 79-116.

—, "Orígenes hispanogodos del Reino de Pamplona", *Letras de Deusto*, vol. 30, nº 89, 2000, pp. 11-54.

BIENES, J. J., "Informe (resumido) de la excavación arqueológica realizada en la C/ Arenales, s/n de Tarazona (Jardín del Hogar Doz)", *Boletín del Museo de Zaragoza*, nº 11, 1994, pp. 141-150.

—, "Necrópolis de La Torrecilla (Corella)", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 12, 1995-1996, pp. 327-330.

—, "El mausoleo romano de La Torrecilla (Corella)", *La tierra te sea leve: arqueología de la muerte en Navarra. Museo de Navarra, Pamplona: exposición, 27 de noviembre de 2007 - 30 de abril de 2008*, Pamplona, 2007, pp. 161-164.

BIGADOR, R., *La 'iglesia propia' en España: estudio histórico-canónico*, Roma, 1933.

BISHKO, C. J., *Spanish and Portuguese monastic historic, (600-1300)*, London, 1984.

BLANCO, B., "Por Júpiter. Ermita de Santa María de Arcos en Tricio", *Periódico La Rioja*. Domingo, 14 de Mayo de 1995. Suplemento dominical.

BLANCO FREIJEIRO, A., "Documentos metroacos de Hispania", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 41, nº 117-118, 1968, pp. 91-100.

—, "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, 1982, pp. 57-70.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Posible origen africano del cristianismo español", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 40, nº 115-116, 1967, pp. 30-50.

—, *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1975.

—, "Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, París, 1976, pp. 63-94.

—, "El culto a las aguas en la Península Ibérica", *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, pp. 307-331.

—, "Orígenes africanos del cristianismo español", *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, pp. 467-494.

—, "Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 53, nº 141-142, 1980, pp. 125-162.

—, "Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: las fuentes. Estudio de la investigación moderna", *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario (Zaragoza, 25-27 septiembre de 1980)*, Zaragoza, 1981, pp. 65-121.

—, "Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia", *I Primera Reunión de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 de julio 1979)*, Santiago, 1981, pp. 210-236.

—, "Origen del cristianismo hispano", *España romana (218 a. C. – 414 d. C.). Historia de España de R. Menéndez Pidal*, vol. 2, Barcelona, 1982, pp. 415-447.

—, "Prisciliano. Estado de la cuestión", *Prisciliano y el priscilianismo*, 1982, pp. 47-52.

—, "La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano", *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, tomo III: Estudios históricos*, Madrid, 1986, pp. 93-102.

—, *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1989.

—, "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa", *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, pp. 97-121.

—, "Los cristianos contra la milicia imperial. La objeción de conciencia en el cristianismo primitivo", *Historia 16*, nº 154, 1989, pp. 68-76.

—, "Mosaico paleocristiano de Huesca", *La romanització del Pirineu*, Puigcerdà, 1990, pp. 137-141.

—, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991.

—, *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991.

—, "El urbanismo romano entre los astures", *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, pp. 223-270.

—, "La demonología en la Vida de Antonio de Atanasio, De Martín de Tours de Sulpicio, De Hilarión de Gaza de Jerónimo, en la Historia Lausíaca de Palladio, y en la Vida de Melania de Geroncio", *Héroes, Semidioses y daimones: primer encuentro-coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989)*, Madrid, 1992, pp. 311-344.

—, "El mosaico tardoantico en Hispania", *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia e Asturie tra tardoantico e Medioevo (Ravenna, 6-12 aprile 1992)*, Ravenna, 1992, pp. 99-137.

—, "Platonismo, neoplatonismo y pensamiento cristiano", *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995, pp. 235-240.

—, "Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania", *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia, 2001, pp. 23-56.

—, "La romanización de los astures, cántabros y vascones en el Bajo Imperio. Estado de la cuestión", *Gerión*, nº 22 (2), 2004, pp. 493-504.

—, "Navarra en la Antigüedad Tardía", *Navarra: memoria e imagen. Actas del VI Congreso de Historia de Navarra (Pamplona, septiembre 2006)*, vol. 3, Pamplona, 2006, pp. 51-72.

—, "Villas hispano-romanas del Bajo Imperio con mosaicos mitológicos", *Mitología e historia en los mosaicos romanos*, Madrid, 2010, pp. 89-110.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y GARCÍA-GELABERT, M. P., "Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana", *Espacio, Tiempo y Forma, serie II*, nº 5, 1992, pp. 21-66.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y GONZÁLEZ NAVARRETE, J., "Mosaicos hispánicos del Bajo Imperio", *Archivo Español de Arqueología*, nº 45-47, 1972-1974, pp. 419-438.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y MEZQUÍRIZ, M. A., "Mosaicos romanos de Navarra", *Corpus de mosaicos de España*, vol. VII, Madrid, 1985, pp. 207-227.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., LÓPEZ MONTEAGUDO, G., NEIRA, M. L. y SAN NICOLAS, M. P., *Mosaico romano en el Museo Arqueológico Nacional (Corpus de Mosaicos Romanos de España)*, Madrid, 1989.

BLÁZQUEZ Y DELGADO-AGUILERA, A., "La Hitación de Wamba", *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, nº 16, 1907, pp. 67-107.

BLOCH, A., "El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 207-232.

BLOT, J., "Des rites funéraires oritihistirques, ont-ils persisté, au Pays Basque, jusqu'au Moyen Âge?", *Kobie*, nº 12, 1982, pp. 32-42.

—, "Círculos de piedras (o baratze) en el País Vasco Norte", *Kobie*, nº 24, 1997, pp. 33-67.

BOHIGAS, R., IRALA, V. y MENÉNDEZ, J. C., "Cuevas artificiales de Valderredible (Santander)", *Sautuola*, nº 3, 1982, pp. 279-294.

BOHIGAS, R., RUIZ VÉLEZ, I. y LECANDA, J. A., "Tedeja y el control político del territorio del norte burgalés en época tardorromana, visigoda, alto y plenomedieval", *V Congreso de Arqueología Medieval Española: actas (Valladolid, 22 a 27 de Marzo de 1999)*, Valladolid, 2001, pp. 49-56.

BOLADO, E., "Arquitecturas rupestres en Valderredible", *Cantabria Infinita*, nº 2, 2005, pp. 21-31.

BONA LÓPEZ, I. J., "Sobre el *municipium* de *Turiaso* en la Antigüedad. Estado actual de la cuestión", *Estado actual de los estudios sobre Aragón. Actas de las cuartas jornadas celebradas en Alcañiz, del 26 al 28 de noviembre de 1981*, vol. I, Zaragoza, 1982, pp. 205-213.

BONA QUÍLEZ, J. A., "*Terra sigillata* bajoimperial de la cuenca media del río Huecha", *Cuadernos de estudios borjanos*, nº 1, 1978, pp. 29-34.

BONA QUÍLEZ, J. A., AGUILERA, I. y ROYO, J. I., "Primera campaña de excavaciones arqueológicas en Bursau", *Cuadernos de estudios borjanos*, nº 3, 1979, pp. 35-86.

BONA QUÍLEZ, J. A. y SÁNCHEZ NUVIALA, J. J., "Las cerámicas grises hispano-visigodas del despoblado de los Pozos (Bureta). Algunos hallazgos metálicos de época visigoda", *Cuaderno de estudios borjanos*, nº 2, 1978, pp. 45-60.

BONNET, C. y BELTRÁN DE HEREDIA, 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*, Barcelona, 2001, pp. 74-86.

—, "Nouveau regard sur le groupe episcopal de Barcelone", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 80, 2004, pp. 137-158.

—, "Arqueología y arquitectura de los siglos VI y VII en Barcelona. El grupo episcopal", *Acta Antiqua Complutensia*, nº 5, 2005, pp. 155-180.

BOTAYA, M. A., "La red viaria romana en el País Vasco", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 207-231.

BOURGEOIS, C., *Divona. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, vol. II, París, 1992.

BOWES, K., "Fortunatus and Centcelles: uillae, chapels and crypts", *Newsletter. THAT*, nº 3, 2000.

—, "Nec sedere in villam: Villa-Churches, Rural Piety and The Priscillianist Controversy", *Urban Centres and Rural Contexts in Late Antiquity*, Michigan, 2001, pp. 323-348.

—, "Une coterie espagnole pieuse: Christian archaeology and Christian communities in fourth- and fifth-century Hispania", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 193-237.

—, "Building sacred landscapes: villas and cult", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 2006, pp. 73-95.

—, "Christianization and the Rural Home", *Journal of Early Christian Studies*, nº 15 (2), 2007, pp. 143-170.

BRAVO, G., "Las revueltas campesinas del Alto Valle del Ebro a mediados del siglo V d. C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre bagaudas)", *Cuadernos de Investigación. Historia*, nº 9 (1), 1983, pp. 219-230.

—, "Acta Bagáudica (I): sobre quiénes eran bagaudas y su posible identificación en los textos tardíos", *Gerión*, nº 2, 1984, pp. 251-264.

—, "Ciudades, obispos y bagaudas: León, obispo de Turiaso", *In memoriam Agustín. Díaz Toledo*, Granada, 1985, pp. 35-44.

—, "La bagauda hispana y la identidad de los *possessores* de la Tarraconense (Puntualizaciones sobre la teoría social)", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, Logroño, 1986, pp. 197-209.

—, *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio*, Madrid, 1991.

—, "Cristianización y conflictos sociales en el valle medio del Ebro", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, pp. 325-338.

—, "La sociedad bajoimperial en Hispania: una aproximación", *Momentos y espacios de cambio: la sociedad hispanorromana en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 2010, pp. 21-39.

—, "La bagauda galo-hispana: ¿rebelión política o conflicto social?", *Tempus barbaricum. El Imperium y las Hispanias al final de la Antigüedad.*Actas del I Simposio Internacional Tempus Barbaricum, Madrid, 2011 (Recurso electrónico)

—, "¿Explotados o marginados? Sobre la entidad social de la bagaudia galo-hispánica", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 65-84.

BROGIOLO, G. P., "Chiese en insediamenti: prospettive di ricerca dopo il convengo di Pava", *Chiese e insediamenti nei secoli di formazione del paesaggi medievali della Toscana (V-X secolo)*, Ravenna, 2008, pp. 45-62.

BROGIOLO, G. P. y CHAVARRIA, A., *Aristocrazie e campagne nell'Occidente da Costantino a Carlo Magno*, Florencia 2005.

—, "Chiese, territorio e dinamiche del popolamento nelle campagne tra tardoantico e Alto medioevo", *Hortus Artium Medievalium*, nº 14, 2008, pp. 7-29.

BROGIOLO, G. P., CHAVARRÍA, A. y VALENTI, M. (eds.), *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo. XI Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo (Gavi, 8-10 Maggio 2004)*, Mantova, 2005.

—, "El final de las villas y las transformaciones del territorio rural en Occidente (siglos V-VIII)", *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología (Gijón, 2006)*, Gijón, 2008, pp. 194-213.

BROWN, P., "Aspects of the christianisation of the Roman Aristocracy", *Journal of Roman Studies*, nº 51, 1961, pp. 1-11.

—, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, nº 61, 1971, pp. 80-101.

—, *The cult of the saints: its Rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

—, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, París, 1999.

—, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover: Londres, 2002.

BUENACASA, C., "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)", *Pyrenae*, nº 28, 1997, pp. 229-240.

—, "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *Polis*, nº 9, 1997-1998, pp. 25-50.

—, "La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)", *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998)*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 123-140.

BUIDE, F. J., "La evangelización de la Gallaecia sueva. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV-VI)", *Compostellanum*, vol. 57, nº 3-4, 2012, pp. 31-118.

BUJANDA, F., *La Virgen y los Santos en la catedral de Calahorra según los documentos del siglo XII de nuestro archivo*, Calahorra 1967.

—, *Vida de los Santos* (según Prudencio), Calahorra, 1967.

—, "El obispo don Sancho de Funes (1116-1146)", *Príncipe de Viana*, año nº 36, nº 138-139, 1975, pp. 113-140.

—, "Etnias y ciudades estado en el valle medio del Ebro: el caso de *Kalakorikos*/*Calagurris Nassica*", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 9-30.

BURGO, J., *Historia general de Navarra: desde los orígenes hasta nuestros días*, 3 vols., Madrid, 1992.

BURILLO, F., "Etnias y ciudades estado en el valle medio del Ebro, el caso de Kalakorikos/Calagurris Nassica", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 9-30.

BURRUS, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, 1995.

BUSSI, G., "La antiche denominazioni degli edifici cristiani di culto", *Felix Ravenna*, nº 107-108, 1974, pp. 259-277.

CABALLERO, L., "Un canal de transmisión de lo clásico en la alta edad media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (2" parte)", *Al-Qantara*, vol. 15, 1994, pp. 321-348 y vol. 16, 1995, pp. 107-124.

—, "Arquitectura visigótica y musulmana: ¿continuidad, concurrencia o innovación?", *Cuadernos Emeritenses*, nº 15, 1998, pp. 143-176.

—, "Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del symposium de Vitoira-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Vitoria, 2000, pp. 91-132.

—, "Aportación a la arquitectura medieval española. Definición de un grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas", *V Congreso de Arqueología medieval española (Valladolid, 22 a 27 de marzo 1999). Actas*, Valladolid, 2001, pp. 221-234.

—, "La arquitectura denominada de época visigoda: ¿es realmente tardorromana o prerrománica?", *Visigodos y omeyas: un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2001, pp. 207-247.

—, "La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002", *Arte Medieval en La Rioja: prerrománico y románico: VII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional (Logroño, 29 y 30 de noviembre de 2002)*, Logroño, 2004, pp. 13-94.

—, "El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos antiguos)", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar del Campoo, 2006, pp. 99-146.

—, "La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos)", *Numantia*, nº 5, 1994, pp. 142-160.

CABALLERO, L. y CÁMARA, L., "Un caso de lectura de paramentos y argumentación científica. S. Pedro de Arlanza, Burgos (España)", *Informes de la Construcción*, nº 46, 435, 1995, pp. 91-100.

CABALLERO, L. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C., "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 431-486.

CABALLERO, L., LATORRE, P. y MATESANZ, P., "La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos)", *Numantia*, nº 5, 1994, pp. 139-166.

CABELLO, J., "En el umbral de la historia: saliendo del anonimato prehistórico. Una tierra de encuentro entre gentes diversas: iberos, celtas y vascones", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas, de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía (Sala de la parroquia de El Salvador)*, Ejea de los Caballeros, 2006, pp. 47-76.

—, "La unidad en la diversidad: la acción civilizadora e integradora de Roma", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas, de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía (Sala de la parroquia de El Salvador)*, Ejea de los Caballeros, 2006, pp. 77-105.

CABELLOS, A. y RUIZ GUTIÉRREZ, A., "La Cantabria romana en la investigación epigráfica del último decenio (1993-2002)", *II Encuentro de Historia de Cantabria (25-29 de noviembre del 2002)*, Santander, 2005, pp. 209-229.

CABRERA MONTERO, J. A., "Dos episodios conflictivos entre el episcopado hispano y la sede apostólica de Roma durante el siglo VII", *Studi Romani*, año 62, nn. 1-4, 2014, pp. 103-116.

CABRERA MORENO, J., *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, 1983.

CADIÑANOS, I., "Arquitectura de Medina de Pomar (Burgos)", *Boletín de la Institución Fernán González*, año 54, nº 184, 1975, pp. 501-526.

—, "Necrópolis, eremitorios y monasterios altomedievales en el valle de Tobalina (Burgos)", *Hispania Sacra*, vol. 38, nº 77, 1986, pp. 9-51.

CAILLET, J. P., "La Transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité", *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, pp. 191-211.

CALATAYUD, E., *Arquitectura religiosa en la Rioja Baja: Calahorra y su entorno (1500-1650)*, Madrid, 1987.

CAMERON, A., *El bajo imperio romano (280-430 d. C.)*, Madrid, 2001.

CAMÓN, J., "Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación", *Goya*, nº 52, 1963, pp. 206-219.

CAMPIÓN, A., *Navarra en su vida histórica*, I, Pamplona 1983.

CAMPOS, J. y ROCA, I., *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid, 1971.

CAMPS, E., "El visigotismo de Quintanilla de las Viñas", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, nº 6, 1939-1940, pp. 125-134.

CANCELA, M. L., "Santa María de Arcos, Tricio (La Rioja): campañas 1984-1986", *Boletín del Museo de Zaragoza*, nº 5, 1986, pp. 289-295.

—, "Ermita de Santa María de Arcos: Tricio (La Rioja)", *Estrato*, nº 4, 1992, pp. 42-46.

CANTERA MONTENEGRO, M., "Advocaciones religiosas en la Rioja medieval", *Anuario de estudios medievales*, nº 15, 1985, pp. 39-62.

—, "Advocaciones religiosas de Santa María de Nájera (XI-XV)", *En la España Medieval*, nº 8, 1986, pp. 267-288.

CANTERA MONTENEGRO, S. y RODRÍGUEZ, A., "Conciencia hispana y tradición monástica en la Vita Fructuosi", *Cuadernos de estudios gallegos*, t. 54, nº 120, 2007, pp. 88-91.

CANTERA ORIVE, J., "El primer siglo del monasterio de Albelda (Logroño), años 924-1024", *Berceo*, nº 23, 1952, pp. 531-542.

—, *San Felices de Bilibio, patrón de Haro (Logroño)*, Haro, 1956.

CANTO, A. M., "La tierra del toro: ensayo de identificación de ciudades vasconas", *Archivo español de Arqueología*, vol. 70, nº 175-176, 1997, pp. 31-70.

CANTO GARCÍA, A., MARTÍN ESCUDERO, F. y VICO, J., *Monedas visigodas*, Madrid, 2002.

CANTO Y DE GREGORIO, A. M., "La tierra del toro: ensayo de identificación de ciudades vasconas", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 70, nº 175-76, 1997, pp. 31-70.

CANTÓN, E., "Onomástica y organización social de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 423-456.

CAÑADA, A., *La campaña musulmana de Pamplona año 924*, Pamplona, 1976.

CAPALVO, A., "El sarcófago romano de Tarazona", *Turiaso*, nº 5, 1984, pp. 143-208.

CARDELLE, C., "El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?", *Habis*, nº 29, 1998, pp. 269-290.

CARILLO, P. Fr. L., *Compendio histórico de Nuestra Señora de Vico*, Calahorra, 1861.

CARL, C., "Munio, obispo de Calahorra, 1066 a 1080, ¿defensor del rito mozárabe?: una revisión de las pruebas documentales", *Hispania sacra*, vol. 60, nº 122, 2008, pp. 685-701.

CARO, J., "San Amando y los vascones", *Príncipe de Viana*, año nº 56, nº 206, 1995, pp. 1031-1046.

—, "Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica", *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*, vol. 2, Madrid, 1950, pp. 65-74.

—, *Etnografía histórica de Navarra*, vol. 1, Pamplona, 1971.

—, *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, Madrid, 1973.

—, *Los vascones y sus vecinos: estudios vascos*, vol. 13, San Sebastián, 1985.

CARRIEDO, M., "Cronología de los obispos de Castilla en los siglos VIII-X (Osma-Muñó, Veleya-Valpuesta y Oca-Burgos)", *Edad Media, Revista de Historia*, nº 5, 2002, p. 69-116.

CASABONA, J. F., "La arqueología en el proceso de la restauración de la catedral de Tarazona", *Conferencia inédita en Curso Internacional La Catedral de Tarazona y su restauración en el marco europeo (Tarazona, 5-7 de mayo de 2011)*.

CASADO, J. L., *Cantabria vista por viajeros de los siglo XVI y XVII*, Santander, 1980.

—, "Iconografía de los mártires Emeterio y Celedonio en la abadía y colegiata de Santander", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 145-158.

CASAS, M. y OLLICH, I., "El monasterio de San Celedonio y Hermenter de Cellers. Estudio histórico-arqueológico, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, nº 2, 1981, pp. 171-211.

CASEAU, B., "Polemein Lithois. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité Tardive", *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparés*, 2001, pp. 61-123.

—, "The fate of rural temples in Late Antiquity and the Christianisation of the countryside", *Recent Research on the Late Antiquity Countryside*, vol. 2, 2004, pp. 105-144.

CASTELLANOS, S., "Aproximación a la historia política del alto valle del Ebro durante los siglos V-VI. d. C.", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 119-138.

—, "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 169-178.

—, "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d.C.: l*a Vita Sancti Aemiliani*", *Hispania Antiqua*, nº 19, 1995, pp. 387-396.

—, "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*", *Brocar*, nº 19, 1995, p. 27-48.

—, "Aristocracias y dependientes en el alto Ebro (siglos V-VIII)", *Studia Historica, Historia medieval*, nº 14, 1996, pp. 29-46.

—, "Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania tardoantigua", *Brocar*, nº 20, 1996, pp. 77-90.

—, "Problemas morales en la protección divina al hombre santo: Emiliano y Valerio", *L'Etica Cristiana nei secoli III e IV: Ereditá e Confronti, XXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Christiana (Roma 4-6 maggio 1995)*, 1996, pp. 611-620.

—, "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)", *Polis*, nº 8, 1996 pp. 5-21.

—, "*Calagurris* cristiana. Sobre el concepto ideológico de civitas en la Antigüedad Tardía", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 55-68.

—, "Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del Alto Ebro (siglos V-VI)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 14, 1997, pp. 199-208.

—, "Consideraciones en torno al poblamiento riojano del actual territorio riojano durante la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 29 julio-2 agosto de 1996)*, Logroño, 1997, pp. 331-342.

—, "Obispos y murallas: patrocino episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451)", *Iberia*, nº 1, 1998, pp. 167-174.

—, *Poder social, aristocracias y 'hombre santo' en la Hispania visigoda: la 'Vita Aemiliani' de Braulio de Zaragoza*, Logroño, 1998.

—, *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda: la "Vita Aemiliani" y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño, 1999.

—, *Calagurris Tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, Calahorra, 1999.

—, "Culto de los Santos y Unanimitas social en Hispania (siglos IV – VII)", *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de historia antigua*, Valladolid, 1999, pp. 749-758.

—, "Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 135-141.

—, "Liciniano de Cartagena y la acumulación episcopal de reliquias en el occidente tardoantiguo", *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 d'abril de 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 601-604.

—, "The significance of social unanimity in a visigothic hagiography: keys to an ideological screen", *Journal of Early Christian Studies*, nº 11.3, 2003, pp. 387-419.

—, "Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda", *La imagen del obispo en la Edad Media*, 2004, pp. 15-36.

—, *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004.

—, "Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 237-256.

—, *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid, 2007.

—, "La construcción del poder político visigodo y los horizontes locales: canales de participación y de hostilidad", *De Roma a los bárbaros: poder central y horizontes en la cuenca del Duero*, León, 2008, pp. 145-170.

—, "Marginados en las *Vitae* de la hagiografía visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 279-292.

CASTELLANOS, S. y DEL POZO, T., "Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *Studia Historia. Historia Antigua*, nº 13-14, 1995-1996, pp. 405-420.

CASTELLANOS, S. y MARTÍN, I., "The local articulation of central power in the North of the Iberian Peninsula, 500-1000", *Early Medieval Europe*, 2005, nº 13-1, pp. 1-42.

CASTELO, R., BANGO GARCÍA, C. I., LÓPEZ, A. y AGUADO, M., "El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo). Un ejemplo de villa bajoimperial en la provincia de la Lusitania", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid, 2006, pp. 173-196.

CASTELO, R., PANIZO, I., LÓPEZ, A. y TORRECILLA, A., "La villa de El Saucedo y su conversión en Basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía pagana ubicado en su cabecera", *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 d'abril de 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 87-102.

CASTIELLA, A., *La Edad del Hierro en Navarra y Rioja*, Pamplona, 1977.

CASTILLA, J. (trad.), *La crónica de Arib sobre Al-Andalus*, Granada, 1992.

CASTILLO BARRANCO, M. A., "Antiguas fiestas en Hispania", *Ilu*, nº 0, 1995, pp. 45-50.

CASTILLO GARCÍA, C., "La onomástica en las inscripciones romanas de Navarra", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 14, 1992, pp. 117-133.

CASTILLO GARCÍA, C. y BAÑALES, J. M., "Epigrafía romana de Andión y su entorno", *Príncipe de Viana*, año nº 50, nº 188, 1989, pp. 521-532.

CASTILLO GARCÍA, C., GÓMEZ-PANTOJA, J. L. y MAULEÓN, M. D., *Inscripciones Romanas del Museo de Navarra*, Pamplona, 1981.

CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada 1999.

—, "¿Rivalidades ciudadanas en textos hagiográficos hispanos?", *Florentia Iliberritana*, nº 10, 1999, pp. 29-40.

—, "Prudencio y los mártires calagurritanos", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 65-76.

—, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.

—, "Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 185-203.

—, "In *ecclesia* contra *ecclesiam*. Algunos ejemplos de disputas, violencias y facciones clericales en las iglesias tardoantiguas", *Antiquité tardive*, nº 15, 2007, pp. 263-276.

—, "Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo. Testimonio y utilidad de la hagiografía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 247-284.

—, "Corrupción y luchas orgánicas en las iglesias visigóticas", *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 381-392.

—, "Espiritualidad ascética y espacios rupestres de la Antigüedad Tardía: algunos ejemplos del centro y sureste peninsular", *Carthaginensia*, vol. 25, nº 47, 2009, pp. 188-195.

—, "Concilios hispanos tardoantiguos: de asamblea religiosa a asamblea política", *Toga y Daga: teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid, 2010.

—, "*In hora mortis*: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico", *Hispania Sacra*, vol. 64, nº 129, 2012, pp. 7-28.

—, "Católicos bajo dominio arriano en la Hispania visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 139-170.

CASTILLO PASCUAL, M. J. e IGUÁCEL, P., "Un nuevo testimonio del culto a Júpiter en La Rioja", *Kalakorikos*, nº 11, 2006, pp. 275-278.

CASTILLÓN, F., "Supersticiones relacionadas con el culto a las piedras en la zona oriental oscense", *V Jornadas de cultura altoaragonesa*, Huesca, 1986, pp. 221-228.

CASTRO, M. D., "Sincretismos en el uso de la mitología en la obra de Prudencio", *Cuaderno de Filologías Clásicas. Estudios Latinos*, nº 15, 1998, pp. 297-311.

CEBALLOS, A., "Geografía y cronología de los *ludi* en la Hispania romana", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 437-454.

CEGARRA, J., *Vida e Historia de San Felices de Bilibio*, Haro, 1990.

CENICEROS, J., "Calahorra. Excavación arqueológica en el muro norte de la catedral", *Estrato*, nº 8, 1997, pp. 46-57.

—, "Excavaciones arqueológicas y control arqueológico de los trabajos de restauración en la iglesia de Santa María de Villavelayo (La Rioja)", *Estrato*, nº 9, 1998, pp. 48-53.

CEPAS, A., *Crisis y continuidad en la Hispania del s. III d. C. (Anejos de Archivo Español de Arqueología, XVII)*, Madrid 1997.

CEPEDA, J. J., *Moneda y circulación monetaria en el País Vasco durante la Antigüedad (siglos II a. C.-V d. C.)*, Bilbao, 1990.

CEPEDA, J. J., MARTÍNEZ SALCEDO, A. y UNZUETA, M., "Conjunto arqueológico de Buradón (Salinillas de Buradón): II Campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, nº 96, 1996, pp. 183-189.

CEPEDA, J. J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A., "Buradón. Un conjunto arqueológico singular en La Rioja alavesa", *Revista de arqueología*, nº 156, 1994, pp. 38-41.

—, "Conjunto arqueológico de Buradón en Salinillas de Buradón, (Labastida): III Campaña", *Arkeoikuska*, nº 20, 2000, pp. 140-141.

CERRILLO, E., "Arqueología de los centros de cuto en las iglesias de épocas paleocristiana y visigoda de la Península Ibérica: ábsides y santuarios", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 2, 1994, pp. 261-282.

—, "Cristianización y arqueología cristiana primitiva de la Lusitania: las áreas rurales", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa,mateos cruz*

28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992), Barcelona, 1995, pp. 359-376.

CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978.

CHAVARRÍA, A., "Transformaciones arquitectónicas de los establecimientos rurales del nordeste de la Tarraconensis durante la antigüedad tardía", *Buttletí de la Real Academia de Belles Arts de Sant Jordi*, nº 10, 1996, pp. 165-202.

—, "Las transformaciones termales en las villae de la Antigüedad Tardía hispánica: la villa de Els Atmetllers en Tossa de Mar (Girona)", *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*, Madrid, 1997, pp. 511-518.

—, "Interpreting the Transformation of Late Roman Villas: The Case of Hispania", *Landscapes of Change. Rural Evolutions in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Aldershot, 2004, pp. 67-102.

—, "Monasterios, villas y campesinos: la trágica historia del abad Nancto", *Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout, 2004, pp. 113-125.

—, "Dopo la fine delle ville: le campagne ispaniche in epoca visigota", *Dopo la fine delle ville: Le campagne tra VI e IX secolo, 10 Seminario sul tardo antico e l'alto medieoevo (Gavi 8-10 maggio 2004)*, Mantova, 2005, pp. 263-285.

—, "Villas in Hispania during the Fourth and Fifth Centuries", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 518-555

—, "Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?", *Rivista di archeologia cristiana*, nº 82, 2006, pp. 201-230.

—, "Reflexiones sobre el final de las villas tardoantiguas en la Tarraconense", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 2006, pp. 19-40.

—, "Villas en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 2006, pp. 17-36.

—, "Splendida sepulcra ut poster audiant: aristocrazie, mausolei e chiese funerarie nelle campagne tardoantiche", *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo*: *XII Seminario sul tardo antico e l'alto Medioevo (Padova, 29 settembre-1 ottobre 2005)*, 2007, pp. 127-146.

—, *El final de las villae en Hispania (siglo IV-VII d. C.)*, Turnhout, 2007.

—, "Churches and aristocracies in seventh century Spain: some thoughts on the debate on visigothic churches", *Early Medieval Europe*, nº 18.2, 2010, pp. 160-174.

—, "Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la Hispania Tardoantigua", *Las áreas urbanas en la Ciudad Histórica. Topografía, usos, función*, Córdoba 2010, pp. 435-454.

—, "¿Castillos en el aire? Paradigmas interpretativos 'de moda' en la arqueología medieval española", *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Pamplona 2012, pp. 131-166.

CHAVES F., "Sub terram", *Cuadernos emeritenses*, nº 18, 2001, pp. 189-2010.

CHURCHIN, L. A., "Senators or Curials? Some Debatable ‘nobiles’ in Late Antique Hispania", *Hispania Antiqua*, nº 37-38, 2013-2014, pp. 129-135.

CHUVIN, P., "Sur les origines de l'èquation *paganus* = païen", *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, París, 2002, pp. 7-15.

CID, R. M., FERNÁNDEZ, C., GARCÍA, P. y PEDREGAL, A., *Lucus Asturum: asentamiento romano y necrópolis medieval en Lugo de Llanera (Principado de Asturias*), Oviedo, 1991.

CIMMA, M. R., *Episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Tornio, 1989.

CINCA, J. L., "La necrópolis del Cascajo y la pared sur del circo romano: dos nuevas destrucciones arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, pp. 45-56.

—, "Urbanismo y obras públicas en el al Alto Imperio", *Historia de Calahorra*, Calahorra, 2012, pp. 94-108.

CINCA, J. L. y GONZÁLEZ OCHOA, J. M., "Calahorras", *Kalakorikos*, nº 12, 2007, pp. 323-338.

CLARIANA, J. F., y JÁRREGA, R., "Aportación al conocimiento de unas estructuras arquitectónicas tardorromanas del yacimiento arqueológico de Can Modolell (Cabrera del Mar, Barcelona)", *Archivo español de arqueología*, vol. 63, nº 161-162, 1990, pp. 330-344.

CLARK, E. G., "Pastoral Care: Town and Country in Late-Antique Preaching", *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, Michigan. 2001, pp. 265-284.

CLAVERÍA ARZA, C., *Historia del Reino de Navarra*, Pamplona, 1971.

CLAVERÍA NADAL, M., "El sarcófago romano en la Tarraconense", *IV Reunión sobre Escultura Romana en Hispania (7-9 de febrero de 2002)*, Lisboa, 2004, pp. 289-290.

CODOÑER, C., *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, 2010.

COLLINS, R., *La conquista árabe (710-797)*, Barcelona, 1981.

—, "The autobiographical works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 425-442.

—, *The basques*, Oxford-Cambridge, 1990.

—, "El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 551-558.

—, "¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?", *Concilio III Toledo: XIV centenario 589-1989*, 1991, pp. 211-222.

—, *La España visigoda. 409-711*, Madrid, 2005.

COLOMBÁS, G. M., "Monasterios. San Millán de la Cogolla", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 3, Madrid, 1973, p. 1653.

CORDERO, C., "El problema del judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo", *En la España Medieval*, nº 23, Madrid, 2000, pp. 9-40.

CORONEL, M., "Decretos del código teodosiano referentes a la represión del paganismo", *Debats*, nº 90, 2005, pp. 119-124.

CORRAL, J. L., "El obispado de Tarazona en el siglo XIV: las propiedades episcopales", *Turiaso*, nº 2, 1981, pp. 205-290.

CORTÉS, R., "*Calagorre*: la ceca visigoda de Calahorra. Aproximación a sus monedas reales", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 59-71.

CORULLÓN, I., "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas (I)", *Tierras de León*, vol. 26, nº 63, 1986, pp. 47-62.

—, "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas (II)", *Tierras de León*, Vol. 26, nº 64, 1986, pp. 23-36.

COULSTON, J. C. N., "The draco standard", *Journal of roman military equipment studies*, nº 2, 1991, pp. 101-114.

COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions*, París, 1964.

COURTOIS, C., *Les Vandales et l'Afrique*, París-Alger, 1955.

CRACCO, L., "Le miracolo nella cultura del tardoimperio: concetto e funzione", *Hagiographie, culture et sociétés. IVe-XIIIe siècles*, París, 1981, pp. 161-204.

CRESPO, S., "Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana", *Hispania Antiqua*, nº 28, 2004, pp. 179-196.

CUMONT, M., *Les religions orientales dans le paganisme romain: conferences faites au Collège de France en 1905*, París, 1929.

CURCHIN, L. A., "Senator or curials? Some debatable nobiles in Late Antique Hispania", *Hispania Antiqua*, nº 37-38, 2013-2014, pp. 129-135.

CUSTODIO, A., *El pontificado y la iglesia española en los siete primeros siglos*, Madrid, 1942.

D'ABADAL, R., *Del reino de Tolosa al Reino de Toledo*, Madrid, 1960.

—, "Els concils de Toledo", *Homenaje a Johannes Vincke*, Madrid, 1962-1963, pp. 22-45.

—, *Dels Visigots als Catalans*, vol. 1, Barcelona, 1974.

DAGRON, G., "L'Organisation et le déroulement des courses d'après le Livre des Cérémonies", *Travaux et Mémoires du Centre de recherche, d'histoire et de civilisation byzantine*, nº 13, 2000, pp. 1-200.

DAUMAS, F., "La solitude des thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme Chretien", *Philon d'Alexandrie: Lyon, 11-15 Setembre 1966*, París, 1967, pp. 347-358.

DAVID, P., "Saint Martin de Braga, est-il l'auteur d'un traité de comput pascal?", *Butlletin des Études Portugaises*, nº 14, 1950, pp. 283-299.

—, *Études historiques sur la Galice et le Portugal: du VIe au XIIe sècle*, París, 1947.

DE ARGAIZ, G., "Teatro monástico de la Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona", *La Soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*, vol. VII, Madrid, 1675, pp. 72-113.

DE GOVANTES, A. C., *Diccionario geográfico-histórico de España, Sección II, Comprende la Rioja o toda la provincia de Logroño y algunos pueblos de la de Burgos*, Madrid, 1846.

DE HEBRERA, J. A., *Historia sagrada en la vida admirable de s. Gaudioso, obispo de la santa iglesia de Tarazona, godo nobilissimo, penitentissimo anacoreta, varon doctissimo y acerrimo perseguidor de los hereges arrianos*, Zaragoza, 1701.

DE LA FUENTE ROSALES, F., "San Felices de Bilibio", *Belezos*, nº 4, 2007, pp. 31-33.

DE LA FUENTE Y CONDÓN, V., *España Sagrada*, vols. XLIX-L, Madrid, 1865-1866.

—, *Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1873-1875.

DE MIGUEL, M. P., "La maqbara de la Plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico", *Villes et champagne s de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles); la transition*, Toulouse 2007, pp. 183-197.

DE ORUETA, R., "La ermita de Quintanilla de las Viñas, en el campo de la antigua Lara. Estudio de su escultura", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, nº 12, 1928, pp. 169-178.

DE PINA, A. A., "S. Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica", *Bracara Augusta*, nº 9-10, 1958-1959, pp. 59-66.

DE SANTIAGO, J., "El hábito epigráfico en la Hispania visigoda", *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, Madrid, 2009, pp. 291-344.

DEL BURGO, J. I., *Historia general de Navarra: desde los orígenes hasta nuestros días*, Pamplona, 1992.

DEL CASTILLO, A., "La necrópolis de covachas artificiales del Monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico", *XIII Congreso Nacional de Arqueología (Huelva, 8 a 12 de ocutbre 1973)*, Zaragoza, 1975, pp. 967-978.

DEL ROSARIO, M., "La reina viuda en el derecho visigodo: *religionis habitum adsumat*", *Anuario de historia del derecho español*, nº 73, 2003, pp. 389-406.

DELAPLACE, Ch., "Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule", *Mélanges de l'Ecole Français de Rome. Antiquité*, nº 104, 1992, pp. 981-1024.

—, "Géographie de l'érémétisme en Gaule. Marches et marges de la christianisation", *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, 1995, pp. 409-433.

DELEHAYE, H., "Les actes de S. Marcel le Centurion", *Analecta Bollandiana*, nº 41, 1923, pp. 257-287.

DELOGU, P., "Solium imperii-urbs ecclesiae. Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo", *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, 2000, pp. 83-108.

DEMOUGEOT, E., "Une lettre de l'empereur Honorius sur l'hospitium des soldats", *Revue historique de droit français et étranger*, nº 34, 1956, pp. 25-49.

DEVOE, R. F., *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman games from the first through the fifth centuries A. D.*, Texas, 1987.

DI BERARDINO, A., "Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTh. XV, 5)", *Empire Chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: integration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien: actes du Colloque international (Lyon, 6-8 Octobre 2005)*, 2008. pp. 319-340.

DIARTE, P., "La evolución de las ciudades romanas en Hispania entre los siglos IV y VI d. C.: Los espacios públicos como factor de transformación", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 71-84.

—, " La tardoantigüedad urbana de Turiaso y la posible ubicación de la primera sede episcopal", *Turiaso*, nº 20, 2011, pp. 97-108.

—, *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (ss. III-VI)*, Oxford, 2012.

DÍAZ MANRIQUE, F. J., *Valerio del Bierzo. Ascetismo y orgullo*, Santander, 2011.

DÍAZ BODEGAS, P., "En torno a la traslación de San Felices de Bilibio, patrono de Haro", *Berceo*, nº 123, 1992, pp. 31-47.

—, "La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder", *Los espacios de poder en la España medieval. XII Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001)*, Logroño, 2002, pp. 459-482.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 189-196.

—, "Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo", *I Congreso Internacional Astorga Romana. Actas*, Astorga, 1986, pp. 297-303.

—, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

—, "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglos VI", *I Congreso peninsular de Historia Antigua. Actas (Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986)*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 205-226.

—, "El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 531-540.

—, "La recepción del monacato en Hispania", *Codex Aqvilarensis*, nº 5, 1991, pp. 131-140.

—, "Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda", *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, 1992, pp. 159-177.

—, "Consideraciones sobre las cecas de la *Gallaecia* visigoda", *III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Preactas*, Vitoria, 1994, pp. 643-648.

—, "Monacato y ascesis en los siglos V-VI", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Medierraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, Roma, 1994, pp. 377-384.

—, "Propiedad y poder. La iglesia lusitana en el siglo VII", *Cuadernos emeritenses*, nº 10, 1995, pp. 49-72.

—, "El *Parrochiale Suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* Tardoantigua", *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 6, Madrid, 1998, pp. 35-48.

—, "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI", *Romanización y reconquista en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*, Salamanca, 1998, pp. 257-270.

—, "Integración cultura y atención social en el monacato visigodo", *Arqueología, paleontología y etnografía*, nº 4 ('Los visigodos y su mundo'), 1998, pp. 91-105.

—, "City and Territory in Hispania in Late Antiquity", *Towns and their territories between late antiquity and the early middle ages*, Leiden-Boston, 2000, pp. 3-35.

—, "El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 151-166.

—, "Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua", *Historia: Questões e debates*, nº 33, 2001, pp. 41-75.

—, "El cristianismo y los pueblos germánicos", *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, vol.1, Madrid, 2003, pp. 692-736.

—, "Las cárceles en la Hispania visigoda", *Castillo y reclusión del mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 193-208..

—, "La iglesia lusitana en época visigoda: la formación de un patrimonio monumental", *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, Mérida, 2003, pp. 133-142.

—, "El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, pp. 9-32.

—, "La cristianización de Cantabria antes del Beato", *Apocalipsis. El Ciclo Histórico del Beato de Liébana*, 2006, pp. 45-70.

—, "La Hispania visigoda", *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007, pp. 259-612.

—, "Espacio real / espacio imaginado en los monasterios isidorianos", *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterraneo medieval (siglos V-XI). Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica (18-20 de diciembre de 2006)*, Oxford, 2007, pp. 77-90.

—, "Sedes episcopales y organización administrativa en la cuenca del Duero (siglos IV-VII)", *De roma a los bárbaros. Poderes y horizontes locales en la Cuenca del Duero*, León, 2008, pp. 123-143.

—, *El reino suevo (411-585)*, Madrid, 2011.

—, "El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entrono", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, pp. 57-83.

—, "Valerio del Bierzo: la equívoca marginalidad de un asceta tardoantiguo", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 293-316.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y FERNÁNDEZ ORTÍZ DE GUINEA, L., "Valerio del Bierzo y la autoridad eclesiástica", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 19-36.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. y TORRES, J. M., "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del symposium de Vitoira-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Vitoria, 2000, pp. 235-261.

DÍAZ SANZ, M. A., y MEDRANO, M. M., "Las instalaciones balnearias romanas de Fitero", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 7, 1987, pp. 491-502.

—, "Ocupación romana bajoimperial de Tudején (Fitero)", *Príncipe de Viana.* Anejo nº 7, 1987, pp. 503-515.

—, "Reconstrucción del balneario romano de Fitero (Navarra)", *Saldvie*, nº 5, 2005, pp.177-189.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "Eremitical life in Visigothic Spain", *Classical folia*, vol. 23, nº 1, 1969, pp. 209-227 (versión en esp. en *Revista Portugesa de Historia*, nº 6, 1955, pp. 217-237).

—, "En torno a los orígenes del cristianismo hispánico", *Las raíces de España*, Madrid, 1967, pp. 423-444.

—, "Notas para una cronología de Fructuoso de Braga", *Bracara Augusta*, nº 21, 1967, pp. 215-223.

—, "Fructuoso de Braga y el Bierzo", *Tierras de León*, vol. 7, nº 8, 1967 pp. 41-51.

—, "Los orígenes cristianos de la Península Ibérica vistos por algunos textos del siglo VII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 28, 1973, pp. 277-284.

—, *Libros y librerías en La Rioja Altomedieval*, Logroño, 1977.

—, "Consencio y los priscilianistas", *Prisciliano y el priscilianismo*, 1982, pp. 71-76.

—, "Introducción general", *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe*, vol. 1, Madrid, 1982, pp. 71-80.

—, "Los discursos del rey Recaredo: El *Tomus*", *Concilio III de Toledo: XIV Centenario (589-1989)*, Toledo, 1991, pp. 223-236.

DÍAZ Y DÍAZ, P. R., "Tres biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas)", *Fortunate*, nº 5, 1993, pp. 215-252.

DIEGO, F., *Historia de Asturias. Asturias romana y visigoda*, vol. 3, Oviedo, 1977.

—, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1985.

DIEHL, E., *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, Berlín, 1927.

DIESNER, H. J., "Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 129-142.

DIETZ, M., *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, Pennsylvania, 2005.

DÍEZ VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, 1998.

DOMÍNGUEZ, U., "Valeriano de Calahorra", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 4, Madrid, 1975, p. 2705.

—, *Leandro de Sevilla y su lucha contra el arrianismo*, Madrid, 1981.

DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, París, 2005.

DUPRÉ, N., "Sources médicinales et thermalisme dans le bassin de l'Ebre. Les problèmes de la documentation antique", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, nº 5, 1992, pp. 277-294.

DUPRÉ, N. y PÉREX AGORRETA, M. J., "Termalisme et religion dans le Nord de l'Hispania", *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines* (actes du colloque, 28-30 septembre, 1990), 1992, pp. 151-166.

DURÁN Y SANPERE, A., "Vestigios de la Barcelona romana en la Plaza del Rey", *Ampurias*, nº 5, 1943, pp. 53-77.

DUTTON, B., *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Madrid, 1992.

DUVAL, Y., *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, París, 1988.

—, "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)", *Antiquité tardive*, nº 1, 1993, pp. 173-206.

DUVAL, N. y FONTAINE, J., "Un fructueux échange entre archéologies, liturgistes et patristiciens: le colloque de Montserrat (2-5 novembre 1978)", *Revue des Études Augustinennes*, nº 25, 1979, pp. 265-290.

EGEA, A., "Monacato rupestre en La Rioja y el Alto Éufrates sirio: puntos de contacto", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 789-812.

ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, t. II, Madrid, 1979.

ELM, S., *Virgins of God. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford, 1996.

ELORZA, J. C., "Religiones del País Vasco-Navarro en época romana", *Estudios de Deusto*, vol. XX, 1972, pp. 357-366.

—, "Dos notables esculturas del País Vasco-Navarro", *Príncipe de Viana*, año nº 35, nº 134-135, 1974, pp. 49-54.

—, *Esculturas romanas en La Rioja*, Logroño, 1975.

ELORZA, J. C. y ABÁSOLO, J. A., "Nuevos teónimos de época romana en el País Vasco Navarro", *Estudios de arqueología alavesa*, nº 6, 1974, pp. 247-258.

ELORZA, J. C., ALBERTOS, M. L. y GONZÁLEZ, A., *Inscripciones romanas en la Rioja*, Logroño, 1980.

EMBORUJO, M. I., "Bagaudia y Priscilianismo: dos fenómenos contemporáneos", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 7, 1987, pp. 395-406.

—, "Problemas metodológicos en el estudio de los centros de culto como elemento estructural del poblamiento", *Burgos en la Plena Edad Media. III Jornadas de Burgalesas de Historia*, Burgos, 1994, pp. 573-598.

—, "Conflicto religioso y territorialidad en un mundo en fragmentación: un ensayo comparativo del noroeste hispánico y Britania en los siglos IV-VI", *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, pp. 171-204.

ERMINI, F., *Peristephànon. Studi prudenziani*, Roma, 1914.

ESCALONA, J., "Problemas metodológicos en el estudio de los centros de culto como elemento estructural del poblamiento", *Burgos en la plena Edad Media: actas de las III Jornadas Burgalesas de Historia*, Burgos, 1994, pp. 573-598.

—, "Conflicto religioso y territorialidad en un mundo en fragmentación: un ensayo comparativo del noroeste hispánico y Britania en los siglos IV-VI", *De Roma a los bárbaros: poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, León, 2008, pp. 171-203.

ESCALONA, J. y RODRÍGUEZ CEREZO, T. M., "El léxico sobre relaciones de dependencia en un texto de época visigoda. Un ensayo metodológico", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 6, 1988, pp. 201-210.

ESCRIBANO, M. V., "La iglesia calagurritana entre los ca. 457 y 465. El caso del obispo Silvano", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 265-272.

—, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae e iudicium publicum*, Zaragoza, 1988.

—, "El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V). Apéndice: el debate historiográfico en torno al priscilianismo", *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, 1996, pp. 251-294.

—, "Igrexa e herexía en Gallaecia: O Priscilianismo", *Galicia fai dous mil anos: o feito diferencial galego relatorios do Encontro O Feito Diferencial Galego na Historia, celebrado na sé do Museo do Pobo Galego en Santiago de Compostela os días 16-19 de decembro do 1996*, vol. 1, 1997, pp. 279-321.

—, *Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1998.

—, "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, pp. 263-287.

—, "La disputa priscilianista", *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Barcelona, 2002, pp. 205-230.

—, "Heresy and orthodoxy in fourth-century Hispania: Arianism and Priscillianism", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 121-149.

—, "Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 143-159.

ESCRIBANO, M. V. y FATÁS, G., *La antigüedad tardía en Aragón*, Zaragoza, 2001.

ESCRIBANO, M. V., MOSTALAC, A. y FATÁS, G., *El cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, 2009.

ESPINOSA, U., "Una estatuilla romana de bronce hallada en la zona de Calahorra (Rioja)", *Archivo español de arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138, 1977-1978, pp. 431-436.

—, "La iglesia hispano-visigoda de Albelda: Avance de las excavaciones de 1979", *Cuadernos de Investigación. Historia*, tomo 9, fasc. 1, 1983, pp. 231-241.

—, *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984.

—, "Antiguas estelas discoideas en La Rioja", *Berceo*, nº 108-109, 1985, pp. 81-94.

—, *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986.

—, "*Vareia*, enclave romano en el Valle del Ebro", *Antigua: Historia y Arqueología de las civilizaciones, ed. digital*, 1990, pp. 1-12.

—, "El siglo V en el Valle del Ebro: arqueología e historia", *Antigüedad y cristianismo*, nº 8, 1991, pp. 275-288.

—, "Los castros soriano-riojanos del Sistema Ibérico: nuevas perspectivas", *II Symposium de arqueología soriana. Actas*, 1992, pp. 899-914.

—, "La iglesia de las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda", *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992*, Logroño, 1993, pp. 267-276.

—, "*Vareia* en el siglo V: última etapa de la ciudad", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, 1994, pp. 383-387 y 393.

—, "*Vareia*: ordenación territorial", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, 1994, pp. 115-146.

—, "La ciudad en el valle del Ebro durante la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales (Nájera 29 de julio a 2 de agosto 1996)*, 1997, pp. 37-59.

—, "El enclave *Parpalines* de la *Vita Sancti Aemiliani*; espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 89-110.

—, "El culto a los santos en una inscripción de la Villa de Ocón (La Rioja)", *Iberia*, nº 9, 2006, pp. 143-163.

—, "La iglesia tardoantigua de Parpalinas, campaña arqueológica de 2005", *Antigüedad y cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 309-322.

—,"*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la Antigüedad Tardía", *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardí*a, 2006, pp. 41-100.

—, "Parpalinas, en tiempos de San Millán de la Cogolla", *Valle de Ocón*, nº 16, 2007, pp. 18-25.

—, "Buscando al San Millán histórico, el yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón)", *Belezos*, nº 14, 2010, pp. 28-31.

—, *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*, Logroño, 2011.

—, "La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000): poderes y comunidades en el norte peninsular*, Lejona: Vizcaya, 2011, pp. 181-192.

—, *Cristianización y aristocracia en el valle medio del Ebro: la iglesia tardoantigua de Parpalinas en Pipaona de Ocón*, Logroño, 2013 (en prensa).

ESPINOSA, U. y LÓPEZ DOMECH, R., "Agua y cultura antigua en el Alto-Medio Ebro", *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*, Madrid, pp. 259-266.

ESPINOSA, U. y RODRÍGUEZ, P., "La necrópolis de Libia de los Berones", *Trabahis de prehistoria*, vol. 43, nº 1, 1986, pp. 227-238.

ESQUIDE, D., *Panorama rupestre en el valle medio del Cidacos*, Logroño, 2004.

ESTEBAN, M., *El País Vasco atlántico en época romana*, Vitoria, 1990.

—, "El poblamiento de época romana en Guipúzcoa", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 53-73.

ESTEPA, C., "La vida urbana en el norte de la Península Ibérica en los siglos VIII y IX. El significado de los términos *civitates* y *castra*", *Hispania*, nº 139, 1978, pp. 257-273.

ESTORNÉS, B., *El ducado de Vasconia (476-824)*, Zarauz, 1959.

ETIENNE, R., "Ausone et l'Espagne", *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérome Carcopino*, 1969, París, pp. 319-332.

—, *Le culte imperial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*, París, 1974.

ETXEBERRÍA, F., BEGUIRISTAIN, M. A. y HERRASTI, L., "Tres tumbas de la etapa hispano-goda en Gomacin, Puente la Reina (Navarra)", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 9, 2001, pp. 223-277.

EUGUI, J., *Participación de la congregación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos: siglos I al V*, Pamplona, 1977.

FABRE, P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, París, 1948.

FARO, J. A., GARCÍA-BARBERENA, M., UNZU, M. y DE MIGUEL, M. P., "El cementerio islámico de la Plaza del Castillo (Pamplona)", *La tierra te sea leve: arqueología de la muerte en Navarra. Museo de Navarra, Pamplona: exposición, 27 de noviembre de 2007 - 30 de abril de 2008*, Pamplona, 2007, pp. 249-252.

—, "La presencia islámica en Pamplona", *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles), la transition (actes du colloque tenu à Saragosse, 20-22 novembre 2006)*, Toulouse, 2007, pp. 97-138.

—, "Pamplona y el Islam. Nuevos testimonios arqueológicos", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 20, 2007-2008, pp. 229-284.

FAULÍN, C. y CINCA MARTÍNEZ, J. L., "La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 133-148.

FAULIN, C., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., CINCA, J. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., "Una nueva Iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 259-278.

FERNÁNDEZ ALONSO, J., "Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo", *Hispania Sacra*, nº 2, 1949, pp. 259-284.

—, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., "Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 207-235.

—, "La diffusione del cristianesimo del nord-ouest della penisola ibérica: aspetti sociali ed antropologici", *XXXIX Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina (6-12 aprile 1992)*, 1993, pp. 297-358.

—, "Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania", *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro dell'Antichitè Cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, Roma, 1994, pp. 483-512.

FERNÁNDEZ BORDEGARAY, F. J., "El Castillo de Portilla (Zambrana)", *Arkeoikuska*, 1992-1995, nº 91, pp. 62-64, nº 92, pp. 100-106, nº 93, pp. 84-91 y nº 94, pp. 99-107.

FERNÁNDEZ CASCANTE, J., "Aproximación a la imaginería de los santos Emeterio y Celedonio en La Rioja y Navarra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 125-132.

FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. "Villa romana y basílica cristiana en España", *La Religión romana en Hispania. II Symposio organizado por el instituto de arqueología 'Rodrigo Caro' del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, pp. 381-390.

—, *Villas romanas en Hispania*, Madrid, 1982.

FERNÁNDEZ CATÓN, M., J. "Manifestaciones ascéticas en la Iglesia Hispanorromana del siglo IV", *Studium Legionense*, nº 3, 1962, pp. 171-267.

FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *El libro de los testamentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, 1971.

—, *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, 1972.

—, *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón, 2007.

—, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Oviedo, 2008.

FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y SANTOS, M. C., "La corte de Pravia. Fuentes documentales cronísticas y bibliográficas", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, nº 42, 1988, pp. 865-932.

FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A., "El mosaico de las Musas de Arróniz y su restauración en el Museo Arqueológico Nacional", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 18, 1945, nº 71-72, pp. 342-350.

FERNÁNDEZ DE BOBADILLA, F., "Apuntes para la historia del castillo de Arnedo", *Berceo*, nº 10, 1949, pp. 45-60.

—, *Apuntes para la historia de Arnedo*, Arnedo, 1976.

FERNÁNDEZ DE LA PRADILLA, M. C., *El reino de Nájera (1035-1076). Población, economía, sociedad y poder*, Logroño, 1991.

FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Mosaicos romanos del Convento Caesaraugustano*, Zaragoza, 1987.

—, "The villa of Maternus at Carranque", *Journal of Roman Archeology*, nº 9, 1994, pp. 199-210.

—, *Los monasterios paganos: la huida de la ciudad en el mundo antiguo*, Córdoba, 2011.

FERNÁNDEZ GALIANO, D., PIRACCINI, C., MIRANDA, J. L. y DE LUNA, I., "La más antigua basílica cristiana de Hispania", *Carranque: centro de Hispania romana. Museo arqueológico regional (Alcalá de Henares, 27 abril al 23 septiembre de 2001)*, Alcalá de Henares, 2001, pp. 69-80.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., "Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 54, nº 143-144, 1981, pp. 141-156.

— "La cristianización de algunos elementos del paganismo romano", *Estudios humanísticos. Geografía, historia y arte*, nº 22, 2001, pp. 309-312.

FERNÁNDEZ OCHOA, C., "Gijón en el periodo tardoantiguo: cerámicas importadas de las excavaciones de Cimadevilla", *Anuario Español de Arqueología*, nº 65, 1992, pp. 105-149.

—, "Conquista y romanización de los astures", *Astures. Pueblos y culturas en la frontera del Imperio romano (exposición Gijón 1995)*, Gijón, 1995, pp. 89-98.

—, *Excavaciones arqueológicas en Santa María de Lugo, Asturias. Memorias de las campañas de 1991 a 1995*, Oviedo, 2001.

FERNÁNDEZ OCHOA, C., y MORILLO, A., *De Brigantium a Oiasso. Una aproximación al estudio de los enclaves marítimos cantábricos en época romana*, Madrid, 1994.

—, "La muralla de Iruña en el contexto de las fortificaciones urbanas bajoimperiales de la región septentrional de la Península Ibérica", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 735-742.

—, "Walls in the urban landscape of Late Roman Spain: defense and imperial strategy", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 299-340.

—, "El ejército romano en el norte peninsular durante el Bajo Imperio a través del registro arqueológico", *Comunidades locales y dinámicas de poder el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Logroño 2006, pp. 217-238.

FERNÁNDEZ OCHOA, C. y ZARZALEJOS PRIETO, M. M., "Las termas públicas de las ciudades hispanas en el Bajo Imperio", *Acta Antiqua Complutensia. Hispania en la Antigüedad Tardía: ocio y espectáculos (actas del congreso organizado por la Universidad de Alcalá de Henares, 15-17 octubre 1997)*, Alcalá de Henares, 2001, pp. 19-35.

FERNÁNDEZ OCHOA, C., GIL SENDINO, F. y OREJAS, A., "La villa romana de Veranes. El complejo rural tardorromano y propuesta de estudio del territorio", *Archivo español de Arqueología*, vol. 77, nº 189-190, 2004, pp. 197-220.

FERNÁNDEZ OCHOA, C., GIL SENDINO, F. y SALIDO, J., "Nuevas evidencias del cristianismo en Asturias: los crismones de la villa romana de Veranes (Gijón)", *Gerión*, nº 31, 2013, pp. 385-416.

FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA, L., "Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda", *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 12, 1994, pp. 159-168.

FERNÁNDEZ PÉREZ, G., *Historia de la iglesia y obispos de Pamplona, real y eclesiástica del reino de Navarra: sucesión de los reyes y obispos, sus instituciones, arreglos y providencias eclesiásticas; usos, costumbres y disciplina de aquella Iglesia y sus variaciones en diferentes siglos*, vol. 1, Madrid, 1820.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *La crisis del siglo III y el final del mundo antiguo*, Madrid, 1982.

—, "Los arrianos hispanorromanos del siglo IV", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Medierraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, Roma, 1994, pp. 385-391.

—, "Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio", *La religión en el mundo griego. De la antigüedad a la Grecia Moderna. Symposio Internacional*, Granada, 1997, pp. 221-248.

—, "Comunidades cristianas y jerarquía eclesiástica en la Hispania preconstantiniana", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, Madrid, 1998, pp. 63-70.

—, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Madrid, 2000.

—, "La iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica", *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Barcelona, 2002, pp. 161-203.

—, "Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV", *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 161-184.

—, "Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas", *Hispania Sacra*, vol. 59, nº 120, 2007, pp. 427-458.

—, "Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino", *Pyrenae*, nº 40, vol. 1, 2009, pp. 95-101.

—, "Teoría y praxis del poder episcopal en la Hispania del Bajo Imperio", *Toga y Daga: Teoría y praxis de la política en Roma: actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid, 2010, pp. 325-348.

—, "Los clérigos marginados en el Concilio de Elvira y el *Libellus Precum*", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigótica*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 21-50.

FERNÁNDEZ VEGA, P. A., *Arquitectura y urbanística en la ciudad de Iulióbriga*, Santander, 1993.

—, "De 'los cántabros' al final de Cantabria: arqueología en siglos oscuros", *Apocalipsis. El ciclo histórico de Beato de Liébana: catálogo de la exposición (Santillana del Mar, Casas del Águila y la Parra, 30 de junio a 3 de septiembre de 2006)*, Santander, 2006, pp. 71-89.

FÉROTIN, M., *Le liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, París, 1912.

FERRER, E. (ed.), *Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002.

FERREIRO, A., "The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia", *Studia Monastica*, nº 23 (1), 1981, pp. 11-26.

—, "St. Martin of Braga's policy towards heretics and pagan practices", *American Benedictine Review*, nº 34, 1983, pp. 372-395.

FÉVRIER, P. A., "Baptistères, martyrs et reliques", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 61, 1986, pp. 109-138.

FILLOY, I. y GIL, E., *La romanización de Álava: catálogo de la Exposición permanente sobre Álava en época romana del Museo Arqueológico de Álava*, Vitoria, 2000.

—, "Vida cotidiana al abrigo de las murallas: novedades de la investigación sobre el recinto amurallado tardorromano de Veleia (Iruña de Oca, Álava, País Vasco)", *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma. Actas del Congreso Internacional celebrado en Lugo (26-29 noviembre 2005)*, Lugo, 2007, pp. 469-478.

—, "Estudio histórico-arqueológico del yacimiento de Iruña / Veleia. Fase II (Iruña de Oca)", *Arkeoikuska*, nº 06, 2006, pp. 50-55.

—, "Iruña/Veleia", *Arkeoikuska*, nº 07, 2007, pp. 72-87; nº 08, 2008, pp. 81-88.

FILLOY, I., GIL E. e IRIARTE, A., "Algunas precisiones en torno a la ciudad romana de Iruña, Eusko Ikaskuntza". *Cuadernos de la Sección de Prehistoria y Arqueología*, nº 4, 1991, pp. 239-263.

—, Iruña/Veleia", *La ciudad en el mundo romano. Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, 1994, pp. 155-156.

—, "El territorio alavés en el Bajo Imperio", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: actas (Segovia-Coca, octubre de 1995)*, vol. 2, Valladolid, 1996, pp. 465-476.

—, "Late Roman military equipment from the city of Iruña/Veleia (Álava, Spain)", *Journal of roman military equipment studies*, nº 11, 2000, pp. 25-36.

FIOCCHI, V., "Il ruolo dell'evergetismo aristocratico nella costruzione degli edifici di culto cristiani nell'hinterland di Roma", *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo*, 2007, pp. 107-126.

FITÁ, F., *Suplementos al concilio nacional toledano VI*, Madrid, 1981.

—, "Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 4, 1884, pp. 10-24.

—, "Epigrafía cristiana de España", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 37, 1900, pp. 491-524.

—, "Patrología visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI", *Boletín de la Real Academia de Historia*, nº 49, 1906, pp. 137-169.

FLOREZ, E., *España Sagrada*, vols. XXIV-XXVI, Madrid, 1768-1771.

FONCEA, R., "Viguera. Ermita de San Esteban", *Enciclopedia del Románico en La Rioja*, vol. II, Aguilar de Campoo, 2008, pp. 796-804.

FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, París 1959.

—, "Verité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini", *Saint Martin et son temps: mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*, Roma, 1961, pp. 189-236.

—, "Fins et moyens de l'ènseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigotique", *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo, Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo (15-21 aprile 1971)*, vol. XIX, Spoleto, 1972, pp. 145-202.

—, "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental", *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, París, 1972, pp. 571-595.

—, "L'ascétisme chrétien dans la litterature gallo-romaine d'Hilaire á Cassien", *Atti del Colloquio sul tema La Gallia romana (Roma, 10-11 maggio 1971)*, 1973, pp. 87-115.

—, "Romanité et hispanité dans la litterature hispano-romaine", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: travaux du VI Congrès International d'Etudes Classiques (Madrid, septiembre 1974)*, 1976, pp. 301-322.

—, *L'Art Préroman hispanique*, vol. II, L'Art Mozarabe, Yonne, 1977.

—, Le culte des martyrs militaires et son expression poétique a IVème siècle: l'ideal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien", *Études sur la poésie tardive d'Ausone a Prudence*, París, 1980, pp. 351-361.

—, "El ascetismo ¿Manzana de discordia entre latifundistas y obispo en la Tarraconense del siglo IV?", *Actas I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario (Zaragoza, 25-27 de septiembre de 1980)*, Zaragoza, 1981, pp. 201-206.

—, "Panorama espiritual del Occidente Peninsular en los siglos IV y V; por una nueva problemática del priscilianismo", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 Julio 1979): ponencias y comunicaciones*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 185-209.

—, "Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 29-40.

—, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002.

FONTES, L., LEMOS, S. y CRUZ, M., "Mais velho que a Sé de Braga. Intervençao arqueológica na catedral bracarense: noticia preliminar", *Cadernos de Arqueologia*, Série II, nº 14-15, 1997-98, pp. 137-164.

FORTACÍN, J., "La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI: precisiones críticas para la fijación del texto", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, nº 47-48, 1983, pp. 7-70.

FRANCHI, P., "Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona", *Note agiografiche*, nº 8, 1935, pp. 122-199.

FRANCOVICH, R. y HODGES, R., *Villa to Village. The Transformation of the Roman Countryside in Italy, c. 400-1000*, Londres, 2003.

FRANK, G., *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 2000.

FRANKOWSKI, E., *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Madrid, 1920.

FRIGHETTO, R., "Aspectos da vida econômica no NW da Península Ibérica em finais do século VII: a pequeña propiedade rural na obra de Valério do Bierzo", *Hispania Antiqua*, nº 21, 1997, pp. 515-524.

—, "O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valerio do Bierzo", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 59-79.

—, "Un possível exemplo de redemptus captiuus no No. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo", *Gerión*, nº 15, 1997, pp. 341-354.

—, "Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagas no século VII", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 133-149.

—, "Um prototipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: o caso de Justus (Ordo Querimoniae, 6)", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 407-418.

—, *Valerio del Bierzo. Autobiografía*, Noia, 2006.

FUENTES DOMÍNGUEZ, A., "Las termas en la Antigüedad Tardía: reconversión, amortización, desaparición. El caso hispano", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón, 1999)*, Gijón, 2000, pp. 135-146.

FUENTES HINOJO, P., "Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VI)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 24, 2006, pp. 257-289.

—, "Patrocinio eclesiástico, rituales de poder e historia urbana en la Hispania Tardoantigua (siglos IV al VI)", S*tudia Historica. Hª Antigua*, nº 26, 2008, pp. 315-344.

—, "*Adventus praesulis*: consenso social y rituales de poder en el mundo urbano de la Antigüedad Tardía", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 29, 2011, pp. 293-339.

—, "Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda", *En la España Medieval*, nº 35, 2012, pp. 11-33.

FUGATE, S., "A new look at the bath buildings at Torre de Palma", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón, 1999)*, Gijón, 2000, pp. 361-364.

GAIFFIER, B., "La controverse au sujet de la patrie de S. Emilien de la Cogolla", *Analecta Bollandiana*, nº 51, 1933, pp. 293-317.

—, "S. Marcel de Tanger ou de Léon? Évolution d'une légende", *Analecta Bollandiana*, nº 61, 1943, pp. 116-139.

—, "A propost de S. Marcel le centurion", *Archivos Leoneses*, nº 23, 1969, pp. 13-23.

GALÁN, P. J., *El género historiográfico de la 'chronica'. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994.

GALERA, A., *Les relíquies i la capella dels sants màrtirs, Celdoni i Ermenter, de l'esglesia parroquial de Sant Miquel de la vila de Cardona (segles XIV-XX)*, Cardona, 1996.

GALIAY, J., "Los mosaicos de Fraga en el Museo de Zaragoza", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 16, nº 67-68, 1943, pp. 227-230.

—, *Las excavaciones del Plan Nacional de Los Bañales de Sádaba (Zaragoza)*, Madrid, 1944.

—, *La dominación romana en Aragón*, Zaragoza, 1946.

GALINDO, P., "El mosaico romano de Alfaro", *Zurita*, nº 10, 1933, pp. 12-16.

GALLEGO BLANCO, E., "Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo", *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 44, 1974, pp. 723-740.

GALLEGO FRANCO, H., "La cuestión femenina en el primitivo cristianismo hispano: a propósito de los cánones V, XXXV y LXXXI del Concilio de Elvira", *Helmántica*, nº 49 (150), 1998, pp. 237-245.

—, "Mujeres, paganismo y heterodoxia en la historiografía hispana tardoantigua", *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, pp. 343-351.

—, "Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la Hispania tardoantigua", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 85-118.

GALVE, M. P., "Excavaciones arqueológicas en Varea (Logroño, La Rioja): el hipocausto romano", *Cuadernos de investigación. Historia*, tomo 6, nº 1-2, 1980, pp. 19-48.

GARABITO, T., "El centro de producción de sigillata hispánica tardía en Nájera", *Cuadernos de investigación: historia*, tomo 9, nº 1, 1983, pp. 187-198

—, "Los alfares romanos de Tricio y Arenzana de Arriba: Estado de la Cuestión", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, Logroño, 1986, pp. 129-142.

GARABITO, T. y SOLOVERA, M. E., "La religión indígena y romana en La Rioja de los berones", *Hispania Antiqua*, nº 8, 1978, pp. 143-200.

—, "*Tritium Magallum* y el Valle del Najerilla en el Bajo Imperio. Hallazgos arqueológicos", *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de historia antigua*, Valladolid, 1999, pp. 691-718.

GARABITO, T., PRADALES, D. y SOLOVERA, M. E., "Hallazgo de un alfar romano del siglo IV en Tricio (Septiembre-85)", *Berceo*, nº 110-111, 1986, pp. 63-74.

—, "Los alfares romanos de Tricio y Arenzana de Arriba: Estado de la cuestión", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño 2-4 de octubre de 1985*, vol. 1, 1986 pp. 129-142.

GARCÍA CALVO, A., "*Ursicinus*: significado artístico-religioso de la lauda sepulcral paleocristiana de *Ursicinus*", *Graccurris*, nº 1, 1992, pp. 61-83.

GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, Siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*, Bilbao, 2002.

GARCÍA CAMINO, I. y UNZUETA, M., "Necrópolis de San Martín de Finaga", *Arkeoikuska*, nº 94, 1994, pp. 339-344.

GARCÍA DE CASTRO, F. J., "La trayectoria histórica de Hispania durante el siglo IV d. C.", *Hispania Antiqua*, nº 19, 1995, pp. 327-361.

—, "El culto imperial en Hispania tardorromana a través de la epigrafía. Las provincias de Baetica, Lusitania y Carthaginensis", *Hispania Antiqua*, nº 22, 1998, pp. 333-342.

—, "Epigrafía y culto imperial en la provincia Tarraconense durante el Bajo Imperio", *Hispania Antiqua*, nº 24, 2000, pp. 251-260.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval (Acta Salmanticensia 59)*, Salamanca, 1969.

—, "La Rioja Alta en el siglo X. Un ensayo de análisis cartográfico sobre los comienzos de la ocupación y explotación cristiana del territorio", *Príncipe de Viana*, año nº 34, nº 132-133, 1973, pp. 309-336.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y CALERA ARANA, N., "Hagionimia, hagiotoponimia y hagiotopografía en el antiguo arciprestazgo de Castro Urdiales", *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1, 1999, pp. 617-640.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., ÁLVAREZ LLOPIS, E. y DÍEZ HERRERA, C., "Hagionimia de iglesias y monasterios de Burgos en los siglos IX a XIII", *Edad Media*, nº 10, 2009, pp. 183-198.

GARCÍA ENTERO, V., "Las termas romanas de Los Bañales", *Caesaraugusta*, nº 82, 2011, pp. 223-240.

—, "Las transformaciones de los balnea rurales domésticos durante la Antigüedad Tardía en Hispania (ss. IV-VI)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-06, pp. 61-82.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., "Iglesia y religiosidad en Burgos en la Alta Edad Media", *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval*, nº 5, 1995, pp. 7-118.

—, "Valpuesta y su entorno en épocas tardoantigua y protomedieval", *Estudios mirandeses*, nº 24, 2004, pp. 25-212.

GARCÍA GUINEA, M. A., "El yacimiento arqueológico de Rebolledo-Camesa (Valdeolea, Cantabria), campañas 1981-1982", *Sautuola*, nº 4, 1985, pp. 197-310.

GARCÍA GUINEA, M. A. y VAN DEN EYNDE, E., "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento romano-medieval de Camesa-Rebolledo (Valdeolea, Cantabria). Nuevos datos en torno a la romanización del sector meridional de Cantabria y su más antigua ocupación meridional", *Codex Aquilarensis*, nº 4, 1992, pp. 9-28.

GARCÍA I LLINARES, G., MORO GARCÍA, A. y TUSET BERTRÁN, F., *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologi d'un conjunt cristià del segle IV al IX*, Tarragona, 2009.

GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.

—, *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza, 1979.

—, "Paganismo y cristianismo en la España romana", *La Religión romana en Hispania. II Symposio organizado por el instituto de arqueología 'Rodrigo Caro' del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid 1981, pp. 363-380.

—, "Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda", *Gerión*, nº Extra 2, 1989, pp. 391-402.

GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Alcalá de Henares, 1996

GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974.

—, "Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica", *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, nº 79 (1), 1976, pp. 27-42.

—, "*Vincentius*, dux *provinciae tarraconensis*. Algunos problemas de la organización militar del Bajo Imperio en Hispania", *Hispania Antiqua*, nº 7, 1977, pp. 79-89.

—, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de arqueología*, vol. 50-51, nº 135-138, 1977-1978, pp. 311-322.

—, "Algunas cuestiones de historia navarra en la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII)", *Príncipe de Viana*. Anejo, nº 7, 1987, pp. 407-416.

—, *España en la Edad Antigua: Hispania romana y visigoda*, Madrid, 1988.

—, "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 (XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín)*, Pamplona, 1988, pp. 153-174.

—, "Problemática de la Iglesia hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549)", *Hispania Christiana. Estudios en honor del profesor José Orlandis*, Pamplona, 1988, pp. 147-160.

—, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, 1989.

—, "La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa", *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*. 589-1989, Toledo, 1991, pp. 271-296.

—, "Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas", *Habis*, 24, 1993, pp. 179-192.

—, "La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arrianisme", *Clovis, Histoire et Mémoire. Clovis et son temps, l'événement*, París, 1997, pp. 199-216.

—, "La monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un país", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997 pp. 253-277.

—, "Asentamientos germánicos y surgimiento de poderes políticos en los Pirineos occidentales (siglos V-IX)", *III Congreso General de Historia de Navarra (20-23 de septiembre de 1994)*, Pamplona, 1998, edición electrónica.

—, "El hábitat rural agrupado en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII)", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, Madrid, 1998, pp. 99-118.

—, "El cristianismo y los pueblos bárbaros: algunos apuntes", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania: actas del symposium de Vitoira-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Vitoria, 2000, pp. 67-79.

—, "El cristianismo y el final de los '*ludi*' en las Españas", *Hispania en la Antigüedad Tardía, ocio y espectáculos: actas del II Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Ocio y Espectáculos (Alcalá, octubre, 1997)*, Alcala de Henares, 2001, pp. 7-17.

—, *Los judíos de la España antigua*, Madrid, 2005.

—, *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, Madrid, 2008.

—, "Relaciones internacionales del reino godo de Toledo en el siglo VII: de la faida gótica a la obsesión bizantina", *Le relazioni internazionali nell'Alto Medioevo. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, LVIII (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Spoleto, 2011, pp. 481-559.

—, *España 702-719: la conquista musulmana*, Sevilla, 2013.

GARCÍA PÉREZ, J. M., *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid, 2007.

GARCÍA PRADO, J., "Las cuevas habitadas de Arnedo", *Berceo*, nº 12, 1949, pp. 341-364.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

GARCÍA SANCHIDRÍAN, M. L., "Braulio de Zaragoza y los clásicos", *Anuari de Filologia*, nº 4, 1993, pp. 35-44.

GARCÍA SERRANO, J. A., *Arqueología del Moncayo: catálogo de la exposición permanente*, Tarazona, 2003.

GARCÍA SERRANO, J. A. y PÉREZ PÉREZ, A. J., "El poblamiento rural romano en el área de influencia del *Municipium Turiaso*. Patrones de asentamiento en torno al río Queiles, término municipal de Novallas", *Turiaso*, nº 20, 2011, pp. 55-95.

GARCÍA TURZA, F. J., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XII)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, nº 2, 1989, pp. 137-160.

—, *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Logroño, 1990.

—, "La Rioja, ¿tierra de paso?", *Antigüedad y cristianismo*, nº 28, 2011, pp. 33-48.

—, *El monasterio de San Millán de la Cogolla. Una historia de copistas, canteros y monjes*, Logroño, 2013.

—, "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce en la Edad Media", *El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce: pasado, presente y ¿futuro?*, Logroño, 2014, pp. 41-45.

GARCÍA TURZA, J., "Advocaciones de las parroquias de la diócesis de Calahorra-La Calzada-Logroño. Aportación al santoral hispano-mozárabe", *Memoria ecclesiae*, nº 27, 2005, pp. 715-721.

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 3 vols., 1929-1936.

—, *Organización y fisonomía de la Iglesia Española, desde la caída del Imperio visigodo en 711, hasta la toma de Toledo, en 1085. Discurso leído ante la Academia de la Historia en la recepción pública del R.P. Zacarías García Villada, S.I. el día 17 de Marzo de 1935*, Madrid, 1935.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda*, vol. I, 1979.

—, "Leyendo la historia de los obispos de Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 34, nº 69, 1982, pp. 255-288.

GARCÍA Y BELLIDO, A., "Dos *villae rusticae* romanas recientemente excavadas. La villa romana de 'La Cocosa' cerca de Badajoz y la villa romana del soto del Ramalete (Tudela)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 26, nº 87-88, 1953, pp. 207-217.

—, "La villa y el mausoleo romanos de Sádaba", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 36, nº 107-108, 1963, pp. 166-170.

—, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden, 1967.

GARCÍA Y GARCÍA, A., "*Eclesia Britonensis*", *Estudios Mindonienses*, nº 2, 1986, pp. 121-134.

GARCÍA-BELLIDO, M. P., "Las religiones orientales en la Península Ibérica. Documentos numismáticos. I", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 64, nº 163-164, 1991, pp. 37-81.

GARÍN, J., "Notas de algunas exploraciones practicadas en las cavernas de la cuenca del río Iregua, provincia de Logroño", *Boletín del Instituto Geológico de España*, nº 33, 1912, pp. 123-150.

—, "Hebilla epigráfica cristiana del s. V halla en Ortigosa de Cameros (Logroño)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 63, 1913, pp. 105-106.

GARRÁN, C., "La Romería de la Cueva del Santo", *San Millán de la Cogolla y sus dos insignes Monasterios*, apéndice 5º, Logroño, 1929, pp. 177-186

GARRIDO, J., "La pena de muerte en la Roma Antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 47-64.

—, "Ocio y espectáculos: los *ludi calagurritani*", *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, Calahorra, 2001, pp. 151-166.

GASPAR, A., "Excavaçoes Arqueológicas na Rua de Nª Sª de Leite", *Cadernos de Arqueologia*, Série II, nº 2, 1985, pp. 51-125.

GAUDEMET, J., *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, París, 1958.

—, "La répression de la délation au Bas Empire", *Miscellaña di studi classicic in onores di Eugenio Manni*, vol. 3, Roma, 1979, pp. 1067-1088.

GEREÑU, M., "Las necrópolis de San Martín de Iraurgi. Pervivencia de ritos funerarios paganos en los siglos VI y VIII", *Arkeolan*, nº 2, 1, 1997, p. 7

GEREÑU, M. A., URTEAGA, M. M. y LÓPEZ, M. M., "Novedades de arqueología romana en Irún-Oiasso. 1992-1996", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 467-489.

GIL FERNÁNDEZ, J., "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas en época visigoda", *Codex Aquilarensis*, nº 10, 1994, pp. 7-20.

GIL ZUBILLAGA, E., "Excavaciones en la ciudad de Iruña/Veleia (Iruña de Oca). II campaña de excavaciones", *Arkeoikuska*, nº 95, 1995, pp. 101-110.

—, "El poblamiento en el territorio alavés en época romana", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 23-52.

—, "Iconografía cristiana sobre *sigillata* tardía en Iruña/Veleia", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 791-795.

—, "Ciudad de Iruña / Veleia (Iruña de Oca). V Campaña", *Arkeoikuska*, nº 06, 2006, pp. 80-87.

GIL ZUBILLAGA, L., "Hábitat tardorromano en cuevas de la Rioja Alavesa: los casos de Peña Parda y los Husos I (Laguardia, Álava)", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 137-149.

—, "Sondeos estratigráficos en el cerro de San Miguel II. Arnedo", *Estrato*, nº 13, 2001, pp. 116-123.

GIMÉNEZ, A., "La Hitación de Wamba", *Universal*, vol. VII, nº 2, 1935, pp. 361-404.

GODOY, C., "Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia", *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21-28 septembre 1986)*, t. I., 1989, pp. 607-634.

—, "Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les reliques dels martirs", *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona, 1993, pp. 889-899.

—, "La Memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del anfiteatro de Tarragona", *Butlletí arqueològic*, vol. 5, nº 16, 1994, pp. 181-210.

—, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.

—, "La memoria de Fructueux, Augure et Euloge dans l'arène de l'amphiteatre de Tarragone: nouvelle thèse sur son implantation", *Antiquité tardive*, nº 3, 1995, pp. 251-262.

—, "Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania", *Pyrenae*, nº 29, 1998, pp. 163-170.

—, "*Calagurris*, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la memoria *martyrum* a partir de Prudencio", *Kalakorikos*, 5, 2000, pp. 87-104.

—, "Les ciutats d'Hispania sota la protecció dels sants mártirs. Transformacions del concepte espai religiós entre l'Antiguitat Tardana i l'Edat Mitjana", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia (València, 8, 9 i 10 de maig de 2003)*, 2005, pp. 63-72.

GODOY, C. y GROS, M. S., "L'oracional hispànic de Verona i la topografía cristiana de Tarraco a la antiguitat tardana: possibilitats i limits", *Pyrenae*, nº 25, 1994, pp. 245-258.

GODOY, C. y GURT, J. M, "Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de Barcino", *Madrider Mitteilungen*, nº 39, 1998, pp. 323-335.

GODOY, C. y TUSET, F., "El *atrium* en las VSPE, ¿una fórmula de la llamada arquitectura de poder?", *Archivo Español de Arquitectura*, nº 67, 1994, pp. 209-221.

GODOY, C. y VILELLA, J., "De la Fides gothica a la Ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 117-144.

GÓMARA, M., "Sondeo estratigráfico en la villa romana de Campo Nuevo I (Cascante)", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 19, 2006, pp. 355-360.

—, "El *municipium Cascantum* en la Antigüedad: valoración general y aspectos arqueológicos", *Los vascones de las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 403-414.

GOMBRICH, E. H., *La historia del arte*, Londres-New York, 1975-2012.

GÓMEZ FERNÁNDEZ, F. J., "Paganismo y cristianismo en la Hispania del siglo V d. C.", *Hispania antiqua*, nº 24, 2000, pp. 261-276.

GÓMEZ FRAILE, J., "Sobre la adscripción étnica de Calagurris y su entorno en las fuentes clásicas", *Kalakorikos*, nº 6, 2001, pp. 27-70.

GÓMEZ MORENO, M., *El Arte Árabe Español hasta los Almohades. Arte Mozárabe*, vol. 3, Madrid, 1951.

—, "Primicias del arte cristiano español", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 39, nº 134, 1966, pp. 101-140.

GÓMEZ PALLARÉS, J., *Epigrafía cristiana sobre mosaico en Hispania*, Barcelona, 2002.

GÓMEZ TARAZAGA, I., "El obispado de Auca y su área nuclear (siglos V-XI): un referente de diálogo entre lo local y lo central", *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, 2009, pp. 69-92.

GONZÁLEZ BLANCO, A., "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua*, nº 5, 1981, pp. 195-202.

—, "Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 231-246.

—, "La iglesia carthaginense", *Historia de Cartagena. Alta Edad Media, siglos V al XIII*, vol. 5, 1986, pp. 160-191.

—, "El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII", *Antigüedad y cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 159-170.

—, "La invasión árabe, ¿continuidad o ruptura?", *Seminario Internazionale di Studi su 'Aspectti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia, e Asturie tra Tardoantico e Medioevo'. XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina (Ravenna, 6-12 aprile 1992)*, Ravenna, 1992, pp. 371-385.

—, "La investigación sobre las cuevas", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, pp. 15-40.

—, "Hundimiento del mundo antiguo", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, Logroño, 1994, pp. 373-382.

—, "La Calahorra de Prudencio", *Kalakorikos*, nº 1, 1996, pp. 57-68.

—, "El poblamiento en La Rioja en la Antigüedad Tardía", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 265-280.

—, "A vueltas con la iglesia de Villavelayo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 15, 1998, pp. 623-630.

—, "El anfiteatro de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 193-196.

—, "Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 271-280.

—, "La cueva grande de Monte Cantabria (Logroño) y el problema de los palomares", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 119-132.

—, "Las fronteras de La Rioja", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, Logroño, 2000, pp. 13-26.

—, "Los santos mártires y el obispado de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 77-86.

—, "Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio (II)", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 371-390.

—, "La Cueva de los Diez Pilares en el complejo de San Fruchos de Arnedo", *Piedra de ray*o, nº 3, 2001, pp. 78-85.

—, "El monacato rupestre en La Rioja", *Piedra de Rayo*, nº 4, 2001, pp. 82-89.

—, "La Cueva de los Diez Pilares en el complejo de San Fruchos de Arnedo", *Piedra de rayo*, nº 3, 2001, pp. 78-85

—, "Los palomares de Nalda (arqueología de un antiguo monasterio)", *Cuadernos del Iregua*, nº 6, 2006, pp. 4-29.

—, "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta*, nº 78, 2007, pp. 649-670.

—, "La cronología de las cuevas artificiales", *Antigüedad y cristianismo*, nº 28, 2011, pp. 281-299.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y CINCA, J. L., "Epigrafía rupestre en una cueva eremitorio de Santa Eulalia (La Rioja)", *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, pp. 99-108.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y ESPINOSA, U., "La necrópolis del poblado celta-romano de Santa Ana (Entrena-Logroño)", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 49, nº 133-134, 1976, pp. 164-174.

—, "En torno a los orígenes de Medrano", *Berceo*, nº 92, 1977, pp. 111-126.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y LÓPEZ DOMECH, R., "Tradición y continuidad en la Sierra de la Demanda: la iglesia de Villavelayo", *Antigüedad y cristianismo,* nº 14, 1997, pp. 539-570.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M. P., "La covacha de Garona (Leza de río Leza), ¿iglesia/establecimiento monástico?", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 279-284.

—, "El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 249-258.

—, "Viguera en la Alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban",*Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera, Logroño, 1999, pp. 39-114.*

—, "El paso al mundo medieval", *La Rioja. Tierra abierta (Catedral de Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, Logroño, 2000, pp. 153-176.

GONZÁLEZ BLANCO, A. y RAMÍREZ MARTÍNEZ, T., "El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios", *Antigüedad y cristianismo,* nº 16, 1999, pp. 179-188.

GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)", *Berceo*, nº 96, 1979, pp. 81-111.

—, "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo", *XV Congreso Nacional de Arquitectura (Lugo 1977)*, Zaragoza, 1979, pp. 1129-1142.

GONZÁLEZ BLANCO, A., CINCA, J. L., PASCUAL MAYORAL, M. P. y FAULÍN, C., "La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 133-148.

—, "La cueva de Cienta (Arnedo-La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 149-161.

—, "La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 163-178.

GONZÁLEZ CELADA, J., "Las cofradías de San Emeterio y San Celedonio en Asturias", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 257-270.

—, "San Emeterio y San Caledonio, santos sanadores", *Kalakorikos*, nº 10, 2005, pp. 335-344.

—, "Las Reliquias de los SSMM: Emeterio y Celedonio en la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo", *Kalakorikos*, nº 11, 2006, pp. 257-269.

—, "Las reliquias de los santos Emeterio y Celedonio, mártires en Calahorra y su dispersión en España", *Kalakorikos*, nº 14, 2009, pp. 389-410.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Orígenes del cristianismo en Cantabria*, Santander, 1969.

—, "El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)", *Semana de Historia del Monacato Cántabro-Astur-Leonés. XV centenario del nacimiento de San Benito*, Oviedo, 1982, pp. 35-56.

—, *Cantabria antigua*, Santander, 1986.

—, "Los cultos religiosos y el proceso de romanización en Cantabria", *Altamira*, nº 47, 1988, pp. 27-45.

—, *Los cántabros*, Santander, 1993.

—, *Cantabria en la transición al medievo. Los siglos oscuros: IV-IX*, Santander, 1998.

—, "El culto a los santos Emeterio y Celedonio en Santander", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 271-284.

—, "Sobre el contexto literario-teológico de los columbarios de La Rioja", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 677-684.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana: origen, evolución y factores de su configuración", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 161-186.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., CRESPO ROS, M. S. y FERNÁNDEZ MATALLANA, F., "La necrópolis intramuros y un posible *martyrium* en el yacimiento de la Almagra (Mula, Murcia). Novedades de la campaña de 1998", *XXV Congreso nacional de arqueología. Actas (Valencia, del 24 al 27 de febrero, 1999)*, Valencia, 1999, pp. 626-630.

GONZÁLEZ GARCÍA, T., "La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", *Historia de la Iglesia en España. La iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, vol. 1, Madrid, 1979, pp. 401-748.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C., LOIZAGA, J. M. y RELLOSO, F., "Ensayo de sistematización de la Epigrafía romana de Navarra", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 7, 1987, pp. 417-434.

GONZÁLEZ SALINERO, R., "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden, 1999, pp. 123-150.

—, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Madrid, 2000.

—, "Rigorismo ascético y polémica antijudía en el presbítero Eutropio (siglo V)", *Hispania Sacra*, nº 56, 2004, pp. 407-422.

—, "Retórica y violencia contra los judíos en el Imperio cristiano (siglos IV y V)", *Sacris Erudiri*, nº 45, 2006, pp. 125-157.

—, *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*, Barcelona 2006.

—, "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", *El antisemitismo en España*, Madrid, 2007, pp. 58-88.

—, "Doctrina, disciplina y disuasión: la reacción eclesiástica ante la convivencia con los judíos en la Elvira del siglo IV", *Propaganda y persuasión en el mundo romano. Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, celebrado en Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2010*, Madrid, 2011, pp. 279-294.

—, "Judíos sin sinagoga en la Hispania tardorromana y visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 193-220.

GONZÁLEZ SERRANO, P., "La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis", *Ilu*, nº 0, 1995, pp. 105-116.

GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ VALLÉS, J. M., "El culto cristiano en los emplazamientos de los castros de Asturias", *Studium Ovetense*, nº 5, 1977, pp. 67-76.

GONZÁLVEZ, R., "La primacía de Toledo y su ámbito territorial", *Memoriae Ecclesiae*, nº 28, 2006, pp. 383-438.

GOÑI GALARRAGA, J. M., "Seis diócesis en el triángulo Pirineo Occidental-Mar Cantábrico-Río Ebro: Calahorra (I), Pamplona (II), Santander (III), Vitoria (IV), Bilbao (V) y San Sebastián (VI)", *Memoria Ecclesiae*, nº 28, 2006, pp. 619-694.

GOÑI GAZTAMBIDE, J. M., "La vida eremítica en el Reino de Navarra", *Príncipe de Viana*, año 26, nº 98-99, 1965, pp. 77-92.

—, "Pamplona, Diócesis de", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 3, Madrid, 1973, p. 1872.

—, *Historia de los obispos de Pamplona (siglos IV-XIII)*, vol. 1, Pamplona, 1979.

—, "La Catedral de Pamplona. Su historia", *Príncipe de Viana*, año nº 89, nº 245, 2008, pp. 555-567.

GORGES, J. G., *Les villas hispano-romaines. Inventaire et problématique archéologiques*, París, 1979.

GOUGAUD, L., "La danse dans les églises", *Revue d'histoire ecclésiastique*, nº 15, 1914, pp. 229-245.

GOZALBES, E., "En torno a los judíos en la Hispania romana", *Doctrina a magistro disicipulis tradita. Estudios en homenaje al profesor Dr. Luis García Iglesias*, Madrid, 2010, pp. 309-326.

GRACCO, L., "Le miracolo nella cultura del tardoimperio: concetto e funzione", *Hagiographie, Culture et Sociétés (IVe-XIIe siècles). Actes du Colloque organicé à Nanterre et à Paris (2-5 may 1979)*, París, 1981, pp. 161-204.

GRAEN, D., "*Sepultus* in villa- Bestattet in der Villa. Drei Zentralbauten in Portugal zeugen vom Grabprunk der Spätantike", *Antike Welt*, año 35, fasc. 3, 2004, pp. 65-74.

GRANDE, R., *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, 1997.

GRAUPERA, J., *L'arquitectura religiosa preromànica i romànica en el Baix Maresme*, Argentona (Barcelona), 2001-2002.

GREENSLADE, S. L., "Reflections on Early Christian Topography", *Studies in Church History*, vol. 3, Leiden, 1966, pp. 1-22.

GRENIER, A., *Les monuments des eaux. Villes d'eau et sanctuaires de l'eau*, París, 1960.

GRIFFE, E., *La Gaule chrétienne a l'époque romaine*, 3 vols., París, 1964-1966.

GUARDIA, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía*, Barcelona, 1992.

—, "L'espiritualitat en època tardoromana i visigòtica, segles IV-VII", *Catàleg de la Sala d'Arqueología del Institut d'Estudis Ilerdencs*, Lleida, 2002, pp. 331-339.

GURT, J. M., "Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas", *Zephyrus* 53-54, 2000-2001, pp. 443-471.

—, "Complejos eclesiásticos no episcopales. Función y gestión", *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterraneo medieval (siglos V-XI). Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica (18-20 de diciembre de 2006)*, Oxford, 2007, pp. 203-232.

GURT, J. M. y GODOY, C., "Barcino, de sede imperial a *urbs* regia en época visigoda", *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (Sedes regiae ann. 400-800)*, vol. 25, 2000, pp. 425-466.

GURT, J. M. y SÁNCHEZ RAMOS, I., "Topografía cristiana en Hispania durante los siglos V y VI", *Zona arqueológica*, nº 11, 2008, pp. 320-345.

—, "Las ciudades hispanas duratne la Antigüedad Tardía: una lectura arqueológica", *Zona arqueológica*, nº 9, 2008, pp. 183-202.

—, "La ciudad cristiana en el Mediterráneo Occidental. La comprensión del mundo urbano tardío desde una perspectiva material", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 131-147.

—, "Espacios funerarios y espacios sacros en la ciudad tardoantigua. La situación en Hispania", *Espacios urbanos en el Occidente Mediterráneo* (s. VI-VIII), Toledo, 2010, pp. 15-28.

—, "Episcopal groups in Hispania", *Oxford Journal of Archaelogy*, vol. 30, nº 3, 2011, pp. 273-298.

—, "Topografía funeraria de las ciudades hispanas en los siglos IV-VII", *Madrider Mitteilungen*, nº 52, 2011, pp. 457-513.

GURT, J., RIPOLL, G. y GODOY, C., "Topografía de la Antigüedad tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo", *Antiquité Tardive*, nº 2, 1994, pp. 161-180.

GUTIÉRREZ ACHÚTEGUI, P., "*Calagurris Iulia Nassic*a: Estudios de investigación de objetos arqueológicos encontrados en la ciudad de Calahorra y emplazamiento topográfico de la misma en tiempos remotos", *Berceo*, nº 7, 1948, pp. 189-210.

—, *Los santos mártires Emeterio y Celedonio, patronos de Calahorra*, Calahorra, 1960.

—, *Historia de la muy noble, antigua y leal ciudad de Calahorra*, Calahorra, 1981.

GUTIÉRREZ CUENCA, E. y HIERRO, J. A., "Nuevas evidencias sobre el uso de cuevas de Cantabria durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media. Primeros resultados del Proyecto Mauranus", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 263-280.

—, "El uso de las cuevas naturales en Cantabria durante la Antigüedad Tardía y los inicios de la Edad Media (siglos V-X)", *Kobie*, nº 31, 2012, pp. 175-206.

GUTIÉRREZ CUENCA, E., HIERRO, J. A., RÍOS, J., GÁRATE, D. y GÓMEZ A., "El uso de la cueva de Arlanpe (Bizkaia) en época tardorromana", *Archivo Español de Arqueología*, nº 85, 2012, pp. 229-251.

GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A., "Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica", *Estudios Humanísticos*, nº 4, 1982, pp. 20-56.

—, "Las *villae* y la génesis del poblamiento medieval", *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología (Gijón, 2006)*, Gijón, 2008, pp. 215-238.

—, "Fortificaciones tardoantiguas y visigodas en el norte peninsular (ss. V-VIII)", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, Madrid, 2014, pp. 191-214.

GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., *Un viaje a las fortificaciones medievales de Tarazona y el Moncayo (Monasterio de Veruela, 16 de Septiembre-30 de Octubre, 2005)*, Zaragoza 2005.

GUYÓN, J., *Els grups episcopals à Occident*, [texto inédito], Barcelona, 2001.

HAMEROW, H., "Anglo-Saxon settlements in a post-Roman landscape", *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo. XI Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo (Gavi, 8-10 Maggio 2004)*, Mantova, 2005, pp. 327-334.

HAMMAN, A., "Escritores de las Galias y de la Península Ibérica", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patrística latina*, Madrid, 1993, pp. 604-687.

HANSON, R. P. C., "The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries", *Journal of Semitic Studies*, nº 23 (2), 1978, pp. 257-267.

HARL, K. W., "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium", *Past and Present*, nº 128, 1990, pp. 7-27.

HAUSCHILD., T., "El mausoleo de Las Vegas de Pueblanueva", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 13-14, 1969-1970, pp. 332-352.

—, "Die Märtyrerkirche von Marialba bei León", *Legio VII Gemina (Coloquio Internacional, León, 16-21 de septiembre de 1968)*, León, 1970, pp. 513-521.

—, "Das Martyrium von La Alberca (Prov. Murcia)", *Madrider Mitteilungen*, nº 12, 1971, pp. 170-194.

—, *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona, 1983.

HAUSCHILD, T. y ARBEITER, A., *La villa romana de Centcelles*, Barcelona, 1993.

HEFELE, K. J. y LECLERCQ, H., *Histoire de Conciles d'après les documents originaux*, vol. III (1), París, 1909.

HELENO, A., "A Villa lusitano-romana de Torre de Palma (Monforte)", *O Arqueólogo Portugués*, Nova Serie IV, 1962, pp. 313-318.

HELGELAND, J., "Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, nº 23, 1979, pp. 724-834.

HERAS Y NÚÑEZ, M. A., "Arte visigodo, prerrománico y románico", *Historia de La Rioja*, tres vols., Logroño, 1983.

—, "Ermita de San Esteban de Viguera: conexión de sus frescos con las diversas corrientes de la miniatura española", *Cuadernos de investigación: Historia*, t. 10, fasc. 2, 1984, pp. 67-78.

—, *Estructuras arquitectónicas riojanas. Siglos X al XIII*, Logroño, 1986.

HERGUETA, D., *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro*, Haro, 1906.

—, *Primera parte de la chronica de la provincia de Burgo*s, T. 1, libro III, cap. I, 1722.

HERNÁEZ DE LA TORRE, F., *Primera parte de la Chronica de la provincia de Burgos, de la Regular Observancia de Nuestro Padre San Francisco*, Madrid, 1722.

HERNÁEZ URRACA, M., *Tricio. 2000 años de historia*, Logroño, 2008.

HERNÁNDEZ, M., "Descubrimiento arqueológico de máxima importancia", *Diario Nueva Rioja*, Logroño, 1974 (22 de enero), p. 6.

—, "Mosaico, iconografía y cultura: el mosaico de Arróniz", *Mosaicos romanos: actas de la I Mesa Redonda Hispano-Francesa sobre Mosaicos Romanos habida en Madrid en 1985*, Madrid, 1989, pp. 251-245.

HERNÁNDEZ DUQUE, F., "Aproximación a un estudio de investigación sobre las 'cuevas palomares' del valle del Cidacos: estado de la cuestión", *Estrato*, nº 13, 2001, pp. 124-133.

HERNÁNDEZ GUERRA, L., "Datos para el estudio de la sociedad y religión en la epigrafía de Navarra", *Memorias de Historia Antigua*, nº 18, 1997, pp. 169-194.

HERNÁNDEZ VERA, J. A., *Las ruinas de Inestrillas: estudio arqueológico. Aguilar del Río Alhama, La Rioja*, Logroño, 1982.

HERNÁNDEZ VERA, J. A., MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y NÚÑEZ MARCÉN, J., *Contrebia-Leucade: guía arqueológica*, Logroño, 2007.

HERNÁNDEZ VERA, J. A., ARIÑO, E., MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y NÚÑEZ MARCÉN, J., "*Graccurris*: conjuntos monumentales en la periferia urbana: puentes presas y ninfeos", *Graccurris*, nº 4, 1995, pp. 21-265.

—, "Contribución al estudio de las presas y ninfeos hispanos: el conjunto monumental del Burgo (Alfaro, La Rioja)", *Zephyrus*, nº 51, 1998, pp. 219-236.

—, "La presa y el ninfeo del Sotillo (Alfaro, La Rioja): un conjunto monumental en la vía *De Italia in Hispanias*", *Zephyrus*, nº 52, 1999, pp. 239-260.

HIDALGO, M. J., "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 179-195.

HIERRO, J. A., "Arqueología de la Tardoantigüedad en Cantabria: yacimientos y hallazgos en cueva", *Nivel Cero*, nº 10, 2002, pp. 113-128.

—, "La utilización sepulcral de las cuevas en época visigoda: los casos de las Penas, La Garma y El Portillo del Arenal (Cantabria)", *Munibe*, nº 62, 2011, pp. 351-402.

HILLGARTH, J. N., "La conversión de los visigodos. Notas críticas", *Analecta Sacra Tarraconensia*, nº 34, 1961, pp. 21-46.

—, "Popular religion in Visigothic Spain", *Visigothic Spain: New approaches*, Oxford, 1980, pp. 3-60.

HORMAECHE, J. M., *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre el De cognitione baptisimi de San Ildefonso de Toledo*, Toledo, 1983.

HUALDE, C., "Algunas leyendas líticas y el culto a las piedras en La Coruña", *Narria*, nº 59-60, 1992, pp. 22-28.

HUFFSTOT, J. S., "Votive use of coins in fourth-century Lusitania: the builders' deposit in the Torre de Palma Basilica", *Revista Portuguesa de Arqueología*, vol.1, nº 1, 1998, pp. 221-226.

HUFFSTOT, J. S. y HUFFSTOT, M. L., "Prisciliano, um caso arqueológico?", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 443-448.

HUIDOBRO, L., "Santa María de las Viñas en Quintanilla de Lara", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, nº 6-7, 1927-1928, pp. 175-268.

IBÁÑEZ DE ECHÁVARRI, B., *Vida de S. Prudencio, obispo de Tarazona, patrono principal e hijo de la M. N. y M. L. provincia de Álava: precedida deun comentario crytico, en que se procura ilustrar el tiempo en que floreciò, distinguiendole de los otros Prudencios, con que hasta aqui estaba confundido*, Vitoria, 1753.

IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M., "La constitución del primer cenobio en San Millán", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 385-395.

—, "Sobre la cristianización de cultos paganos. El monte de San Lorenzo", *Piedra de Rayo*, nº 32, 2009, pp. 54-59.

IGARTUA, N., *Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona. Fuentes y contexto histórico de su vida y culto*, Vitoria, 2003.

—, "Fuentes hagiográficas referentes a Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 56, nº 113, 2004, pp. 29-68.

IGLESIAS, J. M., *Arqueología en Iulióbriga (Retortillo, Campoo de Enmedio, Cantabria)*, Santander, 2002.

IGUÁCEL, P., "El trazado urbano", *Así era la vida en una ciudad romana. Calagurris Iulia*, Calahorra, 2002, pp. 39-50.

HOMOBONO, J. I., "Caridades, cofradías y fiestas. Los santos mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze-Placencia de las armas (Guipúzcoa)", *Kobie*, nº 3, 1988, pp. 7-51.

IGUÁCEL, P., "El trazado urbano", *Así era la vida en una ciudad romana: Calagurris Iulia*, Calahorra, 2001, pp. 39-50.

IMBART, P., *Les paroisses rurales du IVe au XIIe siècles: les origines religieuses de la France*, París, 1979 (reed. de 1900).

ÍÑIGUEZ ALMECH, F., "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", *Cuadernos de Trabajo de la Escuela de Historia y Arqueología en Roma*, nº 7, 1955, pp. 7-180.

—, "El monasterio de San Salvador de Leyre", *Príncipe de Viana*, año 27, nº 104-105, 1966, pp. 189-220.

ÍÑIGUEZ HERRERO, J. A., *Síntesis de Arqueología cristiana*, Ávila, 1977.

IRIARTE, A., "La muralla tardorromana de Iruña/Veleia", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 699-733.

—, "La necrópolis de san Pelayo (Alegría-Dulantzi, Álava) y la cuestión de la fecha de inicio de las necrópolis de tipo merovingio en Álava", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 6, 1998, pp. 139-164.

—, "Algunos elementos de cultura material tardorromana procedentes de la villa de San Blas (Olite, Navarra)", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 8, 2000, pp. 197-206.

IRIARTE, A., SESMA, J., GIL ZUBILLAGA, E., GARCÍA, M. L., y FILLOY, I., "El depósito de armas de La Azucarera (Alfaro, La Rioja)", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 173-194.

ISLA, A., "*Villa, villula, castellum*, problemas de terminología rural en época visigoda", *Arqueología y territorio medieva*l, nº 8, 2001, pp. 9-20.

—, "El lugar de habitación de las aristocracias en época visigoda, siglos VI-VIII", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 14, 2007, pp. 9-20.

JAMES, E., *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, 1980.

JIMÉNEZ DE FURUNDARENA, A., "*Castrum* en la Hispania romana y visigoda", *Hispania Antiqua*, nº 18, 1994, pp. 441-456.

JIMÉNEZ GARNICA, A. M., "La cultura visigoda de Asturias", *Historia de Asturias: prehistoria, historia antigua*, vol. 1, Santander, 1990, pp. 253-272.

—, "Los judíos en el reino de Tolosa entre la tolerancia y el proselitismo arriano", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, nº 6, 1993, pp. 567-584.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., "El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (siglos III-VI)", *Polis*, nº 12, 2000, pp. 173-180.

—, "Interpretación de vasos con motivos circenses procedentes de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 8, 2003, pp. 31-46.

—, "Un testimonio tardío de *ludi theatrales* en Hispania", *Gerión*, vol. 21, nº 1, 2003, pp. 371-377.

—, "La transformación del calendario lúdico en un calendario litúrgico durante la primera mitad del siglo V", *Santos, obispos y reliquias*, 2003, pp. 209-215.

—, "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII", *Hispania sacra*, vol. 57, nº 115, 2005, pp. 47-78.

—, *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares, 2006.

—, "En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño", *Polis*, nº 18, 2006, pp. 151-162.

—, "Los últimos *ludi* circenses realizados en Hispania en época visigoda", *Faventia*, nº 28, fasc. 1-2, 2006, pp. 99-113.

—, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso-Roma, 2010.

—, "La crítica intelectual pagana al monacato primitivo", *Sacris Erudiri*, nº 49, 2010, pp. 5-36.

—, "El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense (siglos V-VI)", *Hispania*, vol. 72, nº 241, 2012, pp. 347-366.-

—, "Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 119-138.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. y SALES, J., "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 185-202.

JIMENO ARANGUREN, R., "Red viaria y cristianización: Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 51, nº 104, 1999, pp. 717-740.

—, *El culto a los santos en la cuenca de Pamplona (siglos V-XI)*, Pamplona, 2003.

—, *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*, Pamplona, 2003.

—, "San Saturnino de Toulouse: gestación y desarrollo de la leyenda hagiográfica en Pamplona", *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, 2006, pp. 741-757.

—, "Aproximación al primitivo cristianismo en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, Pamplona, 2006, pp. 287-322.

—, "Cristianización y tradiciones cultuales en Vasconia", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* (BUCEMA) [En línea], Hors-série nº 2, 2008, pp. 2-18.

—, "Vascones y visigodos: análisis iushistórico de la organización militar", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 253-260.

JIMENO ARANGUREN, R. y MARTÍNEZ ARCE, M. D., *Historia de Pamplona: desde los orígenes a nuestros días*, San Sebastián, 1998.

JIMENO GUERRA, V., "Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval", *Espacio, tiempo y forma*, nº 24, 2011, pp. 63-79.

JIMENO JURÍO, J. M., *Historia de Pamplona. Síntesis de una evolución*, Pamplona, 1974.

—, "Dos aras romanas en Garisoain (Guesálaz)", *Príncipe de Viana*, año nº 36, nº 139-139, 1975, pp. 111-112.

—, *Historia de Pamplona y de sus lenguas*, Pamplona, 1995.

—, *Al airico de la tierra*, Pamplona, 1997.

JIMENO JURÍO, J. M. y JIMENO ARANGUREN, R., "Estela taurobólica de Artajona", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año nº 29, nº 70, 1997, pp. 343-347.

JOANNOU, P. P., *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, Roma, 1972.

JONES, A. H. M., "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 31-52.

JORDÁN LORENZO, A. A., "La expansión vascónica en época republicana. Reflexiones en torno a los límites geográficos de los vascones", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, Pamplona, 2006, pp. 81-110.

—, "Algunas reflexiones sobre la reducción de *Segia* a Ejea de los Caballeros. ¿Una cuarta *civitas* en las Cinco Villas de Aragón?", *Saldvie*, nº 9, 2009, pp. 167-178.

—, "Reflexiones sobre la adscripción étnica de Calagurri a la luz de las últimas investigaciones", *Kalakorikos*, nº 16, 2011, pp. 161-184.

JORDÁN MONTES, F. J., "La pervivencia del paganismo en la Calahorra de comienzos del siglo V", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 247-258.

—, "La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C.)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 8, 1991, pp. 183-200.

JUSTER, J. "The legal condition of the jews under the visigothic kings", 1913, traducido por M. Rabello en *Israel Law Review*, nº 11, 1976, pp. 563-590.

KAMPERS, G., *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster, 1976.

KAPLAN, G., "Las iglesias rupestres de Valderredible (Cantabria) y el culto a San Millán: una reconsideración de los datos textuales y geográficos", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 83, nº 8, 2006, pp. 1027-1040.

—, "El impacto del culto a San Millán en el nacimiento de la lengua española en Valderredible, Cantabria (España)", *Revista de estudios hispánicos*, vol. 34, nº 2, 2007, pp. 173-190.

—, *El culto a San Millán en Valderredible (Cantabria). Las iglesias rupestres y la formación del camino de Santiago*, Santander, 2007.

KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981.

KLEIN, N., "Historia de un rey y un príncipe: la rebelión de Hermenegildo contra Leovigildo", *e-LHR*, nº 11, 2011, pp. 1-75.

KOCH, M., "Gothi intra Hispanias sedes acceperunt. Consideraciones sobre la supuesta inmigración visigoda en la Península Ibérica", *Pyrenae*, nº 37, vol. 2, 2006, pp. 83-104.

KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina* (versión española de J. Luca de Tena), Madrid, 2009.

KULIKOWSKI, M., "The Epistula Honorii again", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 122, 1998, pp. 247-252.

—, "Cities and Government in Late Antique Hispania: Recent Advances and Future Research", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 31-70.

—, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore, 2005.

LA BONNARDIÈRE, A. M., "Du nouveau sur le priscillianisme (Ep. 11)" *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, París, 1983, pp. 205-214.

LA ROCCA, M. C., "La trasformazione del territorio in Occidente", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sll'Alto Medioevo (3-9 aprile 1997)*, Spoletto 1998, pp. 257-290.

LABEAGA, J. C., "Las monedas de Uaracos y Calagurris en el poblado berón de La Custodia", Viana (Navarra). Comentarios sobre su cronología", *Berceo*, nº 118-119, 1990, pp. 131-148.

—, "La aparición de las villas", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 14, 1999-2000, pp. 225-236.

LACARRA, J. M., "Textos navarros del códice de Roda", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Zaragoza, vol. 1, 1945, pp. 193-284.

—, "La cristianización del País Vasco", *Estudios de Historia Navarra*, Pamplona, 1971, pp. 1-31.

—, "La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma", *Le Chiese nei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all' 800 (7-13 aprile 1959)*, vol. 1, Spoleto, 1960, pp. 353-384.

—, "Navarra entre la Vasconia pirenaica y el Ebro entre los siglos VIII y IX", *El hábitat en la historia de Euskadi*, 1981, pp. 159-166.

LALIENA, C., "Acerca de la articulación social de los espacios rurales en el Ebro Medio (siglos V-IX)", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 149-163.

LAMALFA, C., "Notas en torno a la arquitectura rupestre del área geográfica de Valderredible (Cantabria)", *Sautuola*, nº 10, 2004, pp. 307-316.

LAMBÁN, J., "El sarcófago romano-cristiano de Castiliscar", *Suessetania*, nº 2, 1980, pp. 5-6.

LAMBERT, A., "La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar", *Revista Zurita*, nº 1, 1933, pp. 79-94 (=Universidad, nº 10, 1933, pp. 65-80).

LAMBERT, E., "L'église visigothe de Quintanilla de las Viñas", *Compte Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 99, nº 4, 1955, pp. 483-493.

LANA, I., *Due capitoli prudenziani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica*, Roma, 1962.

LANGA, P., "San Agustín y los orígenes del monacato en África", *Codex Aquilarensis*, nº 5 1991, pp. 91-113.

LANGLEY, M., "Invisible Converts: Non-Visibility of Christian Culture at Torre de Palma (Monforte, Portugal)", *Las "villae" tardorromanas en el Occidente del Imperio: Arquitectura y función: IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijó*n, 2008, pp. 639-646.

LARRAÑAGA, K., "En torno al caso del obispo Silvano de *Calagurris*: consideraciones sobre el estado de la Iglesia del Alto y Medio Ebro a fines del Imperio", *Veleia*, nº 6, 1989, pp. 171-192.

—, "Un tema controvertido: la relación entre los vascones y la así llamada Bagaudia Tarraconense", *Príncipe de Viana*, Anejo nº 14, 1992, pp. 229-241.

—, "Glosa sobre un viejo texto referido a la historia de Pamplona: el *De laude Pampilone*", *Príncipe de Viana*, año, nº 55, nº 201, 1994, pp. 137-148.

—, "Sobre el obispado pamplonés en época visigoda", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997, pp. 279-317.

—, "A vueltas con los obispos de Pamplona de época visigoda. Apostillas a una réplica", *Hispania Sacra*, vol. 50, nº 101, 1998, pp. 35-62.

—, "Proceso cristianizador y pervivencia de rituales paganos en el País Vasco en la Tardoantigüedad y Alta Edad Media", *Hispania Sacra*, nº 51, 1999, pp. 613-621.

—, *El hecho colonial romano en el área circumpirenaica occidental.* Anejos de Veleia. Series Maior, vol. 12, Vitoria, 2007.

—, "Sobre usos del binomio *ager-saltus* y del término romanización en relación a los procesos de cambio vividos durante la etapa romana en el área circumpirenaica occidental", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 977-988.

LARRAÑAGA, K. y AZKÁRATE, A., "La cristianización del País Vasco. Estado de la cuestión y supuestos metodológicos para la redefinición de los términos de un debate secular", *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1, 1988, pp. 327-366.

LARRAURI, S., "Monte Cantabria. Arqueología e historia del yacimiento logroñés", *Revista Iberia. Monográfico*, nº 11-12, 2008-2009.

LARREA, J. J., "El obispado de Pamplona en época visigoda", *Hispania Sacra*, vol. 48, nº 99, 1996, pp. 124-147.

—, "De nuevo en torno a los primeros siglos del obispado de Pamplona", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 99, 1997, pp. 319-326.

—, "Aux origines littéraires d'un mythe historiographique: l'identité basque au Haut Moyen Âge", *Langues et peuples de l'Europe. Cristallisation des indentités romanes et germaniques (VIIes-XIe siècles)*, Toulouse, 1997, pp. 129-156.

—, *La Navarre du IVe au XIIe siècle. Peuplement et société*, París-Bruxelles, 1998.

—, "Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas", *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterraneo medieval (siglos V-XI). Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica (18-20 de diciembre de 2006)*, Oxford, 2007, pp. 321-336.

—, "Construir un reino en la periferia de Al-Ándalus: Pamplona y el Pirineo Occidental en los siglos VIII y IX", *Symposium Internacional Poder y Simbología en Europa, siglos VIII-X [Actas del Symposium Internacional convocado en Oviedo, 22-27 de septiembre del 2008]*, Oviedo, 2009, pp. 279-308.

LASHERAS, J. A., "Excavaciones arqueológicas en la iglesia catedral de la Anunciación de Tarazona. 1ª Campaña de excavaciones de urgencia: informe preliminar", *Arqueología Aragonesa, vol. 5,* Zaragoza, 1985, pp. 181-185.

LATXAGA, *Iglesias rupestres visigóticas en Álava. La Capadocia del País Vasco y el complejo rupestre más importante de Europa*, Vitoria, 1976.

LAUWERS, M., "*Territorium non facere dioecesim*...Conflits, limites et répresentation territoriale du diocèse (Ve-XIIIe siècle)", *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle),* Rennes, 2008, pp. 23-65.

LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto,* vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-195.

—, "De la tardoantigüedad a la Plena Edad Media en Castilla a la luz de la Arqueología", *VII Semana de Estudios Medievales de Nájera (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996),* Logroño, 1997, pp. 297-330.

—, "Santa María de Mijangos: de la arquitectura paleocristiana a la altomedieval, transformaciones arquitectónicas y litúrgicas", *Arqueología da Antiguedade na Península Ibérica. III Congresso da arqueologia peninsular (UTAD, Vila Real, Portugal, setembro de 199),* vol. 6, Porto, 2000, pp. 535-564.

—, "Mijangos, la aportación a la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", *Visigodos y omeyas: un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999),* Madrid, 2000, pp. 181-206.

—, "El soporte ochavado y decorado de Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos)", *Letras de Deusto,* vol. 32, nº 97, 2002, pp. 65-110.

—, "Arquitectura militar tardorromana en el norte de España: la fortaleza de Tedeja (Trespaderne, Burgos), un ejemplo de recinto no urbano y no campamental", *Arqueología militar romana en Hispania,* Madrid, 2002, pp. 683-692.

—, "Cerámica tardoromana, visigoda y altomedieval en el alto valle del Ebro", *Sautuola,* nº 9, 2003, pp. 301-314.

—, "*Civitas, castellum, vicus aut villa* en el ducado de Cantabria. El panorama urbano y las formas de poblamiento en el ducado de Cantabria", *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (ss. VI-VIII),* Toledo, 2010, pp. 229-238.

LECANDA J. A., y MONREAL, L. A., "El soporte ochavado y decorado de Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos)", *Letras de Deusto,* vol. 32, nº 97, 2002, pp. 65-110.

LECANDA, J. A. y PALOMINO, A. L., "Dos modelos de ocupación del territorio en época visigoda en la provincia de Burgos: la región montañesa septentrional y la comarca ribereña del Duero", *V Congreso de Arqueología Medieval Española. Actas (Valladolid, 22 a 27 de marzo de 1999),* vol. 1, 2001, pp. 37-48.

LECLERQ, H., "Agape", *Dictionnaire d'Archéologie chretiènne et de liturgie,* vol. 1, París, 1907, pp. 775-848.

LECUONA, M. de "La catedral de Calahorra (noticias histórico-arqueológicas)", *Berceo,* nº 2, 1947, pp. 63-110.

LEFORT, L. T., *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943.

LEPELLEY, C., "Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique", *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, Roma, 1998, pp. 17-33.

LESNE, E., "Amand", *Dictionnaire d'Histoire et de Géopraphie ecclesiastiques*, vol. 2, París, 1944, p. 943.

LETINIER Y MICHEL, R., "Le rôle politique des conciles de l'Espagne wisigothique", *Revue historique de droit français et étranger*, nº 75, 1997, pp. 617-626.

—, *La función judicial de los concilios hispanos en la Antigüedad Tardía*, León, 1998.

LEVEAU, P., "Introduction: Les incertitudes du terme villa et la question du vicus en Gaule Narbonnaise", *Revue Archéologique de la Narbonnaise*, nº 35, 2002, pp. 5-26.

LEVY-PROVENZAL, E., *España musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Historia de España de R. Menéndez Pidal*, vol. 4, 1950.

LEWIT, T., "Vanishing Villas: What happened to elite rural habitation in the West in the 5th and 6th centuries A. D.?", *Journal of Roman Archaeology*, nº 16, 2003, pp. 260-274.

—, "Bones in the Barthhouse: reevaluating the notion of squatter occupation in 5th-7th century villas", *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo. XI Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo (Gavi, 8-10 Maggio 2004)*, Mantova, 2005, pp. 251-262.

LIANO, A., *Cuevas artificiales: espacios de religiosidad en Álava*, Vitoria, 2004.

LIEBESCHUETZ, W., "Pagan Mythology in the Christian Empire", *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 2, nº 2, 1995, pp. 193-208.

—, "The Rise of the Bishop in the Christian Roman Empire and the Successor Kingdoms", *Electrum*, nº 1, 1997, pp. 113-125.

LIENHARD, J. T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism, with a Study of the Chronology of his Works and Annotated Bibliography, 1879-1976*, Köln, 1977.

LINAGE, A., "Tras las huellas de Justiniano de Valencia", *Hispania Antiqua*, nº 2, 1972, pp. 203-216.

—, *Una regla monástica riojana femenina del s. X: el Libellus a regula Sancti Benedicti Subtractus* (*Acta Salmanticensia*, nº 74), 1973.

—, "Valerio del Bierzo en la literatura monástica", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 99-110.

LIZZI, R., "L'église, les domini, les païens rustici: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-VIe siècle)", *Le problème de la christianisation du monde antique*, París, 2010, pp. 77-103.

LLAMAS, E., *El culto mariano en España a través de las iglesias y santuarios dedicados a la Virgen María antes del siglo XII*, Roma, 1972.

LLANOS, A., *Cuevas artificiales. Espacios de religiosidad en Álava*, Vitoria, 2004.

LOMAS, F. J., "Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la Homilética de Gregorio de Elvira", *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 319-344.

—, "Análisis y funcionalidad de la *Vita Aemiliani* (BHL 100)", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 16, 1998, pp. 247-266.

—, "Los pobres y el patrimonio eclesiástico de la iglesia visigoda", *Humanística*, nº 12, 2001-2002, pp. 53-61.

LÓPEZ, C. M., "Apuntes para una historiografía del eremitismo navarro", *España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos (1963, Leyre)*, Pamplona, 1970, pp. 309-326.

LÓPEZ CAMPUZANO, M., "Obispo, comunidad y organización social: el caso de la *Vita Emiliani*", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 519-530.

LÓPEZ COLOM, M. M.; GEREÑU, M. y URTEAGA, M. M., "El territorio guipuzcoano. Análisis de los elementos romanos", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 151-173.

LÓPEZ CUEVAS, F., "Culto martirial y autorrepresentación en el mundo funerario a través de algunos ejemplos", *Arte, Arqueología e Histori*a, nº 18, 2011, pp. 125-132.

LÓPEZ DE OCÁRIZ, J. J. y MARTÍNEZ DE SALINAS, F., "Arte prerrománico y románico en Álava", *Eusko Ikaskuntza. Cuadernos de Artes plásticas y monumentales*, nº 5, 1998, pp. 15-80.

LÓPEZ DOMECH, R., *Calahorra y su entorno histórico en el Archivo documental del Canónigo Fernando Bujanda (siglos XI-XV)*, Calahorra, 2005

LÓPEZ DOMECH, R. y HERNÁEZ URRACA, J., "El *martyrium* de Santa Coloma", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 15, 1998, pp. 515-540.

LÓPEZ MELERO, R., "La supuesta invasión del s. III d. C., en el territorio de los Vascones", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 3, 1990, pp. 43-60.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., "Destrucción de los mosaicos mitológicos por los cristianos", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 353-366.

LÓPEZ PEREIRA, J. E., "Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV hasta nuestros días: rutas bibliográficas", *Cuadernos Abulenses*, nº 3, 1985, pp. 13-77.

LÓPEZ QUIROGA, J. L., "Fluctuaciones del poblamiento 'fortificado' de altura en el noroeste de la Península Ibérica (ss. IV-IX)", *Mil Anos de fortificaçôes na Península Ibérica e no Magreb (500-1500): actas do Simposio Internacional sobre Castelos*, Lisboa, 2001, pp. 83-91.

—, "Después del final de las *villae* entre el Miño y el Duero (ss. VII-X): Comunidades fructuosianas, hábitat rupestre y aldeas", Cuadernos de Prehistoria y Arqueología, nº 31-32, 2005-06, pp. 219-246.

—, "*Gentes barbarae*: los bárbaros, entre el mito y la realidad", *Antigüedad y cristianismo*, nº 25, 2008, pp. 11-234.

—, *Arqueología del hábitat rural en la Península Ibérica (siglos V-X)*, Madrid, 2009.

LÓPEZ QUIROGA, J. y BANGO GARCÍA C., "Los edificios de culto como elemento morfogenético de la transformación y configuración del paisaje rural en la *Gallaecia* y en la *Lusitania* entre los siglos IV y IX", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 31-32, 2005-2006, pp. 29-59.

LÓPEZ QUIROGA, J. y BENITO DÍEZ, L., "Entre la villa y la aldea. Arqueología del hábitat rural en Hispania (siglos V-VII)", *Zona arqueológica*, nº 11, 2008, pp. 272-309.

LÓPEZ QUIROGA, J. L. y LOVELLE, M. R., "Castros y *Castella Tutiora* de época sueva en Galicia y norte de Portugal: ensayo de inventario y primeras propuestas interpretativas", *Hispania Antiqua*, nº 23, 1999, pp. 355-374.

—, "Consideraciones en torno al modelo de ciudad entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en el noroeste de la Península Ibérica (s. V-XI)", *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico: actas del Congreso Internacional (Lugo 15-18 de mayo de 1996)*, vol. 2, Lugo, 1999, pp. 1319-1346.

LÓPEZ QUIROGA, J. y MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "*De corporibus defunctorum*: lectura e interpretación histórico-arqueológica del canon XVIII del primer concilio de Braga (561) y su repercusión en la arquitectura hispana de la Antigüedad Tardía", *Morir en el Mediterráneo Medieval: actas del III Congreso Internacional de Arqueología, Arte e Historia de la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media peninsular celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y en e Museo de los Origenes de Madrid (Casa de San Isidro, 17-18 de diciembre de 2007)*, Madrid, 2009, pp. 153-184.

—, "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo español de Arqueología*, vol. 79, 2006, pp. 125-154.

LÓPEZ QUIROGA, J. y RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G., "El final de las *villae* en Hispania. I. La transformación de la *pars urbana* de las *villae* durante la Antigüedad tardía", *Portugalia*, nº 21-22, 2000-01, pp. 137-190.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, J. R., *Terra sigillata hispánica tardía decorada a molde de la Península Ibérica*, Valladolid, 1985.

LÓPEZ SALVA, M., "Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo", *Codex Aquilarensis*, nº 17, 2001, pp. 63-86.

LÓPEZ SÁNCHEZ, F., "Coinage, iconography and the changing political geography of Fifth-century Hispania", *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, Leiden, 2005, pp. 487-518.

LÓPEZ VILAR, J., *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, Tarragona, 2006.

LORENZO, J., *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, Madrid, 2010.

LORING, M. I., "La difusión del Cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del imperio romano", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 4-5, 1986-87, pp. 194-205.

—, *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*, Santander, 1987.

LOSEBY, S. T., "Urban failures in late-antique Gaul", *Towns in decline. AD 100-1600*, Aldershot, 2000, pp. 72-95.

LOSTAL, J., "Arquitectura romana", *Atlas de Prehistoria y Arqueología Aragonesas*, Zaragoza, 1981, pp. 184-187.

LOYOLA, E., "El monasterio de San Juan de la Hoz en Cillaperlata (Burgos): avance de las excavaciones (1979-1984)", *I Congreso de Arqueología medieval española. Actas*, 1985, pp. 699-705.

LOZA, M. y NISO, J., "Resultados preliminares de la intervención arqueológica de San Martín de Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava)", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000): poderes y comunidades en el norte peninsular*, Lejona: Vizcaya, 2011, pp. 235-246.

LUEZAS, R. A., "Introducción al estudio de las necrópolis medievales en La Rioja", *Boletín Arqueológico Medieval*, nº 11, 1997, pp. 207-236.

—, "Obras hidráulicas en el municipium Calagurris Iulia", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 25-36.

—, "Termas romanas en el *municipium Calagurris Iulia* (Calahorra, La Rioja)", *Termas romanas en el occidente del imperio: II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón 1999)*, 2000, pp. 185-192.

—, "La 'dama' de Calahorra setenta y cinco años después", *Kalakorikos*, nº 15, 2010, pp. 11-36.

—, "La llamada 'Afrodita' de *Calagurris*: historiografía y revisión de una escultura romana", *Kalakorikos*, nº 18, 2013, pp. 197-221.

LUEZAS, R. A. y ANDRÉS, G., "Obras hidráulicas en el municipium Calagurris Iulia", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 25-36.

LYNCH C. H. y GALINDO, P., San *Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, 1950.

MACÍAS, J. M., "*Tarraco* en la Antigüedad Tardía: un proceso simultáneo de transformación urbana e ideológica", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000, pp. 259-271.

MACÍAS, J. M., MUÑOZ, A., TEIXELL, I. y MENCHÓN, J. J., "Excavaciones en la catedral de Tarragona y su entorno: avances y retrocesos en la investigación sobre el culto imperial", *Culto imperial: política y poder. Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder (Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 18-20 de mayo, 2006)*, 2007, pp. 160-184.

MACIEL, J. y CORREIA, L., "The roman villa at Montinho das Laranjeiras: 1996 Archaeological Campaign", *Journal of Iberian Archaeology*, nº 1, 1999, pp. 269-279.

MACKENNA, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938.

MACMULLEN, R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, 1966.

—, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle)*, París, 1998.

MADOZ, J., "El Primado romano en España en el ciclo isidoriano", *Revista Española de Teología*, nº 2, 1942, pp. 229-255.

—, *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Madrid, 1948.

—, "Valeriano, obispo calagurritano, escritor del siglo V", *Hispania Sacra*, nº 3, 1950, pp. 131-137.

—, "Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma", *Mélanges J. De Ghellinck*, Gembloux, 1951, pp. 345-360.

—, "Valerian, bishop of Calahorra", *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D.*, Boston, 1962, pp. 157-163.

MAGALLÓN, M. A., "La red viaria romana del *municipium Turiasso* (Tarazona. Zaragoza)", *Turiaso*, nº 6, 1985, pp. 117-136.

—, *La red viaria romana en Aragón*, Zaragoza, 1987.

—, "Organización de la red viaria romana en el valle medio del Ebro", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana (celebrado en Tarazona, del 24 al 26 de septiembre de 1987)*, Zaragoza, 1990, pp. 301-316.

—, "La red viaria romana en el País Vasco", *Isturitz*, nº 8, 1997, pp. 207-231.

—, "El mundo tardorromano en el Valle Medio del Ebro", *De la Tarraconaise à la Marche Supérieure d'al-Andalus, IVe - XIe siècle: les habitats ruraux (actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez, Madrid, mars 2004)*, 2006, pp. 9-32.

MÂLE, É., *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, París, 1950.

MALONE, E. E. D., *The monk and the Martyr: The Monk as the Successor to the Martyr*, Washington, 1950.

MALONEY, S. J., "The early christian basilican complex of Torre de Palma (Monforte, Alto Alentejo, Portugal)", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 449-458.

MALONEY, S. J. y HALE, J. R., "The villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)", *Journal of Roman Archaelogy*, nº 9, 1996, pp. 275-294.

MANERO, C. y HUARTE, M. J., *La Vega Bajera (Villafranca Montes de Oca, Burgos)*. Informe de excavación depositado en el Servicio Territorial de Cultura, Burgos, 1989.

MANGAS, J., "La difusión de la religión romana en Asturias", *Indigenismo y romanismo en el Conventus Asturum*, Oviedo, 1983, pp. 167-177.

MANSILLA, D., "Orígenes de la organización metropolitana en la iglesia española", *Hispania Sacra*, nº 12, 1959, pp. 255-290

—, "Burgos", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 1, Madrid, 1972, p. 290.

—, "Antiguas divisiones político-administrativas de España", *Burgense: Collectanea Scientifica*, vol. 30, nº 2, 1989, pp. 433-475.

—, *Geografía eclesiástica de España: estudio histórico-geográfico de las* Diócesis, 2 vols., Madrid, 1994.

MANTEROLA, A. y ARREGUI, G., "El culto de los mártires de Calahorra en el País Vasco", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 285-304.

MANZANARES, J., *El "Torrexón" de San Pedro, en Veranes, basílica paleocristiana con baptisterio (s. VII)*, Oviedo, 1968.

MANZANO, E., *La frontera de Al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid, 1991.

MANZI, O., "Modelos de heroización entre paganismo y cristianismo", *Temas medievales*, nº 7, 1997, pp. 125-144.

MAÑARICUA, A. E. de, "Al margen del himno I del *Peristephanon* del poeta Prudencio", *Berceo*, nº 9, 1948, pp. 489-515.

—, "El nombramiento de obispos en la España visigótica y musulmana", *Scriptorium Victoriense*, vol. 13, nº 1, 1966, pp. 87-114.

—, "*Vasconum gentilitas* en Prudencio", *Estudios de Deusto*, nº 15, 1967, pp. 255-270.

—, "La cristianización del País Vasco", *Historia del Pueblo Vasco*, vol.I, San Sebastián, 1978.

—, "Cristianización del País Vasco. Orígenes y vías de penetración", *Congreso de Estudios Históricos Vizcaya en la Edad Media (Bilbao, 17-20 diciembre 1984)*, Bilbao, 1986, pp. 39-48.

MARCO SIMÓN, F., "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio", *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 217-238.

—, "¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV", *Gerión*, nº 15, 1997, pp. 297-319.

—, "Ambigüedad y persuasión en el dinero de los dioses: el caso de Juliano", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 253-262.

MARCOS POUS, A., "Trabajos del Seminario de Arqueología de la Universidad de Navarra en la provincia de Logroño durante los años 1965 y 1966", *Miscelánea de arqueología riojana*, Logroño, 1973, pp. 9-52.

—, "Aportaciones a la epigrafía romana de La Rioja", *Berceo*, nº 86, 1974, pp. 119-134.

—, *Trabajos arqueológicos en la Libia de los Berones (Herramélluri, Logroño)*, Logroño, 1979.

—, "*De situ Graccurris*: Desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, nº 4, 1996, pp. 107-172.

—, "Herramélluri y las primeras excavaciones en Libia", *Libia: la mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Herramélluri (1905-2005)*, Logroño, 2006, pp. 159-170.

MARCOS POUS, A. y CASTIELLA, A., "Prospecciones en Campo Real (límite navarro-aragonés)", *Prospecciones arqueológicas en Navarra*, vol. 1, 1974, pp. 103-136.

MARCOS POUS, A., CASTIELLA, A. y BEGUIRISTAIN, M. A., "Estela discoidea paleocristiana de Herramélluri (Rioja, España)", *Signalisations de sépultures et stèles discoïdales, Ve-XIXe siècles. Actes des Journées de Carcassonne (4-6 sept. 1987)*, Carcasonne, 1990, pp. 61-66.

MARCOS REAL, J., y MARTÍN ORTEGA, M., *Historia de San Fermín*, 2 vols., Pamplona, 2000.

MARCOS SÁNCHEZ, M. M., "Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV", *Cristianesimo e specifitá regionali nel Medierraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, Roma, 1994, pp. 353-376

—, "Monjes ocioso, vagabundos y violentos", *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. Actas del XI Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia), del 4 al 7 de agosto de 1997)*, Aguilar de Campoo, 1998, pp. 55-76.

—, "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", *El cristianismo: aspectos históricos de su difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitora-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, 2000, pp. 201-233.

—, "Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad Tardía", *Historica et Philológica: in honorem José María Robles*, Santander, 2002, pp. 85-100.

—, "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua", *Bandue*, nº 2, 2008, pp. 123-160.

MARIEZKURRENA, K. y ALTUNA, L., "Arqueozoología de la villa romana del Alto de la Cárcel (Arellano, Navarra), *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 11, 1993-94, pp. 109-125.

MARÍN Y PEÑA, M., *Instituciones militares romanas*, Madrid, 1956.

MARINER, S., "La difusión del cristianismo como factor de latinización", *Assimilation et resistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI Congrès International d'Etudes Classiques, (Madrid Septembre 1974)*, 1976, pp. 271-282.

MARINO J. (dir.), *Castillos de La Rioja. Base documental para su plan de protección*, Logroño, 2006.

MARTIN, C., "Las cartas de Montano y la autonomía episcopal de la Hispania septentrional en el siglo VI", *Hispania antiqua*, nº 22, 1998, pp. 403-426.

—, *La geographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Villeneuve d'Ascq, 2003.

—, "Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration", *Les élites et leur espace: mobilité, rayonnement, domination (VIe-XIe ss.)*, Turnhout, 2007, pp. 207-223.

—, La degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo", *Los marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 221-242.

MARTÍN BUENO, M. A., "Novedades de arqueología medieval riojana", *Miscelánea de arqueología riojana*, Logroño, 1973, pp. 197-200.

MARTÍN BUENO, M. A. y CANCELA, M. L., "Arqueología clásica de Calahorra y su entorno", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 77-92

MARTÍN BUENO, M. A. y NÚÑEZ MARCÉN, J., "El teatro del *municipium Augusta Bilbilis*", *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, 1993, pp. 119-132.

MARTÍN BUENO, M. A. y SÁENZ PRECIADO, J. C., "La 'scaenae frons' del teatro de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)", *La 'scaenae frons' en la arquitectura teatral romana: actas del symposium internacional celebrado en Cartagena los días 12 al 14 de marzo de 2009 en el Museo del Teatro Roma*, 2010, pp. 243-267.

MARTÍN BUENO, M. A., REKLAITYTE, I., SÁENZ PRECIADO, J. C. y URIBE, P., "Baños y letrinas en el mundo romano: el caso del *balneum* de la *domus* uno del barrio de las termas de *Bilbilis*", *Zephyrus*, nº 60, 2007, pp. 221-239.

MARTÍN CAMINO, M., "Los espectáculos públicos en la Calahorra de Prudencio", *Calahorra: bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, 1984, pp. 225-230.

MARTÍN DUQUE, A. J., "El señorío episcopal de Pamplona hasta 1276", *La catedral de Pamplona*, vol. 1, Pamplona, 1994, pp. 71-80.

MARTÍN HERNÁNDEZ, F., "Escuelas de formación del clero en la España visigótica", *La patrología toledano-visigoda. XXVII Semana Española de Teología (Toledo, 25-29 septiembre, 1967)*, Madrid, 1970, pp. 65-98.

—, "La formación del clero en la iglesia visigótico-mozárabe", *Hispania Christiana: Estudios en honor del prof. J. Orlandis*, Pamplona, 1988, pp. 193-213.

MARTÍN IGLESIAS, J. C., "Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut, accompagné de quelques réflexions concernant la date des "*Sententiae*' et du '*De viris illustribus* d'Isidore de Séville", *Hagiográphica*, nº 7, 2000, pp. 127-180.

—, *La Renotatio librorum domini Isidori* de Braulio de Zaragoza (651), Logroño, 2002.

—, "¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los 'Opúsculos autobiográficos' (CPL 1282-1284) y las 'Visiones del más allá' (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo", *Veleia*, nº 23, 2006, pp. 327-338.

—, "La biografía dentro de la autobiografía: el caso de Valerio del Bierzo (siglo VII)", *Las biografías griega y latina como género literario. De la Antigüedad al Renacimiento*. Algunas calas, 2009, pp. 319-342.

MARTÍN MARAÑÓN, A., *El Cristianismo y el ejército romano: los mártires militares*, Santander, 2014.

MARTÍN VISO, I., "Central places and the territorial organization of communities: the occupation of hilltop sites in Early Medieval Northern Castile", *People and space in the Middle Ages, 300-1300*, Turnhout, 2007, pp. 167-185.

—, "Organización episcopal y poder entre la antigüedad tardía y el medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia*, nº 2, 1999, pp. 151-190.

—, *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica*, Salamanca, 2000.

—, "Un mundo en transformación: los espacios rurales en la Hispania post-romana (siglos V-VII)", *Visigodos y omeyas. El territorio*, Mérida, 2012, pp. 31-63.

MARTÍNEZ, J. E., "La figura del obispo en el epistolario de San Jerónimo: el ideal", *Santos, obispos y reliquias: actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Alcalá de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 217-242.

MARTÍNEZ, V., "El paganismo en la España visigoda", *Burgense*, nº 13, 2, 1972, pp. 489-508.

MARTÍNEZ CAVERO, P., BELTRÁN CORBALÁN, D. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., "El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario", *Faventia*, nº 21/1, 1999, pp. 65-83.

MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., "Hacia la monumentalización del reino", *Signos de identidad histórica para Navarra*, vol. 1, Pamplona, 1996, pp. 271-288.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., "El patrimonio eclesiástico en la Hispania visigoda", *Miscellanea Comillas*, vol. 17, nº 32, 1959, pp. 5-200.

—, "Dos nuevos firmante en el concilio III de Toledo", *Anuario de Historia del derecho español*, nº 42, 1972, pp. 637-642.

—, *Álava medieval*, 2 vols., Vitoria, 1974.

—, "Los obispados de la Castilla condal hasta la consolidación del obispado de Oca en Burgos en el concilio de Husillos (1088)", *Burgense*, vol. 25, nº 2, 1984, pp. 437-514.

—, "Desde los orígenes de la diócesis de Oca hasta la invasión musulmana: 589-711", *Historia de las diócesis españolas. Burgos, Osma-Soria, Santander*, vol. 20, Madrid, 2004, pp. 7-12.

MARTÍNEZ DÍEZ, J., *Historia de Alfaro*, Logroño, 1983.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, M. M. y VITORES, S., "Nuevos alfares de *terra sigillata* hispánica tardía en el entorno de *Tritium Magallum* (Badarán y Berceo, La Rioja)", *Iberia*, nº 3, 2000, pp. 333-372.

MARTÍNEZ MAZA, C., "La cristianización del Occidente romano", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Barcelona, 2005, pp. 197-212.

MARTÍNEZ MELÓN, J. I., "El vocabulario de los asentamientos rurales (siglos I-IX d. C.): evolución de la terminología", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid, 2006, pp. 113-132.

MARTÍNEZ SALCEDO A. y UNZUETA, M., *Estudio del material romano de la cueva de Peña Forua Forua-Vizcaya*, Bilbao, 1988.

MARTÍNEZ TEJERA, A. M., "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", *Arqueología, Paleontología y Etnografía*, nº 4, 1998, pp. 115-126.

—, "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, pp. 59-98.

—, "El hábitat cenobítico en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)", *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterraneo medieval (siglos V-XI). Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica (18-20 de diciembre de 2006)*, Oxford, 2007, pp. 19-76.

—, "La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la oficialización y la expansión", *Zona Arqueológica*, nº 11, 2010, pp. 222-270.

—, "Obispos y monasterios en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII). Huellas documentales y arqueológicas de una relación", *Actas XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Toledo, del 8 al 12 de septiembre de 2008*, 2013, pp. 1109-1138.

MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. y DEL FRESNO BERNAL, P., "Evolución del poblamiento en las Eras de San Martín. Avance de los resultados de las campañas de 2000 a 2005", *Graccurris*, nº17, 2006, pp. 89-129.

—, "Excavación arqueológica en el nº 13 de la Avenida Navarra en Alfaro", *Graccurris*, nº 17, 2007, pp. 141-165.

—, "De *Graccurris* a Alfaro: uso de modelos de visibilidad para formular una hipótesis sobre al abandono de las Eras de San Martín", *Graccurris*, nº 19, 2008, pp. 239-270.

MARTÍNEZ TORRECILLA, J.M. y HERNÁNDEZ VERA, J. A., "Consideraciones sobre la última ocupación de las ruinas de Contrebia Leukade, Aguilar del Río Alhama", *Estrato*, nº 5, 1993, pp. 16-22.

MASDEU, J. F., *Historia crítica de España y de la Cultura española*, 19 vols., Madrid, 1783-1805.

MATEOS, P., "Identificación del *xenodochium* fundado por Masona en Mérida", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 309-316.

—, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo (Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX)*, Mérida, 1999.

—, "Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania", *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografía (Valencia, 8, 9 i 10 de Maig de 2003)*, 2005, pp. 49-62.

MATHISEN, R. W., *Ecclesiastical factionalism an religious controversy in fifth-century Gaul*, Washington, 1989.

—, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for survival in an age of transition*, Austin, 1993.

MAYA GONZÁLEZ, J. L. y CUESTA TORIBIO, F., "El Castro de la Campa Torres: orígenes de Gijón", *Los orígenes de Gijón*, Gijón, 1992, pp. 37-52.

MAYA SÁNCHEZ, A., "De Leovigildo perseguidor y Masona mártir", *Emerita*, vol. 62, nº 1, 1994, pp. 167-186.

MAYER, M. y GÓMEZ, J., "Aproximación a un inventario de los mosaicos funerarios de época paleocristiana de Hispania", *Cahiers des études anciennes*, nº 31, 1996, pp. 49-96.

MAYET, F., *Les céramiques sigillées hispaniques. Contribution à l'histoire économique de la Péninsule Ibérique sous l'Empire Romain*, 2 vols., París, 1984.

MAYMÓ, P., "El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, vol. 58, nº 2, 1997, pp. 551-558.

MAZZARINO, S., "Prima cathedra: docenza univesitaria e trono episcopale nel II/III secolo", *Mélanges de archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, París, 1966, pp. 1653-1665.

MCKENNA, S., *Paganism and Pagan Survival in Spain to the Fall of Visigothic Kingdom*, Washington, 1938.

MCLYNN, N., "The fourth-century taurobolium", *Phoenix*, vol. 50, nº 3, 1996, pp. 312-330.

MEDRANO, M., *Los visigodos en el solar de Fitero (El Castillo de Tudején)*, Fitero, 2002.

—, "Un dinar de indicción y otras piezas musulmanas halladas en Fitero (Navarra)", *Cahiers Numismatiques*, nº 155, 2003, pp. 53-60.

—, "El asentamiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca (Fitero, Navarra)", *Saldvie*, nº 4, 2004, pp. 261-302.

—, "El yacimiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 8, 2005, pp. 65-90

MELLADO, J., "Leandro y Gregorio Magno: ¿sólo lecciones de humildad para la soberbia de Recaredo?", *Actas III Congreso hispánico de latín medieval (León, 26-29 de Septiembre de 2001)*, vol. 3, León, 2002, pp. 803-812.

MENA, I. R., "El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo", *Athenea Digital*, nº 13, 2008, pp. 1-26.

MENÉNDEZ, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols. Madrid, 1880-1882.

MENJOT, D., "Le diable dans la *Vita Sancti Aemiliani* de Braulio de Saragosse (585? – 651?)", *Le diable au moyen âge. Doctrines, problèmes moraux, représentations. Colloque tenu à Aix-en-Provence, 3-5 mars 1978*, Aix-en-Provence-París, 1979, pp. 353-369.

—, "Les miracles de saint Millan de la Cogolla", *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, nº 37, 1979, pp. 157-174.

MERINO, L., *Perfiles Jacobeos*, Clavijo, 1954.

MESLIN, M., "Persistances paiennes en Galice vers la fin du VIe siècle", *Hommages à Marcel Renard*, vol. 2, Bruxelles, 1969, pp. 512-524.

MEZQUÍRIZ, M. A., "Estudio de los materiales hallados en la villa romana de Liédena (Navarra)", *Príncipe de Viana*, año nº 15, nº 54-55, 1954, pp. 29-54.

—, *La excavación estratigráfica de Pompaelo I. Campaña de 1956*, Pamplona, 1958.

—, "Hallazgo de un ánfora vinaria en Cascante", *Príncipe de Viana*, año nº 23, nº 88-89, 1962, pp. 417-418.

—, "Segunda campaña de excavaciones en el área urbana de Pompaelo", *Príncipe de Viana*, año nº 26, nº 100-101, 1965, pp. 379-384.

—, "La excavación de la villa romana de Falces (Navarra)", *Príncipe de Viana*, año nº 32, nº 122-123, 1971, pp. 49-71.

—, "Descubrimiento de *Opus Signinum* en Cascante (Navarra)", *Homenaje a don José Esteban Uranga*, Pamplona, 1971, pp. 277-307.

—, "Recientes hallazgos de arqueología romana en Navarra", *Estudios de Deusto*, nº 20, 1972, pp. 265-273.

—, "Memoria de la primera campaña de excavación en Santacara (Navarra)", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 4, 1976, pp. 351-358.

—, *Pompaelo II*, Pamplona, 1978.

—, "Localización de un lienzo de la muralla romana de *Pompaelo*", *Homenaje a Martín Almagro Basch*, vol. 3, Madrid, 1983, pp. 275-278.

—, "Placa de bronce con inscripción procedente de Andelos, *Trabajos de arqueología navarra*, nº 4, 1985, pp. 185-186.

—, "Vestigios romanos en la catedral y su entorno", *La catedral de Pamplona*, vol. 1, Pamplona, 1994, pp. 113-131.

—, "La producción de vino en época romana a través de los hallazgos en territorio navarro", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 12, 1995-96, pp. 63-90.

—, "El taurobolio de la Villa de las Musas (Arellano – Navarra)", *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 5, Madrid, 1998, pp. 237-248.

—, "Urbanismo de época romana en Navarra", *Los orígenes de la Ciudad en el Noroeste Hispánico: actas del Congreso Internacional, Lugo 15-18 de mayo de 1996*, vol. 1, Lugo, 1999, pp. 511-522.

—, *La villa romana de Arellano*, Pamplona, 2003.

—, "Necrópolis visigoda de Pamplona", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 43-90.

—, "Necrópolis romano-visigoda de Villafranca (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 117-122.

—, "Hallazgo de un *calceus* de bronce en Santacara", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 123-126.

—, "Hallazgo de una reja romana en la Villa de las Musas, Arellano (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 127-132.

—, "Retrato masculino aparecido en las excavaciones de Santacara (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 171-172.

—, "Algunas aportaciones al urbanismo de Pompaelo", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 173-178.

—, "Andelos: secuencia estratigráfica y evolución cronológica", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 179-192.

—, "Claves del urbanismo romano en el territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 193-200.

—, "La villa romana de San Esteban de Falces (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 221-245.

—, "Las termas romanas de Fitero", *Trabajos de arqueología romana*, nº 17, 2004, pp. 273-286.

—, "Los mosaicos de la villa romana de Liédena", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, pp. 327-360.

—, "Hallazgo de mosaicos romanos en Villafranca (Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 17, 2004, 1971, pp. 361-384.

—, "La antigua ciudad de los Carenses", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 19, 2006, pp. 147-268.

—, "La villa de Arellano: el poblamiento rural de época romana en Navarra", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, Pamplona, 2006, pp. 245-262.

—, "Arellano y las villas tardorromanas del valle del Ebro (390-410)", *Las villae tardorromanas en el occidente del imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*, Gijón, 2008, pp. 391-410.

—, *Andelo, ciudad romana*, Pamplona, 2009

—, "Las *villae* tardorromanas del valle del Ebro", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 21, 2009, pp. 199-272.

MEZQUÍRIZ, M. A., y TABAR, M.I., "Excavaciones arqueológicas en la catedral de Pamplona", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 11, 1993-1994, pp. 310-311.

—, "Sepulturas de la catedral de Pamplona", *La tierra te sea leve: arqueología de la muerte en Navarra. Museo de Navarra, Pamplona: exposición, 27 de noviembre de 2007 - 30 de abril de 2008*, Pamplona, 2007, pp. 213-218.

MEZQUÍRIZ, M. A., SÁNCHEZ DELGADO, A. C., RAMOS, M. y LABE, L. F., "La villa de las Musas (Arellano-Navarra). Estudio previo", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 11, 1993-94, pp. 55-100.

MIGUEL, R., "Braulio de Zaragoza y la corrección del Fuero Juzgo", *Helmantica*, vol. 58, nº 175, 2007, pp. 67-89.

—, "Ecos del *Epistolarium* de Braulio de Zaragoza en la carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los Moralia in Job", *Lemir*, nº 14, 2010, pp. 289-300.

—, "Braulio de Zaragoza, el rey Chindasvinto y Eugenio de Toledo: imagen y opinión en el *Epistolarium* de Braulio de Zaragoza", *Emerita*, vol. 79, nº 1, 2011, pp. 155-176.

MILLARES, A., *Los códices visigóticos de la catedral toledana. Cuestiones cronológicas y de procedencia*, Madrid, 1935.

MINGUELLA, T., *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*, Madrid, 1883.

MINOR, C. E. "Bagaudae or Bacaudae?", *Traditio*, nº 31, 1975, pp. 318-322.

MIRALLES, J. C., "Naturaleza y difusión del culto a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 217-236.

MIRÓ, M., "Epigrafía mètrica de transmissió exclusivament manuscrita: a propòsit de les inscripcions cristianes de Tarragona conservades en l'Anthologia Hispana", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, nº 37, 1996-97, pp. 953-972.

—, "Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: actas (Segovia-Coca, octubre de 1995)*, vol. 1, Valladolid, 1997, pp. 179-192.

MITRE, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*, Madrid, 2003.

MOHRMANN, C., "Encore une fois: *paganus*", *Vigiliae Christianae*, vol. 6, nº 2, 1952, pp. 109-121.

MOLÉ, C., "Uno storico del V secolo. Il vescopo Idacio", *Siculorum Gymnasium*, nº 27, 1974, pp. 279-351; nº 28, 1975, pp. 58-139.

MOLINA, J. A., "Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 649-675.

—, "La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 861-882.

—, "La cueva de Santa Eulalia en La Rioja y la capilla de San Basilio en Capadocia. Breve observación sobre un posible paralelismo formal", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 785-788.

MONREAL, L. A., "El visigotismo en los eremitorios rupestres de 'Las Gobas' de Laño (Condado de Treviño)", *Congreso de Historia de Euskal Herria (2º Congres, Bilbao, 1987)*, vol. 1, 1988, pp. 367-379.

—, "San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense", *Príncipe de Vian*a, año nº 49, nº 183, 1988, pp. 70-96.

—, *Eremitorios rupestres altomedievales. El alto valle del Ebro*, Bilbao, 1989.

—, "San Esteban de Viguera. Reflexiones en torno a una iglesia particular", *Príncipe de Viana*, año 52, nº 194, 1991, pp. 7-30.

—, "Centros eremíticos y semieremíticos en el valle del Ebro: aspectos metodológicos", *II Semana de Estudios Medievales, Nájera 5 al 9 de agosto de 1991*, Logroño, 1992, pp. 49-64.

—, "Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 235-264.

—, "Análisis artquitectónico de San Esteban de Viguera", *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, Logroño, 1999, pp. 27-32.

MONTECCHIO, L., "Movimiento bacaudico nei secoli V e VI: conseguenze economiche, sociali e spirituali", *Studi sull'oriente cristiano*, vol. 15, nº 2, 2011, pp. 57-83.

—, "Bacaudae nella peninsola iberica durante il secolo V", *Polis*, nº 24, 2012, pp. 91-108.

—, "La cultura en el medio rural: las escuelas monásticas en época visigoda", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca 2013, pp. 257-278.

MONTERO, S., "Religión romana en Vareia y su entorno", *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 1, Logroño, 1994, pp. 263-271.

MORAL CONTRERAS, T., "El monasterio de Leyre y las reliquias de los santos mártires de Calahorra", *Berceo*, nº 79, n 1968, pp. 193-241; nº 80, 1986, pp. 255-279.

—, "Manifestaciones eremíticas de Castilla", *España eremítica: actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, 1970, pp. 455-496.

—, "El monasterio riojano de las santas mártires Nunilo y Alodia", *Príncipe de Viana*, año nº 36, nº 140-141, 1975, pp. 435-446.

—, *Santos Emeterio y Celedonio en la crónica de Leyre*, Yesa, 1993.

MORAL ASTOLA, L. A., "Una hebilla epigráfica cristiana del siglo V como sello de las parroquias del entorno del Pantano de Ortigosa González La Casa", *El Encinedo*, nº 1, fasc. 2, 2003, pp. 4-6.

MORALES DE SETIÉN, J., "¿En qué fecha pudo aparecer la imagen de la virgen de Vico?", *Programa de fiestas* (Arnedo, 1986), 1986.

MOREAU, E., *Saint Amand: apôtre de la Belgique et du nord de la France*, Louvain, 1927.

MOREAU, M., "Lecture de la Lettre 11 de Consentius à Augustin: un pastiche hagiographique?", *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, París, 1983, pp. 215-223.

MORENO HERRERO S., "La religión romana en *Vareia* y su entorno", *Historia de la Ciudad de Logroño*, vol. I, Logroño, 1994, pp. 263-271.

MORENO LAPEÑA, J. L., *La catedral de Tarazona*, Zaragoza, 1995.

—, *Tarazona y su comarca. I, Patrimonio Histórico-Artístico*, Zaragoza, 1995.

MORENO MARTÍN, F. J., "Arquitectura y usos monásticos en el siglo VII. De la recreación textual a la invisibilidad material", *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura (Visigodos y Omeyas, 4, Mérida 2006)*, 2009, pp. 275-308.

—, "La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas", *Anales de Historia del Arte*, Vol. Extra, 2009, pp. 199-218.

—, "Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio", *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, pp. 85-120.

MORENO MARTÍNEZ, L., "Mercado del Kan de Vico de Arnedo", *Belezos*, nº 6, 2008, pp. 68-74.

MORENO RESANO, E., "La derrota de los Bacaudae Aracellitani (443 d. C.), por Flavio Merobaudes en la crónica de Hidacio", *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela* 14, 2006, pp. 25-40.

—, "El periodo tardoantiguo en Navarra: propuesta de actualización", *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*, Pamplona, 2006, pp. 263-286.

—, "Los vascones en la literatura latina tardía (siglos IV-VII)", *Los vascones en las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 261-290.

—, "La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales de los siglos IV y V d. C.", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 209-216.

—, "La representación épica del combate y de la muerte del guerrero en el epitafio de Opilano (642)", *Habis*, nº 42, 2011, pp. 299-316.

MORERA, E., *Tarragona cristiana. Historia del arzobispo de Tarragona y del territorio de su provincia (Cataluña La Nueva)*, vol. 1, Barcelona, 1981.

MORET, J., *Investigaciones históricas de las antigüedades del Reyno de Navarra*, Pamplona, 1766.

MORIN, G., "La *Fides sancti Valeriani* du ms. París lat. 2076. Notes d'ancienne littérature chrétienne", *Revue Bénédictine*, nº 15, 1898, pp. 102-103.

—, *Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, vol. 1, París, 1913.

MOSTALAC, A., *Los sarcófagos romano-cristianos de la provincia de Zaragoza. Análisis iconográfico e iconológico*, Zaragoza 1994.

MOUNIER, M. B., "Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècle)", *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition*, Toulouse, 2007, pp. 219-246.

MOYA, J. G., *Inventario artístico de Logroño y su provincia*, 3 vols., Madrid, 1975-1986.

—, "Historia del arte riojano: estado de la cuestión, fuentes y bibliografía", *Cuadernos de investigación: Historia*, vol. 10, fasc. 2, 1984, pp. 7-44.

MOYA, J. G., RUIZ-NAVARRO, J. y ARRÚE, B., *Castillos y fortalezas de La Rioja*, Logroño, 1992.

MUNDÓ, A., "Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII", *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (8-14 aprile 1956)*, Spoleto, 1957, pp. 73-108.

MUNIER, C. y GAUDEMET, J., *Conciles gaulois du IVe siècle*, París, 1977.

—, "La cristianización de la religiosidad pagana: cristianos y paganos frente a la muerte", *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Barcelona, 2005, pp. 137-152.

—, *La cristianización de la religiosidad pagana*, Madrid, 2008.

MUÑIZ, E., "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", *Arys*, nº 2, 1999, pp. 239-252.

—, "La cristianización de la religiosidad pagana: cristianos y paganos frente a la muerte", *Del Coliseo al Vaticano: claves del cristianismo primitivo*, Barcelona, 2005, pp. 137-152.

—, *La cristianización de la religiosidad pagana*, Madrid, 2008.

MUÑOZ, M. T., "Inscripciones sepulcrales latinas de la Hispania cristiana: algunas correcciones", *Veleia*, nº 11, 1994, pp. 269-280.

—, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria-Gasteiz, 1995.

MUSSET, L., *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1982.

MUTILOA, J. M., "Constitución, consolidación y disolución del patrimonio de la Iglesia en Navarra (el monasterio de Leire)", *Príncipe de Viana*, año 42, nº 162, 1981, pp. 53-166.

NAVAL, F., "El Sarcófago de Castiliscar", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 94, 1929, pp. 163-172.

NAVARRA, J., "Interventi di Leandro di Siviglia negli sviluppis storici e religiosi della Spagna visigotica: Aspetti positivi e limiti", *Studi storico religiosi*, nº 4, 1980, pp. 123-134.

NAVARRO, F. J., "Una inscripción cristiana en Cascante", *Príncipe de Viana*, año 58, nº 212, 1997, pp. 515-520.

—, "Navarra, la Gallia y Aquitania en la Antigüedad Tardía", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 291-302.

NAVARRO CABALLERO, M., "Una guarnición de la legión VII Gémina en *Tritium Magallum*", *Caesaraugusta*, nº 66-67, 1989-1990, pp. 217-226.

NAVASCUÉS, J., "Descubrimiento de una bodega de época romana en el término de Funes", *Príncipe de Viana*, año nº 20, nº 76-77, 1959, pp. 227-229.

NEIRA, C., *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid, 2005.

NEIRA JIMÉNEZ, M. L., "Mitología e historia en los mosaicos romanos. Algunas reflexiones", *Mitología e historia en los mosaicos romanos*, Madrid, 2010, pp. 7-18.

NICOLAS, A., *Bibliotheca hispana vetus*, vol. 1, Madrid, 1788.

NIÑO, J., "El trasfondo político-religioso del enfrentamiento entre el rey Leovigildo y el obispo Masona de Mérida", *Compostellanum*, vol. 51, nº 1-2, 2006, pp. 28-60.

NISO, J., "Yacimiento de San Martín de Dulantzi", *Arkeoikuska*, nº 11, 2011, pp. 35-57.

NOLLA, J. M., "El urbanismo de la ciudad de Gerona en la Alta Edad Media. Una primera aproximación", *Codex Aquilarensis*, nº 15, 1999, pp. 205-226.

NORTON, P., *Episcopal Elections, 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford, 2007.

NOVO, J. M., *Los pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*, Alcalá de Henares, 1992.

NOVOA JÁUREGUI, C., *Arqueología del Paisaje y producción cerámica: los alfares romanos del valle del Najerilla (La Rioja) y su distribución espacial*. Tesis doctoral en red (http://www.tdx.cat/), 2009.

NOVOA PORTELA, F. y PÉREZ, E., "La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 19-25.

NUIN, J., MATEO, M.R., ARMENDÁRIZ, R.M., DURÓ, A., "Nuevos datos sobre el hábitat rural de época romana en Navarra: la villa de los Olmos de Murillo el Cuende", *Trabajos de Arqueología Navarra*, nº 23, 2011, pp. 119-140.

NÚÑEZ GARCÍA, O., "Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la iglesia galaica del siglo V", *Gallaecia*, nº 20, 2001, pp. 317-332.

—, "Aportaciones exteriores al proceso de cristianización de *Gallaecia*. Las relaciones con la Iglesia Romana (ss. IV-VI)", *Hispania antiqua*, nº 25, 2001, pp. 347-370.

—, *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la Antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica*, Vitoria-Gasteiz, 2011.

NÚÑEZ MARCÉN, J., "La arquitectura pública de época romana en el País Vasco y sus áreas geográficas limítrofes. Una aproximación crítica", *Iberia*, nº 1, 1998 pp. 115-144.

—, "El paisaje urbano de las ciudades romanas del área vascona", *Actas de los XII Cursos sobre el Patrimonio Histórico (Reinosa, julio-agosto 2001)*, vol. 6, 2002, pp. 412-432.

OBREGÓN, F., *Breve historia de Cantabria*, Santander, 2000.

ODILE, M., "Étude sur le canon II du premier Concile de Caesaraugusta", *I Concilio Cesaraugustano*, Zaragoza, 1981, pp. 161-175.

OLARTE, J. B., "Apuntes para una interpretación de la Historia emilianense", *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*, Logroño, 1974, pp. 53-65.

OLAVARRÍA, R., "Arqueología de las religiones mistéricas paganas en la Bética", *Arqueología y Territorio*, nº 1, 2004, pp. 155-165.

OLCOZ, S. y MEDRANO, M., "Basilio y los bagaudas", *Turiaso*, nº 19, 2008-2009, pp. 183-240.

—, "El cisma del obispo calagurritano Silvano, los bagaudas, y el origen del obispado de Pamplona", *Kalakorikos*, nº 15, 2010, pp. 291-312.

OLIVARES, A., "El *corpus* documental priscilianista: Análisis y valoración", *Hispania antiqua*, nº 26, 2002, pp. 211-234.

—, "Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia: Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d. C.)", *Ilu*, nº 7, 2002, pp. 97-120.

—, *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, La Coruña, 2004.

OLMO, L., "La villa romana y medieval del Torrexón de Veranes", *Los orígenes de Gijón*, Gijón, 1992, pp. 75-87.

ORELLA, J. L., "Las redes de evangelización de los vascones meridionales", *Sancho el Sabio*, nº 29, 2008, pp. 87-102.

ORLANDIS, J., "El Cristianismo en el reino visigodo", *I Goti in Occidente. Problemi, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medievo*, vol. 3, Spoleto, 1956, pp. 153-171.

—, "La disciplina eclesiástica española sobre la vida eremítica", *Ius canonicum*, vol. 4, nº 7, 1964, pp. 148-163.

—, "El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII", *Anuario de estudios medievales*, nº 3, 1966, pp. 27-64.

—, *Zaragoza visigótica, lección inaugural del curso académico MCMLXVIII*, Zaragoza, 1969.

—, "La asistencia a los pobres en la Iglesia visigótica", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, Lisboa, 1973, pp. 699-715.

—, *La iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976.

—, "Bagaudia Hispánica", *Revista de Historia del Derecho*, II, 1, 1977-1978, pp. 35-42.

—, "La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana", *Cuadernos de Historia de España*, nº 63-64, 1980, pp. 7-11.

—, "Los laicos en los concilios visigodos", *Anuario de historia del derecho español*, nº 50, 1980, pp. 177-188.

—, "El arrianismo visigodo tardío", *Cuadernos de Historia de España*, nº 65-66, 1981, pp. 5-20.

—, *Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía: estudios varios*, Zaragoza, 1984.

—, "Abades y concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 3, 1986, pp. 221-234.

—, *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, 1988.

—, *Historia de España. Época visigoda: 409-711*, Madrid, 1987.

—, "El Primado romano en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Historia, Instituciones, documentos*, nº 14, 1987, pp. 13-25.

—, "Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 4, 1995, pp. 237-246.

—, "Algunas consideraciones en torno a la circunstancia histórica de Valerio del Bierzo", *Helmantica*, t. 48, nº 145-146, 1997, pp. 153-164

—, "Tardía Antigüedad: consideraciones en torno a la conversión al cristianismo", *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 6, 1999, pp. 233-246.

—, *Historia de la Iglesia. La Iglesia antigua y medieval*, vol. I, Madrid, 2012.

ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986.

ORTALLI, J., "La fine delle ville romane: esperienze local e problemi generali", *La fine delle ville romane: trasformazioni nelle campagne tra tarda anticitá e alto Medioevo. Convegno archiologico del Garda, Gardone Riviera (Brescia), 14 ottobre 1995*, Mantova, 1996, pp. 9-20.

ORTEGA, A., *Prudencio de Calahorra*, Calahorra, 1997

—, "Prudencio, el poeta celebrador de los mártires San Emeterio y San Celedonio", *Kalakorikos*, nº 13, 2008, pp. 175-184.

ORTIZ AYALA, C., "El culto a Cibeles en la Hispania romana", *Actas del primer congreso peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela, 1-5 de junio 1986), vol. II, 1988, pp. 441-453.

ORTIZ DE URBINA MONTOYA, C. y PÉREZ OLMEDO, E., "El juicio de la arqueología en Álava: D. Lorenzo del Prestamero y Cabriana", *Veleia*, nº 7, 1990, pp. 105-118.

ORTIZ GARCÍA, P., "San Braulio, la vida de San Millán y la Hispania visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra*, vol. 45, nº 92, 1993, pp. 459-486.

ORTIZ PALOMAR, E., "Los Bañales (Uncastillo). El tiempo ausente del espacio vigente. Baños romanos", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 2006, pp. 106-116.

OSABA, B., "Museo Arqueológico de Burgos (Adquisiciones)", *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, vol. 11, Madrid, 1950, pp. 160-162.

OSSEL, P. y OUZOULIAS, P., "La mutation des campagnes de la Gaule du Nord entre le milieu du IIIe siècle et le milieu du Ve siècle. Où en est-on?", *Belgian Archaelogy in a European Setting*, vol. 2, Lovaina, 2001, pp. 231-245.

OSSET, E., "Hallazgos arqueológicos en Artieda de Aragón", *Archivo Español de Arqueología*, nº 38, 1965, pp. 97-128.

—, "La villa romana de Rienda, en Artienda de Aragón", *Archivo Español de Arqueología*, nº 40, 1967, pp. 120-129.

OVEJAS, M., "Toponimia en las obras de Berceo", *Berceo*, nº 41, 1956, pp. 445-462.

PADRÓ, J., "Las divinidades egipcias en la España romana y sus precedentes", *La Religión romana en Hispania. II Symposio organizado por el instituto de arqueología 'Rodrigo Caro' del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid 1981, pp. 335-352.

PALAO, J. J., *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca, 2006.

PALMER, A. M., *Prudentius on the martyrs*, Oxford, 1989.

PALOL, P., *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. I. Jarritos y patenas litúrgicas*, Barcelona, 1950.

—, "Nuevos bronces litúrgicos hispanovisigodos", *Boletín del Seminario de Arte y Arquitectura*, nº 30, 1964, pp. 311-318.

—, *Arqueología cristiana de la España Romana. Siglos IV-VI*, Madrid, 1967.

—, *Arte Hispano de época visigoda*, Barcelona, 1968.

—, "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae*, nº 13-14, 1977-1978, pp. 281-300.

—, "La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda. Descubrimientos recientes y nuevos puntos de vista", *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, (21-28 septembre 1986)*, Roma, 1989, pp. 1975-2022.

—, "El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos", *Actes du XIe Congrès International d'Archeologie Chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, (21-28 septembre 1986)*, Roma, 1989, pp. 559-605.

—, *El Bovalar (Seròs, Segria): conjunt d'època paleocristiana i visigótica*, Lleida, 1989.

—, "Poblat del Bovalar", *Del romà al romànic: història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, 1999, pp. 145-156.

—, "Basílica paleocristiana, baptisterio i necròpolis del Bovalar", *Del romà al romànic: història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, 1999, pp. 188-192.

—, "Conjunt monetari del Bovalar", *Del romà al romànic: història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, 1999, pp. 343-345.

PALOMAR, M., "De epigrafía española romano-cristiana y visigoda", *Zephyrus*, nº 2, 1951, pp. 21-31.

PALOMEQUE, A., "Memoria de la campaña de excavaciones realizadas en septiembre de 1962 en la villa romana de Las Tamujas (Malpica del Tajo, Toledo), *Noticiario Arqueológico Hispánic*o, nº 7, 1963, pp. 197-205.

PALOMINO, A. L., NEGREDO, M.J. y BOHIGAS, R., "La fortaleza de Tedeja en Trespaderne y el castillo de Poza de la Sal (Burgos). Variables arqueológicas para el análisis de la articulación del poder local en el tránsito de la tardoantigüedad a la Alta Edad Media en la Castilla del Ebro", *Los castillos altomedievales en el noroeste de la Península Ibérica*, Bilbao, 2012, pp. 263-290.

PAMPLIEGA, J., *Los germanos en España*, Pamplona, 1998.

PASCUAL FERNÁNDEZ, J. M., "La cronología de Vareia (Varea, Logroño)", *Cuadernos de investigación: Historia*, vol. 9, fasc. 1, 1983, pp. 127-134.

PASCUAL GONZÁLEZ, H., "La Rioja desde la Edad de los Metales hasta Roma", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, Logroño, 2000, pp. 87-120.

PASCUAL GONZÁLEZ, J., "El municipio *Cascantum* y los progresos de la romanización en el sur de la actual provincia de Navarra", *Príncipe de Viana*. Anejo, nº 7, 1987, pp. 547-552.

PASCUAL MAYORAL, M. P., "Sobre un fragmento de sarcófago depositado en el Museo Municipal de Calahorra (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 2, 1997, pp. 293-300.

—, "Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 87-117.

PASCUAL MAYORAL, M. P. y GARCÍA RUIZ, P., "Aportación a la arqueología tardoantigua en la Rioja. La iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera", *Iberia*, nº 4, 2001, pp. 119-138.

—, "Canteras y tecnología molinar en el río Jubera (La Rioja)", *Revista Murciana de Antropología*, nº 7, 2001, pp. 237-266.

—, "Las comunicaciones", *Así era la vida en una ciudad romana, Calagurris Iulia*, Calahorra, 2002, pp. 29-38.

—, "La necrópolis de Villanueva, Calahorra (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 103-120.

PASCUAL MAYORAL, M. P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja*, Logroño, 1984.

PASCUAL MAYORAL, M. P. y PASCUAL MAYORAL, M. A., "Estelas discoideas de La Rioja", *Antigüedad y cristianismo*, nº 16, 1999, pp. 313-368.

PASCUAL MAYORAL, P., CINCA MARTÍNEZ, J. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., "Molde para la fabricación de mangos de cazo con la representación Cibeles-Attis hallado en los alfares de Varea (La Rioja)", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 14, 1997, pp. 683-691.

PASCUAL MAYORAL, M. P., PASCUAL MAYORAL, M. A. y GARCÍA RUIZ, P., "El culto a los santos Emeterio y Celedonio en la Rioja según las fuentes arqueológicas", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 237-256.

PASCUAL MAYORAL, M. P., GARCÍA RUIZ, P., CINCA MARTÍNEZ, J. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., "La cueva de Páceta: castro Bilibio (La Rioja). ¿Un oratorio rupestre?", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 719-738.

PASCUAL Y ORBANEJA, G., *Vida de san Indalecio y Almería ilustrada en su antigüedad, origen y grandeza*, Almería, 1699.

PASTOR, M., "Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagáudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio romano", *Memorias de Historia antigua*, nº 2, 1978, pp. 205-216.

PAZ, J. A., "Una villa tardorromana en la Pesquera (Tarazona, Zaragoza)", *Turiaso*, nº 1, 1980, pp. 325-344.

—, "El Bajo Imperio y el periodo Hispano-visigodo en Aragón", *Estado actual de la Arqueología en Aragón (Congreso celebrado en Zaragoza, entre los días 12 y 14 de noviembre de 1987)*, vol. 1, Zaragoza, 1990, pp. 263-308.

—, *Cerámica de mesa romana de los siglos III al VI d. C. en la provincia de Zaragoza*, Zaragoza, 1991.

—, "Noticia sobre un hallazgo numismático y de piezas metálicas de la antigüedad tardía en Maderuela (Vera de Moncayo, Zaragoza)", *Turiaso*, nº 16, 2001-2002, pp. 47-63.

—, "La antigüedad tardía en las Cinco Villas", *ArquEJEAlogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 2007, pp. 117-143.

PEDREGAL, M. A., "El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes", *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 1992, pp. 345-360.

PEDROSA, J. M., "Por Santiago y Santa Ana / pintan las uvas: el calendario agrícola, entre cristianismo y paganismo", *Paremia*, nº 19, 2010, pp. 113-124.

PEÑA, Y., "Reutilizaciones termales en el noroeste de la Provincia Tarraconense", *Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón (Gijón 1999)*, Gijón, 2000, pp. 349-354.

PERCIVAL, J., "The fifth-century villa: new life or death postponed?", *The Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, 1992, pp. 156-164.

PÉREX AGORRETA, M. J., "La *mansio* de *Aracaeli* (Uharte-Arakil, Navarra)", *Cuadernos de Arqueología*, nº 18, 2010, pp. 355-361.

—, *Los vascones. El poblamiento en época romana*, Pamplona, 1986.

—, "Vascones en La Rioja en época romana (según las fuentes literarias)", *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, vol. 1, Logroño, 1986, pp. 211-218.

PÉREX AGORRETA, M. J. y UNZU, J., "Termalismo y hábitat en el valle medio del Ebro en época antigua", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, nº 5, 1992, pp. 295-308.

PÉREZ, J. B. y LÓPEZ, M., "Copia de un papel sobre la patria y sepultura de San Millán", *Viaje literario a las iglesias de España*, 1804 (reimp. de 1902), vol. 3, pp. 237-239.

PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía-Santuario de Nuestra Señora de Valvanera*, Gijón, 1971.

PÉREZ DE LABORDA, A., *Guía para la historia del País Vasco hasta el siglo IX: fuentes, textos, glosas, índices*. San Sebastián, 1996.

PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1934.

—, "Historia y leyenda en el Poema de Fernán González", *Escorial*, nº 14, 1944, pp. 319-352.

—, *El Condado de Castilla: los 300 años en que se hizo Castilla*, Madrid, 1969.

—, "La antiquísima iglesia de Santa María de las Viñas, monumento de gran interés" (*ABC*, 6 de Octubre, 1929), reproducido en *Enciclopedia Espasa-Calpe*, Apéndice 8, 1978, pp. 1129-1130.

PÉREZ GONZÁLEZ, C., "El culto a las reliquias en la Edad Media: historia de una tradición pagana con continuidad en la religión cristiana", *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad (XVI Jornadas de Filología Clásica de las Universidades de Castilla y León, Burgos, 11 al 15 de noviembre de 2002)*, Burgos, 2003, pp. 167-194.

PÉREZ GOYENA, A., *La Santidad en Navarra, santos, beatos y personas insignes en santidad del pueblo navarro, discusiones sobre los apócrifos y otros hechos oscuros hagiográficos, contribución de Navarra y de sus hijos a la hagiografía*, Pamplona, 1947.

PÉREZ LOSADA, F., "Entre a cidade e a aldea. Estudio arqueohistórico dos 'aglomerados secundarios' romanos en Galicia", *Brigantium*, nº 13, 2002, pp. 15-348.

PÉREZ MARTÍNEZ, M., "La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)", *Studia Historica. Historia medieval*, nº 18-19, 2000-2001, pp. 17-40.

—, *Tarraco en la Antigüedad Tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, Tarragona, 2012.

PÉREZ MEDINA, M., "Sobre la prohibición de sacrificios por Constantino", *Florentia Iliberritana*, nº 7, 1996, pp. 229-239.

PÉREZ RODRÍGUEZ, A., "Observaciones críticas para una biografía de San Millán", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 397-403.

PÉREZ SÁNCHEZ, D., "Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (ss. IV-VI)", *Gerión*, nº 10, 1992, pp. 275-286.

—, "Poder religioso y realidad social en la obra de Valero del Bierzo", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 165-182.

—, "Las transformaciones de la Antigüedad Tardía en la Península Ibérica: iglesia y fiscalidad en la sociedad visigoda", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 17, 1999, pp. 299-318.

PETERSON, D., *Frontera y lengua en el alto Ebro, siglos VII-XII. Las consecuencias e implicaciones de la invasión musulmana*, Logroño, 2009.

PIAY, D., "Acercamiento prosopográfico al priscilianismo", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 601-625.

—, "Arqueología y priscilianismo", *Hispania Antiqua*, nº 35, 2011, pp. 271-300.

PICARD, J. C., "L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'Occident", *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, (21-28 septembre 1986)*, Roma, 1989, pp. 505-553.

—, "L'emplacement de la première cathédrale d'Auxerre", *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Roma, 1992, pp. 637-646.

PIERRE, D., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa, 1947.

PIETRI, C., *Roma christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade a Sixte III (311-440)*, Roma, 1976.

PIETRI, L., "Évergetisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive", *Humana sapit. Études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 2002, pp. 254-261.

PINA, F., "Sertorio, Pompeyo y el supuesto alineamiento de los vascones con Roma", *Los vascones en las fuentes antiguas*, Barcelona, 2009, pp. 195-214.

PINELL, J. M., "La liturgia hispánica", *Anamnesis*, nº 2, 1978, pp. 70-88.

PIÑEIRO, A., "Monaquismo precristiano: Qumranitas y Terapeutas", *Codex Aquilarensis*, nº 5, 1991, pp. 11-30.

PIRENNE, H., *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1978.

PITA, R., *Lérida paleocristiana*, Lérida, 1973.

PITA, R. y PALOL, P., "La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico", Actas del *VIII Congreso internacional de arqueología cristiana (Barcelona, 5-11 octubre 1969)*, Ciudad del Vaticano, Barcelona, 1972, pp. 383-401.

PLATELLE, H. y MISONNE, D., "Amando", *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, 1961, pp. 918-922.

PLIEGO, R., *La moneda visigoda*, Sevilla, 2009.

POINSOTTE, J. M., "Prudence et les juifs: un antijudaisme radical et apaisé", *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IVe siècle*, Rouen, 2001, pp. 115-126.

PORRES, F., "Excavación arqueológica en el término de Los Ladrillos, Tirgo, 1999", *Estrato*, nº 11, 2000, pp. 60-64.

—, "El yacimiento romano de 'Los Ladrillos', Tirgo. Estudio de los materiales", *Estrato*, nº 12, 2000, pp. 49-53.

PORTILLA, M. J. y EGUÍA, J., *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria. Arciprestazgos de Treviño, Albaina y Campezo*, vol. II, Vitoria, 1968.

POVEDA, A. M., "El obispado de *Ilici*", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000, pp. 85-92.

POZO, M., "La barbarie como explicación histórica y sus problemas: los vascones de los siglos VI y VII", *Miscelánea Medieval Murciana*, nº 35, 2011, pp. 189-200.

PRIETO, M., *Los obispos hispanos a fines del Imperio romano (ss. IV-VI). El nacimiento de una elite social*, Madrid, 1994.

PUERTAS, R., "El eremitismo rupestre en la zona de Nájera", *IX Congreso Nacional de Arqueología: Valladolid, Burgos, Palencia, Santander: 17-21 octubre 1965*, Valladolid, 1965, pp. 419-430.

—, "Trabajos de planimetría y excavación en la Villa Fortunatus, Fraga (Huesca)", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, nº 1, 1972, pp. 69-82.

—, "Cuevas artificiales de época altomedieval en Nájera", *Berceo*, nº 86, 1974, pp. 7-20.

—, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII): testimonios literarios*, Madrid, 1975.

—, *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño, 1979.

—, *Iglesias rupestres de Málaga*, Málaga, 2006.

PUEYO, J., *La moneda riojana: catálogo general y reseñas históricas de las monedas acuñadas en La Rioja*, Logroño 1996.

QUACQUARELLI, A., "Luoghi di culto e linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani", *Rivista di Archeologia Cristiana*, nº 42, 1-4, 1966, pp. 238-266.

QUENTIN, H., *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, París, 1908.

QUESADA, F., "Estandartes militares en el mundo antiguo", *Aquila legionis*, nº 8, 2007, pp. 11-116.

QUIJERA, J. A., "El tema mítico de las apariciones de imágenes en La Rioja", *Revista de Folklore*, nº 84, 1987, pp. 190-194.

QUIROGA, J. L. y LOVELLE, M. R., "Consideraciones en torno al modelo de ciudad entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en el noroeste de la Península Ibérica (s. V-XI)", *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico: actas del Congreso Internacional*, Lugo 15-18 de mayo de 1996, vol. 2, Lugo, 1999, pp. 1.319-1.346.

QUIRÓS, J. A., "Arqueología funeraria y arqueología de la arquitectura de época altomedieval", *Arqueología III. Arqueología Postclásica*, Madrid, 2006, pp. 199-209.

—, "La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana", *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 13 (1), 2006, pp. 49-94.

—, "Las aldeas de los historiadores y de los arqueólogos en la Alta Edad Media del Norte Peninsular", *Territorio, sociedad y poder*, nº 2, 2007, pp. 63-86.

—, "Arqueología del campesinado altomedieval: las aldeas y las granjas del País Vasco", *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Bilbao, 2009, pp. 385-403.

—, "Arqueología funeraria y arqueología de la arquitectura de época medieval", *Arqueología III. Arqueología Medieval y Postmedieval*, Madrid, 2010, pp. 215-288.

—, *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000). Poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular*, Bilbao, 2011.

—, "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje", *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 29, 2011, pp. 175-205.

—, "Early medieval landscapes in north-west Spain: local powers and communities, fifth-tenth centuries", *Early Medieval Europe*, nº 19 (3), 2011, pp. 285-311.

—, "Castles and villages of the Early Middle Ages in northwest of Spain", *Landscapes of Defence in the Viking Age*, Turnhout, 2013, pp. 303-339.

—, "Aristocracias, élites y desigualdad social en la primera Edad Media en el País Vasco", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad; élites y articulación del territorio entre los siglos V-VIII d.C.*, Madrid, 2014, pp. 143-158.

QUIRÓS, J. A. y ALONSO MARTÍN, A., "Las ocupaciones rupestres en el fin de la Antigüedad. Los materiales cerámicos de Los Husos (Laguardia, Álava)", *Veleia*, nº 24-25, 2007-2008, pp. 1123-1142.

QUIRÓS, J. A., LOZA, M. y NISO, J., "Identidades y ajuares en las necrópolis altomedievales. Estudios isotópicos del cementerio de San Martín de Dulantzi, Álava (siglos VI-X)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 86, 2013, pp. 215-232.

QUIRÓS, J. y TEJADO, J. M. (eds.), *Los castillos altomedievales en el Noroeste de la Península Ibérica, Documentos de Arqueología medieval* 4, nº monográfico, Bilbao, 2012.

QUIRÓS, J. A. y SANTOS, I., "Founding and Owning Churches in Early Medieval Álava (North Spain): The Creation, Transmission and Monumentalisation of Memory", *Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches, 400-1100 A. D.*, 2014 (en prensa).

QUIRÓS, J. A. y VIGIL-ESCALERA, A., "Networks of peasant villages between Toledo and Velegia Alabense, Northwestern Spain (V-Xth Centuries)", *Archeologia Medievale*, nº 33, 2006, pp. 79-130.

QUIRÓS, J. A., AZKÁRATE, A., BOHÍGAS, R., GARCÍA CAMINO, I., PALOMINO, A. L. y TEJADO, J. M., "Arqueología de la alta edad media en el Cantábrico oriental", *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico oriental y su entorno*, Vitoria-Gasteiz, 2009, pp. 449-500.

RAMÍREZ PASCUAL, T., "El monasterio de Albelda. Un cenobio rupestre", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 739-752.

RAMÍREZ SÁDABA, J. L., "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", *La Religión romana en Hispania. II Symposio organizado por el instituto de arqueología 'Rodrigo Caro' del CSIC del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, pp. 223-262.

—, "Limitaciones inherentes a las fuentes literarias: consecuencias de la guerra sertoriana para *Calagurris*", *Gerión*, nº 3, 1985, pp. 231-244.

—, "Las ciudades vasconas según las fuentes literarias y su evolución en la tardoantigüedad", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 185-199.

—, "La toponimia de las ciudades vasconas", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 127-143.

—, "Cantabria", *Toponimia hispánica. Origen y evolución de nuestros topónimos más importantes*, 2011, pp. 51-62.

RAMOS AGUIRRE, M., "Arqueología de los espacios rurales altomedievales en Navarra (450-1000)", *Vasconia en la Alta Edad Media. 450-1000. Poderes y comunidades rurales en el norte peninsular*, Lejona: Vizcaya, 2011, pp. 119-132.

RAMOS FERNÁNDEZ, R., "Un templo romano de época augustea en La Alcudia de Elche", *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, t. I, 1995, pp. 349-353.

RAMOS-LISSÓN, D., "Rapports entre le siège romain et l'Église du royaume suève pendant le VIème siècle", *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterráneo latino (sec. IV-VI): XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, 1994, pp. 447-456.

—, "San Martín Dumiense y las causas de la pervivencia del paganismo en la Gallaecia del siglo VI", *Urbs Aeterna. Homenaje a la profesora Carmen Castillo*, Pamplona, 2003, pp. 879-894.

RASCÓN, S. y SÁNCHEZ, A. L., "*Complutum*. Tradición y cambio en la Antigüedad Tardía", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000, pp. 235-242.

RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005.

REAL, M.L.,"Innovaçâo e resistênci: dados recentes sobre a antiguedade cristâ no ocidente peninsular", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 setembre, 1-2 octubre de 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 17-68.

RECIO, A., "Prudenzio 'poeta peregrinus' e promotore di pellegrinaggi", *Akten des XII. Internationalen Kongresses fûr Christliche Archâologie*, vol II, Münster, 1995, pp. 1139-1159.

REGUERAS, F., "Villas romanas leonesas: una ordenación", *ArqueoLeón. Historia de León a través de la arqueología*, León, 1996, pp. 91-106.

REGUERAS, F. y DEL OLMO, J., "Villa romana/Basílica cristiana: propuestas de lectura y nuevas hipótesis a la luz de la arqueología aérea", *Brigecio*, nº 7, 1997, pp. 47-63.

REINA, J., MUÑOZ, R., VALDÉS, L. y PUJANA, I., "La villa romana de 'El Juncal de Velilla' (Agoncillo, La Rioja)", *Estrato*, nº 11, 2000, pp. 8-17.

REINHART, W., *Historia general del reino hispánico de los suevos*, Madrid, 1952.

REYES, F. y ESCALONA, J., "Los orígenes de Oña y el estudio del territorio", *Circunstancia*, nº 24, 2011, pp. 8-16. (No encuentro referencias a las páginas del artículo)

RIAÑO, E., "Eremitorios rupestres y colonización altomedieval", *Studia Historica. Historia medieval*, nº 13, 1995, pp. 47-58.

RIBADENEIRA, P. de, "San Hemeterio y San Celedonio, mártires", *Flos Sanctorum o Libro de la Vida de los Santos*, t. I, Barcelona, 1688, pp. 429-430.

RIBER, L., *Aurelio Prudencio*, Barcelona, 1936.

RIBERA, A., y ROSELLÓ, M., "El primer grupo episcopal de Valencia", *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 2000, Valencia, pp. 165-187.

RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI-VIII siècles*, París, 1962.

RICO, D., "Arquitectura y epigrafía en la Antigüedad Tardía. Testimonios hispanos", *Pyrenae*, vol. 40, nº 1, 2009, pp. 7-53.

RIESCO ÁLVAREZ, H. B., *Elementos líticos y arbóreos en la Religión romana*, León, 1993.

RIESTRA, J. L., "Décimo Magno Ausonio: referencias hispanas de manipulación erudita y utilitarismo geográfico", *Studia Historia. Historia antigua*, nº 9, 1991, pp. 129-138.

—, "Décimo Magno Ausonio: consideraciones sobre su actitud hacia Hispania", *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla, 1994, pp. 663-672.

RIPOLL, G., "Sarcófagos de la antigüedad tardía hispánica: importaciones y talleres locales", *Antiquité Tardive*, nº 1, 1993, pp. 150-158.

—, "Acerca de la supuesta frontera entre el *Regnum Visigothorum* y la Hispania bizantina", *Pyrenae*, nº 27, 1996, pp. 251-267.

—, *Toréutica de la Bética (siglos VI y VII d. C.)*, Barcelona, 1998.

—, "*Corpus Architecturae Religiosae Europeae*, Saec. IV-X (CARE-Hispania)", *Mainake*, nº 31, 2009, pp. 229-242.

RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica", *Espacio, tiempo y forma. II, Historia antigua*, nº 5, 1992, pp. 555-580.

—, "Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de a Antigüedad Tardía", *Alle origini della parrochiae rurale* (*IV -VII sec.). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome - 19 marzo 1998)*, Ciudad del Vaticano, 1999, pp. 101-165.

—, "*Toletum*, la construcción de una *vrbs regia*", *Sedes regiae*, Barcelona, 2000, pp. 521-578.

RIPOLL, G., CARRERO, E., RICO, D., TUSET, F., VELÁZQUEZ, I., LÓPEZ BATLLE, A., MAS, C., VALLS, M., CAU, M. A., "La arquitectura religiosa hispánica del siglo IV al X y el proyecto del *Corpus Architecturae Religiosae Europeae - Care-Hispania*", *Hortus Artium Medievalium*, vol. 18, nº 1, 2012, pp. 45-74.

RISCO, M., *España Sagrada*, vol. XXX-XXXIII, Madrid, 1775-1781.

RIU, M., "Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental", *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona, 5-11 de octubre, 1969)*, Barcelona, 1972, pp. 431-443.

RIVERA, J. F., "Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania Sacra*, nº 8, 1955, pp. 3-34.

—, *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo, 1973.

RIVIÈRE, Y., *Les délateurs sous l'Empire Romain*. Roma, 2012.

ROBILLARD, E. y SOTINEL, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVè au Vè siècle. Image et autorité*, Roma, 1998.

RODAMILANS, F., "Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX", *Ab Initio*, nº 2, 2011, pp. 61-79.

—, "El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, nº 27, 2014, pp. 421-461.

RODANÉS, J. M., "Las cuevas sepulcrales en La Rioja: Estudio histórico-arqueológico", *Munibe*, nº 49, 1997, pp. 77-93.

RODRIGUES, L., "O diabo na vida de um santo: uma análise complementar da autobiografia de Valério do Bierzo", *Acta Scientiarum. Education*, vol. 31, nº 1, 2012, pp. 61-69.

RODRÍGUEZ CASTILLO, T. H., "Monasterios dúplices: religiosos de ambos sexos bajo un mismo techo", *Historia 16*, nº 370, 2007, pp. 8-21.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A., "La eclosión del cristianismo en la Hispania de Teodosio. Dos nuevos testimonios arqueológico-epigráficos", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: actas (Segovia-Coca, octubre de 1995)*, vol. II, Valladolid, 1997, vol. 2, pp. 687-696.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. y CARREÑO, M. C., "Epigrafía vizcaína. Revisión y nuevas aportaciones e interpretación histórica", *Kobie*, nº 11, 1981, pp. 81-163.

RODRÍGUEZ DE ESCOBAR, J., *Gloria de Tarazona merecida en los siglos passados de la antigua naturaleza de sus hazañas*, Madrid, 1708.

RODRÍGUEZ DE LAMA, I., "Episcopologio calagurritano", *Berceo*, nº 38, 1956, pp. 55-62.

—, "¿Es de origen apostólico la diócesis visigoda de Calahorra?", *Calahorra: bimilenario de su fundación*, Calahorra, 1984, pp. 323-350.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, A., "Lucha dialéctica y conflicto religioso en torno al *prodigium* pagano y el *miraculum* cristiano: scientia, magia y superstitio", *Arys*, nº 11, 2013, pp. 285-312.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., "Cristianismo, guerra y ejército en el Imperio romano", *Revista española de derecho canónico*, vol. 68, nº 171, 2011, p. 725-781.

RODRÍGUEZ HERRERA, I., "Poeta Christianus. Esencia y Misión del Poeta Cristiano en la Obra de Prudencio", *Helmántica*, vol. 32, nº 97-98, 1981, pp. 6-184.

RODRÍGUEZ JURADO, J. y RODRÍGUEZ ORTIZ, J. M., "Monasterio de Suso, San Millán de la Cogolla (La Rioja): Estudio de características del macizo rocoso y propuestas para su estabilización", *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional* (San Millán, 6, 7 y 8 de noviembre de 1998), Logroño, 2000, pp. 165-202.

RODRÍGUEZ MARTÍN, G. F., "La villa romana de Torre Águila: un asentamiento rural en la cuenca media del Guadiana", *Revista de arqueología*, nº 176, 1995, pp. 46-55.

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, P., *Aproximación a la economía de fines del siglo IV y principios del siglo V en La Rioja: el tesorillo de Galiana*, Logroño, 1992.

RODRÍGUEZ RESINO, A., "Ciudades, *vicus*, *castra* y *villae* en el NW durante la Tardoantigüedad. Ensayo de un modelo arqueohistórico para el periodo", *Gallaecia*, nº 26, 2007, pp. 133-161.

RODRÍGUEZ SALÍS, J., "Romanización en el Bidasoa. Datos para su estudio", *II Semana. Internacional de Antropología Vasca (Bilbao, 19-24 abril 1971)*, vol. 2, Bilbao, 1971, pp. 363-366.

ROMÁN, J. M., "Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 169-195.

ROMERO, J., R., "Prisciliano y el priscilianismo: radiografía de un debate historiográfico", *Hispania sacra*, vol. 40, nº 81, 1988, pp. 27-44.

ROUCHE, M., *L'Aquitaine, des Wisigoths aux Arabes, 418-781: naissance d'une région*, París, 1979.

ROUSELLE, A., *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial, del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, Barcelona, 1989.

—, *Croire et guèrir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, París, 1990.

ROUSSEAU, P., "Ascetics as Mediators and as Teachers", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 2002, pp. 45-59.

RUBIO, E., *Monjes y eremitas. Santuarios de roca del sureste de Burgos*, Burgos, 1986.

RUINART, T., *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Amsterdam, 1713.

RUIZ BUENO, D., *Actas de los mártires*, Madrid, 2003.

RUIZ SOLA, A., "La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana", *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad (XVI Jornadas de Filología Clásica de las Universidades de Castilla y León, Burgos, 11 al 15 de noviembre de 2002)*, Burgos, 2003, pp. 211-222.

RUIZ TRAPERO, M., *Las acuñaciones hispano-romanas de Calagurris*, Barcelona, 1968.

RUIZ VÉLEZ, I. y LECANDA. J. A., "Evolución de las formas y funciones de la arquitectura militar romana en el norte de Hispania: el caso de Tedeja", *Arqueología da Antiguedade na Península Ibérica. III Congresso da arqueologia peninsular (UTAD, Vila Real, Portugal, setembro de 199)*, vol. 6, Porto, 2000, pp. 565-568.

SACRISTÁN, J. D., "Arqueología Preventiva y de Gestión. Burgos (1991-1992)", *Numantia*, nº 5, 1994, pp. 247-260.

SÁENZ BARRIO, O. A., "La villa de Ocón y sus reliquias de santos. La leyenda de San Cosme y San Damián", *Berceo*, nº 37, 1955, pp. 429-434.

SÁENZ DE BURUAGA, A., "Referencias al culto precristiano del Monte Bilibio (La Rioja)", *Brocar*, nº 18, 1994, pp. 87-118.

SÁENZ DE HARO, T., "Calahorra islámica (siglos VIII-XI). Notas sobre la organización de los espacios urbano y rural", *Brocar*, nº 31, 2007, pp. 107-154.

SÁENZ DE HARO, T. y PÉREZ CARAZO, P., "Edad Media", *Historia de Calahorra*, Calahorra, 2011, pp. 165-228.

SÁENZ DE SANTAMARÍA, C., "Un juego de topónimos: Victoriaco/Castellis-Gasteiz/Vitoria y sus posibles implicaciones históricas", *Letras de Deusto*, nº 33, 1985, pp. 143-153.

SÁENZ PASCUAL, R., "Las pinturas murales de San Esteban de Viguera", *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, Logroño, 1999, pp. 117-153.

SÁENZ PRECIADO, J. C., "Prospecciones arqueológicas en el término de 'El Juncal de Velilla' (Agoncillo, La Rioja), *Estrato*, nº 6, 1994, pp. 76-82.

—, "Los alfares de época tardorromana del Valle del río Najerilla (siglos IV-VI d. C.)", *Berceo*, nº 128, 1995, pp. 113-157.

—, "La Antigüedad Tardía", *Historia del arte en La Rioja*, vol. 1, Logroño, 2005, pp. 175-203.

SÁENZ PRECIADO, M. P., "Últimas actuaciones realizadas en la Ermita de Nuestra Señora de los Arcos", *Estrato*, nº 10, 1999, pp. 11-20.

SÁENZ PRECIADO, J. C. y SÁENZ PRECIADO, M. P., "Hallazgo de un aplique de bronce representando a Attis, en Santa Marina (La Rioja)", *Berceo*, nº 128, 1995, pp. 309-315.

—, "Seguimiento y sondeos arqueológicos realizados en el monasterio de Suso", *Estrato*, nº 8, 1997, pp. 62-71.

SÁENZ RODRÍGUEZ, M., "Configuración urbana del casco antiguo de la ciudad de Arnedo", *Historia del arte en La Rioja Baja, ámbito y vínculos artísticos: La Rioja, 8, 9 y 10 de octubre de 1993: IV Jornadas de Arte Riojano*, Logroño, 1994, pp. 15-30.

—, "La leyenda de la fuente de los Mártires. San Cosme y San Damián en la Villa de Ocón", *Belezos*, nº 8, 2008, pp. 26-33.

SÁENZ RODRÍGUEZ, M. y ÁLVAREZ CLAVIJO, M. T., *El monasterio de nuestra señora de Vico en Arnedo (La Rioja)*, Logroño, 2007.

SÁEZ, J. L., "Hallazgo de nuevas reliquias de los santos mártires Emeterio y Celedonio en Nájera (La Rioja)", *Kalakorikos*, nº 5, 2000, pp. 305-308.

SAGRADO, F., *Briviesca antigua y medieval: de Virovesca a Briviesca. Datos para la historia de la Bureba*, Madrid, 1979.

SÁINZ, E., *Sedes episcopales de La Rioja*, Logroño, 1994.

—, "Primer cristianismo en La Rioja", *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, pp. 343-351.

—, "Atlas sumario de la historia diocesana", *La Rioja. Tierra abierta (Calahorra, del 15 de abril al 30 de septiembre de 2000)*, Logroño, 2000, pp. 27-56.

—, "Los obispos de Calahorra en la Edad Media (siglos VIII-XV)", *I Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño, 2001, pp. 37-66.

SALCEDO, R., *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología*, Barcelona, 2007.

SALES, J., "Necrópolis cristianas tardoantiguas en el área catalana: estado de la cuestión", *Santos, obispos y reliquias: actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998)*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 319-333.

—, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona 2012.

—, "Fabricando pergamino durante la Antigüedad Tardía. Unas notas arqueológicas para los monasterios de Hispania", *Augustinianum*, nº 53:2, 2013, pp. 492-496.

—, "Roman spectacle buildings as a setting for martyrdom and its consequences in the Christian architecture", *Journal of Ancient History and Archeology*, nº 1.3, 2014, pp. 8-21.

—, "Implantación de iglesias en edificios de espectáculos romanos: orígenes de un proceso de medievalización de la ciudad antigua", *Studi Romani*, año 62, nn. 1-4, 2014, pp. 71-102.

—, "El Bovalar (Serós, Lleida): ¿un monasterio productor de pergamino en la Hispania visigoda?", *Rivista di Archeologia Cristiana* (en prensa).

SALINAS, M., "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 237-246.

SALMON, C., *Histoire de Saint Firmin Martyr, premier Évêque d'Amiens, patron de la Navarre et des diocèses d'Amiens et de Pamplone*, Arras, 1861.

SALVADOR, F. J., "Extensión del monacato en Hispania meridional durante la Antigüedad Tardía", *Actas del II Congresso Peninsular de História Antiga (Coimbra, 18-20 Outubro 1990)*, Coimbra, 1993, pp. 1067-1078.

—, "Aspectos sociales en las reglas monásticas de la Bética", *La sociedad de la Bética: contribuciones para su estudio (coloquio celebrado en Granada, 30, 31 de marzo y 1 de Abril del 1992)*, Granada, 1994, pp. 495-514.

—, "Conflictos religiosos en la provincia bizantina hispana", *La religión en el mundo griego. De la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, 1997, pp. 161-174.

SALZMAN, M. R. M., *The making of a Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Massachusetts, 2002.

SAN BALDOMERO, J. M., "Las ninfas de Niencebas. Aproximación hermenéutica a la religiosidad romana del culto a las aguas en los Baños de Fitero", *Príncipe de Viana*, año 59, nº 215, 1998, pp. 625-650.

SAN BERNARDINO, J., "*Eulalia Emeritam suam amore colit*: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3.186.215)", *Habis*, nº 27, 1996, pp. 205-223.

—, *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-401 d. C.)*, Écija, 1996.

—, "Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanidad: en torno al caso de 'Pascentius' en Lusitania", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: actas (Segovia-Coca, octubre de 1995)*, vol. 1, Valladolid, 1996, pp. 217-232.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 vols., Mendoza, 1949.

—, "El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X", *La città nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, vol. VI, Spoleto, 1959, pp. 359-391.

—, "Fuentes para el estudio de las divisiones eclesiásticas visigodas", Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas, Santiago de Chile, 1970, pp. 66-107.

—, "Sobre las Nominae Sedium Episcopalium visigodas", *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hipanas*, Santiago de Chile, 1970, pp.108-113.

—, "El Aula Regia y las asambleas políticas de los Godos", *Estudios visigodos*, Roma, 1971, pp. 150-252.

—, "Divisiones tribales y administrativas del solar del reino de Asturias en la época romana", *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Oviedo, 1972, pp. 51-100.

SÁNCHEZ LEÓN, J. C., "Una leyenda sobre los Bagaudas cristianos en la Alta Edad Media: el nombre Bacauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII", *Studia Historica. Historia Antigua*, nº 2-3, 1984-1985, pp. 291-303.

—, "Sozomeno, ¿es fuente de la historia de los Bagaudas hispanos?", *Helmántica*, tomo 39, nº 120, 1988, pp. 391-402.

—, "Sobre el final del bagaudismo en Galia e Hispania", *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*, nº 3, 1990, pp. 251-258.

—, *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, Jaén, 1996.

SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca 1976.

—, "Los orígenes del Cristianismo en Hispania. Los casos de Mérida y León-Astorga", *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma: X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, León, 1995, pp. 165-181.

SÁNCHEZ ZUFIAURRE, L., *Técnicas constructivas medievales. Nuevos documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*, Vitoria, 2007.

—, "Metodología. Las iglesias de Álava de los siglos IX-XI y las consideradas iglesias del siglo VII", *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura (visigodos y omeyas, 4, Mérida, 2006)*, Mérida, 2009, pp. 231-240.

SÁNCHEZ-LAFUENTE, J., "Algunos testimonios de uso y abandono de anfiteatros durante el Bajo Imperio en Hispania. El caso segobricense", *El anfiteatro en la Hispania romana (Coloquio Internacional, Mérida, 26-28 de Noviembre de 1992)*, Badajoz, 1994, pp. 177-186.

SANDOVAL, P., *Catálogo de los obispos que ha tenido la santa iglesia de Pamplona, desde el año de 80, que fue su primero della san Fermín, con un breve sumario de los reyes que en tiempo de los obispos reynaron en Navarra, dando reyes varones a las demás provincias de España*, Pamplona, 1614.

SANMARTÍ, E., "Dos asas con representación metróaca del museo Arqueológico de Barcelona", *Ampurias*, nº 31-32, 1969, pp. 285-289.

SANTANA, A., "Ermita de San Pedro de Abrisketa-Arrigorriaga", *Monumentos de Vizcaya*, vol. 3, Bilbao, 1987, pp. 79-85.

SANTOS YANGUAS, J., "¿Todavía *saltus* frente a *ager* en territorio vascón?", *Boletín Arkeolan*, nº 15, 2008, pp. 165-171.

SANTOS YANGUAS, N., "Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio", *Hispania*, vol. 40, nº 145, 1980, 237-269.

—, "Las invasiones germanas del siglo III en Hispania. Estado de la cuestión", *Memorias de historia antigua*, nº 7, 1986, pp. 151-168.

—, "Los bagaudas: rebeliones campesinas en la España del Bajo Imperio", *Historia 16*, nº 144, 1988, pp. 41-48.

—, *La romanización de Asturias*, Madrid, 1992.

—, "El cristianismo primitivo en la Asturias antigua", *Memorias de Historia Antigua*, nº 13- 14, 1992-1993, pp. 217-246.

—, "El cristianismo en Asturias en época visigoda", *Tiempo y sociedad*, nº 5, 2011, pp. 6-42.

—, "Primeros siglos de cristianismo en Asturias", *Ilu*, nº 25, 2014, pp. 437-477.

SANZ ARTIBUCILLA, J. M., *Historia de la Fidelísima y vencedora Ciudad de Tarazona*, vol. 1, Madrid 1929.

SANZ BONEL, V. M. y LÁZARO, G., "La problemática bagauda (siglo V d. C.) en el valle del Ebro: reflexión historiográfica", *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, pp. 741-762.

SANZ HUESMA, F. J., "Merobaudes en Hispania (443 d. C.)", *Habis*, nº 39, 2008, pp. 363-368.

SANZ HUESMA, F. y MARTÍNEZ MAZA, C., "Hispania en el Bajo Imperio", *Historia de España. Hispania tardoantigua y visigoda*, vol. 5, Madrid, 2007, pp. 15-256.

SÁNZHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca 1976.

SANZ SERRANO, R., "La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica", *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, 1985, pp. 399-430.

—, "Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda", *Homenaje a D. Santiago Montero Díaz.* Anejos de Gerión II, 1989, pp. 365-389.

—, "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", *Héroes, Semidioses y daimones. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989*, Madrid, 1992, pp. 463-484.

—, "Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica", nº 0, *Ilu*. 1995, pp. 237-248.

—, "La destrucción de centros de culto paganos como forma de persecución religiosa en la Península Ibérica", *Homenaje a José Mª Blázquez*, vol. VI, Madrid, 1998, pp. 247-264.

—, *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua. Gerión*, vol. 21, Ext. 7, Madrid, 2003.

—, "Aristocracias paganas en Hispania tardía (s. V-VII)", *Gerión*, vol. 25, Extra 1, 2007, pp. 443-480.

—, "Adivinos paganos en la Hispania Tardoantigua", *L'endevinació al món clàssi.* VI Cicle de Conferències Religions del Món Antic: Palma, 26 d'octubre 2006 - 18 de gener 2007, Palma de Mallorca, 2008, pp. 163-202.

SASTRE, I., "Aristocracia, cristianismo y epigrafía laica en la Hispania tardoantigua", *Veleia*, nº 29, 2012, pp. 17-28.

SAXER, V., "Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies des saints du XII a XVI siècle, conservés à la Bibliothèque Capitulaire de Tarazona", *Hispania Sacra*, vol. 23, nº 45-46, 1970, pp. 335-402.

SAYAS, J. J., "Consideraciones históricas sobre Vasconia en época bajoimperial", *La formación de Álava. Actas del Congreso 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, Vitoria, 1982, pp. 481-510.

—, "El poblamiento romano en el área de los vascones", *Veleia*, nº 1, 1984, pp. 289-310.

—, "Algunas consideraciones sobre la cristianización de los vascones", *Príncipe de Viana*, año 46, nº 174, 1985, pp. 35-56.

—, "La presión cristiana sobre los territorios vascónicos en época bajoimperial", *Congreso de Estudios Históricos: Vizcaya en la Edad Media (Bilbao, 17-20 diciembre 1984)*, San Sebastián, 1986, pp. 49-61.

—, "*De historiae Vasconiae controversis*", *Príncipe de Viana*, año nº 48, Extraordinario nº 6, 1987, pp. 89-124.

—, "Euskal Herria y los pueblos germánicos", *II Congreso Mundial Vasco. De los orígenes a la cristianización*, vol. 1, San Sebastián, 1988, pp. 383- 409.

—, "La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico", *Veleia* 5, 1988, pp. 189-206.

—, *Los vascos en la Antigüedad*, Madrid, 1994.

—, "Cuestiones relacionadas con la etnia histórica de los vascones", *Los pueblos prerromanos del norte de Hispania. Una transición cultural como debate histórico*, Pamplona, 1998, pp. 89-139.

—, "Vascones y romanización de Navarra", *Nueva Historia de Navarra*, Pamplona, 2010, pp. 41-88.

SAYNTVES, P., *Les saints sucesseurs des dieux*, París, 1907.

SCHETTER, W., "Prudentius, Peristephanon 8", *Hermes*, nº 110, 1982, pp. 110-117.

SCHLUNK, H., *Die Ornamentik in Spanien zur Zeit der Herrschaft der Westgoten*, Berlín, 1936.

—, "El sarcófago de Castiliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV, *Príncipe de Viana*, año nº 8, nº 28, 1947, pp. 305-353.

—, "Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania", *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona, 5-11 de octubre, 1969)*, Barcelona, 1972, pp. 187-218.

SCHLUNK, H y HASUCHILD, T., *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978.

SCHLUTEN, A., "Las referencias a los vascones hasta el año 810 después de J. C.", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº 18, 1927, pp. 225-240.

SEGUÍ, G., *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Roma, 1937.

SEGURA, S., *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina. De Aníbal a Carlomagno*, Bilbao 1997.

SERRA RÁFOLS, J., "La Villa Fortunatus, de Fraga", *Ampurias*, nº 5, 1943, pp. 5-35.

—, *La villa romana de la Dehesa de la Cocosa*, Revista de Estudios Extremeños, Anejo 2, Badajoz, 1952.

SERRA VILARÓ, J., *Fructuós, Auguri i Eulogi. Martirs sants de Tarragona*, Tarragona, 1936.

—, "Il sepolcri della necropoli de Tarragona", *Rivista di Archeologia Cristiana*, vol. 14, nº 3-4, 1937, pp. 243-280.

—, *La necrópolis de San Fructuoso*, Tarragona, 1948.

SERRANO MARTÍNEZ, A., "Episcopologio de Zaragoza", *Aragonia sacra*, nº 16-17, 2001-2003, pp. 197-246.

SERRANO PINEDA, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, vol. I, Madrid, 1935.

SESMA, J. y TABAR, M. I., "La villa romana de las musas en Arellano y su adecuación para la visita pública", *Cuadernos de Arqueología*, nº 19, 2011, pp. 265-299.

SETTIA, A. A., "Pieve e cappelle nella dinamica del popolamento rurale", *Cristianizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. XXVIII Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1982, pp. 445-493.

SIMONET, F. J., "Historia de los mozárabes en España", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, vol. 13, Madrid, 1897-1903, pp. 319-502.

SIGÜENZA, C., "El traslado de las reliquias de Emeterio y Celedonio de Leyre a Calahorra: una pintura entre la leyenda y la realidad", *Belezos*, nº 3, 2007, pp. 18-25.

SIVAN, H. S., "An Unedited Letter of the Emperor Honorius to the Spanish Soldiers", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nº 61, 1985, pp. 273-287.

SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T., *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978.

SOLANA, J. M., *Los autrigones a través de las fuentes literarias*, Vitoria, 1974.

—, *Los cántabros y la ciudad de Iulióbriga*, Santander 1981

SOTCKING, R. L., "Martianus, Aventius and Isidore: Provincial Councils in Seventh-Century Spain", *Early Medieval Europe*, vol. 6, nº 2, 1997, pp. 169-188.

SOTOMAYOR, M., *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*, Granada, 1975.

—, "La iglesia en la España romana", *Historia de la Iglesia en España: La iglesia en la España romana y visigoda*, vol. 1, 1979, pp. 7-400.

—, "Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania", *Memorias de historia antigua*, nº 5, 1981, pp. 173-186.

—, "Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispánico", *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica (Montserrat, 2-5 novembre 1978)*, Barcelona, 1982, pp. 11-31.

—, "Influencia de la iglesia de Cartago en las iglesias hispanas", *Gerion*, nº 7, 1989, pp. 277-288.

—, "Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda", *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Granada, 2002, pp. 241-271.

—, "Estructuración de las iglesias cristianas", *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, vol. 1, Madrid, 2003, pp. 531-588.

—, "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios romanos y visigodos", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 525-542.

—, "Términos de la organización territorial eclesiástica en los concilios hispano-romanos y visigodos", *Mélanges de l'Antiquité Tardive, Studiola in honorem Natalis Duval*, Turnhout, 2004, pp. 283-297.

—, "La llegada del cristianismo a la Península: Datos históricos y explicaciones tardías", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Barcelona, 2005, pp. 213-231.

—, "La iconografía de Centcelles: enigmas sin resolver", *Pyrenae*, vol. 37 nº 1, 2006, pp. 143-173.

SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005.

SUBIRATS, C., *El ceremonial militar romano: liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Tesis doctoral en red (www.tdx.cat), 2013.

STERN, H., *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, París, 1953.

TALAVERA, F. J., "La figura de Cibeles en la mitografía latina: de Varrón a Isidoro de Sevilla", *Revista de Estudios Latinos*, nº 4, 2004, pp. 125-151.

TAMBO, J., "El aspecto religioso en la evolución del entramado urbano de Tarazona (Zaragoza)", *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo (Nájera, 26-29 de julio 2005)*, Logroño, 2006, pp. 433-448.

—, "La Diócesis de Tarazona durante la Edad Media y los archivos eclesiásticos de Tarazona" *Cuadernos de Estudios Borjanos*, nº 49, 2006, pp. 89-112.

TANNER, N. P., *Los Concilios de la Iglesia: breve historia*, Madrid, 2003.

TARACENA, B., "Excavaciones y exploraciones en las provincias de Soria y Logroño", *Memoria de la JSEA*, nº 86, 1927, pp. 38-46.

—, "Restos romanos en La Rioja", *Archivo español de Arqueología*, nº 46, 1942, 17-47.

—, "Excavaciones arqueológicas en Navarra (I): la villa romana de Liédena", *Príncipe de Viana*, año nº 10, nº 37, 1949, pp. 353-382.

—, "Excavaciones arqueológicas en Navarra (II): la villa romana de Liédena", *Príncipe de Viana*, año nº 11, nº 38-39, 1950, pp. 9-40.

—, "La villa romana de Liédena y el campo español en el Bajo Imperio", *Crónica del V Congreso Arqueológico del Sudeste Español y del I Congreso Nacional de Arqueología*, 2010, pp. 215-219.

TARACENA, B. y VÁZQUEZ DE PARGA, L., "La villa romana del Ramalete (Tudela)", *Príncipe de Viana*, nº 34, 1949, pp. 9-46.

TEICHNER, F., "De lo romano a lo árabe. La etapa de transición del sur de la provincia de Lusitania a al-Gharb al-Andalus (nuevas investigaciones de Milreu y Cerro da Vila)", *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid, 2006, pp. 207-220.

—, "Die römischen Villen von Milreu (Algarve/Portugal). Ein Beitrag zur Romanisierung der südlichen Provinz Lusitania", *Madrider Mitteilungen*, nº 38, 1997, pp. 106-162.

TEJA, R., "La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 115-124.

—, "Los monjes vistos por los paganos", *Codex Aquilarensis*, nº 8, 1993, pp. 9-24.

—, "Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana", *Cassiodorus*, nº 1, 1995, pp. 29-39.

—, "Los juegos de anfiteatro y el Cristianismo", *El anfiteatro en la Hispania romana*, Mérida, 1995, pp. 69-78.

—, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999.

—, "¿*Populus et Plebs*? La participación del pueblo en las elecciones episcopales del cristianismo primitivo (siglos II-III)", *Popolo e potere nel mondo antico*, Barcelona, 2005, pp. 233-247.

—, "*Exterae gentes*: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira", *El concilio de Elvira y su tiempo*, 2005, pp. 221-225.

—, "El poder de la iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano", *Studia Historica. Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 63-81.

—, "Exorcismos, magia y demonios en las vidas de santos orientales (ss. IV-VI d. C.)", *Religions del món antic. La Magia*, 2006, pp. 179-200.

TEJADO, J. M., *Arqueología y gestión del territorio en el alto Valle del Iregua: el castro de "El Castillo de los Monjes"* (Lumbreras, La Rioja), Logroño, tesis doctoral disponible en versión digital (http://dialnet.unirioja.es), 2010.

—, "Castros militares altomedievales en el alto valle del Iregua (La Rioja, España): una realidad poco común", *Archeologia Medievale*, nº 38, 2011, pp. 137-181.

—, "La Rioja en la Alta Edad Media a través de la Arqueología", *Vasconia en la Alta Edad Media (450-1000): poderes y comunidades en el norte peninsular*, Lejona: Vizcaya, 2011, pp. 163-180.

—, "Castros altomedievales en el alto Iregua (La Rioja): El caso de El Castillo de los Monjes", *Los castillos medievales en el noroeste de la Península Ibérica*, 2012, pp. 163-192

—, "Comparación entre los espacios del valle del Ebro y la Meseta. La Rioja y Burgos en la Antigüedad Tardía", *Las fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élites y articulación del territorio (siglos V-VIII d. C.)*, Madrid, 2014, pp. 95-120.

—, "Localización y emplazamiento", *El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce: pasado, presente y ¿futuro?*, Logroño, 2014, pp. 81-89.

TÉLLEZ, D., "El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce", *Belezos*, nº 15, 2011, pp. 22-27.

TELLO, M., "Episcopologio de Tarazona", *Aragonia Sacra*, nº 16-17, 2001-03, pp. 153-195.

TESTÓN, J. A., *El monacato en la Diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval. La Tebaida berciana*, León, 2008.

THIERRY, N., *La Capadoce. De l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2002.

THOMPSON, E. A., "Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain", *Past and Present*, vol. 2, nº 1, 1952, pp. 11-23.

—, *Los Godos en España*, Madrid, 1971.

—, "The End of Roman Spain: part III", *Nottingham Medieval Studies*, nº 22, 1978, pp. 3-22.

—, "El cristianismo y los bárbaros del norte", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* Madrid, 1989, pp. 85-86.

TOBALINA ORAA, E., *La villa de las musas. Yacimiento arqueológico de Arellano*, Pamplona, 2008.

—, "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*, Barcelona, 2009, pp. 479-498.

TOBALINA PULIDO, L., "Arqueología del cristianismo de la antigüedad tardía en Cantabria: hacia un estado de la cuestión", *Sautuola*, nº 16-17, 2010-2012, pp. 241-262.

TORRECILLA, M. J. y GARCÍA CAMINO, I., "Las iglesias, centros de poder y organización territorial (el papel de las iglesias en la reorganización del poblamiento en los casos de Bizkaia y Ayala: siglos IX-XIII)", Actas del *V Congreso de Arqueología Medieval Española (Valladolid, 22-27 de Marzo de 1999)*, Valladolid, 2001, pp. 717-726.

TORRES CARRO, M., "Los mosaicos descubiertos en el siglo XVIII en la Villa de Cabriana (Álava)", *Estudios de Arqueología Alavesa*, nº 10, 1981, pp. 311-340.

—, "Los mosaicos de la villa de Prado (Valladolid)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (BSAA)*, nº 54, 1988, pp. 175-218.

TORRES LÓPEZ, M., "La doctrina de las iglesias propias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 2, 1925, pp. 402-461.

—, "El origen del sistema de iglesias propias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1928, pp. 83-217.

TORRES PRIETO, J. M., "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos", *Ilu*, nº 18, 2007, pp. 85-98.

—, "Corrupción en las elecciones episcopales durante la Antigüedad Tardía", *La corrupción en el mundo romano: actas del V coloquio de la Asociación Interdisciplinar del Mundo Romano*, Madrid, 2008.

TORRES RODRÍGUEZ, C., "Reintegración de los suevos en la Iglesia Católica. S. Martín de Braga", *Boletín de la Universidad Compostelana*, nº 66, 1958, pp. 11-30.

—, *El reino de los suevos*, A Coruña, 1977.

—, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, A Coruña ,1985.

TORRES, M., PRIETO, R., LÓPEZ, M., PÉREZ DE URBEL, J., CAMPS, E. y FERRANDIS, J., *España Visigoda (414-711 d. C.). Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, vol. 3, Madrid, 1940.

TOVAR, A., *Iberische Landeskunde, 2. Las tribus y las ciudades de la antigua Hispania. 3. Tarraconensis*, Baden-Baden, 1989.

—, *Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres, 1994.

TREBOLLE, J., "La identidad de judíos y cristianos a través de los cánones de sus respectivas escrituras", *Del coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Barcelona. 2005, pp. 57-87.

TUDANCA, J. M., *Evolución socioeconómica del alto y medio valle del Ebro en época bajoimperial romana*, Logroño, 1997.

TUDANCA, J. M. y LÓPEZ DE CALLE, C., "Entorno urbanístico de la catedral de Calahorra. Apuntes para una valoración patrimonial", *Investigación humanística y científica en La Rioja: homenaje a Julio Luis Fernández Sevilla y Mayela Balmaseda Aróspide*, Logroño, 2000, pp. 171-192.

TURNER, C. H., *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima: canonum et conciliorum graecorum intepretationes Latinae*, 2 vols., 1860-1930.

UBIETO ARTETA, A., "Los primeros años del monasterio de San Millán", *Príncipe de Viana*, Año 34, nº 132-133, 1973, pp. 181-200.

UBRIC, P., "Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo V", *Iberia*, nº 6, 2003, pp. 71-78.

—, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004,

—, "Los límites del poder. Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano", *Studia Historica, Historia antigua*, nº 24, 2006, pp. 221-236.

—, "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu*, nº 18, 2007, pp. 145-165.

—, "Las nuevas opciones de poder: el protagonismo de los bárbaros en la Hispania del siglo V", *Polis*, nº 19, 2007, pp. 179-225.

—, "Corrupción, ambición e indisciplina en la Iglesia hispana del siglo V", *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, pp. 355-369.

—, "Hacia la superación de los prejuicios: la integración del bárbaro en la vida cotidiana del Imperio romano tardío", *Formas de integración en el mundo romano: Actas del VI Coloquio de la Asociación Interdisiciplinar de Estudios Romanos*, Madrid, 2009, pp. 59-74.

UDAONDO, F. J., "Las entidades geográficas en las obras de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, vol. 48, nº 145-146, 1997, pp. 205-234.

—, "El sistema escolar en la Hispania visigoda: el ejemplo de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, vol. 54, nº 164-165, 2003, pp. 391-445.

—, "Apuntes para una cronología de Valerio del Bierzo", *Helmántica*, vol. 56, nº 168-169, 2005, pp. 125-158.

ULBERT, T., *Frühchristliche Basiliken mit Doppelabsiden auf der Iberischen Halbinsel. Stuiden zur Architektur und Liturgiegeschichte*, Berlin, 1978

UNZU, M., FARO, J. A. y GARCÍA-BARBERENA, M., "Presencia islámica en Pamplona", *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siécles): la transition*, Toulouse, 2007, pp. 97-138.

UNZU, M. y PÉREX AGORRETA, M. J., "La cultura funeraria en Navarra en época romana", *Isturitz*, nº 9, 1997, pp. 797-815.

UNZU, M., PRIETO, P., PÉREX AGORRETA, M. J. y HERNANDO, A., "Roman Baths in Pamplona (Navarra-Spain)", *Cura aquarum in Ephesus: proceedings of the 12th International conference on the history of water management and hydraulic engineering in the Mediterranean Region (Ephesus, Selçuk-Turkey, October 2-10, 2004)*, Leuven, 2006, pp. 431-435.

UNZUETA M. y MARTÍNEZ, A., "Proyecto de variante y túnel entre las Conchas de Haro y el cruce de Briñas", *Arqueología de urgencia en Álava (1989-1993)*, Vitoria, 1994, pp. 43-60.

UNZUETA, M. y VALLO, D., "Necrópolis en el entorno de la ermita de San Mamés", *Arkeoikuska*, nº 08-11, 2008-2011.

URANGA, J. E., "Vestigios del culto al toro en Sos", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, nº 17, 1926, pp. 415-421.

—, "El culto al toro en Navarra y Aragón", *Problemas de la Prehistoria y de la Etnología vascas: IV Symposium de Prehistoria Peninsular*, Pamplona, 1966, pp. 223-232.

URANGA, J. E. e ÍÑIGUEZ, F., *Arte medieval navarro*, 5 vols. Pamplona, 1971-1973.

URIBE, P., HERNÁNDEZ, J. A. y BIENES, J. J., "La edilicia urbana privada en Los Bañales: estado de la cuestión", *Caesaraugusta*, nº 82, 2011, pp. 241-260.

URIBE, P., MAÑAS, I. y BIENES, J. J., "Excavaciones en la ciudad romana", *Plan de Investigación. Yacimiento Arqueológico de Los Bañales. Fase III. Campaña de 2010. Memoria de Investigación*, Uncastillo (Memoria de Investigación inédita entregada a la Dirección General de Patrimonio del Gobierno de Aragón), pp. 78-100.

URTEAGA, M., "Primer hallazgo paleocristiano en la provincia de Guipúzcoa", *Revista de Arqueología*, nº 48, 1985, pp. 57-58.

UTRERO, M. A., "La lauda de Ursicinus", *Creencias, símbolos y ritos religiosos. Pieza del mes, ciclo 1999-2000. Museo Arqueológico de Madrid*, Madrid, 2000, pp. 1-8.

—, *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistemas de abovedamientos*, Madrid, 2006.

—, "Arquitectura altomedieval peninsular. Nuevas aportaciones al estudio de las estructuras abovedadas: las iglesias de San Esteban de Canejada y Santo Domingo de Valdegutur (La Rioja)", *Caesaragusta*, nº 78, 2007, pp. 699-710.

—, "Las iglesias cruciformes del siglo VII en la Península Ibérica. Novedades y problemas cronológicos y morfológicos de un tipo arquitectónico", *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura (visigodos y omeyas, 4, Mérida, 2006)*, Mérida, 2009, pp. 133-154.

—, "Late-Antique and Early Medieval Hispanic Churches and the Archaeology of Architecture: revisions and reinterpretation of constructions, chronologies and contexts", *Medieval Archaeology*, nº 54, 2010, pp. 1-33.

UTRERO, M. A., CABALLERO, L. y ARCE, F., "Santa María de los Arcos de Tricio (La Rioja), Santa Coloma (La Rioja) y La Asunción de San Vicente del Valle (Burgos): tres miembros de una familia arquitectónica", *Arqueología de la arquitectura*, nº 2, 2003, pp. 81-86.

UTRILLA, P., "Gentes en el convento jurídico caesaraugustano según la epigrafía y la numismática", *Cuadernos de Investigación: Geografía e historia*, vol. 5, fasc. 2, 1979, pp. 95-133.

VALCÁRCEL, V., "¿Uno o dos Frunimianos en Vita Emiliani y cartas de Braulio de Zaragoza?", *Faventia*, nº 12, 1990, pp. 367-371.

—, "Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza", *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, 1991, pp. 333-340.

—, "La *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, nº 147, 1997, pp. 375-408.

—, "¿Encargó Braulio de Zaragoza a Eugenio de Toledo que compusiera una misa de San Millán? Para una interpretacion de Vita Emiliani, 3, 5-10", *Fortunatae*, nº 9, 1997, pp. 253-259.

—, "Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas", *Cuadernos del CEMYR*, nº 11, 2003, pp. 133-156.

VALDEÓN, J., "Santa María La Real de Nájera en el contexto de La Rioja Medieval", *La Rioja, tierra abierta. Nájera, Legado Medieval (exposición, monasterio de Santa María La Real, Nájera, 2005)*, Logroño, 2005, pp. 13-55.

VALDIVIESO, R. M., "Los orígenes de un culto en los montes de La Rioja: Valvanera", *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, Logroño, 1986, pp. 219-232.

—, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aledaños*, Logroño, 1991.

VALDIZÁN, M., *Recuerdos históricos de la ciudad episcopal de Oca, hoy Villafranca Montes de Oca*, Burgos, 1997 (Reprod. de la ed. Burgos: Tipografía de "El Monte Carmelo", 1917).

VALLALTA, P., "¿Cantaban los calagurritanos en la antigüedad?", *Calahorra. Bimilenario de su fundación: actas*, Calahorra, 1984, pp. 291-298.

VALLEJO, M., "Bizancio ante la conversión de los visigodos: los obispos Jenaro y Esteban", *Concilio III de Toledo: XIV Centenario (589-1989)*, Toledo, 1991, pp. 477-484.

—, *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

—, "Enrique Flórez y sus contemporáneos ante la intervención de Gregorio Magno en obispados de la España bizantina", *Hispania Sacra*, vol. 49, nº 100, 1997, pp. 655-673.

—, "Desencuentros entre el emperador Justiniano y las iglesias hispanas", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 573-584.

—, "Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo", *Hispania sacra*, vol. 55, nº 111, 2003, pp. 35-48.

—, "Obispos exiliados y confinados en monasterios en época protobizantina", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 511-524.

—, "¿El éxito de un desterrado arriano?: la evangelización del obispo Sunna en Mauritania", *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, pp. 171-192.

VALVERDE, M. R., "La iglesia hispano-visigoda: ¿fortalecedora o limitadora de la soberanía real?", *Hispania Antiqua*, nº 16, 1992, pp. 381-392.

—, "Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino", *Iberia*, nº 2 1999, pp. 123-132.

—, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000.

—, "La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo", *Edad Media: revista de historia*, nº 12, 2011, pp. 281-300.

VAN DAM, R., *Leadership and community in late antique Gaul*, Berkeley, 1992.

—, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

VARADY, L., "Zur Klarstellung der zwei Hydatius-Stellen", *Helikon*, nº 2, 1962, pp. 259-263.

VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La división de Wamba: contribución al estúdio de la historia y geografia eclesiásticas de la Edad Media Española*, Madrid, 1943.

VEGA, A. C., *El Primado Romano y la iglesia española en los siete primeros siglos*, San Lorenzo del Escorial, 1942.

VEGA AVELAIRA, T., "Estandartes militares (*signa militaria)* de época imperial procedentes de Hispania", *Sautuola*, nº 13, 2007, pp. 465-492.

VEILLARD, J., *Le guide du pèlerin de Saint-Jaques de Compostelle: texte latin du XIIe siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, 1938.

VELAZA, J., "Olite romano: evidencias epigráficas", *Trabajos de arqueología navarra*, nº 13, 1997-1998, pp. 235-246.

—, "*Calagorri*: cuestiones en torno al nombre antiguo de Calahorra", *Kalakorikos*, nº 3, 1998, pp. 9-18.

—, "Crónica de epigrafía romana de Navarra (1994-1998)", *Mito y realidad en la historia de Navarra*, vol. 2, Pamplona, 1998, pp. 203-214.

—, "La inscripción cristiana de Cascante: revisión y comentario", *Príncipe de Viana*, año nº 60, nº 218, 1999, pp. 657-662.

—, "Una inscripción latina relativa a la fundación de Olite (Navarra)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 85, 2012, pp. 281-286.

VELÁZQUEZ, I., "Zonas y problemas eclesiásticos durante la época de la presencia bizantina en Hispania (una reflexión sobre los textos)", *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 585-600.

—, "Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 531-568.

—, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, 2007.

VELÁZQUEZ, I. y RIPOLL, G., "Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica", *Espacio, tiempo y forma, Serie II. Historia Antigua*, nº 5, 1992, pp. 555-580.

VELILLA, S., "Una iglesia dedicada a San Emeterio y San Celedonio en la jurisdicción de Orduña", *Kalakorikos*, nº 7, 2002, pp. 251-260.

—, "Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 23, 2006, pp. 753-784.

—, "Nuevas localizaciones del culto a los santos Emeterio y Celedonio en el País Vasco y Navarra", *Kalakorikos*, nº 12, 2007, pp. 59-72.

VERDE, A., *Felices el Anacoreta: maestro de San Millán de la Cogolla*, Haro, 2002.

VERMASEREN, M. J., *Corpus Cultus Cybeles Attidisque. V. Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden, 1986.

VIDAL, C., "Prudencio. Los judíos en la obra de su padre hispano", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, nº 6, 1993, pp. 529-542.

VIGIL-ESCALERA, A., "El modelo de poblamiento rural en la Meseta y algunas cuestiones de visibilidad arqueológica", *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII) : balances y perspectivas. Actas de la Mesa Redonda hispano-francesa celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid (19-20 Diciembre 2005)*, 2006, pp. 89-108.

—, "Granjas y aldeas altomedievales al Norte de Toledo (450-800 D.C.)", *Archivo Español de Arqueología*, nº 80, 2007, pp. 239-284.

VIGUERA, M. J., *Aragón musulmán: la presencia del Islam en el valle del Ebro*, Zaragoza, 1988.

VILELLA, J., *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711): prosopografía*, Barcelona, 1987.

—, "La política religiosa del Imperio romano y la cristiandad hispánica durante el siglo V", *Antigüedad y cristianismo*, nº 7, 1990, pp. 385-390.

—, "Gregorio Magno e Hispania", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 33, 1991, pp. 167-186.

—, "Aportaciones de la epigrafía cristiana hispana no incluida en IHC ni en ICERV a la Prosopografía Cristiana del Bajo Imperio", *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di padre A. Recio Veganzones*, Roma, 1994, pp. 615-623.

—, "La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V", *Studia Ephemeridis Augustinianum*, nº 46, 1994, pp. 457-481.

—, "Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V", *Antiquité Tardive*, nº 5, 1997, pp. 177-185.

—, La epigrafía cristiana de Hispania durante los dos últimos decenios (1970-1990)", *Actes du Xe Congrès International d'Épigraphie grecque et latine*, París, 1997, pp. 439-448.

—, "Las primacías eclesiásticas en Hispania durante el siglo IV", *Polis*, nº 10, 1998, pp. 269-285.

—, "Los concilios eclesiásticos de la *Tarraconensis* durante el siglo V", *Florentia Iliberritana*, nº 13, 2002, pp. 327-344.

—, "Cánones pseudoiliberritanos y código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos", *Polis*, nº 17, 2005, pp. 97-134.

—, "Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos", *Sacris erudiri*, nº 46, 2007, pp. 5-87.

—, "Mala *temporis nostri*: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano", *Helmántica*, vol. 58, nº 175, 2007, pp. 7-65.

—, "Los concilios eclesiásticos hispanos del período visigodo-arriano: análisis histórico-prosopográfico", *Medieval Prosopography*, nº 25, 2008, pp. 1-47.

—, "*In cimiterio*: dos cánones pseudoiliberritanos relativos al culto martirial", *Gerión*, vol. 26, nº1, 2008, pp. 491-527.

VILELLA, J. y MAYMÓ, P., "Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in Hispania (409-589)", *Romano Barbarica*, nº 17, 2000-2002, pp. 193-236.

VILLACAMPA, M. A., *Los berones según las fuentes escritas*, Logroño, 1980.

VILLALÓN, M. C., "Quintanilla de las Viñas en el contexto del arte altomedieval una revisión de su escultura", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 21, 2004, pp. 101-136.

VILLALUENGA, S., "El control del patrimonio eclesiástico: inspecciones y censura de cuentas en la iglesia de Toledo", *Pecunia*, nº 14, 2012, pp. 1-40.

VILLARÓ, A., "Intervencions arqueològiques a la ciutat d'Urgell: cap a un horitzó romà tardà", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, nº 8, 1998, pp. 193-196.

VILLE, G., "Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien", *Mélanges de l'école française de Rome*, nº 72, 1960, pp. 273-335.

VILLEGAS, R., "Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (ss. IV-V)", *Gerión*, nº 30, 2012, pp. 263-291.

VIÑAYO, A., "Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés", *Legio VII gemina (Coloquio Internacional, León, 16-21 de septiembre de 1968)*, León, 1970.

VIVANCOS, M. C., "*Liber Ordinum* de San Prudencio de Monte Laturce (AMS4)", *Los manuscritos visigóticos: estudio paleográfico y codicológico 1.Códices riojanos datados*, Logroño, 2002, pp. 201-226.

—, "El oracional visigótico de Verona: notas codicológicas y paleográficas", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 26, nº 2, 2006, pp. 121-144.

VIVES, J., "Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina", *Spanische Forschungen*, nº 17, 1961, pp. 1-9.

—, "Santoral visigodo en calendario e inscripciones", *Anelacta sacra tarraconensis*, nº 14, 1941, pp. 31-58.

VOGT, J., "Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande", *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 53-70.

VOLLMER, A. y LÓPEZ BORGOÑOZ, A., "Nuevas consideraciones sobre las variaciones en el ritual funerario romano (ss. I-III d. C.), *Actas del XXII Congreso nacional de arqueología: Vigo 1993*, 2 vols., Santiago de Compostela, 1993, pp. 367-372.

VV. AA., "Fragmentos cerámicos de paredes finas con epígrafe", *Arqueología de Calahorra: miscelánea*, Calahorra, 1991, pp. 257-262.

—, *XVII Centenario del Martio de los Santos Emeterio y Celedonio*, Calahorra, 2000.

—, Las investigaciones del CAEAP y su aportación a la arqueología de Cantabria (1978-2003)", *1978-2003. C.A.E.A.P. Veinticinco años de investigaciones sobre el Patrimonio cultural de Cantabria*, Santander, 2003, pp. 15-37.

—, *Catedral de Santa María de la Huerta. Tarazona (Zaragoza). Dossier de prensa, Fundación Tarazona Monumental*, 2012.

—, *El Moncayo. Diez años de investigación arqueológica. Prólogo de una labor de futuro (Exposición del 30 de diciembre al 30 enero 1988-1989)*, Tarazona 1989.

WARD-PERKINS, B., *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005.

WHITEHILL W. M. y CLAPHAM, A. W., "The Church of Quintanilla de las Viñas", *The Antiquaries Journal*, vol. 17, nº 1, 1937, pp. 16-27.

WHITTAKER, D., "Landlords and Warlords in the Later Roman Empire", *War and Society in the Roman World*, London, 1993, pp. 277-302.

WICKHAM, C., "Aristocratic Power in Eighth-Century Lombard Italy", *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto, 1998, pp. 153-170.

—, "Early Medieval archaelogy in Italy: the last twenty years", *Archeologia Medievale*, nº 26, 1999, pp. 7-20.

—, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, 2005.

YELO, A., "La hagiotoponimia en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación", *Segundo Coloquio sobre la Historia de La Rioja. Logroño, 2-4 de Octubre de 1985*, vol. 1, Logroño, 1986, pp. 241-246.

—, "El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus", *Antigüedad y Cristianismo*, nº 10, 1993, pp. 453-466.

YGLESIAS, C., "La constitución de un espacio sagrado cristiano: el caso de los ninfeos del noroeste hispánico", *Santos, obispos y reliquias: actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Álcala de Henares, 13 a 16 de Octubre de 1998)*, Alcalá de Henares, 2003, pp. 407-411.

ZAMORA, P., "Diócesis de Tarazona", *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. IV, Madrid, 1972-1975, p. 2526.

ZEISS, H., *Die Grabfunde aus dem Spanischen Westgotenreich*, Berlin, 1934.

ZICHE, H. G., "Administrer la propriété de l'église: l'évêque comme clerc et comme entrepreneur", *Antiquité Tardive*, nº 14, 2006, pp. 69-78

ZUGARRAMURDI, J., *Antigüedades de Tarazona*, Zaragoza, 1881.

APÉNDICE 1.

TEXTOS RELATIVOS A LA CRISTIANIZACIÓN DEL VALLE MEDIO Y ALTO DEL EBRO ENTRE LOS SIGLOS IV-VIII

Años 404-405: Aurelio Prudencio Clemente, *Peristephanon*

HYMNUS I

HYMNUS IN HONOREM SANCTORUM MARTYRUM EMETERII ET CHELIDONII CALAGURRITANORUM

Scripta sunt caelo duorum martyrum uocabula,
aureis quae Christus illic adnotauit litteris,
sanguinis notis eadem scripta terris tradidit.

Pollet hoc felix per orbem terra Hibera stemmate,
hic locus dignus tenendis ossibus uisus Deo,
qui beatorum pudicus esset hospes corporum.

Hic calentes hausit undas caede tinctus duplici,
inlitas cruore sancto nunc harenas incolae
confrequentant obsecrantes uoce, uotis, munere.

Exteri nec non et orbis huc colonus aduenit,
fama nam terras in omnes percucurrit proditrix
hic patronos esse mundi, quos precantes ambiant.

Nemo puras hic rogando frustra congessit preces,
laetus hinc tersis reuertit supplicator fletibus
omne, quod iustum poposcit, inpetratum sentiens.

Tanta pro nostris periclis cura suffragantium est,
non sinunt inane ut ullus uoce murmur fuderit,
audiunt statimque ad aurora regis aeterni ferunt.

Inde larga fonte ab ipso dona tetris influunt,
supplicum causas petitis quae medellis inrigant;
nil suis bonus negauit Christus umquam testibus,

testibus, quos nec catenae, dura nec mors terruit
unicum deum fateri sanguinis dispendio,
sanguinis, sed tale damnum lux rependit longior.

Hoc genus mortis decorum, hoc probis dignum uiris: 25
membra morbis exedenda texta uenis languidis
hostico donare ferro morte et hostem uincere.

Pulchra res ictum sub ense persecutoris pati,
nobilis per uulnus amplum porta iustis panditur,
lota mens in fonte rubro sede cordis exilit. 30

Nec rudem crudi laboris ante uitam duxerant
milites, quos ad perenne cingulum Christus uocat,
sueta uirtus bello et armis nunc fidei militat.

Caesaris uexilla linquunt, eligunt signum crucis
proque uentosis draconum, quos gerebant, palliis 35
praeferunt insigne lignum, quod draconem subdidit.

Vile censent expeditis ferre dextris spicula,
machinis murum ferire, castra fossis cingere,
inpias manus cruentis inquinare stragibus.

Forte tunc atrox secundos Istrahelis posteros 40
ductor aulae mundialis ire ad aram iusserat,
idolis litare nigris, esse Christi defugas.

Liberam succinta ferro pestis urgebat fidem;
illa uirgas et secures et bisulcas ungulas
ultro fortis expetebat Christi amore interrita. 45

Carcer inligata duris colla bacis inpedit,
barbaras forum per omne tortor exercet manus,
ueritas crimen putatur, uox fidelis plectitur.

Tunc et ense caesa uirtus triste percussit solum
et rogis ingesta maestis ore flammas sorbuit, 50
dulce tunc iustis cremari, dulce ferrum perpeti.

Hic duorum cara fratrum concalescunt pectora,
fida quos per omne tempus iunxerat sodalitas,
stant parati ferre, quidquid sors tulisset ultima,

seu foret praebenda ceruix ad bipennem publicam 55
uerberunt post uim crepantum, post catastas igneas,
siue pardis offerendum pectus aut leonibus.

"Nosne Christo procreati mammonae dicabimur
et dei formam gerentes seruiemus saeculo?
absit ut caelestis ignis se tenebris misceat. 60

Sit satis, quod capta primo uita sub chirografo
debitum persoluit omne functa rebus Caesaris,
tempus est deo rependi, quidquid est proprium dei.

Ite, signorum magistri, et uos, tribuni, absistite,
aureos auferte torques, sauciorum praemia! 65
clara nos hinc angelorum iam uocant stipendia.

Christus illic candidatis praesidet cohortibus
et throno regnans ab alto damnat infames deos
uosque, qui ridenda uobis monstra divos fingitis"

haec loquentes obruuntur mille poenis martyres, 70
nexibus manus utrasque flexus inuoluit rigor
et chalybs adtrita colla grauibus ambit circulis.

O uetustatis silentis obsoleta obliuio!
inuidentur ista nobis fama et ipsa extinguitur,
chartulas blasfemus olim nam satelles abstulit, 75

ne tenacibus libellis erudita saecula
ordinem, tempus modumque passionis proditum
dulcibus linguis per aures posterorum spargerent.

Hoc tamen solum uetusta subtrahunt silentia,
iugibus longum catenis an capillum pauerint, 80
quo uiros dolore tortor quaue pompa ornauerit.

Illa laus occulta non est nec senescit tempore,
missa quod sursum per auras euolarunt munera,
quae uiam patere caeli praemicando ostenderent.

Illius fidem figurans nube fertur anulus, 85
hic sui dat pignus oris, ut ferunt, orarium,
quae superno rapta flatu lucis intrant intimum.

Per poli liquentis axem fulgor auri absconditur
ac diu uisum sequacem textilis candor fugit,
subuehuntur usque in astra nec uidentur amplius. 90

Vidit hoc conuentus adstans, ipse uidit carnifex
et manum repressit haerens ac stupore obpalluit,
sed tamen peregit ictum, ne periret gloria.

Iamne credis, bruta quondam Vasconum gentilitas,
quam sacrum crudelis error immolarit sanguinem? 95
credis in deum relatos hostiarum spiritus?

Cerne, quam palam feroces hic domentur daemones,
qui lupino capta ritu deuorant praecordia,
strangulant mentes et ipsas seque miscent sensibus.

Tunc suo iam plenus hoste sistitur furens homo, 100
spumeas efflans saliuas, cruda torquens lumina,
expiandus quaestione non suorum criminum,

audias, nec tortor adstat, heiulatus flebiles,
scinditur per flagra corpus, nec flagellum cernitur,
crescit et suspensus ipse uinculis latentibus. 105

His modis spurcum latronem martyrum uirtus quatit,
haec coercet, torquet, urit, haec catenas incutit,
praedo uexatus relictis se medullis exuit.

Linquit inlaesam rapinam, faucibus siccis fugit,
ungue ab imo usque ad capillum salua reddit omnia, 110
confitens ardere sese; nam gehennae est incola.

Quid loquar purgata longis alba morbis corpora,
algidus cum decoloros horror artus concutit,
hic tumor uultum relinquit, hic color uerus redit?

Hoc bonum saluator ipse, quo fruamur, praestitit, 115
martyrum cum membra nostro consecrauit oppido,
sospitant quae nunc colonos, quos Hiberus alluit.

State nunc, hymnite, matres, pro receptis paruulis,
coniugum salute laeta uox maritarum strepat,
sit dies haec festa nobis, sit sacratum gaudium! 120

LAVARENNE, M., *Prudence. Le livre des Couronnes (Peristephanon Líber). Dittochaeon. Epilogue*, vol. 4, París: Les belles lettres, 1963, pp. 22-27.

HYMNUS VIII

DE LOCO, IN QUO MARTYRES PASSI SUNT, NUNC BAPTISTERIUM EST CALAGURRI

Electus Christo locus est, ubi corda probata
prouehat ad caelum sanguine, purget aqua.
Hic duo purpureum domini pro nomine caesi
martyrium pulchra morte tulere uiri.
Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte 5
ac ueteres maculas diluit amne nouo.
Qui cupit aeternum caeli conscendere regnum,
huc ueniat sitiens, ecce parata uia est.
Ante coronati scandebant ardua testes
atria, nunc lotae celsa petunt animae. 10
Spiritus aeterno solitus descendere lapsu,
ut dederat palmam, sic tribuit ueniam.
Haurit terra sacros aut fonte aut sanguine rores
exundatque suo iugiter uda deo.
Ipse loci est dominus, laterum cui uulnere utroque 15
hinc cruor effusus fluxit et inde latex.
Ibitis hinc, ut quisque potest, per uulnera Christi
euectus gladiis alter et alter aquis.

LAVARENNE, M., *Prudence. Le livre des Couronnes (Peristephanon Líber). Dittochaeon. Epilogue*, vol. 4, París: Les belles lettres, 1963, p. 106.

HYMNUS XI

AD VALERIANUM EPISCOPUM DE PASSIONE HIPPOLYTI BEATISSIMI MARTYRIS

Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe
uidimus, o Christi Valeriane sacer. (vv. 1-2)
Rorantes saxorum apices uidi, optime papa,
purpureasque notas uepribus inpositas (vv. 127-128)
Quod laetor reditu, quod re, uenerande sacerdos,
conplecti licitum est, scribo quod haec eadem,
Hippolyto scio me debere, deus cui Christus
posse dedit, quod quis postulet, adnuere (vv. 179-182)
Si bene commemini, colit hunc pulcherrima Roma
Idibus Augusti mensis, ut ipsa uocat
prisco more diem, quem te quoque, sancte magister,
annua festa inter dinumerare uelim. (vv. 231-234)
Inter sollemnes Cypriani uel Chelidoni
Eulaliaeque dies currat et iste tibi. (vv. 237-238)

LAVARENNE, M., *Prudence. Le livre des Couronnes (Peristephanon Líber). Dittochaeon. Epilogue*, vol. 4, París: Les belles lettres, 1963, pp. 159-173.

<u>Segunda mitad del siglo IV - primera mitad del siglo V d. C.</u>:

Mosaico tombal de Ursicino (ALFARO)

URSICINUS IN PACE DO(RMIT) PER NOMEN DEI RECES(S)IT ANNO(RUM) XXXXVII REMISIT FILIAM ANN(ORUM) VIII UXOR FECIT MELETE

Bibliografía:

- ÁLVAREZ-OSSORIO, F., "Mosaico tombal paleocristiano descubierto en Alfaro (Logroño)", *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* III, vol. III, 1935, pp. 403-413.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. [et al.], *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1989, p. 32.
- ELORZA GUINEA, J. C., ALBERTOS FIRMAT, M. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., *Inscripciones romanas en la Rioja*, Logroño, 1980, pp. 49-50 (epíg. 65).
- ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, pp. 20-21 (lám. 1, insc. 2).
- GALINDO ROMEO, P., "El mosaico romano de Alfaro", *Zurita*, nº 10, 1933, pp. 12-16. GARCÍA CALVO, A., "Ursicinus: significado artístico-religioso de la lauda sepulcral paleocristiana de Ursicinus", *Graccurris*, nº 1, 1992, pp. 72-76.
- GÓMEZ PALLARÉS, J., *Epigrafía cristiana sobre mosaico en Hispania*, Roma, 2002, pp. 59-60.
- MARTÍNEZ DÍEZ, J., *Historia de Alfaro*, Logroño, 1983, pp. 137-138.
- MAYER OLIVÉ, M., y GÓMEZ PALLARÉS, J., "Aproximación a un inventario de los mosaicos funerarios de época paleocristiana de Hispania", *Cahiers des études anciennes*, nº 31, 1996, pp. 65-67.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M. T., "Inscripciones sepulcrales latinas de la Hispania cristiana: algunas correcciones", *Veleia*, nº 11, 1994, p. 278 (fig. 25).
- PALOL, P. de, *Arqueología cristiana de la España Romana (siglos IV-VI)*, Madrid, 1967, pp. 335-336 (lám. CVI, 2).
- VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, p. 75, insc. 258.

<u>Finales del siglo IV</u>: Ausonio, *Epístolas*, XXIX, 50-59

Versiti, Pauline, tuos ducissime mores?
Vasconis hoc saltus et ninguida Pyrenaei
Hospitia et nostri facit hoc obliuio caeli?
Inprecer ex merito quid non tibi, Hiberia tellus!
Te populent Poeni, te perfidus Hannibal urat;
Te belli sedem repetat Sertorius exul.
Ergo meum patriaque decus columenque senati
Birbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit,
Aut quae deiectis iuga per scruposa ruinis
Arida torrentem Sicorim despectat Hilerda?

<u>Finales del siglo IV</u>: Paulino de Nola, *Carmina*, X, 203-224

Improbtas aliena nocet? quod tu mihi vastos
Vasconiae saltus et ninguida Pyrenaei
Obicis hospitia, in primo quasi limine fixus
Hispanae regiones agam nec sit locus usquam
Rure uel urbe mihi, summum qua diues in orbem
Vsque patet mersos spectans Hispania soles:
Sed fuerit fortuna iugis habitasse latronum:
Num lare barbárico rigui mutatus in ipsos,
Inter quos habui, social feritate colonos?
Non recipit mens pura malum neque leuibus haerent
Inspersae fibris maculae: si Vascone saltu
Quisquis agit purus sceleris uitam, integer aeque
Nulla ab inhumano morum contagia ducit
Hospite. Sed mihi cur sit ab illo nomine crien,
Qui diuersa colo, uy colui, loca iuncta superbis
Vrbibus et laetis hominum celeberrima cultis?
Ac si Vasconicis mihi uita fuisset in oris,
Cur non more meo potius formata ferinos
Poneret, in nostros migrans, gens barbara ritus?
Nam quod in euersis habitacula ponis Hibera
Vrbibus et deserta tuo legis oppida uersu
Montanamque mihi Calagorrim et Birbilim acutis
Pendentem scopulis collemque Iacentis Hilerdae

SEGURA, S., *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina. De Aníbal a Carlomagno*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 156-159)

Siglos IV-V: Término "El Garrero" (Tricio)

TATECA / IN CHR(ISTO) / BENE VA / LE IN PACE

Bibliografía:

- ELORZA GUINEA, J. C.; ALBERTOS FIRMAT, M. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A., *Inscripciones romanas en la Rioja*, Logroño, 1980, p. 50 (epíg. 66).
- ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, pp. 57-58 (lám. 5, insc. 38)
- HERNÁNDEZ, M., "Descubrimiento arqueológico de máxima importancia", *Diario Nueva Rioja*, Logroño, 1974 (22 de Enero), p. 6.
- ÍÑIGUEZ, J. A., *Síntesis de Arqueología cristiana*, Madrid, 1977, pp. 282 ss.
- PASCUAL MAYORAL, P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja. Vol. I. El Cidacos*, 1984, pp. 32-33.

Siglos V-VI: Cueva "Patio de los Curas" (ARNEDO)

ROMA / XPI(στοσ)

Bibliografía:

- ELORZA GUINEA, J. C., ALBERTOS FIRMAT, M. L. y GONZÁLEZ BLANCO, A, *Inscripciones romanas en la Rioja*, Logroño, 1980, p. 18 (epíg. 12).
- ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, pp. 29-30 (lám. 2, insc. 9, Arnedo).
- ESQUIDE EIZAGA, D., *Panorama rupestre en el Valle Medio del Cidacos*, Logroño, 2004, p. 37.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., ESPINOSA RUIZ, U. y SAÉNZ GONZÁLEZ, J. M., "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo", *XV Congreso Nacional de Arquitectura*, Zaragoza, 1979, pp. 1129-1142.
- PASCUAL MAYORAL, P. y PASCUAL GONZÁLEZ, H., *Carta arqueológica de La Rioja. Vol. I. El Cidacos*, 1984, pp. 32-33.

<u>Siglo V-VI</u>: Cueva del Tejón (Ortigosa de Cameros)

XP(istu)S SIT / TECUM / X

Bibliografía:

- DIEHL, E., *Inscriptiones Latinae christianae veteres*. I, Berlín, 1925, nº 2.228.
- ESPINOSA RUIZ, U., *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, p. 76 (lám. 9, insc. 57)
- GARÍN Y MODET, J., "Notas de algunas exploraciones practicadas en las cavernas de la cuenca del río Iregua, provincia de Logroño", *Boletín de Estudios de Geología de España*, nº 33, 1912, pp. 131-137.
- GARÍN Y MODET, J., "Hebilla epigráfica cristiana del s. V halla en Ortigosa de Cameros (Logroño)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 63, 1913, pp. 105-106.
- MORAL ASTOLA, L. A., "Una hebilla epigráfica cristiana del siglo V como sello de las parroquias del entorno del Pantano de Ortigosa González La Casa", *El Encinedo: Revista socio-cultural de Ortigosa de Cameros*, nº 1, fasc. 2, 2003, pp. 4-6.
- VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942, p. 137, insc. 399.
- ZEISS, H., *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich*, Berlín-Leipzig, 1934, p. 35, 93 y 195, lam. 15.2

<u>Año 449</u>: Hidacio, *Chronicon*

141: Basilius, ob testimonium egregii ausus sui, congregatis Bacaudis, in ecclesia Tyriassone foederatos occidit. Vbi et Leo eiusdem ecclesiae episcopus ab isdem, qui cum Basilio aderant, in eo loco obiit uulneratus.

TRANOY, A., *Hydace. Chronique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1975, p. 142.

<u>Años 463-465</u>: Ascanio-Hilario, *Epístolae*

463-464, Sede Tarraconense

EPISTOLA TARRACONENSIUM EPISCOPORUM AD HILARUM PAPAM.

De ordinatione episcopi per Silvanum Calagurritanum episcopum contra Patrum regulas et Nicaenos canones facta apud Romanum pontificem conqueruntur, eumque consulunt, quid in hoc casu facere, aut qua ratione eiusmodi occurrere debeant.

Domino beatissimo et apostolica reverentia a nobis in Christo colendo papae Hilaro Ascanius episcopus et universi episcopi Tarraconensis provinciae.

1. Etiamsi nulla exstaret necessitas ecclesiasticae disciplinae, expetendum re vera nobis fuerat illud priuilegium sedis vestrae, quo susceptis regni clavibus post resurrectionem Salvatoris per totum orbem beatissimi Petri singularis praedicatio universorum illuminationi prospexit: cuius vicarii principatus sicut eminet, ita metuendus est ab omnibus et amandus. Proinde nos Deum in vobis primitus adorantes, cui sine querela servitis, ad fidem reccurrimus in apostolico ore laudatam, inde responsa quaerentes, unde nihil errore, nihil praesumptione, sed pontificali totum deliberatione praecipitur.

2. Quum haec ita se habeant, est tamen inter nos falsus frater, cuius praesumptionem sicut diutius tacere non licuit, ita et loqui futuri iudicii necessitas imperavit. Silvanus quidam episcopus Calagurae in ultima parte nostrae provinciae constitutus, ordinationes sibi indebitas usurpando, humilitatem nostram ad hoc usque perduxit, ut contra eius vanissimam superstitionem sedis vestrae unicum remedium flagitemus. Hic namque iam ante septem aut octo amplius annos, postponens patrum regulas et vestra instituta despiciens, nullis petentibus populis episcopum ordinavit: cuius praeproperum factum existimantes fraterna et pacifica posse admonitione sanari, profecit in peius. Denique dum contra vetustatem canonum, contra synodi constituta alterius fratris nostri presbyterum, spiritu tantum praesumptionis accensus, in eodem loco, qui illi fuerat destinatus, cui invito et repugnanti imposuerat manus et qui nostro iam coetui fuerat aggregatus, episcopum fecit: hinc factum est, ut de eius miserrima temeritate ad nos Caesaraugustanae urbis episcopus frater noster referret, cuius diligentia et sollicitudo admodum prospexerat, si in aliquo profuisset. Siquidem cunctis in vicinia positis episcopis, ne se schismatico adiungerent, frequentissime contradixit; sed obstinatione damnabili totum, quod erat illicitum et quod nobis pudor est dicere, non erubuit solus ille committere.

3. Proinde quia his praesumptionibus, quae unitatem dividunt, quae schisma faciunt, velociter debet occurri, quaesumus sedem vestram, ut quid super hac parte observare velitis, apostolicis affatibus instruamur: quatenus fraternitate collecta prolatis in medium venerandae synodi constitutis, contra rebeJlionis spiritum vestra auctoritate subnixi, quid oporteat de ordinatione et ordinato fieri, intelligere Deo adiuvante possimus. Erit profecto vester triumphus, si apostolatus vestri temporibus, quod sancti

Petri cathedra obtinet, catholica audiat Ecclesia, si novella zizaniorum semina fuerint extirpata. Et subscriptio: Orantem pro nobis sanctum apostolatum vestrum iugi aevo divina conservet aeternitas!.

464- 465, Sede Tarraconense

EPISTOLA TARRACONENSIUM EPISCOPORUM AD HILARUM PAPAM

Beatissimo et apostolica reverentia a nobis in Christo colendo papae Hilaro Ascanius et universi episcopi Tarraconensis provinciae.

1. Quam curam apostolatus vester de provinciarum suarum sacerdotibus gerat, filio nostro illustri Vincentio duce provinciae nostrae referente cognovimus: cuius impulsu votum nostrum in ausum scribendi prona devotione surrexit. Ergo provinciali litterario sermone debita coronae vestrae obsequia deferentes, his quaesumus, ut dignatione, qua ceteros, etiam humilitatem nostram in orationibus vestris in mente habere dignemini, beatissime et apostolica reverentia in Christo a nobis, colende pater: illud specialius deprecantes, ut factum nostrum, quod tam voto pene omnis provinciae quam exemplo vetustatis in notitiam vestram defertur, perpensis assertionibus nostris roborare dignemini.

2. Episcopus Barcinonensium civitatis sanctus Nundinarius sortem explevit condicionis humanae. Hic episcopo venerabili fratri nostro Irenaeo , quem ipse antea in dioecesi sua nobis volentibus constituerat, derelinquens ei quod potuit habere paupertas, supremae voluntatis arbitrio in locum suum ut substitueretur optavit: sed defuncti iudicium in eius meritum non vacillat. Siquidem omnis clerus et plebs eiusdem civitatis et optimi e plurimi provinciales, ut idem in eius locum observaret, a nobis speraverunt, dato consensu. Nos cogitantes defuncti iudicium, et probantes eius vitam et eorum nobilitatem atque multitudinem qui petebant, simul et utilitatem ecclesiae memoratae, optimum duximus, ut tanto sacerdoti, qui ad divina migraverat, non minoris meriti substitueretur antistes, praesertim quum ecclesia illius municipii, in qua ante fuerat ordinatus, semper huius civitates ecclesiae fuisse dioecesis constet. Ergo suppliciter precamur apostolatum vestrum, ut humilitatis nostrae quod iuste a nobis videtur factum vestra auctoritate firmetis .

3. Iamdudum sane questi fueramus litteris nostris de praesumptione Silvani episcopi, et miramur, quod nulla apostolatus vestri responsa suscepimus. Nunc haec eadem suggerentes petimus, ut quid super his rebus observandum sit, apostolicis sermonibus nos dignemini informare. Et ne forsitan per negligentiam portitoris aut per longinqui itineris difficultatem humilitatis nostrae ad vos scripta non potuerint ex hoc negotio pervenire, etiam suggestionem nostram maluimus iterare. Et subscriptio: Orantem pro nobis sanctum apostolatum vestrum iugi aevo divina conservet aeternitas nobis omnibus et Ecclesiae suae, domine vere noster et apostolice papa!

465 [post noviembre 19], Roma

HILARI PAPAE AD EPISCOPOS TARRACONENSES, DE SYNODALI DECRETO

1. [Sinodus habita in basilica beatae Mariae]. Flavio Basilisco et Hermenerico viris clarissimis consulibus sub die XIII kalendarum Decembrium residente viro venerabili Hilaro papa in basilica sanctae Mariae, et Maximo Taurinatum ... primae civitatum provinciae Galliarum, Ingenio Ebredunensis provinciae ss., ... Medio[la] nensis provinciae ss., Saturnino Avenionensi provinciae ss., Petro Portuensi, Paulo Aquaevivensi, Primo Atellano, Palladio Salpinati, Gaudentio Aviciensi, Sotere Neapolitano, Tiburtio Capuano, Probo Canusino, Gaudentio Scyllateno, Felice Lunensi, Eubodio Tifernensi, Eusebio Senensi, Majoriano Astensi, Justo Faventino, Fe! ice Sipontino, Concordio Barino, Urano, Caprario Casitano, Januario Praenestino, Constantino Aquinati, Adeodato Cumano, Praetextato Interamnano, Tiberio Curium Sabinorum, Claudio Pausulano, Gerontio Camerino, Adeodato Veliterno, Lucifero Tifernis Metauris, Crispiano Subaugustano, Romano Albanensi, Servodei Nomentano, Florentio Talesino, Hilarío Amerino, Candido Tiburtino, Paulo Foronovano, Eusebio Sutrino, Apulejo Tarquiniensi, Gaudentio Antiatino, Asterio Gabinati, Proiectitio Nepesino, Asterio Foroclaudiensi, Philippo Numanati, Gaudentio Vecconensi, Restituto et Octavio Afris, residentibus universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus, Hilarus episcopus ecc1esiae catholicae urbis Romae synodo presidens dixit:

2. [Adlocutio papae Hilari in eodem conventu]. Quoniam religiosus sancto Spiritu congregante conventus hortatur, ut quaecumque pro disciplina ecc1esiastica necessaria sunt, cura diligentiore tractemus, si placet, fratres, ea quae ad ordinationum tenorem pertinent, iuxta divinae legis praecepta et Nicaenorum canonum constituta ita adiuvante Domino in omne aevum mansura solidemus, ut nulli fas sit sine status sui periculo vel divinas constitutiones vel Apostolicae Sedis decreta temerare; quia nos, qui potis.simi sacerdotis administramus officia, talium transgressionum culpa respiciet, si in causis Dei desides fuerimus inventi, quia meminimus, quod timere debemus, qualiter comminetur Dominus negligentiae sacerdotum. Siquidem reatu maiore delinquit qui potiori honore perfruitur, et graviora facit vitia peccatorum sublimitas dignitatum. Cavendum ergo imprimis est, ne ad sacratos gradus, sicut gestis prioribus ante praescriptum est, quisquam, qui uxorem non virginem duxit, adspiret. Repellendus est etiam quisque, qui in secundae uxoris nuptias contra apostolica praecepta convenit. lnscii quoque litterarum, necnon et aliqua membrorum damna perpessi, et hi, qui ex poenitentibus sunt, ad sacros ordines adspirare non audeant. Quisquis talium consecrator exstiterit factum suum ipse disolvet, et quod cornmisit illicite aut a decessoribus suis invenit admissum, si proprium periculum vult vitare, damnabit; nos enim in nullo volumus severitatem ultionis exercere. Sed qui in causis Dei contumacia vel delicto deliquerit, aut ipse quod perperam fecit abolere noluerit, in se, quid quid in alium non resecarit, inveniet. Quod ut deinceps possit tenacius custodiri, si placet, omnes sententias et subscriptiones proprias commodate, ut synodali iudicio aditus c1audatur illicitis.

3. Ab universis episcopis et presbyteris acc1amatum est: Exaudi, Christe, Hilaro vita! dictum est sexies. Haec confirmamus, haec docemus! dictum est octies. Haec tenenda sunt, haec servanda sunt! dictum est quinquies. Doctrinae ves trae gratias

agimus! dictum est decies. Ista ut in perpetuum serventur, rogamus! dictum est quindecies. Per domnum Petrum, ut in perpetuum serventur, rogamus! dictum est octieso Haec praesumptio nunquam fiet! dictum est decies. Qui haec violaverit, in se inveniet! dictum est septies.

4. [Epistola prima Ascanii vel universorum episcoporum]. Et facto silentio Hilarus episcopus dixit: praeterea fratres nova et inaudita, sicut ad nos missis de Hispaniis epistolis sub certa relatione pervenit, in quibusdam locis perversitatum semina subinde nascuntur. Denique nonnulli episcopatum, qui nonnisi meritis praecedentibus datur, non divinum munus sed haereditarium putant esse compendium, et credunt, sicut res caducas ita sacerdotium velut legati aut testamenti iure posse dimitti. Nam plerique sacerdotes in mortis confinio constituti in locum suum feruntur alios designatis nominibus subrogare; ut scilicet non legitima exspectetur electio, sed defuncti gratificatio pro populo habeatur assensu. Quod quam grave sit aestimate; atque ideo, si pI acet, etiam hanc licentiam generaliter de ecc1esiis auferamus, ne quod turpe dictu est, homini quisquam se putet debere, quod Dei est. Ut autem quod ad nos perlatum est, ad vestram etiam possit pervenire notitiam, Hispanorum fratrum et coepiscoporum nostrorum scripta legantur.

5. Paulinus notarius recitavit: Beatissimo et apostolica reverentia a nobis in Christo colendo papae Hilaro Ascanius et universi episcopi Tarraconensis provinciae. Quam curam apostolatus vester et reliqua usque ad roborare dignernini.

6. Et quum legeret, ab universis episcopis et presbyteris acc1amatum est: Exaudi, Christe, Hilaro vital dictum est decies. Haec praesumptio nunquam fiat! dictum est sexies. Quae Dei sunt, ab homine dari non possunt! dictum est sexies. Per domnum Petrum, ut in perpetuum serventur! dictum est quinquies. Haec ut reserventur rogamus!.

7. Hilarus episcopus dixit: Lege. Paulus notarius recitavit: Episcopus Barcinonensium civitatis sanctus Nundinarius et reliqua usque ad in eius meritum non vacillat Et quum legeret, Probus episcopus e consessu surgens dixit: Illud licuit, hoc non licuit; successores Deus dat; auctoritate vestra resistite huic rei per apostolatum vestrum!

8. Hilarus episcopus dixit: Percurre quae coeperas. Paulus notarius recitavit: Siquidem omnis c1erus et plebs et reliqua usque ad domine vere noster, et apostolice Papa!

9. [Epistola secunda Ascanii Terraconensis provinciae]. Hilarus episcopus dixit: Alia epistola recitetur. Paulus notarius recitavit: Domino beatissimo et apostolica reverentia a nobis in Christo colendo papae Hilaro Ascanius et universi episcopi Terraconensis provinciae. Etiamsi nulla exstaret necessitas et reliqua usque ad Et subscriptio. Orantem pro nobis sanctum apostolatum vestrum iugi aevo divina conservet aetemitas!

10. Ab universis episcopis et presbyteris acc1amatum est: Ut haec emendentur rogamus! dictum est sexies. Ut haec recidantur rogamus! dictum est septies. Ut disciplina

servetur rogamus! dictum est octies. Ut antiquitas servetur rogamus! dictum est septies. Ut disciplina servetur rogamus! dictum est quinquies. Ut canones custodiantur rogamus! dictum est septies. Ut in praesumptoribus vindicetur rogamus! Dictum est septies. Ordinatio apostolica illibata servetur! dictum est octies. Exaudi Christe, Hilaro vital dictum est quinquies. Dignus papa, dignus doctor! dictum est octies.

11. [Subscriptio episcoporum qui fuerunt in synodo]. Hilarus episcopus dixit: Acceptis quae recitata sunt, de omnibus nunc fratre s speciales sententias Deo vobis spirante deprornite.

Maximus episcopus ecclesie Taurinatis dixit: In custodiendis omnibus, quae ad sacras ordinationes pertinent, disciplinis melius sententie meae professionem devintio, nihil a me unquam eorum, quae prohibita sunt, esse faciendum. De reliquis censeo, ut quisquis talia fecerit aut detecta in ecclesiis resecare noluerit, noverit se graves causas in Apostolicae Sedis iudicio redditurum, in quo illi necesse erit subire sententiam.

Ingenuus episcopus Ebredunensis dixit: Mihi quoque eadem de omnibus partibus sententia est, qua me ipse constringo, ne quid a me unquam de his, quae sunt interdicta, tentetur, quia no vi statum et prefessionem meam. De ceteris etiam cense o ut quisquis statutorum transgressor exstiterit, sciat se ecclesiasticae regulae laqueis innodari, et reatum apostolicae sedis incurrere.

Paulus episcopus Aquaevivae dixit: Ego quoque simili lege me constringo, et de ceteris, qui trangressores fuerint, pariter censeo: ne eis sine periculo sui quidquam tale tentare liceat, quod merito debeat vindicari.

Primus episcopus ecclesiae Atellanae dixit: Hoc et ego censeo observandum.

Palladius episcopus ecclesiae Salpinae dixit: Nihil me contra disciplinam ecclesiasticam vel statuta sanctorum canonum facturum es se polliceor.

Tiberius episcopus ecclesiae Sabinensis dixit: Profiteor me statuta sedis apostolicae in omnibus custodire, et si in ecclesia mea clericorum aliquem contra precepta sanctorum canonum deprehendero aut mulierem duxisse aut duas habere uxores, ab ecclesiastico officio separari.

Ab universis episcopis dictum est: sententias fratrum omnes sequimur, omnes confirmamus et observandas es se decernimus. Exaudi Christe, Hilaro vital dictum est sexies. Quae male admissa sunt, per te corrigantur! dictum est octies. Quod non licet, non fiat! dictum est octies.

12. Hilarus episcopus ecclesiae urbis Romae synodo praesidens dixit: Quoniam praesentis definitionis formam, quae secundum sanctorum est statuta sententiam, in omnium ecclesiarum notitiam pervenire decernimus, ne cuiquam pro sui possit ignoratione licere quod non licet, edere gesta notariorum sollicitudo curabit.

465 [post octubre 30], Roma

HILARI PAPAE AD ASCANIUM ET RELIQUOS TARRACONENSIS PROVINCIAE EPISCOPOS

Hilarus episcopus Ascanio et universis episcopis Terraconensis provinciae.

1. Postquam litteras vestrae dilectionis accepimus, quibus praesumptiones Silvani episcopi Calagurensium ecclesiae retundi petistis, et rursum Barcinonensium quaeritis nimis illicita vota firmari: honoratorum et possessorum Turiassonensium, Cascantensium, Calaguritanorum, Veregensium, Tritiensium, Legionensium' et Virovescensium civitatis cum subscriptionibus diversorum litteras nobis constat ingestas, per quas id, quod de Silvano querela vestra deprompserat, excusabant. Sed reprehensione iustissima eorum pariter iniusta allegatio non carebat, quia praeter constientiam metropolitani fratris et coepiscopi nostri Ascanii nonnullis civitatibus ordinatos claruit sacerdotes. Unde, quoniam quidquid ab alterutra parte est indicatum, omni videmus Perver itate confusum, temporum necessitate perspecta hac ratione decernimus ad veniam pertinere quod gestum est, ut nihil deinceps contra praecepta beati Apostoli, nihil contra Nicaenorum canonum constitutum tentetur.

2. Hoc autem primum iuxta eorumdem Patrum regulas volumus custodiri, utnullus praeter notitiam atque consensum fratris Ascanii metropolitani aliquatenus consecretur antistes, quia hoc vetus ordo tenuit, hoc trecentorum decem et octo sanctorum Patrum definivit auctoritas; cui quisquis obvias tetenderit manus, eorum se consortio fatetur indignum, quorumpraeceptionibus resultavit.

3. In quorum contumeliam superbo spiritu etiam pars illa contemnitur, qua vetatur, ne quis relicta ecclesia sua ad alteram transire praesumat. Quod nimis improbe conniventibus et, ut doleatur gravius, vobis quaerentibus Irenaeus episcopus conatur adrnittere: qui nostra auctoritate roborari cupitis, quos maxime de rebus illicitis magna indignatione probatis accendi. Lectis ergo in conventu fratrum, quos natalis mei festivitas congregarat, litteris vestris, quae de ordinandis episcopis secundum statuta canonum et praedecessorum meorum decreta sunt, pro lata .sententia gestorum quae pariter direximus tenore discetis.

4. Unde remoto ab ecclesia Barcinonensi atque ad sua remisso Irenaeo episcopo, sedatis per sacerdotalem modestiam voluntatibus, quae ignorantiam ecclesiasticarum . legum desiderant quod non licet obtinere, talis protinus de clero proprio Barcinonensibus episcopus ordinetur, qualem te praecipue, frater Ascani, oporteat eligere et deceat consecrare: ne si sirniliter forte factum fuerit, non sine obiurgatione tui maxime nominis retundat nostra praeceptio, quod in iniuriam Dei, a quo specialiter sacerdotalium est gratia dignitatum, didicerimus admissum; nec episcopalis honor haereditarium ius putetur, quod nobis sola Dei nostri benignitate Christi confertur.

5. Ordinatos ergo nunc episcopos, qui licet dum te ignorante provecti sunt, cum suis auctoribus meruerint submoveri, hac ratione firmamus, si nec viduae maritus fuerit quisquam, et in unius virginis nuptias ac vota convenerit, sicut et legalia constituta praecipiunt dicendo: Sacerdos virginem uxorem accipiat, non viduam, non repudiatam;

secundum quod etiam beatus apostolus Paulus magister gentium de his, qui fieri desiderant sacerdotes, propria institutione non tacuit, dicens: Unius uxoris virum. Cuius tenore sententiae ita informati es se debetis, fratres carissimi, ut inter cetera, quae cavenda sunt, haec studeatis praecipue custodire, quae cognoscitis ante universa mandari. In quibus etiam prospiciendum est, ne duo simul sint in una ecclesia sacerdotes, nec litterarum ignarus, aut carens aliqua parte membrorum, vel etiam ex poenitentibus aliquis ad sacrum ministerium prorsus sinatur accedere. Nec tantum putetis petitiones valere populorum, ut quum his parere cupitis, voluntatem Dei nostri, qui nos peccare prohibet, desideratis. Cuius indignatio ex hoc gravius commovetur, quia benignitas eius, dum fiunt illicita per eos qui sunt interpretes placationis, offenditur.

6. Ut autem omnia secundum haec, quae scripsimus, corrigantur, praesentes litteras Trajano subdiacono nostro veniente direximus. Quod si Irenaeus episcopus ad ecclesiam suam depositi improbitatis ambitu reddire neglexerit, quod ei non iudicio sed humanitate praestabitur, removendum se ab episcopali consortio es se cognoscat. Deus vos incolumes custodiat, fratres carissimi!.

Data tertio Kalendas Ianuarii, Basilisco et Herrninerico viris clarissirnis consulibus.

465, Roma

HILARI PAPAE AD ASCANIUM TARRACONENSE EPISCOPIUM PRIVATIM SCRIPTA: ESTQUE EIUSDEM ARGUMENTI CUM EPISTOLA PRAECEDENTE

Dilectissimo fratri Ascanio Hilarus episcopus.

1. Divinae circa nos gratiae memores esse debemus, qui nos per dignationis suae misericordiam ob hoc ad fastigium sacerdotale provexit, ut mandatis ipsius inhaerentes et in quibusdam sacerdotum eius specula constituti, prohibeamus iIlicita et sequenda doceamus. Unde directis per Trajanum subdiaconum nostrum litteris, admonemus, ut quae male sunt facta corrigantur. Et miramur admodum, dilectionem tuam Barcinonensium petitiones non solum nuIla auctoritate retudisse, verum etiam directis ad noslitteris consummationem parvi desiderii postulasse, adhibendo in epistolarum proemio concilii mentionem, tanquam culpae minuerentur excessus per multitudinem imperitorum: quum si etiam sub significatione unusquisque sui nominis tecum pariter retulísset, et subscriptiones proprias fratres singuli commodassent, dilectionem tamen tuam rei, de qua displicet, summa tangebat, quia pro loco et honore tibi debito ceteri sacerdotes docendi fuerant non sequendi. Un de sicut in generalibus litteris indicavi, Irenaeus ad propriam revertatur ecclesiam, et Barcinonensibus de suo clero protinus consecretur antistes, cui tamen statuata canonum et apostolica praecepta concordent.

2. Et licet hi, qui praeter notitiam atque consensum tuae dilectionis ordinati sunt sacerdotes, cum suis debuerint auctoribus' submoveri, ne quid tamen in tanta neccessitate decernamus austerum, eos qui episcopi facti sunt, ita volumus permanere, si in apostolicis praeceptionibus et statutis sanctorum Patrum non reperiuntur obnoxii, ac

deinceps nihil, quod contra disciplinam ecclesiasticam veniat, sicut hactenus factum est, perpetretur.

3. Tuae sollicitudinis est, frater carissime, debitam tibi auctoritatem tueri et illicitis non modo non praebere assensum sed etiam cuncta, quae contra regulam facta repereris coercere; et etiam omnia, quae sola humanitate decernimus, Irenaeum ad ecclesiam suam reddire compelle. Ad quam sponte potius remeare debebit, si a sacerdotali consortio non metuit separari. Nec unius ecclesiae duo es se permittantur antistites, quod opportunius supradicti subdiaconi fieri delegamus instantia, quem etiam pro conservanda Ecclesiae disciplina commeare ad Hispanias dispositionis nos trae fecit auctoritas. Deus autem incolumem te custodiat, frater carissime!

THIEL, A., *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium 11*, 1, Hildesheim-New York: Olms, 1974, pp. 155-170, epist. 13-17.

<u>Siglo VI</u>: Término de La Pedernaleta (Cascante)

HIC / QVIESCET (sic) / ARCEDIACONVS / SALONIVS / IN / PACE

Bibliografía:

- NAVARRO, Francisco Javier, "Una inscripción cristiana en Cascante", *Príncipe de Viana*, año nº 58, nº 212, 1997, pp. 515-520.
- VELAZA FRÍAS, Javier, "Crónica de epigrafía romana de Navarra (1994-1998)", *Mito y realidad en la historia de Navarra*, II, Pamplona, 1998, p. 211.
    - Id., "La inscripción cristiana de Cascante: revisión y comentario", *Príncipe de Viana*, año nº 60, nº 218, 1999, pp. 657-662.

<u>Año 589</u>: *Epígrafe consacratorio de Santa Maria de Mijangos (Burgos)*

---] CONSECRATUS EST
[---] [LO]CUS S(AN)C(TA)E MARIAE
[---] [P]ONTIFICE ASTERIO [.]
[---] SUB D[IE] PR(IDIE) NON(A)S M[A]IAS
[---] XVI GL(ORIOSI) DOM(INI) N(O)S(TR)I RECCA[REDI]
[--- ,O]

LECANDA, J. A., "El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos): Aportaciones para su estudio", *Letras de Deusto*, vol. 24, nº 65, 1994, pp. 173-195

Año 589: Concilio III de Toledo. Firmas episcopales

Stefanus Turiasonensis ecclesiae episcopus subscribsi
Asterius Aucensis ecclesiae episcopus subscribsi
Mumius Calagurritanae ecclesiae episcopus subscribsi.
Liliolus Pampilonensis ecclesiae episcopus subscribsi

Año 592: Concilio II de Zaragoza. Firmas episcopales

Stefanus in Christi nomine episcopus subscribsi
Asterius in Christi nomine episcopus subscribsi
Mumius in Christi nomine episcopus subscribsi
Liliolus in Christi nomine episcopus subscribsi

Año 597: Concilio de Toledo del año 597. Firmas episcopales

Asterius, in Christi nomine Aucensis eccleiase episcopus.

Año 599: Concilio II de Barcelona. Firmas episcopales

Mumius, in Christi nomine eccleiase Calaorretanae episcopus consentiens subscribsi

Año 610: Sínodo de Gundemaro. Firmas episcopales

Ego Munius eccleiae Calagorritanae episcopus subscribsi
Ego Floridius eccleiae Tirassonensis episcopus subscribsi
Ego Iohannes eccleiae Pampilonensis episcopus subscribsi

Año 614: Concilio de Egara. Firmas episcopales

Mumius subscribsi

Año 633: Concilio IV de Toledo. Firmas episcopales

Gabinius ecclesiae Calagorritanae episcopus subscribsi
Ilpidius ecclesiae Tirasonensis episcopus subscribsi

Año 636: Concilio V de Toledo. Firmas episcopales

Ego Ilpidius ecclesiae Tirasonensis episcopus subscribsi
Ego Amantius ecclesiae Aucensis episcopus subscribsi

Año 638: Concilio VI de Toledo. Firmas episcopales

Ilpidius ecclesiae Tirasonensis episcopus subscribsi
Amanuncus ecclesiae Causensis episcopus subscribsi
Citronius presbyter, agens vicem Gavini episcopi Calagorretanae ecclesiae subscribsi

Año 653: Concilio VIII de Toledo. Firmas episcopales

Gabinius Calagurritanus episcopus
Litorius Aucensis episcopus

Año 683: Concilio XIII de Toledo. Firmas episcopales

Baroncellus diaconus Antheri Tirasssonensis episcopi similiter
Iohannes Abba Areginei Aucensis episcopi similiter
Citronius abba Eufrasii Calagorritani episcopi similiter
Vincomalus diaconus Attilani episcopi Pampilone similiter

Año 688: Concilio XV de Toledo. Firmas episcopales

Wiliedeus Calagorritanae sedis episcopus ita subscribsi
Nepotianus Tirassonensis sedis episcopus ita subscribsi
Stercorius Aucensis sedis episcopus ita subscribsi

Año 693: Concilio XVI de Toledo. Firmas episcopales

Felix Calagorritanus episcopus subscribsi
Constantinus Aucensis episcopus subscribsi
Nepotianus Tirassonensis episcopus subscribsi
Vincomalus diaconus vicarius Marciani Pampilona episcopus subscribsi

VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963, pp. 137-138, 155, 157, 160-162, 223-224, 230-231, 247-248, 287-288, 406-407, 433-434, 472 y 519-521.

639-640: Braulio de Zaragoza, *Vita Sancti Aemiliani*

DEI VIRO DOMINOQVE MEO ET GERMANO 1
FRONIMIANO PRESBITERO BRAVLIO INMERITO
EPISCOPVS SALVTEM

Tempore piae recordationis domini mei et germani maioris natu communis, ac sanctae vitae doctrinaeque institutoris, Iohannis episcopi, tameius iussis quam tuis obediens praeceptis intenderam, iuxta fidem notitiae, quam sub testificatione Citonati abbatis uenerabilis, Sofronii et Gerontii presbiterorum atque sanctae memoriae Potamiae religiosae feminae collectam non ambigebam, uitam unici patris patronique et singulariter Christo nostris temporibus electi beati Emiliani presbiteri, ut inscientiae meae uires ualitudoque sinebat, stilo praestringere. Sed quia, pene inter ipsa initia, molienti mihi quid dicerem neclegentia administrantium intercepta fuerat ipsa subnotatio eius uirtutum, et uariis dein succedentibus casibus et rerum nutantium tempestatibus occupatus prope eIapsum etiam a uoluntate fuerat, ut quamuis ipse cogeres non ibi animum darem.

Nunc autem, nutu ut reor diuino, cum quendam codicem pro hoc quod animo occurrerat uelIem inspicere iussissemque perquirere, ac reuolueretur instrues librorum, notitia illa diu perdita subito inuenta est non quaesita, iam enim cessam uerat intentio perquirentium cum esset uspiam inueniendi disperatio. Sed quia ut ait propheta: 'Inuentus sum a non quaerentibus me', non quidem studio accensae lucernae, gaudio tamen inuentae dracmae, laetatum est cormeum et exuItauerunt interiora mea; demumque, non sine superna dispensatione hoc ipsud credens, armaui animum ut, et obedientiae fructum caperem et tam crebrae petitioni uestrae parerem. Quo circa dictaui 2
ut potui et plano apertoque sermone, ut in talibus rebus decet haberi, libellum de eiusdem sancti uita; breuem conscripsi, ut possit in missae eius celebritate quantocius legi, et tibi, domino meo, destinatum missi et hanc ipsam epistolam meam capiti eius praeponere curaui iudicioque tuo probandum commitens, ut ad singula recognitum si in aliquo displicuerit aut emendes aut reprobes; si uero pIacuerit et ipse habeas et cui uoluntas permiserit dari concedas atque pro me creatori nostro, cuius sunt omnia bona, grates rependas. Meum fuit obedire; tuum erit si dignum probaueris publicare. Sed unum quaeso; ut si corrigenda in eo aliqua censes, prius emendetur quam proferatur nec ante reprehendatur quam quod delectet inueniatur. Uolo autem ut, quia sanctissimus uir Citonatus presbiter atque Gerontius adhuc in corpore degent, omnia quae in eo conscripsi ante ipsi recognoscant, et eorum discussione uentiIata, si nec nominum nec rerum me fefellit sentencia habeantur confirmata. Sane illa quae anno praeterito a uobis ibidem diuinitus operata didici, in finem libelli istius ut a uobis accepi adieci. Ymnum quoque de festiuitate ipsius sancti, ut iussisti iambico senario metro compositum, transmisi; sermonem autem de eodem die superfluum dictare putaui cum nulla maior esse mihi uideatur exhortatio quam uirtutum eius narratio, et tantam horam occupet ut, si hoc adiectum fuerit, audientium animos oneret. Quapropter obsecro ut sint ista quae 3

feci accepta, tam tibi cuius mandatis parui quam ipsi cuius uirtutum amore excitati, et antefati uiri sunt uisa testificati etnon dissimilia quotidie uos experti, ut a me praestringi deberent estis imperati, atque ego ut facerem quae iusseratis sum accitatus mercedes percipiendae cupiditate. De eadem quoque sollemnitate, ut missa recitaretur communi, iniunxifilio meo Eugenio diacono, non putans a me diuersumsi eius lingua, cuius in omnibus consiliis cogitationibusque meis teneo animum, ministret ob huius beatissimi uiri honorem, deum officium; simulque considerans ut quo in caeteris rebus utor participe in his etiam mercedes fruar consorte. Incolomem beatitudinem uestram et mei memorem Christi gratia custodire dignetur.

[lncipiunt capitula de uita uel mirabilibus sancti ac beatissimi Emiliani presbiteri uel confessoris Christi edita a beato Braulione Caesaraugustane sedis episcopus.

I. De eius conuersationis initio. II. Vbi ad quendam perrexit monacum in castro Bilibiensi. III. Vbi uenit in loco que nunc eius situm est oratorium. IIII. De Didimio episcopo qui ei eclesiam deligauit. V. Vbi eum clerici prefato pontifici incusauerunt. VI. Vbi diabolus humana specie cum eodem luctatus est. VII. De Armentario monaco struma habente sanato. VIII. De muliere paralitica nomine Barbara. VIIII. De alia quoque muliere cloda. X. De ancilla Sicorii senatoris inluminata ab ipso. XI. De quodam diacono energumine sanato. XII. De serbo Tuenti cuiusdam energumine curato. XIII. De serbo quoque Eugenii comitis energumine saluti reddito. XIIII. De Nepotiano senatore et Proseria eius coniuge sanatis ab ipso. XV. De Maximo curialis filia energumine liberata. XVI. De demone expulso a domo Honoris senatoris Parpalinensis. XVII. De diuina circa eum protectione. XVIII. De ligno quod de eius crebit oratione. XVIIII. De manicis sue tunice et pallio pauperibus erogatis. XX. De parum uini multitudinem hominum satiata. XXI. De aduentantium dapibus subito quum deesset adlatis. XXII. De exprobatione demonum cur cum feminis habitaret. XXIII. De eius caballo a latronibus sublato. XXIIII. Ubi de suo ei transitu rebelatam est. De exidio Cantabrie ab eo denuntiato. XXVI. De eius obitu et corporis deportatione. XXVII. De duobus cecis ad eius tumulum inluminatis. XXVIII. De candela que diuinitus impleta est uel accensa. XXIX. De muliere quadam ceca et cloda que oleo ipsius candela iniuncta facta est sanata. XXXI. De puella parbula que ad ipsius oratorium examinis delata statim est resuscitata.]

Insignia miraculorum apostolici purgatissimique uiri Emiliani presbyteri nostris **4**
fere temporibus gesta, ut suadet ad narrandum rei nouitas ita terret ipsius narrationis inmensitas. Cuius enim queat stilus terrenis dediti rebus, caelestis uiri digne promere actus, qui, praeteritis saeculis conlatus, uti maximum sidus apparet fulgidus, praesentibus autem inimitabile uirtute praeclarus? Neque, ut ego puto, fontes si Tulliani manarent et scaturrientibus eloquentiae uenis inpensissime redundarent copiamque uerborum multiplicitas sententiarum densaret, cuncta poterant explicari quae, a mundi contemptu, non modo usque ad corporis sui, sed etiam saeculi excessum, Christus, qui agit mirabilia solus, fuerit sitque per eum carismata operatus. Quod quum inspicio, timor adponitur animo, quum sit mihi scientiae non copia sed inopia, uerborum autem sterilitas non ubertas, neque enim meae imperitiae sum inperitus. Propellit tamen

timorem promissionis Christi ueritas, ita uidelicet promittentis talique nos alloquio instruentis: "Aperi os tuum et ego adimplebo illud". Et ibi: "Dominus dabit uerbum euangelizantibus uirtutes multas". Sed et illud: "Non estis uos qui loquimini sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis", huic rei decentissime satis aptatur, ac sic erigitur animus, repulsa formidinis tela, et ecce, iam quod pauebat plano nititur ingredi pede blandiens sibi de tua magna potentia, Christe, quia qui dedisti iumento humanis uerbis affari, potes concedere homini uocibus congruentibus loqui. His additur quod arcem mentis meae speique anecoram quam maxime tenere uidetur nisi perceptione huius operis laborisque mercede non alias adepturum quod uitam meam inquinatissimam pollutamque quasi nitro quodam possim eluere, secundum quod elegantissime quidam ueterum patrum ait: "Hoc opus, hoc etenim forsan me subtrahet igni". Superest quod et **5** ultimum, quia sehedulis haec uilibus malui tradere quam lento silentio tegere, ne ueritatis, longinqua praecedentium taeiturnitas, derogaret posteris fidem. Sed et ut pauca his qui eloquentiam suam nituntur ostentare respondeam, nouerintque quod paruipenditur detractorum scurrilitas, quando, humilibus paruisque christianis eclesiastico iure non opponitur sequenda uana uerbositas, non humanae inquietudinis leuitas, non denique ostentationis uentositas, sed sobria modesta ponderataque ueritatis grauitas. Melius siquidem ut uera minus erudite quam ut ficta narrentur eloquenter. Quod in euangelia saluatoris perfacile intelligitur, quae populis sermone simplici praedicantur. Num ergo, pro mea inperitia, in sugillatione mitto uirorum prudentium eloquentiam? Minime. Sed leuitatem mordacium inprobo caducam; nam, nec puto mihi succenseri posse, ob huius operis appetitum, honestos prudentes maturosque uiros, nequaquam ignaros in domo Domini offerri debere, ut cuique uires ministrant, usque ad caprarum pilos; quum, et ipsi si hinc dicere uelint, ut praemissi, non solum illis non deerit materia sed minime poterint explicare cuncta. Quamobrem, disciplinarum saecularium studium, etsi ex parte attigi, omnino hic seruare contempsi ne, et intelligentiae difficultatem minus eruditis facerem et ex Ihericuntina lingua conturbarem Israelitica castra.

Dicturus igitur ea quae institui dicere,· uolo lectorem auditoremque monere ut **6** non hic uerborum auidum, sed religione plenum prebeat auditum, sin autem illud sperat, iam hinc discedat ne moras infructuosas expendant; at qui ea quae sequntur nosse desiderat, deuotus ad percipiendam accedat, atque hoc primum nouerit: quaedam hic esse narrationis gesta quae, a nobis uel a quolibet, oppido debeant esse sequenda; quaedam uero, ita illi probatissimo uiro singulariter conlata, ut nequeant, sine sui pernicie, a quoquam imitationis contigi causa; quae tamen, sui nos admiratione,' debent efficicere intentos in Dei laude; nam generi generalia conuenit praecepta adpetere, specialibus uero donis, illi tantum debent potiri quibus Omnipotens ea iussit conferre. Hoc quidem censent et iurisperiti suorum principum in beneficiis decreto perceptis. Ego **7** autem non altius repetam, neque auorum et proauorum eius, iuxta rhetores, prosequar laudes, quum, iuxta eosdem, si ignobilibus ortus sit natalibus, magis efferendus est laudibus quod sui ignohilitatem generis, morum dignitate ornauerit. Igitur a conuersatione **(I)** eius principio, nos quoque dicendi ratio, Christo fauente eiusque beati uiri oratione conatus nostros adiuuante, sumamus exordium qualis extitit a uicesimo aetatis suae anno. Venerabiles namque ecclesiarum Christi sacerdotes, Citonatus, sanctae purissimaeque

uitae, Sofronius et Gerontius, presbyteri quibus inmodicam fidem habet Ecclesia, nobis, quae ipsi uiderunt, fideli relatione narrarunt. Additur his probatissimis testibus testimonium beatae memoriae religiosissimae Potamiae, cuius nobilem ortum nobilior uitae nobilitauit cursus. Hos ergo quattuor, de miraculis in corpore gestis, habere elegi testes, citra populorum prouinciarumque de huiusmodi re testimonia quae paene cuncta testatur Hispania, nam illa quae, usu frequentata, iam paene effecta sunt quotidiana, nobis neccessario sunt praetermissa, dum nequeunt, ut supra dictum est, conprehendi tota, et siquis ea nosse desiderat, melius utique credet uisa.

8 Ergo, ut dicere ceperam, sic eum fuisse conuersum atque conuersatum praefati testes narrarunt: Futurus pastor hominum erat pastor ouium minabatque oues ad uirecta montium et ut mos esse solet pastorum citharam uehebat secum, ne ad gregis custodiam torpor inpediret mentem otiosam minusque exercitatione suspensam; quumque ad dispositum caelitus peruenisset locum, diuinitus in eum inruit sopor; etenim ille opifex mundorum cordium, consueto studio, praebet artificii sui officium uertitque citharae materiam in litterarum instrumenta, animumque opilionis in compunctione supernae contemplationis. Expergefactus, caelestem meditatur uitam, reliquensque rura, tetendit ad heremi loca.

9 (II) Dictauerat ei fama esse quendam heremitam nomine Felicem, uirum sanctissimum cui se non inmerito praeberet discipulum, qui tunc morabatur in castellum Bilibium. Arripiens iter peruenit ad eum cuius se famulatui quum subicit promptum, instituitur ab eo quo pacto innutabundum possit ad supernum regnum dirigere gressum. Hoc credo nos facto instruens neminem sine maiorum institutione recte ad beatam uitam tendere posse, quod neque iste uir fecit neque Paulum Christus instruxit, neque Samuelem ut faceret potentia diuina permisit, quum hunc ad heremitam et Paulum ad Ananiam atque Samuelem recurrere permisit ad Eli; quos tamen signis alloquioque animauerat suo.

10 (III) Postea quam ab eo est adprime uias uitae edoctus, ac disciplinae diuitiis affatim thesaurisque salutis ditatus remeat ad sua, doctrinae gratia copiosus; ac sic uenit haud procul a uilla Vergegio, ubi nunc eius habetur corpusculum gloriosum, ibique, non multo moratus tempore, uidet inpedimento sibi fore hominum ad se concurrentium multitudinem. **11 (IV)** Celsiora petit leuesque per ardua gressus agebat spiritus promptus ut non solum corde sed etiam corpore, plorationis ualle gradiens, de uirtute in uirtutem uideretur lacob quodammodo scalam conscendere. Hic at ubi peruenit ad remotiora Dircetii montis secreta, culminique eius quantum qualitas caeli siluaeque sinebat propinquus, ac collibus hospes effectus, consortio hominum priuatus angelorum solummodo fungebatur consolationibus, quadragenis ibi fere habitans annorum recursibus. Quas ille ibi inuisibiles, qnasque pugnas uisibiles, quas uario callidoque modo temptationes quasque nebulonis antiquissimi ludificationes fuerit expertus hi soli optirne norunt qui ea in semetipsis experiri contendunt; dum illic omnem affectum, illic omne desiderium, illie omne incitamentum, illic omnem omnino dirigebat cursum, quo semel arripuerat irrepedabilem deuotionis senctae propositum.

O ingens donum! O singularem uirum! O praestantissimum animum ita diuinae contemplationi deditum ut nihil sibi in eo uindicare uideretur hoc saeculum! Quotiens, ut coniceo, afflatus ardore diuino, inter densissimas altissimasque siluas uerticesque collium excelsos promuntoriaque petentia caelum uoce delata aiebat ad Christum: "Eu me quod peregrinatio mea prolongata est. Quotiens suspiriis ingemiscens clamitabat: 'Cupio dissolui et esse eum Christo'. Quotiens uehementissime uisceribus commotis eiulabat dicens: 'Quamdiu sum in hoe corpore peregrinor a domino'. Interea frigore quatiebatur solitudine destituebatur, inclementi imbre inficiebatur, uentorum flamine uexabatur, at, uim rigoris, squalorem solitudinis, ingruentiam imbris, austeritatem flaminis, amore dei, contemplatione Christi, gratia Spiritus sancti, non modo tolerabiliter sed etiam libenter desideranterque suscipiebat. Sed quoniam ciuitas super montem posita diu latere non potuit, eousque fama sanctitatis eius percrebuit ut in notitia paene omnium perueniret. Didimio etiam qui tunc pontificatus gerebat in **12 (V)** Tirasona ministerium, quum hoc quoque fuisset delatum, insequitur hominem ordini ecclesiastico uolens inserere, eius quippe erat in diocese.

Durum illi primum uideri ac graue, refugere ac reniti et quasi de caelo traduci ad mundum, de quiete iam paene nancta ad officia laboriosa, uitamque contemplatiuam transferri in actiuam; tandemque coactus est inuitus obedire quapropter in ecclessia Vergegio presbiterii est functus officio. Tune relictis quibus dediti solent esse istius ordinis, nostri quidem homines temporis, sanctam impertiebat curam in hanc in quam retractus fuerat uitam in quo tamen continuatae preces, hebdomadarum inedia, iugis uigilia, discretio uera, spes certa, frugalitas magna, iustitia blanda, patientia solida, et ut breuiter dicam ab omni omnino re mala indefesse persistebat parsimonia maxima. Sapientiae etiam flores ita de pratis discerpserat ineffabilis diuinitatis, ut is qui usque ad octauum memoriae uix commendauerat psalmum, incomparabiliter longeque praestantius, peritia prudentia acutiaque, mundi uetustos anteiret filosofos; nec inmerito sane, quia quod illis saecularis industria, isti diuinitus superna concesserat gratia, uere ut coniceo caelicolis Antonio Martinoque uocatione, educatione per omnia similis. Sed, ut multa praeteream, inter caetera ecclesiastica studia haec maxima eratindustria ut strenue sollerterque quam ocius posset iniquam de templo domini pelleret mammonam; quocirca Christi substantiam Christi uisceribus inpertiebat, locupletem reddens ecclesiam Christi uirtutibus non opibus, religione non redditibus, christianis non rebus. Nouerat Christo non pro iactura temporalium rerum sed forte pro hominibus se posse reum.

Ob hanc rem, ut mos pessimorum solet esse clericorum, adsistunt quidam e **13 (VI)** clericis suis coram episcopo ad eum uidelicet ob damna rei familiaris lacescendum, iurgantesque aiunt patere ecclesiae detrimenta: res susceptas usquequaque inminutas. Iam dictus antistes, facibus irae accenditur et inuidia ob eius, uirtutes tenebratur. Intuens in uirum dei, uehementer inuehitur, quumque, ut se habet animus furia ebrius, iracundiae crapulam esset ructatus, uir dei egregius, sanctitate munitus, patientia tutus, tranquillitate consueta persistebat inmotus. Tunc, a suscepto dudum ministerio relaxatus, ubi nunc uocatur eius oratorium reliquum uitae tempus peregit innoxium. Hactenus conuersio atque conuersatio eius, et quamuis pulchriora fuerint illa carismata

quae latuerint, quae dominus bella constituit noua, et a Paulo magistro gentium in fide et ueritate habemus instituta, quam ista quae uariis uirtutum donis se in lucem protulerint, haec ipsa uero pluriora sunt gesta quam possint esse conscripta; tamen deinceps quibus idem signis effulserit gloriosus acsi ignobiĺi persequamur stilo.

Accidit quadam die ut palestritae regis aeterni occurreret in uia hostis generis humani talibusque eum uerbis affatur: Si uis ut quid uterque possit experiamur uiribus, certamen adgrediamur. Necdum haec dicendo compleuerat et eum uisibili corporalique adtrectatione adierat, diuque paene nutantem uexabat: at ille mox: ut Christum precibus efflagitauit, trepidum gressum oppitulatio diuina confirmauit et illico refugam desertoremque spiritum liquefactum in auras uertit. Si cui hoc fortasse uidetur incredibile inuisibilem nimirum spiritum esse adtrectabilem, saluo mistico intellectu, aperiat quomodo Iacob diuinae paginae narrent cum angelo, quamuis bono fuisse luctatum. Ego tamen hoc ut dixerim: minori audacia Satan temptasse seruum quam dominum. Emilianum quam Christum, hominem quam deum, creaturam quam creatorem. **14 (VII)**

Verum ut institueram narrare, monachus quidam, Armentarius nomine, duritia uentris tumoreque afflictus, medellae causa ad eum deuenit deuotus. Cui, ut manum ad strumam admouit signumque crucis depinxit, protinus ab eo aegritudo recessit, recuperataque salute dominum benedixit. **15 (VIII)**

Nomine autem Barbara, mulier quaedam a finibus Amaiae abducta, paralisi morbo contracta atque uehementer uexata, salute dudum amissae eius sancti oratione est restituta. Sed et alia, de eodem teritorio plaustro aduecta ac deportata quoniam carens pedum officiis olím extiterat cloda, quadragesimae diebus ab eo efflagitatur curanda. Quam, quum nollet dierum inuisere obreuerentiam - mos quippe erat ei his diebus solum cellulae esse contentum, nec quenquam uidere solitum nisi unum e suis qui propter uitae huius subsidium ei paucissimum ae uilem ministrabat cibum - quumque ut dixi uidere eam contemneret, instat illa ardenter indulgeri sibi saltim eius baculum osculari; quod uir dei clementer ut audiuit ilieo direxit: illa directum ut uidit adorauit, osculata est, firmatis solidatisque plantis incolomis adstitit ac muneri congratulata diuino laeta protinus discurrit. Sicorii quoque senatoris ancilla lumine per tempora longa priuata, postulat ab eo oculorum sibi resturari officia. Tunc uir dei uerbo tactuque, Christo duce, sanitatem imperat. Protinus obsequitur imperata, receptisque uisibus, formas rerum luce Iustrat clarissima. **16 (IX)** **17 (X)** **18 (XI)**

Quidam uero, diaconi ministerio deiectus, a procacissimo demone uehementer obsessus, ab aliis artatus eius sistitur uultibus emundandus. Qui, dum ore limphatico amentia ageretur furiis grassatus, indicitur a beatissimo uiro ut resileat ab eo spiritus inmundus. Nec mora; inoboediens discit oboedire, inuisibilibusque poenis afflictus, a subrepto suo domicilio efficitur alienus, relictique hominis sermo prestrepit laudes deo. **19 (XII)**

Tuenti cuiusdam, Sibila nomine, seruus ab impuris spiritibus fuerat captus. Ad uirum beatum a suis est adtractus, quem ut uidit, sciscitatur a quantis esset obsessus. Illi se esse indicant quinque; singuli quique suis se nominibus produnt. Quibus, quum Ihesu Christi imperasset uirtute, ilico omnes, cum ingenti terrore et strepitu, discessere, et ille, **20 (XIII)**

curatus, ad suas remeauit prospere. Sed et Eugenii comitis seruum a daemone infectum **21 (XIV)**
atque afflictum, quum iam diutina inuasione sibi eum haberet mancipatum
incomparabili uirtute diuinae omnipotentiae reddidit sanum. Nam quid de senatoribus
Nepotiano et Proseria dicam, nisi quod ita concreti quoque erant daemonio, ut corpus, **22 (XV)**
efectum uxorio uinculo unum, ab uno crederetur incoli spiritu; geminaque possesione,
perfunctus ius sibi uideatur habere peruersus; quorum salus quam manifesta extiterit
hinc datur intelligi, quod sic est ubique promulgatum ut nisi succedentibus saeculis
laberetur ab animis; hic superuacua ne uideretur intexi eo quod nemo sit Cantabrorum
qui hoc non aut uidere aut audire potuerit; sed quum uentum esset ad nostrum
Emilianum imperat hostem inmundum relinquere corpora hominum praefatorum; cuius
nequaquam ualens ferre imperum, effectui mancipat iussum, utrique liberati laudem **23 (XVI)**
personant regi caelorum. Item curialis Maximi filiam nomine Columbam daemon
inuasserat congressione dire, membrorumque instabilitate incauta, sistitur coram seruo
dei cum magna spectatione sananda, quumque in frontis illius limen, crucis inpressisset
uestigia, mox, depulso extrusoque daemone, nancta est salutis medellam. **24 (XVII)**
Sceleratissimum seclitionariumque, domus Honorii senatoris daemonem sustinebat, qui
eousque monstruosissime domini illius incubabat ut foedissima quaedam turpissimaque
quotidie inferebat, nec daemonicolam quispiam sustinere poterat; denique saepe
dominus, domus quum causa conuiuii fuisset accubitatus, ferculis eius, animalium ossa
mortuorum et plerumque stercora, inferebat spiritus impurus; saepe uero, nocturno
tempore, datis omnibus in quiete, uestimenta uirorum ac mulierum subtrahens, ueluti
quaedam uelamine foeditatis suspendebat e tectis. Anxius nihilominus, et quid ageret
Honorius nescius, inter angustias spiritus releuat animum fide certus de istius uiri
uirtutibus, ac spe animatus, mittit ad eum areesienclum, dirigens subsidia uehiculorum.
Ueniunt nuntii, implorant ut accedat et qua ope posset daemonem pellat; tandem,
fatigatus precibus, ad ostendendam dei nostri uirtutem, pedibus suis, non uehiculo, est
profectus; at ubi Parpalines uenit, ibi enim res agebatur, inuenit cuncta ut ei fuerant
ordine narrata, sed et ipse aliqua perpetitur inibi seditiosa; indicit ieuiunium, collegit ad
se illic habitantium ordinem presbiterorum, tertia die, expleto uoto indicti ieiunii, salem
exorcidiat er aqua conmiscit more ecclesiastico ac domum ipsam aspargere coepit; tunc,
ex intestino domus prorupit inuidus, et eici ae disturbari e suis se uidens sedibus,
lapidum contra eum uertit ictus, sed, munitus ille inexpugnabili clipeo, permansit tutus;
postremo, in fugam uersus flammasque euomens, cum odore teterrimo perrexit ad
heremum, ac sic incolae domus illius gauisi sunt eius oratione se fuisse saluatos.

Quid plura? Tanta illi uiro erat copia sanctitatis, tanta custodia diuinae uirtutis **25 (XVIII)**
tantumque imperium supernae auctoritatis ut, quum multitudo concurreret inerguminorum,
non modo ne leui quidem uestigio pateret pauidus, sed etiam se concluderet cum illis
omnibus solum, ubi eos erat per diuinam gratiam curaturus; sed et plerumque, quum
lectulo nlembra dedisse, gestiebant eum ignibus concremari, incensamque stipulam
deportabant usque ad eius lecticam quam illic adplicantes uim amitebat ardoris;
identidem hoc ipsum molientes pernoctabant incassum laborantes, itaque ubi ille hoc
persentiebat, ad imperium illius amentes se inuicem uinculis conligabant, eorumque
manus dabant saluti adiumentum quum cor eorum insania esset plenum. Nam illud

reticere non debeo quod per se mundo patere iam uideo: de ligno illo dico quod manus **26 (XIX)**
artificum, fabrefactum, deportauit usque ad construendum horreum, qui, dimensus caeteris lignis illi operi coaptatis extitit breuior. Quod ut sensit, iubet artificibus equiori animo sumere cibos, atque ille secedit ad creatoris oculos implorandos, quumque, peculiari consuetoque modo synaxim ora sexta complesset, intellexit quod uoluerat esse impetratum; rediens ad mercenarios: nolite uos putare, ait, mercedem operis fuisse frustratos. Ponite lignum suo in ordine. Qui eleuantes ponentesque iuxta preceptum reperiunt plus caeteris esse longum; creuisse etiam palmo amplius, quo in loco faciunt signum qui usque hodie claret in apertum; ac per hoc eius oratione nec laborem inaniter conducti exauriunt, nec operis mercede fraudantur: lignum quoque ipsud remediabile deuotis, usque in praesens, extitit aegrotis, tantisque uirtutibus celebratum habetur ut paene cotidianum obtinuerit languentibus praebendae sanitatis usum, unde in inmensum sermo procedet si uniuersa signa sanitatum quae inde conlata patescunt replicare uoluerim. Sed iam operae pretium iudico de liberalitate atque castitate eius pauca praestringere.

Quum quodam tempore egentium ad eum conuenissent turbae, poscentes **27 (XX)**
consuetam subsidii stipem, ipse seu deficiente seu non occurrente quod prorogari deberet, ab ingenita n.n deficiens pietate, praecidens mariicas suae tunicae, cum pallio quo utebatur, obtulit benignus. Tunc unus ex cunctis inportunior, ut mos est mendicantium, caeteris aliis praeueniens, accepit; accepta induit. O alterum Martinum qui in pauperem uestiuit Christum; nec inmerito unum consecuti praemium qui unum habuere liberalitatis spiritum! Et tamen ne importunitas notata ante tantum uirum esset inulta, reliqui collegae uidentes inuidunt et, unius praesumtioni indignantes, baculis suis armati consurgunt, cateruatimque in eum irruunt, et, ut quemque ira ferebat, passim
corripiunt; et plane incautelae suae ipse mereret pestem. Dicam et aliud quod mallem ita **28 (XXI)**
ut audirent tenaces ut non essent de crastino cogitantes: Contigit conuenire frequentiam populi, quando parum beato uiro esset uini; sed, quia inquirentes dominum non deficient omni bono, uix, ut aiunt, e sextario affatim satiata est ingens multitudo. Maius
quidem uice alia accidisse fatentur: Ut apud hominem dei, fama sanctitatis illius **29 (XXII)**
diuulgante, non deerant cotidie aduentantium cateruae, iure suo conpulit oppido hospites moras innectere et caritatis intuitu semetipsos reficere. Quum hoc minister eius ex euidenti cognouisset, nuntiat nihil superesse quod possint prandere. At ille, miti offensione ministrum obiurgat, modicumque fidei inclamat, et, ut uictus necessaria praebeat, Christum implorat. Necdum intentionem finierat et ecce subito uehicula copiose onusta, ab Honorio senatore directa, ianuam intrant. Dilectus dei directa suscipit, et, gratias rerum creatori, exauditus, persoluit: inuitatis sufficientes cibos adponit; reliquum conseruari superuenientibus praecepit; ita enim inter officia humanitatis suaeque continentiae medius uersabatur ut mensae adpositio ne ad horam quidem diei minus de hospitum conuiuio inueniretur, et rursus ita parsimonia arctabatur ut nunquam nisi sobrius mente et confectus corpore cerneretur; sed et conuenientium reficiebat corpora cibo et animas uerbo; tam eligans enim erat in comparationibus et tam subtilis in spiritualis uitae suasionibus ut quisquis ad eum quolibet casu accederet, melior ac delectatus recederet, quum munquam ipse nec uita nec lingua a doctrina

uacaret et, ne in longum traham, sic carne deuicta uictoriae tulit palmam, ut eius aquilo numquam deuictus accenderet ollam, nec Nabucodonosor ignium ministrauerit pabula. **30 (XXIII)** Ipsi quoque desertores spiritus quum conuiciis eum, malitiae suae calliditate, per inerguminos uellent lascescere, quia nihil erat quod Christi seruo possent obicere, solum ei quur cum uirginibus Christi cohabitaret nitebatur exprobrare, antiqua sua inimicus arte eludens, quia quem opere non potest deicere saltim fama instat polluere, et cuius non praeualet conscientiam, infamat uitam, uidelicet inretitis suis inlecebris offerens exempla consolationis dum esse bonum neminem putant, et quem imitari in bonis debeant, inuenire disperant; ac per hoc poenae suae remedium arbitrantur si nemo innocens inuenitur, et damnationem suam multitudine pereuntium consolantur.

Quid tibi, repertor malorum, prodeste potest infamia Christi seruorum quum eis donlinus redenptorque suus, per gloriam et ignobilitatem per infamiam et bonam famam promittat regna caelorum? Sed uir iste sanctus abstinentiae et humanitati etiam in senectute deditus, utique habitabat cum sacris uirginibus, et, quum esse ab octogesimo uitae suae et deinceps anno, labore sancto doloreque constrictus, omnia officia, ut pater poterat, ancillarum dei ministerio suscipiebat blandus, sed iam ut praemisi, ita a nefandis ineitamentis erat extraneus, ut ne uestigium quidem inhonesti motus in illa aetate fuerit expertus, nam quia in tanta processerat longeuitate, eo peruenit necessitatis, ut quum idropis labararet ualitudine, ab eisdem sanctis feminis corpus suum lauari siniret, et ille ab omni inlicito sensu alienus esset. Hoc certe, illud est speciale beneficium quod paucis inuenimus fuisse conlatum et a nullo debeat experiri, ne succedat periculum temeritati. Unusquisque enim in qua uocatione uocatus est in ea permaneat ante deum. Dauid enim dicit: quia non ambulaui in magnis neque in mirabilibus super me. IlIe quippe in mirabilibus super se ambulat qui ea quae diuinitus illi non sunt conlata agere pertemptat.

Sed referam quod etiam latrones pertimescant et fures cautos efficiat: **31 (XXIV)** Simpronianus quidam et Turibius nomine, instinctu diaboli et prouocatione, ueniunt causa latrocinandi ad hominis dei habitationem, et quoniam de iusto scriptum est: non accedent ad te et flagellum non adpropinquabit tabernaculo tuo, isti tamen, pro suo flageIlo uel exemplo, accedere sunt permissi sed flageIlare prohibiti, imo flagellum in se diuinitus sensere correpti. Hi nempe fures quuml ad sancti hominis habitaculum peruenissent, animal quo uehi usque ad ecclesiam solitus erat, foris repertum furtim abigunt; nec diu fraude laetantur. Nam non post multum temporis ueniunt, singulis amissis oculis, ueniam petentes atque animal reducentes. Sed sanctus dei caballus recepit, quur habuerit semetipsum reprehendi atque ilico uendidit pretiumque eius pauperibus erogauit. Illis uero lumen nequaquam reddidit, spiritu ut extimo discretionis instructus, ne forte non cessarent ab huiusmodi facinoribus nisi essent priuati luminibus, et quum simile quid agere uellent cito eos proderet e latibolis et nota corporis et fama nominis; nam, quis putauerit hoc eum a domino impetrare non potuisse quem, et uita functum et defunctum, saepe caecis sciat uisum reddidisse? Sed et leuius eis fuit in uita quam post uitam facti luere penam iuxta illud: melius est cum uno oculo in regno caelorum introire quam cum duobus gehennam sortiri.

Ante annum fere migrationis suae, centesimum uero uitae, quum ei reuelatum **32 (XXV)**
esset humanos se finiturum labores, et omnipotentis percepturum sacratissimas promissiones, ad uitam conuertitur districtiorem et qui iam ieiuniis uigiliisque defaecauerat membra, denuo ueteranus miles militiam adgreditur nouam, ut finis esset, praestantior, quae apud Christum laudabilior semper habetur et melior, dicente eo: qui perseuerauerit usque in finem hic saluus erit. Eodem igitur anno, quadragesimae diebus **33 (XXVI)**
reuelatur ei etiam excidium Cantabriae; unde nuntio misso iubet ad diem festum paschae senatum eius praesto essc. Ad praestitum conueniunt tempus. Narrat ille quod uiderat: scelera eorum, caedes, furta, incesta, uiolentias, caeteraque uitia increpat, penitentiam ut agant pro his omnibus praedicat, quumque omnes reuerenter auditum praeberent, nam erat omnibus uenerabilis quasi unus de domini nostri Ihesu Christi discipulis, Abundantius quidam nomine prae senectute eum dixit desipere. At ille denuntiat ei rem per semetipsum experiri, quod post probauit euentus nam gladio uindice Leuuegildi est interemtus. Caeteros quoque quum non resipiscerent ab iniquis operibus, ira pendente diuinitus pari modo periurio doloque adgrediens, sanguine est ipsorum crassatus.

Sane adpropinquante mortis tempore accersiuit sanctissimum Asellum **34 (XXVII)**
presbyterum, cum quo habebat collegium, in cuius praesentia felicissima illa anima, corpore soluta, caelo est reddita. Tum, eius beatissimi studio, corpus eius deportatus cum multo religiosorum obsequio, depositum est, ubi et manet, in suo oratorio.

Uale. Uale, Emiliane beate, et mortalium carens labore in societate piorum bono tuo potire, ac relatoris tui Braulionis inutilis memor, succurre intercessor ut per te inueniam ueniam, quia mea nequeo effugere mala et hanc merear mercedem uicariam: ut cuius exaraui stilo uirtutes, eins fanore pro peccatornm meorum indulgentia meae audiantur preces, atque cum his quibus indignus cura pastorali praesideo dignus inueniar in extremo iudicio. Sentio me fine libelli urgueri; sed qui diximus de uiuentis mirabilibus quur taceamus de defuncti carismatibus? Duo uel tria adducam in medium miracula ut ista quae aliorum testimonio nobis sunt narrata et sub adnotatione testificata effici possint credibiliora. A tempore obitus huius sancti usque ad nostram memoriam **35 (XXVIII)**
quot fuerunt caeci ad eius sepulcrum inluminati, quanti etiam uexaticii purgati uel diuersis aegritudinibus laborantes curati huic libello permultum est adiungere; sed hoc solum dignum putaui scriptis tradi quod ilico post eius transitum duo orbi redditi sunt **36 (XXIX)**
lumini. Anno autem ex hoc praeterito, quum sancti Iuliani martiris festiuitas inmineret et oleum ad concinnanda luminaria deesset, candela minime est accensa; quam ad uigilias surgentes tam plenam oleo ardentemque reppererunt, ut non solum usque mane officium luminis ministraret sed etiam ex abundantia reliquarum uirtutum pareret. Deportata scilicet ibi est quaedam mulier nomine Eufrisia, de loco Banonico, cloda et **37 (XXX)**
caeca, fide tamem integra, in quantum ex hoc colligitur erecta etque inlustrata: oculis pedibusque inuncta, statim, propitia diuinitate, lumen gressumque est consecuta. Credant illa quae relatu testium sunt prolata qui uident ista nostris temporibus acta; denique et locus quo degit et persona dudum infirma et nunc nota est sana. Sed et alia **38 (XXXI)**
quaedam iterum puella, annorum circiter quattuor, de loco Prato quod non longe est ab

eius oratorio, infirmitate adprehensa deducta est usque ad uitae extrema: cuius parentes, pietate permoti et timentes orbari, iniunt consilium ut ad memoriam beati uiri dei debeat deferri; quam tollentes, in itinere uisa est expirasse. Fide tamen non deficiente deferunt exanimem: proiciunt ad altare; iam die uesperescente secedunt inde relinquentes neminem. Post trium uero horarum spatium uisitant curiosi moeroreque tabidi quid placuerit de ea efficere creatori: repperiunt uiuam quam reliquerant mortuam, et non solum uiuentem sed et ad altaris tunicam ludentem. Magnificant Christum, omnium conditorem, qui respexit eorum deuotam contritionem.

En alterum nouissimis temporibus nostraque aetate Elisseum, cuius mortua ossa exanimata uiuificant membra; nisi quod illic fugientes timidi, hic autem deferentes proiciunt fiducia pleni. Est quidem in hoc considerandum quod unus idemque ueteris ae noui testamenti deus: dominus noster Ihesus Christus qui facit mirabilia solus, tunc sub lege, timore pauidis necdum caritate firmatis, quae foris mittit timorem quia timor penam habet: abscondit spem dulcedinis timentibus se; nunc autem, sub gratia fidei confidentia fretis, perfecit sperantibus in se uirtus quidem quae suscitat mortuos una, sed dispar sicut temporis ita et deferentium causa: illi enim deferebant ut sepelirent, isti autem ut uiuentem reciperent. Hinc datur intelligi quanta illic sancti uiri requiem beatitudinis potiantur quorum per memorias omnipotens dominus tam mira operatur.

Reddidimus promissum; superest ut claudamus sermonis cursum pandamusque actiones gratiarum Christo, regi caelorum, cuius ope et inspiratione, et ceptum hoc opusculum et cernimus consummatum, quique tribuit nobis ad solatia presentium miseriarum contemplatione uitae uirorum sanctorum, qui uiuit cum deo patre et spiritu sancto unus per omnia saecula saeculorum.

VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Emiliani*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituo Jerónimo Zurita, 1943, pp. 1-38.