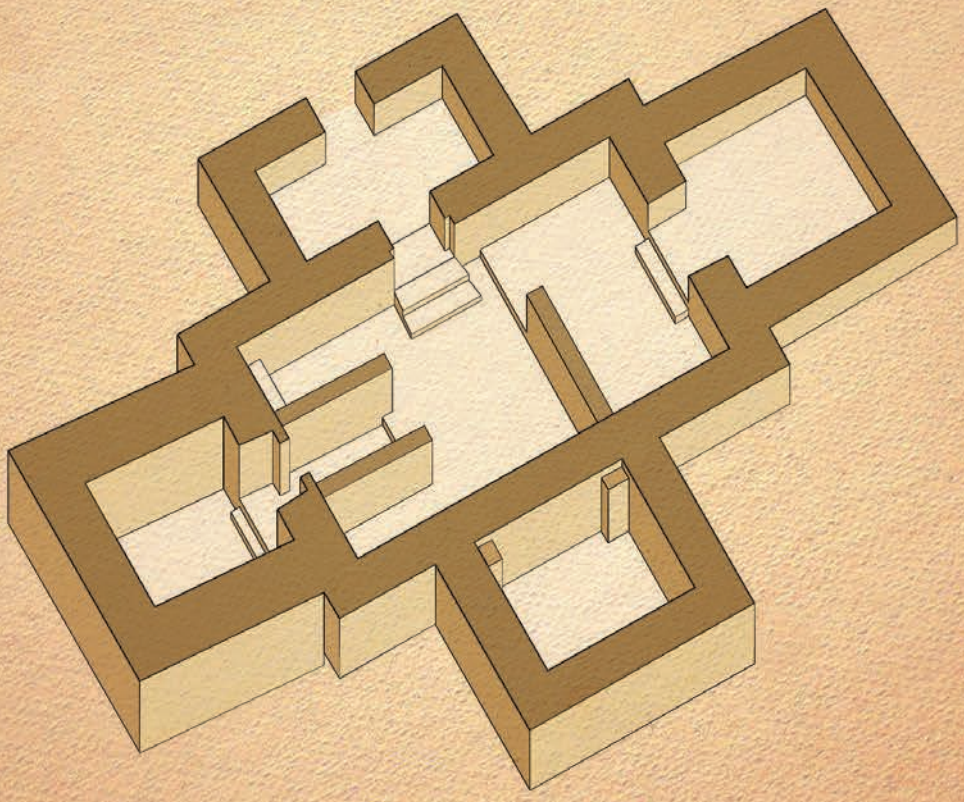
La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)

Urbano Espinosa



UNIVERSIDAD
DE LA RIOJA

LA IGLESIA DE LAS TAPIAS Y LOS MONASTERIOS TARDOANTIGUOS DE ALBELDA DE IREGUA Y NALDA (LA RIOJA)

BIBLIOTECA DE INVESTIGACIÓN

nº 65

URBANO ESPINOSA

LA IGLESIA DE LAS TAPIAS Y LOS MONASTERIOS TARDOANTIGUOS DE ALBELDA DE IREGUA Y NALDA (LA RIOJA)

Apéndice

Estudio bioantropológico del yacimiento de las Tapias (Albelda de Iregua)

Julio Martínez Flórez

Universidad de La Rioja
Servicio de Publicaciones
2024

La Iglesia de las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)

Urbano Espinosa; apéndice, *Estudio bioantropológico del yacimiento de las Tapias (Albelda de Iregua)* Julio Martínez Flórez (publicado por la Universidad de La Rioja) se encuentra 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.

© Los autores

© Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2024

publicaciones.unirioja.es

E-mail: publicaciones@unirioja.es

ISBN: 978-84-09-54864-4

"a recta conscientia traversum unguem non oportet discedere"
'no hay que alejarse de una conciencia recta ni siquiera el grueso de una uña'
(Cicerón, *Att.* 13. 20. 4)

Para Pablo y Quique,
que buscan su futuro

Índice

Lista de abreviaturas 13
Índice de figuras 15
Introducción 17

PRIMERA PARTE
ESTUDIO ARQUEOLÓGICO DE LA IGLESIA DE LAS TAPIAS

Capítulo I. El yacimiento de Las Tapias (Albelda de Iregua) 23
1. Ubicación y geografía histórica 23
2. Precedentes arqueológicos 26
3. Los hallazgos de 1979 28

Capítulo II. Excavación arqueológica de 1979 31
1. Planteamiento de trabajo 31
2. Resultado global 33

Capítulo III. Componentes arquitectónicos de la iglesia 37
1. La nave 41
a) Entrada desde el pórtico 43
b) El paso hacia el ábside 45
c) Paso a la cámara occidental 47
2. El pórtico 49
3. El ábside 50
4. La cámara meridional 53

5. Cripta funeraria y contra-ábside 55
a) El sarcófago 57
b) Un contra-coro sobre la cripta 59
6. Las cubiertas del templo 61

CAPÍTULO IV. LA ESTRATIGRAFÍA 63
1. Estratigrafía en el pórtico 63
2. Estratigrafía en el interior de la cripta 64

CAPÍTULO V. LAS INHUMACIONES 67
1. Grupo 1º: cripta 68
2. Grupo 2º: exteriores norte y sur de la cripta 69
3. Grupo 3º: otras inhumaciones y restos sueltos 70

CAPÍTULO VI. CUESTIONES DE CRONOLOGÍA 73
1. Datos de una cronología relativa 73
a) Vestigios de un primer asentamiento 73
b) Datos relativos al uso y final de la iglesia 73
c) Ocupación residual y área cementerial medieval 74
2. Cronología absoluta de la iglesia de Las Tapias 75
3. El final de la iglesia 77

CAPÍTULO VII. EL TIPO ARQUITECTÓNICO DE LAS TAPIAS 79
1. Modulación 79
2. Diseño compositivo 81
3. El referente originario básico 82
4. La complejidad por adición 84
5. Previvencias del modelo 87

CAPÍTULO VIII. FUNCIÓN DE LOS ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS 91
1. Entre lo sacro y lo profano 92
2. El *sancta sanctorum* 93
3. Doble funcionalidad de la nave 95
a) El espacio para los clérigos 95
b) Espacio común para los fieles 97
4. La cámara cerrada ubicada al sur 98
5. Carácter funerario del cuerpo occidental 100
a) Panteón familiar 101
b) Función de la sobre-cripta 102

SEGUNDA PARTE

LOS CENTROS MONÁSTICOS DEL IREGUA

CAPÍTULO IX. CONJUNTO ECLESIAL EN LAS TAPIAS 109
1. La iglesia excavada por Taracena en 1925/1926 109
2. Duplicidad de templos en Las Tapias 113
3. El fenómeno de los templos duplicados 117

CAPÍTULO X. LAS TAPIAS: UN CENTRO MONÁSTICO 121
1. Monacato y pluralidad de iglesias 121
2. Arquitectura y monasterio 124
3. La aldea de los monjes 129
a) Anacoretas y cenobios en el Valle del Ebro 129
b) El monasterio-aldea de Las Tapias 134
c) ¿Monasterio dúplice? 136

CAPÍTULO XI. OTROS CENOBIOS EN LA COMARCA DEL BAJO IREGUA 139
1. Monasterio en el término San Pantaleón (Nalda) 140
a) Conjunto de iglesias a principios del s. X 140
b) El cenobio tardoantiguo de San Pantaleón 148
2. Un monasterio en Albelda en época visigoda 150
a) La fundación regia del siglo X 151
b) Monasterio de San Martín y hábitat ruprestre 152
c) Precedente tardoantiguo del monacato medieval 155

CAPÍTULO XII. CRISTIANIZACIÓN, MONACATO, ARISTOCRACIA 159
1. Cristianismo y liderazgo aristocrático 160
2. Monasterios del Iregua y élites locales 161
a) Débil frontera entre laicos y monjes 162
b) Génesis aristocrática del monasterio local 164
3. Albelda-Nalda, monasterios particulares 165
a) Equilibrio entre poderes 167
b) Patrimonio monástico no revocable 169

CAPÍTULO XIII. UNA COMARCA MONÁSTICA EN LA ÉPOCA TARDOANTIGUA 173
1. La vida monástica 173
2. Transformaciones del paisaje 177

3. Albelda-Nalda, poblamiento monástico 179
a) Acumulación de monasterios 179
b) El monasterio como hábitat de sustitución 181

CONCLUSIONES 187

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA 199
1. Fuentes 199
2. Bibliografía 201

ANEXO: PLANOS 217

APÉNDICE

ESTUDIO BIOANTROPOLÓGICO DEL YACIMIENTO DE LAS TAPIAS (ALBELDA DE IREGUA)

JULIO MARTÍNEZ FLÓREZ

I. MARCO GENERAL BIOANTROPOLÓGICO 237

II. LOS RESTOS HUMANOS EN LA IGLESIA DE 1925/1926 240
1. Los hallazgos de 1925/1926 241
2. Consideraciones demográficas 254
3. Consideraciones paleopatológicas 255
4. Consideraciones antropológicas 256

III. LOS RESTOS HUMANOS DE LA IGLESIA EXCAVADA EN 1979 257
1. Inhumaciones en la iglesia de 1979 258
2. Consideraciones paleopatológicas 270
3. Consideraciones antropológicas 274

IV. CONCLUSIONES SOBRE LOS RESTOS HUMANOS DE LAS TAPIAS 275

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA DEL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO 277

Lista de abreviaturas

AB	*Analecta Bollandiana*
AHDE	*Anuario de Historia del Derecho Español*
AntTard	*Antiquité Tardive*
Ant. y Crist.	*Antigüedad y Cristianismo*
AEspArq	*Archivo Español de Arqueología*
AEspArt	*Archivo Español de Arte*
BRAH	*Boletín de la Real Academia de la Historia*
CAME	*Congreso de Arqueología Medieval Española*
CAUN	*Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*
CCSL	*Corpus Christianorum. Series Latina*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
DHA	*Dialogues d'Histoire Ancienne*
DACL	*Dictionnaire d'Archèologie Chrétienne et de Liturgie*, 15 vols. París 1907-1953 (Carbol, F.; Leclercq, H.)
EHR	*English Historical Review*
HAnt	*Hispania Antiqua*
HS	*Hispania Sacra*
JEChS	*Journal of Early Christian Studies*
JMH	*Journal of Medieval History*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSEA	*Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas*, Madrid
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
	AA *Auctores Antiquissimi*
	SRM *Scriptores Rerum Merovingicarun*
NMS	*Nottingham Medieval Studies*
PL	*Patrologia Cursus Completus. Series Latina*
P&P	*Past and Present*
QC	*Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*

Sett.	*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto
SEMN	*Semana de Estudios Medievales*, Nájera
SHHA	*Studia Historia. Historia Antigua*
SHHM	*Studia Historica. Historia Medieval*
VSA	*Vitae Sancti Aemiliani*
VSPE	*Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*

Índice de figuras

Fig. 01. Ubicación de Albelda en relación con la geografía histórica del Ebro medio 24
Fig. 02. Albelda y la peña Salagón al fondo. A la derecha la iglesia de San Martín del s. XVII, derruida en 1978. El conjunto rupestre local se prolonga hacia el norte (izda.) por la zona de bodegas 25
Fig. 03. La zona de Las Tapias con la iglesia excavada en 1979, según la parcelación catastral vigente dicho año 27
Fig. 04. Zanja realizada por la pala excavadora para conducir agua a la granja cercana. Se observan los restos del sarcófago, así como su tapa a dos vertientes..... 29
Fig. 05. Limpieza inicial de la zona afectada por la máquina excavadora 32
Fig. 06. Yacimiento de Las Tapias en 1979 al término de la excavación..... 34
Fig. 07. Situación en 2009 de Las Tapias; emplazamiento de la iglesia en relación con los nuevos pabellones construidos 35
Fig. 08. La iglesia de Las Tapias desde el noroeste y al fondo la granja que motivó el descubrimiento en 1979..... 38
Fig. 09. La iglesia de Las Tapias desde el este; al fondo la vega del río Iregua.. 39
Fig. 10. La nave desde el oeste; al fondo el ábside y en plano medio la base de un cancel..... 42
Fig. 11. Sondeo practicado en el ángulo suroeste de la nave..... 42
Fig. 12. Acceso a la nave desde el pórtico..... 44
Fig. 13. Acceso a la nave, detalle..... 44
Fig. 14. Placa arenisca con semicírculos concéntricos..... 46
Fig. 15. Posible imposta o cornisa. 46
Fig. 16. Acceso al ábside; una losa arenisca de 122 cm. define el umbral; se aprecian restos de escalones muy degradados 47

Fig. 17. Jamba conservada del acceso a la cripta (toma desde el interior de ésta) 48
Fig. 18. Puerta de acceso a la cripta, vista lateral 48
Fig. 19. El pórtico al norte de la nave; se observa el silo excavado en su interior tras el abandono de la iglesia 49
Fig. 20. El ábside desde el sureste 51
Fig. 21. Piedra portarreliquias hallada en el suelo del ábside 52
Fig. 22. Cámara cerrada junto al muro meridional de la nave desde el nordeste. 54
Fig. 23. La cripta occidental, o cámara sarcófago desde el sureste 55
Fig. 24. Alzado del muro norte de la cripta; se señala la línea del zócalo y sobre ella los restos de la bóveda 57
Fig. 25. La parte inalterada del interior del sarcófago antes y después de su vaciado final 58
Fig. 26. Restitución gráfica del sarcófago 60
Fig. 27. Restos de inhumación en el Nivel II, parcialmente destruidos por la pala excavadora (arriba) y por su posición superficial (dcha.) 65
Fig. 28. Nivel IV con revuelto de restos humanos por la profanación de la cripta, lajas de piedra y otros materiales 66
Fig. 29. Inhumaciones 2ALB01 y 2ALB02 junto al muro norte de la cripta 71
Fig. 30. Inhumación 2ALB03 junto a 2ALB01 y 2ALB02 71
Fig. 31. Inhumación 2ALB04 al exterior sur de la cripta 71
Fig. 32. Espacio del coro delimitado por un cancel de obra 96
Fig. 33. Iglesia excavada en 1925/26, plano de Blas Taracena 111
Fig. 34. Emplazamiento orientativo de la iglesia excavada por Blas Taracena en 1925/26 en relación con la excavada en 1979 116
Fig. 35. Panorámica general con la ubicación de los tres monasterios tardoantiguos (Las Tapias, Albelda y San Pantaleón); se señala su proximidad a conjuntos rupestres; visión desde el oeste (foto J. L. Bermejo) 144
Fig. 36. Conjunto rupestre de Los Palomares (Nalda), vista desde el sur (foto J. L. Bermejo) 145
Fig. 37. Los monasterios tardoantiguos de Las Tapias, Albelda y San Pantaleón y su relación espacial con el dominio territorial de San Martín de Albelda el 924 (s. Tomás Ramírez 2006). Cartografía básica, Gob. La Rioja 146
Fig. 38. Algunas paleopatologías de los restos humanos de Las Tapias 1979 ... 273

Introducción

Durante los últimos lustros se han ido dando pasos importantes para un conocimiento más preciso de las formas de vida que tuvieron lugar en las distintas regiones del norte peninsular durante las etapas postimperiales. Las comunidades de aldea, los centros religiosos de tipo parroquial o monástico, las élites locales, sus interrelaciones y su articulación con formas de poder político supraterritorial, y tantos otros aspectos han venido siendo iluminados por la historiografía reciente. La mayor parte de las huellas documentales y arqueológicas disponibles para el estudio del periodo tiene que ver con las realidades espirituales, eclesiales, políticas o socioeconómicas de un mundo cristianizado o en proceso de cristianización.

Dentro de ese proceso, los ámbitos rurales vieron implantarse en su seno con cierto retraso respecto a los espacios urbanos el nuevo cuadro de creencias, así como los diversos sistemas de organización y gestión de las mismas. El presente estudio pretende ser una aportación puntual a ese panorama más general, aunque centrado en el curso inferior del río Iregua (La Rioja) en torno a las localidades de Albelda y Nalda. Se trata de un medio rural, rico por sus posibilidades agrícolas e intensamente explotado a lo largo de los siglos imperiales, cuyos centros urbanos más próximos fueron *Calagurris* hacia el nordeste (unos 58 km.) y *Tritium Magallum* hacia el noroeste (unos 28 km.).

Las evidencias que aquí se dan a conocer son inéditas; aunque pertenecen a un espacio comarcal concreto, su análisis y valoración se llevan a cabo desde perspectivas más generales, relacionando los hallazgos locales con sus paralelos correspondiente a escala regional, peninsular o del occidente tardoantiguo. Y es que si los vectores-fuerza de cambio histórico suelen responder a impulsos de carácter general, su objetivación requiere de la observación y del análisis realizado a escalas territoriales menores.

El punto de partida del presente trabajo fue la excavación arqueológica de un pequeño templo del s. VII, que en 1979 llevamos a cabo en el término Las Tapias de Albelda de Iregua (La Rioja); dos cortas noticias de carácter preliminar con acompañamiento de un pequeño plano aparecieron en los años siguientes, pero faltaba transferir a la comunidad académica el resto de la información obtenida en aquella intervención de campo, así como formular una más detenida valoración histórica y arqueológica de la misma. Por ello, dedicamos la primera parte del presente volumen a la descripción de los hallazgos y a su estudio tipológico y funcional; es una parte fundamentalmente descriptiva y analítica.

Ahora volvemos de nuevo al yacimiento de Las Tapias, aportando su estudio definitivo, pero ubicándolo en el marco de nuestra más reciente orientación investigadora hacia cuestiones de población y poblamiento en la Antigüedad Tardía del Ebro medio. De ese modo, al cotejar los datos estrictamente arqueológicos de Las Tapias-1979 con el conjunto de evidencias textuales y de toda índole constatadas en el más amplio horizonte territorial, ha resultado que el templo de 1979 no sólo pertenecía a un cenobio tardoantiguo con varias iglesias, sino que además poseía un perfil específico que, añadido al referente ascético y espiritual, mostraba fuertes implicaciones de carácter poblacional en la dinámica adaptación de las élites locales a las cambiantes relaciones de poder de la Hispania del momento. Ello ha obligado a volver ahora hacia aquellos restos excavados en 1979 y sólo publicados a nivel de noticia provisional, para examinarlos a fondo y poder enmarcarlos en su verdadero contexto histórico, intentando definir los factores reales que los generaron.

Por tanto, el presente trabajo ha sido el resultado de conjuntar los datos de la excavación inicial de 1979 con las líneas de investigación que venimos llevando a cabo en fechas más recientes. Por eso, en la segunda parte incorporamos al estudio otras informaciones textuales y arqueológicas relacionadas con la propia localidad de Albelda y de su vecina Nalda, cuyo análisis ha permitido confirmar el carácter monástico de la iglesia de 1979. La convergencia de fuentes dispares en un estudio unitario ha posibilitado constatar, además, que en las proximidades de Las Tapias hubo dos monasterios más, todos ellos dispuestos a lo largo de una línea junto a la vía antigua que ascendía por la margen derecha del río Iregua en dirección a Cameros y a tierras de Soria. En consecuencia, las actuales localidades de Albelda y de Nalda aparecen en el curso bajo del Iregua como centros de una comarca fuertemente monastizada durante la Antigüedad Tardía, sin que tal perspectiva hubiera sido abiertamente planteada por la historiografía actual, con todo lo que ello implica en cuanto a cristianización, relaciones sociales de jerarquía, modos de dominio sobre el suelo, articulación de la población en torno a los monasterios o implantación de nuevos modelos de hábitat sobre el territorio. La segunda parte del libro se orienta, como decimos, hacia esa perspectiva temática.

Además de la Memoria arqueológica de Las Tapias, quizá estos últimos aspectos constituyen una de las principales aportaciones de la presente obra. Ciertamente el análisis se ha focalizado de modo intensivo sobre un ámbito comarcal, pero la caracterización de los procesos históricos que se describen en relación con la extensión del monacato tardoantiguo, podrían ser útiles para iluminar los mismos procesos, al menos, en los territorios de la cuenca media y alta del valle del Ebro. Se observará, tras la lectura de las páginas correspondientes, los estrechos paralelos de los fenómenos constatados en la comarca de Nalda y Albelda con sus homólogos de la cuenca citada. Creemos que el horizonte final al que nos ha llevado la investigación no deja de ser en cierta forma esclarecedor en cuanto al proceso de cristianización de los distritos rústicos peninsulares y en cuanto al papel jugado por los centros monásticos como puntos de encuadramiento de gentes y articuladores de nuevas relaciones de poblamiento.

La implicación de las élites locales durante la Antigüedad Tardía en la promoción de iglesias locales y de centros monásticos modificó sustancialmente el paisaje rural heredado de siglos anteriores con una fuerza equivalente, si no mayor, a las transformaciones que en paralelo se producían en el medio urbano. Y no sólo por la incorporación de nuevos elementos a ese paisaje, sino porque en ocasiones los centros monásticos rurales fueron consolidándose, por la vía de los hechos, como nuevos modelos de hábitat y modificaron sustancialmente los esquemas de poblamiento heredados de la época bajoimperial. Los tres monasterios tardoantiguos de Albelda y de Nalda, como se expone en el presente estudio, fueron un claro exponente de las consecuencias que comportó la implicación aristocrática en el monacato cristiano; por eso, los cenobios rurales de la época poseyeron perfiles plurales, además del específico religioso y espiritual.

Tras la segunda parte incluimos el estudio bioantropológico de los restos humanos recuperados en la iglesia excavada por nosotros en 1979. Ha sido realizado por el Dr. Julio Martínez Flórez, a quien expresamos nuestro más sincera gratitud. Este mismo investigador incorpora también el análisis de los restos humanos hallados en 1925/1926 por Blas Taracena en una segunda iglesia de Las Tapias, a partir de la tabla craneométrica que en 1927 elaboró Francisco de las Barras de Aragón.

Queremos dejar constancia del apoyo institucional del que se ha beneficiado el presente trabajo; su redacción se inició en el marco del proyecto del Plan Riojano de I+D "*Poblamiento y población en el Ebro Medio durante la Antigüedad Tardía, revisión histórica de una época de cambio*" (año 2008, ref. FOMENTA 2007/16) y se ha completado dentro de las actividades desarrolladas en el proyecto del Plan Nacional de I+D "*La cuenca del Ebro en la Antigüedad Tardía: nuevas propuestas interpretativas sobre un espacio frontera*" (años 2009-2011, ref. HAR2008-04526/HIST).

Debemos un especial recuerdo de gratitud a D. Tomás Ramírez, párroco de Albelda en 1979, y a los jóvenes de esa localidad (v. *infra,* nota 10) que durante dicho año colaboraron de modo generoso y voluntario en las excavaciones de la iglesia de Las Tapias; sin ellos no habría sido posible llegar al actual resultado de la investigación histórica y arqueológica. Con el Dr. Antonino González Blanco hemos intercambiado información y sus sugerencias y orientaciones nos han permitido matizar varias formulaciones iniciales, si bien los errores y deficiencias del trabajo son enteramente imputables a nuestra responsabilidad. Nuestro agradecimiento a José Luis Bermejo Fernández por sus fotos panorámicas para documentar el emplazamiento de los centros monásticos estudiados.

Primera Parte

Estudio arqueológico de la iglesia de Las Tapias

Capítulo I
El yacimiento de Las Tapias (Albelda de Iregua)

La iglesia excavada por nosotros en 1979 se ubica en el término Las Tapias, perteneciente al municipio de Albelda de Iregua. Esta localidad se asienta junto a la margen derecha del río Iregua, en el tramo inferior de su curso donde la cuenca se abre en amplios horizontes de feraz vega hasta la desembocadura en el Ebro junto a Varea-Logroño (Fig. 1). Albelda se alza a pie de monte, en un punto desde el cual se domina el amplio panorama de los cultivos de la vega del Iregua, apareciendo como recostada junto a los verticales farallones de margas y areniscas, que en este punto del valle acompañan al río por su banda oriental; en Albelda ese telón de fondo recibe el nombre de Peña Salagona o Castillo, donde se abren numerosas oquedades artificiales, dando la sensación de que el núcleo antiguo de la localidad parece ser el rebosamiento hacia cielo abierto de un hábitat inicialmente escondido bajo tierra (Fig. 2). El conjunto rupestre albeldense rebasa los estrictos límites de la localidad actual, tanto hacia el norte como hacia el sur; en este último sentido se conocen diversas oquedades en dirección a Nalda (Los Palomares), Islallana y Viguera[1].

1. Ubicación y geografía histórica

Cerca de las últimas cuevas albeldenses en dirección norte se encuentra el término Las Tapias, espacio en el que se centra la primera parte del presente estudio. Se localiza a 0,85 km. del centro de Albelda, junto a la carretera LR-256, que une diversas localidades del bajo Iregua por su margen derecha. La zona de Las Tapias

1. González Blanco *et al.* (1979), 81-111; para el conjunto rupestre de Albelda en el marco más general del alto-medio Ebro, Monreal (1989), 186-203, y láms. 122 a 127; Monreal (1997), 235 ss.; sobre las cuevas artificiales de Albelda, Pascual (1999), 92; González Blanco y Ramírez (1999), 179 ss.; González Blanco (2006), (2007); Ramírez *et al.* (2010).

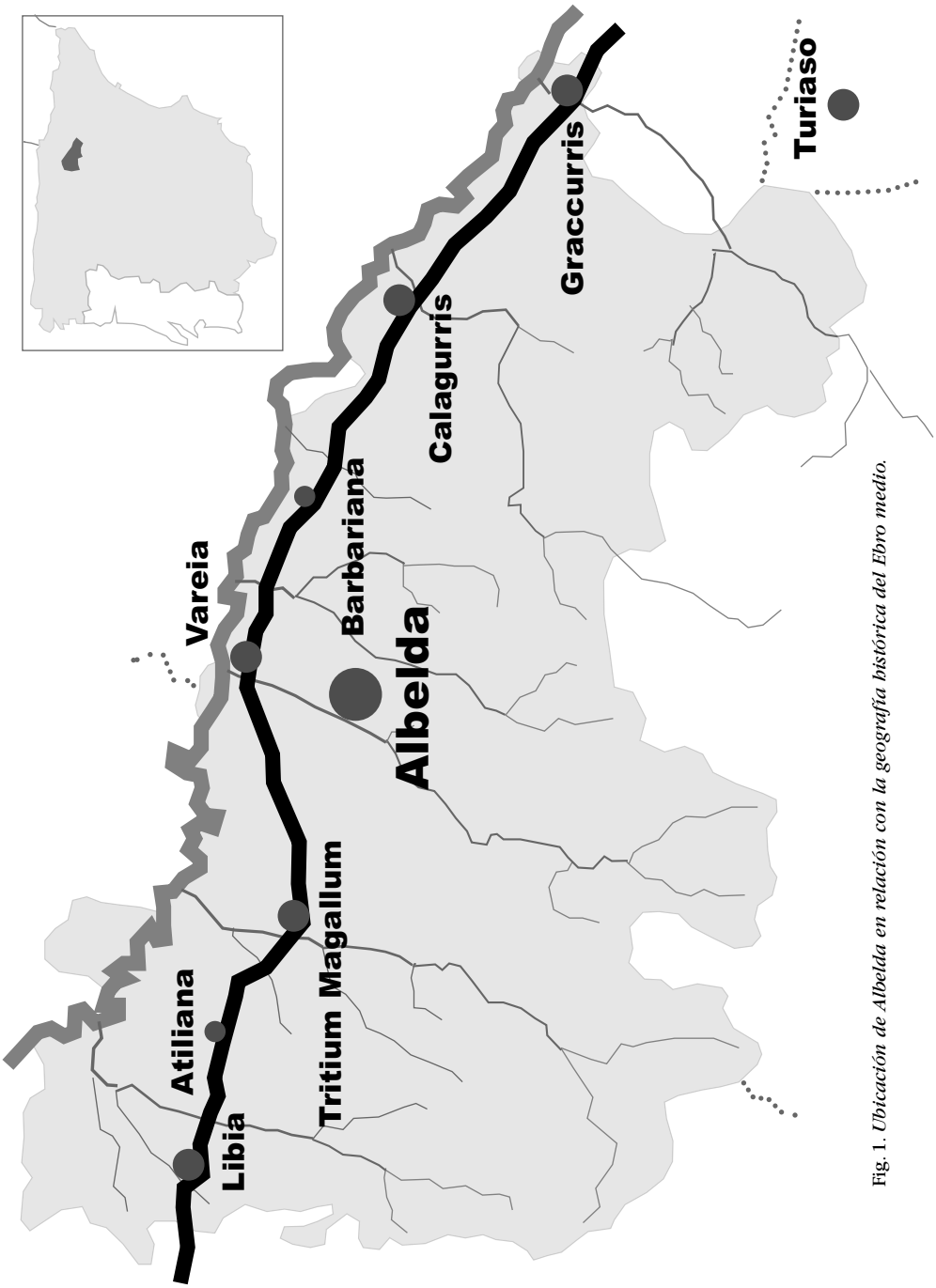


Fig. 1. *Ubicación de Albelda en relación con la geografía histórica del Ebro medio.*

Fig. 2. *Albelda y la peña Salagón al fondo. A la derecha la iglesia de San Martín del s. XVII, derruída en 1978. El conjunto rupestre local se prolonga hacia el norte (izda.) por la zona de bodegas.*

se ubica en el inicio de una pendiente que desciende de modo brusco mediante fuertes bancales hasta las tierras llanas de la vega y hasta el río Iregua. El desnivel aproximado es de unos 30/40 m., por lo que el emplazamiento proporciona una amplia y abierta panorámica sobre las tierras de cultivo de la comarca.

La zona de yacimiento queda partida en dos por la carretera comarcal antes citada. A la izquierda de ella (en dirección a Alberite) se encuentra el actual cementerio de Albelda; frente a él, pero al otro lado de la carreta y ladera arriba está la zona arqueológica a la que nos referimos, zona que por el nordeste queda cerrada y dominada por el cerro Castro (687 m.). Las coordenadas cartográficas UTM de la zona de hallazgos son: X543854.63 - Y4690434.49.

Desde el punto de vista de la geografía histórica comarcal hay que destacar que al pie del yacimiento de Las Tapias discurría la vía secundaria antigua que partía desde Vareia (Varea-Logroño) y por la margen derecha del Iregua alcanzaba Albelda camino de las tierras de Cameros y de Numancia; no está constatada mediante documentos literarios o epigráficos antiguos[2], pero su recorrido puede seguirse parcialmente por la topografía actual y junto a ella se conocen diversos asentamientos altoimperiales y bajoimperiales; a la altura de Albelda debía discurrir muy próxima a la actual carretera LR-256, por tanto al pie de Las Tapias. Sobre

2. Sobre esta vía, Taracena (1942), 41; Espinosa (1994a), 143.

el antiguo camino disponemos de información del s. X en la documentación del monasterio de San Martín de Albelda, donde se habla de la *via de Matres*, a propósito de la donación al citado monasterio del asentamiento cercano de La Unión[3]; interpretamos la *via de Matres* como el camino que procede de Puente Madre junto a Varea; esto es, la vía antigua Varea-La Meseta a la que nos referimos.

Frente a Albelda, pero al otro lado del Iregua, debió de existir otro camino donde había un *acervum petrarum*, del que habla el privilegio fundacional del monasterio de San Martín de Albelda en la delimitación de sus propiedades, y que se menciona en la ratificación de los privilegios por Alfonso X como "*montón de piedras que dicen el pedregal de Marcuero*"[4]; estas acumulaciones de piedras fueron formándose a lo largo de generaciones durante la Antigüedad en los rituales de culto a Mercurio que realizaban viajeros y caminantes junto a encrucijadas o hitos significativos de los caminos. Por tanto, la documentación medieval está recordando la existencia de un antiguo camino, que en este caso cruzaba el Iregua junto a Albelda en dirección a las tierras de cultivo; tendría carácter comarcal y arrancaría de la vía que unía el Ebro y La Meseta por la derecha del río Iregua.

El paisaje histórico de Albelda parece estar caracterizado en época imperial por un hábitat rural disperso a lo largo y ancho de la amplia vega del Iregua, de cuya ocupación se registran diversos vestigios, que en algunos casos pudieron poseer los rasgos propios de las *villae* romanas, como la que debió de haber en el término Mugrones[5]. Es posible que el actual emplazamiento de la Ermita de Nª Srª del Bueyo corresponda también en origen al de una de esas villas. Por lo demás, varias de las cuevas artificiales existentes en la zona del Iregua habrían sido excavadas ya con anterioridad a la construcción de la iglesia de Las Tapias[6].

2. Precedentes arqueológicos

El topónimo Las Tapias, referido a una superficie sobre la que no ha existido arquitectura conocida hasta fechas muy recientes, recoge una lejana tradición local

3. Lázaro (1997), 368.

4. Bajo la forma Morcuero aparece reiteradamente citado el lugar en la documentación de la Colegiata de Albelda: Sáinz Ripa (1983), vol. III, 134: Índices. Identificación del término, Cantera (1950), 325 y 511; Lázaro (1997), 363 y nota 42; Ramírez (2006), 750; el topónimo también fue registrado por González Blanco (1987), 362.

5. Espinosa (1994a), 126 y 143. De modo general para el poblamiento antiguo y tardoantiguo de La Rioja, González Blanco (1997), 265-280; Castellanos (1997a), 331-342. El topónimo Mugrones se constata en documento de 1286 (Sáinz Ripa (1981), vol. I, 116, doc. 84.

6. González Blanco *et.al*. (1979), 81-111, se propone una cronología del s. V para el inicio del fenómeno rupestre en la región; sobre los conjuntos rupestres de Albelda y de sus alrededores, Monreal (1989), 186-205; Pascual (1999), 92 ss.

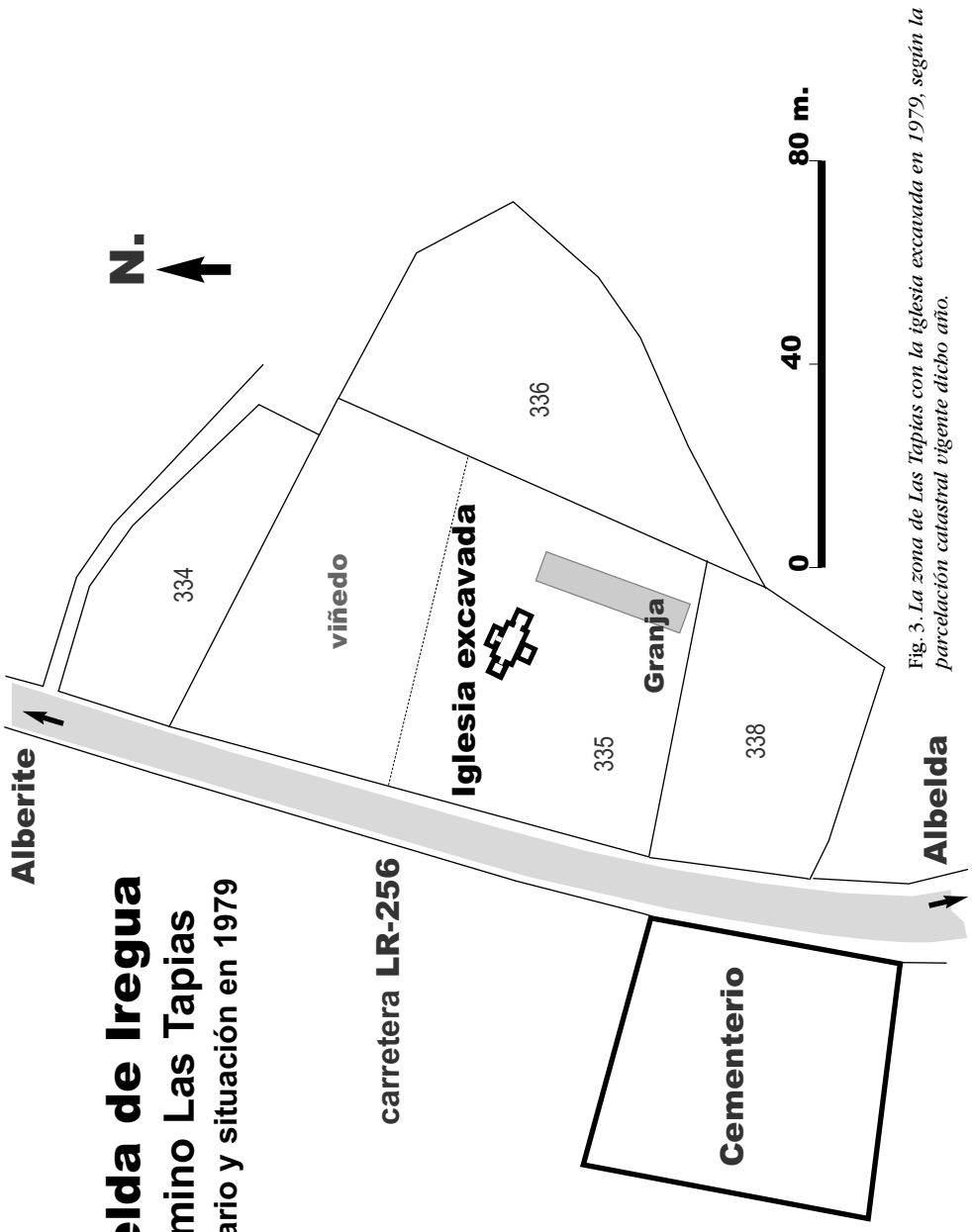


Fig. 3. *La zona de Las Tapias con la iglesia excavada en 1979, según la parcelación catastral vigente dicho año.*

de que sí la hubo en tiempos antiguos, o al menos refleja la experiencia de los agricultores de tropezarse con paredes bajo los campos en el curso de las tareas agrícolas. En efecto; en el lugar son frecuentes los fragmentos de *tegulae* y de *imbrices* de tradición hispano-romana, que se extienden por las fincas próximas a ambos lados de la carretera LR-256. Estos restos alcanzan una dispersión aproximada de 70 x 50 ms. en las parcelas del catastro local nº 334 y 335 (Fig. 3)[7]. Al pie del poyo que delimita por el este la parcela 335 existe un covacho excavado en la tierra, en cuyas paredes hemos observado restos de antiguas inhumaciones.

Estos indicios fueron los que trajeron a Albelda en 1925/26 a Blas Taracena, quien realizó una campaña arqueológica en Las Tapias. El resultado fue el descubrimiento de un edificio que calificó de *"capilla de carácter funerario"* y que dató en el s. VII[8]. Llegó a descubrir la planta completa del templo y rescató dentro y fuera del mismo varias inhumaciones, en general sin ajuares; de este descubrimiento nos ocupamos más abajo.

3. Los hallazgos de 1979

Después de Taracena el lugar no había recibido nuevas atenciones investigadoras. Como en tantas otras ocasiones, también ahora fueron las máquinas excavadoras las que pusieron al descubierto nuevos enterramientos y diversos restos arquitectónicos, por desgracia destruyéndolos parcialmente. El motivo fue que el propietario de la finca nº 335, César Alonso, tuvo que abrir de oeste a este una zanja para proveer de agua corriente a la granja que construía junto al límite oriental y superior de la parcela. Era finales de marzo de 1979 cuando la máquina tropezó con diversas paredes y fragmentó un sarcófago, poniendo al descubierto también varios vestigios de actividad funeraria (Fig. 4).

Alertado el entonces párroco de Albelda don Tomás Ramírez, recuperó los hallazgos con la colaboración de varios jóvenes, detalló el punto y forma del descubrimiento y pasó aviso del mismo. Visitamos Albelda de Iregua el 1 de abril de 1979; el sarcófago estaba fracturado, pero permanecía inalterada parte de la masa terrosa de su interior que contenía huesos humanos; resultaba fácilmente reconstruible la forma originaria de la pieza.

En los perfiles verticales de la zanja se observaba que habían sido cortados varios muros, cuyo sentido general era norte-sur; en el lateral de la zanja, junto al

7. Aparte de la parcela donde se ubica la iglesia estudiada, al otro lado de la carretera local y al norte del actual cementerio albeldense aparecen diversos vestigios materiales (*tegulae* e *imbrices* principalmente) de tradición hispanorromana; ver Ramírez (2006), 739.

8. Taracena (1927), 38-46, figs. 16-17 y lám. XVIII, con apéndice de craneometría realizado por Barras de Aragón (*vid. infra*, p. 109 ss.); simple noticia tomada de Taracena, Uranga e Íñiguez (1971), 47 s.

Fig. 4. *Zanja realizada por la pala excavadora para conducir agua a la granja cercana. Se observan los restos del sarcófago, así como su tapa a dos vertientes.*

punto donde reposaba el sarcófago, podía apreciarse que todavía quedaba sin alterar una interesante sucesión estratigráfica de niveles bien diferenciables, no así en el resto de la zanja. En algunos de tales niveles eran abundantes los fragmentos de tégulas y restos de inhumaciones; no se apreciaba presencia de otros ajuares.

La zanja en sentido este-oeste coincidiría, como luego se pudo comprobar, casi exactamente con el eje longitudinal de un edificio religioso; los destrozos de la máquina habían quedado limitados a la trayectoria de dicha zanja, dejando inalterado el resto de la planta. Por el momento resultaba imprescindible intervenir arqueológicamente, tanto por el interés de los restos descubiertos, como por la puesta en valor histórico-arqueológico del yacimiento que Blas Taracena había iniciado hacía 54 años. El propietario de la parcela otorgó su colaboración y conformidad para realizar la excavación arqueológica, al tiempo que respetaba el área de hallazgos. De esta forma, los trabajos de rescate pudieron posponerse hasta el verano de 1979 para ser desarrollados en régimen de campaña arqueológica ordinaria[9].

9. La entonces Dirección Gral. del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos del Ministerio de Cultura autorizó la realización de excavaciones en Las Tapias con fecha 2 de julio de 1979; para llevarlas a cabo no se dispuso de subvención oficial. La campaña duró 20 días, dividida en dos etapas: la primera del 3 al 12 de julio y la segunda del 25 de agosto al 3 de septiembre. El equipo de colaboradores estuvo formado por universitarios y vecinos de Albelda; se contó con la ayuda del párroco D. Tomás Ramírez, sin cuyo desinteresado trabajo no hubiera sido posible el estudio del yacimiento.

Capítulo II
Excavación arqueológica de 1979

1. Planteamiento de trabajo

El campo de hallazgos fue compartimentado en cuadros de 4 m. de lado mediante sistema de coordenadas. Eje de referencia para las ordenadas, que siguen aproximadamente la orientación E-W, fue el muro norte de la granja próxima propiedad del Sr. Alonso, arriba citada; su prolongación y las paralelas obtenidas a partir de ella dan lugar a las bandas asignadas con letras; la línea de referencia resultó ser luego la única de las abscisas que atraviesa en todo su recorrido longitudinal el edificio excavado. Las ordenadas determinan calles signadas con números. Fichas de trabajo, inventario, fotografías, planimetría y diario de campo posibilitaron el registro de las incidencias producidas en el curso de la campaña[10].

El lateral sur de la zanja abierta por la excavadora coincidía aproximadamente con el límite también meridional de la calle C); se limpiaron y perfilaron las paredes de la zanja para visualizar posibles estratigrafías (Fig. 5); en el plano general de la excavación queda señalado su trazado; los deterioros causados por la máquina se indicarán en el punto correspondiente de la descripción del edificio.

Al exterior del propio edificio se excavó una banda de 50 cm. de anchura mínima en todo el perímetro, hasta alcanzar la base de cimentación de los muros; el objetivo, con resultado negativo, fue identificar posibles yuxtaposiciones o adi-

---

10. Tan obligada como gustosamente manifestamos nuestro cariñoso reconocimiento a D. Tomás Ramírez y a cuantos colaboraron en los trabajos. Entre otros, José Mª Morales, Mila Sánchez, Ángel y Javier Victoriano, J. Ignacio Gómez, Santiago Cámara, hermanos García Marín, Carmelo Ochagavía, J. Luis Martínez, J. Luis Ruiz, Ángel Ruiz-Bazán, J. María Vallejo, Mariví Lázaro, Mª Teresa y Vicente Ochagavía. A todos ellos nuestros sincero reconocimiento. El Museo de La Rioja, dirigido por Dª María Teresa Sánchez Trujillano, aportó diversa ayuda material, como herramientas y otros útiles de trabajo.

Fig. 5. *Limpieza inicial de la zona afectada por la máquina excavadora.*

ciones de cuerpos arquitectónicos. La citada banda perimetral adquirió mayor anchura en la zona oeste, por así requerirlo los varios enterramientos allí detectados. El interior del edificio fue excavado en su totalidad hasta el nivel original del suelo, salvo en determinados puntos, a los que en su lugar se aludirá, donde se sondeó a cierta profundidad con el fin de constatar la existencia o ausencia de etapas más antiguas de ocupación; para tales sondeos se aprovecharon puntos que habían perdido la solera de mortero, o lugares que nunca la habían tenido.

Las alusiones topográficas de medición y situación, que en las anotaciones originarias hacían referencia al sistema previo de coordenadas, han sido reconvertidas en la presente publicación a la denominación de los espacios arquitectónicos, según su tipología y funcionalidad.

2. Resultado global

Al finalizar la campaña de 1979, se había logrado sacar a la luz en su totalidad la planta de un edificio con un diseño general de apariencia cruciforme (Fig. 6). Es un recinto exento, regular en su trazado, no ostentosamente monumental ni por sus dimensiones ni por los materiales empleados. Su carácter de templo cristiano, como veremos, no ofrecía lugar a dudas desde el primer momento[11].

Al cierre de los trabajos no se contaba con un compromiso institucional de garantizar la restauración y conservación del monumento; por ello, tras completarse la documentación gráfica y fotográfica, la tierra extraída volvió a su punto de origen, cubriendo los restos arquitectónicos y restaurando la superficie originaria de la finca. Quedaba así, en principio, garantizada la conservación de la iglesia descubierta, evitando la degradación que habría sufrido de haberse mantenido sus restos a la intemperie. Desgraciadamente no se han cumplido tales previsiones, pues al cabo de los años el propietario de la finca levantó nuevos pabellones de cría de ganado, sin que los poderes públicos lo impidieran.

En el esquema de la Fig. 7 se ubica la iglesia descubierta en relación con los nuevos pabellones de la granja edificados en la parcela catastral 335 con posterioridad a las excavaciones de 1979; da la sensación de que la iglesia descubierta habría sido afectada sólo parcialmente por las construcciones modernas, pues su emplazamiento coincidiría con una especie de patio[12]. Puede fijarse la localización exacta por referencias fácilmente identificables. Ya se indicó que la proyección hacia el oeste del muro norte de la granja primeramente construida, constituye el único eje de cuadriculación que atraviesa la iglesia en todo su recorrido longitudinal. El extremo oriental del edificio dista 5,96 metros de la esquina noroeste de la granja; el occidental, 25,78 metros hasta el lindero de la finca con la carretera LR-256.

11. Un avance de resultados en el I Coloquio de Historia de La Rioja: Espinosa (1983), 231-241 y plano general; Martínez Flórez (1983), 89-100 para los restos humanos de las inhumaciones; también, Espinosa (1993), 269-279. A partir de aquí se ha incluido el ejemplar albeldense o reproducido su planta, entre otros, en Arbeiter (2003a), 205, fig. 28; Sáenz Preciado (2005), 190-192 y fig.; Utrero (2006), 622 s.

12. No obstante, desconocemos si también en ese lugar se han llevado a cabo remociones de tierra que hubieran podido destruir en parte o totalmente la iglesia (ver *infra*, p. 192).

Fig. 6. *Yacimiento de Las Tapias en 1979 al término de la excavación.*

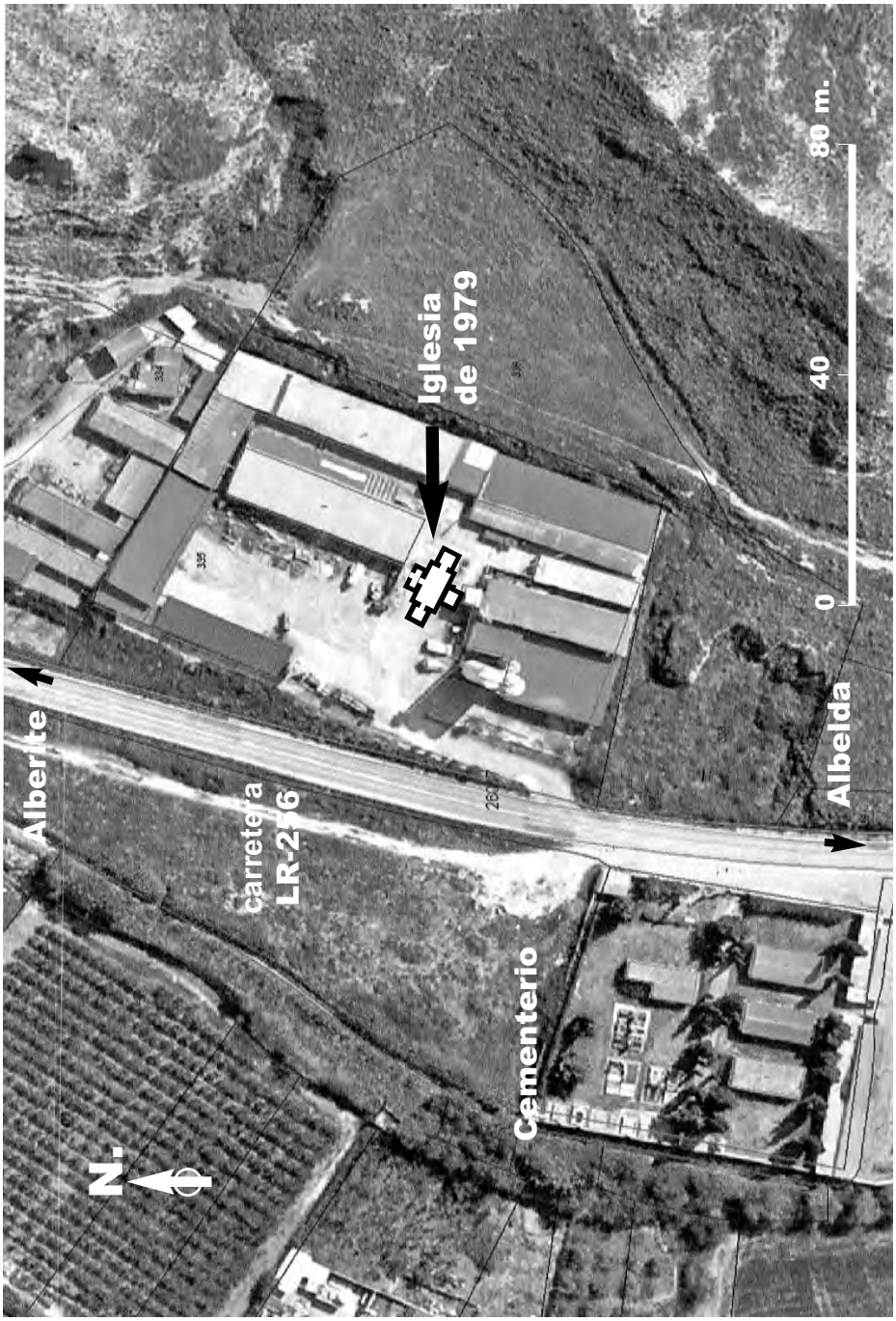


Fig. 7. *Situación en 2009 de Las Tapias; emplazamiento de la iglesia en relación con los nuevos pabellones construidos.*

Capítulo III
Componentes arquitectónicos de la iglesia

El monumento descubierto mide 14,40 m. de largo en proyección horizontal y 10,20 de ancho como dimensiones extremas (Plano 1, Figs. 8 y 9). El perfil general de la planta tiende a ser aparentemente cruciforme, cuyo eje mayor (longitudinal) está sensiblemente orientado en el sentido este-oeste y el menor (transversal) en dirección sur-norte. La regularidad del trazado hace que tales ejes definan sendas líneas de simetría, principalmente el primero citado.

Los compartimentos que aparecen adosados a los lados este, sur y oeste del cuerpo central tienden a planta cuadrada, mientras que el del lado norte es claramente rectangular. Ninguno de ellos ha sido construido en una segunda fase, sino que todos lo fueron a la vez que la nave, como muestra el buen ensamblaje realizado en los encuentros entre muros. Por tanto, la iglesia de Las Tapias revela un único momento de ejecución, llevada a cabo de principio a fin acorde con un plano en el que previamente habían sido diseñados todos sus elementos estructurales.

Habíamos indicado que el yacimiento de Las Tapias se hallaba en la parte alta de una pendiente, inicialmente suave, pero que luego cae mediante fuertes bancales hasta la proximidad del río Iregua. En efecto, el templo se construyó en esa parte primera de pendiente suave, sin antes llevar a cabo una explanación del terreno que permitiera conseguir un plano horizontal; de ahí que los suelos forman varios escalones en el sentido de la pendiente natural. El escalonamiento se constata sobre todo en el eje longitudinal (este-oeste), aunque también lo hay más moderado en el transversal (Plano 2, secciones). De tal manera es acusado el escalonado de planos en el primer eje citado, que entre los suelos de los extremos oriental y occidental del edificio (10,4 metros de distancia entre sus puntos centrales) se constata un desnivel de 1,74 metros. En el eje transversal el desnivel extremo entre las estancias norte y sur (8,80 metros de distancia) es de 0,70

Fig. 8. *La iglesia de Las Tapias desde el noroeste y al fondo la granja que motivó el descubrimiento en 1979.*

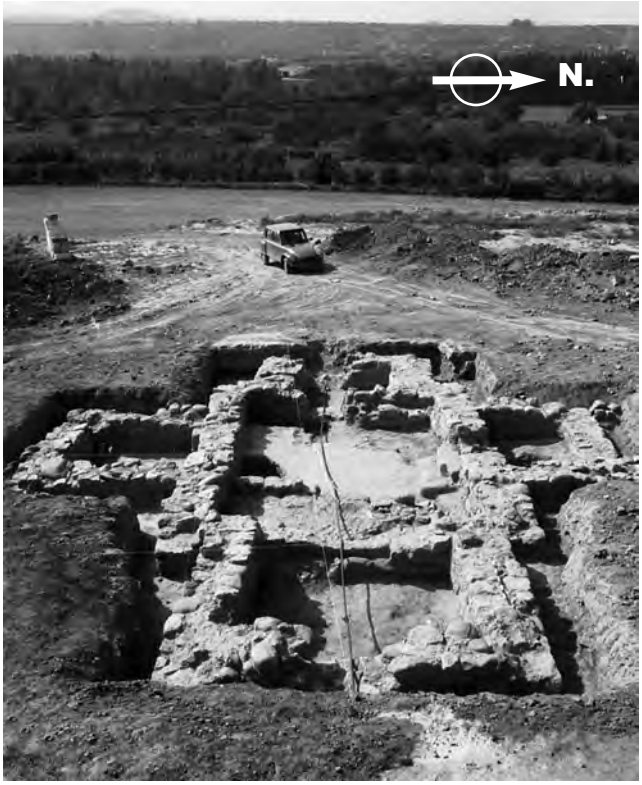


Fig. 9. *La iglesia de Las Tapias desde el Este; al fondo la vega del río Iregua.*

metros; pero este desnivel no se corresponde con el del terreno, pues se halla forzado por la especial profundidad que se le dio a la cámara meridional.

Identificamos como pórtico el espacio saliente al norte, cuyo suelo en el punto medio (eje transversal) se halla a 70/75 cm. de profundidad respecto al nivel actual de la finca. Este recrecimiento de cota se constata, aunque en magnitudes variables, en todo el perímetro debido al aporte de tierras desde zonas superiores de la ladera y al acumulado de tejas y otros materiales procedentes de la destrucción del edificio. Los dos escalones que observamos tras la puerta de acceso a la nave indican que prácticamente todos sus niveles de suelo se hallan por debajo de la cota exterior, entre los 30 y los 50 cm. Esa diferencia de nivel era todavía más acusada en los suelos de las estancias sur y oeste (Plano 2).

Al estudiar desde el interior de la nave la relación suelos-cimentación, se observa que sus dos muros cortos no apoyan a la profundidad necesaria, sino que se quedan 'colgados' y al descubierto antes de llegar al encuentro con los suelos que tienen al occidente. El muro oriental de la nave apoya a 25 cm. por

encima de su suelo y el opuesto a 20 cm. sobre el plano de la cámara oeste adyacente. De ello se deduce que primero se practicaron las zanjas de cimentación a una profundidad homogénea respecto a la pendiente, luego se levantaron los muros y finalmente se ejecutaron los planos escalonados del interior.

Debido a esa secuencia en el proceso constructivo, el escalonamiento se impuso como una necesidad; y a pesar, incluso, de ese escalonamiento, todavía quedaron algunos cimientos al aire por encima de sus suelos respectivos. Resulta claro que no se produjo una explanación previa sobre la que luego asentar el edificio en su conjunto. Las excepciones a esta 'imprevisión' constructiva se producen en la estancia norte, cuyo suelo prolongaba aproximadamente la rasante exterior, y la cámara sur, para la cual, pese a ser una de las más profundas, se previno oportunamente la envergadura necesaria de los cimientos, tal vez porque preocupaba asegurar su utilidad futura, de la que luego se hablará. La incómoda habitabilidad interior a base de suelos quebrados en escalones descendentes hacia el oeste se explica por la naturaleza misma del edificio; hubiera sido muy sencillo obtener un único plano de habitación para todo el conjunto con sólo haberlo orientado en el sentido norte-sur; pero se trata de una iglesia que imperativamente debía orientarse al orto solar. Y esa orientación coincide con el sentido de la pendiente.

En general, los muros del edificio están bien conservados con una altura que oscila entre 75 y 120 cm.; su parte más elevada llega hasta 30/40 cm. bajo la superficie actual, justamente hasta donde no han afectado las labores agrícolas. La trabazón de las piedras se ha realizado con abundante mortero de cal y la anchura de las paredes oscila entre 65 y 70 cm., salvo la cámara occidental que presenta particulares características constructivas. En origen todos los paramentos interiores estaban bien enfoscados con un mortero fino de cal que deja superficies blancas y lisas; también había revoque al exterior, pero se realizó con un mortero más tosco y las partes más salientes de las piedras debían quedar al descubierto.

Las paredes son de mampuesto a base de bolos que con seguridad proceden del cercano curso del río Iregua; a veces se alternan con areniscas algo escuadradas. El tamaño de los bloques es irregular, llegando en ocasiones a poseer un tamaño notable; en general se han incorporado a la obra sin trabajarlos previamente. Sólo algunas piedras de mayor tamaño han sido facetadas, hecho que suele coincidir con las colocadas en las esquinas. La piedra arenisca se emplea en detalles constructivos tales como jambas, plataformas, escalones, cornisas y canceles, puntos donde sí podemos hablar de auténtico trabajo de cantería. Sólo aparecieron unos pocos bloques de piedra caliza en los restos de solera o empedrado del compartimento norte.

El edificio carece de contrafuertes exteriores, siendo suficientes los muros para soportar la carga vertical de la techumbre; además es previsible, por la modestia monumental del conjunto, que los muros no alcanzarían un significati-

vo desarrollo vertical. Hasta la altura conservada de las paredes no se detectó hueco alguno de ventanas, aunque lógicamente tuvo que haberlas; especialmente, al menos, en el frontal del ábside y en los muros largos de la nave; quizá también en el pórtico (estancia norte) y en la cámara meridional. Testimonios de esas aperturas en la pared tenemos en diversas fuentes cristianas tardoantiguas[13].

Casi todos los suelos estaban pavimentados con mortero, a excepción de las estancias norte y este, que en el momento del descubrimiento poseían simple suelo terrero. El pavimento de los cuerpos sur y oeste se ha conservado en estado aceptable, no así el del cuerpo central, donde varias partes se hallaban perdidas. Para formar los pavimentos se dispuso primero un delgado manto de pequeños cantos rodados bastante compactados y sobre él se ha extendido la masa de mortero con un grosor máximo de unos 2 cm.; esta masa posee un componente notable de arena y gravas.

No cabe duda de que el edificio de Las Tapias es una iglesia cristiana; sobre su significado y sobre otros aspectos históricos y culturales se hablará más adelante, pero por el momento señalamos que en la estancia oriental apareció la piedra relicario de un altar; ese espacio es el ábside orientado hacia el orto solar, el cuerpo central es la nave única de la iglesia y el compartimento adosado al occidente, abovedado y albergando un sarcófago de piedra, es una cámara funeraria o *martyrium*, que se hallaba parcialmente bajo tierra. Por tanto, a lo largo del eje longitudinal se ordenan los espacios fundamentales de un templo cristiano. En el sentido transversal tenemos al norte el cuerpo saliente que corresponde al pórtico y al sur una estancia cerrada con acceso a ella desde un punto elevado, al menos más de un metro por encima del suelo.

1. La nave

Este cuerpo central opera como aglutinante para disponer los restantes bloques arquitectónicos. Es un rectángulo de 8 x 5,10 m. (exterior), cuyo eje mayor determina el longitudinal del conjunto. Las medidas anteriores corresponderían a 26/27 y 17 pies aproximadamente, con una *ratio* ligeramente superior a 1,50 del lado mayor respecto al menor. Aunque la nave es el espacio mayor, su amplitud resultaba más bien pequeña, pues las medidas interiores se reducen a 6,6 x 3,8 metros (Plano 3, Figs. 8, 9, 10).

El suelo de la nave poseía una capa de mortero aplicado sobre un pequeño manto de canto rodado, previamente compactado; en diversos sectores se había

13. En el *Liber Ordinum*, 208 se habla de cerrar puertas y ventanas en la liturgia de bendición de la luz durante la vigilia pascual: "*et clausis ostiis vel fenestris a velis, ut nec modicum quidem lumen foris videatur*" (Ferotin, reed. 1996); al respecto, Puertas (1975), 122 y 290.

Fig. 10. *La nave desde el oeste; al fondo el ábside y en plano medio la base de un cancel.*

perdido esa solera, quedando al descubierto la tierra arcillosa natural del terreno; así ocurría en el ángulo suroeste, donde se aprovechó para realizar un sondeo en el que sólo se halló tierra estéril (Fig. 11). Hacia la mitad del cierre meridional de la nave también se constataba la pérdida del mortero del suelo en una superficie tendente a semicircular y también aquí se practicó un segundo sondeo sin resultados arqueológicos positivos; se detectó tierra arcillosa natural del terreno sin presencia de elementos arqueológicos.

Fig. 11. *Sondeo practicado en el ángulo suroeste de la nave.*

Justamente en la línea ideal que marca el tercio oriental de la nave (2,2 metros de fondo) quedan los restos de un escalón bastante degradado, que pudo alcanzar los 25/30 cm. de altura; elevaba así el plano de ese tercio oriental respecto al nivel del resto de la nave. En el mismo canto del escalón se construyó un cancel de obra de 30 cm. de ancho, que arranca del muro meridional pero no alcanzaba a unirse con el opuesto para dejar disponible un tránsito de 1,5 metros de luz. El cancel apoya en una base de tégulas y cantos rodados de tamaño pequeño y está construido con sillarejos regulares de arenisca bien escuadrados; en la zona próxima al muro sur de la nave ese cancel conserva dos hiladas, la de base y otra superior. Desconocemos su altura total.

Las paredes de la nave están enfoscadas con una capa de mortero de notable calidad que pudo llegar a cubrir la mayor parte de la piedra. Su grado de conservación es desigual, más degradada en la pared norte y mejor conservada en la opuesta. Apenas queda rastro alguno del revoque en el muro oriental, cuya pérdida permite constatar que su cimentación quedaba por encima del plano de suelo, como se apuntó arriba.

Como núcleo central compositivo del conjunto, la nave permite el acceso a las estancias periféricas. En teoría tendrían que haber sido cuatro conexiones, pero en la excavación sólo se han constatado tres: la entrada desde el pórtico por el lado norte, el paso hacia el ábside por el oriente y el paso a la cámara del sarcófago por el occidente. La estancia meridional muestra la singular característica de carecer de acceso a nivel de suelo.

a) Entrada desde el pórtico

El acceso a la nave se practica por una puerta situada en el centro de su muro norte; el hueco aparece ligeramente abocinado, con una luz que varía entre 90 y 95 cm. al exterior e interior respectivamente (Fig. 12). El vano de la puerta muestra diversos indicios de una ejecución particularmente esmerada mediante el uso de materiales de cantería y por la adecuación de algún posible elemento ornamental. Este ennoblecimiento expresa el valor simbólico atribuido a la puerta en el templo cristiano como punto de tránsito desde lo profano a lo sagrado.

En el acceso a la nave quedan restos de las jambas, formadas por bloques de piedra arenisca tallada, que miden 55 cm. de frente y 15/20 cm. de grosor; al interior no cubren la total anchura de la pared, con lo que contribuían a acentuar un cierto efecto abocinado. El umbral de la puerta consiste en una losa arenisca de cantería, con un resalte por el lado del pórtico y a continuación, junto a él, una profunda acanaladura de 11/12,5 cm. que recorre la anchura del vano. Ello apunta a que el vano no se clausuraba mediante puerta de madera apoyada en un gozne, sino mediante un cancel hasta cierta altura, probablemente de piedra, encajado en la acanaladura citada (Fig. 13). Siendo ello así, tendríamos que ubi-

Fig. 12. *Acceso a la nave desde el pórtico.*

Fig. 13. *Acceso a la nave, detalle.*

car el cierre total del templo en el acceso al pórtico, si bien cabe otra posibilidad y es que la iglesia de Las Tapias no se cerrara totalmente por hallarse protegida por un recinto murado exterior.

Apoyando directamente sobre el umbral apareció un fragmento de placa tallada en arenisca, que en la parte conservada posee perfil circular; sus dimensiones son 27,5 x 12,5 x 10,5 cm. Posee decoración de surcos formando semicírculos concéntricos. Si la pieza hubiera sido una círculo completo, a modo de cabecera de estela, el diámetro total habría sido de 36 cm., pero ello no parece probable porque el mundo funerario de Las Tapias parece ajeno al de las estelas de cabecera circular. De cara a una hipótesis sobre la función de este elemento, parece relevante el hecho de que haya aparecido sobre el umbral mismo de la puerta y de que su grosor (10,5 cm.) le permite encajar en la acanaladura del umbral antes descrita. Por ello es probable que se trate de un fragmento del cancel de cierre, cancel que no remataría en línea recta, sino en un saliente cóncavo central (Fig. 14 y plano 7).

A partir del umbral tenemos un doble escalón que permite el descenso al interior de la nave. Lo forman dos gradas de piedra arenisca bien tallada, parcialmente fracturadas, cuyo ensanchamiento al interior prolonga el efecto bocina que marcaban las jambas. La grada superior posee un agujero en el centro, que interpretamos como el punto de encaje de un elemento metálico que apuntalaba el cancel pétreo de la puerta, asegurando su estabilidad.

Dentro de la nave, aunque en un punto próximo a la puerta de acceso, se localizó un bloque de arenisca de 42,40 x 35 x 15 cm. con un lateral cortado a bisel sencillo. Sobre su papel en el edificio sugerimos dos hipótesis; la primera es que se trataría de una imposta de la propia puerta, lo que daría pie a considerar que podía rematar en arco; en cuanto a la segunda, se trataría de un resto de cornisa que culminaría los muros de la nave y sobre la cual descansaría directamente la techumbre; contra esta posibilidad pesa el hecho de que no se hayan hallado otras piezas similares (Fig. 15).

b) El paso hacia el ábside

Por el lado oriental de la nave se accede al ábside. Para llegar a él hay que ascender unos 52/55 cm. mediante doble escalón. Del inferior sólo quedaban algunas piedras algo dislocadas y el superior lo forma el umbral mismo consistente en una gran losa de arenisca de 122 x 52 x 17,5 cm.; era rectangular en origen, pero ha sido mordida en su parte central por la pala excavadora (Fig. 16).

La acción de la máquina afectó también al muro separador del ábside, pero conservaba la suficiente altura como para constatar que entre ábside y nave se abría un vano de 122 cm. de luz centrado en el eje longitudinal del edificio. Por tanto, sólo la parte central del ábside estaba abierta a la nave. No hay indicios

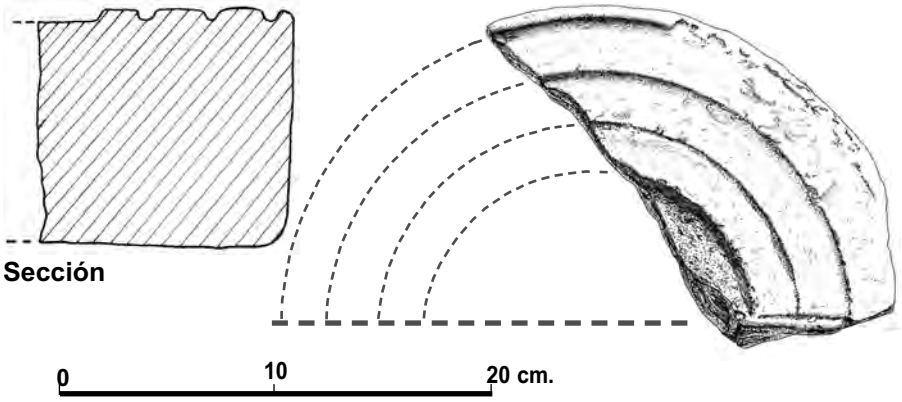


Fig. 14. *Placa arenisca con semicírculos concéntricos.*

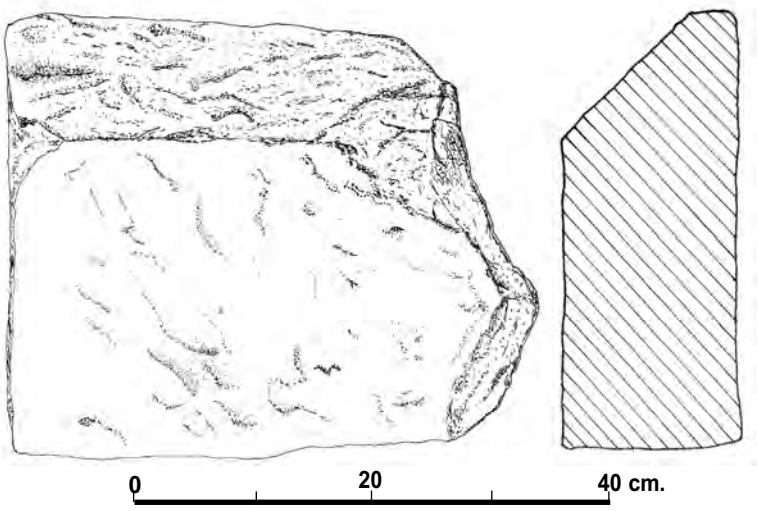


Fig. 15. *Posible imposta o cornisa.*

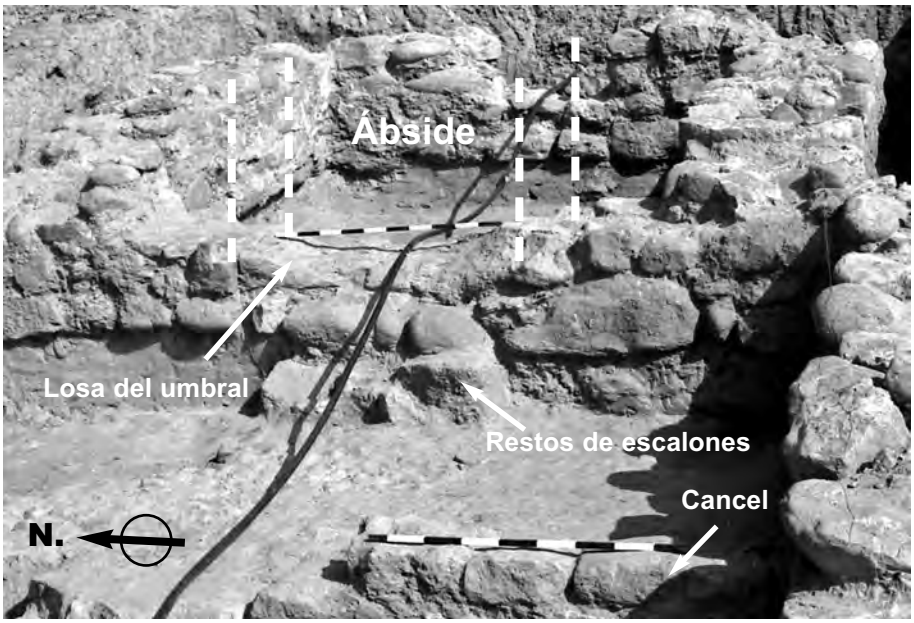


Fig. 16. *Acceso al ábside; una losa arenisca de 122 cm. define el umbral; se aprecian restos de escalones muy degradados.*

de que este vano hubiera dispuesto de sendas columnas junto a las jambas; es posible que rematara en arco y no en dintel, pero sobre ello tampoco disponemos de evidencias. Y es que el degradado estado en que se halla este punto de la iglesia no permite mayores precisiones, aunque sabemos que el tránsito entre nave y ábside suele destacarse ornamentalmente por el alto valor simbólico que posee.

c) Paso a la cámara occidental

En el lado occidental de la nave hallamos el acceso a un espacio arquitectónicamente singular. Se llega a él por una especie de corredor de 1,60 m. de largo y 0,91 m. de ancho, cuyo piso se halla rebajado unos 20 cm. respecto al suelo inmediato de la nave (Plano 2, sección E-O, y Plano 3). En los laterales del corredor se conserva parcialmente una banda de cantos rodados de tamaño medio, bien trabados con mortero, junto a los cuales es perceptible la huella de sendos canceles que flanqueaban el corredor; éstos tendrían un grosor medio de 25/30 cm. con una altura que desconocemos (Planos 3 y 4).

Es notablemente pequeño el vano de entrada a la cámara occidental, con una luz de 57/60 cm. y una altura máxima de 140 cm., lo cual no permitía el tránsito

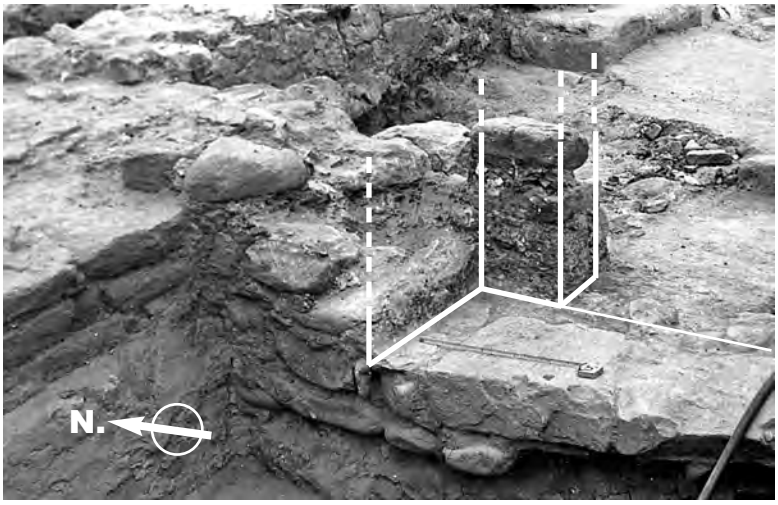


Fig. 17. *Jamba conservada del acceso a la cripta (toma desde el interior de ésta).*

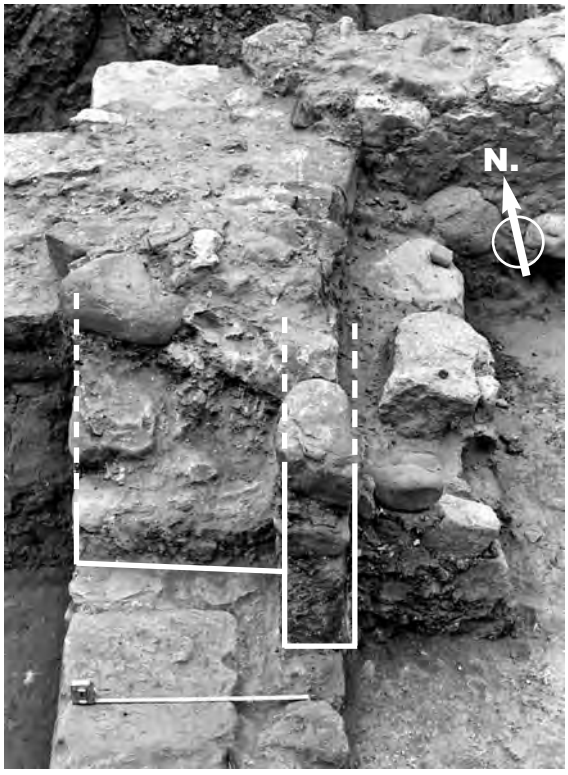


Fig. 18. *Puerta de acceso a la cripta, vista lateral.*

erguido a una persona de talla media. El cierre del vano se practicaría mediante puerta de madera. La jamba izquierda fue destruida por la excavadora, pero la derecha se conservaba intacta en 48 cm. de altura. Tras el acceso se abre un umbral de 105 cm. de frente, cuyo firme lo forman losas de arenisca (Figs. 17 y 18); de aquí al suelo de la cámara existe un desnivel de 50 cm. que hubo de ser salvado con un escalón, del que han sobrevivido algunas piedras removidas de antiguo pero todavía *in situ*.

2. El pórtico

El compartimento norte es sin duda el pórtico del templo y el único punto de acceso practicable desde el exterior. Corresponde, por tanto, a la vertiente umbría y fría del conjunto, por lo que resguardaba la entrada de las incomodidades de la intemperie. Por sus dimensiones parece lógico pensar que la estancia disponía de tejado con un solo plano, que apoyaba en el muro de la nave y vertía aguas al norte. La cota de suelo en el pórtico se encuentra 50/55 cm. por encima de la correspondiente a la nave, desnivel que se salda mediante doble escalón en el interior de la propia nave, como se ha dicho.

El pórtico tiene planta rectangular con medidas interiores de 3,20/3,30 x 1,50 metros y las paredes son técnica y métricamente iguales a las demás (Plano 3 y Fig. 19). Aparentemente en el plano general parece tratarse de una estancia ciega desde

Fig. 19. *El pórtico al norte de la nave; se observa el silo excavado en su interior tras el abandono de la iglesia.*

el exterior, pero no era así. En efecto, la pared conservada en 60 cm. de altura respecto al suelo originario en el tercio oriental, desciende bruscamente hasta las dos hiladas inferiores de los cimientos cuando se aproxima a la parte central del pórtico. Esa brusca pérdida de altura de la pared no se debe a los trabajos agrícolas, pues se halla excesivamente profunda, sino al hecho de que ahí se hallaba el vano de entrada al pórtico, cuyo umbral asienta directamente sobre la cimentación corrida; carecemos de elementos para determinar su hueco o luz. Por lo demás, es seguro que la estancia no tuvo otros vanos laterales abiertos hasta el suelo, a modo de pequeña arquería, pero sí pudo tenerlos a modo de ventanas.

El suelo es de tierra natural, pero en el tránsito desde el exterior hasta la puerta de la nave había una banda de unos 90 cm. de anchura pavimentada con lajas de piedra caliza directamente fijadas a la tierra. Parcialmente fueron eliminadas tras el abandono del edificio, cuando se excavó en este espacio una especie de silo casi circular con 90 cm. de profundidad (Plano 2, sección N-S, y Fig. 19); a su vez, este silo cortó un estrato de cenizas y carbones bastante compactos que contenía cerámicas de tosca factura y tonalidades negruzcas.

3. El ábside

El ábside determina la orientación del edificio hacia el orto solar. El perfil exterior de su planta es ligeramente rectangular (casi cuadrado), aunque con una traza un tanto irregular, pues el muro norte mide 3,1 y el meridional 3,3 metros; la longitud de la pared oriental es de 3,8 metros. Las medidas interiores tienden a formar un cuadrado de 2,5 m. de lado, lo que da una superficie aproximada de más de 6 m^2, suficientemente amplia en comparación con las modestas dimensiones de la nave (Plano 3 y Fig. 20).

Las paredes estaban enfoscadas, al igual que la nave. A diferencia de ésta, carece de solera de cemento, o al menos no queda la menor huella de ella; en su lugar el ábside pudo tener un suelo de tarima. En la pared oriental del ábside tuvo que haber con toda probabilidad un pequeño vano o ventana que permitiera la entrada de la luz desde el este. No han aparecido indicios de que estuviera cubierto por bóveda.

El único ajuar mueble hallado en el ábside es una piedra relicario. Apareció tirada en el ángulo sureste y su posición definía el nivel de suelo registrado en la planimetría. Se trata de un pequeño bloque rectangular en arenisca, de 14,3 x 10,5 x 9 cm., en cuya parte central superior hay un hueco (*loculus*) escalonado; en la zona más profunda se guardaban las reliquias y en el rebaje superior se encajaba la tapa que las protegía. Al analizar esta pieza tendemos a descartar que en Albelda hubiera habido una mesa de altar tallada en piedra, porque en los numerosos casos conocidos en Hispania y en la Galia esas mesas se apoyan en un tenante prismático, también de cantería, en cuya parte superior se practica el

Fig. 20. *El ábside desde el sureste.*

loculus para las reliquias[14]. La piedra de Albelda, con sus 9 cm. de grosor parece estar pensada para ser encajada en una mesa de obra o de madera, o bien para ser colocada bajo el altar (Fig. 21).

La ubicación de reliquias en los altares fue práctica habitual, lo cual contribuyó de manera definitiva a la universalización del culto a los santos durante la Antigüedad Tardía. De hecho, la mayor parte de las noticias de las que disponemos para este periodo se refiere a reliquias cuya ubicación natural es el altar[15]. Con ello parece que se potenciaba el valor espiritual del propio altar aproximando estrechamente culto eucarístico y culto martirial. Carecemos de datos directos para poder precisar a qué advocación o santo estaba consagrada la iglesia albeldense. En todo caso, no es necesario asociar en el mismo momento la consagración del altar con las reliquias y la del templo en su conjunto[16].

14. En general sobre el altar cristiano, Braun (1924). DACL, 'Autel', 'mobilier liturgique', I y XI, cols. 3175 y 1579 respectivamente; para la diversa tipología de altares paleocristianos, Palol (1967), 183 ss.; Íñiguez (1978); Dourthe (1995), 8 ss. El valor simbólico del altar cristiano, en Hani (2008), 93-107.

15. Vinculación entre altar y culto a mártires y santos, Godoy (1995), 51-53 y 74-80; Hispania no sería un caso distinto a la Galia, donde se ha constatado reiteradamente tal vinculación, Dourthe (1995), 16-20; Beaujard (2000), 371 s.; sobre el tema en cuanto a paralelos África-Hispania, Duval (1973) II, 381 ss.; Duval (2000b), 21-23. En general sobre la veneración de las reliquias de santos, García Rodríguez (1966), 365 ss.

16. Duval (2000b), 23.

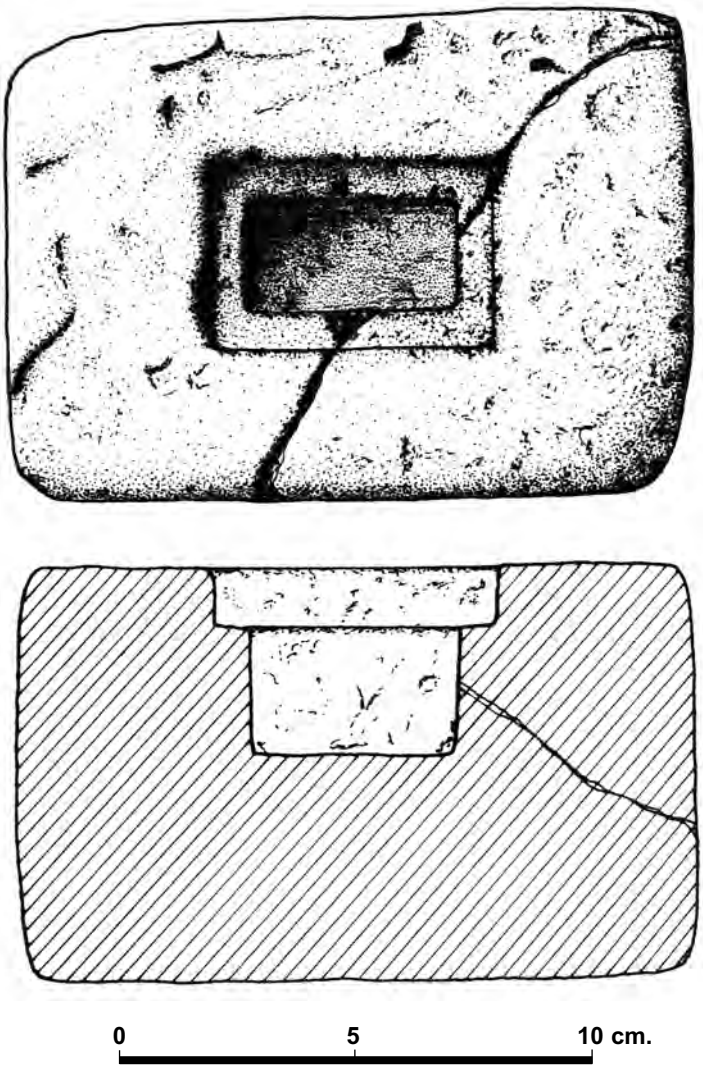


Fig. 21. *Piedra portarreliquias hallada en el suelo del ábside.*

Los paralelos más estrechos que conocemos del relicario de Las Tapias los hallamos en Mérida, si bien han sido tallados en materiales nobles y poseen magnífica factura[17]. Tipológicamente más lejos de nuestro ejemplar quedan los indicios de un tenante cilíndrico de altar en Ventas Blancas (La Rioja), probablemente logrado a partir de la reutilización de un fragmento de columna[18], y un tenante con *loculus* portarreliquias en San Pedro de Torrecilla de Cameros (La Rioja) adaptando un ara votiva romana, cuya adecuación a soporte de altar es probablemente prerrománica[19]. Recordamos también un bloque rectangular (180 x 120 x 20 cm.) de Son Peretó (Mallorca) con *loculus* rectangular y el de la basílica del puerto de Manacor, fechables ambos entre finales del s. V y principios del VI d.C. También tipológicamente lejanos son los altares-cipo que lograron gran desarrollo en la Bética durante los siglos VI y VII[20]. Al tipo altar-cipo, o tenante de altar, pertenecen también varios ejemplares conocidos en el País Vasco y Navarra[21]. Y desde luego también son frecuentes en la Galia, particularmente en su mitad meridional[22]. Pero todos ellos, como decimos, sólo muestran un lejano parentesco con el relicario albeldense.

4. La cámara meridional

Se trata de un cuerpo arquitectónico que sobresale del lado sur de la nave, con planta ligeramente rectangular de 4 x 2,9 m. al exterior y 2,58 x 2,30 m. al interior. Es una cámara ciega, pues sus paredes conservaban en todo el perímetro una altura entre 1,10 y 1,25 metros sin que exista un vano que permita el acceso a nivel de suelo. Éste se halla unos 20 cm. por debajo de la cota adyacente de la nave y 70/80 cm. por debajo de la superficie exterior. Posee una excelente solera de mortero y también un sólida capa de enfoscado al interior de los muros, manteniendo buen estado de conservación general; la calidad de ejecución resulta manifiesta (Plano 3 y Fig. 22).

17. Cruz Villalón (1985), 219 y fig. 231, 230 s. y fig. 194 (el más parecido al ejemplar de Albelda), figs. 189-192 y 425 (tenantes) y fig. 193 (columnita); sobre aras y tenantes, Sastre (2009), 309 ss.

18. Heras (1983), 28.

19. Pascual (1992), 55, fig. 1.

20. Estudios de éstos y otros ejemplares en Palol (1957/58), 101 y lám. V; *id*. (1962), 100-103; *id*. (1967), 183-196, figs. 71-72 y lám. XXIII-XXIX; varios tipos de placas y soportes relicarios, en Douthe (1995), 8-16. Duval (2000b), 22 apunta que la considerable altura de estos cipos-relicarios permiten sospechar que no sirvieron como soporte de la mesa del altar, sino que se pudieron haber colocado en un lugar separado del mismo.

21. Varios tenantes de altar de hasta 96 cm. de altura se documentan en Vizcaya, muestran un *loculus* superior para albergar reliquias; no constituyen un paralelo directo del ejemplar albeldense (García Camino (2002), 66, fig. 7 de Finaga y 183 s. y fig. 55 otros ejemplares en Santa Lucía de Alzusta (Zeanuri), Otzerimendi (Zeanuri), Miota (Elorrio), Amatza (Iurreta); el autor también recuerda otros hallazgos en Álava y Navarra.

22. Al respecto, Beaujard (2000), 372-375.

Fig. 22. *Cámara cerrada junto al muro meridional de la nave desde el nordeste.*

Por tanto, este cuerpo meridional tuvo que poseer un acceso desde un punto elevado, por encima de la altura actualmente conservada de los muros. No es probable que la comunicación se pudiera practicar desde el exterior del conjunto eclesial, considerando más lógico suponer que se realizaría desde la nave. En nuestra opinión la falta de solera que, con una superficie tendente a circular, constatamos junto a la pared sur de la nave en el límite con la estancia ciega, puede estar indicando que en su vertical se hallaba la entrada elevada a la que nos referimos. El sondeo practicado en ese punto en 1979 solamente detectó tierras arcillosas naturales de la zona, completamente estériles desde el punto de vista arqueológico. Por ello consideramos que la pérdida del mortero del suelo, a la que aludimos, fue consecuencia del uso continuado de ese punto para entrar y salir de la cámara sur.

Ya en el interior de la misma, y encajadas en sus ángulos nordeste y noroeste, vemos unas pequeñas pilastras de hasta 80 cm. en altura y 30 x 25 cm. en planta; en cada uno de los dos ángulos opuestos se hallaron unas piedras tendentes a rectangulares, que apoyan directamente en la solera de cemento (Plano 3). Es probable que las pilastras y las piedras de los ángulos sean puntos de apoyo para algún andamiaje que posibilitara el descenso a la cámara desde la elevada entrada por la nave.

Creemos que no es casual el hecho de que una estancia como ésta, con tales características, se haya emplazado al mediodía del conjunto eclesial. Sospechamos que ello es debido a la voluntad consciente de aprovechar el mayor grado

Fig. 23. *La cripta occidental, o cámara sarcófago, desde el sureste.*

de insolación de este punto. La presencia de esta estancia al sur de la nave y la cámara del sarcófago al oeste ha determinado que la entrada al templo de Las Tapias haya tenido que habilitarse por el lado septentrional; en este sentido, el ejemplar albeldense se diferencia de sus paralelos hispanos, pues la mayoría posee el acceso por el sur y en menor número de casos por el oeste[23].

5. Cripta funeraria y contra-ábside

A esta cámara se accede, como hemos apuntado, a través de un corredor flanqueado por canceles, que lleva hasta una pequeña puerta de 57/60 cm. de luz. Se desciende a ella mediante doble escalón que salva un desnivel de 50 cms. El trazado de la cripta no es del todo ortogonal, pues el ángulo suroeste tiene 95º y su correlativo noroeste 85º, lo cual hace que la planta aparezca desviada hacia el norte en relación con el rectángulo de la nave. La cámara tiene en medidas exteriores 3,1 metros de fondo y 4,05 m. de frente occidental. Estos mismos ejes en el plano interior son de 2,40 x 2,10 metros. Las paredes interiores están bien revocadas con mortero y el suelo posee una compacta capa de cemento (Plano 3 y Fig. 23).

23. Godoy (1995), *passim*; Godoy (2004), 480, si bien apunta la autora que se trata de datos provisionales por la dificultad de reconocer los detalles del acceso en muchas de las iglesias paleocristianas.

La excavación de la zanja para traída de agua a la granja próxima abrió en 1979 el muro occidental a partir del suelo y destruyó una parte del sarcófago que se hallaba depositado en el lado meridional. La pieza había sido retirada por la máquina, pero fue posible determinar su ubicación y orientación exactas por la huella en negativo que dejó en la zanja. Una parte del interior de este cuerpo occidental no se vio afectada por la excavación mecánica y proporcionó una interesante estratigrafía, cuyo detalle se expone más abajo. Avanzamos ahora solamente que el nivel estratigráfico inferior proporcionó, además del sarcófago, restos humanos esparcidos por el suelo pertenecientes al menos a 10 individuos distintos (v. Apéndice con estudio bioantropológico de J. Martínez Flórez), así como varios clavos de hierro y chapas del mismo metal dobladas en ángulo recto. Ello permite suponer que la cámara contenía también ataúdes de madera, o cistas donde se guardarían restos humanos obtenidos de otros puntos. Por razones obvias, no se depositarían directamente en la cripta los cadáveres en ataúdes de madera, sino los restos de exhumaciones, que se guardarían en cajas de menor tamaño y de las que han quedado los testimonios de clavos y cantoneras a las que hemos aludido. Por consiguiente, resulta patente el carácter funerario de este cuerpo occidental de la iglesia de Las Tapias.

La estancia muestra caracteres constructivos diferenciados respecto a los otros cuerpos del edificio debido a que estaba abovedada; la bóveda descansa en los muros sur y norte y por eso son notablemente más gruesos (95/100 cm.) que los restantes del edificio (65/70 cm.). Las piedras del mampuesto interior han sido mejor seleccionadas que en el resto de las paredes, pues se utiliza canto rodado con formas aplanadas tendentes a perfiles rectangulares y, sobre todo, vemos mayor abundancia de bloques de arenisca bien escuadrados; el mortero es abundante entre piedra y piedra. Como resultado se levantaron en los laterales sur y norte robustos muros de gran solidez.

Todo ello venía exigido por la carga de la bóveda. Un ligero entrante en bisel en los muros sur y norte marca una especie de zócalo de sólo 50 cm. de altura, a partir del cual se iniciaba la curvatura de la bóveda (Fig. 24). Este arranque tan bajo otorgaba al espacio arquitectónico un acusado carácter de cripta[24]; además, aproximadamente la mitad de su alzado (hasta 1 metro) se hallaba bajo la rasante de la superficie exterior.

De la bóveda se conservan 32/37 cm. iniciales. Por tanto, disponemos de tramo curvo suficiente para restituir su trazado de modo aproximado. Las piedras parecen estar colocadas en una posición intermedia entre el sistema de dovelas y el de simple aproximación de hiladas. Por eso no parece que el conjunto de la bóveda describiera un arco perfecto de medio punto, aunque tendiera a aproximarse a él. Creemos que pudo resultar algo apuntado, alcanzando una altura

24. Sobre el antiguo uso del vocablo *crypta* y su función religiosa y cultual, Hubert (1977), 351 ss.

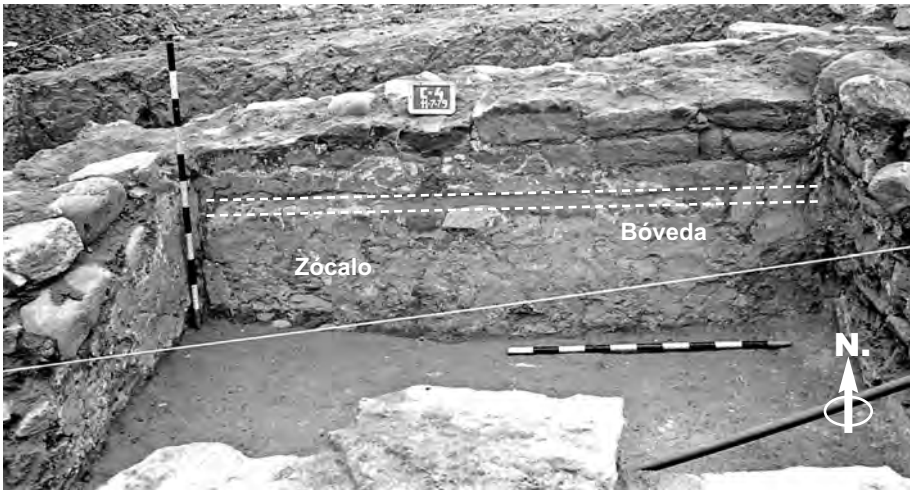


Fig. 24. *Alzado del muro norte de la cripta; se señala la línea del zócalo y sobre ella los restos de la bóveda.*

máxima interior aproximada de 1,90 metros, no más; de ese modo permitía, en la mejor de las hipótesis, una altura de hasta 140 cm. para la estrecha puerta de acceso a la cripta, como se ha apuntado más arriba (Plano 2 sección N-S y Plano 5). Con 57/60 cm. de luz, dicho vano resultaba muy ajustado, aunque suficiente, para permitir el paso de personas, o para introducir el sarcófago (50 cm. de ancho) y las demás cajas de madera que albergaba la cripta[25].

a) El sarcófago

Aunque parcialmente destruido por la máquina excavadora, se ha podido determinar la posición y características de esta pieza que constituía el principal mobiliario de la cripta. El sarcófago se hallaba en paralelo a la pared sur y casi pegado a ella; mediante apoyos de piedra levantaba del suelo unos 10 cm.; por tanto, la orientación es este-oeste con la cabecera al oeste.

Relacionamos el sarcófago con el nivel IV (inferior) de la estratigrafía constatada en la cripta (v. *infra*). El sarcófago había sido profanado de antiguo, pues la cubierta se hallaba tirada y apoyada en el citado nivel IV; parte de los restos humanos que contenía fueron dispersados y revueltos por la acción de la máquina, pero quedó intacta la zona de los pies, donde se conservó la masa de tierra

25. Tanto el pasillo de acceso a la cámara del sarcófago como la forma abovedada de esta última, muestra paralelos muy estrechos con la cripta de Saint-Gervais de Genève: Beaujard (2000), 537-538, figs. 6 y 7.

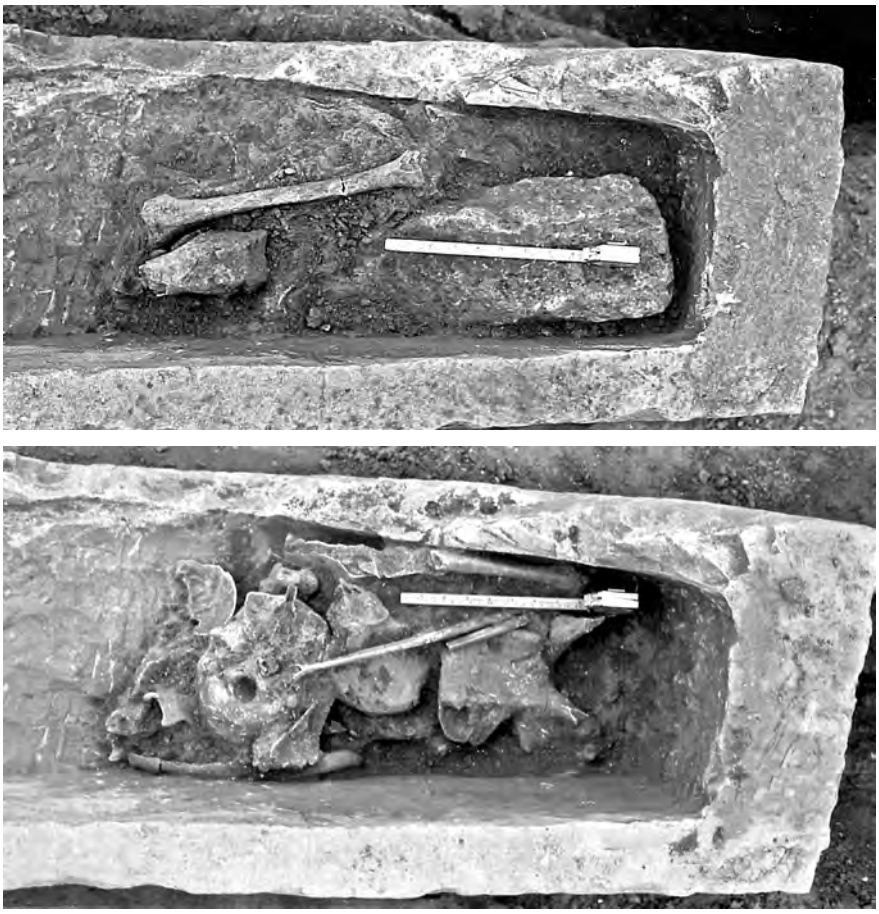


Fig. 25. *La parte inalterada del interior del sarcófago antes y después de su vaciado final.*

antigua que aún contenía un lote de huesos, tal como habían quedado tras la antigua profanación (Fig. 25).

La cubeta es un monobloque de arenisca de grano fino; en el interior quedan las huellas del vaciado mediante escoplo que va dejando amplios planos, prueba de la fácil manipulación de la piedra mientras se mantiene hidratada tras su extracción de la cantera. La pieza tiene planta ligeramente trapeciforme con 185 x 50 x 48 cm. de medidas exteriores máximas (interiores: 159 x 34 x 37 cm.), carece de decoración y ha sido pulida y alisada por todas las caras exteriores, siendo más tosco el vaciado interior. El sarcófago se cubría con otra pieza monobloque del mismo material y rematada a dos vertientes (185 x 50 x 32 cm.); como decimos, apareció

tirada sobre el suelo formando parte del nivel IV (Fig. 26). Esta cobertera es lisa, pero en uno de los vierteaguas tiene insculpida una estrella de 5 puntas.

Como paralelos próximos, se conocen en el área riojana diversos sarcófagos tardorromanos o hispanovisigodos con cubierta a dos vertientes. Así en Alfaro (Graccurris), aparte del mosaico tombal paleocristiano, se documentan dos ejemplares[26]; otro en San Millán de Suso, que emparenta con el grupo de La Bureba. De época paleocristiana o visigótica deben ser también los sarcófagos a dos vertientes de la ermita de Los Arcos en Tricio (*Tritium*)[27]. Singular es, por su cubierta curva un ejemplar de Pipaona datable en los siglo VI/VII hallado en la necrópolis de Parpalinas[28].

b) Un contra-coro sobre la cripta

Al analizar las características de la cripta y su relación con el resto del templo observamos algunos datos significativos, mostrando que en este punto la iglesia de Las Tapias poseía soluciones arquitectónicas más complejas que los restantes espacios. Si diéramos a la parte superior de la bóveda un grosor convencional de 30 cm., resulta que la altura total de la cripta desde la cota de suelo rondaría los 2,2 metros, de los que 1,2 metros emergerían de la superficie exterior; o lo que es lo mismo, emergería sólo la curva superior de la bóveda, porque la inferior y los muros de carga quedaban bajo tierra. Si sobre la bóveda se hubiera dispuesto un tejado a doble vertiente apoyando directamente sobre ella, sus aleros norte y sur se hallarían a no más de un metro sobre el suelo exterior y cualquier persona podría subir al tejado sin dificultad.

Todo ello al margen de la duplicación de esfuerzos que significaba construir la doble cobertura de bóveda y de tejado. También creemos observar un exceso de alarde constructivo en el fuerte grosor de las cortas paredes laterales (95/100 cm.) para la sola carga lateral de la bóveda, habida cuenta que al hallarse aquellas bajo tierra el propio terreno ayudaba a contrarrestar el empuje. Por eso planteamos una propuesta de restitución del cuerpo occidental de la iglesia de Las Tapias consistente en aceptar que la bóveda fue necesaria y que sus muros de carga tenían tales características porque encima se había habilitado un espacio funcional en posición simétricamente opuesta al ábside. Sólo así el esfuerzo constructivo quedaría plenamente justificado, pues las paredes de carga no sólo soportaban la propia bóveda, sino también el uso del espacio superpuesto. Para ello fue suficiente con prolongar hacia arriba los paramentos verticales de la cripta, lo cual daría, visto

26. Espinosa (1986), nº 2 y lám. I, con la bibliografía anterior. En el mismo contexto arqueológico paleocristiano del mosaico tombal de Alfaro se descubrieron los dos sarcófagos lisos y una tapa a dos vertientes en 1965/66: Marcos (1973), 15, lám. I.1-4; Marcos (1996), 152 s.

27. Andrés (1983), 118 ss. y fig. 3.

28. Pascual (1997), 295 ss. y fig.; Espinosa (2003), 92-95 y figs. 8-9.

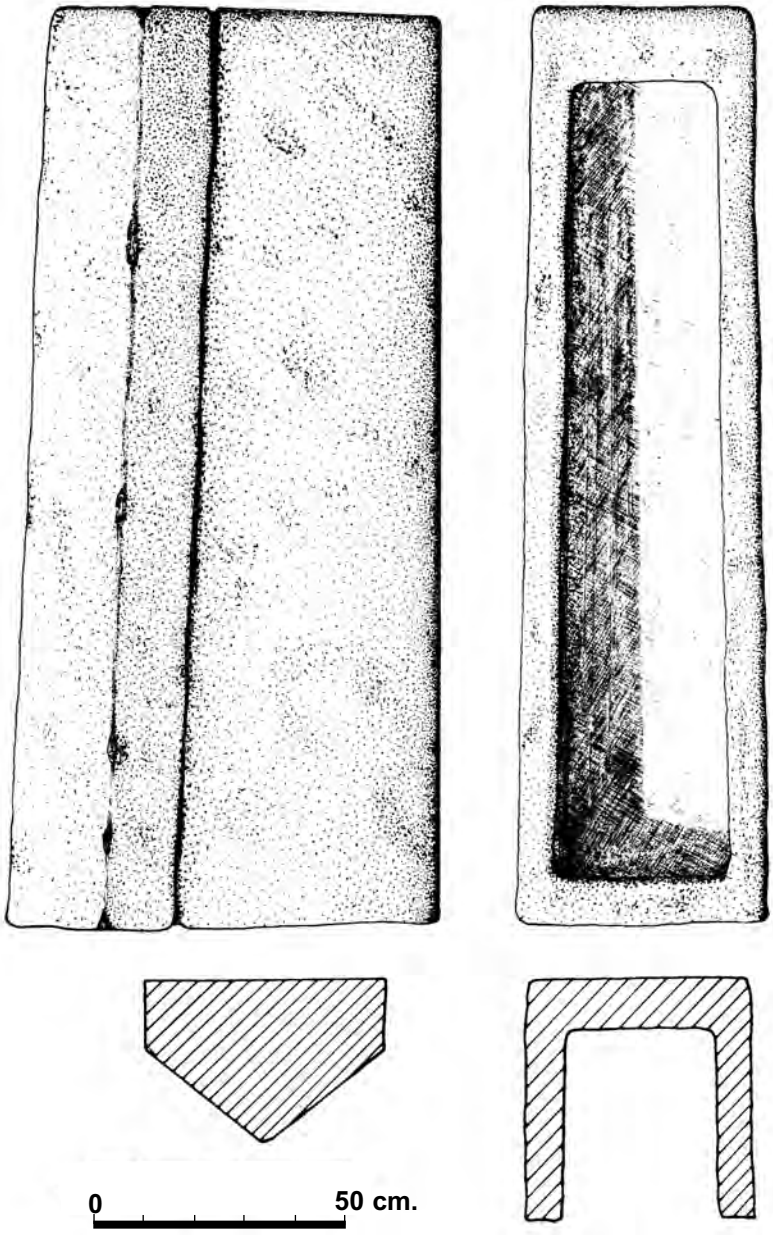


Fig. 26. *Restitución gráfica del sarcófago.*

desde el exterior, un cuerpo bastante elevado que no mostraba evidencias externas del forjado intermedio (Plano 6). En apoyo de esta propuesta de restitución mencionaríamos que el alero ya no era directamente alcanzable desde el exterior.

La planta elevada, a la que podríamos denominar contra-ábside o contra-coro, sería la que se cubría con un tejado a dos vertientes, similar al del ábside. El análisis comparativo de cotas contribuye a confirmar esta hipótesis, pues el suelo de la sobre-cripta se hallaría a no más de 40/50 cm. por encima del plano del ábside (Plano 7). De ese modo sería este espacio occidental, y no la cripta oculta tras una pequeñísima puerta existente al fondo de un corredor, lo que aparecería desde la nave como un auténtico contra-ábside. Pero teniendo en cuenta el desnivel existente entre sobre-cripta y suelo de la nave en extremo occidental, entre 1,2 y 1,4 metros, la apariencia visual sería más bien la propia de una tribuna o coro elevado, suponiendo que el espacio estuviera abierto del todo a la nave.

El ascenso a él se practicaría lógicamente por la propia nave, mediante escalones de obra o de madera. En este sentido, recordamos que entre el corredor de entrada a la cripta y el ángulo suroeste de la nave no se conserva el mortero del suelo en una superficie rectangular de 1,45 x 0,90 metros, donde se realizó un sondeo con resultados negativos (Planos 1 y 3 y Fig. 11). Creemos que en este punto nunca hubo solera de argamasa y que la ausencia de ésta se debe a que aquí se hallaba la escalera de obra que permitía ascender hasta la sobre-cripta. Los escalones tendrían 90 cm. de frente y con 5 de ellos sería suficiente para salvar la diferencia de cotas (Plano 8).

6. Las cubiertas del templo

La iglesia de Las Tapias estuvo cubierta con armazón de vigas y tablas, vestigio de las cuales se detectaron en el proceso de excavación. Sobre ese armazón se asentaron *tegulae* e *imbrices* propias de la tradición hispanorromana. De ellas quedan abundantes fragmentos tanto en el interior como en el área perimetral excavada. Los diferentes perfiles observados en los rebordes laterales de las piezas planas (*tegulae*) podrían estar indicando momentos distintos de reposición de tejas deterioradas durante el periodo de funcionamiento de la iglesia.

En el ensayo de restitución isométrica de la visión exterior del templo (Plano 9) estimamos que en el eje longitudinal (ábside, nave y contra-ábside) las cubiertas serían a dos vertientes, mientras que el pórtico (cuerpo norte) y la cámara cerrada del sur dispondrían de un único plano de cubierta. Respecto a estos últimos espacios rechazamos una propuesta de doble vertiente con cumbrero transversal al eje longitudinal, porque sería forzar una apariencia en cruz que el diseño de la planta no confirma. La visualización interna del templo no se corresponde con la propia de una planta en cruz, sino con la de una nave (con abertura al ábside), desde la que se accede por pasos estrechos a los demás cuerpos adosados.

Capítulo IV
La estratigrafía

Solamente en la cripta se detectó una sucesión de estratos diferenciados, así como en una parte del pórtico. En el resto del edificio los escombros de su ruina conformaban el único estrato existente por debajo del nivel revuelto superficial. En ese nivel de acumulación aparecen fragmentos de mortero, piedras, tierra similar a la del entorno, *tegulae* e *imbrices* y también algunos restos ocasionales de carbón, que no permiten hablar de desaparición del edificio por incendio.

La colmatación general de materiales indica que la iglesia fue derrumbándose a lo largo de un periodo más o menos largo de abandono y que también sufrió acciones de saqueo de materiales. Algunos indicios, como los que enseguida señalamos para el pórtico, permiten sospechar que durante esa etapa de abandono pudieron ser utilizados en precario los restos de paredes supervivientes.

1. Estratigrafía en el pórtico

Habíamos dicho que la banda empedrada que unía el acceso exterior y la entrada a la nave principal de la iglesia había sido parcialmente eliminada para excavar una especie de pequeño silo de planta circular y 90 cm. de hondo (Plano 2, sección N-S). Este silo apareció relleno de piedras y de fragmentos de *tegulae* e *imbrices* procedentes de los muros y techumbres. En nuestra opinión evidencia una ocupación precaria de la zona del pórtico, convertido en abrigo ocasional tras el abandono de la iglesia.

El silo cortó a 30/40 cm. bajo el suelo del pórtico un nivel de cenizas, carbones y otros restos de materia orgánica; se prolongaba por debajo de la cimentación del muro norte de la nave y en ese estrato aparecieron pequeños fragmentos de cerámica manufacturada, cuyas formas no eran identificables; en general, las pastas son negras con desgrasante de cuarzo y mica y con superficie

exterior espatulada o pulida; debían corresponder a vasijas de tamaño medio o pequeño. Quizá podría tratarse de un fondo de cabaña, pero la mayor parte de los eventuales vestigios desaparecieron cuando se practicó el silo y, sobre todo, cuando se llevó a cabo la explanación de la iglesia. Por tanto, estamos hablando de un vestigio de ocupación que es anterior a la construcción de esta última.

2. Estratigrafía en el interior de la cripta

Al interés de la cripta en sí misma hay que añadir el de haber preservado una sucesión de estratos, que amplían la información arqueológica disponible. A diferencia de los demás espacios de la iglesia, donde sólo aparecen escombros y tierra, como decimos, la cripta estaba colmatada por varias capas de sedimentos, en algunos casos con información arqueológica de interés. La zanja abierta por la pala excavadora había cortado varios niveles. Afectó al más inferior en el extremo occidental de la cámara, pero éste quedó a salvo en el extremo opuesto. Por lo demás, también se ha conservado inalterado el contenido arqueológico de la mitad norte. Describimos seguidamente la estratigrafía constatada (Plano 10).

Nivel I: Superficial y revuelto por las labores agrícolas; su potencia oscila entre 30 y 40 centímetros. Su límite inferior coincide con la altura conservada de los muros de la cripta.

Nivel II: Estrato poco potente conteniendo algunos restos humanos; no aparecieron otros vestigios arqueológicos. El nivel tiene un grosor que oscila entre 10 y 30 cm.; está formado por tierra rojiza natural del terreno, en la que se alternaban coloraciones oscuras por restos de materia orgánica abundante; la tierra era poco compacta. En este estrato aparecieron los restos de una inhumación en decúbito supino y con la cabeza al Oeste, parcialmente cortado por la máquina excavadora. Los pies quedaban junto al muro oriental de la cámara, en parte apoyando sobre sus piedras (Fig. 27).

Nivel III: Bien diferenciado respecto al anterior y al siguiente. Es un estrato que sella el nivel IV y que se ha formado por deposición de barro y de arenas a consecuencia de arrastres pluviales que penetraban en el interior de la cripta por la pequeña puerta de comunicación con la nave; ahí sedimentaban al carecer la cripta de hueco para la evacuación de las aguas de lluvia. La carencia de piedras y las múltiples capas o costras de que constaba el nivel, no dejan lugar a dudas sobre ese proceso pluvial de sedimentación. El estrato es arqueológicamente estéril y posee un grosor que oscila entre 30 y 45 cm.; el nivel buza ligeramente hacia la pared oeste y ocupaba toda la superficie de la cripta, sellando por completo el nivel inferior.

Nivel IV: Es el estrato profundo con 30/40 cm. de potencia; apoya directamente en la solera de cemento; este nivel es el correspondiente al sarcófago, cuya tapa apareció tirada en el suelo. Se recuperaron abundantes

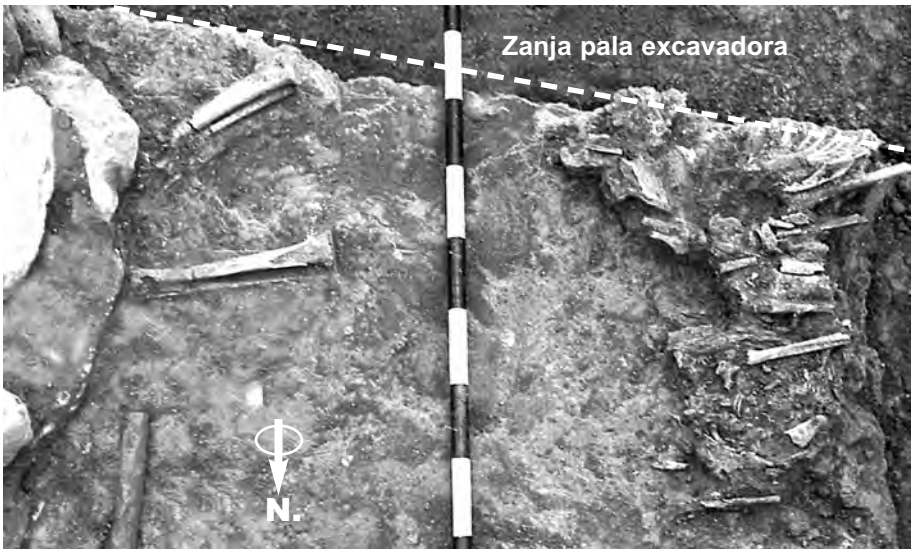


Fig. 27. *Restos de inhumación en el Nivel II, parcialmente destruidos por la pala excavadora (arriba) y por su posición superficial (dcha.).*

huesos humanos, que estaban esparcidos por toda la superficie de la cripta y sin conexión anatómica entre sí; aparecieron mezclados con piedras, tierra, fragmentos de tégulas y otros materiales. Frecuentes fueron los clavos de hierro y aparecieron restos de chapas y placas alargadas del mismo metal, seguramente cantoneras y esquineras de cajas de madera (Fig. 28).

En el nivel IV se recuperaron también 4 pequeños fragmentos de cerámica, cuyas formas son indeterminables; tenían barros toscos con gruesos desgrasantes de mica y cuarzo, superficie interior gris a negra y exterior gris a roja; su presencia es poco significativa, de tal modo que no podemos adscribir estos hallazgos a eventuales ajuares de los sarcófagos. Más bien parecen intrusiones aisladas de escaso valor arqueológico.

De los datos anteriores puede deducirse cierta secuencia histórica con valor de cronología relativa. El nivel IV se formó a renglón seguido del abandono de la iglesia de Las Tapias; las evidencias muestran que, además del sarcófago, en la cripta había otros restos humanos guardados en cistas de madera; en total se han identificado restos de al menos 4 individuos distintos. Con toda probabilidad estas cajas fueron profanadas al tiempo que también lo fue el sarcófago, cuya tapa yacía en el suelo. La profanación y el saqueo explican que los restos humanos de las cajas de madera quedaran finalmente dispersos por el suelo de la cripta, llegando a parar algunos incluso debajo del propio sarcófago. Por consiguiente, el nivel IV se formó

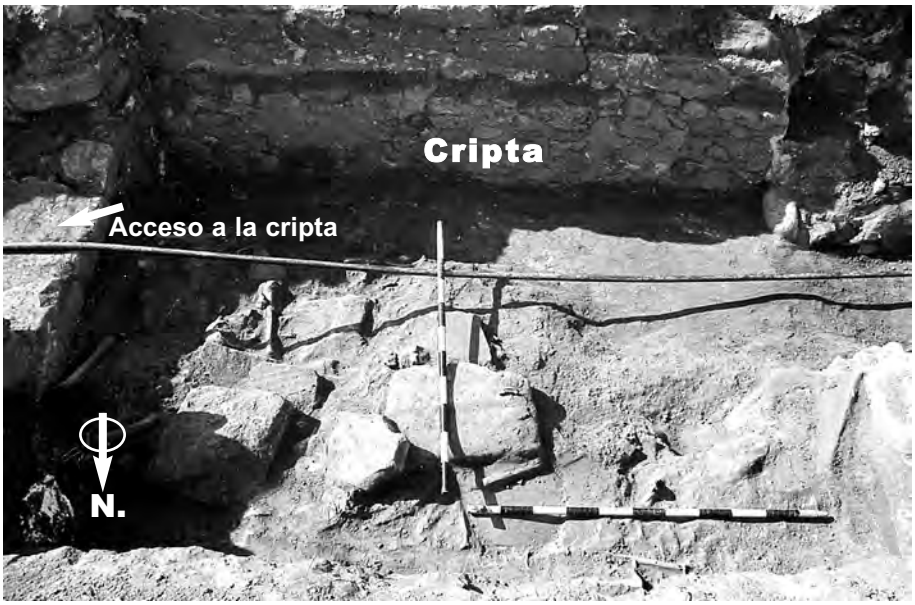


Fig. 28. *Nivel IV con revuelto de restos humanos por la profanación de la cripta, lajas de piedra y otros materiales.*

en el periodo de abandono y saqueo del templo, pudiendo coincidir con la residual ocupación del pórtico, donde se llegó a excavar un silo y en cuyo exterior se habilitó una especie de murete o cortavientos, tal como hemos descrito.

En esta primera etapa tras el abandono, la cripta conservaba aún la bóveda y con el paso del tiempo se fue acumulando sobre el nivel IV un manto formado por barros y por materiales arenosos muy finos que sedimentan en capas delgadas ya que proceden de arrastres pluviales; es lo que hemos denominado nivel III. En la zona próxima a la puerta de la cripta el nivel III llegó a alcanzar 45 cm. de potencia, sellando por completo el nivel IV y ocultando finalmente a la vista incluso la parte superior del sarcófago (Plano 10).

Con posterioridad a la formación del Nivel III la cripta perdió la parte superior de la bóveda, suponemos que por acciones de saqueo de sus materiales, tal y como por lo demás estaría ocurriendo en el resto de la iglesia. El edificio terminó por desaparecer, pero alguna noción debió de pervivir respecto a la zona de la cripta como espacio funerario, porque aquí se practicó alguna inhumación cuando el conjunto del edificio ya no existía; es lo que hemos denominado nivel II (Fig. 27). Por tanto, los huesos humanos dispersos y la inhumación constatada en este nivel II estarían indicando que la zona de la antigua iglesia se utilizó como cementerio tiempo después de su desaparición.

Capítulo V
Las inhumaciones

Como es habitual en época tardoantigua, los centros de culto son también puntos de referencia funeraria. Mientras la iglesia de Las Tapias se mantuvo abierta al culto, ningún espacio interior, fuera de la cripta, fue utilizado para realizar inhumaciones. Todas las constatadas se hallan en el exterior del templo, de modo especial en el entorno de la propia cripta. Ello pudo ser así para preservar el protagonismo del culto funerario debido a las destacadas personalidades de quienes se hallaban en el sarcófago y en las otras cajas de madera.

Pero la ausencia de enterramientos en la nave o en el pórtico pudo deberse más bien a las normas eclesiales, que prohibían la inhumación en el interior del templo. En este sentido, la legislación conciliar se opuso claramente a ello, como muestra explícitamente el canon 18 del I Concilio de Braga del 561: *ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum speliantur*, si bien añade que es posible en caso necesario inhumar al exterior de los muros: *sed si necesse est de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret*"[29]; la norma del concilio citado no afectaba a la provincia Tarraconense, a la que pertenece Albelda, pero no cabe duda que reflejaban una posición episcopal común al conjunto de Hispania.

Por consiguiente, diríamos que la administración de la capilla de Las Tapias se habría atenido formalmente a tales disposiciones, pues la cripta funeraria se hallaba apartada de la nave por una angosta puerta de comunicación. Además, si exceptuamos el sarcófago, que pudo recibir la inhumación primaria del cadáver, las cistas de madera, en las que se guardaban los restos de varios individuos, prue-

29. Vives (1963), 75. Sobre la práctica aristocrática en época visigoda y en la Hispania medieval, Orlandis (1976), 278-279.

ban por sí mismas que éstos procedían de exhumaciones externas; se trataba de actividad funeraria secundaria y ritual.

Por lo demás las excavaciones de 1979 pusieron al descubierto cuatro inhumaciones junto a las paredes exteriores de la cripta, incluso aquí una de ellas correspondía a una traslación ritual de restos. Estos enterramientos cumplían la norma citada del concilio de Braga y mostraban que la cripta poseía una elevada significación como espacio funerario y como foco de expectativas escatológicas.

A continuación describimos los hallazgos habidos, organizando la información según una lógica contextual y cronológica.

1. Grupo 1º: cripta

En el interior de la cripta distinguimos las siguientes unidades[30]:

a) El sarcófago (individuos 1ALB01 y 1ALB02)

El vaciado arqueológico del sarcófago, en la parte de los pies no alterada por la máquina excavadora, mostró que los restos humanos que contenía no estaban dispuestos en conexión anatómica, sino que se hallaban revueltos y acumulados en desorden. Mezclada con ellos, y en parte aplastándolos, había una gruesa piedra de canto rodado (Fig. 25). Los restos humanos que contenía pertenecen a dos individuos, un hombre y una mujer.

b) Restos humanos del nivel IV (individuos 1ALB03 a 1ALB06)

Como se ha descrito, este nivel apoya directamente sobre la solera de cemento de la cripta. Es rico en restos humanos, pero se hallan revueltos con el resto de materiales del estrato; la presencia de clavos y chapas de hierro anguladas en 90º indica que la cripta contenía, además del sarcófago, otros ataúdes o cistas de madera; el saqueo y destrucción de éstas contribuyó a formar el nivel IV (Plano 10). Se han podido identificar restos de al menos cuatro individuos.

c) Revuelto (individuos 1ALB07 a 1ALB20)

Grupo revuelto por la pala excavadora en el espacio de la cripta. Contiene restos del sarcófago y de los niveles II y IV, arriba descritos. Se han identificado piezas óseas pertenecientes al menos a 10 individuos diferentes, a los que asignamos una sigla de inventario correlativa respecto a los subgrupos anteriores, si

30. El estudio de los restos humanos corre a cargo de Julio Martínez Flórez (*vid.* Apéndice de este volumen).

bien hacemos observar que, lógicamente, puede haber algunas coincidencias de identidad entre individuos de este subgrupo 'Revuelto' e individuos de los dos subgrupos anteriores.

2. Grupo 2º: exteriores norte y sur de la cripta

Cuatro han sido las inhumaciones identificadas en el exterior de la cripta; una junto al lado meridional y tres en el opuesto. Todas ellas se practicaron mientras la iglesia se hallaba en uso.

Inhumaciones junto al lado norte de la cripta (individuos 2ALB01 a 2ALB03)

Al exterior norte aparecieron dos enterramientos paralelos entre sí y a igual profundidad, que dieron restos de tres individuos. El alineamiento entre las dos inhumaciones era total y los cuerpos estaban separados por una incompleta línea de piedras unidas con mortero (Plano 1).

Por lo que respecta al enterramiento más próximo a la pared de la cripta, aparecieron varios clavos de hierro sobre los huesos y otros tres alineados junto a los pies; no había clavos (tampoco esquineras metálicas) ni en los laterales ni debajo de la inhumación. Por tanto, deducimos que el enterramiento se habría realizado depositando los restos directamente sobre la tierra, pero protegiéndolos por arriba con tablas unidas mediante clavos que apoyarían lateralmente en el alineamiento de piedras que separaba esta sepultura de la siguiente y en la propia pared de la cripta. Esta inhumación contenía un individuo en decúbito supino y los restos de otro agrupados sobre sus pies (Fig. 29):

a) El cráneo del individuo en decúbito supino (2ALB01) aparecía apoyado en una pequeña losa de piedra. Curiosamente la inhumación no guardaba todos los huesos del cuerpo; además de la cabeza, lo único que había sido enterrado eran los huesos largos de brazos y piernas, dispuestos de modo que reproducían su conexión anatómica normal; faltaban las costillas, la columna, la pelvis, los huesos de las manos y pies, etc. Esta ausencia no era debida a la naturaleza del suelo, en modo alguno ácido, sino que más bien hay que pensar en un caso de traslación de restos desde otro lugar para depositarlos de modo definitivo junto a la cripta. Por tanto, estamos ante un enterramiento secundario.

b) Encima de los pies del anterior, como decimos, aparecieron agrupados los huesos de un segundo individuo (2ALB02); podemos suponer que se hallaban inhumados en el mismo lugar y que se levantaron para dar acomodo a los restos mortales del descrito anteriormente. No parece gratuito defender cierta relación familiar entre ambos.

Se recuperó una segunda inhumación (2ALB03) al norte de la anterior y sólo separada de ella, como decíamos, por un pequeño alineamiento de piedras (Fig. 30). En esta fosa se depositó directamente el cadáver, manteniendo el alineamiento y la misma profundidad que la otra. Tres piedras al oeste protegían la cabeza; también aquí fueron recogidos varios clavos relacionados con la tumba, por lo que podemos suponer que en ella se dispuso una protección de madera similar al caso anterior.

Llaman la atención las concomitancias existentes entre ambas inhumaciones. Están dispuestas a igual profundidad, en total alineación, el sistema de inhumación con tabla superior protectora fue igual en ambos casos y finalmente la línea de piedras intermedia parece haberse realizado para unir las fosas más que para separarlas. Mejor dicho, ciertamente las separa, pero es que se hacía necesario hacerlo porque las dos inhumaciones se habrían practicado a la vez, cuando falleció el enterrado en la segunda tumba descrita (2ALB03). En ese momento se excavó una zanja con doble anchura y se trajeron desde otro lugar los huesos principales del primer enterramiento descrito (2ALB01). Pero donde se le iba a depositar existía una inhumación previa, que fue levantada y cuyos restos fueron agrupados al pie del recién trasladado. Sencillamente, la función de la línea de piedras intermedia a las dos tumbas fue servir de apoyo a las tablas superiores que se colocaron a la vez para proteger ambas inhumaciones. Como apuntábamos, se trataría muy probablemente de individuos de la misma familia o grupo social.

Inhumación al exterior sur de la cripta (individuo 2ALB04)

Se descubrió un enterramiento próximo al muro meridional, en decúbito supino con la cabeza hacia el oeste y, por tanto, en posición paralela a la pared citada (Fig. 31); no tenía a su alrededor piedras ni lajas protectoras y tampoco han aparecido clavos ni ajuares relacionados con ella. Reposaba a una profundidad de 95 cm. respecto a la superficie actual.

Desde el punto de vista cronológico, las inhumaciones de este Grupo 2º (exteriores de la cripta) pertenecen al mismo ámbito temporal que los individuos del Grupo 1º; esto es, los identificados en el sarcófago y en el nivel IV, cuya cronología situamos en los siglos VII y VIII, cuando la iglesia se hallaba abierta al culto; por tanto, ambos grupos pertenecen a la fase anterior al abandono y ruina del edificio (v. *infra*, Cronología).

3. Grupo 3º: otras inhumaciones y restos sueltos

Arriba se indicó que en la vertical de la cripta, formando parte del Nivel II, se halló parte de un esqueleto (3ALB01) parcialmente destruido por la máquina excavadora. De él se conservan parte de las costillas y otros huesos; se encuentra a una altura de 82 cm. sobre el nivel del suelo de la cámara del sarcófago. La

Fig. 29. *Inhumaciones 2ALB01 y 2ALB02 junto al muro norte de la cripta.*

Fig. 30. *Inhumación 2ALB03 junto a 2ALB01 y 2ALB02.*

Fig. 31. *Inhumación 2ALB04 al exterior sur de la cripta.*

profundidad a la que se encuentra respecto a la superficie actual del terreno es de 30/40 cm. La inhumación se practicó en posición de decúbito supino con la cabeza al oeste (Fig. 27). Varias piedras aparecen superpuestas a una parte de la tibia y del peroné y al retirarlas se comprobó que no se conservaban los huesos correspondientes a los pies, hecho que atribuimos a lo superficial de la sepultura, que pudo verse afectada por las labores agrícolas. Esta inhumación es posterior al abandono y ruina de la iglesia de Las Tapias, correspondiendo a momentos medievales, cuando el solar quedó convertido en cementerio.

Un cráneo suelto y descontextualizado se recuperó al exterior del ábside junto a su ángulo nordeste. Finalmente vestigios de otras inhumaciones aparecen en el poyo superior que delimita por el este la parcela de Las Tapias (nº 335 del catastro de Albelda).

Capítulo VI
Cuestiones de cronología

La excavación de 1979 no proporcionó ningún elemento que permitiera deducir una precisa datación de la construcción de la iglesia, del periodo de uso y del momento de su abandono. No obstante, los diversos hallazgos que hemos venido exponiendo hasta aquí permiten varias observaciones de valor cronológico relativo y que intentamos detallar a continuación.

1. Datos de una cronología relativa

a) Vestigios de un primer asentamiento

Habíamos dicho que bajo la puerta de acceso a la nave central, en el pórtico, existían vestigios de un asentamiento humilde del que han quedado algunos fragmentos de cerámicas manufacturadas. Son los elementos de cronología más antigua detectados en el lugar. Podría tratarse con toda probabilidad de algún fondo de cabaña; el espacio reducido de trabajo no permitió observar vestigios de arquitectura asociable a ese estrato, aunque de haber existido serían destruidos en su mayor parte por la construcción de la iglesia. En las prospecciones de superficie realizadas en la finca donde se halla la iglesia y en las adyacentes no se detectaron en principio otros vestigios de similar naturaleza.

b) Datos relativos al uso y final de la iglesia

Las iglesia de Las Tapias se levantó completamente *ex novo*, en un lugar en el que no existe arquitectura previa que pudiera haber podido aprovechar. Por tanto, no da solución de continuidad a restos anteriores, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en aquellos casos en los que ciertas iglesias rurales surgen sobre los restos de *villae* amortizadas o transformadas. Arriba apuntamos que la totalidad del

edificio se construyó en un mismo momento, pues ningún muro muestra indicios de haber sido adosado con posterioridad a la obra inicial; los cuerpos salientes periféricos a la nave se imbrican perfectamente en ella, como dijimos.

Los materiales empleados en la fábrica (principalmente canto rodado y mortero), aparte de indicar el carácter semipopular de la obra, nada hablan por sí mismos de cara a fijar una cronología precisa. La tipología del árula relicario y la del sarcófago, así como las *tegulae* y las *imbrices* con que se cubría el edificio, abogan por una datación amplia a lo largo de la época tardoantigua e hispano-visigoda, sin permitir mayor concreción[31].

La estrella de cinco puntas incisa en un lateral de la cubierta del sarcófago no ayuda a fechar su talla. Como parece lógico, el sarcófago debió de ser depositado en un momento tan próximo a la construcción del edificio que permitiría hablar de coetaneidad real entre ambos. Deben asignarse al periodo de uso del edificio las inhumaciones constatadas al sur y al norte de la cripta, pues están selladas por el manto de tégulas que se formó en la periferia de la iglesia tras su ruina.

Como se ha expuesto arriba, en la cripta se ha constatado una interesante formación estratigráfica que permite varias precisiones de cronología relativa. Bien es verdad que la formación de esos niveles tuvo lugar a partir del final del culto en la iglesia de Las Tapias. El templo no fue destruido por la acción del fuego, del cual no existen pruebas, y su momento final viene marcado por la destrucción del altar con el abandono de la piedra relicario en un rincón del ábside. También por la profanación de la cripta y del sarcófago, probablemente a la búsqueda de ajuares valiosos. Entonces también se profanarían los otros ataúdes de tabla, quedando todo ello revuelto y tirado por el suelo conformando lo que hemos denominado nivel IV.

c) Ocupación residual y área cementerial medieval

El edificio debió permanecer en pie, aunque en estado ruinoso y sometido a constante degradación durante cierto tiempo posterior al abandono y profanación. Los muros y techumbres supervivientes del pórtico, al menos, dieron cobijo entonces a algunas personas de modo precario. Es el único punto donde se documenta tal reutilización de las ruinas; los datos obtenidos durante la excavación lo prueban con seguridad.

Entonces se eliminó, dentro del pórtico, una parte del pavimento de losas que señalaba el corredor de entrada desde el exterior hasta la puerta de la nave central (Planos 1 y 3); la eliminación de ese pavimento se produjo al excavar el silo que arri-

31. Isidoro de Sevilla habla todavía en su tiempo de la utilización combinada de tejas planas y curvas; *Etym.* 15.8.15: *"tegulae, quod tegant aedes, et imbrices, quod accipiant imbres"* (Lindsay, 1971, vol. II).

ba se ha descrito (Plano 1 y Fig. 19). La ocupación debió ser breve y muy precaria, porque no dejó otros vestigios. A esta etapa residual corresponde con toda probabilidad la tosca alineación de piedras, en una única hilada, que prolonga el muro oeste del pórtico; debe tratarse de la base de una pared o valla protectora levantada probablemente con palos y ramaje. Pero pronto, como decimos, desaparecieron estos ocupantes y entonces el silo se colmató de piedras, fragmentos de mortero y tejas con la ruina definitiva de lo que quedara en pie del viejo edificio eclesial.

En tiempos posteriores, probablemente durante el Medievo, cuando tal vez de la iglesia no quedara otra cosa que la tradición de tratarse de un lugar sagrado, el área de Las Tapias fue utilizada como espacio cementerial[32]. Para entonces ya había desaparecido la bóveda de la cripta, hecho que posibilitó la formación de los niveles I y II (el segundo circunscrito al espacio de la propia cripta) y que arriba se han descrito. Efectivamente, al desaparecer la bóveda, también concluyó la acumulación de limpias arenas y barros de arrastre pluvial en la oquedad de la cripta (Nivel III) y se formaron los citados estratos. Por tanto, la inhumación detectada en el nivel II corresponde al periodo medieval, en el que la bóveda de la cripta ya no existía. Lo que de ella y de la iglesia quedaba ya no afloraba en superficie.

A esta necrópolis medieval pertenecen los numerosos enterramientos destruidos al practicar la cimentación de la granja, cuya traída de aguas permitió descubrir la iglesia estudiada. También los restos humanos que se observan en el perfil interior de un covacho excavado en el poyo que delimita la parcela por el oriente, así como también buena parte de los hallazgos humanos recuperados por Blas Taracena en 1925/26 en la iglesia descubierta por él, especialmente los de su cámara sur[33].

2. Cronología absoluta de la iglesia de Las Tapias

Una aproximación a la fecha de construcción de la iglesia de Albelda sólo será posible por vías indirectas. En este sentido, la descubierta por Taracena en la misma zona proporciona una ayuda útil. Por el trazado general de su planta, por las dimensiones y por los recursos técnicos empleados parece que ambos edificios surgieron de forma próxima en el tiempo. Un broche de cinturón tipo liriforme fecha la construcción excavada por Blas Taracena en la segunda mitad del s. VII[34]. Todos los indicios permiten aplicar una cronología semejante a la iglesia excavada en 1979.

32. En cierta forma el cementerio actual de Albelda, que se encuentra próximo a Las Tapias, al otro lado de la carretera Albelda-Alberite, parece dar continuidad a la sacralización de esa zona como espacio funerario por parte de la población local.

33. Ver *infra* cap. IX.1 'La iglesia excavada por Taracena en 1925/1926'.

34. Taracena (1927), 42 ss.; en general sobre este tipo de broches, Palol (1957), 292-305. Paralelos en Álava, Gil Zubillaga (1998), 400 s., fig. 2, nº 1: broche de Los Goros, damasquinado en plata, de

En apoyo de esa cronología hemos de recordar el parentesco existente entre estos dos ejemplares albeldenses y una iglesia tardoantigua de Ventas Blancas (La Rioja), con una cronología no asegurada, pero que no excluye el siglo VII y que en todo caso se inserta en la tradición constructiva hispanovisigoda[35]. La iglesia de Ventas Blancas posee nave rectangular y ábside poligonal, contando también con un cuerpo saliente a los pies que, como en Albelda, posee carácter funerario.

En otro lugar hemos defendido que el s. VII, y quizá más probablemente su segunda mitad, parecía la datación más correcta para el ejemplar albeldense[36]. Ciertamente el tipo arquitectónico consistente en nave, ábside y contra-ábside se consagra como referente para muchas iglesias hispanas en los siglos V y VI y en torno al año 500 se daría el grupo más homogéneo de iglesias rurales[37]. La zona de Albelda es un área agrícolamente rica y notablemente romanizada; es lógico pensar que aquí se iniciara relativamente pronto la cristianización, sin que ello garantice la construcción de Las Tapias en esas fases iniciales del proceso. Teniendo en cuenta las características de sus espacios arquitectónicos, veremos que se ajustan con notable grado de fidelidad a las normas canónicas y litúrgicas que los concilios hispanos fueron fijando de cara a una unificación general de criterios. Ello orientaría hacia una datación a partir de finales del siglo VI y a lo largo del siguiente.

También lo relativo a las prácticas funerarias de Las Tapias nos hablaría de momentos de madurez, en el sentido de ajuste a las pautas universales que se fueron extendiendo a partir de las normas conciliares hispanas. Por ejemplo, el I Concilio de Braga del 561 reconocía que se venía enterrando en el interior de las iglesias y prohibió tal práctica, que quedó limitada al exterior de los muros del templo[38]. Ello se corresponde con lo observado en Albelda, donde sólo existen evidencias funerarias en la cripta, la mayoría de ellas como deposiciones secundarias, mientras que las de carácter primario se practicaron en el exterior.

Aunque la iglesia de Las Tapias pervivió seguramente cierto tiempo bajo el dominio musulmán del valle del Ebro, nada vemos en su lenguaje formal y funcio-

---

tipología similar al de Albelda, se data en la segunda mitad del s. VII. Un broche liriforme en el yacimiento de Sanchoabarca (Fitero, Navarra), Medrano (2001), 428 y fig. 1.

35. Al respecto, Martín Bueno (1973), 198 ss., quien la data "en época altomedieval (visigoda)"; representación parcial de la planta, Moya (1976), 258-260, quien sugiere una cronología del s. VI; Schlunk y Hauschild (1978), 88 con fig. 64 y 228 con fig. 134, piensan en la segunda mitad del s. VII y aportan la planta completa. Datación en el s. VII, Heras (1983), 27; similar criterio en Bango (2001), 117 y fig. 87. Discrepa de los autores anteriores en el criterio de datación, Caballero (1994/95), 107, quien la considera del siglo IX por similitud tipológica con Quintanilla de las Viñas; dudas sobre esta cronología, Arbeiter (2000), 250 s.; dependiente de Martín Bueno, Sáenz Preciado (2005), 192-194 y fig.; ficha catálogo, Utrero (2006), 626.

36. Ver *supra*, nota 11.

37. En opinión de Caballero (2000), 104.

38. Canon 18 (Vives 1963, 75).

nal que pueda ser expresión de lo mozárabe. El ejemplar riojano nada tiene que ver con lo 'prerrománico'; nace y se desarrolla claramente dentro de la tradición hispana tardía; pertenecería al gran ciclo constructivo que denominaríamos tardoantiguo, aunque pudo prolongar su vida, y de hecho la prolongó, más allá del s. VII.

3. El final de la iglesia

La fecha del 714, primera presencia musulmana en la región del Ebro medio, no trajo en el corto plazo consecuencias rupturistas para las comunidades autóctonas, porque aquí de manera generalizada los nuevos dueños llegaron a pactos con las aristocracias locales y, por ello, la tolerancia religiosa y el mantenimiento del *statu quo* previo debieron de caracterizar la mayor parte del s. VIII[39]. De ahí que cabe presuponer que hubo continuidad de culto en la iglesia de Las Tapias a lo largo de dicha centuria. Sin embargo, en el medio y largo plazo las cosas terminarían por resultar diferentes.

El abandono, que hemos constatado como la causa de su destrucción y definitiva desaparición, no pudo deberse a simples actos aislados de robo y bandidaje, pues no habrían impedido la restauración del culto poco después. Como hemos expuesto, resulta claro que tras el abandono del edificio siguió una prolongada etapa de desmantelamiento. Parece lógico explicar ese proceso en un marco de inseguridad y bajo un cambio de las coordenadas políticas, que a partir de cierto momento incidieron en la vida cotidiana de la comarca. El 781 el emir Abd al-Rahman I atacó Viguera (unos 9 km. al sur de Albelda) para obligarla a pagar el tributo con regularidad[40]; la noticia en sí misma se refiere a las poblaciones autóctonas, tributarias de Córdoba y por el momento parece que libres de guarniciones estables; por tanto, a finales del s. VIII habría que hablar de dominio, no de ocupación. Por lo demás, aunque el episodio cita a Viguera por ser el centro jerárquico, hay que entender implicada en la razzia emiral a toda la comarca del Iregua. La militarización efectiva de la región se debió de producir, en nuestra opinión, como más tarde desde mediados del s. IX, cuando el muladí Musa ibn Musa llevó a cabo una estrategia de ocupación militar asentando guarniciones propias en varios puntos para asegurar la frontera superior y convirtiendo a la comarca del bajo Iregua en escenario de hechos de armas. Un primer choque armado pudo haberse producido junto a *al-Bayda* hacia el 851, si bien resulta más que problemática la identificación de ese topónimo con Albelda. Un segundo episodio, éste con más visos de realidad, tuvo lugar hacia el 859 y es conocido con los nombres de batalla de Clavijo, de Monte Laturce, o de Albel-

39. Crítica historiográfica y de fuentes en la transición del reino visigodo al mundo musulmán, en Manzano (2000), 402 ss.

40. Senac (1994), 20.

da[41]; después, el territorio se mantuvo relativamente tranquilo durante el resto del s. IX (salvo las querellas internas entre los Banu Qasi), pero persistió militarizado con guarniciones instaladas en los fortines de Clavijo y de Viguera. En la segunda y tercera década del s. X se agravó la presión cristiana con la acción conjuntada de Ordoño II y de Sancho Garcés I, hasta la definitiva conquista por el pamplonica del valle del Iregua hacia el 923.

La militarización de la zona al menos desde mediados del s. IX repercutiría de modo negativo en las posiciones iniciales de tolerancia hacia la continuidad normalizada de la vida cristiana heredada de la etapa visigoda. En ese contexto, lo cristiano tuvo que vivir momentos de repliegue, si no de reducción a estricta supervivencia, pues las guarniciones permanentes de Clavijo y, sobre todo, de Viguera impulsarían el avance de la arabización lingüística y de la islamización religiosa, aunque los cambios no llegarían a arraigar de modo generalizado en la población porque la presión fue breve en el tiempo[42]. Tendríamos ecos de tal proceso en la onomástica de consonancia árabe, revelada por los documentos inmediatamente posteriores a la conquista cristiana y también por la toponimia del curso bajo del Iregua. Por ejemplo, el propio nombre de Albelda (*al-Balda* = 'la Aldea', dudoso *al-Bayda* = 'la Blanca') y el de la localidad de Alberite (*al-Barid* = 'la posta')[43].

Creemos que la evolución política de la región desde finales del s. VIII y durante el s. IX nos pone en el recto camino respecto a la cuestión de la ruina y desaparición del templo de Las Tapias. Sería en ese contexto en el que se produciría primero el abandono y luego, ante la imposibilidad de recuperar el culto, se iniciaría el desmantelamiento y saqueo de los materiales. Pero el hecho de la desaparición de Las Tapias no significa que bajo el dominio de los Banu Qasi desaparecieran otras manifestaciones de culto cristiano y de poblamiento que pudieran haber existido en los conjuntos rupestres del mismo Albelda y en sus proximidades, o dispersos por las tierras de cultivo del valle del Iregua.

---

41. Es controvertido el valor informativo de las fuentes; la batalla de Clavijo se constata solamente en fuentes cristianas (*Crónica de Alfonso III*) y se silencia en las musulmanas. Pérez de Urbel (1950), 495 ss. y (1956), 3 ss.; de forma especial, Cantera Orive (1944) y Sánchez-Albornoz (1948); Lacarra (1975), 54 ss.; Pérez de Urbel y Del Arco (1971), 284-286; Lévi-Provençal (1982), 204 s. Sobre los hechos del periodo en la comarca del Iregua, Senac (1994), 27; García de Cortázar (1994), 60 s. Actualizado trabajo sobre los Banu Qasi, Lorenzo (2010), 221, para quien sólo habría existido un episodio bélico hacia el 851/852.

42. Senac (1994), 26.

43. Al respecto, A. Sánchez Vidal, *Contribución al estudio de la toponimia riojana*, www.vallenajerilla.com/berceo/sanchezvidal/toponimiariojana2.htm.; para el autor el adjetivo *albaldensis* se constata en el Cartulario de San Millán de la Cogolla), pero también en la *Crónica de Alfonso III*. Sobre esta toponimia, Senac (1994), 24. Serias dudas sobre la identificación Albelda/al-Bayda, Asín (1944), 47 s.; Lorenzo (2010), 220 s. Posibles esgrafiados en escritura árabe en las cuevas de Los Palomares (Nalda), González Blanco (2006), 10 y láms. 12 y 13.

Capítulo VII
El tipo arquitectónico de Las Tapias

Al contemplar la planta de Albelda observamos que responde en su diseño a unas características bastante peculiares. Lógicamente surge de un horizonte religioso y arquitectónico compartido con el conjunto de Hispania y del occidente latino, pero ese telón de fondo en modo alguno produjo soluciones homogéneas ni siquiera dentro de un mismo microespacio regional. La Antigüedad Tardía ofrece un panorama muy variado en la definición de plantas y volúmenes de las iglesias, en el manejo de materiales diversos y en la creativa manera de adaptarse a las distintas demandas de las comunidades.

Entre los siglos V y VIII se produjo una honda mutación en el paisaje religioso; fueron surgiendo basílicas episcopales, magníficos centros de culto martirial, baptisterios y criptas, complejas o sencillas iglesias urbanas, basílicas y pequeñas capillas en el medio rural, iglesias monásticas y conjuntos cenobíticos, pequeños oratorios que luego se fueron dotando de una primera arquitectura, conjuntos religiosos rupestres, etc. Albelda era un punto más en ese mundo de una arquitectura plural que, como elemento proteico, fue dando soporte a la cristianización generalizada de la Península Ibérica. Desde la relativa modestia de su formato arquitectónico, el ejemplar de Las Tapias aporta algunas peculiaridades que contribuyen a enriquecer el abigarrado panorama que apuntamos.

1. Modulación

El templo de Las Tapias presupone un fuerte sentido de la proporción geométrica, que se evidencia en el equilibrio y complementariedad de sus partes. La planta ha sido producto de un diseño unitario en su conjunto desde el primer momento, pues lo pone de relieve el notable grado de regularidad que apreciamos en la modulación de sus elementos integrantes. La coetaneidad de ejecución

constructiva también se ha constatado al observar el perfecto engarce del mampuesto en los encuentros de los muros.

El punto de partida para la composición es el bloque de la nave; a partir de ahí se le han asociado los cuerpos periféricos, que, pese a no ser del todo idénticos en planta por razón de sus respectivos fines funcionales, se hallan sometidos a una modulación común que los relaciona entre sí con aceptable armonía. Parece claro que la iglesia de Las Tapias tuvo que ejecutarse a partir de un plano en el que estaban bien trazadas de antemano las partes del todo y la proporción de cada una de ellas (Plano 12).

Para averiguar la modulación tomamos como referencia la línea exterior del rectángulo de la nave. Según su representación en plano, el lado largo (8 m.) no responde con exactitud a la *ratio* áurea en relación con el lado corto (5,1 m.) (5,1 x 1,618), pues aquel tendría que haber alcanzado una longitud de 8,25 metros. Si tenemos en cuenta la pendiente este-oeste de la ladera en la que se asienta la iglesia, la longitud real de la nave es de 8,10 m., lo cual le aproxima bastante al teórico número áureo mencionado. En efecto, las longitudes reales de los muros de la nave medidas en pies de algo menos de 30 cm. se ajustan a la *ratio* 27/17 = 1,588 el lado largo respecto al corto, lo que quiere decir que la unidad de medida fue el pie romano (Plano 12). La línea del cancel transversal a la nave delimitaría con exactitud la sección áurea, que corresponde a la profundidad del *chorus*. Como se expuso arriba, es seguro que el replanteo del templo se ejecutó sobre el suelo natural, por lo que los cálculos de modulación deben realizarse sobre el plano inclinado de la planta y no sobre su proyección a un plano horizontal.

A nuestro entender, los cuerpos periféricos se diseñan a partir de un punto de cardinalidad que coincide con el centro geométrico de la propia nave. En ese punto se cruzan el eje longitudinal y el transversal. Desde este centro, siempre teniendo en cuenta la corrección del plano horizontal según la pendiente del terreno, parece que se traza una circunferencia de entre 5,2 y 5,4 metros de radio, que es tangente a las esquinas exteriores del pórtico y al lado exterior del muro meridional de la estancia sur, al tiempo que marca en su cruce con el eje longitudinal los centros geométricos del ábside y de la cripta.

Decíamos que el pie romano de aproximadamente 30 cm. es la unidad de medida. Ello se constata en varias referencias de detalle; en general la anchura de los muros es de 2 pies, algo más por la ejecución edilicia; solamente los muros de carga de la bóveda en la cripta se trazan con 3 pies de anchura en la base, lo cual hace que disminuya la superficie útil interior. El ábside, la cripta occidental y la cámara sur arrancan de la nave con un ancho de 13 pies; el primero y el segundo sobresalen por igual 8 pies, manteniendo por tanto una total simetría entre sí en su perfil exterior; la cámara sur sobresale un poco más, 9 pies. El pórtico no comparte medidas con los anteriores, pues arranca de la nave con 15 pies en anchura y sobresale 7 de ella. Los vanos también se ajustan al patrón de medi-

da: el que da acceso a la cripta tiene 2 pies, 3 el de entrada a la nave en su punto más abocinado y finalmente el tránsito al ábside (o arco triunfal) tiene 4 pies, en consonancia con el alto significado de este punto en todo templo cristiano.

No poseemos elementos para determinar la altura de los paramentos. Si partimos convencionalmente de que la anchura de los cuerpos alineados en el eje longitudinal podría ser similar a la altura de sus paramentos, tendríamos que los laterales del ábside alcanzarían unos 3,8 metros y los de la nave poco más de 5 metros. Si les suponemos a las cubiertas a 2 vertientes una inclinación del 33/34 %, en torno a los 18º, entonces la altura total de la nave en su cumbrero podría superar algo los 6 metros en el punto en el que se une con el ábside. Naturalmente, todo ello como mera hipótesis orientativa de restitución volumétrica, habida cuenta de la forzosa desigualdad de cotas de suelo que nos da la realidad de Las Tapias por tratarse de un edificio sobre suelo inclinado (Planos 2 y 7). Por otra parte, parece sensato pensar que, por razones de equilibrio en la percepción externa del edificio, debió ser similar la cota del tejado que cubría la cripta occidental y su espacio superpuesto a la que alcanzara el ábside en el extremo opuesto; con otras palabras, los *fastigia* de los cuerpos extremos tenderían hacia una misma línea horizontal (Plano 7).

2. Diseño compositivo

La iglesia de Las Tapias aparece organizada de modo que recuerda en cierta forma una planta en cruz. Pero lo cruciforme es sólo una apariencia si contemplamos el conjunto sobre el plano o en su restitución volumétrica externa (Plano 9). Si nos ubicáramos en el interior del edificio virtualmente reconstruido, veríamos que en realidad no existe posibilidad de desplazamiento por un espacio en cruz, pues desde dentro se visibilizaban básicamente la nave, el ábside y el contra-coro.

La apariencia cruciforme es el resultado aparente de una composición aglutinante en torno a la nave que genera una especie de dinámica centrífuga; se consigue una planta compleja a la que se llega por adición de elementos, perteneciendo al denominado por P. Frankl "*grupo aditivo abierto*"[44]. No muestra una adición desordenada de elementos, sino una adición reglada, contenida en cánones y proporciones ajustados a los ejes principales y a los principios generales de modulación y proporción que hemos visto (Planos 11 y 12). Al cuerpo central se le añadió por el norte el pórtico de modo respetuoso con el eje de simetría transversal. Dado que la iglesia debía cumplir también una función funeraria, se añadió una cripta en el lado contrapuesto al ábside, respetando básicamente el eje longitudinal de simetría. Finalmente la cámara adosada al lateral

44. Frankl (1938), 105 ss.; esquema recogido por Núñez (1978), 89, quien incluye en este grupo a Peñalba y Celanova.

meridional, por ser ciega y sin acceso a nivel del suelo, estaba destinada a funciones distintas que las estrictamente litúrgicas o funerarias; ciertamente no respeta el principio de simetría transversal, como sí lo hace el pórtico en el lado opuesto, pero se halla contenida en el gran círculo general cuyo centro es el punto geométrico central del edificio (Plano 12).

El resultado final de la iglesia de Las Tapias es un conjunto armonioso y bastante complejo a la vez. Su complejidad deriva del hecho de tener que dar respuesta a las diversas funciones que se añadieron a las estrictas de carácter eucarístico y litúrgico. El tono general cuando se hallaba en uso respondería al de una arquitectura semipopular, alejada notablemente de las clásicas iglesias peninsulares de época visigótica levantadas con piedra tallada, piedra que está ausente en Albelda, salvo como elemento ornamental en la puerta de entrada a la nave y probablemente también en el arco triunfal. Ni siquiera en las esquinas del edificio albeldense se utilizaron sillares, pues, como se ha comentado, se echó mano de grandes piedras irregulares que se facetaron para su mejor encaje y solidez.

Lo contrario a ese movimiento 'centrífugo' del ejemplar albeldense a partir de un centro o núcleo mostrarían las plantas en cruz con las cuatro partes claramente convergentes hacia un punto central, o las iglesias que cuentan con un transepto ubicado entre el ábside y la nave propiamente dicha. Constatamos tal dinámica centrípeta de las plantas estrictamente cruciformes en iglesias hispanas como San Fructuoso de Montelios (Braga), San Pedro de la Mata (Toledo), San Pedro de la Nave (Zamora), Santa Comba de Bande (Orense) o como pudo haber sido también Quintanilla de las Viñas (Burgos) en su composición originaria[45]. El pequeño templo de Las Tapias tampoco emparenta con las iglesias visigóticas de 'múltiples' ábsides en la cabecera, como San Juan de Baños en Palencia o Santa María del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), Bobalá-Serós (Lleida) o Son Bou en Menorca, por sólo citar algunos ejemplos[46].

3. El referente originario básico

La iglesia de Las Tapias parece emerger directamente como solución semiculta de la tradición constructiva hispana, que se desarrolló en el ambiente mismo de las ciudades y de las *villae* bajoimperiales de la provincia Tarraconense. Parte de un modelo arquitectónico sencillo formado por nave y ábside poligonal[47], por lo

45. Sobre estos templos, Schlunk y Hauschild (1978) 'Catálogo', con bibliografía anterior.

46. Sobre San Juan de Baños, Schlunk y Hauschild (1978), 204-209; sobre Santa Lucía del Trampal, Caballero (1987), 61-98; *id.* (1989b), 13-19; sobre Bobalá y Son Bou, Schlunk y Hauschild (1978), 163-165 y 186-187 respectivamente, con la bibliografía precedente. Comentarios de tipo general sobre la arquitectura del periodo hispano visigodo, Dodds (1990), 7 ss.

47. De este prototipo, relativo al siglo VII, habla Palol (1969), 116.

general orientado al orto solar, y lo hace más complejo por adición de cuerpos en los laterales disponibles. Ese prototipo sencillo vivió su primer desarrollo en contextos urbanos con ejemplares conocidos en ciudades como Elche, Ampurias, San Cugat del Vallés, Cornellá de Llobregat y Tarrasa; desde el siglo V tomaría carta de naturaleza también en los distritos rústicos al servicio de su acelerado proceso de cristianización[48]. Gracias precisamente a la multiplicación de templos locales, con variantes tipológicas y funcionales en muchos casos, el modelo originario se hizo muy popular y llegó a arraigar profundamente a nivel regional y local.

Es un tipo humilde en origen, que no precisaba de grandes alardes técnicos o económicos; podía construirse con materiales corrientes, su ejecución estaba al alcance de cualquier maestro de obras y su costo era moderado. Habitualmente apenas incorporaba elementos de cantería, por lo que no requería de la intervención de oficios especialmente costosos.

Si contemplamos los territorios próximos a Albelda, veremos que no faltan testimonios de iglesias tardoantiguas y altomedievales basadas en el prototipo que comentamos. La pequeña ermita localizada en el término Santo Domingo, cerca de Valdegutur (Aguilar del Río Alhama) es con seguridad prerrománica y tal vez remonte en origen a la tradición hispanovisigoda; su planta es rectangular y posee ábside circular[49]. Una pequeña capilla con ábside ultrapsado al interior y poligonal al exterior se conoce en San Martín de Jubera, seguramente perteneciente al monasterio de San Andrés, como se ha sugerido[50], y otra de característica similares en Salinillas de Buradón (Álava) en las proximidades de las Conchas de Haro[51]; en ambos casos la datación sería postvisigoda, como también son prerrománicas las cabeceras ultrapsadas de Santa María de Peñalba en Arnedillo y las de San Pedro y de San Andrés en Torrecilla de Cameros dentro del actual territorio riojano[52].

Una iglesia de características similares, pero excavada en la roca, se conoce en Arnedo (La Rioja); por sus insculturas e inscripciones ha sido datada a partir del s. V[53]. Fue excavada en la roca siguiendo el esquema de nave única y ábside.

48. Sobre este tipo sencillo de nave y ábside, Bango (2001), 116 s.; a partir del estudio de ejemplares lusitanos, Cerrillo (1981), 240 y fig. 8; *id.* (1994), 261 ss. Visión de síntesis sobre las iglesias rurales, Caballero (2000), 104-108, caracterizadas por formas bastante homogéneas y cuya construcción se daría en torno al año 500.

49. Moya (1976), 24 s. y fig.

50. García y Pascual (2001), 119-138.

51. Cepeda *et al.* (1996), 183-189.

52. Para las tres iglesias: Uranga e Iñiguez (1971), 108-112; Heras (1983), 32 y (1986), 33-46; arqueología de gestión en San Pedro de Torrecilla de Cameros, Pascual (1992), 55-58.

53. González Blanco *et al.* (1979b), 1129-1142; en un lateral se ha insculpido una figura humana muy esquemática y bajo ella la palabra ROMA; en el lateral opuesto hay varios crismones y las tres primeras letras en griego del nombre "*Christós*"; *vid.* también González Blanco (1981), 195-202, espec. nota 28, con reinterpretación de la figura humana. La inscripción, en Espinosa (1986), nº 9.

El desarrollo del cristianismo en esta zona de Arnedo estuvo estrechamente vinculado a la sede episcopal de *Calagurris*, de la que sólo dista unos 16/17 km.[54]; su función era servir a una población que vivía albergada en cuevas. Diversas iglesias rupestres han sido estudiadas en los conjuntos eremíticos de la cuenca media y alta del Ebro, donde aparecen junto a los templos sencillos de nave y ábside poligonal o circular, otros de ábsides contrapuestos, a los que más adelante nos referiremos.

Algo similar constataríamos si nos moviéramos fuera del Ebro. El modelo fue generalizadamente aceptado y divulgado en amplísimas regiones del occidente. Sobre este esquema se levantaron por cientos las capillas y centros monacales, configurando así un panorama muy denso de arquitectura religiosa rural. Las investigaciones de los últimos lustros van identificando nuevos templos cuya cronología u origen remonta a la época de la iglesia de Las Tapias[55].

Tan amplia llegó a ser la aceptación, que el modelo terminó por constituir en sí mismo todo un ciclo arquitectónico, que pervivió con escasa evolución durante siglos en los medios rurales. En síntesis, diríamos respecto a la iglesia de Las Tapias que, aunque puede desorientar el más complejo diseño de su planta, nace de esta tradición de pequeñas iglesias con ábside saliente y orientado y bebe en las comunes corrientes religiosas y sociales que alumbró a todas ellas[56].

4. La complejidad por adición

Una de las funciones que en Las Tapias se añadieron a la estricta liturgia sacramental fue la del culto funerario o martirial. La aparición de criptas o de otros elementos arquitectónicos relacionados con lo funerario respondía a esa asociación que se hizo tan habitual en las prácticas paleocristianas y tardoantiguas. De hecho, en ocasiones el proceso era el inverso, pues se partía de un centro martirial sobre el que se edificaba una basílica, como tenemos constatado en la cercana ciudad de *Calagurris* o en la más alejada de *Caesaraugusta*. En todo caso, ello trajo como consecuencia mayor complejidad y diversidad estructural en buen número de los edificios religiosos. El caso de Las Tapias no es sino un ejemplo de ese proceso en que lo funerario y lo litúrgico aparecen asociados;

54. Estas relaciones de dependencia, en Espinosa (1984), 301-303 y 306 s.

55. Por ejemplo en Vizcaya, García Camino (2002), p. 66 s. y figs. 4 y 6: San Martín de Finaga, una planta rectangular de los ss. IV-V, es ampliada al este con un ábside rectangular/cuadrado en los ss. VI-VII. En torno al ábside, diversas inhumaciones desde el s. IV en adelante; en el lugar aparecen desde el s. V influencias 'merovingias' con ajuares funerarios, armas entre otros, hasta el s. VIII; sinopsis de datos regionales, Quirós *et al.* (2009), 468 ss.

56. Palol (1969a), 116, al hablar de "aulas rectangulares con cabecera rectangular saliente". Cita entre otros ejemplos Burguillos (Badajoz), Malpica (Toledo), Virgen del Val en Pedro (Soria), San Vicente de Val en Burgos.

para ello se añadió la cripta al occidente de la nave, con las especiales características constructivas que arriba se han descrito.

El plano general del templo de Las Tapias (Planos 1 y 3) sólo registra la base de la cripta, otorgando a ésta una apariencia de contra-ábside que no refleja con exactitud la realidad. De hecho, si nos ubicáramos en el interior de la nave cuando el templo se hallaba en uso, esa cripta se hallaba oculta tras un corredor flanqueado por canceles y tras una puerta minúscula; diríamos que la cripta por sí misma carecía de dimensión espacial contra-absidada. En la realidad, el sentido de contra-ábside lo otorgaría el espacio que se habilitó sobre la propia cripta, tal como se ha propuesto arriba. De ese modo, el ejemplar de Las Tapias conseguía un punto de mayor complejidad arquitectónica, no sólo por razón de la cámara funeraria misma, sino sobre todo por el espacio que se le superponía (Planos 6, 7 y 8).

Desde esta perspectiva, el templo apunta a una fusión de soluciones procedentes de tipos arquitectónicos diferentes, ubicándose en un punto intermedio entre las modestas iglesias de nave única y las basílicas de doble ábside o contracoro. Ciertamente el templo albeldense aparece como una articulación de ambos esquemas-tipo. Muestra cierta semejanza con las iglesias de ábsides contrapuestos, aunque diverge notablemente de ellas por las proporciones y la elementalidad de sus soluciones arquitectónicas, por tener una sola nave y, como veremos, por una ordenación distinta de los espacios litúrgicos.

El templo de Las Tapias evoca sólo lejanamente las iglesias de doble ábside conocidas en Hispania y África y que han recibido una notable atención historiográfica[57]. Aunque también de tipología y empaque constructivo diferente, pero poseyendo contra-ábsides poligonales, recordamos ahora las dos iglesias próximas entre sí de la necrópolis paleocristiana del occidente de Tarragona junto al río Francolí; en el sector septentrional se ha excavado hace pocos años una basílica con ábside poligonal y contra-ábside funerario, mientras que desde antiguo se conocía otra basílica en el sector meridional (necrópolis de San Fructuoso) con ábside circular y contra-ábside funerario poligonal[58]. Algo así como si en estos casos, por con-

57. En general sobre las iglesias de dos ábsides en el norte de África, Duval (1971-73), vols. I y II; sobre las iglesias de ábsides contrapuestos en Hispania es fundamental el trabajo de Ulbert (1978), *passim* y especial p. 186 para la relación con los referentes africanos; Maloney (1980); Godoy (1995), 70-87; observaciones críticas a esta última autora, Duval (2000a), 444-447; réplica, Godoy (2001). Bango (2001), 88 ss. alude a la "*bipolaridad de las construcciones contra-absidadas*". Relaciones entre la arquitectura religiosa de África y de Hispania, Palol (1967), 82 ss., quien opina que los ejemplares hispanos derivan de influencia africana; Duval (1973) II, 394 s.; Duval (2000b), 15 ss.

58. López Vilar (2006), vol. I; para la iglesia del sector septentrional: 109 ss., figs. 108-111; descripción específica del contra-ábside, 113 s. y fig. 120; para la cronología del contra-ábside, p. 120 s. Para la iglesia del sector meridional: 205 ss. (espec. 212-214) y figs. 245-248. Todo ello con la bibliografía anterior.

traposición a la liturgia de la eucaristía orientada hacia el sol naciente (ábside), se ubicara el espacio funerario al oeste simbolizando el ocaso de la vida.

Para ser precisos en la terminología, entendemos que en los dos casos citados, y también en Las Tapias, no se puede hablar con propiedad de doble ábside, sino de un espacio arquitectónico saliente de la nave en posición opuesta al ábside; puede ser una reproducción bastante simétrica de él, como en Albelda, o puede configura una planta distinta, como en la basílica de San Fructuoso en Tarragona. Los espacios absidados contrapuestos pudieron destinarse a un amplio abanico de funciones, más allá de la eucarística.

Si las iglesias propiamente de dos ábsides parecen limitarse al tercio meridional de la Península Ibérica, salvo su prolongación hacia el norte en época islámica, el tipo de iglesia con cuerpo saliente al occidente de la nave, por el contrario, debió de ser más conocido en el conjunto de los territorios peninsulares. Desde luego el tipo que representa Las Tapias fue bien conocido en el valle medio del Ebro durante la Antigüedad Tardía. Por ejemplo, varias iglesias con contra-ábsides se constatan en los conjuntos rupestres eremíticos de la zona alavesa y del Condado de Treviño[59]. En la cuenca del río Tirón aparece otra iglesia rupestre con doble ábside en Tosantos (Burgos)[60]. En el Ebro burgalés hallamos otros ejemplares de iglesias-cueva con ábsides contrapuestos, como la iglesia de San Pedro en Tartalés de Cilla y otra iglesia-cueva en Sobrón[61]. De todo ellos deducimos que, si se excavaron iglesias-cueva con tales plantas, fue porque reproducían los modelos que la arquitectura exenta proporcionaba en el entorno. El pequeño templo de Las Tapias pudo ser uno de esos referentes para tales iglesias-cueva, pero ciertamente no el único.

De hecho el paralelo más ajustado en cuanto a un cuerpo occidental saliente de la nave, a la vez geográficamente más próximo, es la iglesia de Santa María de Ventas Blancas (La Rioja), excavada en 1971 y 1972 y que dista de Albelda solamente unos 15 km. en línea recta en dirección este. Probablemente se construyó en época visigoda (siglo VII) sobre un asentamiento tipo villa y su planta consistía en una nave rectangular con cabecera cuadrada y un cuerpo saliente al oeste de probable uso funerario; además cuenta con un posible pórtico al mediodía y dos estancias salientes de la nave a la altura del coro a modo de pseudotransepto. Albelda y Ventas Blancas pertenecen al mismo ambiente de cristianización regional y, como se ha señalado, serían prácticamente coetáneas del s. VII[62]. Por tanto,

59. Ver *infra*, p. 119.

60. Monreal (1989), 154-156, Lám. 110.

61. Monreal (1989), 68-71, Lám. 28 y foto 9 para Tartalés de Cillas; 82, Lám. 32 para Sobrón (cueva de Nª Srª de Quijera).

62. El edificio de Ventas Blancas sufrió añadidos y modificaciones a partir del s. XIII; descripción, bibliografía y cronología, ver *supra* nota 35.

los cuerpos contra-absidados fueron bien conocidos en los territorios del Ebro y en los adyacentes.

Unos 8 kilómetros al este de Ventas Blancas ha sido descubierta en los últimos años otra iglesia en el término Parpalinas perteneciente al municipio de Ocón (Pipaona de Ocón, La Rioja). Destaca por su mayor tamaño respecto a los ejemplares de Albelda y de Ventas Blancas, posee nave y ábside ultrapsado y ha sido datada de modo genérico en época hispanovisigoda, pudiendo ser contemporánea a las dos citadas; tiene un cuerpo arquitectónico adosado al norte de la nave para las funciones económicas de la iglesia y también dispone de una edícula funeraria, pero ésta no se edifica como cuerpo saliente a los pies de la nave, sino en el interior de la misma[63].

A propósito de espacios opuestos al ábside, constituye un interesante paralelo la iglesia de Santa María de Mijangos, en la cuenca alta del Ebro (Burgos), que cuenta con un contra-ábside circular ultrapsado, dentro del cual se han hallado dos inhumaciones en tumbas de lajas; en este espacio se ha obtenido una datación C14 del 640 d.C. (+-30)[64]. La diferencia con el templo de Las Tapias estriba en que el contra-ábside burgalés es un añadido posterior a la nave, sin aparente acceso desde ella, y en Albelda todo el conjunto se construye de modo simultáneo. Consideramos al contra-ábside de Mijangos como paralelo de Albelda, evidentemente no por su tipología circular, sino sólo en cuanto a la existencia al occidente del templo de un cuerpo saliente con función funeraria.

La iglesia de Las Tapias todavía avanza un poco más en su complejidad compositiva al incorporar sendos cuerpos al norte y al sur de la nave, acentuando con ello un eje transversal para el conjunto. El espacio ubicado al norte se ha identificado con facilidad como el pórtico, mientras que el situado al sur, dado que se trata de una cámara ciega a nivel de suelo, plantea una funcionalidad más problemática de la que se hablará más adelante.

5. Pervivencias del modelo

Los sencillos templos de aula y ábside poligonal llegaron a formar todo un ciclo arquitectónico popular al servicio de la cristianización de los distritos rústicos. Vimos que el arquetipo de base enraizaba en la tradición paleocristiana y que la modestia de sus pretensiones lo hacía fácilmente popular. Estas pequeñas igle-

63. Sobre este templo, Espinosa (2006b); de aquí, Quirós *et al.* (2009), 470.

64. Lecanda (1997a), 315; *id.* (1997b), 415-434. Presentación de la planta, ábside, etc., ya comentado arriba. Esquema de planta en p. 416, epígrafe de consagración en foto de p. 426 y vista del ábside en foto de p. 427; también Lecanda (1997b), 415 ss. una visión completa sobre fases y etapas entre los siglos V y X; *id.* (2000b), 186 ss. y fig. 3; ver también Quirós *et al*. (2009), 470 s.

sias del siglo V en adelante eran muy aptas para el culto cristiano de pequeños grupos; estaban pensadas para satisfacer las estrictas necesidades de la vida religiosa en las comunidades rurales o en las modestas congregaciones cenobíticas.

Obispos y clérigos, junto con los ricos propietarios, contribuyeron a la erección de cientos de ellas, cumpliendo la función de encuadrar social y religiosamente a los segmentos populares de la población. Por eso, aunque la iglesia de Las Tapias no pudo sobrevivir mucho más acá de finales del s. VIII, debido a las tensiones propias de un espacio frontera, sí sobrevivió el ciclo constructivo al que pertenecía. Fue un ciclo que se prolongó en las áreas norteñas de Hispania prácticamente hasta la aparición de las modas europeístas del románico; incluso éstas respetaron en muchas ocasiones las plantas heredadas de siglos anteriores.

Se trataba en origen de un hacer edilicio semiculto quizá surgido en el medio urbano que, una vez enraizado en el rural, fue asimilado por éste con facilidad, pasando a formar parte de un modo natural de las prácticas constructivas locales. El modelo continuó siendo reproducido allá donde las comunidades aldeanas y cristianas del norte necesitaban un punto de referencia. En este sentido, la arqueología ha proporcionado en los últimos lustros un número significativo de evidencias, que permite comprender mejor la realidad histórica y cultural de los distritos septentrionales en época postvisigoda. Llama la atención que el modelo albeldense y ciertos monumentos del 'arte asturiano' compartan el desarrollo de un eje transversal, como adición de complejidad al longitudinal. Sería el caso de Santa Cristina de Lena (Asturias), aunque más allá de tal esquema de ejes cruzados las diferencias entre ambos son enormes, derivadas del carácter monumental y culto del ejemplar asturiano, de sus materiales nobles, de sus elementos decorativos, de sus soluciones técnicas, de la organización de los espacios y de la funcionalidad de los mismos[65].

Cuando aproximamos la iglesia de Las Tapias a estos ejemplares, nos limitamos a una similitud entre sus plantas tomadas en conjunto, sin avanzar más allá, en la posibilidad de que unos y otros casos hayan podido emerger de referentes comunes que habían tomado carta inicial de naturaleza en época preislámica[66]. No podemos olvidar las características populares y humildes de los modelos previos a partir de los cuales se desarrollaron esas muestras nobles del arte ramirense al servicio del naciente poder astur. Monumentos como Santa Cristina de Lena son el máximo desarrollo posible que le era dado alcanzar a una tradición arquitectónica semipopular como la representada en Las Tapias. Estaba limitada para ulteriores desarrollos por la carencia de recursos más complejos.

65. Sobre Santa Cristina, Bonet (1967), 164 ss.; Arias Páramo (1993), 193 ss.; *id.* (1995), 223-231.

66. Sobre el arte asturiano, Bonet (1967); y sobre la continuidad respecto a la época visigótica, Hubert (1968), 91.

Las corrientes del románico vinieron a solventar tales limitaciones, satisfaciendo mejor las pretensiones de monumentalidad y autorrepresentación de las elites laicas y clericales de los reinos septentrionales. Éstos no se consolidaron como poderes territoriales fuertes hasta el siglo X, capaces de animar nuevas corrientes en el plano suntuario y monumental. Además se requería de un clima generalizado de paz y estabilidad, que faltó durante las dos centurias anteriores. Pero cuando bajo los monarcas cristianos se consolidó una élite rectora necesitada de afirmar con símbolos materiales sus pretensiones de prestigio social, halló la solución idónea en las propuestas del románico. Fue el románico quien hubo de agotar la eventual prolongación en el tiempo del esquema albeldense; al fin y al cabo en la planta tipo de Las Tapias los espacios propiamente litúrgicos seguían quedando limitados a la sencilla nave rectangular, al ábside y al contra-coro. Las nuevas técnicas de cantería del románico y las plantas en cruz vinieron a aportar un mundo de posibilidades nuevas; además, la sustitución de la liturgia mozárabe por el rito romano reclamaba un nuevo marco arquitectónico.

Pero tan arraigado y popular era el ciclo de las pequeñas iglesias, que los modelos traídos por el románico no borraron del todo esas plantas del periodo anterior, principalmente entre las pequeñas comunidades rurales, donde se asistió a una especie de renacimiento con soluciones de síntesis. Por la época del románico algunas capillas rurales, herederas del sencillo prototipo tardorromano y visigodo de nave y ábside poligonal podrían haber sobrevivido, otras estarían en franca ruina y otras, en fin, en completo abandono. Por eso creemos que muchas de ellas se reedifican en románico sin modificar la planta heredada. Algo de esto puede percibirse en la iglesia de Santa María de Barrio en Cellórigo, en la de Santiago en Sojuela o en San Martín de Leza de Río Leza (La Rioja)[67], por sólo mencionar algunos ejemplos de capillas con ábside rectangular, dentro de lo que fue un fenómeno más general[68].

Frente a la tesis tradicional que atribuía el ábside poligonal del románico a un origen anglosajón[69], hoy se considera más bien como un elemento superviviente del fondo autóctono prerrománico[70]. Es esta persistencia, como solución arquitectónica sencilla, en lugar de la más difícil de ábside semicircular y cubierta de cascarón, la que explica tantas y tantas iglesias rurales románicas con ábsides cua-

67. Las dos primeras dadas a conocer por Moya (1968), 387 ss. Por otra parte, es posible que en algunos casos un ábside semicircular de nueva traza durante el románico haya podido sustituir a otro preexistente de tipo poligonal.

68. En algunos puntos, como el monasterio de San Juan de la Hoz en Cillaperlata (norte de Burgos), una nueva planta plenamente románica se trazó a finales del s. XI sobre la tradicional prerrománica de nave y ábside rectangulares (Loyola (1985), 699-705). Naturalmente, por tratarse aquí de un centro monacal potente, se renunció a la modesta elementalidad del trazado prerrománico.

69. Gaya (1944), 26.

70. Por ejemplo, así se ha reconocido por Pérez Carmona (1959), 73.

drados en las diversas regiones del norte de España[71]; en realidad sería un exceso, en esos casos, hablar de 'plantas románicas poligonales'. Es significativo que en el Noroeste, donde el fondo tradicional siempre ha tenido notable peso, los ábsides poligonales románicos superan en número a los semicirculares; así por ejemplo en Zamora[72] y sobre todo en las cuatro provincias gallegas, donde el cómputo global es del 66% de ábsides rectangulares frente al 34% de circulares[73].

En fin; la iglesia de Las Tapias pertenece a la corriente que se impuso en los distritos rurales de la mayor parte de Hispania, animada por los fuertes impulsos dados a la cristianización durante los siglos V al VII. Aunque aparece como variante compleja, parte del arquetipo básico de capilla con nave y ábside poligonal y, por tanto, pertenece a ese ciclo de arquitectura religiosa que pervivió durante siglos y que se oculta bajo tantas restauraciones y reedificaciones del periodo románico y posterior. El templo de Las Tapias es un testimonio de las etapas en las que el ciclo arquitectónico se estaba configurando como tal.

71. En la propia Rioja, Moya (1968), 387 ss.; Heras (1986), 121 ss. Para Vizcaya, Barrio (1979), 323; para Palencia, García Guinea (1979), vol. I, 234. En el área catalana el ábside rectangular es lo más característico del prerrománico, en el cual es decisivo el peso de la tradición tardorromana.

72. Ramos de Castro (1977), 82.

73. Bango (1979), 31, notas 2 a 5 y cuadro comparativo.

Capítulo VIII
Función de los espacios arquitectónicos

El templo cristiano articula todo un lenguaje simbólico que se expresa en su forma general y en la configuración de los espacios concretos; se halla cargado de simbolismo teológico y cosmológico, pues se concibe como una reducción a escala del mundo ordenado y presidido por la divinidad[74]. Del mismo modo que los principales aspectos de la vida familiar y social, desde el nacimiento hasta la muerte, se resuelven mediante ritos, así en el escenario simbólico del templo tiene lugar la liturgia, que no es sino el conjunto de rituales (eucaristía y otros) que tienen que ver con los misterios de la vida y de la muerte contemplados desde la cosmovisión cristiana; los protagonistas de esa liturgia, tanto si juegan un papel activo (clero) como pasivo (pueblo), constituyen la comunidad de fieles integrantes de la *christiana societas*. Los libros litúrgicos y otras disposiciones eclesiales diferenciaban con nitidez la ubicación que correspondía en el templo a cada uno de esos estamentos, hecho que tenía que prever la arquitectura.

Por ello, el templo ha de contar con espacios especializados para la escenificación litúrgica[75]. Los concilios generales, como por ejemplo el IV de Toledo del 633 en su canon 2, bajo la dirección doctrinal de Isidoro de Sevilla, fueron avanzando en el objetivo de unificar la liturgia en Hispania y en la parte de la Galia

---

74. Sobre estos aspectos, Hani (2008), caps. I a III.

75. Precursor en los estudios sobre liturgia y espacios arquitectónico, Puertas (1975). Hay que tener en cuenta también las aportaciones de Cerrillo (1994), 264 ss.; el trabajo de Godoy (1995), especialmente Partes I (25 ss.) y III (149 ss.); un importante bloque de observaciones críticas a la tesis de Godoy, en Duval (2000a); los espacios funcionales entre lo tardoantiguo y lo prerrománico, en Bango (1997), 69 ss.; reflexiones críticas sobre la utilización de las fuentes en la identificación de los espacios litúrgicos, Godoy (1989), 355-388, espec. 378 ss. para los textos hispanos; excelente trabajo sobre el tema referido a Extremadura desde una visión global de la cuestión, Arbeiter (2003a), 177-230. Síntesis basada en los autores anteriores, González Salinero (2009), 16 ss.

bajo control de la monarquía toledana[76]. Con independencia de que las normas lograran del todo o parcialmente sus objetivos explícitos en todos los territorios, parece legítimo suponer que impulsaron una tendencia a la unificación litúrgica y, como consecuencia, a la modulación arquitectónica de los templos en concordancia con aquella. Un rico *corpus* hispano de codificaciones litúrgicas, acumulado desde la etapa visigoda hasta la cultura mozárabe, fue el resultado de esa preocupación por la unidad[77].

En la iglesia de Las Tapias constatamos que el diseñador tuvo en cuenta las exigencias normativas generales a la hora de definir los diferentes escenarios, ofreciendo una solución sencilla, como veremos, sin acudir a compartimentaciones más o menos rebuscadas. Dado el aceptable estado de conservación de la planta, tal y como ha llegado hasta nosotros, resulta posible identificar dichos escenarios. Constituyen el área más propiamente litúrgica y sacramental la nave, el ábside con el altar (*sancta sanctorum*), donde tiene lugar la sinaxis eucarística y donde comulgan el obispo y el sacerdote, y el baptisterio si lo hubiere; pero el templo también acogía otros espacios funcionales como el área funeraria y los pórticos. Obviamente, el ábside es el punto de mayor significado simbólico, haciendo tributarios de él, en cierto modo, a los restantes espacios. Además de estudiar la funcionalidad de estos espacios, en las páginas que siguen contemplaremos también los restantes del templo albeldense.

1. Entre lo sacro y lo profano

El área sacra de un templo cristiano no es sólo la edificación religiosa en sí, sino también el exterior aledaño. En el templo y en su entorno las leyes garantizaban el derecho de asilo; es lo que se legisla, por ejemplo, en el XII concilio de Toledo del 681 celebrado bajo Ervigio, garantizando la inmunidad en el templo y en 30 pasos alrededor del mismo[78]. Ese espacio tutelado legalmente constituiría el atrio del templo; a partir de él se accedía a la iglesia de Albelda a través del pórtico; la entrada se hallaba en el punto central, en el eje transversal de simetría del templo.

76. La disposición conciliar en Vives (1963), 188, disposición que exigía con firmeza y claridad tal unidad ritual. La fecha del 633 es valorada como decisiva en la unificación y formación definitiva de la liturgia hispana, según Rivera (1965), p. X; ver también Hillgarth (1980), 22 s.

77. Estudio sobre la liturgia en los textos hispanos tardíos, Rivera (1965), con colaboraciones de L. Brou, J. Janini, M. C. Díaz Díaz, G. Prado, J. Mª Pinell y J. Mª Mora; Godoy (1989), 355 ss.; *id.* (1995), 25-39; matizaciones a esta autora a propósito de las fuentes litúrgicas, Duval (2000a), 436 ss. General sobre arquitectura y liturgia, Dodds (1990), 20 s. En general, sobre el origen y configuración de la liturgia hispana antigua, López Tejido (1998), 107-113; el legado litúrgico hispano, Orlandis (1998), 46-48.

78. Canon 10: "*sed esse potius his ipsis qui ecclesiam petunt per omnia licitum, in triginta passibus ab ecclesiae ianuis progredi*", Vives (1963), 398.

El pórtico, además de la función de abrigo, tiene una cierta relación con los rituales cristianos, particularmente los relacionados con el perdón y la penitencia. Era el espacio penitencial que discriminaba del resto de los fieles a pecadores y reos de determinados delitos, quienes no podían acceder libremente al templo. Los tonsurados que, vueltos a la vida seglar, no retornaban a sus funciones eran condenados delante de la iglesia[79]. Las mujeres no podían acceder durante la cuarentena posterior al parto y para los autores de homicidio, adulterio o sodomía se establecieron duras penitencias de años o, incluso de toda la vida, consistentes en vetar la entrada al templo. Ciertos penitentes no podían asistir a la totalidad de la eucaristía y en determinados momentos tenían que dejar el lugar destinado a los fieles[80].

Por ese valor de la expiación del pecado a través de la penitencia, el paso hacia el interior del templo simbolizaba el tránsito al escenario de la fe y de la limpieza de alma; el pórtico separaba lo sagrado del mundo profano[81]. En la iglesia de Las Tapias, la puerta por la que se accedía a la nave desde el pórtico destacaba por la cuidada talla de las piedras del umbral y de las jambas. No se clausuraba del todo, pues sólo disponía de un cancel elevado hasta cierta altura (Plano 7). Por tanto, la entrada a la nave era más bien una barrera de inclusión/exclusión de fieles y pecadores respectivamente, permitiendo a los últimos seguir visualmente los oficios litúrgicos sin hallarse propiamente en el interior del templo.

2. El *sancta sanctorum*

El ábside sobresale al oriente de la nave, siendo más estrecho que ésta; además no se abría del todo hacia la misma, sino que le separaba un muro en el que existía un amplio vano de 122 cm. de anchura, como vimos arriba (Plano 3 y Fig. 16). No puede descartarse que ese espacio de tránsito estuviera rematado por un arco. No quedan huellas en la placa del umbral de posibles agujeros para goznes de puerta, por lo que probablemente contaría con cortinas para ocultar a la vista de los fieles el momento cumbre de la eucaristía. En todo caso, el vano de acceso al ábside, centrado en el eje longitudinal de la iglesia, con la mesa del altar al fondo, tendía a centrar y encuadrar la atención de los fieles hacia él. Tanto el pueblo como el clero rezaban mirando al ábside.

En la iglesia de Las Tapias el ábside se eleva uno 52/55 cm sobre el plano del coro. Ciertamente tal elevación de cota contribuiría a resaltar su descollante papel simbólico, pero se trata de una simple consecuencia derivada de la pen-

79. IV Concilio de Toledo, canon 55 (Vives (1963), 210).

80. Bango (1997), 72-75; *id.* (2001), 459 ss. con estudio de ejemplares de épocas visigoda y prerrománica.

81. Sobre este valor simbólico de la entrada al templo, Hani (2008), 75 ss.

diente en la que se asienta el templo; de hecho, ocurre lo contrario en la iglesia que hemos excavado en Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja), donde el plano del ábside se halla a cotas inferiores al resto de la nave como consecuencia de la adaptación al terreno[82].

Ocupando la posición central del ábside se hallaría el altar, como suele ser común en el templo cristiano (Plano 7). Este elemento es punto de convergencia espiritual, es el de mayor significación, el que polariza la espiritualidad del lugar y el que da sentido al templo en su conjunto[83]. Tras el altar, en la pared oriental del ábside, parece lógico que debió de haber una ventana que dejaba entrar la luz del sol naciente.

En la tradición cristiana de la Antigüedad y de la Edad Media es bastante común que los templos se orienten hacia el orto solar, especialmente aquellos cuyo origen viene motivado principalmente por lo eucarístico[84]. El eje principal este-oeste y el transversal norte-sur hablan del templo como un microcosmos que debe reproducir simbólicamente los ejes fundamentales del gran cosmos ordenado inmutablemente por la obra divina[85]. El oriente, como surgimiento del sol, de la luz, está íntimamente relacionado con la liturgia y con la arquitectura religiosa paleocristiana, como continuidad de las religiones anteriores[86].

El templo cristiano reproduce los mismos valores de orientación ritual de los templos antiguos no cristianos, y de los cuales habla san Isidoro con claridad: "*Cuius partes quattuor erant, antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans*[87]. El templo cristiano mantuvo estos mismos principios, que se aplicaron de modo pleno al proyectar el edificio

82. Sobre la iglesia de Parpalinas, ver nota 63. Godoy (1995), 49 ss. defiende como norma la elevación del ábside respecto a la nave; opinión crítica en este sentido, Duval (2000a), 439 y 453, que limita la existencia del ábside como *tribunal* a los ámbitos africanos.

83. Al respecto, Godoy (1995), 49-51; Dourthe (1995), 7; el valor teológico del altar, Hani (2008), 75 ss.

84. Por ejemplo, referido al románico, pero admitiendo la multisecular tradición de tal práctica, en Sebastián (1978), 48.

85. Al respecto, Godoy (1995), 50-51; *id.* (2004), 477-479; la simbología de la orientación, en Hani (2008), 41-46; consideraciones de tipo general sobre orientación del templo y función litúrgica de los espacios, González Salinero (2009), 16-25. No obstante lo anterior, no son raros los casos de occidentalización, especialmente en el norte de África, o incluso en Roma, como ha puesto de relieve Duval (2000a), 440 s. y 449, sin que todos los casos estén originados por el culto martirial o funerario; Duval rebate en este aspecto los criterios de Godoy (1995), 74.

86. Estudio sobre la relación entre el oriente, la liturgia y la arquitectura paleocristiana en Lamber (1972); también, Gamber 1976, 7-27.

87. Isidoro, *Etym*. 15.4.7 y prosigue aclarando: "*Vnde et quando templum construebant, orientem spectabant aequinoctialem, ita ut lineae ab ortu ad occidentem fierent partes caeli dextra sinistra aequales, ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem*" (Lindsay, 1971, vol. II); Puertas (1975), 142 y 215.

de Las Tapias. La puesta en valor del oriente como lugar desde donde asciende el sol, trasladado simbólicamente a la ascensión de Jesús al cielo, motivó, entre otros aspectos, que la celebración de la misa fuera *ad Orientem*, o *versus populum*.

El constructor de Las Tapias diseñó el edificio teniendo en cuenta prescripciones como la del canon 13 del I Concilio de Braga del año 561 que, siguiendo viejas normas ("*sicut et antiquis canonibus statutum est*"), dispone que no se permita a los laicos pasar "*intra sanctuarium altaris*"[88]. El *sanctuarium* debía ser algo más que la estricta zona del altar. Dos partes importantes de él serían el *sancta sanctorum* y el *chorus*[89]. El primero es el lugar al que sólo puede acceder el sacerdote, tal como indica San Isidoro: "*Sancta autem sanctorum locus templi secretior, ad quem nulli era accessus nisi tantum sacerdotis*"[90]; en él se hallaba la mesa del altar; su ambiente especial debe ser diferente al del *chorus*, si bien éste se hallaba próximo, como revela el ritual de exorcismos del *Liber Ordinum*: "*egreditur episcopus, aut sacerdos senior qui interfuerit, de intra altare et stat ante chorum*"[91].

Todo el espacio al este de *cancellus* que vemos en la planta de la iglesia albeldense, incluyendo el ábside, constituye el *sanctuarium altaris* (Plano 3 y Fig. 32). El ábside, donde ha aparecido el ara porta-reliquias, es sin duda el *sancta sanctorum* y a él se accede desde el *chorus* por el arco triunfal tras una elevación de dos escalones.

3. Doble funcionalidad de la nave

En Las Tapias la nave alberga dos espacios funcionalmente diferenciados: el coro reservado al estamento clerical y la zona para el común de los fieles. Y es que la sencillez y tamaño del ábside de Las Tapias, a tono con las proporciones del resto del edificio, sólo permitiría la ubicación en él del altar y la presencia del oficiante y de su acólito en el momento de la eucaristía.

a) El espacio para los clérigos

Por eso, el coro se ubica en la nave, reservándole el tercio oriental y separándolo del pueblo mediante un cancel de obra (Plano 3 y Fig. 32)[92]. Este cancel

88. Vives (1963), 73-74: "*non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis*".

89. Puertas (1975), 136 s.

90. Isidoro, *Etym*. 15.4.2 (Lindsay, 1971, vol. II).

91. *Liber Ordinum*, cols. 73-74 (Ferontin, reed. 1996): *"El obispo, o el sacerdote presente de mayor edad, sale de la zona del altar y se mantiene en pie delante del coro"*.

92. Fue general el uso de estos separadores entre el altar, el coro y los demás espacios, Lamber (1976), 141 ss. Testimonios literarios sobre el *cancellus* entre clérigos y pueblo, en Puertas (1975), 97. Sobre su funcionalidad y características, Cruz Villalón (1985), 187-188; el cancel alcanzaría una altura aproximada de 1,25 metros, tal como constata Arbeiter (2003a), 183.

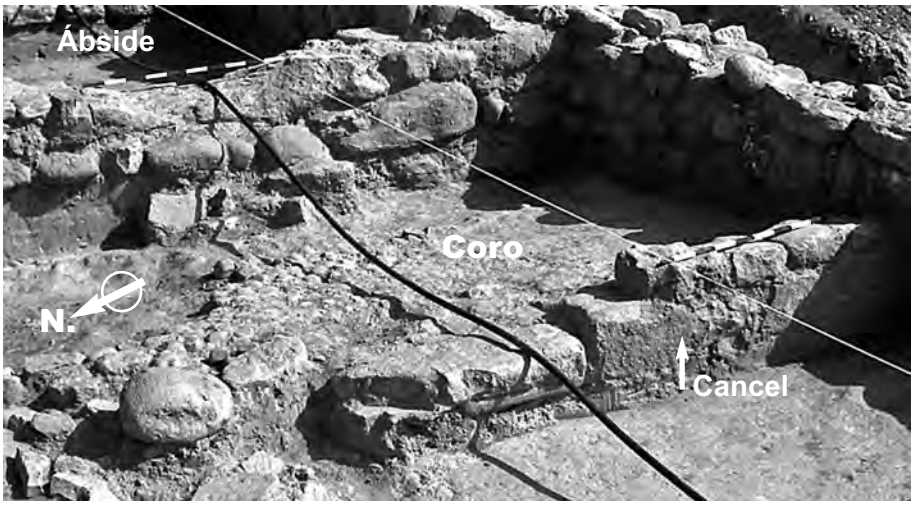


Fig. 32. *Espacio del coro delimitado por un cancel de obra.*

deja un espacio sin cerrar a la izquierda de la nave, que serviría de zona de tránsito o transepto. Por tanto, el coro se halla inmediatamente a continuación del *sancta sanctorum*, junto a él, como deducimos del ritual de exorcismos del *Liber Ordinum*, antes citado[93].

El *chorus* es el lugar propio del *ordo clericalis* (presbíteros, diáconos, etc.) y su espacio debía quedar claramente diferenciado respecto al destinado al *populus*: "*eo videlicet ordine sacerdos et levita ante altare conmunicent, in choro clerus, extra chorum populus*", tal y como se expresa en el IV concilio toledano del 633[94]; esto es, el pueblo se acercaría hasta el escalón del transepto al coro para recibir la comunión. Sólo en algunas circunstancias especiales parece que los miembros del pueblo podrían situarse ante el altar, como por ejemplo al final del catecumenado y en el momento de entregar los diezmos, acto éste que se remarcaba con un solemne ritual: "*venientes qui decimas offerunt, ponunt eas ante altare*"[95].

93. Para este y otros textos sobre el coro, remitimos a Puertas (1975), 285; en p. 100-102, s.v. '*chorus*', se recogen las restantes menciones al coro en las fuentes literarias. También compilación de diversos textos en Godoy (1995), 57 ss.

94. Canon 18 (Vives (1963), 198); el coro como espacio propio del clero, Godoy (1995), 55-65; matizaciones a la definición de coro de esta autora, Duval (2000a), 438 s. y 442-444.

95. *Liber Ordinum*, col. 170, completando la descripción de la escenificación ceremonial diciendo: "*veniens sacerdos vocat illum qui decimas dedit, et iuxta se eum facit stare*" (Ferotin, ed. 1996); sigue la oración canónica y la bendición de las ofrendas.

En las iglesias de porte más noble, de traza culta y carácter monumental, tales canceles suelen consistir en placas de piedra tallada, lisas o decoradas, que encajaban en suelos y paredes mediante acanaladuras preparadas al efecto. Ejemplos de ellos citaríamos los de Santa María de Melque y San Pedro de la Mata en Toledo; se supone que también los habría en la reconstrucción de Santa Comba de Bande (Orense)[96]. Bien testimoniados están en Mérida y en otros puntos de Extremadura con abundancia de los tallados artísticamente, pero en general aparecen por cualquier punto de la geografía peninsular, como en Los Aljézares, Recópolis, Torre de Palma, Barcelona, San Juan de Baños, etc.[97]. El cancel de Albelda comparte sentido y funcionalidad con los anteriores, pero diverge de ellos por sus características técnicas, pues se trata de un cancel fijo de obra, construido a modo de tabique mediante superposición de pequeños sillarejos.

b) Espacio común para los fieles

El tercio central y el occidental de la nave de Las Tapias estaban destinados al común de los fieles. Es una superficie más bien pequeña, en total algo menos de 16 m^2 (Planos 3, 4 y 11), pero además se hallaba obstaculizada por varios elementos; por ejemplo, por los dos escalones de entrada desde el exterior, que invaden la nave, por el pequeño corredor dotado de canceles laterales que permitía llegar a la cripta funeraria, por una especie de banco corrido adosado al muro oeste de la nave y por los escalones de acceso a la sobre-cripta (Plano 8). Además de lo anterior, si a la cámara cerrada adosada al sur de la nave se accedía desde ésta por un punto elevado, como consideramos probable, habría que contar con la existencia de alguna escalera que lo posibilitara. Por tanto, todo ello restringía de modo considerable el aforo máximo de la nave.

En síntesis, teniendo en cuenta esos obstáculos, la superficie neta disponible para los fieles en la nave no superaba los 10 m^2, lo cual permitiría acoger a un número bastante reducido de personas. No obstante, habría que añadir los 6 m^2 de superficie útil con la que contaba el contra-coro. En todo caso, y con independencia del carácter teórico de estos cálculos, parece obvio que el espacio disponible fuera del *sanctuarium altaris* era bastante reducido en la iglesia de Las Tapias, como si acoger a la comunidad de fieles no hubiera constituido el primero de sus fines a la hora de la planificación arquitectónica del edificio.

En principio las huellas arquitectónica y arqueológica de Las Tapias no permiten detectar una eventual separación por sexos en el interior de la nave durante las celebraciones litúrgicas, como solía ser habitual en la tradición paleocristiana y tardoantigua. Cuando una nave carece de elementos de separa-

96. Caballero (1977/78), 323 ss., planos 3 ss.; *id.* (1984), 581.
97. Cruz Villalón (1985), 187 ss. y figs. 115-181; Arbeiter (2003a), 183 ss.

ción, se ha sugerido que podría obedecer al carácter monacal del templo[98], pero más adelante tratamos la cuestión con mayor detenimiento.

4. La cámara cerrada ubicada al sur

El cuerpo saliente meridional de la iglesia de Las Tapias, como apuntamos en la descripción arquitectónica, no posee un acceso a nivel de suelo ni desde la nave ni desde el exterior (Planos 2, 3 y 4). La entrada tuvo que practicarse desde un punto elevado, por encima de los 1,10/1,25 metros que conservan hoy las paredes de la estancia, hecho que le confiere cierto enigmatismo y complica su interpretación funcional. Como punto de partida, no creemos que cumpla una función estrictamente litúrgica; menos aún funeraria, pues para esto último estaba la cripta.

Lo más probable es que no tuviera acceso directo desde el exterior, pues ello convertiría a este cuerpo arquitectónico en espacio autónomo ajeno al flujo de conexiones que relacionan entre sí a las otras partes del edificio; pudo contar, eso sí, con uno o varios vanos de iluminación. De cara a asentar posteriores reflexiones, consideramos interesante calcular la ubicación de esos vanos; si los suponemos elevados unos 160/170 cm. sobre la superficie exterior, y sabemos que ésta se hallaba a 70/80 cm. por encima del suelo de la estancia, resultaría que las ventanas estarían a unos 2,3/2,5 metros de altura del suelo interior; imposible, por tanto, ver el exterior desde dentro de la cámara. En nuestra opinión, el acceso a ella se practicaba desde la nave mediante un hueco de anchura suficiente para el tránsito de personas, cuyo umbral se hallaría por encima de los 120 cm. respecto al suelo de la cámara y por encima de los 90 cm. respecto al suelo de la nave. Este hueco sí posibilitaba la comunicación visual entre ambos espacios.

La carencia de solera de hormigón, que observamos en la nave junto a la estancia sur, parece una pérdida por desgaste de uso y marca el punto en cuya vertical se hallaba el elevado vano de comunicación. Por el lado de la nave habría probablemente una escalera portátil, de quita y pon, más que una de obra. Por el lado de la cámara se contaría con algún dispositivo, también mueble, para alcanzar el punto de acceso; las pequeñas pilastras de mampuesto ubicadas en los ángulos nordeste y noroeste de la estancia y las piedras apoyadas en los otros dos ángulos pudieron servir para instalar tal dispositivo, sin descartar la posibilidad de que hubieran servido al mismo tiempo como puntos de apoyo para un forjado superior construido en madera.

En síntesis, planteamos como hipótesis más verosímil que la cámara 'ciega' meridional comunicaba con la nave a través de un vano practicable por perso-

98. Godoy (1995), 105.

nas y que se iniciaba por encima de los 90 y 120 cm. respecto a los suelos de la nave y de la propia estancia respectivamente. Parece lógico, por tanto, que la estancia sur fue una pieza articulada con la nave, contribuyendo así a la unidad funcional del edificio desde su propia especificidad de uso. Detenernos, como lo hemos hecho, en esta cuestión tiene sentido para intentar aclarar la función que cumplía y sobre la cual nos interrogamos.

La iglesia de Las Tapias tuvo que disponer de las suficientes rentas para el mantenimiento del culto; seguramente se recibían mayoritariamente en especie. Es posible que la cámara meridional pudiera tener relación con su almacenamiento y redistribución. Desde tal contexto, la estancia ciega sería un *horreum*. Hay que tener en cuenta que una de las importantes funciones asociadas al templo cristiano es la del socorro a los reconocidos como pobres. San Millán de la Cogolla en el s. VI tuvo un grave conflicto con sus colegas de la iglesia de *Vergegium* (Berceo, La Rioja), por haber gastado en limosnas todos los recursos con los que contaba el templo[99]. Puede ser un caso singular, pero la norma era que los cenobios e iglesias destinaran una parte de sus rentas a esta labor benéfica, sin que nos sea posible especificar en qué grado exactamente.

Por otro lado, la hipótesis de que el espacio meridional fuera un *horreum* monasterial y no parroquial parece poseer menos consistencia. Ciertamente que las reglas monásticas, como por ejemplo la de Fructuoso, prevén la dotación de estas instalaciones destinadas a guardar las provisiones de la comunidad[100], pero difícilmente formarían parte del propio templo y más probablemente serían construcciones separadas.

En el caso de Las Tapias las hipótesis anteriores plantean varios problemas; el principal tiene que ver con lo ilógico de multiplicar esfuerzos innecesarios para subir primero una escalera hasta una puerta elevada y descender luego al otro lado para poder depositar finalmente los bienes en la cámara; lo razonable habría sido un acceso a nivel de suelo. Podría argumentarse que la cámara en su conjunto era en sí misma un gran silo (su solera se halla a 70/80 cm. bajo la cota media exterior) y que por ello requería de un acceso elevado; en tal supuesto, si ubicamos a 120 cm. la altura mínima posible del umbral del acceso, su capacidad rondaría como mínimo los 7.500 litros, lo cual parece exagerado. Añadamos a todo ello que un espacio cerrado con capacidad similar posee también la iglesia excavada por Taracena en Las Tapias en 1925/26. Sería poco razonable construir dos *horrea*, uno en cada iglesia, con una capacidad tan elevada.

---

99. VSA 13: "*adsistunt quidam e clericis suis coram episcopo ad eum uidelicet ob damna rei familiaris lacescendum, iurgantesque aiunt patere ecclesiae detrimenta: res susceptas usquequaque inminutas*".

100. Fructuoso, *Regula Monachorum*, caps. V y XI (Martínez Tejera (1998), 121).

No conocemos precedentes de este tipo de cámaras de almacenaje asociadas a templos, pero sí tenemos noticias de algún silo relacionado con las rentas de las iglesias tardoantiguas. Por ejemplo, la del cercano yacimiento de Parpalinas (Pipaona de Ocón) cuenta con un cuerpo arquitectónico adosado al norte de la nave, al que se accedería a piso llano desde ésta o desde el exterior, en cuyo interior se construyó un *horreum* rectangular con lajas de arenisca; la capacidad máxima aproximada es de 1.500 litros, lo cual resulta proporcionado[101]. Por consiguiente, consideramos poco probable la hipótesis económica para explicar la función de la cámara ciega que aparece en la iglesia de Las Tapias excavada en 1979; la misma duda planteamos respecto a su gemela existente en la excavada por Blas Taracena en 1925/26 al lado de la anterior[102].

Una segunda propuesta explicaría con mayor verosimilitud, a nuestro entender, la función de estos espacios de las dos iglesias de Las Tapias. Se trataría de estancias diseñadas específicamente para practicar el aislamiento penitencial o ascético, lo que requiere considerar que los templos descubiertos en 1925/26 y en 1979 pertenecen a una comunidad monástica, pero reservamos esta cuestión para abordarla más abajo en conjunción con el análisis de otros indicios.

5. Carácter funerario del cuerpo occidental

Resta por comentar los aspectos funcionales del sector occidental de la iglesia de Las Tapias. Su significado espiritual era secundario respecto a la zona del ábside, pero también es cierto que el hecho funerario de la cripta, con su sarcófago de piedra y otras cistas de madera, indicaría que ese espacio mausoleo otorgó al templo en gran parte su razón de ser. Habíamos indicado que en él se hallan los restos de un hombre y de una mujer, quienes habrían promovido la construcción del templo, asociando al culto religioso regular su propio culto funerario y asegurando para sí mismos y para su linaje una posición de respeto y privilegio[103].

La primera asociación entre el templo y lo funerario se habría dado en relación con el culto a los mártires y a personas reconocidas como venerables. Sin embargo, cuando se empezó a generar la cristianización a escala local en los distritos extraurbanos, se hizo frecuente que la capa social superior ya no construyera mausoleos aislados en las proximidades de su residencia, sino que promovía un templo a sus expensas e integraba en él la *defunctorum memoria* del propio linaje. De hecho, la asociación entre iglesia cristiana y exaltación funeraria de las

101. En proceso de excavación y de estudio.

102. Sobre esta segunda iglesia de Las Tapias, ver *infra*, p. 109 ss.

103. Puertas (1975), 137, s.v. "*sarcophagus*", sostiene que "*debieron de estar reservados para gente de importancia dentro de la mentalidad de la época, ya fuera por su jerarquía o por su fortuna*".

élites constituyó una práctica habitual en el occidente latino, de la que nos han quedado numerosos testimonios en Hispania, Galia o Italia[104].

a) Panteón familiar

La basílica de Las Tapias se construye, desde luego, con el propósito de albergar la propia tumba de quienes se hallan en el sarcófago. Así se conseguía que la sacralidad del templo realzara la memoria de la familia fundadora, recibiendo un adecuado culto funerario y asegurando la conservación de los restos bajo el derecho de inviolabilidad de las iglesias. No pueden excluirse otros objetivos asociados, ciertamente, pero éste resulta ser bastante determinante; parece un caso claro de iglesia mausoleo, pues es muy elevado el significado de dicha estancia en el conjunto del templo, como pone de relieve su ubicación contrapuesta al ábside y el hecho de que en el entorno exterior de ella se practicaran varias inhumaciones.

La arquitectura ha contribuido a remarcar tal significación, dotando a la cripta de Las Tapias de mayor complejidad constructiva que al resto del edificio. La construcción de criptas funerarias en los templos cristianos ya era una práctica antigua cuando se edificó la de Albelda; la tradición se consolidó sobre todo en el s. IV y en ellas se albergaban los restos o reliquias de mártires, de santos o de cualquier otra persona de significado relieve y respeto social[105]. En numerosas ocasiones esas criptas tenían la capacidad de atraer peregrinos, según la significación religiosa de quien estuviera enterrado en ellas[106]. No lejos de Las Tapias, y por su misma época, se hallaría en pleno auge la peregrinación a Calahorra hasta la tumba de los mártires Emeterio y Celedonio; aquí afluían no sólo los calagurritanos (*incolae*), como dice Prudencio, sino también gentes de las regiones del entorno[107]. Con una cronología similar, y también dentro del valle del Ebro, hemos de recordar el *martyrium* y la basílica de Santa Engracia en Zaragoza[108], así como el cenobio de San Millán de Suso, posterior éste a los dos casos ante-

104. En este sentido, Brogiolo y Chavarría (2005), 143 s., recuerdan los casos hispanos de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz), El Gatillo e Ibahernando (Cáceres); también Chavarría (2005), 277; con carácter general para la Galia, Beaujard (2000), 388 s.

105. Algunos ejemplos, como las criptas en el santuario de Marialba y en iglesias rurales de Fornells y Fraga, Hauschild (1968), 243-249; Palol (1989), espec. p. 2001-2004; Godoy (1995), 230 s.; iglesias funerarias como expresión aristocrática, en Brogiolo y Chavarría (2005), 143 s.

106. García Rodríguez (1966), 359 ss.

107. Prud. *Perist*. I.7-12. Los datos prudencianos corresponden a principios del V, pero es lícito suponer la continuidad e incluso el acrecentamiento de tal práctica durante las centurias posteriores antes de la invasión musulmana; el *martyrium* de Emeterio y Celedonio como centro de peregrinación, en García Rodríguez (1966), 321 ss.; Espinosa (1984), 212 ss.

108. Escribano (2009), 41-44; las evidencias arqueológicas en Mostalac (2009), 85 ss.

riores, en la cabecera del río Cárdenas donde la tumba del anacoreta Emiliano recibía notables flujos de peregrinación[109].

La cámara funeraria de Las Tapias carecía de elementos decorativos. Lo mismo ocurre con el sarcófago, que es liso, salvo la sencilla inscultura de una estrella de 5 puntas realizada en su cobertera. La estrella como símbolo en el antiguo cristianismo estaba cargada de significación teológica. Son numerosas las citas en los textos bíblicos, en la apologética y en la patrística en general, por las cuales vemos que con ella no sólo se aludía a la primera parusía del Mesías, simbolizado en el astro oriental, sino que también anunciaba la segunda parusía tras la muerte de los fieles cristianos. La literatura cristiana temprana, haciéndose eco de diversos pasajes bíblicos había identificado a la pentalfa con el Mesías y con la cruz[110]. En el sarcófago de Albelda el ideograma de la estrella es todo un símbolo mesiánico, bajo el cual quieren quedar arropados las dos personas cuyos restos alberga; a través de él han expresado su fe en la función luminosa del dios cristiano, frente a las tinieblas del pecado, y evocan de modo esperanzado el anhelo de su segunda y salvadora venida cuando el juicio tras la muerte[111].

b) Función de la sobre-cripta

Una combinación de criterios de carácter constructivo y funcional nos había llevado más arriba a la razonable evidencia de que sobre la bóveda de la cripta se habilitó un espacio a modo de contra-ábside o de contra-coro (Planos 6, 7 y 8). Al exterior sus muros simplemente prolongaban el paramento de la cripta; por el interior entendemos que, una vez superada la cota de la bóveda, esos muros, prolongados en vertical, reducirían la anchura inicial para adoptar la misma que el resto de las paredes del edificio (unos 2 pies), con lo cual el espacio de uso (aproximadamente 6 m^2) y el plano en planta serían iguales al ábside (Plano 6).

Si contemplamos la sobre-cripta en su restitución volumétrica o en alzado, lo que tenemos es una tribuna alta, pues su plano se eleva 120/140 cm. sobre el suelo próximo de la nave, desnivel que se salvaría mediante una escalera fija (Planos 7 y 8)[112]. Debido a estas características, el templo de Albelda muestra una sin-

109. *VSA* 27: *Quum quodam tempore egentium ad eum conuenissent turbae*; también VSA 28, 29, 35 ss.; sobre la función mediadora del hombre santo en el mundo romano tardío, Brown (1971), 82 ss.

110. Recopilación de citas en Testa (1962), 282-288. Como símbolo sustitutivo de la cruz aparece en algunas monedas hispanovisigodas, lo que evidencia la extensión y arraigo del símbolo en la Hispania del momento; ver Miles (1952), *passim*; Heiss (1978), 35.

111. Como símbolo con valor apotropaico, ha conocido la estrella de 5 puntas una larga difusión en ambientes precristianos del oriente creto-fenicio desde una etapa muy antigua, difundiéndose luego por todo el Mediterráneo y quedando numerosos testimonios arqueológicos. La tradición judeo-cristiana asimiló este símbolo, dotándolo de contenidos propios.

112. Ver *supra*, p. 61.

gularidad interesante, sumándose a otros casos de contra-coros ubicados a los pies del templo, como son los constatados en Camí, Son Peretó, Fornells, El Bovalar, Gerena y quizá Santa Margarida[113], si bien diferentes tipológicamente al ejemplar albeldense.

No existe unanimidad en cuanto a la interpretación funcional de los espacios que se hallan simétricamente opuestos al ábside; quizá porque en la realidad pudieron darse funciones diferentes en espacios formalmente parecidos. Desde luego creemos que no cabe rechazar del todo que en la capilla occidental de Albelda, elevada sobre la cripta, existiera un altar consagrado con reliquias y que en él pudiera tener lugar la sinaxis eucarística en determinados momentos. Como simple duplicación del altar oriental nos parece una posibilidad lejana, pues aunque se conocen varios altares secundarios en la Hispania de los siglos VI y VII[114], constituyen una minoría de casos. El ejemplar de Las Tapias no permite dirimir la cuestión, pues no se conserva el espacio del que hablamos, sino que especulamos a partir de la razonable hipótesis de su existencia, dentro de una lógica arquitectónica basada en la existencia de bóveda en la cripta. No obstante lo expuesto, creemos que habría que buscar a ese contra-coro una función específica y planteamos al respecto varias posibilidades.

La primera apuntaría a una función de culto funerario. En este sentido, el contra-coro reforzaría el significado funerario que motivó el origen mismo del templo. No es raro hallar enterramientos en los contra-ábsides o contra-coros, habiéndose puesto de relieve la similitud al respecto de la iglesia de Albelda con la de Ventas Blancas (La Rioja) y con la de El Gatillo de Arriba (Cáceres). En los tres casos la presencia de tumbas en el extremo occidental marca una clara bipolarización[115]. Si realmente se habilitó sobre la cripta un espacio de culto, pudo haber tenido como finalidad practicar ahí las liturgias propias de la *defunctorum memoria* de la familia fundadora del templo. En este supuesto, no habría que excluir que hubiera un altar con reliquias, cuya función sería secundaria respecto al situado al oriente. Pero cabe también la posibilidad de que, a propósito del

113. Godoy (1955), 223.

114. Ejemplos en África e Hispania de altares secundarios con posible función eucarística, Duval (2000a), 429 ss.; *id.* (2000b), 21-22. Papel exclusivamente eucarístico del altar oriental, Godoy (1995), 65 ss., centrándose principalmente en el análisis crítico de las tesis de Duval (1973) II, 353 ss. y otras obras posteriores de este autor, relativas al norte de África, que son contestadas por el propio Duval (2000a), 444 ss.; siguiendo a este autor, las distintas posibilidades funcionales de los espacios contra-absidados en Ulbert (1978), 130-132; sobre la prelación jerárquica del ábside oriental, véase también Arbeiter (2003a), 193.

115. En el contra-coro y en el eje longitudinal de El Gatillo aparece una tumba noble; se trata más bien de un vestíbulo-mausoleo, cuya presencia parece definir un segundo foco cultual de notable fuerza; en este caso se transitaba por encima de la tumba, lo cual no es el caso de Albelda ni tampoco de Ventas Blancas. Aunque sí coincidan los tres en el estatus social prominente de los inhumados: Arbeiter (2003a), 205-206.

culto funerario, se realizaran aquí prácticas conmemorativas de los mártires con lecturas de sus actas o acciones similares[116]. La categorización simbólica de la tribuna-coro de Las Tapias debía de ser potente, pues hemos de recordar que las inhumaciones descubiertas en la periferia del templo se practicaron precisamente junto a la cripta. Como ejemplos de la persistencia en el tiempo de añadir una capilla u oratorio en el lado opuesto del ábside, tendríamos los casos de Santa Coloma en La Rioja y de San Miguel de Celanova en Orense[117].

Una segunda hipótesis sería que el contra-coro albergaría un baptisterio. También disponemos de suficientes ejemplos en la primitiva arquitectura cristiana de Hispania, en los cuales con frecuencia el baptisterio se halla a los pies del templo[118]. Lógicamente, al estar hablando en Las Tapias de un lugar elevado sobre bóveda, no tendríamos aquí un baptisterio por inmersión, sino el espacio donde se ubicaría una pila bautismal o recipiente equivalente[119]. A medida que se fue generalizando el bautismo infantil se tendió a no excavar piscinas bautismales en las nuevas iglesias, sustituyéndolas por cuencos o pilas de las que conocemos algunos testimonios para la época de Las Tapias[120]. Esa tendencia general es clara desde finales del s. VI en adelante. Si el ábside oriental era el espacio para el sacramento eucarístico, el occidental pudo haber sido el espacio idóneo para el sacramento bautismal. Ello tenía pleno sentido en la simbología solar cristiana, pues el bautizado transita desde

116. Es lo que sugiere Godoy (1995), 87 y 341 s. para los casos de Son Peretó (Mallorca), Santa María del Camí (Mallorca), Es Cap des Port (Fornell, Menorca), basílica del anfiteatro de Tarragona, espacios occidentales en las iglesias de las necrópolis del occidente de Tarragona, Sta. Margarida (Martorell, Barcelona), El Bovalar (Lérida), Villa Fortunatus (Huesca), La Vega del Mar (Málaga), Gerena (Sevilla), probablemente Sta. Eulalia de Mérida, Casa Herrera (Badajoz) y Torre de Palma (Monforte, Portugal).

117. Sobre Santa Coloma, Heras (1983), 27 s. y 30 con posible datación del *martyrium* en el s. V, no así los paramentos; *id*. (1986), 17-21; ubicación del conjunto en un contexto cultural mozárabe (ss. IX/X): Uranga e Iñiguez (1971), 42-44; López Domech y Urraca (1998), 515 ss.; Caballero (2001); ficha catálogo, Utrero (2006), 620. Para San Miguel de Celanova, Núñez (1978); *id*. (1989); Vázquez (2006), 5-17. Una posición prudente y crítica respecto a la posibilidad de valorar lo contra-ábsides como puntos de culto martirial o funerario, Duval (1973) II, 372-376; de aquí, Ulbert (1978), 130; similar posición crítica en Duval (2000a), 475 s.; *id.* (2000b), 25-27. Sobre los contextos literarios y arqueológicos de culto martirial en Hispania, García Rodríguez (1966); Castillo (1999).

118. Sobre antiguos baptisterios, Katchatrian (1962); Buhler (1986). Sobre esa ubicación del baptisterio al occidente del templo, Godoy (1995), 340-342; *id.* (2004), 481-486.

119. Testimonios en los textos que sugieren que además del bautismo por inmersión existía el bautismo por infusión o por aspersión, en Pijuán (1981), 63; de aquí, Arbeiter (2003a), 210, quien recuerda (p. 209, nota 66), no obstante, algunas excepciones de piscinas tardías como Santianes de Pravia (s. VIII), de carácter cortesano, y la catedralicia de Santiago de Compostela (s. IX).

120. La progresiva disminución de bautismos a adultos y la generalización del mismo a los niños estaría reflejada en el *Liber Ordinum*, en cuyo ritual del bautismo sólo se menciona a los niños, según Pijuán (1981), 80; los cambios en el catecumenado y en la liturgia, Beitia (2010), 233. Sobre cuencos de probable carácter bautismal, Arbeiter (2003a), 197-199 y 209 s. con Fig. 32, en la que se representa una pila mueble de Mérida, con adición de la bibliografía precedente sobre otros hallazgos portátiles de posible uso bautismal.

la oscuridad (el oeste) hacia la luz (el oriente), hacia el ábside junto al cual recibirá por la eucaristía al Cristo dios de la luz[121]. Ciertamente la propuesta tiene menos fuerza que la anterior, dado el acusado carácter funerario de la parte occidental de Las Tapias. Prudencio informa a principios del s. V que en la cercana *Calagurris* estaban asociados baptisterio y *martyrium* de Emeterio y Celedonio[122], pero no parece asimilable este caso al de Las Tapias; en la cripta de Albelda no podemos hablar de culto martirial en sentido estricto, aunque tampoco sabemos nada sobre el grado de veneración que pudiera haberse profesado a la pareja que guardaba el sarcófago.

Finalmente, queremos también recordar una tercera y posible función: el espacio habilitado sobre la cripta de Las Tapias pudo haber sido el lugar propio de ubicación de grupos específicos en los actos litúrgicos. Apuntábamos arriba la escasa capacidad para acoger fieles de la que disponía la nave y que, desde esta última, la sobre-cripta se percibía espacialmente como una tribuna o coro elevado. Conocemos esta tipología en algunas iglesias visigodas, como las citadas de San Giâo de Nazaré (Portugal) y San Pedro de Mérida (Badajoz). Si la iglesia de las Tapias tuviera carácter monacal o mixto, la sobre-cripta serviría para separar a los monjes de los laicos; el problema de esta hipótesis es que unos y otros no tienen acceso separado en este templo. No pueden descartarse otros fines, como el de ser lugar de peregrinación y rezo para quienes se acercaran al lugar con motivo del culto al santo o al personaje ilustre cuyo sarcófago descansaba debajo del eventual oratorio[123]; pero en ese supuesto tendríamos una variante del culto funerario antes mencionado.

121. Godoy (2004), 484.

122. Prudencio, *Perist*. VIII; al respecto, Espinosa (1984), 223; Castillo (1999), 518, apéndice gráfico nº 16; Godoy (2000), 91 ss.; Espinosa (2006a), 50 y 73.

123. En este sentido, es ilustrativo lo apuntado por Godoy (1995), 104, nota 1.

Segunda Parte

Los centros monásticos del Iregua

Capítulo IX
Conjunto eclesial en Las Tapias

Tras el recorrido realizado en las páginas anteriores describiendo la iglesia excavada en 1979, su cronología, el ciclo arquitectónico al que pertenece, el origen como fundación privada y la función que cumplían sus distintos espacios, hemos de dedicar ahora atención al templo en su contexto, como soporte físico al servicio de un proyecto concreto de religiosidad. Por proyecto religioso queremos referirnos a si servía a una comunidad parroquial o pertenecía a un contexto monástico; naturalmente, todo ello desde la premisa de que una iglesia en los medios rurales podía atender a la vez a las necesidades espirituales de una doble comunidad regular y secular durante la Antigüedad Tardía.

Hasta aquí no hemos avanzado en la cuestión, pero conviene abordarla ahora por la evidente importancia que implica. Una iglesia parroquial en Albelda sería un testimonio a añadir a los múltiples disponibles sobre la cristianización de los distritos rústicos en la Hispania visigoda; por el contrario, si la pequeña iglesia de Las Tapias fuera un templo monástico, obligaría a incorporar nuevos elementos de análisis que podrían llevarnos a modificar sustancialmente su valoración histórica y cultural. Dicho con otras palabras, consideramos fundamental determinar el contexto real en el que emergió el pequeño templo y el proyecto religioso y social al que sirvió.

Para empezar, partamos del hecho de que la iglesia de Las Tapias, excavada en 1979, no fue la única que hubo sincrónicamente en ese solar, pues ahí Blas Taracena excavó una capilla en los años 1925/1926. A ella hemos aludido brevemente en páginas anteriores, pero es necesario que ahora detallemos la información disponible al respecto.

1. La iglesia excavada por Taracena en 1925/1926

El templo descubierto por Taracena, que catalogó como cementerial por las abundantes inhumaciones halladas, muestra una planta bastante similar en muchos

aspectos a la iglesia excavada por nosotros en 1979, si bien son notables algunas diferencias. Taracena no dio información precisa sobre la exacta ubicación de los hallazgos, por lo cual resulta obligado dilucidar si su templo es distinto al de 1979, o si por el contrario se trata en ambos casos de un mismo monumento excavado dos veces. La cuestión de partida es, por tanto, aclarar si hubo uno o dos templos tardoantiguos en Las Tapias.

Tras más de 80 años de haberse editado las notas de campo de B. Taracena, conviene transcribirlas aquí textualmente para facilitar la ulterior comparación entre los resultados de una y otra excavación (Fig. 33)[124].

> *"El cementerio por nosotros excavado se halla en un viñedo denominado "Las Tapias", poco más de un kilómetro al N. de Albelda y en el camino de Alberite. A poco más de un metro de profundidad hallamos un edificio, cuyos muros miden 60 centímetros de espesor y están construidos con piedra de río sin escuadrar, fuertemente trabada con mortero. En la primera cava, y ya descubiertas sus cimas, hallamos enorme cantidad de tejas de tipo romano, planos de 40 x 52 centímetros y curvas de 46 por 12".*
>
> *Dentro de su disposición general de cruz griega, nada más informe, tosco ni asimétrico que esta construcción, donde ni los ángulos entrantes ni las líneas de los muros coinciden. Está formado por un departamento central de unos 6,50 por 4 metros con piso terrero, y lleva al O., al nivel del suelo y con 15 centímetros de profundidad, excavada y revestida de mortero, una pila rectangular de 1 por 0,75 metros. Se llega a él desde el ángulo NO. Por unos toscos escalones y adosados se encuentran cuatro compartimentos rectangulares, uno al N., con escaleras de subida, dividido en dos por un tabique; otro al O.*[125]*, separado también por un tabique, y los otros dos completamente incomunicados.*
>
> *Al verificar la excavación, que alcanzó 1,50 metros de profundidad, hallamos en la habitación del S. cinco cadáveres de adultos, no reposando directamente sobre el duro suelo de mortero, sino envueltos en tierra, cuatro de ellos acostados de O. a E., con la cabeza al Poniente y uno acurrucado en un ángulo de la habitación y próxima a él, sobre el suelo, la hebilla de cinturón de que luego hablaremos. En el ángulo SE. del exterior del edificio se hallaron otros cuatro enterramientos, tres paralelos, orientados no rigurosamente de O. a E., sino algo inclinados hacia el N., y otro en dirección S.-N., y en nivel más inferior, bajo los primeros, otros dos esqueletos. La mayor parte estaban*

124. Taracena (1927), 41 s.; a partir de aquí, comentarios de Uranga e Iñiguez (1971), 48, para quienes se habrían añadido los espacios norte, sur y oeste en una segunda fase: "*adosados quizá después*".

125. Creemos que quiere decir al este, pues en el plano el tabique separado se halla entre la nave y el ábside.

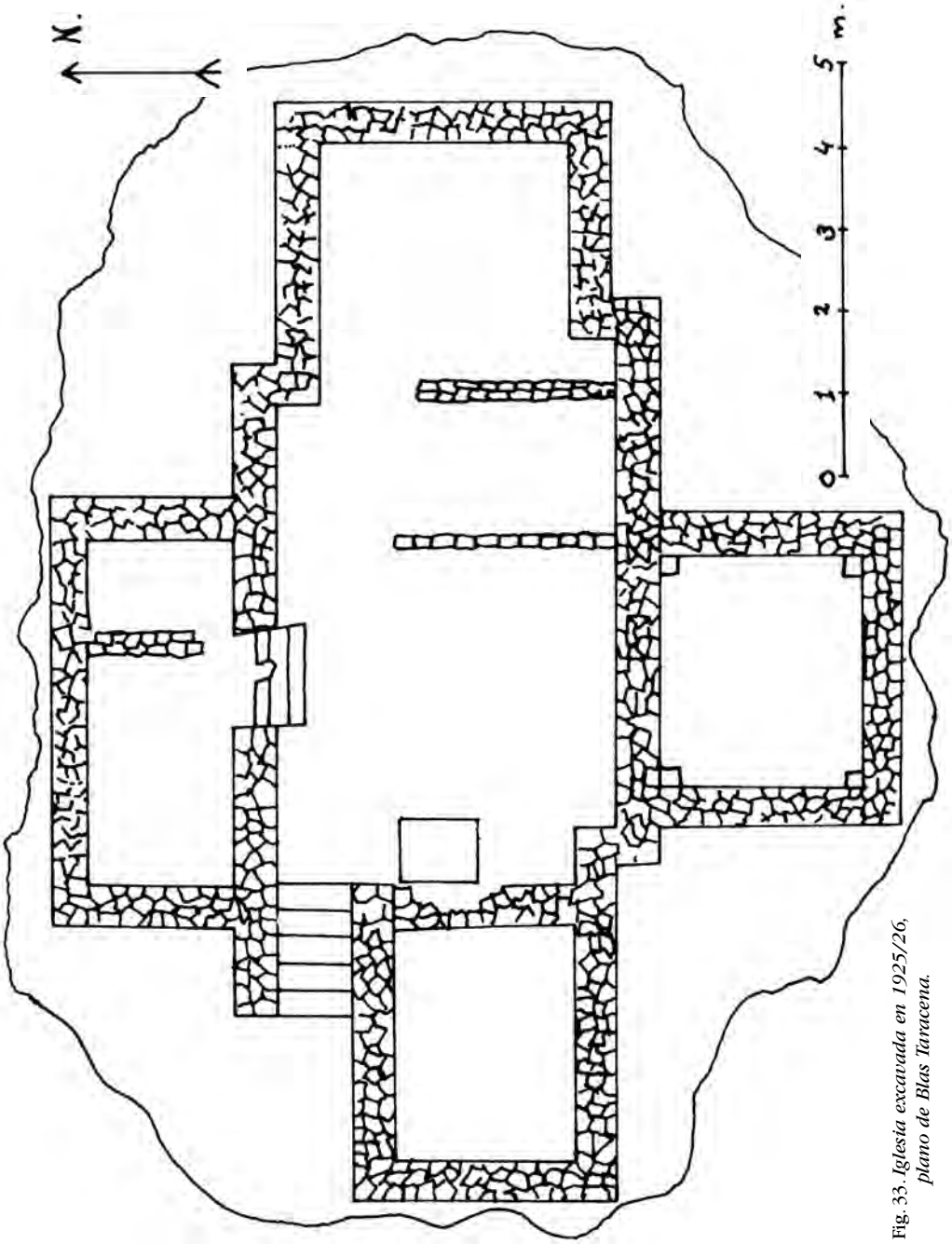


Fig. 33. *Iglesia excavada en 1925/26, plano de Blas Taracena.*

> *rodeados de buena cantidad de clavos de hierro, residuo del ataúd, y carecían de todo adorno. En el ángulo entrante del NE del edificio continuaban los cadáveres con igual disposición, y ya lejos, en la parte oriental, descubrimos largas filas de enterramientos, con los esqueletos paralelos, espaciados entre sí unos dos metros e igualmente orientados. Como los anteriores, algunos tenían cerca los clavos de la caja y carecían de ajuar fúnebre*".

Taracena data en el s. VII lo que considera un "*pobre edificio*" y define su función como sigue:

> *"…el destino de tal construcción, con sus reducidas proporciones, esa pequeña pila bautismal, los cuerpos independientes adosados al rectángulo central, y uno de ellos dedicado a enterramientos, parece ser el de una capilla de carácter funerario semejante, en cuanto a su finalidad, a la de Burguillos, obra también del siglo VII"*[126].

La publicación de Taracena añade una descripción y estudio de la placa de cinturón liriforme hallada en el suelo de la cámara Sur, que fecha en el s. VII, e incorpora unas tablas craneométricas de los restos humanos recuperados, que han sido elaboradas por Francisco de las Barras de Aragón[127].

Antes de abordar la comparación con la iglesia excavada en 1979, procede formular algunas precisiones sobre la información de Taracena. Las cinco inhumaciones identificadas en el interior del edificio proceden únicamente de la cámara meridional; las restantes se hallaron en los ángulos exteriores del sureste y del nordeste del edificio y hacia el oriente del mismo. Consideramos importante el detalle estratigráfico que aporta el autor respecto a esos cinco enterramientos, indicando que se hallaban "*no reposando directamente sobre el duro suelo de mortero, sino envueltos en tierra*". Ello indica que la estancia no tuvo en origen una función funeraria, frente a lo que afirma Taracena, pues de haber sido concebida para tal fin el suelo no se habría cubierto de cemento para luego echar tierra sobre él y a cierta altura depositar los cadáveres; resultaría absurdo.

Por el contrario, reposando directamente en la solera de cemento apareció una hebilla liriforme de cinturón del s. VII, lo que denota que no pertenece al mismo contexto cronológico de las inhumaciones, aunque apareció próxima a una de ellas. Frente a la opinión de Taracena, parece claro que la deposición de cadáveres en la cámara sur ha de datarse en tiempos posteriores, seguramente cuando la iglesia en su conjunto había perdido ya su actividad cultual originaria. Por otro lado, el

126. Taracena (1927), 43.

127. En el Apéndice a este volumen, J. Martínez Flórez revisa sus datos y los estudia conjuntamente con los hallazgos de 1979.

estudio craneométrico de los restos hallados por Taracena indica que son frecuentes las suturas que se hallan sin osificar o que sólo han iniciado la osificación, lo que podría evocar algún hecho traumático como causa de la muerte de varios individuos del grupo; es segura en un caso la muerte por decapitación[128].

Ha quedado constatado en la excavación de 1979 que la zona de Las Tapias sirvió en momentos imprecisos de la Edad Media como zona cementerial tras la desaparición de la iglesia. Por tanto, en nuestra opinión, las 5 inhumaciones halladas por Taracena en el interior de la cámara meridional no son coetáneas al momento en que la iglesia de 1925/26 se hallaba en uso, sino posteriores, cuando aquella ya había desaparecido.

2. Duplicidad de templos en Las Tapias

Por lo que respecta a la comparación entre el edificio de Taracena y el excavado por nosotros en 1979, ciertamente existe semejanza en cuanto a la concepción global y en cuanto a determinados detalles estructurales, pero también las diferencias son muy notables. La imprecisión y la ausencia de ciertos detalles en la descripción de Taracena podrían ser resultados de las limitaciones metodológicas de su tiempo, ciertamente, pero ello no autoriza a considerar simples errores de planimetría en la iglesia de 1925/1926 las fuertes diferencias que observamos al contemplar los planos yuxtapuestos de ambos templos (Plano 13). Al contrario, un rápido repaso a la producción del autor permite valorar positivamente el grado de fiabilidad y la significativa calidad de sus aportaciones arqueológicas en las diversas intervenciones que llevó a cabo en enclaves de La Rioja, Soria o Navarra, naturalmente dentro de los métodos de trabajo de su propia época.

En cuanto a las semejanzas de tipo arquitectónico, y contemplando los edificios de modo global, ambos templos reproducen un similar esquema básico, que consiste en un cuerpo central rectangular con estancias menores adosadas a cada lateral. La nave en el ejemplar de Taracena mide 6,5 x 4 metros, lo que la aproxima a los 6,6 x 3,8 del ejemplar excavado en 1979. Las estancias norte y sur de ambas plantas tienen proporciones y características muy aproximadas, salvo la existencia de un murete transversal en el espacio norte del ejemplar de Taracena; también observamos una aproximación en el tamaño total de las iglesias con 13,53 x 10,37 m. en la de Taracena y 14,40 x 10,20 m. en la nuestra. En ambas se constata la existencia de un cancel en la nave, con ubicación y tamaño parecidos.

Algunos ajustes críticos a la interpretación de Taracena permiten ampliar las similitudes. Las escaleras del lado norte de la nave no serían "*de subida*" al cuer-

128. Falta información para poder identificar en el Apéndice osteológico cuáles son las piezas que corresponden a cada uno de los grupos de inhumaciones que describe Taracena en su breve trabajo.

po septentrional, como dice el autor, sino de bajada desde el pórtico; al igual que habíamos constatado en la iglesia de 1979, también este espacio contaba con un vano por el norte, aunque ahora no sea visible debido a que sólo se ha conservado su cimentación corrida. Eso significa que la iglesia excavada por Taracena tenía dos accesos desde el exterior, lo cual marca, eso sí, una notable diferencia con el templo excavado en 1979.

Diferencia significativa es también que el compartimento occidental está "*completamente incomunicado*", como destaca Taracena; en nuestra opinión, podría tratarse de una incomunicación aparente debido a que se habrían conservado sólo las hiladas de cimentación con pérdida de las superiores, lo cual impediría identificar el vano de tránsito entre cámara y nave. La iglesia excavada por Taracena no sería el único caso de cuerpo saliente contrapuesto al ábside sin comunicación aparente con la nave ni con el exterior; recordamos solamente ahora Santa María de Mijangos y la segunda basílica de la necrópolis de San Fructuoso en Tarragona[129]. Por otra parte, nos parece elemento significativo de la iglesia descubierta de Taracena "*una pila rectangular de 1 por 0,75 metros*" y 15 cm. de profundidad al oeste del cuerpo central; es algo no existente en la excavada en 1979.

Además de lo anterior, hemos de sumar también otras diferencias significativas en aspectos estructurales y en diversos detalles. Las deficiencias del registro gráfico de Taracena no pudieron ser tantas como para trastocar la regularidad y simetría del rectángulo central, para romper el paralelismo de sus ángulos y esquinas, para inventar las escaleras de acceso a la nave por el ángulo noroeste y el tabique interno en el compartimento norte, o para confundir el elemento de tránsito y su forma entre la nave y el ábside (Plano 13).

Pese a las similitudes de ambas plantas, las diferencias son demasiado considerables como para seguir defendiendo que se trata de un único y mismo edificio. Por añadidura, desde la hipótesis de la doble excavación del mismo templo, no se explicaría que la cripta funeraria del edificio de 1979 registrara una estratigrafía inalterada en su interior desde la rasante misma de los muros conservados; tampoco se explicaría que a Taracena le pasara desapercibida la existencia del sarcófago, así como los enterramientos al exterior de la cripta, donde se habría excavado hasta 1,5 m. de profundidad, al decir del autor. En fin, resulta chocante que, de tratarse de la misma iglesia, Taracena no observara la curvatura de la bóveda en la cámara del sarcófago, siendo como es un detalle tan relevante, ni el mayor grosor de sus muros de carga.

129. Sobre estos templos, ver *supra*, pp. 85 y 87.

Hemos constatado un nivel muy denso de tégulas en todo el perímetro de la iglesia de 1979, que no existiría como tal estrato específico de haber sido nuestra iglesia la misma que la excavada por Taracena. Por otra parte, de tratarse del mismo edificio, llama la atención que Taracena no descubriera el árula relicario en el ábside, ni tampoco la placa con decoración de curvas concéntricas que en 1979 apareció sobre el umbral de acceso a la nave, teniendo en cuenta que liberó por completo ese acceso en su excavación, pues lo representa gráficamente en el plano publicado en 1927.

Como es lógico, durante el curso de los trabajos arqueológicos de 1979, recabamos información de las personas mayores de la localidad que trabajaron como peones en las excavaciones de Blas Taracena. El testimonio de estas personas sitúa la edificación descubierta en 1925/26 a unos 25/30 m. al norte de la nuestra, donde en 1979 había una viña ocupando la mitad septentrional de la parcela nº 335 del catastro[130]. A este respecto nos parece concluyente la información de Taracena en el sentido de que su iglesia "*se halla en un viñedo*". En la actualidad ese viñedo ya no existe, pero sí existía todavía en el momento de la excavación de 1979 (ver Fig. 6, viñedo en primer plano); fue arrancado tiempo después de 1979 al construir nuevos pabellones para la actual explotación ganadera.

Ello armoniza, por otro lado, con los datos observados durante las prospecciones de superficie en el lugar. La mancha de fragmentos de *tegulae* e *imbrices*, que son frecuentes en la finca, se dispersan unos 40/50 m. desde nuestra excavación de 1979 hacia el norte por las parcelas nº 335 y 334 del catastro. Por el contrario, hacia el sur de nuestro punto de intervención no existe evidencia arqueológica alguna. En conclusión, la iglesia de 1925/26 debe ubicarse a unos 25/30 metros al norte de la excavada en 1979, en concordancia con los testimonios orales expresados por personas mayores de Albelda, que habían participado en la excavación de Taracena. Esta conclusión es la que plasmamos en el esquema de emplazamiento que muestra la Fig. 34.

Procede, pues, sostener la existencia en Las Tapias de dos templos distintos, próximos entre sí, probablemente dispuesto en paralelo con la misma orientación básica de sus ejes principales y que muestran una similar concepción arquitectónica global, aunque también considerables diferencias estructurales y de detalle[131]. Defender que las dos excavaciones actuaron en el mismo edificio implica imputar a Blas Taracena que inventó gran parte de su plano, especialmente la forma asimétrica de la planta y la escalera de acceso a la nave por el noroeste, y que carecía de capacidad para detectar aspectos como la bóveda de la cámara

130. Salvada la intervención de urgencia en la iglesia excavada en 1979, no hubo medios ni condiciones para proseguir las excavaciones en el lugar señalado por las personas mayores de Albelda.

131. Opinión de que se trataría de un único edificio, Utrero (2006), 623.

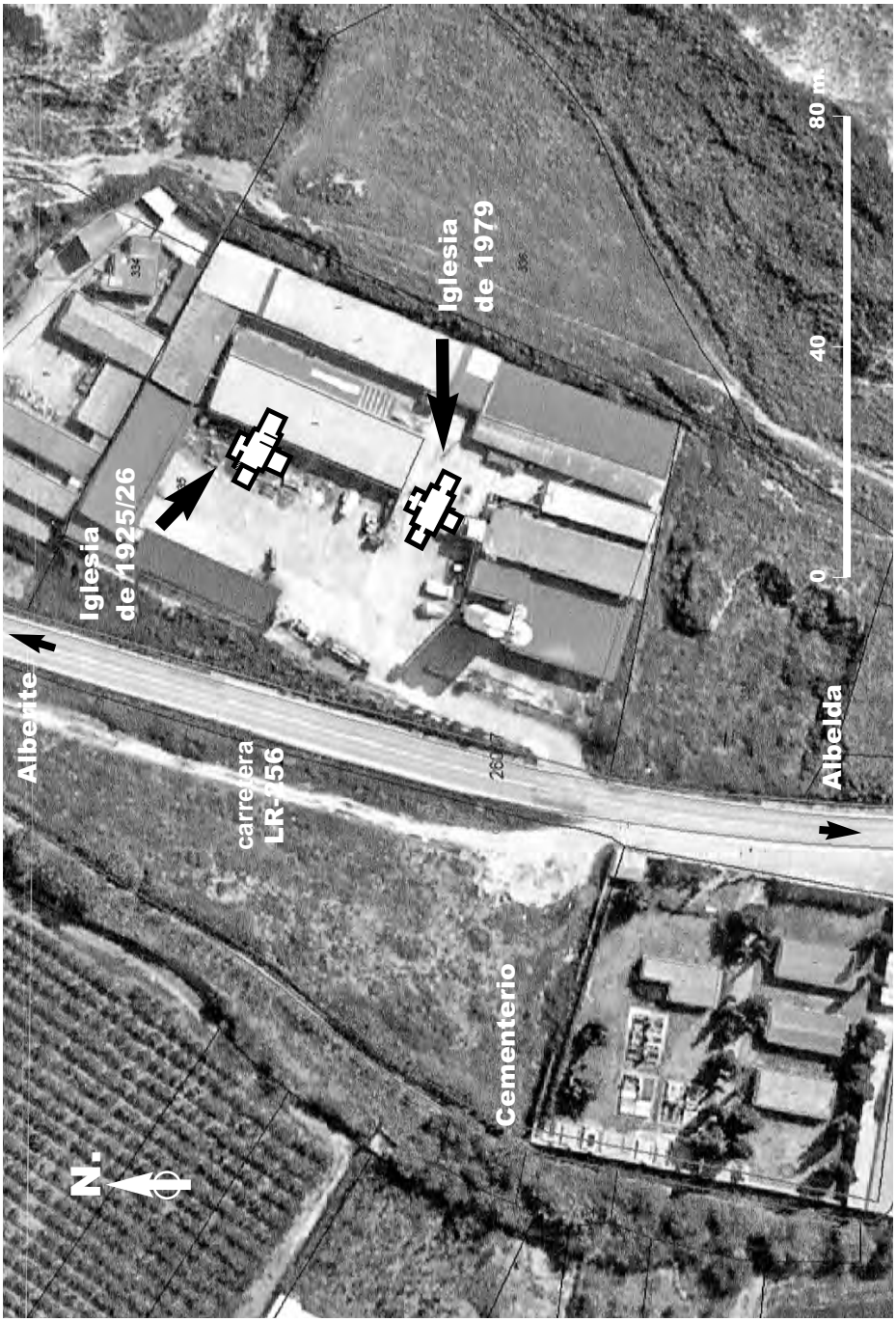


Figura 34. *Emplazamiento orientativo de la iglesia excavada por Blas Taracena en 1925/26 en relación con la excavada en 1979.*

occidental o los restantes elementos funerarios de la misma (por ej., el sarcófago). Tal imputación cuadra mal con el meticuloso quehacer de Taracena constatado en las numerosas aportaciones, con las que contribuyó decisivamente al avance de la arqueología peninsular de su tiempo. La hipótesis de iglesia única en Las Tapias llevaría, por consiguiente, a varios absurdos.

El propio topónimo Las Tapias refuerza la propuesta que formulamos. Se implantó en un contexto lingüístico plenamente romance y por tanto medieval; con él las gentes de Albelda expresaban descriptivamente aquello que era característico del lugar: cierta densidad de restos de arruinadas paredes, en parte visibles sobre la superficie y en parte ocultos bajo ella, en un área relativamente extensa. Los albeldenses desconocían el original sentido de esas paredes, pero estaban enterrando a sus muertos junto a ellas, como vimos arriba. Si en Las Tapias hubiera existido un único templo antiguo, resulta problemático que los solos restos de tan pequeño edificio hubieran motivado la forma plural del topónimo. Al existir dos iglesias en el lugar, el nombre Las Tapias se justifica mejor, habida cuenta, además, que hubo otras edificaciones de época tardoantigua, como ponen de manifiesto los vestigios superficiales que aparecen al otro lado de la carretera local[132], y que todas o una parte de ellas pudieron formar un conjunto funcional y estar protegidas por una cerca; sospechamos la existencia de esta última, porque la iglesia excavada en 1979 sólo se podía cerrar hasta cierta altura mediante un cancel. Por tanto, múltiples paredes arruinadas dieron lugar al topónimo Las Tapias. Nuestra propuesta conjunta el máximo de datos disponibles y los articula entre sí de un modo que consideramos coherente.

Por consiguiente, en Las Tapias no sólo hubo dos templos, sino que también existieron otras edificaciones, formando un complejo al servicio de un proyecto unitario; una unidad de proyecto eclesial que, lógicamente, incluiría pluralidad de funciones religiosas y sociales. Todo ello obliga a abordar un replanteamiento global del significado histórico y cultural del área durante la Antigüedad Tardía; se trata de una dimensión añadida al estudio singularizado de la iglesia de 1979, desarrollado hasta aquí, y que no necesariamente ha de ser incompatible con las cuestiones de tipología, funcionalidad arquitectónica, o cristianización que se han venido exponiendo en la primera parte de este trabajo.

3. El fenómeno de los templos duplicados

La duplicidad de iglesias en Las Tapias en modo alguno resulta ser un hecho singular, pues fue bastante habitual en el mundo paleocristiano y tardoantiguo,

132. Sobre estos vestigios, Ramírez (2006), 742 s., sugiriendo que pudieran pertenecer a la iglesia excavada por Taracena; en nuestra opinión pertenecerían a un edificio para servicios comunes del monasterio existente en Las Tapias (ver *infra*); en todo caso, el autor expresa con claridad que son distintas la iglesia de 1925/26 y la de 1979.

con prolongación en los tiempos altomedievales. No faltan ejemplos en entornos lejanos y próximos a Albelda y en ambientes bien diversos. Desde el s. V es frecuente hallar en oriente iglesias dobles, tanto monasteriales como no monasteriales y tanto durante la época tardoimperial como durante el bizantinismo posterior[133]. Se ha supuesto que la práctica del doble templo se habría extendido luego al occidente[134].

La dos iglesia de Las Tapias no surgieron de un impulso de fondo similar al que generaba la duplicidad de templos en los medios urbanos con relevantes sedes episcopales. Por ejemplo, en Tarraco se conocen dos basílicas muy próximas ubicadas en la necrópolis existente al occidente de la ciudad junto al río Francolí; surgen en un contexto cementerial porque se hallan vinculadas al culto a San Fructuoso y a otros mártires[135]. Conjuntos de iglesias, una como templo principal y otra como iglesia-baptisterio se documentan, por ejemplo, en Mérida y en Coimbra con las iglesias principales dedicadas a Santa María y los templos-baptisterio anejos dedicados al Bautista[136]. Los ejemplos citados son expresión de medios urbanos con sedes episcopales relevantes, un fenómeno que constatamos con frecuencia a lo largo y ancho del mundo cristiano y que tuvo su prolongación en la Edad Media[137]. Es posible que los conjuntos eclesiales urbanos hayan podido servir como referente para el mundo no urbano. Junto a Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) se ha mencionado la probable existencia de dos iglesias más, dedicada una a Santiago y otra a San Jorge[138]; Santa Lucía del Trampal ha sido considerada iglesia monástica.

Retornando a un contexto regional más próximo a Albelda, en la cuenca del Ebro medio, constatamos numerosos pares de iglesias en ambientes cenobíticos de carácter rupestre o semirrupestre. Por ejemplo, a tan sólo unos 7 km. hacia el este de Albelda, al pie de Monte Laturce, una pequeña célula monástica contaba con dos iglesias, una consagrada a san Prudencio con su sepulcro, que será pos-

133. Según Mango (1975), 28, el siglo V trajo alta actividad edilicia en oriente, que dio lugar a las iglesias múltiples; quizá, supone el autor, para "*satisfacer los deseos de donantes individuales y al mismo tiempo reducir gastos empleando un solo cuerpo de clérigos*". Monreal (1989), 256, recuerda que en la Capadocia rupestre es frecuente el caso de dobles iglesias, así como en otros puntos del mediterráneo.

134. Así lo formula Braunfels (1975), 26: "*También la Iglesia occidental adoptó la costumbre de las dos iglesias monásticas*"; en p. 33 s. recuerda los casos de Tours y Lérins, donde se contaba con varias iglesias o capillas. Sobre los conjuntos de iglesias y sus funciones específicas, Carrero (2009), 66 ss.

135. López Villar (2006), vol. I, 259 ss.

136. Para Mérida, *VSPE* 4.9 (Maya (1992), 42); para Coimbra, Carrero (2009), 66 ss., así como otras referencias a conjuntos de iglesias en medios urbanos (p. ej., Egara (Terrassa), p. 70).

137. Una bibliografía sobre el particular, en Duval (1996), 19-21.

138. Mundó (1957), 116; Caballero (1987), 65; Martínez Tejera (1998), 121.

teriormente el titular del cenobio, y la otra a San Vicente[139]; la información es del 950, cuando el abad Adica y sus 6 monjes se vinculan a San Martín de Albelda, pero no consta que el monasterio haya surgido tras la conquista cristiana del s. IX, en paralelo con el de San Martín; al contrario, todos los indicios apuntan a que hundía sus raíces en las etapas islámica o visigoda[140].

En el Condado de Treviño (Burgos) y en la zona alavesa adyacente, documentamos en Nª Sra. de la Peña (Faido) dos iglesias-cueva superpuestas en doble piso, que muestran una estructura global de nave rectangular, dos estancias abiertas en el lado del evangelio, ábside orientado y acceso desde el lado exterior meridional; también muestran entre sí diferencias de detalle, pues la iglesia inferior tiene ábside que parece poligonal y una estancia a los pies, mientras que el ábside de la iglesia superior tiende a ultrasemicircular y no posee hueco a los pies[141]. En Sarracho (Albaina) también hay dos iglesias-cueva, ambas con ábside y contra-ábside; se yuxtaponen en línea de tal manera que el ábside de una comunica mediante un pequeño hueco a modo de ventana con el contra-ábside de la segunda[142].

Cerca del conjunto anterior, hacia el este, se halla el complejo eremítico de Las Gobas, donde fueron excavadas dos iglesias próximas en el mismo farallón; ambas comparten una similar organización del espacio a base de naves rectangulares y ábsides contrapuestos semicirculares; en el lado del evangelio se han añadido sendas cámaras con planta tendente a rectangular. Ambas iglesias cuentan con epígrafes parietales tardoantiguos, siendo altamente interesantes y mejor conservados los de Las Gobas 6[143]. Frente a Las Gobas se halla el conjunto rupestre de Santorkaria (Laño), donde también hay dos iglesias; una tiene planta rectangular, ábside irregular tendente a circular y una estancia excavada junto al lado septentrional. Próximo a ella se halla otro complejo rupestre donde todavía

139. García Turza (1992), 27, doc. 1: *"… ecclesiam Sancti Vincentii et domini Prudentii vasilicam, ubi quiescit corpus eius venerabile, que sita es ad radicem montis Laturcii …"*

140. Sugerencia en este sentido, García Turza (1992), 14. Los abrigos rupestres bajo Monte Laturce, base de anacoretismo inicial y que han quedado cubiertos por la arquitectura exenta posterior, el silencio documental sobre el cenobio hasta la integración en San Martín de Albelda, el hecho mismo de la pequeña célula de monjes existente en el s. X y la tradición que sitúa al santo titular en tiempos tardoantiguos permiten sospechar que el primer cenobio no se crea tras la conquista cristiana, sino que ya existía para entonces. A nuestro entender, la dependencia de San Martín desde el 950 fue consecuencia de un proceso que articulaba pequeñas células monásticas preexistentes en un orden eclesial más organizado y general.

141. Son las catalogadas como nº 2 y 3 en Nª Srª de la Peña por Azkarate (1988), 163-168, y Figs. 25 y 26. Monreal (1989), 143-148, Láms. 99-100; ver también, Martínez Tejera (2006), 76 ss.; planos iniciales sobre los conjuntos alaveses, en Iñiguez Almech (1955), figs. 34 ss.; comentarios de síntesis sobre los conjuntos rupestres del medio y alto Ebro, Quirós *et al.* (2009), 480 ss.

142. Son las cuevas registradas con los números 1 y 2 por Azkarate (1988), 169-172 y Fig. 27 en el conjunto rupestre de Sarracho (Albaina-Treviño); también en Monreal (1989), 130-133, Lám. 83.

143. Son las registradas como núms. 4 y 6 por Azkarate (1988), 175-181 y Figs. 31 y 33; Monreal (1989), 116-130, Láms. 72, 74-77; de éste, Martínez Tejera (2006), 78, fig. 12.

puede distinguirse la traza de una iglesia con ábside circular, pese a los derrumbes que han borrado gran parte de la planta originaria[144].

En la cuenca del Tirón podría haber dos iglesias semirrupestres adosadas una a la otra en el cerro El Castillo de Cerezo de Río Tirón (Burgos); los ábsides están orientados y una de las dos estancias tendría triple ábside destacando el central por su mayor desarrollo; la zona del ábside y la más próxima tiene carácter rupestre y el resto se completa con arquitectura exenta[145]. En el alto Pisuerga se hallan a menos de 1 km. de distancia en La Rebolleda una ermita cueva y la iglesia rupestre de San Pelayo. En Villarén (Palencia) están juntas las iglesias rupestres de San Martín, con inscripción parietal del 587, y la de San Andrés; unos 400 metros al sureste de la localidad se halla otra iglesia cueva en el complejo rupestre Ormita Peña, con hallazgos de cerámicas tardorromanas y altomedievales[146].

Parece bastante asegurada la cronología tardoantigua entre los siglos VI y VII de muchas de las iglesias rupestres duplicadas que se han mencionado. Apoyan esa cronología elementos morfológicos como los ábsides contrapuestos, los hallazgos de TSHT en la zona palentina y en niveles profundos de Sarracho (Albaina), o dataciones de C14. Confirman también dataciones similares los caracteres paleográficos de las inscripciones parietales conservadas en algunas iglesias-cueva, especialmente el friso epigráfico de Las Gobas 6, cuyos varios momentos de ejecución se desarrollarían dentro de las centurias citadas[147], así como también la fecha del 587 insculpida en la iglesia de San Martín de Villarén (Palencia).

Por consiguiente, concluimos afirmando que los casos anteriores prueban que el doble templo fue un hecho común entre ciertas comunidades y no una práctica excepcional. Y ello tanto en los medios urbanos con potentes sedes episcopales (casos de Tarraco o Mérida), como en los distritos rurales (casos del Trampal y de los conjuntos rupestres del medio y alto Ebro). Pero lo realmente significativo no es la aceptación del hecho en sí, que en nuestra opinión no plantea problemas, sino el dotarlo de una explicación consistente.

---

144. Azkarate (1988), 197-199 y Figs. 42-43, núms. de catálogo 5 y 12; Monreal (1989), 133-142, Láms. 87 y 95, núms. de catálogo 4 y 13 respectivamente; planos y registros fotográficos iniciales, en Iñiguez Almech (1955), 44 ss., fig. 34 ss.

145. Sobre esta posible doble iglesia pareada, Monreal (1989), 159 s., Lám. 113. catalogada como nº 2 por el autor.

146. Para La Rebolleda, Monreal (1989), 28-29, Láms. 4 y 5; para Villarén, *id.*, 35-38, Láms. 7, 8, 9 y foto 2; y para Ormita Peña, *id.*, 38 s., Lám. 10.

147. Azkarate (1988), 371 ss. y 402 ss.; Monreal (1989), 121-123, Láms. 75-77; Azkarate y García Camino (1996), 52 ss. y 88 s., sobre las inscripciones de Las Gobas y del resto del conjunto rupestre alavés; v. también Azkarate (2000), 319 s.

Capítulo X
Las Tapias, un centro monástico

Parece claro que la práctica de erigir dos o más iglesias contiguas se insertó en el cristianismo occidental desde el momento mismo de la generalización del nuevo culto en los medios urbanos y rurales. De los datos expuestos se deduce que la multiplicidad de iglesias ni se limitó al mundo rural, ni tampoco se circunscribió al fenómeno rupestre o a lo monástico, aunque ciertamente en este último ámbito la doble iglesia fue una práctica frecuente. En las páginas que siguen intentamos recordar algunos de los referentes disponibles, que permitirían explicar de modo coherente los dos templos de Las Tapias como expresión de un centro monástico de época hispanovisigoda.

1. Monacato y pluralidad de iglesias

En este sentido, se ha señalado arriba que la práctica de erigir varias capillas como hecho frecuente en los monasterios habría sido un préstamo del oriente al occidente. Pero el fenómeno puede explicarse también por otros factores y pudo haberse desarrollado de modo autónomo en el occidente a ritmos más o menos sincrónicos respecto al oriente. Con independencia del origen de tal fenómeno, creemos que se trata de una cuestión de mayor relieve su estrecha asociación con el monacato; seguramente porque la pluralidad de templos en los monasterios obedecía a motivos muy estructurales (necesarios) de la vida religiosa interior, o bien a las relaciones entre centro monástico y entorno laico, pues esa relación debió de ser más fluida de lo que habitualmente imaginamos. El culto a los santos por importación de sus reliquias, el deseo de venerar a destacados personajes de la propia comunidad, o el mecenazgo aristocrático sobe el hecho monacal y el culto funerario asociado a él pudieron haber sido también factores propiciadores de los templos múltiples en los cenobios tardoantiguos.

Nos parece relevante el hecho de que en la Galia merovingia los monasterios tengan habitualmente dos o más iglesias[148], fenómeno que también se constata en Italia y en otras regiones. Si echamos una mirada a la Península Ibérica, veremos que igualmente hubo centros monacales con más de un templo; es el caso del complejo eclesial de Santa Lucía del Trampal (Cáceres), ya mencionado. Por el contrario, no es seguro el carácter monástico de una de las dos iglesias existentes en el conjunto cementerial del río Francolí junto a Tarragona[149]; pero de atribuirle tal carácter, se habría debido al impulso de la sede metropolitana.

Las iglesias duplicadas en los conjuntos rupestres de la cuenca media y alta del Ebro tienen en común el pertenecer en casi todos los casos a medios cenobíticos, siendo expresión del fuerte arraigo que adquirió el movimiento ascético en la región[150]. Los consideramos ejemplos válidos para aproximarnos mejor al contexto real de la doble iglesia de Las Tapias, aunque se puede argüir que se trata de iglesias-cueva y en Albelda de arquitectura exenta. Entendemos que la 'arquitectura' rupestre se inspira en los edificios de fábrica[151], incluyendo la organización del espacio para su adaptación a las exigencias de la liturgia, la excavación de dobles ábsides y otros aspectos.

Si el monacato rupestre imitaba de la arquitectura exenta los escenarios formales, de igual modo tuvo que ordenarse bajo las mismas reglas que el no rupestre, hubo de adoptar una organización similar para dar respuesta, en el fondo, a

---

148. Hubert (1957), 115: *"En Gaule, les monastères du VIIe siècle, comptent généralment deux églises et quelquefois plus, on le constate aussi bien dans le Midi que dans les régions du Nord ..."*; respondiendo a la cuestión planteada por Hubert, Mundó (1957), 115 indica en relación con Hispania: "*Si può affermare però che la toponomastica e anche l'archeologia diano fede di questi gruppi di chiesette formando una laura eremitica o in un monastero; e in relativa abbondanza riferibili al periodo visigótico*". Ver también para la Galia merovingia, James (1981), 41 ss.

149. López Vilar (1997), 63 se pronunció inicialmente por el carácter monástico, pero en 2006, vol. I, p. 272: "*haurem de concloure que no tenim arguments a favor ni en contra de la posible identificació del conjunt excavat per nosaltres com un monestir*"; los enterramientos casi exclusivamente de varones, en el mismo autor, p. 274. En el entorno de las basílicas se conocen edificaciones con funciones económicas de carácter rústico, que pudieron servir para las necesidades del culto (pp. 272-274), con independencia del naturaleza monástica o no de los dos templos. Según Muñoz (2001), 57, el primer templo (San Fructuoso), descubierto por Serra Villaró, sería el inicial centro episcopal de Tarraco y el segundo templo con intenso uso funerario, descubierto en 1994, tendría carácter monasterial; los individuos inhumados son mayoritariamente hombres, en general carecen de paleopatologías relacionadas con trabajos físicos duros y, por el contrario, muestran patologías derivadas de estándares acomodados de vida (J. Canellas, Anejo 4 "Estudi osteoarqueològic i paleopatològic de les restes humanes", en López Vilar (2006), vol. II, 203). Dudas sobre el carácter monasterial de esta iglesia, Caballero (2006), 102.

150. El carácter eremítico de los conjuntos alaveses, en Azkarate (1988), 320; *id.* (1991), 141 ss.; el problemático sentido de esta presencia de dos iglesias yuxtapuestas es remarcado por Monreal (1989), 125.

151. En este sentido, Monreal (1992), 59 s., si bien hay que tener en cuenta los condicionantes y peculiaridades propios de la excavación de cuevas.

las mismas necesidades espirituales y materiales. Lo rupestre contribuía a acentuar más el ideal ascético de apartamiento del mundo (*anachóresis*), y esa sería su especificidad sustancial[152], pero en todo lo demás era tributario del cenobitismo general. Por tanto, en nuestra opinión, la práctica de disponer una doble iglesia, que hemos visto bien reiterada entre las comunidades del medio y del alto Ebro, no la implantaría el eremitismo rupestre, sino que éste tuvo que adoptarla de las formas monásticas comunes.

Por lo mismo, y como deducción a la inversa, las dobles iglesias rupestres de la cuenca del Ebro permiten concluir que las de Las Tapias sólo pueden comprenderse correctamente si las contemplamos como expresión de un complejo monástico. Carece de consistencia el valorarlas como templos parroquiales de una comunidad local; a nuestro entender ello habría exigido un excesivo esfuerzo en inversión, con el mantenimiento de un doble orden clerical y una situación de competencia por el servicio religioso y por las rentas asociadas al mismo; por ejemplo, la iglesia excavada en 1925/26 habría poseído el derecho de bautismo, pues parece que cuenta con una pequeña piscina bautismal, pero no así la de 1979. También nos parece que sería forzar en exceso la interpretación el reducir el edificio de 1979 a iglesias-mausoleo, sin más fines que los estrictos del culto funerario, reservando la de 1925/26 para usos parroquiales.

Por consiguiente, proponemos que en Las Tapias hubo un centro monástico que, además de contar con los dos templos y con otras edificaciones, pudo disponer de celdas excavadas en los farallones cercanos de Albelda para refugio de anacoretas e, incluso, con albergues de monjes dispersos por las tierras de cultivo del Iregua[153]. Nuestra propuesta de interpretación monástica no formula una lectura de los datos arqueológicos locales en clave de singularidad, sino que los ubica en un marco de cosas que fue frecuente en Hispania, en la Galia y en las restantes regiones del mundo cristiano. Por otro lado, al relacionar duplicidad de iglesias y monacato en un medio rural como el albeldense, hacemos encajar de modo más coherente el conjunto de los datos disponibles en Las Tapias y creemos explicar mejor las similitudes y diferencias existentes entre los templos excavados en 1925/26 por Blas Taracena y en 1979 por nosotros.

Las dos iglesias no tuvieron por qué ser edificadas a la par, aunque el tamaño y la relativa similitud de sus plantas, así como la común técnica edilicia per-

152. Sobre la generalización del monacato rupestre, el valor simbólico de las cuevas y su relación con la *anachóresis* cristiana, Monreal (1992), 53-58; Molina (2006a), 650 ss. y 665 ss. para la tradición rupestre monástica en el occidente; *id.* (2006b), 863 ss. Compilación bibliográfica sobre cuevas artificiales, González Blanco (1993), 17 ss.

153. En este sentido se ha pronunciado Ramírez (2006), 744 s., quien sugiere esta posibilidad de vida dispersa y de aislamiento de los monjes en la zona albeldense durante la época visigoda. Una primera sugerencia respecto a que en Las Tapias hubo un monasterio, González Blanco (1994), 378.

miten sospechar que surgieron en un tramo temporal no muy amplio. Los dos templos pudieron haber estado destinados a cierta diversidad de usos o de cultos, al menos parcialmente, y desde luego parece lógico pensar que estarían consagrados a advocaciones distintas. Por la configuración de sus espacios, donde destacan claramente los ábsides orientados a naciente, hemos de suponer que en ambas tenía lugar la liturgia eucarística. No hay que excluir la posibilidad de que los dos templos formaran parte de ciertos recorridos procesionales.

El hecho de que las iglesias de Las Tapias pertenezcan a un cenobio no excluye, como veremos, el que pudieran haber cumplido al mismo tiempo ciertas funciones de tipo parroquial. Tal interpretación se ve reforzada si retornamos al análisis de algunos aspectos de la arquitectura, que encontraban difícil explicación desde la perspectiva de iglesia exclusivamente parroquial; es lo que abordamos a continuación.

2. Arquitectura y monasterio

Una relectura de los dos templos de Las Tapias desde las evidencias que aporta la arquitectura consolida la tesis de que pertenecen a un monasterio. En este sentido, somos conscientes de la cuestión historiográfica reciente respecto a las posibilidades y límites que permite el análisis de la simple arquitectura eclesial para descubrir a través de ella indicios de monasticismo, pues en los templos rurales es difícil distinguir, por sus solas características formales, si poseen carácter parroquial o monasterial[154]; en época hispanovisigoda no siempre se halla claramente separados esos dos ámbitos, pues pudo ser frecuente que un mismo edificio de culto prestara servicios de modo conjunto a monjes y a laicos[155]; por otra parte, salvo en los monasterios relacionados con centros de poder laico o religioso, es posible que las iglesias de los cenobios no hubieran desarrollado todavía rasgos formales diferenciados respecto a las netamente parroquiales.

De las fuentes literarias, particularmente de las reglas monásticas, pueden deducirse cuáles eran y cómo estaban organizados los principales escenarios formales de los monjes, pero identificarlos en un contexto arqueológico concreto puede resultar problemático. Se ha propuesto como indicador del carácter cenobítico de una iglesia el que cuente con un coro suficientemente amplio, o con un

154. La identificación de monasterios a través de su específica configuración de los espacios arquitectónicos, en Caballero (1988), 33 ss.; *id.* (2006), 99 ss. con exposición de los principales casos conocidos de monasterios hispanos desde el s. VI al VII, tanto urbanos como rurales; ver también Martínez Tejera (1998) y (2006); recientemente Moreno Martín (2009a) y (2009b).

155. Sobre la dificultad en la identificación a partir de los restos materiales y la bivalencia monasterio-parroquia en época tardoantigua, Martínez Tejera (1998), 122 s.; Moreno Martín, (2009a), 199 s. y (2009b), 281.

contra-coro ubicado a los pies del templo. Por ejemplo, el templo de San Giâo de Nazaré sería monástico por la radical separación del *chorus* respecto al resto de la nave, así como por la existencia en el testero de una plataforma o tribuna elevada, todo ello con el objetivo de separar a los fieles laicos de la comunidad de monjes[156]; sin embargo, desde esta tribuna alta no resultaba posible ver el ábside. Las plantas cruciformes también han sido valoradas como expresión de templo monástico[157]. Ciertamente pueden ser bastante endebles por sí solos estos criterios para identificar monasterios; mayor valor probatorio se ha dado al hecho de que un templo cuente con accesos independientes para los monjes y para el resto de los fieles[158].

En la práctica resulta difícil diferenciar cuándo estamos ante una iglesia monástica, o ante una parroquial, por la simple configuración de sus espacios. De hecho, la distinción radical entre monasterio y parroquia probablemente sólo llegó a darse en contadas ocasiones, pues lo habitual pudo ser, al menos en los medios rurales, el uso compartido de los templos (no así de otros espacios cenobíticos) entre los fieles comunes y los de vida sometida a una regla. Más aún teniendo en cuenta que el fenómeno monacal brotaba por doquier en la sociedad tardoantigua, promovido por obispos y autoridades públicas, por notables locales, por cualquier persona privada, o por la transformación en cenobios de muchos de los sencillos refugios-oratorios donde se habían albergado venerados anacoretas.

Las iglesias monásticas, en las que pudo darse una convivencia mixta con laicos durante la liturgia, tuvieron que fijar espacios separados entre ambos e incluso recurriendo a acceso diferenciado, al que hemos aludido. La iglesia excavada por nosotros en 1979 tiene acceso único, por lo que probablemente su uso estaría restringido a lo cenobítico; sin embargo, la excavada por Taracena en 1925/26 estaba dotada de dos accesos y sería en ella donde la liturgia podría congregar al mismo tiempo a los laicos y a los monjes. Recordemos que había una entrada por el pórtico ubicado al norte de la nave y otra por el ángulo noroeste de ésta última mediante una escalera de obra; a través de ella, bien los laicos o bien los monjes podrían dirigirse de modo directo al contra-coro. Eso quiere decir que el templo excavado en 1925/26 cumpliría funciones monásticas y parroquiales a la vez, mostrando una vez más la multifunción de los templos tardoantiguos en los distritos rurales.

156. Schlunk (1971), 520 s.; Schlunk y Hauschild (1978), 213 s. y lám. 125; Moreno Martín (2009a), 203.

157. Sobre las plantas cruciformes como criterio para detectar monasticismo, Caballero (1988), 38; *id.* (2006), 99 ss. a propósito de Santa María de Melke; Moreno Martín (2009a), 203 s.

158. En este sentido, Moreno Martín (2009a), 204 s.; *id.* (2009b), 276 ss., este último trabajo más orientado al monacato urbano.

En los dos templos de Las Tapias llama la atención el reducido espacio que se reserva para el *populus*, pues el coro priva a la nave de un tercio de su superficie, tal como se había expuesto arriba. Ello armonizaría más con la naturaleza monasterial de la iglesia, al servicio de un grupo poco numeroso, que con el servicio a una comunidad rural abierta, aparte de lo irracional que habría sido edificar dos iglesias parroquiales juntas. Los dos templos parecen estar concebidos para atender a una comunidad pequeña, sea monacal o familiar (esta última en el sentido romano del término: propietarios, su familia directa y dependientes domésticos), o fueran las dos cosas a la vez.

Hemos expuesto arriba que la iglesia de 1979 disponía de un contra-coro sobre la cripta y que quedaba algo elevado sobre el suelo de la nave a modo de tribuna (Planos 7 y 8). Nada podemos decir sobre el cuerpo occidental del templo excavado en 1925/26; en principio no contenía un sarcófago ni otros vestigios de actividad funeraria. Taracena no indica que poseyera bóveda y probablemente no la tuvo, pues es difícil que ese detalle y el mayor grosor que requieren los muros de carga no hubieran sido observados por el ilustre académico; en su plano les da la misma anchura que al resto de las paredes del templo (Fig. 33). Por todo ello no resulta posible precisar si la iglesia de 1925/26 dispuso o no de una tribuna elevada en posición opuesta al ábside y simétrica a él, como con toda probabilidad sí existió en el templo de 1979.

Este último caso cuenta con paralelos claros en ambientes cenobíticos. Como ya hemos recordado, un coro alto a los pies del templo tiene San Giâo de Nazaré del s. VII, con clara separación arquitectónica entre monjes y laicos[159]. En el alto curso del Ebro, zona de Valderredible, también aparece a los pies de algunos templos rupestres una tribuna o coro elevado, al que se accede por una escalera en espiral, todo ello excavado en la roca; son los casos de Arroyuelos (Cantabria) y San Miguel de Las Presillas (Burgos). Se ha destacado como rasgo común a ambas iglesias-cueva el hecho de buscar conscientemente desde la tribuna del testero la visión directa del ábside, porque para ello fue necesario dar una altura excepcional al arco triunfal y al propio ábside[160]. La visión directa contra-coro y ábside es característica también en Albelda y ello aproxima en cierto modo el ejemplar de Las Tapias de 1979 a los referentes rupestres señalados. Se ha sugerido, respecto a los oratorios de Valderredible, que en la tribuna se situarían los monjes y en la nave los fieles laicos, añadiendo que algunos indicios señalarían que, en ocasiones, esas tribunas pudieron disponer de una o más celdas monacales[161]. Sin embargo, la tribuna existente en San Giâo de Nazaré, a la que

159. Schlunk (1971), 509 ss. y fig. 5.

160. Monreal (1989), 48-50 y Lám. 16 para Arroyuelos y 50-52, Fig. 17 para Las Presillas. Sobre la visibilidad del ábside desde el coro, *id.*, p. 254.

161. Monreal 1989, 254.

hemos aludido, no permitía la visión directa del ábside; quizá es que en ella no se ubicaban los monjes durante la liturgia eucarística compartida con los laicos. Esa visibilidad sí se daría, por el contrario, desde la tribuna que pudo haber tenido la iglesia visigoda de la localidad de San Pedro de Mérida (Badajoz)[162], si bien en este caso no está confirmado su carácter monástico.

Que una iglesia carezca de puertas y se mantenga permanentemente abierta, ha sido considerado indicador de monasticismo. No poseemos detalles descriptivos ni de planimetría en la iglesia descubierta en 1925/26 por Blas Taracena, pero sí hemos de recordar que la excavada en 1979 no se clausuraba por completo, pues solamente disponía de una barrera tipo cancel, de la cual han quedado los rebajes correspondientes en el umbral y un fragmento de losa decorada que pudo pertenecer a dicho cancel (Figs. 12-14 y Plano 7). Respecto a las iglesias cruciformes se ha destacado que, en algún caso, disponían de hasta 5 accesos y que alguno de ellos carecía de cierre mediante puerta; la explicación lógica que se ha propuesto es que esas iglesias formaban parte de un conjunto monástico y estaban protegidas por un recinto murado[163]. En la iglesia albeldense de 1979, cuya nave estaba permanente abierta, cabe también la posibilidad de que el verdadero cierre al exterior se hallara en el pórtico, pero en todo caso las dos iglesias de Las Tapias se comprenden mejor si las consideramos elementos integrantes de un centro monástico delimitado por un muro de fábrica (*vallum monasterii*). Se ha apuntado también que un indicio de monasticismo en las citadas iglesias cruciformes sería el hecho de que junto al ábside o al coro no hay estancias anejas (*sacrarium* o *secretarium*) para apoyar las funciones litúrgicas, al que aluden los textos hispanos[164]. Justamente en las dos iglesias albeldenses de Las Tapias tampoco existen tales anejos.

Finalmente habíamos descrito la singularidad de la cámara meridional del templo descubierto en 1979, sin llegar a unas conclusiones claras sobre su función. Recordemos que a ella se accedía desde un punto elevado, seguramente desde el interior de la nave, pues carecía de puerta a nivel de suelo. Esta característica se repite en la iglesia excavada en 1925/26, pues disponía de otra cámara gemela a la anterior y con igual ubicación meridional respecto a la nave. Arriba apuntamos la doble posibilidad de que esta peculiar estancia fuera un *horreum* para las rentas en especie del templo o un espacio de apartamiento ascético y penintencial. Nos inclinamos ahora por la segunda hipótesis, tras el conjunto de indicios y conside-

162. Almagro Basch y Marcos Pous (1958), 89 s. y Fig. 5 de p. 84; Marcos Pous (1962), 104 ss. Figs. 2 y 5; Arbeiter (2003b), 75 y plano de p. 73.

163. Caballero (1988), 39: "*No se pueden entender estas iglesias si no nos las imaginamos en el centro del amplio claustro de sus recintos monásticos*"; sería el caso, según el autor, de Melque, San Pedro de La Mata y quizá también Santa Comba de Bande.

164. Caballero (1988), 39; posición más ambigua, en Martínez Tejera (1998), 121.

raciones que venimos exponiendo y que apoyan con claridad la naturaleza monástica de los dos templos de Las Tapias. Por tanto, la función más verosímil que procede atribuir a sus dos espacios cerrados sería la de acoger a personas que se apartan de modo voluntario o forzoso del resto de la comunidad. Tan numerosos como sobradamente conocidos son los testimonios sobre la práctica del aislamiento voluntario (*anachóresis*) de monjes y eremitas en aras a un más perfecto cumplimiento del ideal de áscesis[165]; por ello no insistiremos aquí en la cuestión.

Pero además de lugar o lugares para el retiro voluntario, los cenobios también tenían que disponer de espacios específicos para castigar las faltas graves de disciplina de los monjes. En este sentido, las *Regulae* hispanovisigodas tipificaban con bastante precisión los comportamientos punibles y establecieron el correspondiente régimen de apartamiento penitencial (*reclusio*); por ejemplo, la *Regula Monachorum* de San Fructuoso y la *Regula Communis* se refieren a ese espacio como *carcer, cella, cella obscura* y *ergastulum*[166]. También las disposiciones conciliares prevén este castigo para los monjes indisciplinados, como por ejemplo el Concilio de Tarragona del 516, canon I, que establece la reclusión *in cella*[167]. Añadido a lo anterior, hay que tener en cuenta que los monasterios también fueron lugar de retiro para penitentes y para condenados por delitos civiles, tal como reflejan las actas conciliares al respecto[168].

Como conclusión a las consideraciones anteriores, los dos espacios cerrados que vemos adosados al lado meridional de la nave en cada uno de los dos templos de Las Tapias constituyen una clara evidencia de su carácter monástico. En nuestra opinión, sólo desde esa perspectiva cobran su pleno sentido. No es posible asegurar si en ellos se encerraban personas de modo voluntario por motivos ascéticos, o bien de modo forzoso para cumplir castigos disciplinares del cenobio o penas de reclusión ordenadas por tribunales externos. Pero teniendo en cuenta que a ciertos penitentes y reos de delitos comunes se les impide el acceso al templo, parece poco probable que estos espacios penitenciales, por hallarse adosados a la nave misma e, incluso, por comunicar con ella de modo directo,

165. Visión general al respecto, Colombás (1998), 487 ss.

166. *Regula Monachorum*: cap. IV: "*in una cella recondendum est*"; Cap. XVI: "*sub poenitentiae districtione solus recludatur in cella*" y "*carcerali sex mensibus angustia maceretur*". En la *Regula Communis*: Cap. XIV: *"eousque ergastulo coarctatus perseveret*" y "*mittatur solitarius in cellam obscuram*"; Cap. XV: "*verberatus denuo carceri mancipetur*" (según, http://pld.chadwyck.com, versión digital de la Pa*trología Latina*). Sobre la cuestión, véase Nock (1945), 95-97; Linage Conde (1968), 123-162; identificación de posibles cámaras penitenciales en la arquitectura de época visigoda y prerrománica, Bango (1997), 79-82; sobre la reglas monásticas hispanas, González García (1979), 636 ss.; actualizada síntesis sobre el significado histórico y cultural de las reglas monásticas, Díaz Martínez (2006), 15 ss.

167. Vives (1963), 34: "*si vero religiosus vel monachus, in cella monasterii reclusus* …"

168. Así en el conc. de Narbona del 589, c. 6 y 11; en el II de Sevilla del 619, c. 3; en el IV de Toledo del 633, c. 24 y 45; en el VIII de Toledo del 653, c. 3, 5, 6 y 7 (Vives (1963), *passim*).

acogieran a monjes gravemente indisciplinados o a condenados por las leyes civiles. Por eso consideramos que el retiro penitente voluntario explicaría mejor la función de estas dos cámaras, habida cuenta de que con toda probabilidad el hueco de acceso a ellas, aunque elevado, no impediría la visión directa del ábside; con otras palabras, el asceta veía permanentemente el *sancta sanctorum* y participaba de la liturgia, sin que por ello tuviera que interrumpir su personal *anachóresis*; a través de ese hueco elevado recibiría, además, sus raciones de alimento y atención a otras necesidades.

3. La aldea de los monjes

El análisis detallado del templo excavado en 1979, la constatación de que formaba conjunto con el excavado por Blas Taracena en 1925/26, el hecho del topónimo Las Tapias y las evidencias arqueológicas que rebasan el solar ocupado por las dos iglesias, unido el estudio de paralelos y de fuentes desarrollado hasta aquí, nos lleva a proponer que en el lugar se levantó con toda verosimilitud un complejo monástico que estaba dotado de varias edificaciones; su configuración física final pudo ser producto de actuaciones por fases a lo largo del siglo VII; como más tarde, a principios de la siguiente centuria habría adquirido su formato definitivo.

De ese espacio cenobítico sólo conocemos las dos iglesias estudiadas. Pero con estos únicos elementos de información no resulta fácil representarnos el modelo monástico que se desarrolló en Las Tapias, ni en lo concerniente a la forma física y arquitectónica, ni en lo relativo a la organización y al funcionamiento. No obstante, si a la información sobre el templo dúplice albeldense añadimos el resto de la información local y regional, y todo ello lo analizamos desde las coordenadas generales del cenobitismo tardoantiguo, entonces podríamos trazar un cuadro verosímil de cómo se produjo la evolución de cosas en Las Tapias hasta configurar una realidad monástica consolidada. Sencillamente, el monacato local no podía sustraerse a las corrientes generales del momento.

a) Anacoretas y cenobios en el Valle del Ebro

Muy rica llegó a ser la vida ascética y cenobítica, bajo múltiples variantes, en la Hispania de la Antigüedad Tardía; las primeras experiencias pudieron darse en el s. IV, pero la pujanza comenzó a gestarse a partir del siguiente[169]. Los oratorios de eremitas surgieron con frecuencia tanto en el medio urbano y sus proximi-

169. Al respecto, González García (1979), 628 ss.; Díaz Martínez (1988), 207 ss.; *id*. (1989), 49 ss.; *id*. (1994), 378 ss.; información complementaria sobre el monacato urbano, Moreno Martín (2009b), 276 ss.; sobre el origen del ascetismo y del monacato hispanos, Marcos (2000), 205 ss. Las tendencias ascéticas hasta el s. IV, como elemento configurador de la Antigüedad Tardía, Brown (1978), 81 ss.

dades, como en los más apartados rincones. Se reconoce de modo generalizado la importancia que tuvo el monacato en los medios rurales como instrumento de cristianización, pues su proliferación en este medio favorecía el apartamiento del mundo que subyace al ideal monástico, como recomendaba San Isidoro[170].

El pensamiento ascético parece que impera en los segmentos intermedios y superiores de la sociedad tardoantigua y de esa corriente bebe la proliferación de la vida eremítica. Debido a su enraizamiento en un marco de ideales sociales, el fenómeno anacorético y cenobítico no adquirió formas homogéneas y dio lugar a situaciones plurales; de ahí el interés de diversos concilios desde mediados del siglo VI por ordenar y regular el fenómeno, apareciendo en el s. VII diversas reglas monásticas en el ámbito hispano[171]; era una respuesta funcionalmente necesaria de la jerarquía religiosa a la multiplicación de las manifestaciones cenobíticas, para lograr que la corriente general discurriera por cauces normalizados.

Las primeras evidencias literarias sobre un eremitismo individual en los territorios del valle medio del Ebro remiten a la segunda mitad del s. V, el agrupamiento de anacoretas bajo soluciones cenobíticas más o menos espontáneas a la segunda mitad del VI y, finalmente, la implantación de formas institucionalizadas de monacato a la centuria siguiente. En la VSA (*Vita Sancti Aemiliani*) vemos reflejado muy claramente ese esquema evolutivo y, aunque se narre la individual peripecia ascética del monje Emiliano, parece que se desenvolvió en el marco de una dinámica más general.

Braulio recuerda al veterano y afamado anacoreta Felices, que se hallaba en los montes de *Bilibium* cerca de la actual localidad riojana de Haro y al que acude el joven Emiliano para iniciarse en la vía ascética en un momento que datamos con seguridad hacia finales del siglo V. Tras la etapa de aprendizaje, Emiliano siguió durante 40 años el modelo de *anachóresis* individual de su maestro (finales del s. V y primer tercio del s. VI), pues se retiró a los montes Distercios (Sierra de la Demanda)[172]. Por tanto, la *anachóresis* individual o en reducidos grupos era la tendencia de la época en la región, al tiempo que en los medios urba-

170. San Isidoro recomendaba el alejamiento de la ciudad, *Regla*..., cap. I: "*villam sane longe remotam esse oportet a monasterio*" (Campos y Roca (1971), 91). El mayor número de monasterios en los medios rurales ha sido subrayado por Braunfels (1975), 35 para el monacato occidental; similar posición en lo concerniente a Hispania, Sotomayor (2004), 537 ss. Oratorios y eremitismo a través de las fuentes escritas, en Puertas (1975), 130 s.

171. Los múltiples perfiles y la compleja realidad del eremitismo llevó a Díaz y Díaz (1969), 209 a hablar de "*a complex and confused panorama*". La potencia del monacato en Hispania a partir de Recaredo, González García (1979), 635 ss.; Díaz Martínez (2006), 16 ss.; para las relaciones monjes-obispos, Mundó (1957), 80 ss. y sobre las *Regulae*, *id.* 93 ss.

172. Braulio, *VSA.* 9 y 11; comentarios sobre la VSA, Lynch y Galindo (1950), 255 ss. Cap. IX; Castellanos (1999a); Abad (1999), 286-289; el contexto historiográfico de la VSA, en Castellanos (2004), 289 ss.; complementariamente, Díaz y Díaz (1969), 211 s. y 217 s.

nos o periurbanos, dotados de sedes episcopales, se estaban llevando a cabo experiencias de cenobitismo reglado[173].

Consagrado presbítero por el obispo Didimio de Tarazona, Emiliano fue destinado a la iglesia de Berceo, su localidad natal, de donde pronto salió por un conflicto con los restantes clérigos y se recluyó de por vida en las oquedades existentes en San Millán de Suso[174], donde murió el 574. Durante esta última etapa, que ocuparía buena parte del segundo tercio del s. VI y algo más hasta la fecha de su muerte, se había ido formando junto a Emiliano una pequeña congregación de discípulos y de mujeres piadosas, de quienes informa la VSA, sin que exista duda razonable sobre su plena historicidad. El pequeño grupo ocupaba las covachas de Suso, junto al santo anacoreta, pero excavarían algunas nuevas o se dotarían de precarios refugios semirrupestres o exentos conseguidos con piedra o con materiales perecederos. Tal sería el panorama hacia el 574, pues el biógrafo Braulio no denomina *coenobium* a la primera comunidad anacorética de Suso, sino *oratorium*. Ello quiere decir que a la muerte del santo las cosas habían evolucionado hacia un agrupamiento semiformal de solitarios, una auténtica laura que más tarde terminaría por consolidarse como cenobio estable.

Tras la muerte de Emiliano se potenció aún más el lugar de Suso como centro de peregrinación, seguramente crecería el número de los acogidos a la laura inicial y desde finales del s. VI el grupo de ascetas evolucionó hacia una comunidad reglada, bien estructurada y jerarquizada. El propio Braulio denomina *abbas venerabilis* a Citonato y presbíteros a Sofronio, Geroncio y Aselo[175], todos discípulos directos de Emiliano; ello indica que alguna autoridad episcopal habría intervenido para elevar al presbiterado a estos ascetas hacia finales del s. VI o principios del VII, hecho que expresa por sí mismo un desarrollo organizado del grupo. Hacia el 640 el monasterio de Suso se halla plenamente constituido cuando Braulio envía al abad Fronimiano la VSA para su publicación[176]. De ahí podemos deducir con verosimilitud que en el s. VII el cenobio emilianense tuvo que contar ya con algún tipo de regla; también en el s. VII habría surgido algún edificio, tanto iglesia como albergue de monjes y otras instalaciones para la vida en común, aunque todo ello fuera de modo muy humilde; la posterior arquitectura prerrománica del lugar amortizaría tales instalaciones. Por tanto, en San

173. En general, para los inicios del eremitismo y del monacato hispano, Colombás (1998), 290 ss.; La *anachóresis* hasta el s. IV en oriente y Egipto explicada desde un marco de cambio social, Brown (1978), 84 ss.

174. Braulio, *VSA* 13; sobre los *reclusi*, Díaz y Díaz (1969), 215 s.

175. Braulio, *VSA* 1, 7 y 34.

176. Braulio, *VSA* 1; también sobre el abad Fronimiano, Braulio, *Epist*. XIII y XIV (Riesco (1975), 89-93); ver Lynch y Galindo (1950), 241; Abad (1999), 291. Según Fear (1997), 15, nota 1, Fronimiano no sería hermano carnal de Braulio, pues cuando éste le llama *frater* en la carta prólogo a la VSA sólo indicaría una fraternidad espiritual.

Millán de Suso, como deducimos de la VSA, el inicial agrupamiento de 'solitarios' (*monachi*) fue un hecho espontáneo y se daría a partir de mediados del s. VI aproximadamente; finalmente la plena conversión de esa laura en cenobio reglado se produjo no antes de finales del siglo VI. Según el esquema emilianense, primero fue la *anachóresis* individual (el *monachus*) y luego fue surgiendo el *coenobium*. No es casualidad que dicho vocablo aparezca por primera vez a finales del s. VI en Leandro de Sevilla y que se haga habitual en el s. VII para referirse a lo que propiamente entendemos como monasterio[177].

El caso de Emiliano en Suso es paradigmático de la evolución que pudo darse en otros distritos de Hispania, al menos en el norte peninsular. Desde luego, podemos extrapolarlo de modo directo a los conjuntos de eremitismo rupestre que hemos visto a lo largo y ancho de la cuenca media y alta del Ebro, con muchos de los cuales comparte coetaneidad[178]. La fama de ascetas venerables, o las favorables condiciones del retiro, fueron atrayendo a más solitarios, generando, como segundo estadio evolutivo, lauras más o menos numerosas que adoptaron formas diferentes de organización o de autorregulación y que en términos generales dejaron escasa huella monumental identificable por la arqueología.

La última etapa estaría marcada por una tendencia a la homogeneización de la vida cenobítica, impulsada por los poderes religiosos y civiles tras la unificación religiosa de Recaredo, a través de la legislación conciliar y de otros medios; de ahí la redacción de reglas como las de San Isidoro en el primer cuarto del s. VII y las de Fructuoso y la Regla Común en la segunda mitad de la centuria; todas ellas intentaban poner orden en la polimorfa corriente cenobítica[179]. Parece que antes de finales del s. VI no existen reglas-patrón que sirvieran de modelo para el fenómeno monástico[180]. Ello no quiere decir que no se rigieran por normas

177. La primera cita de *coenobium* en Leandro, *De institutione virginum* 28; texto en Puertas (1975), 273, quien señala que la voz *coenobium* fue habitual en el s. VII para referirse al monasterio organizado (p. 104). Sobre el sentido primero de 'monje', González García (1979), 620 ss.; el monacato como "segundo paso en la evolución de la renuncia cristiana", en Díaz Martínez (1988), 212 s., con referencias bibliográficas sobre el concepto de *mónachos* en el sentido de eremita, solitario.

178. Interesantes reflexiones sobre esa evolución desde lo anacorético a la laura y al cenobio en Monreal (1992), 51 s.; esa misma trayectoria en la Galia merovingia, James (1981), 38.

179. Díaz Martínez (2006), 19, señala este hecho: "*fue sin duda la proliferación de monasterios lo que llevó a Isidoro … a dar forma a una regla que … evitase la confusión, diese unidad a las normas y adecuase a la realidad vigente lo que eran ideales abstractos y regulaciones no siempre coherentes*". También sobre las reglas monásticas, González García (1979), 636 ss.; en esa centuria se llegaría a la formación de un *Corpvs Regvlarvm*, Velázquez (2006), 539 ss.; ver también Mundó (1957), 95. Sobre el fuerte desarrollo de lo monástico en el s. VII, Orlandis (1998), 111 s.; sobre la obra de Recaredo como fundamental punto de inflexión histórica, Castellanos (2007).

180. Al decir de Ildefonso de Toledo, el abad Donato, emigrado a Hispania desde África con 70 monjes en la segunda mitad del s. VI, habría sido el primero en dotar de regla a una comunidad (*De viris illustribus* 3, ed. Codoñer (1972), 120).

preestablecidas las comunidades de monjes hasta entonces promovidas directamente por obispos, pero es claro que en el ámbito rústico no se consigue una regulación relativamente general hasta momentos muy avanzados del s. VII.

Las prácticas cenobíticas precedieron a las grandes reglas hispanas y se movían bajo coordenadas distintas a las que impulsaban las disputas por la ortodoxia. La tendencia hacia un mundo monástico acorde con el orden centrípeto que promovía el poder centrado en Toledo y la sociedad de los obispos, fue posible en Hispania a partir de Recaredo, porque para lograrlo era necesaria la colaboración entre episcopado y poderes públicos[181]. Así se intentó ir imponiendo un ámbito normativo y disciplinar con el fin de marcar líneas de homogeneidad y control sobre la polimorfa realidad cenobítica. Cosa distinta es que el objetivo se lograra por igual en todos los territorios, pues pudo ocurrir que ciertas comunidades persistieran largo tiempo regulándose de modo autónomo. De ahí que hubiera modos de organización cenobítica distintos según regiones e, incluso, dentro de una misma comarca.

Resulta difícil visibilizar arqueológicamente lo cenobítico, pues en la *anachóresis* religiosa se buscaban oquedades naturales, se excavaban cuevas, se construían pequeñas cabañas con materiales perecederos, se utilizaban restos arruinados de *villae* o se buscaba precario acomodo en otras instalaciones rústicas[182]. De hecho, muchas de las menciones a *monachi* y *monasteria* en los textos tardoantiguos anteriores al s. VII hay que interpretarlas en su sentido propio de ascetas solitarios, o de agrupamientos de ellos en lauras con escasa dotación material. Seguramente un soporte arquitectónico más o menos compacto sí se dio en cenobios promovidos por los obispos en los entornos urbanos y junto a centros martiriales, o por grandes iniciativas regias o nobiliarias, pero no así en el común de los territorios. La dotación arquitectónica de lauras y cenobios fue desigual y progresiva en el tiempo, dependiendo de la recepción de legados y donaciones o de la disponibilidad de rentas; en ese sentido debió ser decisiva la implicación de personajes o familias ilustres de rango medio e incluso de las propias comunidades locales. Pero en esa construcción de instalaciones también hemos de tener en cuenta, en muchas ocasiones, el trabajo directo de monjes y de personas vinculadas al monasterio.

No vemos inconveniente metodológico en partir del esquema evolutivo documentado en el valle del Cárdenas (San Millán de Suso), para reinterpretar,

181. Castellanos (2007), 187 ss., para la articulación de poderes desde Recaredo. Obispos y monjes, Mundó (1957), 80 ss.

182. La difícil visualización arqueológica de lo monástico, en Chavarría (2004), 117-125, a propósito de la comunidad de monjes que el africano Nancto fundó *ca.* 570-580 en las proximidades de Mérida, donde dispuso un *vilissimum habitaculum* (*VSPE* 3, ed. Maya (1992), 23); construcción de capillas o iglesias en *villae*, Ripoll y Arce (2000), 74 ss.

bajo ciertas cautelas y aceptando diferencias en cada lugar, las evidencias de cenobitismo existentes en el valle del Iregua. Probablemente aquí, en Albelda, el comienzo del ascetismo pudo ser similar al de Suso a partir del retiro de anacoretas en abrigos naturales o en cuevas artificiales. De hecho, el telón de fondo de Albelda lo constituyen varios agrupamientos de cuevas; persiste irresuelta la cuestión de su cronología por carecer de elementos de datación específica, pero el fenómeno del monacato rupestre es universal y no específico del Medio Ebro[183]. En el hecho troglodítico no ha de excluirse ni lo poblacional ni lo religioso. Una cosa parece clara, en varios conjuntos rupestres de la región se ha constatado que ciertas oquedades estuvieron ocupadas antes del s. VII; antes, por tanto, de la construcción de las dos iglesias de Las Tapias.

b) El monasterio-aldea de Las Tapias

En relación con la visión que venimos exponiendo, ciertamente el complejo monástico de Las Tapias organizado en torno a sus dos iglesias y a algún otro edificio sugiere una comunidad cenobítica formalmente estructurada. El conjunto de arquitectura exenta reflejaría el estadio final, a la altura de los siglos VII y VIII, de una evolución que habría comenzado con experiencias anacoréticas previas habidas en los agrupamientos rupestres de Albelda. Por ello, resultaría simplificador imaginar que el cenobio empieza y acaba en los límites de su propia cerca, pues esa concepción encaja más con el modelo de monacato que terminó por universalizarse en los siglos alto y pleno medievales. En época visigoda el cenobitismo de los distritos rústicos todavía muestra realidades abigarradas, plurales.

Dentro del recinto de Las Tapias habría, además de las dos iglesias, instalaciones necesarias para el desarrollo de la vida espiritual y material de la comunidad, como cabe deducir con cierto grado de detalle de las reglas monásticas hispanas del siglo VII[184]. Intuimos la existencia de tales instalaciones en Las Tapias por indicios arqueológicos de superficie, pero nada podemos precisar sobre sus características. Debido a los hallazgos de cerámicas de construcción, deducimos que pudo haber un edificio de cierta entidad arquitectónica junto a la carretera LR-256 y al lado norte del cementerio actual de Albelda. El edificio prestaría servicios comunes,

183. Las cuevas excavadas en roca no permiten diferenciar por sí solas si reflejan o no una realidad eremítica, pues han podido ser excavadas como hábitat de poblaciones ajenas en principio a lo anacorético; la cuestión cambia de perspectiva cuando en la proximidad de cuevas o de conjuntos de ellas se constata un emplazamiento monástico. Sobre los problemas de cronología, Monreal (1992), 61; los conjuntos rupestres de Albelda, en González Blanco *et al.* (1979a), 88 s.; Monreal (1989), 186 ss.; Pascual (1999), 92. Lo universal de lo rupestre en el monacato cristiano, Molina (2006a), 651 ss.; bibliografía específica sobre cuevas artificiales, González Blanco (1993), 17 ss.; *id.* (2007). Recientemente se ha propuesto esa relación cueva-cenobio en el monasterio de Herrera (Miranda de Ebro) en las proximidades de Bilibio (Haro): Alonso (2011) y González Blanco (2011).

184. Ver Martínez Tejera (1998), 120 ss.

como refectorio o alojamiento, aunque sin excluir la posibilidad, frecuente en los cenobios occidentales de la época fuertemente ascéticos, de que los monjes pudieran alojarse en cabañas individuales, también en cuevas artificiales o en abrigos naturales, o vivir dispersos por las proximidades en retiro y trabajo individual[185].

Creemos que no se ajustaría a la realidad imaginar el centro monástico de Las Tapias como un complejo arquitectónico compacto; lo fundamental de él eran las dos iglesias de aspecto más bien modesto, y quizá una o dos construcciones más con tejado cerámico; lo restante serían precarias cabañas y refugios para los monjes, que apenas habrían dejado huella arqueológica. Este panorama armoniza con la concepción material de monasterio que parece desprenderse de las reglas hispanas del siglo VII, particularmente de la de Fructuoso, de la Regla Común y de la *Consensoria* o pactual; solamente la de san Isidoro presupondría un soporte arquitectónico más propio de lo urbano[186].

El aspecto físico de cenobio albeldense podría haber sido similar al que unos 200 años antes se organizó en Tours a partir de la figura de san Martín. Ya obispo de Tours desde el 370, buscó refugio en Marmoutier, a unos 3 km. de la ciudad, para vivir su ideal ascético; allí reunió una laura de 80 solitarios en una elevada meseta; Martín se alojaba en una cabaña de madera, como la mayoría de sus compañeros, mientras que otros optaron por excavar cuevas en los cortados que había sobre el Loira. Los monjes permanecían habitualmente encerrados en sus chozas o cuevas y sólo practicaban en comunidad la toma de alimento y la oración[187]. El biógrafo de san Martín, su contemporáneo Sulpicio Severo, dice que el cenobio estaba cercado por un muro, en cuyo interior se agrupaban precarias cabañas para los monjes, algunas adosadas a la propia cerca; a un modesto templo inicial se le fueron añadiendo con el tiempo otras capillas sepulcrales y criptas para reliquias. Debido a esa configuración física, se ha señalado con razón que el primer cenobio de Marmoutier "*ofrecía más el aspecto de una aldea o de una colonia, que el de un monasterio*"[188]; algo parecido a una humilde aldea galorromana. Es significativo que estando Marmoutier próximo a la ciudad de Tours, no se desarrollara desde el inicio un modelo urbano de monasterio; quizá la personalidad del monje-obispo Martín pudiera explicar tal circunstancia.

185. Ramírez (2006), 744, sugiere esta posibilidad recordando el modelo del monasterio de San Sabas cerca de Jerusalén; sigue el autor a Cantera Orive (1950), 320 s. y figs. 7 a 11.

186. Descripción de las instalaciones en el modelo isidoriano de cenobio, González García (1979), 638.

187. Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 10.4-5 (Cordoñer (1987), 151); sobre la experiencia ascética y cenobítica de San Martín, Colombás (1998), 243 s., muchos de los ascetas que acompañaron a Martín procedían de la nobleza galo-romana y luego fueron elevados al rango episcopal (*Vita Martini* 10.8).

188. Braunfels (1975), 33 s.; sobre el tipo formal del monasterio de san Martín, ver también James (1981), 36.

Consideramos significativos los paralelos entre Marmoutier y Las Tapias; aquí constatamos dos pequeños templos, hay indicios de alguna otra edificación de cierto porte, tuvo que existir un muro de cierre del conjunto y finalmente también están las cuevas excavadas en los cortados próximos, que pudieron servir de retiro ascético. En suma, consideramos que el cenobio descrito por Sulpicio Severo en las cercanías de Tours no sería muy diferente al que se desarrolló en el término Las Tapias de Albelda, aunque somos conscientes de que entre uno y otro caso existe una diferencia temporal de dos siglos aproximadamente. Lo que en todo caso ponen de relieve ambos ejemplos es que el hábitat monástico en los distritos rurales configuraría su realidad material, como es lógico, tomando elementos tipológicos de las formas de hábitat civil del entorno. Es lo que llamamos el monasterio-aldea.

El gran complejo arquitectónico más o menos planificado, como marco especializado para la vida monástica, pudo darse en época tardoantigua en algunas fundaciones episcopales o regias del medio urbano y de sus proximidades, pero la extensión generalizada de ese modelo formal fue posterior, derivando de la regla benedictina a partir de la renovación carolingia, cuando el monasterio deviene una auténtica 'ciudad de los monjes'[189]; pero apenas tuvo repercusión la regla benedictina en el monacato hispano de época preislámica[190]. En la Hispania visigoda no urbana fue más frecuente el monasterio-aldea que el monasterio-ciudad; una muestra de ello debió ser el cenobio de Las Tapias.

c) ¿Un monasterio dúplice?

Es preciso dar una explicación lo más consistente posible a la existencia de la doble iglesia en Las Tapias, aunque sea cuestión difícil hallar la causa o causas que originaron tal duplicidad en los centros monásticos[191]. No sabemos si se debe a diferentes advocaciones o a la proliferación de presbíteros entre los monjes, al culto a personajes venerados por su santidad, dentro o fuera del propio grupo cenobítico, o si han surgido por cualquier otra razón. La iglesia de Las Tapias descubierta en 1979 podría tener un carácter más bien funerario por la función mausoleo que cumplía, diferenciándose en ello de la descubierta por Blas Taracena en 1925/26, pero lo funerario no excluye las prácticas litúrgicas y monásticas ordinarias[192].

189. En este sentido, Braunfels (1975), 39 ss., la *stabilitas loci* que exigía la regla benedictina a los monjes, fue la premisa para el monasterio monumental.

190. Linage Conde (1986), 240 sostiene un cierto ascendiente de la regla de san Benito sobre la de san Isidoro; en p. 248 ss. reconoce el autor la no benedictizacion del monacato peninsular, en sentido propio, hasta después del periodo islámico. Véase también Díaz Martínez (1994), 383; *id.* (2006), 17.

191. Sobre esa dificultad, Mundó (1957), 117.

192. Para el caso de la doble iglesia rupestre de Las Gobas de Laño (Treviño), Monreal (1989), 255 ha señalado que una de las iglesias estaba llena de sepulturas, pero no se puede demostrar la coe-

Puede explicarse también la doble iglesia por el doble servicio a monjes y laicos externos al cenobio. En este sentido, se ha señalado como indicador de iglesia monástica, que presta servicio religioso a laicos, el hecho de que disponga de doble puerta, de manera que ambos grupos no puedan mezclarse tal como prevén las normas conciliares[193]. Precisamente el templo descubierto en 1925/26 posee doble acceso, no así el de 1979, por lo que sería aquel y no éste el que podía acoger a gentes externas al cenobio. Hay que tener en cuenta que en los siglos VI y VII resulta difícil distinguir, cuando se trata de iniciativas de privados, entre iglesia parroquial y monasterio; los dos planos se hallan muy intercomunicados.

El hecho de que las iglesias de Las Tapias carecían de espacios auxiliares para la liturgia, como *secretarium* o *sacrarium*, podía estar revelando aspectos procesionales de esa liturgia, muy propios de los medios monásticos, o indicar que las dos capillas se dedicaban a ritos o funciones litúrgicas diferenciadas[194]. En nuestra opinión, y sin excluir las posibilidades apuntadas, las dos iglesias de Las Tapias se explican mejor considerando que el monasterio al que pertenecían tenía carácter mixto o dúplice, un fenómeno tan frecuente en la Hispania tardoantigua que quedó profundamente inserto en la tradición posterior. De hecho, los monasterios dúplices suelen surgir, por lo general, estrechamente asociados a los casos de fundaciones familiares, aunque no exclusivamente[195].

Recordemos que en el sarcófago de la iglesia de 1979 se guardaban restos de un hombre y de una mujer. Pues bien, puesto que en Las Tapias parecen unificarse monasterio e iglesia mausoleo de carácter privado, tendríamos que hablar de una fundación en la línea de los llamados monasterios familiares o particulares, con amplio desarrollo en la Hispania visigoda[196]. La arquitectura de Las Tapias muestra que el monasterio surgió como un proyecto pensado y programado por anticipado, y no como solución improvisada; fue la primera obra de fábrica que se levantó en el solar de Las Tapias, por lo que el cenobio se hallaba lejos de aquellos casos en los que el simple domicilio se hacía denominar monasterio y a lo

---

taneidad iglesia-sepulturas y además no en todos los templos rupestres duplicados se practicaron inhumaciones.

193. En este sentido, a propósito de las iglesias rupestres duplicadas en la cuenca alta y media del Ebro, Monreal (1989), 255 sugiere, entre otras posibles explicaciones, que "*la doble iglesia trataría de impedir el contacto directo de los monjes con el pueblo*".

194. En este sentido, Íñiguez Almech (1955), 17 sugiere que pudo haber una razón litúrgica que no conocemos, de manera que cada una cumpliera ritos o funciones específicos.

195. Orlandis (1971), Cap. VIII "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media", 165-181, especialmente p. 128, quien señala que "*los monasterios familiares... eran dúplices casi por su misma naturaleza*"; ver también González García (1979), 654 ss.

196. Al respecto, Linage Conde (1968), 124 s.; Orlandis (1971), cap. VII: "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", 125-164, espec. 128 y 131 ss.; de interés, aunque aplicado al noroeste peninsular y a través de lo que refleja la *Regula Communis*, Díaz Martínez (1986b), 189 s.; García García (1997), 253-274; síntesis al respecto, Orlandis (1998), 44-46.

cual se opusieron los obispos y las reglas[197]. Quizá en Las Tapias podríamos estar ante una realidad cenobítica de algún modo en línea con las fundaciones fructuosianas de mediados del s. VII en el noroeste, e incluso en la Bética, donde se integraban familias enteras y otros vecinos, dividiéndose los hombres y las mujeres en dos comunidades, sin que al recordar ese hecho pretendamos sugerir que hasta Albelda llegara la aplicación de la regla de San Fructuoso; no lo creemos probable. Pero parece lógico pensar que, tratándose de iniciativas monásticas particulares, también podrían estar abiertas a la integración de otras gentes del entorno social.

Se emitieron diversas disposiciones para regular los monasterios dúplices, formados por la acogida en los centros monásticos de familias o grupos locales mixtos. La Regla Común acepta esa realidad y reguló con severidad la separación de sexos. Monjes y monjas no sólo no podían compartir dormitorio (*conclave vel tectum*), o refectorio (*convivium edendi*), sino tampoco lugar de oración (*neque oratorium commune*)[198]. Tenemos aquí una poderosa razón para explicar la doble iglesia en algunos centros monásticos y de modo especial en Las Tapias; lo que no resulta posible es adscribir cada iglesia a cada uno de los sexos; como simple sugerencia, sin mayor apoyo probatorio, sería iglesia de monjes la descubierta por Blas Taracena, porque podía recibir a gentes externas al contar con doble acceso, y de monjas la excavada en 1979. En todo caso, la existencia de las dos iglesias en el centro monástico de Las Tapias estaría indicando que no se trataría de un monasterio de convivencia mixta, sino de uno dúplice en el sentido de que hombres y mujeres tenían organizada la vida monástica de modo separado, aunque unos y otras se hallaran bajo una autoridad y una regla comunes[199].

197. Así la *Regula Communis*, 1 denunciaba: "*solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis domibus monasteria componere … Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesae subversionem …*"; al respecto, Díaz Martínez (1986b), 189 s.

198. *Regula Communis*, cap. IV.

199. Esta precisión terminológica, en Orlandis (1971), Cap. VIII, 168; la matización también en Díaz Martínez (1986b), 189.

Capítulo XI
Otros cenobios en la comarca del Bajo Iregua

Hasta aquí nos hemos centrado en el estudio de los restos arqueológicos descubiertos en el término Las Tapias, poniéndolos en relación con los paralelos conocidos en el entorno regional e interpretándolos como testimonio de un centro monástico. Pero la localidad de Albelda y su vecina Nalda cuentan con otros importantes indicios, no suficientemente tenidos en cuenta hasta ahora, que sugieren la existencia de otros cenobios surgidos dentro del mismo ciclo histórico que el de Las Tapias. Constatar tal orden de cuestiones, obligaría a redefinir el papel histórico y cultural atribuido a la comarca del bajo Iregua durante la Antigüedad Tardía y durante la subsiguiente fase de poder islámico.

Para la cuestión que pretendemos tratar disponemos de ciertas informaciones contenidas principalmente en el documento fundacional del monasterio de San Martín de Albelda, que habría sido otorgado por Sancho Garcés I de Navarra el 5 de enero del 924[200], con apoyo complementario en textos de la fase temprana del cenobio y en otros datos de carácter arqueológico o toponímico. Por tanto, damos un salto adelante en el tiempo, más acá del dominio musulmán sobre el valle del Iregua, y nos ubicamos en el siglo X cuando la zona pasó a formar parte establemente del reino pamplonica.

---

200. En general se acepta la validez de esa fecha, aunque la carta fundacional se conserva en copias posteriores; el texto, en Ubieto (1960), 12 ss.; la autenticidad del documento, Pérez de Urbel (1950), 511 s.; Lacarra (1971), 68-69; y en Cantera Orive (1950 ss.) sobre las primeras etapas del cenobio; el texto fundacional, en Sáinz Ripa (1981), 21 s. y sobre los dominios territoriales, Andrés y Jiménez (1986), 345 ss.; Lázaro (1997), 353 ss.; sobre el cenobio altomedieval y sus precedentes, Ramírez (2006), 748-752 y Martínez Tejera (2006), 81.

Como ocurre de modo frecuente, no es raro hallar referencias en documentos altomedievales a hitos cuyo origen procede de tiempos atrás (calzadas, enclaves, topónimos, etc.). Por ejemplo, el propio privilegio de creación de San Martín, al fijar los límites territoriales del monasterio, menciona un *acervum petrarum* llamado Morcuero, que recuerda un antiguo culto a Mercurio en la red caminera comarcal[201]. La carta fundacional revela también la existencia de alguna cueva, de un lagar, de una villa (Bueyo) y de diversos orónimos conservados hasta hoy en la toponimia local.

Obviamente el registro notarial de los dominios de San Martín en el s. X se realiza sobre la toponimia de un paisaje ya hecho; nos detendremos en su análisis porque aparecen datos de cristianización anterior al propio monasterio medieval; desde un punto de vista metodológico no existe inconveniente en incorporarlos a este estudio y considerarlos pertenecientes al gran ciclo cristiano de época tardoantigua prolongado por la mozarabía autóctona de la región. Por tanto, a la altura del año 924 preexiste en el bajo Iregua un paisaje no sólo antropizado intensamente, sino también cristianizado desde hacía siglos. Veamos los datos.

1. Monasterio en el término San Pantaleón (Nalda)

Por lo que concierne a nuestros objetivos, interesa destacar el dato que aporta el documento de creación de San Martín de Albelda el 924 al fijar su espacio dominial: "*Adicimus etiam … terminum id est de parte superioris loci qui dicitur Loreco, ecclesiam Sancti Pantaleonis vel aliis que ibidem constructe sunt*"[202]; por tanto, se otorga al nuevo monasterio el terreno que hay en la parte alta del lugar llamado *Loreco*, donde se hallan la iglesia de San Pantaleón y '*otras que también hay construidas allí*'. La paleografía del documento es posterior (probablemente del s. XIII) a la fecha indicada, pero en cuanto a la cuestión del dominio monasterial y a la descripción de los hitos que lo delimitan existe un alto grado de coherencia entre la copia conservada y el resto de la documentación de San Martín de los siglos X y XI. Por ello podemos dar por válida la información sobre los límites territoriales con independencia de la cronología del documento.

a) Conjunto de iglesias a principios del siglo X

Por lo tanto, el texto que hemos reproducido habla de un conjunto eclesial formado al menos por tres templos, de los cuales sólo se precisa la advocación de uno de ellos, que se ubican en un punto intermedio entre Albelda y Nalda. Un nuevo documento de San Martín, que porta datación formal del 931, vuelve a

201. Ver *supra*, p. 26.
202. Cantera (1950), 324; Ubieto (1960), 9, doc. 2; comentarios, en Iñiguez Almech (1955), 23.

mencionar las mismas iglesias cuando a seis vecinos de Viguera se les entrega en permuta una heredad: "*agrum quod situm est iusta fastigia sanctarum ecclesiarum*", a cambio de las parcelas que poseían "*in loco quod dicitur Loreto, iuxta Sancti Pantaleonis*" al objeto de que los monjes pudieran construir un canal de riego (*rivulum*)[203]. Es evidente que se hallan prácticamente juntas la iglesia de San Pantaleón y las otras cuyas advocaciones no se explicitan. Consideramos que se trata de un dato muy relevante, no adecuadamente valorado, por tratarse de un conjunto eclesial en un contexto claramente rústico y sin relación con un núcleo urbano propiamente tal.

El lugar al que aluden los documentos citados se localiza con precisión en la jurisdicción de Nalda, junto al límite con la de Albelda y a la altura de la carretera LR-256[204]. El topónimo ha quedado documentado en los registros catastrales de Nalda y en la cartografía actual[205]. Se hallaba al sur de un barranco o torrente, que también se menciona en los límites del monasterio de San Martín como "*torrentem qui inde surgit de flumine Eyroca*"; por esa cercanía entre San Pantaleón y el barranco, un documento de 1727 habla de la *Yassa de San Pantaleón*[206], a la que con posterioridad también se la denomina Barranco del Artillero y Barranco de Los Tollos, por la proximidad hacia el este de los cerros de ese nombre (Fig. 35 y Fig. 37).

Retornando a la documentación medieval de San Martín, unos 175 años después de la fundación (finales del s. XI), un listado de posesiones y privilegios del monasterio realizado por el abad Mirón registra la antigua donación de San Pantaleón por el monarca fundador, pero entonces se refiere al edificio como "casa de San Pantaleón", término que seguramente es sinónimo de *ecclesia*[207]. El hecho de que el abad no recoja en su inventario las otras iglesias estaría indicando que en su tiempo ya no existían.

En nuestra opinión, una constatación arqueológica moderna de San Pantaleón y de las otras iglesias próximas son los muros de 80 cm. de anchura y 50 de altu-

203. Cantera (1950), 509 y (1962), 334; Ubieto (1960), 16, doc. 6.

204. Así en López García (2005), mapa 2 de p. 34. Ubicación apuntada por Ramírez (2006), 749, nota 10, a propósito de las matizaciones y correcciones a Cantera (1950), 324 ss., sobre los límites territoriales del monasterio de San Martín.

205. González Blanco (1987), 503; López García (2005), 34: el registro del término corresponde al catastro rústico de 1944/1945. El topónimo sigue vivo en la localidad de Nalda, al respecto *vid.* Cartografía del Gobierno de La Rioja, *ftp://ftp.larioja.org/sig/ficheros_web/pdf/Topografico-2004/05_0204A-0108MTR01042007.pdf*.

206. Según documenta Lázaro (1997), nota 39.

207. Cantera Orive (1961), 85; Ubieto (1960), nº 68, p. 89 (reed. Zaragoza 1981); Sáinz Ripa (1981), 32: "*Dedit etiam predicto monasterio (Scti. Martini) casam sancti Pantaleonis cum terris, vineis, molendinis, ortis, et cum omnibus ad ipsam casam pertinentibus, era DCCCCLXII*". Agradecemos la precisión sobre la sinonimia de los dos términos a Javier García Turza.

ra pertenecientes a "*grandes habitaciones*", que fueron vistos en 1925/26 por Blas Taracena junto al barranco de Los Tollos en las prospecciones que realizó por la comarca cuando excavó la iglesia de Las Tapias[208]. La cerámica de construcción que entonces constató fueron "*tejas y baldosas romanas*"; documentó también cerámicas medievales de pastas oscuras e incisiones paralelas y en zig-zag, así como vasos vidriados y otros materiales, que dató en el siglo XII.

De la información de Taracena, que no muestra conocimiento de los datos sobre las iglesias de San Pantaleón, podemos deducir con claridad que el edificio o edificios que contempló con "*grandes habitaciones*" deben ser las plantas de los templos. Por lo demás resulta valiosa la descripción de Taracena de los materiales hallados, pues las "*tejas y baldosas romanas*" indican que esos templos se levantaron cuando aún estaban vigentes los recursos técnico-constructivos propios de la tradición tardorromana; por el contrario, los ajuares cerámicos pertenecerían a épocas posteriores, cuando desde el s. X en adelante, existiendo ya el monasterio de San Martín en Albelda, sólo parece sobrevivir la iglesia consagrada a San Pantaleón, a la que se alude como '*casa de San Pantaleón'*. En tiempos recientes el término se halla ocupado parcialmente por diversas instalaciones industriales, para cuya asentamiento se han llevado a cabo importantes movimientos de tierra, por lo que resulta probable que hayan sido arrasados los restos de las antiguas iglesias, en cuyo caso sólo dispondríamos de la escueta información que aportó Blas Taracena en 1927.

Cuestión central es si las iglesias de San Pantaleón citadas por el documento fundacional de San Martín, formalmente datado en enero del 924, fueron construidas tras la conquista pamplonica del Iregua, o si vienen de momentos más lejanos en el tiempo. En contra de la primera posibilidad juega el sentido común que imponen los plazos que median entre la conquista y la fundación de San Martín. La presión sobre el dominio de los Banu Qasi ejercida articuladamente por el navarro Sancho Garcés I y por el asturleonés Ordoño II hizo cambiar de manos los territorios occidentales de la actual Rioja a comienzos de la tercera década del s. X; la toma definitiva de Viguera, incluyendo el curso bajo del Iregua, se habría producido el 11 de noviembre de 923 y escasos dos meses después el monarca pamplonica suscribiría el privilegio de fundación de San Martín; bien es verdad que las fuentes no se conservan en documentos originales, sino en copias posteriores que han podido incluir cierto grado de manipulación, pero un conjunto amplio de evidencias y fuentes paralelas muestran que por entonces se produjo el corrimiento de fronteras al que aludimos.

208. Taracena (1927), 39 y nota 1; la información de Taracena es recogida por González *et al.* (1979), 88.

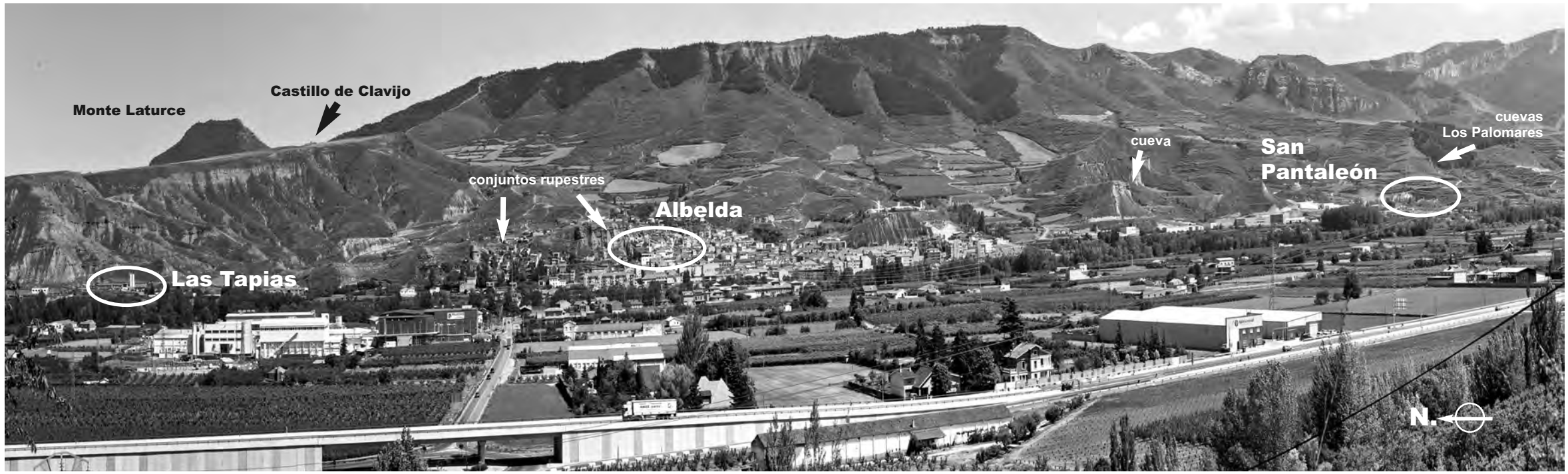


Fig. 35. *Panorámica general con la ubicación de los tres monasterios tardoantiguos (Las Tapias, Albelda y San Pantaleón); se señala su proximidad a conjuntos rupestres; visión desde el oeste (foto J. L. Bermejo).*

Fig. 36. *Conjunto rupestre de Los Palomares (Nalda), vista desde el sur (foto J. L. Bermejo).*

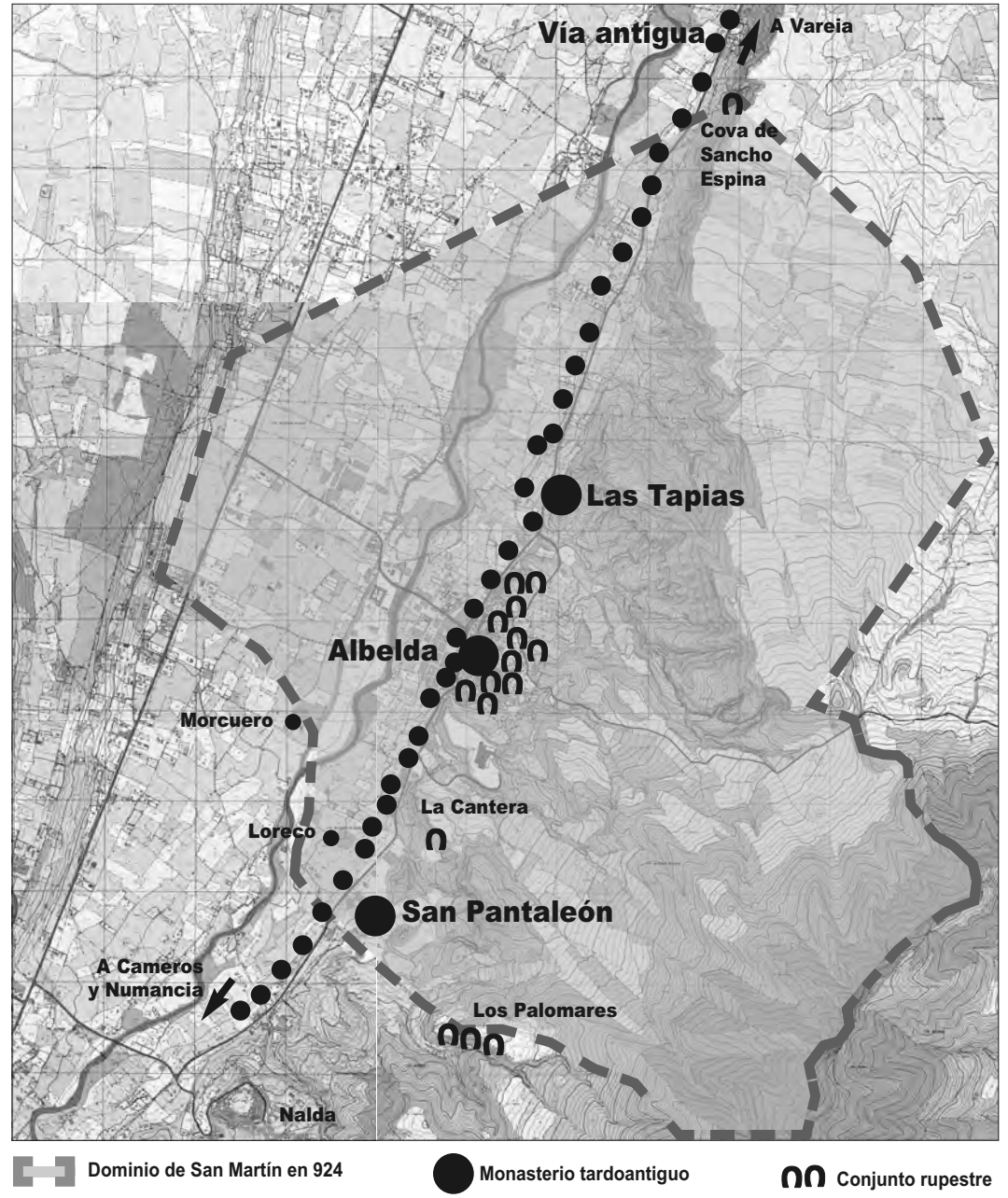


Fig. 37. *Los monasterios tardoantiguos de Las Tapias, Albelda y San Pantaleón y su relación espacial con el dominio territorial de San Martín de Albelda el 924 (s. Tomás Ramírez 2006). Cartografía básica, Gob. La Rioja.*

Sea como fuere, parece claro que fue breve el tiempo transcurrido entre la conquista pamplonesa de La Rioja occidental y la fundación del cenobio de San Martín en Albelda, habida cuenta que éste cumplía, entre otros objetivos, el de consolidar territorios recién conquistados. Escapa a toda lógica pensar que, tras la conquista del valle del Iregua, se abordó la edificación encima de *Loreco* de al menos tres iglesias juntas en un descampado sin población. Además, teniendo en cuenta que los varios templos de San Pantaleón quedaron incluidos desde el principio entre las propiedades de San Martín y poco después desaparecieron todos menos uno, resulta claro que aquellos han de ser notablemente anteriores al cenobio medieval.

Aunque la crítica paleográfica y codicológica considere problemáticas las fechas exactas de la implantación del dominio pamplonica en el Iregua y de la fundación de San Martín, debido a la copia posterior de los documentos en las que se citan, en todo caso iría contra toda lógica la hipótesis de que el conjunto eclesial de San Pantaleón se edificó de modo simultáneo al monasterio albeldense de San Martín, un esfuerzo inversor irracional para una simple dependencia secundaria de él, como fue desde el principio San Pantaleón. Razonablemente las iniciativas constructivas que se llevaran a cabo tras la conquista se abordarían solamente en el solar albeldense del nuevo monasterio y no en el descampado naldeño de San Pantaleón. Por tanto, resulta claro que el conjunto eclesial de San Pantaleón precede a la conquista cristiana y viene de muy atrás en el tiempo[209].

Disponer de un conjunto de iglesias requiere de una secuencia de iniciativas inversoras prolongadas en el tiempo y acumuladas sobre el mismo solar; para ello ha tenido que existir detrás una comunidad compleja, muy estable como estructura organizativa, con un orden de valores que planteaba la necesidad o conveniencia de disponer de varios templos juntos y con suficiente capacidad técnica y económica para abordar su construcción. También hay que presuponer un marco político y militar asegurado y un orden socioeconómico estable y adecuadamente jerarquizado, que permitiera una amplia posesión de dominios o, en su caso, una notable capacidad de exacción y concentración de rentas, necesaria para el sostenimiento de la vida comunitaria que hubo tras la multiplicidad de iglesias.

En suma, el grupo de iglesias de San Pantaleón presupone la existencia de una potente vitalidad religiosa y económica como realidad de fondo. No creemos que tales condiciones marco se dieran bajo el dominio musulmán, sobre todo desde el siglo IX cuando la comarca albeldense devino territorio frontera y escenario de choques armados, agravado todo ello en el siglo X con la expansión navarra. Recordemos que el elevado grado de inseguridad de aquellos tiempos

209. Diversos elementos de continuismo histórico durante el siglo X, en García de Cortázar (1994), 63.

había traído el abandono y desaparición del monasterio de Las Tapias, y que la militarización de la región del bajo Iregua por los Banu Qasi trajo cierta arabización toponímica (Albelda, por ejemplo) y onomástica y también posibilitó el surgimiento de algunos focos de islamización.

b) El cenobio tardoantiguo de San Pantaleón

Por consiguiente, hemos de retroceder en el tiempo para encontrar el contexto idóneo en el que pudo surgir el conjunto eclesial de San Pantaleón. Ese contexto fue el de la Hispania visigoda, entendiendo por ello el marco socioeconómico y el ciclo cultural que arranca en época postimperial y que se prolonga hasta el s. VIII, al menos, mientras el nuevo poder musulmán implantado en esa centuria no alteró en lo sustancial el estado de cosas vigente bajo la monarquía de Toledo. Si la carta fundacional de San Martín reconoce como templos al conjunto de San Pantaleón, es porque aún se mantenían en pie (*fastigia sanctarum ecclesiarum*) y tal vez al menos en alguno persistía vida litúrgica. De ahí deducimos una clara continuidad, aunque fuera en circunstancias difíciles, del culto cristiano heredado del periodo visigodo en la zona del bajo Iregua, pese a los problemas surgidos desde el s. IX por la militarización de la comarca.

La propia advocación de san Pantaleón contribuye a reforzar nuestra hipótesis. Su culto aparece suficientemente documentado en los calendarios y pasionarios mozárabes de Hispania de los siglos X y XI, mostrando que su culto se halla enraizado en la tradición heredada de época visigoda y no en el nuevo marco de la conquista cristiana del siglo X. Interesante es el testimonio de que un discípulo de Fructuoso, Saturnino, construyó una capilla a san Pantaleón junto al monasterio de San Pedro de Montes, que sería consagrada por Aurelio obispo de Astorga (681-693)[210].

Desde luego, los tres o más templos de San Pantaleón no se comprenden desde una perspectiva exclusivamente parroquial, pues para prestar servicios religiosos a una comunidad rural habría sido suficiente con uno solo. Nos parece evidente que este grupo de iglesias, cuya propiedad recibieron en el s. X los nuevos monjes de San Martin, formaba parte de un antiguo monasterio; un monasterio que llegó a constituirse bajo similares circunstancias y coordenadas culturales que las descritas para el caso de Las Tapias. Con seguridad los dos cenobios fueron coetáneos, pues ambos habrían sido hijos del mismo movimiento ascético que adquiriría sus formas monásticas definitivas en el s. VII, tal como se ha expuesto arriba.

210. Información sobre ello, García Rodríguez (1966), 213.

En conclusión, dos son los monasterios que hasta el momento identificamos en el bajo curso del río Iregua: uno en San Pantaleón (Nalda) y otro en Las Tapias (Albelda), separados entre sí por la corta distancia de unos 2,6 km. El hecho de que en San Pantaleón llegaran a construirse al menos tres iglesias y en Las Tapias dos, podría indicar que el primer cenobio llegó a adquirir un desarrollo más potente que el segundo. Pero aparte de este aspecto, las similitudes entre los dos son muy estrechas. Ambos se ubican en un lugar elevado, en la margen derecha del Iregua, ocupando terrenos no irrigables y más bien áridos, próximos a la vía que discurría junto al curso del río (Fig. 37). La morfología física de ambos debió de ser similar, disponiendo de pluralidad de iglesias o capillas, también de otros edificios o instalaciones para servicios comunes y de un cercado de fábrica; modestos oratorios para albergue de los monjes pudieron haber existido en el interior de los propios recintos. En suma, el monasterio de San Pantaleón respondería, como el de Las Tapias, al modelo de monasterio aldea. También como él, pudo haber tenido en origen un carácter familiar o privado y albergar una comunidad monacal mixta o dúplice, pero sobre San Pantaleón no poseemos el mismo nivel de información arqueológica que sobre las iglesias de Las Tapias.

Si estimamos que los monasterios de Las Tapias y de San Pantaleón son la forma que finalmente adopta desde finales del s. VI y durante el siguiente un movimiento cenobítico previo más espontáneo, es porque se da la circunstancia de que ambos se ubican en las proximidades de conjuntos rupestres. Las Tapias se relaciona con el grupo de cuevas que se halla al norte de Albelda, zona de las bodegas tradicionales de la localidad, y San Pantaleón con el conjunto rupestre de Los Palomares (Nalda), a muy poca distancia del propio centro monástico (Fig. 36 y Fig. 37). El carácter cenobítico de Los Palomares había sido apuntado certeramente en fechas recientes por el profesor Antonino González Blanco[211]. La constante de proximidad monasterio/cuevas, que vemos en Albelda y Nalda, no puede ser ignorada o considerada simple casualidad y por eso hemos defendido una relación estrecha entre el monasterio con cerca y con arquitectura de mampuesto y tejado cerámico, expresión de cenobitismo más institucional implantado en torno al s. VII, y las oquedades próximas de carácter anacorético, tal vez precursoras del mismo y en todo caso relacionadas con él[212].

Tiene importancia menor para nuestros objetivos si el conjunto formado por San Pantaleón e iglesias anejas llegó hasta el 924, cuando se creó el cenobio de San Martín, con su perfil inicial íntegro como tal centro monástico. Dos aspectos nos

211. González Blanco (2006), 6 s. Las cuevas de este sector entre Nalda y Albelda, en Pascual (1999), 92, Lám. 3ª y fotos 3b y 3c.

212. Recientemente se ha apuntado esa relación estrecha entre cenobio y cueva en el caso del monasterio de Herrera, localizado en término de Miranda de Ebro, junto a los montes de Bilibio (Haro): Alonso (2011) y González Blanco (2011).

parecen más relevantes; el primero es el hecho en sí de que hubo monasterio en San Pantaleón surgido en el contexto de la Hispania tardoantigua; el texto fundacional de San Martín, reconociendo como *ecclesiae* al conjunto, y el respetuoso formalismo del documento de 931 calificándolas como *sanctae*, sugiere que, todavía en aquellas fechas, al menos alguna se mantenía abierta al culto. Y de ahí deducimos el segundo aspecto relevante: las iglesias de San Pantaleón y anejas sobrevivieron como punto activo de cristianismo durante los dos siglos de dominio musulmán en la región, aunque también es preciso reconocer que la comunidad monástica, si como tal se mantuvo en el sitio, contaría con muy escaso número de monjes a la altura del 923 cuando los pamplonicas conquistaron el Iregua.

En resumen, las iglesias agrupadas encima de *Loreco* (Fig. 37), pertenecen al ciclo histórico y cultural del cristianismo tardoantiguo, pero no al nuevo ciclo monástico que potenciaban los monarcas cristianos del Alto Medievo con la creación de cenobios como el de San Martín. Al contrario, todo el término donde se ubicaba la iglesia de San Pantaleón y anejas quedó integrado en los dominios del nuevo monasterio; pasó a ser una dependencia suya. Dicho con otras palabras, el nacimiento del medieval monasterio de San Martín de Albelda comportó la desaparición definitiva del viejo cenobio de San Pantaleón. Fue una consecuencia lógica del modelo monástico de repoblación, incompatible dentro de su dominio territorial con otras formas de monacato heredadas del pasado.

Los dos siglos largos de dominio musulmán en Albelda y Nalda no habían borrado el monasterio de San Pantaleón, pero sí lo consiguió el cenobio benedictino del siglo X. Parece claro que éste se implantó como modelo histórico de sustitución. El monaquismo de los siglos VI y VII en los distritos rústicos había surgido como expresión plural del ideal ascético muy asimilado por las aristocracias locales; el monaquismo del s. X en adelante, por el contrario, fue un hecho dirigido desde la centralidad regia o episcopal y desde el principio estuvo basado en los privilegios dominiales del Medievo. El monacato antiguo había surgido de un movimiento multifocal, más heterogéneo y rico en soluciones; el medieval tenía origen unifocal y respondía a un modelo homogéneo bien articulado con los demás poderes territoriales.

2. Un monasterio en Albelda en época visigoda

Hasta aquí hemos propuesto la existencia en las cercanías de Albelda y Nalda de dos centros monásticos tardoantiguos: el de Las Tapias a 850 m. al norte de Albelda, cuya vida habría alcanzado hasta el s. VIII o principios del IX, y el de San Pantaleón a 2,6 km. al sur, que sobrevivió hasta el s. X. Nos queda examinar uno más, el de San Martín de Albelda, al que venimos aludiendo en numerosas ocasiones y cuya ubicación es intermedia a Las Tapias y a San Pantaleón. En tanto que fundación medieval pertenece a unas coordenadas históricas que, como

tales, escapan al ámbito de nuestro estudio, pero hemos de centrarnos en él porque existen serios indicios de que su constitución se ejecutó sobre elementos pervivientes de un cenobio preislámico. Es lo que analizamos a continuación.

a) La fundación regia del siglo X

El monasterio de San Martín se localiza con seguridad en el casco antiguo de Albelda, en el solar que ocupa la iglesia parroquial y en su entorno próximo, todo ello al pie de un farallón vertical (Peña Salagón), que todavía conserva vestigios de un importante conjunto rupestre. Según copia documental posterior, la creación formal habría sido suscrita por Sancho Garcés y su esposa Toda el 5 de enero del 924, dotándolo con importantes privilegios y con un notable patrimonio territorial (Fig. 37); los monarcas posteriores ampliarían ese patrimonio con nuevas donaciones. Aunque han sido discutidas la fecha y la autenticidad del documento de fundación, en general el nacimiento de San Martín se asocia al monarca Sancho Garcés; además, numerosos detalles del contenido de dicho documento muestran un alto grado de coherencia con otros de la fase temprana del cenobio albeldense.

Como ya hemos apuntado, San Martín no habría sido creado tiempos después de la conquista cristiana del Iregua, sino a renglón seguido de la misma. Obviamente el mecenazgo regio buscaba consolidar los territorios del Iregua e implantar un orden social y económico acorde con las prácticas del momento; pronto iría sumando nuevas donaciones y compras hasta emerger como un potente centro dominial. Llegó a ser un referente significativo en el mundo cristiano del norte peninsular, destacando la gran vitalidad de su *scriptorium* desde mediados del s. X, de donde salieron piezas tan valiosas como el denominado *Codex Vigilanus*, que compila la *Lex Visigothorum* y la *Colección Canónica Hispana*, entre otras importantes obras[213]. En aquel tiempo se acogían al monasterio unos 200 monjes.

Cabe preguntarse si en sentido estricto estamos ante una fundación *ex novo*, o más bien ante la refundación o potenciación de una realidad cenobítica previa. En nuestra opinión, la eventual existencia de esta última, no impide hablar de monasterio nuevo. De hecho, ciertos datos indicarían que la constitución de San Martín implicó también una acción repobladora. Un documento del 1 de diciembre de 921 incluido de modo aparentemente extraño en el Cartulario de Albelda, habla del pacto que suscriben 204 monjes eligiendo a un tal Pedro como su abad y prome-

213. Sobre el *scriptorium* albeldense y su actividad, Díaz y Díaz (1979), 55 ss.; de carácter general sobre la cultura escrita, *id.* (1991), 221 ss. Una propuesta de posible localización del *scriptorium* medieval en el conjunto rupestre existente al norte de Albelda, en Ramírez *et al.* (2010), prensa (agradecemos a los autores la deferencia de habernos facilitado el original inédito).

tiéndole obediencia; el documento se firma "*in arcisterio quod constructum est in valle qui vocitatur de Karadina in memoria sanctorum apostolorum Petri et Pauli*" y entre los firmantes aparecen quienes luego fueron abades o miembros significativos de la nueva comunidad albeldense[214]. El valle de *Karadina* se ha identificado con el valle del río Cárdenas, tributario del Najerilla y a unos 35 km. en línea recta hacia el occidente del Iregua. El documento pactual tendría como previsión estratégica la conquista de Viguera y Albelda por parte de Sancho Garcés[215] y habría sido suscrito para fundar San Martín; de ahí su inclusión en el cartulario albeldense.

Por tanto, fue foráneo el grupo que constituyó su primer contingente humano. Nuevo en las tierras del Iregua era también el modelo monástico que se implantaba, acorde con la tradición carolingia basada en la regla benedictina: "*monasticam ducere vitam secundum Benedicti regulam patris*", dice el privilegio de Albelda. Su potente impulso inicial se basaba en la posesión de un espacio dominial y emergía de un marco jurídico y de unas relaciones de poder, aunque todavía en fase de configuración, propias del mundo medieval. Por tanto, habría sido prácticamente total la discontinuidad respecto a una eventual experiencia cenobítica anterior existente en el lugar mismo de Albelda. Sobre ello no caben dudas razonables.

Siendo cierto lo anterior, no necesariamente negaría una experiencia cenobítica previa inserta en la tradición hispanovisigoda. Más aún, la elección de Albelda como sede del nuevo monasterio bien pudo haber estado determinada por el hecho de que su solar se hallaba categorizado desde antiguo como cenobítico, con independencia de que la vieja realidad monástica estuviera aletargada o viva en el momento mismo de la creación de San Martín. Y es que surgen de modo inevitable ciertos interrogantes en relación con la elección del lugar y con las específicas características del mismo, que es preciso dilucidar.

b) Monasterio de San Martín y hábitat rupestre

Resulta necesario dar una respuesta verosímil a la cuestión de por qué fue rupestre gran parte del hábitat del monasterio fundado el 924. Por qué ese sitio y

214. Transcribimos el texto de Ubieto (1960), reed. 1981, 7 s. doc. 1, se conserva en copia de 1501 en el Archivo General de Simancas; Cantera (1962), 328 ss. lee Karadigna, que asocia con Cardeña y sostiene que del Monasterio de San Pedro de Cardeña habrían llegado los monjes repobladores de San Martín; igual lectura en Pérez de Urbel (1950), 515 ss. Nosotros seguimos el criterio de Ubieto (1960) y (1986), 757 ss., quien lee *Karadina*, topónimo que identifica con el valle del río Cárdenas (La Rioja); según este autor, los primeros monjes albeldenses del 924 habrían sido desplazados desde esa zona hasta Albelda, aportando diversas pruebas comparando la onomástica del documento con la de los primeros decenios del monasterio de San Martín conocida en otras fuentes.

215. Síntesis de los hechos entre el 920 y 924, García de Cortázar (1994), 61 s.; también una valoración de conjunto, Mounier (2007), 234 ss.

no otro, tan pegado a la agujereada Peña Salagón. Pues si en Las Tapias y en San Pantaleón era estrecha la relación entre monasterio y cuevas, en Albelda esa relación es imbricación total. Si San Martín hubiera sido una fundación libre de todo condicionante anterior, lo lógico es que se hubiera llevado a cabo en un espacio abierto que facilitara el asentamiento de edificios y las relaciones funcionales del cenobio.

Sin embargo, las oquedades de Peña Salagón formaron parte sustantiva del monasterio y de ellas aún se conservan importantes vestigios a pesar de los derrumbes masivos documentados desde 1683[216]; los huecos conservados hoy son una pequeña parte de las antiguas celdas monacales. San Martín tuvo, por tanto, un acentuado carácter semirrupestre, como así ha sido comúnmente reconocido por los estudiosos. Resto de ese componente rupestre sería la cueva denominada la Panera, excavada en el cortado de Peña Salagón y que se localiza tras la cabecera de la iglesia parroquial[217], así como el término la Claustra con el que hoy se identifica un estrecho paso entre la iglesia y el cortado de las cuevas[218]; desde la Claustra se accede a la Panera.

¿Cabe pensar que los monjes del 924 y siguientes, movidos por una pulsión troglodítica, se pusieron a excavar gran número de oquedades en la Peña Salagón, bajo la *facultas edificandi* que el privilegio fundacional otorgaba al abad Pedro? Nos parece escasamente realista. Dado que los cenobios de Las Tapias y de San Pantaleón se relacionan con conjuntos rupestres en las épocas visigoda e islámica, como se expuso arriba, hemos de presuponer que ese aspecto troglodítico de San Martín formaba parte de la herencia monástica anterior; al menos parcialmente.

Lógicamente el monasterio de San Martín construyó en el s. X edificios de fábrica al pie del conjunto rupestre, pero estarían asentados sobre aquellos que con verosimilitud debió de tener el cenobio precedente. Lo más probable es que la iglesia parroquial de 1684-1688 (Fig. 2), perfectamente orientada al este, daba

216. Ramírez (2006), 739-752, los vestigios conservados deben ser sólo una parte del monasterio, habiendo desaparecido el resto del conjunto rupestre por desprendimientos de la Peña Salagona; también los elementos rupestres del monasterio de San Martín, en Cantera (1950), 318 ss.; Iñiguez Almech (1955), 23 ss.; Uranga e Iñiguez (1971), 46-48; Monreal (1989), 193-202; de aquí Martínez Tejera (2006), 81. Los desprendimientos de 1683 provocaron el hundimiento de una nave de la colegiata medieval, lo que obligó a derribar todo el templo y construir otro nuevo entre 1684 y 1688; este templo amenazaba ruina en 1978 y fue demolido para construir otro nuevo, templo que a su vez muestra indicios de inestabilidad geológica. Derrumbe parcial de la Peña en 1939, Cantera (1950), 23.

217. Plano en Monreal (1989), 197 s., láms. 126 y 127, tiene dos cuerpos rectangulares yuxtapuestos y el de la cabecera con techo abovedado; ver también Cantera (1950), 315, figs. 5 y 6, quien visitó los lugares detenidamente a finales de los años 20 y principios de los 30 del siglo XX, destaca claramente la ubicación rupestre del monasterio medieval. Lo mismo confirma Ramírez (2006), 745 ss. con importantes y actualizados detalles al respecto derivados de su propia observación sobre el lugar.

218. Cantera (1950), 315 ss.

continuidad sobre el mismo lugar a un templo o templos anteriores. En este sentido, cuando fue derribada en 1978, se realizaron unos rápidos sondeos mecánicos hasta una profundidad de 5 ó 6 metros, descubriéndose muros muy profundos; estaban levantados con sillares de una piedra blanquecina[219]; se ha apuntado la posibilidad de que pudieran pertenecer al cenobio anterior a la fundación de San Martín, pero ello no resulta seguro en tanto no puedan realizarse excavaciones arqueológicas regulares.

Sin embargo, no podemos pasar por alto una noticia importante, que apoya la idea de que el cenobio premedieval de Albelda contaba con al menos un templo de fábrica. Dos capiteles de tipo visigótico permanecieron durante mucho tiempo apoyados en el suelo junto a la entrada de la iglesia albeldense del s. XVII, pero desaparecieron cuando ésta fue derruida en 1978[220]. Por lo demás, una hornacina excavada en el cortado de Peña Salagón, perteneciente al contexto del cenobio de San Martín, tiene arco de herradura, que no asegura por sí mismo una cronología visigoda/mozárabe, pero tampoco la excluye[221].

Así como los argumentos anteriores fundamentan el precedente monástico visigodo en la localidad de Albelda, creemos que carece de valor probatorio la advocación de San Martín, bajo la cual se puso el monasterio del siglo X. Aunque la devoción al santo de Tours se extendió considerablemente al sur de los Pirineos durante la etapa premusulmana[222], nos parece determinante para fijar la advocación del monasterio albeldense la voluntad de Sancho Garcés de conmemorar la toma de Viguera, porque ese hecho tuvo lugar el 11 de noviembre festividad de San Martín[223], si atendemos a lo que dice el privilegio de fundación.

Como síntesis de lo anteriormente expuesto, consideramos evidente que el componente rupestre que realmente tuvo el monasterio fundado en el s. X no

219. Sobre el particular, Ramírez 2006, 745 y figs., quien expone sus observaciones como testigo presencial de las obras, siendo por entonces párroco de Albelda.

220. Al respecto, González *et al.* (1979), 88.

221. Cantera (1950), 23; González *et al*. (1979), 89; Ramírez (2006), 744 y foto de p. 743.

222. Está documentado el culto a san Martín de Tours en la Hispania premusulmana, asociado en ocasiones a centros monásticos. Por ejemplo, el elogio a San Martín de Tours que Martín de Braga colocó a la entrada de la basílica que le dedicó en los años 570-580 (Vives (1969), nº 349); el propio Martín de Braga recuerda este hecho en su epitafio fúnebre (Vives (1969), nº 275). Reliquias del santo galo se testimonian en algunas inscripciones de época visigoda: Medina Sidonia, fecha 630 (Vives, nº 304) y en Loja-Córdoba (Vives, nº 316). Una iglesia cueva dedicada a San Martín en Villarén (Palencia), con inscripción parietal del 587 (Monreal (1989), 35-38, Láms. 7-9 y foto 2; Braulio de Zaragoza compara a San Millán de la Cogolla con el santo de Tours (VSA, 12: *Martino … similis*, y 27: *alter Martinus*). Propagación del culto al sur de los Pirineos, García Rodríguez (1966), 336 ss.; Yelo (1986), 244; Handley (2003), 142.

223. "*Ideoque ob honorem et gratiarum actionem Creatoris nostri Ihesu Christi et ad laudem nominis eius vel triumphum nuper gestum in Vecaria castellum …*", Ubieto (1960), 10, doc. 2; Sáinz Ripa (1981), 21, doc. 1.

fue excavado *ex novo* todo él a partir del 924, sino que una parte, al menos, ya existía desde época tardoantigua y musulmana (Fig. 37). También parece lógico afirmar que ya entonces ese trogloditismo poseía carácter cenobítico, aunque luego el perfil de la vida monástica local se hubiera llegado a desdibujar notablemente durante los últimos decenios del dominio musulmán en la comarca[224]. Decididamente, la invencion del topónimo Albelda en tiempos de los Banu Qasi, siglos VIII y IX, apunta con claridad a un notable hábitat que había sido generado con anterioridad a las últimas centurias citadas.

Por lo que respecta a la arquitectura de fábrica, es seguro que bajo el solar de la actual iglesia de Albelda, al pie de Peña Salagón, existe un panorama complejo de vestigios que sólo la arqueología y otros métodos de investigación podrían adscribir a unas u otras etapas. Los capiteles visigóticos conservados en Albelda hasta 1978 constituyen un serio indicio a favor de la existencia de un tercer monasterio tardoantiguo en la comarca albeldense. Ciertamente son fragmentarios los testimonios, pero cobran más fuerza probatoria si los tomamos en su conjunto, en especial la determinante presencia de lo rupestre, que hablaría de un monacato anterior al s. X, superviviente bajo dominio musulmán y directo heredero en sus formas respecto a aquellos otros (Las Tapias y San Pantaleón) que hemos datado en el contexto del s. VII[225].

c) Precedente tardoantiguo del monacato medieval

Además de los indicios anteriores de carácter arqueológico, creemos que pueden aportarse otras consideraciones para probar que el hecho monacal del s. X en San Martín de Albelda se apoyó en realidades cenobíticas preexistentes. Las iniciativas que los monarcas cristianos adoptan tras la conquista de un territorio determinado tienden por lo general a apoyarse cuanto sea posible en las realidades materiales y humanas preexistentes. Ello permitía una máximo de eficacia con una economía de esfuerzos. La investigación histórica debe tener en cuenta tal marco de realismo. Además, la categorización sacral de un lugar reconocida por la tradición suele ser determinante, tras la conquista cristiana, para erigir o renovar en él un templo o un monasterio.

224. Ramírez (2006), 744 s., quien dibuja un cuadro verosímil de un monacato visigodo en el mismo lugar donde luego fue fundado San Martín, consistente en una comunidad de monjes que ordinariamente vivirían y trabajarían dispersos en su mayoría por las tierras de cultivo del Iregua, o incluso practicarían su modelo ascético recluidos en las cuevas y que sólo periódicamente (reuniones capitulares, celebraciones litúrgicas, etc.) se reunirían en comunidad bajo la autoridad del abad; la vida reglada otorgaba una organización funcional a los monjes y les imbuía el sentido de comunidad.

225. Apuntan la posibilidad de un cenobio o laura visigótica en Albelda, Taracena (1927), 38 s.; González *et al.* (1979), 88 s.; Ramírez (2006), 742 s.

En Albelda existían los elementos supervivientes de un cenobio y sencillamente fueron aprovechados por Sancho Garcés; de ahí la ubicación notablemente extraña, por incómoda y teóricamente disfuncional, que muestra la elección de emplazamiento para el monasterio de San Martín. El mismo esquema constatamos en otros muchos puntos, siendo el paralelo más evidente y próximo el de San Millán de la Cogolla, cuyo monasterio de Suso dio continuidad al cenobio tardoantiguo, que pervivió en época musulmana y que también partía de las cuevas ocupadas por Emiliano y sus discípulos[226]. Tras el dominio cristiano, el monasterio emilianense añadió a los espacios rupestres y a la potente carga espiritual heredada de las centurias anteriores la nueva arquitectura prerrománica.

El solar de Albelda poseía similar fuerza de espiritualidad que el emilianense. Por eso su previa categorización monástica fue factor decisivo cuando la corte de Sancho Garcés tuvo que elegir emplazamiento para un monasterio en el valle del Iregua. Entendemos que si se optó por Albelda, fue porque ahí había cierta base de vida monacal; del viejo cenobio habrían sobrevivido las cuevas y algún edificio, lo mismo que habían sobrevivido a 1,75 km. al sur de Albelda las instalaciones del monasterio de San Pantaleón con sus varias iglesias.

A la altura de la conquista cristiana del 923 esa comunidad albeldense contaría con un número reducido de miembros; sus condiciones de existencia serían precarias, especialmente tras las operaciones militares de la última etapa que trajeron la sustitución de poderes en la zona. Ello explicaría que San Martín, puesto que había sido diseñado para cumplir un importante papel estratégico de consolidación de conquistas, implicó al mismo tiempo una iniciativa repobladora.

Parece razonable que algunos anacoretas o ermitaños locales pudieran unirse a los monjes traídos de fuera[227]. Si el 924 había algunos clérigos en el cenobio de San Pantaleón (Nalda), lógicamente pasarían a depender del nuevo monasterio, del mismo modo que quedó bajo su dominio el solar con las 3 o más iglesias que se mantenían en pie. Por lo que respecta al cenobio de Las Tapias, al norte de Albelda, habría desaparecido tiempos atrás, como expusimos, pero su solar también quedó incluido en los dominios de San Martín.

En nuestra opinión no puede negarse la existencia de un precedente cenobítico en la localidad de Albelda como referente para la elección del lugar en el que se implantó el monasterio medieval. Pero el valor de tal precedente debe ser apreciado en sus justos términos, pues se difuminó por completo bajo la repoblación de monjes y bajo el nuevo modelo de monacato benedictino. La discontinuidad fue sustancial y por eso puede decirse que San Martín de Albelda fue un

226. Olarte (1976); Ibáñez (1997), 386-389; Olarte (2000), 97 ss.
227. En este sentido, Cantera (1962), 330.

monasterio 'nuevo', aunque estuviera asentado sobre las viejas instalaciones rupestres y de fábrica de otro anterior. Éstas últimas serían renovadas o ampliadas desde el 924, lógicamente, pero las heredadas del pasado habían servido de apoyo a la potente vida cenobítica que tuvo lugar en la Albelda altomedieval.

El precedente monástico visigodo de San Martín de Albelda ha de ser sumado, por consiguiente, a los otros dos monasterios que ya habíamos identificado en los términos de Las Tapias y de San Pantaleón, ubicándose el albeldense en una posición intermedia a ambos (Fig. 35 y Fig. 37). En suma, no deja de ser sorprendente que en el bajo curso del Iregua hayamos constatado un conjunto de tres monasterios; con propiedad puede hablarse de concentración monástica, pues los tres cenobios identificados se hallan muy próximos entre sí y se suceden alineados en un corto tramo de 2,6 km. de distancia máxima.

Capítulo XII
Cristianización, monacato, aristocracia

En los territorios del valle del Ebro el cristianismo comenzó a saltar del medio urbano al rural desde finales del s. IV[228]. El calagurritano Prudencio mostraba con claridad a principios del siglo V la determinación del hacendado cristiano de extirpar las manifestaciones de culto pagano que todavía se practicaban en sus posesiones; marcaba de ese modo la tendencia de los tiempos hacia una cristianización impuesta desde los elevados estratos de la sociedad[229]. La gran propiedad fue una importante plataforma de cristianización en el occidente tardoantiguo.

Los *possessores* obraban así de forma convencida y, a la vez, bajo el marco de la legislación tardoimperial, que proclamaba la oficialidad estatal de la fe cristiana mediante numerosas disposiciones en cadena que se fueron promulgando desde finales del s. IV y que proscribían los demás cultos. En esa línea se manifiesta, por ejemplo, el III Concilio de Toledo, canon XVI, que dice contar con el

228. Obras básicas sobre la Hispania de los siglos V y VI: Thompson (1971); Orlandis (1977), en especial caps 1 y 2; Thompson (1976), 3-28, (1977), 3-31; (1978), 3-22; Jiménez (1983); García Moreno (1989), en espec. caps. I y IV. Para el siglo V, Arce (2005); en general, vid. también Martin (2003); Kulikowski (2004); *Hispania in Late Antiquity* (2005); Brogiolo y Chavarría (2005).

229. Prudencio, *Contr. Symm*. II.1006 ss.: *"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 hace añicos, y el dios Término se ve ultrajado porque no se le ofrecen entrañas de víctimas, y el árbol adornado de guirnaldas, que conserva colgadas las luminosas linternas, cae abatido por el hacha vengadora"* (trad. de A. Ortega e I. Rodríguez, *Aurelio Prudencio, obras completas,* 1981, 469). Acciones similares llevaba a cabo por entonces Martín de Tours, destruyendo un templo pagano en una aldea y talando un viejo pino que había próximo y que era objeto de culto (Sulpicio Severo, *Vita Martini* 13.1); la lucha contra las creencias y ritos paganos, también en Martín de Braga, *De correct. Rust*. 16. Pervivencias de paganismo, Hillgarth (1980), 14 ss. y 47 s.; Díaz Martínez y Torres (2000), 235 ss. Poder imperial y conversión aristocrática, Salzman (2002), 178 ss.

apoyo del poder regio para la tarea cristianizadora; a la altura del 589 ese canon reconoce lo arraigados que todavía se hallaban en la Galia e Hispania los cultos paganos y dispone que obispos y jueces conjuntamente los exterminen, reclamando el concurso y el apoyo de los ricos hacendados[230].

1. Cristianismo y liderazgo aristocrático

Diríamos que, mediante tal articulación de fuerzas, en las áreas con alto valor productivo de la tierra, como es el caso de *Calagurris* y del bajo Iregua, se habrían conseguido los objetivos propuestos a la altura del s. VII y el paganismo rural habría desaparecido; éste quedaría cada vez más reducido a las áreas montañosas y de menor interés económico, donde padecería una progresiva esclerosis y degradación hacia prácticas de magia y similares. En ese proceso fueron surgiendo iglesias y monasterios promovidos por privados, como exponente de un liderazgo social basado en relaciones de dependencia y en el privilegio del *patrocinium*[231].

En el Valle del Ebro las élites locales no se difuminaron bajo las dificultades de los siglos V y siguientes; más bien pasados los momentos problemáticos (invasiones, bagaudas) se mantuvieron al frente de las comunidades y prosperaron bajo el pacto con la minoría germánica gobernante en Toledo. Los monasterios que hemos identificado en la comarca de Albelda son un producto de esas élites en su papel de líderes de una cristianización obligada por las leyes. Parece lógico pensar que tras esos cenobios operaron iniciativas de potentes, o de *seniores loci*[232].

Como predecesores directos de ese grupo social, hemos de recordar a aquellos *honorati* y *possessores* del Valle del Ebro, que el 463/465 intervinieron ante el papa Hilario a favor del obispo calagurritano Silvano, cuando éste fue denunciado como cismático por el concilio tarraconense tras llevar a cabo ordenaciones episcopales de modo irregular[233]. La documentación sobre el caso muestra que los posesores del Ebro mantenían entre sí unas relaciones fluidas, poseían o

230. Vives (1963), 130: *Quoniam pene per omnem Spaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit … ut omnis sacerdos … una cum iudice territorio sacrilegium memoratum studiose perquirat, et exterminari inventa no differat … Si qui vero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint vel familiae suae prohibere noluerint, ab episcopo et ipsi a comunione pellantur*". En general sobre la cristianización de las aristocracias en el occidente, Salzman (2002), 200 ss.

231. Véase al respecto el trabajo clásico de Hahn (1968), 261 ss.

232. Martin (2003) 105 ss.; Wickham (2008), 240 ss. Para esta cuestión referida al Valle del Ebro son básicas las obras de Castellanos (1997b), 199-207; *id.* (1999a); las conexiones entre ascetismo y aristocracia, Marcos (2000), 225 ss.; monasterios e iglesias propias en el noroeste, Díaz Martínez (1986a).

233. Intervinieron las élites de Tarazona, Cascante, Calahorra, Varea, Tricio, Herramélluri (Libia) y Briviesca. Fuentes y estudio del tema, Espinosa (1984), cap. 14; Escribano (1984), 265 ss.; Larrañaga (1989), 171-191; Castellanos (1995), 387-396; Castellanos (1998), 38 ss. La importancia del estrato aristocrático en el Valle del Ebro ha sido puesta de relieve por Wickham (2008), 329-330.

buscaban contactos de largo alcance y se movían de modo activo en la defensa de sus intereses. Así debieron continuar bajo la monarquía goda de Tolosa primero y bajo la de Toledo después[234].

Más o menos contemporáneo a los linajes albeldenses que promovieron la vida cenobítica local sería aquel al que pertenecía Honorio en Parpalinas (Pipaona de Ocón), al que Braulio denomina *senator* a propósito del exorcismo que San Millán de La Cogolla realizó en su *domus* hacia mediados del s. VI. De la VSA se desprende que en Parpalinas existía una iglesia atendida por varios clérigos (*ordo presbiterorum*)[235]. La misma *Vita* recuerda a otros ilustres *senatores* de la región del Ebro en el siglo VI, como Sicorio y Nepotiano con su mujer Proseria, también al curial Máximo y al *comes* Eugenio[236]. Al margen del valor jurídico de estos títulos, valor del cual probablemente carecen, y añadiendo estos datos a los del conflicto de Silvano en Calahorra, lo que sí se pone de relieve es que en la región existió una capa aristocrática bastante compacta entre los siglos V y VIII d.C. El conjunto de personajes citados afirmaba su posición social por la pertenencia a linajes consolidados en el tiempo.

Todo ello tiene que ver con el hecho monacal, pues los tres cenobios que hemos documentado en Albelda y Nalda no puede desvincularse ni de la estructura social ordenada en torno a las élites posesoras del bajo Iregua, ni al papel que éstas jugaron, como el resto de sus homólogas en el occidente tardoantiguo, en cuanto a impulsar la total cristianización de sus gentes dependientes[237].

2. Monasterios del Iregua y élites locales

No obstante, el concreto escenario histórico que se configuró en la comarca del bajo curso del río Iregua no deja de resultar llamativo. Veamos algunos datos significativos. En principio tenemos un alineamiento, en sentido norte-sur, de tres monasterios ubicados todos ellos al pie de los cortados verticales que cierran el curso oriental del Iregua y en los que aparecen cuevas artificiales; el monasterio que ocupa una posición central es el de Albelda, a 850 m. al norte se halla el de Las Tapias y a 1,75 km. al sur el de San Pantaleón (Nalda), por tanto con una distancia máxima de 2,6 km. entre extremos (Fig. 35 y Fig. 37). Por eso decíamos que podía hablarse con propiedad de una concentración de monasterios. Si

234. Sobre el periodo en el Valle del Ebro, Espinosa (1991), 275-288; Castellanos (1994), 119-138; Espinosa (1997), 37-59; Escribano, Mª V. y Fatás, G. (2001); Espinosa (2006a), 41-99; trabajo de síntesis, Mounier (2007), 220 ss.

235. VSA 24; al respecto, Espinosa (2003), 79-109; *id.* (2006b), 253-266; *id.* (2011), 184 s.

236. VSA 18, 21, 22 y 23; Castellanos (1998), 48 ss.

237. En general, sobre la implicación aristocrática en el patrocinio del culto cristiano, Salzman (2002), 205 ss.

suponemos, como es lógico, que el de Albelda sería morfológicamente similar a los otros dos, contaría como ellos con iglesias duplicadas, lo que quiere decir que en el citado tramo de 2,6 km. hubo no menos de 6 iglesias en época tardoantigua: al menos 3 y 2 en San Pantaleón y en Las Tapias respectivamente, más como mínimo otra en Albelda, que seguramente estaría acompañada de alguna otra capilla. A los efectos que tratamos, poco importa si el templo o templos tardoantiguos de Albelda eran de fábrica, rupestres o de ambos tipos, pues lo significativo es que los datos hablan de una comarca fuertemente cristianizada durante la Antigüedad Tardía a través de lo cenobítico.

Los tres monasterios formaban tres diferenciados agrupamientos de gentes, organizado cada uno de ellos como hábitat cerrado por un recinto exterior, en cuyo interior se levantan, además de los templos, algún otro edificio para uso comunitario y otras pequeñas instalaciones más precarias o realizadas con materiales perecederos. Eran como tres aldeas o colonias de monjes, de acuerdo con el modelo descrito más arriba. El modelo no excluye la posibilidad de población dispersa por la vega del Iregua y por los abrigos rupestres, que en general mantendrían algún tipo de relación con los recintos monásticos, pues es lógico que haya que atribuir a cada monasterio un patrimonio territorial propio y, por tanto, cada uno ejercía su respectiva posición de centralidad respecto al entorno. Cada uno era independiente de los restantes, como punto de referencia para el encuadramiento de la población local, y los tres convivieron así durante generaciones en tan reducido espacio geográfico.

Habíamos apuntado que la implantación de San Martín en el siglo X era de tal naturaleza que resultó incompatible con los pequeños cenobios previos que hubiera en su demarcación, lo cual llevó, como se dijo, a la desaparición del monasterio de San Pantaleón. Pues bien, esa incompatibilidad excluyente no existió entre los tres monasterios que el mundo tardoantiguo había hecho surgir en términos de Nalda y Albelda, porque ni los factores que los generaron ni las formas de vida que desarrollaron exigían relaciones mutuas de dependencia y jerarquía. Los tres convivieron y se consolidaron por su capacidad de encuadrar a las gentes del bajo Iregua; el formato jurídico-religioso era el de monasterio, pero la vida en ellos se basaba en la continuidad del orden social y de las actividades económicas heredadas del Bajo Imperio romano. Bajo el adjetivo de monástico no se excluyen realidades comunitarias y poblacionales complejas, todo lo contrario, y es precisamente eso lo que hemos de intentar explicar.

a) Débil frontera entre laicos y monjes

Para una más correcta comprensión del polimorfo fenómeno monástico en muchos distritos rurales durante la Antigüedad Tardía sería necesario liberarnos de nociones preconcebidas, que son tributarias en gran parte del modelo monas-

terial desarrollado desde la Edad Media en adelante[238]; por ejemplo, entre otras la nítida separación entre no frailes y frailes. Quizá esa distinción pudo ser clara durante la Tardoantigüedad en algún monasterio próximo a la corte o impulsado por el episcopado, pero fue más borrosa en los modestos monasterios que surgieron a impulsos de los agentes locales en los distritos rústicos.

Durante la Antigüedad Tardía del occidente la diferencia monjes-no monjes se hallaba en vías de definición; fue muy difusa en el origen del anacoretismo y en las primeras lauras y comenzó a clarificarse algo a partir de finales del s. VI con la progresiva recepción por cierto número de monjes más cualificados de las órdenes mayores y menores; pero los monjes no clérigos y los no monjes mantendrían entre sí una frontera más difusa y además el proceso no se dio con igual intensidad en todos los territorios, pues a la diferencia en el tamaño y en la organización de los cenobios hay que añadir también el muy distinto grado de inserción de unos y otros en las generales corrientes de poder eclesial o político.

Por eso, en el cenobitismo rural hispano, más plural y espontáneo que el urbano, la frontera laicos-monjes se mantuvo bastante difusa, no tanto por los flujos de relación entre cenobio y su entorno, o porque las capillas monásticas se abrieran al servicio religioso de los laicos, hecho común a todas las épocas, sino porque ya hemos expuesto cuán frecuentes fueron los casos de familias aristocráticas o de grupos de *humiliores* e incluso de comunidades aldeanas enteras que en los siglos VI al VIII se autogestionan bajo forma de cenobio, manteniendo sus relaciones interpersonales y sus anteriores modos de actividad, aunque ahora bajo el solidario compromiso de sumar el patrimonio individual al de la comunidad[239]. Cuando se trata de ese modelo de monasterio familiar, bajo impulso de líderes locales, raras veces alcanzaría una esfera de influencia más allá de lo local o comarcal. A este modelo parecen responder, como proponíamos arriba, los centros monásticos de Las Tapias, de Albelda y de San Pantaleón en Nalda.

Denominarse formalmente monasterio a sí mismos, quienes formaban grupos o comunidades naturales, otorgaba en la Antigüedad Tardía oportunidades de mejora y protección. El hecho fue combatido por la jerarquía episcopal si no se daba prioritariamente una motivación espiritual, pues declarar cenobio a una agrupación rural articulada en torno a una iglesia privada no sólo representaba riesgo de anarquía religiosa, sino también pérdida para la sede episcopal del ter-

238. Reflexiones en este sentido, Moreno Martín (2009a), 199 s., a propósito de la arquitectura monástica.

239. En este sentido, la relación hecho monástico y monastización colectivas "*que impulsaban a grupos familiares y, quizá también, a comunidades campesinas completas a organizarse en forma monástica o a ingresar como un todo en un monasterio*" (Díaz Martínez (1986b), 191 ss.), aunque referido al noroeste peninsular a través de la *Regula Communis*, sería también aplicable, en nuestra opinión, a otros territorios rústicos; también Linage Conde (1968), 124 s.

cio de las rentas. Pero ello no impidió que proliferara la formalización cenobítica de grupos rurales por los beneficios que comportaba.

b) Génesis aristocrática del monacato local

En la Antigüedad Tardía la monastización de grupos civiles sólo requería un paso formal, no difícil de franquear, y comportaba ventajas. Se exigía la aprobación del obispo, quien dictaba una regla interna, pero no es seguro que en todos los casos se cumpliera el requerimiento canónico. Eran tiempos de una religiosidad vivida tan intensa como dramáticamente, que impregnaba por completo la vida de las personas, de modo que el ideal de áscesis no era sino sublimación de la obligada áscesis que imponía lo real; lo ascético brotaba por todos los poros de la sociedad y por eso podía mediar muy poca distancia en el medio rural entre ser y no ser monasterio. Quienes podían salvar esa distancia eran principalmente los líderes locales.

En los distritos no urbanos las ventajas de lo monástico fueron atractivas no sólo para los *humiliores*, sino también para las aristocracias de tipo medio y bajo; convertir al grupo en comunidad monástica significaba: aseguramiento de la vida por 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 y otros considerandos.

Por eso, los modestos linajes locales fueron precisamente grandes impulsores de lo cenobítico y de ahí la fuerza expansiva de éste en el occidente; muchos se vieron severamente erosionados por el avance de la gran propiedad o amenazados por la constitución de nuevos poderes regionales o territoriales[240]. De ahí que, más allá del enunciado espiritual, es preciso asociar de modo estrecho sociedad y monacato si queremos comprender el segundo cabalmente. Reconocido y tutelado por las leyes, el monacato ponía a las gentes, ricos y pobres, al abrigo de muchos riesgos y exacciones, la cerca monacal definía un espacio sagrado inviolable y la acumulación de un patrimonio solidario aseguraba la redistribución de bienes al grupo en su conjunto, frente a una más azarosa vida económica individual o familiar llevada de modo independiente.

Lo espiritual y lo temporal se fundían en el hecho cenobítico, pues éste centralizaba recursos, aunaba sinergias, protegía solidariamente a sus miembros en

240. Para la relación entre poderes a escalas distintas durante la Antigüedad Tardía en el norte de Hispania, Castellanos y Martín Viso (2005).

tiempos difíciles para la vida, también consolidaba liderazgos locales y los reforzaba frente a centros de poder señorial o episcopal. Las pequeñas y medias aristocracias locales, amenazadas en su estatus o en su liderazgo, podían encontrar una solución en la formalización monástica de su patrimonio y del grupo de gentes que dirigían. Además, si un cenobio rural lograba agrupar un patrimonio significativo, entonces terminaba por ser poder en sí mismo del mismo modo que lo eran cualesquiera otros grandes patrimonios laicos o diocesanos; el monasterio podía llegar a poseer tierras en extensión considerable, instalaciones rurales, siervos y comunidades sometidas a las formas de dependencia del momento, tal como sabemos de varios de los grandes monasterios hispanovisigodos y tal como se deduce de modo directo de las disposiciones conciliares. En ese sentido, los monasterios de Nalda y Albelda, como los restantes, contribuyeron a la consolidación del *statu quo* heredado del Bajo Imperio y a la autoafirmación en clave de prestigio de los *potentiores*, tal como se les denomina, por ejemplo, en los concilios hispanos[241]. Con otras palabras, monasterios rurales tardoantiguos como los del Iregua representaron un marco de oportunidades para dirigentes familias locales.

Si hemos intentado bosquejar estos vectores-fuerza, es porque sólo desde ellos, o desde otros similares, pueden comprenderse las causas del sorprendente agrupamiento cenobítico de Las Tapias, de Albelda y de San Pantaleón. El origen de un monasterio aislado puede explicarse por cualquier circunstancia puntual y azarosa, pero no el origen más o menos coetáneo de tres en lugares tan próximos entre sí. No parece realista suponer que los creó una autoridad episcopal o temporal; su génesis tiene que obedecer a pulsiones socio-económicas y religiosas de fondo. Y en el sentido en el que venimos argumentando, entendemos que las élites locales del Iregua vieron en el monaquismo la solución a problemas del tiempo que les tocó vivir y por eso se implicaron en la creación y promoción de los tres cenobios.

3. Albelda-Nalda, monasterios particulares

La propuesta que formulamos concuerda con datos específicos obtenidos en Las Tapias. Recordemos que el estudio bioantropológico de los restos humanos contenidos en el sarcófago de la cripta excavada en 1979 mostraba que en él se depositaron dos adultos, un hombre y una mujer[242]. El dato indicaría que se trata de laicos que poseen suficiente nivel económico para hacerse tallar el sarcófago y, como

241. Frente a la tendencia al fraude fiscal o al abuso sobre los estamentos de *humiliores* de la sociedad, vemos medidas legislativas, por ejemplo, en los concilio I de Toledo, canon XI (Vives (1963), 22) y IV de Toledo (Vives (1963), 204), encomendando a la figura del obispo que vigile y denuncie los casos que se produzcan.

242. Ver *infra*, Apéndice de Julio Martínez Flórez.

puede deducirse con verosimilitud, para construir el templo donde habrían de reposar sus restos mortales. O por decir mejor, según la argumentación que hemos expuesto, se trataría de los nuevos cenobitas creadores del propio monasterio.

De este modo la iglesia de Las Tapias añadía a su función ordinaria de servir al centro monástico la de ser panteón para los fundadores, para la familia y los descendientes. Por ello, esta iglesia mausoleo apunta a un impulso aristocrático en la constitución formal del monasterio, como se expuso arriba[243]. No disponemos de datos tan concretos para los otros dos centros monásticos (Albelda y San Pantaleón), pero podemos presuponer con verosimilitud que tuvieron un origen similar al de Las Tapias. Difícilmente podía ser de otra forma.

Como es lógico, la pareja inhumada en el sarcófago de Las Tapias pertenece con toda probabilidad al grupo de propietarios del bajo Iregua. Es lo que reconocemos en la terminología actual como aristocracia; pero se trataría de aristocracias de tipo medio o bajo, con relevancia comarcal como máximo, que hubieron de vivir los difíciles tiempos de la Antigüedad Tardía buscando soluciones por sí mismas. Similar rango social atribuiríamos a los individuos cuyos restos, depositados en cistas o ataúdes de madera, reposaban junto al sarcófago. Podría tratarse de miembros del mismo linaje fundador o de personas preeminentes relacionadas con el monasterio, si el panteón no era estrictamente familiar[244].

La monastización formal exigió en los cenobios de Albelda y de Nalda esfuerzos inversores para levantar sólidas instalaciones de fábrica (por ejemplo, la doble o triple iglesia) y obtener de una autoridad episcopal la autorización oficial y el sometimiento a una regla precisa de funcionamiento. Para tal formalización fue decisiva la implicación aristocrática. Ciertamente los proyectos monásticos de la comarca del Iregua estuvieron presididos por los objetivos de espiritualidad que exigían las normas canónicas, pero eran compatibles con los otros de tipo social y económico a los que hemos aludido.

En su génesis concurrieron motivos de piedad personal, deseos por parte de los fundadores de garantizar en el tiempo su propio culto funerario, de apoyarse en ese culto para asegurar el liderazgo monástico a favor de los descendientes y

243. La cuestión de las iglesias propias es un tema tratado desde hace tiempo; las aportaciones iniciales fueron las de Torres López (1925) (1928) y (1933) y la de Bidagor (1933). La historiografía posterior se apoya básicamente en estos autores, aunque desde perspectivas y planteamientos renovados, como por ejemplo Díaz Martínez (1986a) referido al noroeste; *id.* (1987), 60 ss. Para la cristianización del medio rural, Sotomayor (1982), 646-653 y 673-675; *id.* (2004), 527 ss.; aspectos económicos de esa expansión, Martínez Díez (1959); aunque referido a La Meseta, la vinculación aristocracia-cristianización, en Chavarría (2005), 276 s.; síntesis sobre la arqueología de las iglesias propias en el Valle del Ebro y su entorno, Quirós *et al.* (2009), 469 s.

244. En algunos casos estas criptas, particularmente las que albergaban los restos de santos, terminaban por hallarse totalmente ocupadas por tumbas; así para la Galia, Beaujard (2000), 386 ss.

de proteger y acrecentar un patrimonio al amparo de la autonomía monacal. También es verdad que ello no habría sido posible sin los ideales ascéticos del momento, con su específica visión del mundo, unos ideales que calaron profundamente en los segmentos acomodados de la sociedad tardorromana.

En nuestra opinión, probablemente los monasterios del Iregua no crearon la primera experiencia cenobítica local, pues es muy probable que al abrigo de los conjuntos rupestres hubiera lauras anteriores. Eso sí, una vez creados los cenobios, esas lauras quedarían integradas en ellos, transformando sus formas de vida y de organización iniciales. Las cuevas artificiales de Albelda de Iregua y de Nalda seguirían siendo utilizadas para el apartamiento y para la práctica ascética de los monjes, a modo de supervivencia anacorética bajo el nuevo modelo monástico[245].

a) Equilibrio entre poderes

Si es correcta la relación que establecemos entre centros monásticos y linajes locales, parece lógico pensar que los monasterios de Albelda y de San Pantaleón en Nalda se construirían en parcelas que serían propiedad de los mismos fundadores[246]. Con seguridad el de Las Tapias no aprovechó ninguna construcción preexistente, sino que se asentó en un solar exento. Es significativo que los tres cenobios se levantan en terrenos no irrigables y, por tanto, de valor económico reducido; los tres se ubican en ladera a unos 30/40 metros por encima de las fértiles tierras del Iregua. Tuvieron que contar con rentas suficientes para el autosostenimiento mediante los bienes que los fundadores les hubieran asignado, o mediante las aportaciones de los fieles vía diezmos o donaciones de cualquier tipo. El II Concilio de Braga del 572 advertía a los obispos para que no aceptaran regalos de los fundadores de iglesias y les daba autorización para no consagrar aquellas que se establecieran sin una dotación suficiente, hecho que el legislador califica como '*temeritas*'; por eso el citado concilio reclama la dote de la iglesia confirmada previamente por escritura de donación[247]. Aunque la disposición conciliar fue dictada para las áreas galaicas, resulta lógico suponer que disposiciones parecidas funcionarían en el resto de Hispania.

---

245. En este sentido, Hubert (1957), 117: "*Les oratoires répartis autor du monastère sont, certainement, une survivance des usages de l'eremitisme primitif*".

246. Debían ser frecuentes los casos de iglesias construidas dentro de la propiedad del donante. Por ejemplo, a finales del s. VII Ricimero sustituyó la cabaña donde se alojaba Valerio del Bierzo por una iglesia y le propuso para clérigo de la misma (*Ordo Querimoniae* 5, texto en Díaz Martínez (1987), 61, nota 297). Recesvinto construyó una iglesia en una propiedad suya, tal como conocemos por una inscripción (Fita, *BRAH* 41, 1902, 487); ver también Díaz Martínez (1986a) 298 s.

247. II Concilio de Braga (año 572). c. 5: "*nisi antea dotem baselicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmata accipiat; nam non levis est ista temeritas, si sine luminariis vel sine sustentatione (eorum) qui ibidem servituri sunt, tanquam domus privati, ita consecratur ecclesia"* (Vives (1963), 83).

Como monasterios de fundación particular, los del Iregua no constituían un hecho singular. Fueron frecuentes las iniciativas particulares, en parte favorecidas por el hecho de que, frente a lo que ocurría con las iglesias parroquiales, los bienes monasteriales no quedaban sometidos a la tercia episcopal y la ley les reconocía personalidad jurídica propia[248]. Ciertamente ello podía generar, como así ocurrió en la realidad, una proliferación anárquica de cenobios al margen de la autoridad del obispo con el correspondiente riesgo de fragmentación religiosa y espiritual. Por eso en la Tarraconense el concilio de Lérida del 546, canon 3, prohibía denominar monasterio a cualquier iglesia edificada por seglares, a menos que fuera autorizado por el obispo, para evitar abusos y ocultamiento fraudulento de rentas, al tiempo que el mismo canon garantizaba la independencia económica, respecto al obispo, de los bienes de un monasterio[249]. Por tanto, la autoridad de los ordinarios, ejercida desde las ciudades, se imponía también sobre el cristianismo rural en cuestiones de dogma y de disciplina eclesiástica[250], pero los concilios aseguraron, por otra parte, la independencia de los patrimonios monásticos[251].

La autoridad del obispo sobre los templos y monasterios no era arbitraria, estaba sometida a limitaciones[252]. Se legisló contra posibles abusos que pudieran comportar perjuicio o ruina de monasterios y de iglesias rurales, tutelando los derechos de los fundadores, como por ejemplo obligando a destinar con prioridad la tercia

248. La autonomía económica había quedado fijada por las leyes civiles desde mediados del s. V, cuando se reconoció a los monasterios el *ius possessionis* sobre los bienes de clérigos y monjes que mueren sin herederos, de modo que sus bienes pasen a las iglesias o monasterios a los que pertenecieran (*Codex Theodosianus* V.3.1, Krüger y Mommsen, I/2, 220). También la independencia patrimonial de los monasterios es consagrada por ley de Wamba del 675 (*Lex Visigothorum* IV.5.6: Zeumer (reed. 1973), 204 s.).

249. Vives (1963), 56: "*Si autem ex laicis quisquam a se factam basílicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo no constituitur, ea a dioecesana lege audeat segregare*"; las cuestiones económicas del mundo monástico han sido excelentemente estudiadas por Díaz Martínez (1987), 53 ss.; *id.* (1990), 531 ss.

250. Al respecto, Sotomayor (2004), 526 ss.; el hecho de que bajo el estado visigodo de Toledo quedaran sometidas las iglesias propias a la jurisdicción episcopal, ha hecho sugerir a Martínez Díez (1959), 70 ss. que no podrían denominarse propias o autónomas en sentido estricto.

251. Por ejemplo, el c. 27 del concilio de Agdé exige la autorización o conocimiento del obispo para fundar un monasterio: "*ut monasterium, inconsulto episcopo, nullus construat*"; Orlandis (1971), 132; también Díaz Martínez (1987), 56 s.; *id.* (2006), 19.

252. Por lo que respecta a las iglesias no monásticas, desde antiguo se había fijado el reparto de las rentas de las iglesias por tercios: uno para el obispo, otro para los clérigos y el tercero para el mantenimiento del culto y del edificio. Así el Concilio de Tarragona del 516 , canon 8, refiriéndose a las *dioecesanae ecclesiae*: *quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut accipiatur ab episcopis novimus statutum* (Vives (1963), 36 s.); también el I Concilio de Braga del 561, c. 7: "*id est una episcopi, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae* (Vives (1963), 72); recopilación y estudio de las fuentes conciliares, Sotomayor (1982), 645 ss.; *id.* (2004), 530. El concilio de Mérida del 666, c. 16, prevé que en Lusitania la tercia episcopal se dedique íntegramente al mantenimiento de los templos (Vives (1963), 336). A partir de ahí, el poder episcopal tendió en el s. VII a ejercer una mayor presión sobre esa red de iglesias, no sólo disciplinar, sino también económica.

episcopal a la reparación de los templos, impidiendo utilizar las rentas de las iglesias rurales para las aportaciones episcopales a la corona (*regiae inquisitiones*) o para beneficiar a terceros, o invalidando incluso el nombramiento episcopal de clérigos si se había producido sin el consentimiento de los fundadores[253]. También se legisló para evitar abusos de los propios fundadores, como promover templos para beneficiarse de las aportaciones de los fieles a modo de exacción dominial, o encubrirlos como monasterios para eludir la tercia episcopal[254].

Al fin y al cabo era una cuestión de equilibrio. Frente a posibles tendencias centrífugas de las élites posesoras y de los monasterios en pro de su autonomía económica, actuaba el centripetismo urbano encarnado por los obispos tendiendo a un liderazgo general[255]. En todo caso, la reiterada legislación promovida en este sentido durante los siglos VI y VII llevó a consagrar la autonomía de los distintos patrimonios religiosos, sobre todo los de los monasterios e iglesias locales de fundación particular. Desde el s. VI el patrimonio parroquial y el monasterial son ya una realidad y, de hecho, las iniciativas aristocráticas se desenvolvieron con un alto grado de autonomía en la cristianización de sus respectivos territorios.

b) Patrimonio monástico no revocable

El conflicto de intereses derivaba de la peculiar estructura de los estratos superiores; también la legislación civil intervino en la cuestión, pues una ley de Wamba del 675 prohibía que los obispos tomasen los bienes de las iglesias y de los monasterios[256]. Ello permite sospechar que tras la dimensión económica de los centros religiosos podía hallarse el interés fiscal del estado, porque la disposición del

253. Medidas contra los que perjudicaran o destruyeran monasterios, en el c. 10 del II Concilio de Sevilla del 619 (Vives (1963), 170); también el c. 51 del IV Concilio de Toledo del 633. Para evitar intrusiones abusivas del obispo en las rentas de los templos, el c. 2 del IX Concilio de Toledo (655) garantizaba el cuidado de los templos a cargo de sus fundadores, así como el derecho de presentación de clérigos (Vives (1963), 298 s.); v. también el c. 3 del X Concilio (656), que vuelve contra posibles abusos por parte de los obispos (Vives (1993), 310 s.). El XVI Concilio de Toledo del 693, c. 5 (Vives (1963), 501 s.), sólo permite al obispo disponer de la tercia correspondiente si los edificios eclesiales se hallan en buen estado, prohíbe echar mano de las tercias para saldar las aportaciones episcopales al monarca y para realizar donativos a terceros; comentarios al respecto, en Díaz Martínez (1987), 71. Otros comentarios de estas fuentes, en Sotomayor (1982), 655-658; de nuevo sobre las cuestiones obispo-iglesias rurales, Sotomayor (2004), 525 ss.

254. Para los falsos monasterios, Concilio de Lérida del 546, c. 3 (Vives (1963), 56). Las fundaciones para lucro del fundador, en el II Concilio de Braga del 572, c. 6: *"si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat… ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut baselicam quae non pro sanctorum patrocini sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare*" (Vives (1963), 83); al respecto, Díaz Martinez (1987), 55.

255. Las tensiones entre episcopado y los patrimonios monásticos, en Díaz Martínez (1987), 61 s.; la extensión del monacato rural habría contribuido poderosamente a limitar la concepción del cristianismo como un fenómeno exclusivamente urbano: Sotomayor (2004), 537 s.

256. *Lex Visigothorum* IV.5.6 (Zeumer (reed. 1973), 204 s.)

monarca cuenta con precedentes en la legislación imperial; es el caso de una constitución del 468 que tutela las liberalidades de origen privado ofrecidas a la iglesia, obligando al obispo a respetar el destino establecido por el donante[257]. Por tanto, la normativa civil y religiosa se orientó hacia la clara separación de los bienes de las fundaciones particulares respecto a los propiamente diocesanos.

Al menos desde el s. VII los monasterios tuvieron en Hispania un título de propiedad no revocable (perpetua) sobre sus propios bienes; posiblemente la misma definición jurídica tendrían los pertenecientes a las iglesias particulares no monásticas, si bien en su caso venían obligadas a aportar la tercia a los obispos. Los monasterios para nada dependían en lo económico de la iglesia diocesana, como pone de relieve el concilio de Lérida del 546: *Ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur*[258]. De ahí que muchos monasterios de la Antigüedad Tardía, tuvieran origen familiar o no, progresaron con mayor facilidad hacia la dotación de un amplio patrimonio raíz como gran propiedad en sí misma. Ello determinó la vida de muchos distritos rústicos hasta niveles bastante profundos, como estamos observando en la comarca del bajo Iregua. En muchos casos esos centros devinieron focos socio-económico de tipo feudalizante.

La existencia del triple monasterio en terrenos de Albelda y Nalda está indicando que las aristocracias del Iregua, al liderar la cristianización local, no optaron por encuadrar a las gentes en torno a iglesias de tipo parroquial. Prefirieron la solución monástica, en el sentido de marco de oportunidades arriba expuesto, debido a la independencia y no revocabilidad de los bienes del cenobio, bienes que no eran sino prolongación de la propiedad aristocrática; probablemente el patrimonio monástico se identificaba con el propio patrimonio del linaje fundador de cada monasterio, al menos en su fase inicial.

No obstante, sería difícil imaginar que los tres monasterios estudiados, con el volumen de inversiones que requirieron y el nivel de complejidad y organización que muestran, pudieran haber surgido al margen de la autoridad del ordinario correspondiente; más bien, al contrario, hay que suponer que son expresión de una solución de compromiso entre obispo y posesores del Iregua. La autoridad episcopal tuvo que autorizar y dotar de regla a estos cenobios, sin duda, pero esa iniciativa privada permitía al linaje fundador, además de independencia patrimonial, el privilegio de regir la vida monacal y así seguir liderando al grupo social que ya antes lideraba.

257. *Codex Iust*. 1.3.28; al respecto, Díaz Martínez (1987), 54.
258. Canon 3 (Vives (1963), 56).

El monacato rural tardoantiguo fue, por tanto, una solución para las élites acorde con los tiempos. Por eso decíamos arriba que se comprende mejor si lo concebimos como formalización monástica de pequeñas comunidades, en general impulsadas por la dinámica que son capaces de imprimir destacados linajes de *honestiores* a nivel local. De ahí la borrosa frontera entre monjes y no monjes en los monasterios de tipo familiar o particular, arriba señalada, como creemos es el caso de los tres cenobios del Iregua.

Capítulo XIII
Una comarca monástica en época tardoantigua

Los tres monasterios de Albelda y Nalda, desarrollados bajo una combinación de las condiciones jurídico-económicas expuestas y de las corrientes de espiritualidad de la época, terminaron por modificar las formas de vida y de poblamiento de la comarca. Introdujeron, de hecho, un nuevo tipo de hábitat, lo cual lleva de modo directo a ciertas consideraciones sobre el concreto perfil histórico de la comarca en las épocas visigoda e islámica. Por otro lado, la densidad monástica de la zona tuvo que determinar sustancialmente las relaciones sociales y las formas de cultura durante la Antigüedad Tardía, prolongadas durante los dos siglos de dominio musulmán en la región.

1. La vida monástica

Resulta obvio que la vida comunitaria de los cenobios del Iregua discurriría bajo los dictados de una o varias reglas y bajo la autoridad del abad, aunque de ello no poseamos información concreta. Se ha señalado la posibilidad de que la regla de san Isidoro fuera conocida en el valle del Ebro a través de la correspondencia del hispalense con san Braulio y de algunas disposiciones del III Concilio de Zaragoza del 691, pero el modelo de cenobio-aldea que parece existir en Albelda y Nalda no encajaría bien con la idea de monasterio muy interdependiente con la ciudad que se describe en la regla de san Isidoro[259]. En teoría, los casos que estudiamos encajan mejor con el modelo de monasterio de san Fruc-

259. Las instalaciones materiales del monasterio isidoriano, en González García (1979), 638; Díaz Martínez (2006), 20 s.

tuoso, cuyo soporte físico es más bien aldeano, pero no tenemos constancia de que su regla haya calado fuera del noroeste y de algunos puntos de la Bética[260]. Tampoco habría encajado con el entorno de agricultura intensiva de la vega del Iregua la llamada *Regula Communis*, pues ésta parece reflejar un marco económico dominantemente ganadero y no de agricultura mediterránea[261].

Se inspiraran en el modelo que fuere, los cenobios del Iregua funcionaron bajo una o varias reglas otorgadas por el ordinario correspondiente. No resulta claro identificar la jurisdicción episcopal a la que pertenecía la comarca; previsiblemente hemos de pensar, por cercanía geográfica, en la del obispo calagurritano, pero los datos disponibles para el s. VI en la región son discordantes a este respecto, pues el anacoreta Emiliano fue ordenado presbítero por el obispo Didimio de Tarazona (*eius quippe erat in diocese*) y destinado por éste a la iglesia de Berceo, su localidad natal[262]. La gran ausente en la VSA escrita por el zaragozano Braulio es la sede calagurritana, sin que hasta la actualidad haya resultado posible aportar una explicación medianamente convincente a tal hecho.

No hay que excluir la posibilidad de que el Ebro medio pudiera haber sido influenciada en lo monástico por corrientes procedentes de la Galia; de hecho, la provincia Tarraconense mantuvo durante la Antigüedad Tardía intensos intercambios con las áreas norpirenaicas y uno de ellos fue el eclesial y monacal. En este sentido, el concilio de Tarragona del 516 disponía que en lo relativo a los monjes se aplicaran las disposiciones de las iglesias de las Galias y el de Lérida del 546 concreta que se sigan las normas prescritas por los concilios de Agdé y Orleáns[263]. Como enunciado general son claras en la Tarraconense las conexiones con el norte de los Pirineos, unas conexiones que en los últimos lustros se están haciendo cada vez más evidentes a través de numerosos registros arqueológicos de ascendiente merovingio localizados al sur de los Pirineos. Parece que el monacato galo sufrió un cierto oscurecimiento hacia finales del s. VII, poco antes de la renovación carolingia, pero hasta entonces había experimentado un enorme desarrollo y una amplia expansión territorial[264].

---

260. Díaz Martínez (1990), 531 ss.; *id.* (2006), 20.

261. Díaz Martínez (1986b), 191; *id.* (2006), 22; un *Corpvs Regvlarvm* destinado a circular y ser conocido en los monasterios desde el s. VII, Velázquez (2006), 531 ss.; sobre el valor jurídico de las *Regulae*, Mundó (1957), 93 ss.; complementariamente a lo anterior, González Blanco (2006), 11 ss.

262. VSA 12; sigue siendo cuestión historiográfica a resolver la configuración de la territorialidad diocesana en estas áreas del Valle del Ebro entre los siglos V y VIII.

263. Conc. Tarragona, c. 11 (Vives (1963), 37; Conc. de Lérida, c. 3 (Vives (1963), 56: "*de monachis vero id observare placuit quod synodo Agathensis vel Aurilianensis noscitur decrevisse*"). La influencia gala en lo monástico, Orlandis (1998), 106 s.; complementariamente, Mundó (1957), 86 ss. sobre las influencias provenzales al sur del Pirineo; también Díaz Martínez (1994), 379 s.

264. En este sentido, Díaz Martínez (2006), 26.

Naturalmente, todo ello no predetermina cuál tendría que ser la regla o reglas vigentes en los monasterios de Albelda y Nalda[265]. Simplemente recordamos que el ascetismo fue tan proteico en la sociedad tardoantigua, que de hecho desarrolló multiplicidad de soluciones y que ámbitos regionales alejados entre sí pudieron mantener, y de hecho mantuvieron, importantes flujos de comunicación y de influencia mutua. La corriente ascética era universal, pero en cada lugar cuajaba en formatos específicos por su adaptación al contexto económico, al orden social y a las tradiciones locales. Da la sensación de que los reglamentos monásticos de los que tenemos noticia son sólo una pequeña parte de los que existieron y no sabemos realmente hasta qué grado lograrían sus objetivos las tendencias unitarias impulsadas desde los centros de poder religioso y civil para tender hacia la homogeneización de reglas y de modelos monásticos en el siglo VII.

Los monasterios del Iregua, como cualesquiera otros, no viven ajenos a la vida del entorno. El apartamiento espiritual que preside el ideal colectivo no implica renuncia a los intercambios con el resto de las gentes. Se producían constantes flujos entre ambos medios; entre otros, la prestación del servicio religioso a la comunidad no monástica, la ayuda a pobres y menesterosos, la acogida de peregrinos o de viajeros y también, en ocasiones, la educación y la asistencia a la salud. Servían como centros de reclusión para penados por delitos civiles y funcionaron como lugar de refugio en casos de peligro general.

Los monasterios y las iglesias del medio rural atendieron a una importante labor de asistencia social, cumpliendo una significativa función redistribuidora de rentas. El principio cristiano dictaba que los bienes de los santos son bienes de los pobres y que la jerarquía incurría en la obligación de proteger a estos últimos y tutelarlos frente a los abusos de los poderosos, como se reglamentó con rotundidad en el I Concilio de Toledo (397-400), canon 11: "*Si quis de potentibus clericum aut quemlibet pauperiorem aut religiosum expoliaverit…*") y en el IV de Toledo (633), canon 32: "*Episcopi in protegendis populis ac defendendis inpositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere…*"[266]. Importante era, por tanto, la función tutelar hacia los pobres, que se universalizaba a través de la densa red de iglesias urbanas y de monasterios y parroquias del mundo rural.

Los monasterios de Albelda y Nalda, con sus instalaciones y con sus iglesias duplicadas o triplicadas, pudieron llegar a concentrar niveles importantes de recursos y de patrimonio. Poco podemos decir en concreto sobre las caracterís-

265. Tampoco es una cuestión determinante, pues los tres cenobios no tuvieron por qué ser regidos por una regla común; a veces la regla de un monasterio podía ser fusión de varias normas distintas, Mundó (1957), 94.

266. Para el I Conc. de Toledo, Vives (1963), 22; para el IV concilio, Vives (1963), 204.

ticas y extensión de sus *praedia*, aunque ciertamente hay que dar por hecho que cada uno formaba su propia titularidad propietaria. Si el sostenimiento se basaba exclusivamente en las rentas del patrimonio asignado al monasterio por los fundadores, entonces esos dominios pudieron ser similares a los de cualquier otra hacienda significativa de la vega del río Iregua, pero no necesariamente tuvo por qué ser así; de hecho, los monasterios son receptores de donaciones y legados, que acrecientan considerablemente el patrimonio inicial; en algunas de las donaciones que tenemos documentadas en la Hispania tardía se incluyen colonos y siervos junto con los edificios y las parcelas donadas[267]. Además, el ingreso en el monasterio solía llevar aparejada la renuncia a favor de la comunidad de las propiedades de los profesos[268].

Hemos de suponer que en los cenobios del Iregua los monjes eran sujetos activos en la producción. Realizaban actividades productivas para el sostenimiento de la comunidad, pudiendo darse el caso, incluso, de que hubiera monjes dispersos por los terrenos de cultivo y que se agruparan periódicamente para la convivencia religiosa. A falta de datos concretos, no podemos pensar en un modelo rígido de praxis monacal, pero es claro que la existencia de los monjes discurría sometida a las contingencias del trabajo. San Agustín en su carta a los monjes de la isla de Cabrera recomendaba dedicación al trabajo y en el cenobio de san Isidoro los monjes salen del monasterio a cultivar las tierras y a atender a los ganados bajo el control del prepósito, contribuyen a la construcción de edificios, etc.[269]. La *Regula Communis* muestra que los monjes trabajaban principalmente en actividades de pastoreo[270]. También la regla de san Fructuoso regula el trabajo del monje. No cabe duda que los monjes no clérigos de Albelda debieron de tener esa estrecha relación con el mundo a través del trabajo[271]. Pero como el patrimonio raíz de los monasterios se enmarca en los esquemas de la propiedad tardoantigua, también habría que contar con que dispondrían de población dependiente y de servidumbre como activa fuerza de producción.

La cultura escrita formaba parte imprescindible de la vida monástica, sobre todo si los monasterios alcanzaban un cierto grado de desarrollo. En nuestra opinión, los de Albelda y Nalda contaban con ese desarrollo, siendo razonable suponer que en ellos llegó a haber clérigos dotados con suficientes habilidades de

267. Es bien conocida la donación del diácono Vicente al monasterio de Asán (Huesca); Fortacín (1983); Díaz Martínez (1998); Ariño y Díaz Martínez (2003).

268. Como pone de manifiesto el documento *Consensoria Monachorum*; sobre este documento, Bishko (1948), 377 ss.; también González García (1979), 632 s.; el propio diácono Vicente, al profesar como monje, lega sus bienes al monasterio (nota anterior).

269. Para esos aspectos ver González García 1979, 628 s. y 638 s.

270. *Regula Communis* 9 (Campos y Roca (1971), 186-188).

271. La aportación de los monjes al entorno social desde una visión espiritualista, en Colombás (1998), 351 ss.

lectoescritura; así lo requerían la administración del patrimonio, la formación espiritual de los monjes y la vida litúrgica, aunque la mayor parte de la comunidad monástica poseyera una formación más bien deficiente o nula.

La clericalización de los monasterios, incorporando personas ordenadas de órdenes mayores y menores debió de ayudar a hacer de ellos centros de cultura orientados al cumplimiento de los fines propiamente monásticos; el concilio de Narbona del 589 disponía que supieran leer o se obligara a aprender a cuantos hubieran de ser consagrados en cualquiera de las órdenes: "*Amodo nulli liceat episcoporum ordinare diaconum aut presbyterum litteras ignorantem…*"[272]. Por eso, de los monasterios tardoantiguos surgieron personalidades muy cualificadas, varias de las cuales fueron elevadas a la dignidad episcopal en el s. VII; por otro lado, la figura del abad se acrecienta en esa centuria hasta ganar el derecho a participar en las asambleas conciliares de Toledo junto a los obispos[273]. Varios de ellos fueron eminentes e influyentes personajes del reino.

La disponibilidad de textos para los oficios y para la edificación piadosa de los monjes llevaba a la organización de *scriptoria*[274]. Monasterio de origen y características similares a los de Albelda-Nalda fue el de época visigoda de San Millán de Suso, del cual se ha sugerido que contaba en el s. VII con un *scriptorium*, como se deduce con verosimilitud de la VSA y de ciertas informaciones de la correspondencia de Braulio de Zaragoza[275]. No tenemos datos sobre Albelda y Nalda, pero puede presuponerse un ambiente similar, sin que con ello pretendamos vincular el famoso y destacado *scriptorium* de San Martín del s. X con el que eventualmente pudiera haber existido en época premusulmana.

2. Transformaciones del paisaje

Durante los siglos VI y VII proliferaron templos, capillas, oratorios y monasterios que modificaron significativamente el paisaje rural. Al final, una red bastante tupida de centros encuadraban a las comunidades en la actividad religiosa cristiana, al menos en aquellas áreas que por su interés económico (principalmente agrícola) contaban con aristocracias consolidadas. Esos centros satisfacían diversos fines: expandir el cristianismo como objetivo de los estratos dominantes (obis-

272. Canon 11, Vives (1963), 148.

273. El destacado papel de la figura del abad en la Hispania del s. VII, Orlandis (1998), 112 ss., llegando a constituir un auténtico *ordo abbatum*.

274. En el cenobio fundado por san Martín junto al Loira y a unos 3 km. de Tours se organizó un *scriptorium* ya en vida del santo; su contemporáneo y biógrafo Sulpicio Severo indica que los jóvenes se dedicaban a la copia de manuscritos, mientras que los mayores se dedicaban a la oración (*Vita Martini* 10.5-6).

275. *Epist*. XIV de Braulio a Fronimiano, abad de San Millán; al respecto, Abad (1999), 291 s.; Olarte (2000), 97 ss.

pos, propietarios, etc.), atender a las necesidades religiosas de las comunidades y también satisfacer la piedad individual del fundador o fundadores.

Los monasterios tardoantiguos de Albelda-Nalda se inscriben en esa corriente general. No resulta fácil relacionarlos con el poblamiento del entorno, aunque como idea de carácter general parece lógico pensar que la extensión del cristianismo por los distritos rurales hubo de adaptarse a las distintas formas de hábitat y también al hecho de la propiedad territorial y de la estructura social. Expresión de esta estructura fueron los propios monasterios, como hemos visto.

De entrada, no poseen vinculación directa con ningún centro urbano significativo; el más próximo en época imperial había sido *Vareia*, a unos 12 km. al norte en la desembocadura del río Iregua, pero habría desaparecido ya a la altura de los siglos VI y VII[276]. La ciudad más potente del entorno es *Calagurris* (Calahorra) por el este, con sede episcopal importante, y en dirección opuesta se mantendría activo el enclave industrial de *Tritium* (Tricio)[277]. En cuanto al eje norte-sur (cuenca del río Iregua), la comarca de Albelda-Nalda operó en la Antigüedad como punto de comunicación entre las comunidades de las tierras bajas del valle y las poblaciones asentadas en las serranías cameranas del mediodía. Arriba se ha comentado que los monasterios se hallaban junto a la vía que recorría el curso del Iregua hasta Camero Nuevo y de aquí hasta La Meseta[278]. Nos parece significativa esta ubicación, pues confirma que se trata de una posición conscientemente buscada para facilitar los intercambios no sólo con el entorno más próximo, sino también con las comunidades del curso del Ebro por el norte y con los serranos de Cameros por el sur.

La ocupación del territorio en la vega del Iregua durante el Bajo Imperio tendría como centros neurálgicos a las *villae*, pero también podían existir otros pequeños asentamientos (*vicus*, *pagus*), encuadrados o no en un esquema pluridominial. Carecemos de información sistemática sobre ellos, pero los indicios disponibles prueban que los hubo. Por otro lado, es probable que desde el siglo V comenzarían a excavarse las primeras cuevas artificiales, principalmente junto al actual núcleo urbano de Albelda y en dirección a la vecina localidad de Nalda; las cuevas aparecen como una especie de hábitat alternativo al diseminado bajoimperial, muy habituales a lo largo de la línea del Ebro y en los cursos medios y bajos de sus afluentes[279]. Por lo que respecta a Albelda y Nalda, tal como hemos

276. Sobre las etapas finales de Vareia, Espinosa (1994b), 384 ss.; Espinosa (2006a), 71 con bibliografía precedente.

277. Sobre la Calahorra tardoantigua, Espinosa (1984), 259 ss.; Castellanos (1999b); Martín Viso (1999). Sobre *Tritium*, Espinosa (2006a), 70 s.; información de síntesis, Mounier (2007), 222 s.

278. Ver *supra* apartado 'Ubicación y geografía histórica' (p. 25).

279. Espinosa (2006a), 81 ss.; datos de síntesis y comentarios sobre los conjuntos rupestres de la región, Quirós *et al*. (2009), 480 ss.

argumentado más arriba, resulta evidente que hay que asociar los conjuntos rupestres con el movimiento ascético.

Una vez creados, los monasterios se instituyeron pronto como puntos centrales de referencia, como una especie de alma para las comunidades locales. Estaban llamados a jugar un papel protagonista en tanto que núcleos principales de un nuevo paisaje. La pulsión monástica había incorporado en el eje Albelda-Nalda tres importantes hitos, nuevos respecto a lo preexistente y llamados a perdurar en el tiempo. Al surgir en el siglo VII los tres monasterios con sus respectivas cercas, no se estaba renunciando ciertamente al tradicional poblamiento disperso por la vega del Iregua, pero consideramos que el agotamiento de este último como solución histórica durante la Antigüedad Tardía tiene mucho que ver con su débil capacidad de autoprotección y con la solución que, como alternativa histórica, representaron los cenobios[280]. Los *possessores* que impulsaron los monasterios estaban dando a luz a un nuevo modo de asentamiento de gentes.

3. Albelda-Nalda, poblamiento monástico

Que los tres monasterios terminaron por ser el eje del poblamiento local, lo mostraría la geografía del dominio que se asignó al cenobio de San Martín[281]. Es un espacio alargado en sentido norte-sur, que incluye un tramo de unos 5,5 km. del curso del Iregua; el río no aparece como eje vertebrador, pues al menos dos tercios del territorio monástico medieval quedan en su margen derecha (oriental). Por el contrario, ese eje sí lo constituyen los farallones con cuevas junto a los cuales se suceden en línea los monasterios de Las Tapias, Albelda y San Pantaleón (Fig. 35 y Fig. 37). Si superponemos el dominio asignado a San Martín al alineamiento de los tres cenobios tardoantiguos, queda claro que éstos aparecen como su espina dorsal. En cierta forma podríamos decir que el dominio de San Martín sumó aproximadamente el territorio que, en conjunto, debió de constituir la base patrimonial de los tres cenobios. He aquí, en nuestra opinión, una prueba más en pro del hecho cenobítico hispanovisigodo que precede a San Martín de Albelda.

a) Acumulación de monasterios

En las tierras de las actuales localidades de Albelda y Nalda la forma de poblamiento dominante fue la monástica durante las épocas visigoda e islámica. No fue un caso único de agrupamiento de monasterios, pues los conjuntos rupestres

280. Sobre el debate acerca del proceso de formación de aldeas en la Alta Edad Media, Quirós (2007), 63 ss.; *id.* (ed.) (2011), con varias aportaciones y debates en la mesa redonda.

281. Los dominios del monasterio, en Cantera (1950), 323 ss.; Lázaro, M. (1997), 353 ss.; Ramírez (2006), 748 ss.

del área de Treviño y del Alto Ebro parecen probar la existencia de pequeñas colonias cenobíticas muy próximas entre sí, contando cada una de ellas en algunos casos con más de un templo, como se ha visto arriba; pero más allá de esta similitud, son notables las diferencias con los cenobios exentos del Iregua y su telón rupestre de fondo.

Gran parecido a Albelda-Nalda como comarca monástica, incluso con mayor grado de monastización, constatamos en el valle del río Cárdenas (La Rioja). Documentos de los siglos X y XI prueban que ahí hubo varios monasterios muy próximos entre sí; uno de ellos fue el de San Pedro y San Pablo, donde el 921 se suscribió el pacto de los 204 monjes que el abad Pedro llevaría a Albelda tres años después; también se documentan los monasterios de Santa María, San Sebastián, San Juan, San Jorge y San Millán de Suso[282]. Seis en total y todos ellos en un tramo del curso del río Cárdenas que escasamente alcanza los 10 km. de distancia entre puntos extremos; ciertamente, en algunos casos estaríamos ante sencillas capillas, o *monasteriola*, que acogían escaso número de personas.

Resulta difícil sostener que los seis cenobios del río Cárdenas surgieron tras la conquista cristiana del Najerilla, y nos parece más lógico pensar que en general son modelos de poblamiento supervivientes del ciclo tardoantiguo. Es seguro en el caso de San Millán y con toda probabilidad también el de San Pedro y San Pablo por la fecha tan temprana (año 921) en que éste se documenta; los 204 monjes repobladores de Albelda no pudieron ser reclutados de este único monasterio, sino que el abad Pedro los iría captando del resto de cenobios de la comarca y fue en San Pedro y San Pablo donde se suscribió formalmente el compromiso de obediencia. Por eso deducimos la razonable conclusión de que había ya varios monasterios en el valle del Cárdenas cuando llegaron los astur-leoneses y luego los navarros a conquistar el Najerilla, pues si las fuentes documentan a algunos en fechas posteriores, fue con motivo de su adscripción (y a la larga, desaparición) a los privilegiados cenobios de San Millán y de Santa María la Real de Nájera.

De hecho, igual proceso de concentración monástica estaba llevando a cabo al mismo tiempo San Martín de Albelda. Ya comentamos que éste habría absorbido inicialmente las pequeñas células monacales que existían en la misma Albelda y en San

282. Datos compilados por Ubieto (1986), 758 s.; la onomástica de los 204 monjes que suscriben el pacto rebela su pertenencia a la herencia cultural hispano-romana y visigoda; significativo es que la mitad de los nombres no vuelvan a registrarse más en la onomástica regional posterior al 921; según el autor la conquista cristiana habría supuesto una fuerte ruptura onomástica como consecuencia del establecimiento de la corte pamplonica en Nájera (p. 763). Al menos a una parte de los citados *monasteriola* debe referirse Iñiguez Almech (1955), 25, nota 18, cuando recuerda una carta real del 929 (Biblioteca Nacional, nº 897, fol. 139), por la que se entregan cinco ermitas a San Millán de la Cogolla: "*qui vulgo dicunt cella Alfoeta*", dos dedicadas a Santa María y las otras a San Martín, San Sebastián y San Juan.

Pantaleón. Después, en 950, obtuvo la adscripción del monasterio de Monte Laturce con sus seis monjes y el abad Adica, aunque el cenobio no desapareció y luego recuperó su personalidad independiente[283]; otras adscripciones de viejos monasterios a San Martín se documentan durante el resto del s. X y a lo largo del XI.

Finalmente, una reflexión. Estos procesos sincrónicos de proliferación monástica en el valle del Cárdenas y en el del Iregua durante la Antigüedad Tardía muestran que el periodo musulmán no trajo la desaparición de los cenobios, aunque fueran quedando reducidos progresivamente a situaciones cada vez más precarias. Una tolerancia restringida había regido las relaciones entre las comunidades locales y el poder político de los Banu Qasi; por el contrario, el modelo monacal del Medievo, muy centralista y basado en el esquema de señorío territorial, sí acabó con la riquísima tradición monástica heredada de la Antigüedad Tardía, haciendo desaparecer múltiples monasterios antiguos, a los que las fuentes altomedievales califican a veces, debido a su escaso desarrollo, como *cellulae, monasteriola*, etc.

No era cuestión de intolerancia religiosa, obviamente, sino cuestión de incompatibilidad con las poderosas estructuras de centralidad económica y de poder abacial que desarrollaron grandes cenobios como el de San Martín en Albelda, el de San Millán en Suso o el de Santa María la Real en Nájera. Tras ser absorbidos esos pequeños monasterios, y entonces sabemos de su existencia, tienden a oscurecerse ante el registro escrito posterior y, con ello, a borrar sus huellas para la memoria histórica. La plural tradición cenobítica de la Antigüedad Tardía, que con dificultades había logrado pervivir bajo el dominio musulmán, devino incompatible con las estructuras feudales del Medievo y terminó por desaparecer.

b) El monasterio como hábitat de sustitución

¿En qué medida los tres cenobios de Albelda-Nalda llegaron, con el paso del tiempo, a ser hábitats que terminaron por albergar una población mixta? Los recintos de Las Tapias, de Albelda y de San Pantaleón estaban llamados, a la larga, a convertirse en válido refugio, caso de necesidad, para la población del entorno; no tanto por su recinto murado, de escasa capacidad defensiva, como por el privilegio de inviolabilidad de todo atrio monástico. Al crear los monasterios, los notables locales no sólo habían incorporado más elementos al paisaje, también habrían creado un nuevo hábitat, como apuntamos más arriba; para que ello resultara así, sólo hacía falta el concurso de los acontecimientos históricos ocurridos en el s. IX y principios del siguiente con motivo de las disputas entre poderes territoriales por el dominio de la región.

283. Ubieto (1960), 28-30, doc. 19; García Turza (1992), 27, doc. 1.

En ese contexto, y por la función refugio que tuvieron que cumplir los monasterios, es posible que tendieran a mutar su perfil inicial. Las originales aldeas de monjes derivarían de facto hacia aldeas de gentes. Mejor dicho, no todas, porque el monasterio de Las Tapias habría desaparecido a la altura del s. IX, aunque sí sobrevivieron el de Albelda y el de San Pantaleón[284]. Parece que el de Albelda tuvo mayor desarrollo, quizá porque su conjunto rupestre asociado era francamente potente. Por esa preeminencia respecto a San Pantaleón, Albelda fue probablemente la referencia poblacional de la comarca y por eso recibió un topónimo de base árabe. El relato de Ibn Hayyan cita la batalla de *al-Bayda* (= La Blanca) del 851/852; habitualmente se ha identificado el topónimo con Albelda, pero ello resulta problemático[285]. La *Crónica de Alfonso III* registra, según versiones, las formas *Albeilda* (ovetense) y *Albalda* (rotense); esta última se reitera en un documento del monasterio de San Millán de Suso, siendo habitual en las fuentes altomedievales el adjetivo *Albaldensis*. Sin duda alguna el nombre originario de Albelda de Iregua es *al-Balda* (y no *al-Bayda*) con su gentilicio *Albaldensis*; precisar tal extremo no resulta ser una cuestión menor, pues ello permite explicar el sentido exacto del topónimo. *Al-Balda* significa 'la aldea', lo que traducido a términos históricos quiere decir que aquello que desde el s. VII había surgido como recinto monástico, aparecía ante la vista de los musulmanes del s. VIII como 'La Aldea' (*al-Balda*), como un conglomerado poblacional ordinario, y así, con este término del árabe común, quedó fijado para el futuro el nombre de la localidad. Y es que la forma física del viejo cenobio se diferenciaba poco de cualquier otro núcleo no monástico; era el monasterio-aldea que arriba habíamos descrito.

Por tanto, debido a la función refugio de los monasterios y de sus agrupamientos rupestres asociados, es probable que el de San Pantaleón y, sobre todo, el de Albelda, llegaran hasta la conquista cristiana del s. X como auténticas aldeas más que como cenobios; o que, al menos, se hubiera diluido bastante su perfil monástico inicial aunque no se llegara a borrar por completo. En todo caso, en Albelda y su entorno no hubo un núcleo convencional de poblamiento durante la época visigoda y musulmana que pudiéramos denominar 'civil' en sentido estricto; lo que sobrevivió en el tiempo fueron dos antiguos monasterios forzados por las dificultades de la época a amparar a la población del entorno, lo que les hizo adquirir, sobre todo al existente en Albelda, rasgos propios de un poblamiento común; eso es lo que aparecía ante las gentes de lengua árabe de los siglos VIII y IX y por eso lo denominaron 'La Aldea' (*al-Balda*).

Aparentemente contradictoria con esta interpretación sería la información que transmite la llamada *Crónica de Alfonso III*, a propósito de la confrontación

284. Indicios de continuismo en este sentido, García de Cortázar (1994), 63.
285. Asín (1944), 47 s.; Lorenzo (2010), 208 y 220 s.

del 859 entre Ordoño I y el muladí Musa ibn Musa, conocida como batalla de monte Laturce o de Clavijo. En ese documento Albelda es denominada *civitas*: "*Adversus quem* (*sc.* Muza) *Ordonius rex exercitum movit ad ciuitatem, quam ille noviter miro opere instruxerat, et Albeilda nomen imposuit*". La crónica sigue indicando que Ordoño dividió sus tropas en dos grupos: "*unum qui civitatem* (*sc.* Albeilda) *obsideret, alium qui contra Muzam dimicaret*". Musa plantó su campamento "*in montem cui nomen est Laturzo*" (monte Laturce) y el choque armado tuvo lugar en el entorno del castillo de Clavijo[286]. Continúa la Crónica diciendo que después Ordoño "*omnem exercitum ad civitatem* (*sc.* Albeilda) *applicauit*", la consiguió asaltar al séptimo día, mató a todos los guerreros y la destruyó "*usque ad fundamenta*". Nada al respecto registran las fuentes musulmanas y la noticia de la *Crónica de Alfonso III* sigue estando sujeta a enorme controversia.

Si Albelda es el referente toponímico recordado en la *Crónica* como escenario de las hazañas de Ordoño, pudo deberse a que el lugar concentraba cierto volumen de población cristiana en los recintos monásticos y en las cuevas anejas. La crónica habla de *Albeilda/Albalda*, pero describe hechos militares que se desarrollan en el cercano castillo de Clavijo y su entorno; Clavijo como topónimo parece creación de la plena Edad Media, por lo que bien pudo haber sido conocido como *Albalda* por los lejanos cronistas de Oviedo; las construcciones de nueva planta que habría realizado Musa ibn Musa (*noviter miro opere*) habrían de referirse a la fortaleza de Clavijo, localizada sobre Albelda en un imponente roquedo a 6 km. al este y al pie de Monte Laturce (Fig. 35); esa fortaleza es la que habría asaltado Ordoño al séptimo día de asedio y destruido después.

No hay que olvidar el interés magnificador de la *Crónica* respecto a las hazañas de los monarcas astures. La realidad es que la calificación de Albelda como *civitas* no se corresponde con el tipo de poblamiento que había en el lugar; en el siglo IX no era ni enclave urbano más o menos desarrollado, ni plaza fuerte militar, aunque sí es probable que deba a los Banu Qasi el topónimo *al-Balda* por el que se le conocerá en el futuro. La historiografía actual viene aceptando de modo generalizado que Albelda fue creada como tal ciudad por Musa ibn Musa[287],

286. Ubieto (1971), 48 s.; Albelda se cita como *Albeilda* en la versión ovetense y como *Albalda* en la rotense. La victoria de Ordoño I no tuvo repercusiones serias, pues el monarca retornó a sus lejanas bases de partida y el territorio del Iregua se mantuvo relativamente tranquilo bajo el dominio de los Banu Qasi. Actualizado trabajo sobre esta dinastía, Lorenzo (2010), 225 ss.

287. En este sentido, Sánchez-Albornoz (1948), 130, formuló la posibilidad de que Muza edificara la ciudad de Albelda, o bien cerca de algún enclave tardorromano o bien de algún monasterio de época visigoda; de aquí, Torres Valvás (1957), 22 ss.; también Pérez de Urbel (1950), 495; Sáinz Ripa (1981), 8. Serias dudas sobre la identificación Albelda/al-Bayda, Lorenzo (2010), 220 s.

pero es tributaria de una aceptación no crítica del confuso contenido de la Crónica asturiana y del nombre árabe de la localidad[288].

Dos argumentos apoyan nuestra afirmación. En primer lugar, el relieve de Albelda no ofrece condiciones para un efectivo sistema de defensa. La tradición local denomina Castillo a la plataforma que corona la Peña Salagón, pero debe ser más bien porque su cumbre es una meseta destacada sobre la vega del Iregua, pues en el lugar no hay restos que hubieran podido pertenecer a un potente fortín como el que sugiere la *Crónica de Alfonso III*: "*noviter miro opere instruxerat*". En ese momento histórico no se constatan más puntos fuertes que el castillo de Clavijo y el enclave fortificado de Viguera; el primero vigilaba los pasos por el valle del Leza y el segundo hacía lo propio en el Iregua. En segundo lugar, la idea de Albelda como *civitas* pierde valor si tenemos en cuenta que de las fuentes musulmanas se deriva que es Viguera el núcleo que ejerce como centro comarcal y como tal protagonizó hechos militares y políticos significativos entre los siglos VIII y XI. El año 781 sufrió una expedición de Abd al-Rahman I para obligarle a liquidar el tributo anual[289]. Al menos desde mediados del s. IX y hasta la conquista navarra del 923 fue plaza fuerte (*husun*) con guarnición estable musulmana y centro administrativo del territorio bajo los Banu Qasi[290].

Por eso no fue Albelda, sino Viguera, el objetivo central de Sancho Garcés el 923 cuando la conquista del Iregua, pues ahí se concentraba la principal guarnición enemiga. Albelda no era centro militar. El propio monarca califica a Viguera, a los dos meses de la victoria, como *civitas* y *castellum* en el privilegio constituyente de San Martín de Albelda; en el resto de la documentación del s. X también se le reconoce como *civitas* y *castrum/castellum*, doble denominación que permite deducir que, tras la conquista cristiana, Viguera siguió siendo centro militar y administrativo, del mismo modo que lo había sido bajo los Banu Qasi. En aquellos momentos la zona de Albelda pertenece a Viguera desde el punto de vista territorial, pues el citado texto fundacional de San Martín indica que aquella se halla "*in suburbio civitatis quam supra diximus Vecaria*"[291]. Viguera man-

288. Senac (1994), 24, estima aventurado sostener que un topónimo árabe siempre indica un hábitat ocupado por musulmanes, en lo cual estamos de acuerdo.

289. Senac (1994), 20.

290. Sobre las etapas finales del dominio de los Banu Qasi en el área riojana y los primeros tiempos de la conquista cristiana, Senac (1994), 26 ss.; Fernández de la Pradilla (1994), 35 ss.; García de Cortázar (1994), 59 ss.; datos de síntesis, Mounier (2007), 227 ss.; Lorenzo (2010), 225 ss.

291. En el documento fundacional de San Martín (a. 924), Ubieto (1960), 10, doc. 2; Sáinz Ripa (1981), 21, doc. 1. Para otras citas del topónimo en el tiempo y sentido indicados, Ubieto (1960), 118 'Índice de lugares'; y Sáinz Ripa (1983), vol. III, 142, 'Índice de lugares'. Sobre los términos *castrum/castellum*, *civitas* y *suburbium* en las fuentes desde el siglo X, García de Cortázar (1994), 67 s. y mapa de pp. 72-73.

tuvo su posición preeminente hasta que en el s. XIV fue cedida en señorío a los Ramírez de Arellano[292].

Llegados a este punto es preciso concluir que, en realidad, en Albelda y en su periferia no hubo un núcleo de población en sentido propio durante las épocas visigoda e islámica; lo que hubo fueron tres centros cenobíticos primero, luego dos y, si se quiere, una población no propiamente religiosa junto a ellos o dispersa por los campos, pero probablemente dependiente de los monasterios. Dicho de otro modo, fue la configuración física de los cenobios bajo forma de aldeas o colonias de monjes y de servidores laicos, lo que caracterizaba al hábitat de estos territorios del valle del Iregua. Cuando Sancho Garcés los conquista, por *Albeilda* o *Albalda* hay que entender dos pequeños enclaves que eran los antiguos cenobios de Albelda y de San Pantaleón. Para ser más precisos, apenas habría sobrevivido población en el segundo y quizá algo más en el primero, porque éste y el conjunto rupestre asociado eran más potentes y ahí fue donde se ubicó el monasterio de San Martín el 924. La merma de contingentes de población habría sido notable durante los decenios anteriores y de ahí que el primer abad de San Martín tuvo que llevar a cabo una acción repobladora para que el nuevo cenobio pudiera atender con eficacia la función estratégica que le encomendaba la conquista.

Por consiguiente, el hecho multicenobítico del Iregua, heredado de la tradición hispana visigoda, determinó el tipo y la naturaleza del poblamiento a lo largo de la etapa musulmana hasta la integración de la región en los dominios pamplonicas. Como pronto, un núcleo propiamente civil sólo comenzaría a surgir en Albelda después de la constitución del monasterio de San Martín en el s. X; ese núcleo se potenció en la Plena Edad Media y estuvo regido por un Concejo, de cuyas actividades ha quedado una significativa huella documental. El final formal del monasterio de San Martín de Albelda se produjo en 1435, cuando las viejas instalaciones se transformaron en colegiata y ésta se fusionó bajo un cabildo único con la de Santa María de La Redonda en Logroño[293]. Con ello emergió de modo definitivo el enclave plenamente civil de Albelda conocido en los tiempos modernos y contemporáneos.

292. Viguera destacó en el contexto político del norte peninsular entre el 970 y principios del s. XI, cuando fue centro de una importante tenencia sobre los valles del Iregua y del Leza; el periodo ha sido identificado por algunos autores como "Reino de Viguera"; al respecto, Fernández de la Pradilla (1994), 37-39.

293. Sáinz Ripa (1981), 7.

Conclusiones

El presente trabajo se ha articulado en dos partes bien diferenciadas. En la primera se dan a conocer los restos del pequeño templo excavado en 1979 en el término albeldense de Las Tapias; se trata de un estudio eminentemente arqueológico. En la segunda parte se valoran esos restos como expresión de un contexto monástico y, mediante la toma en consideración de otras evidencias textuales o arqueológicas, se descubre que el eje que forman las actuales localidades de Albelda y Nalda estuvo muy monastizado en época tardoantigua; aquí el estudio toma un cariz eminentemente histórico y cultural en relación con el monacato, con la implicación de las élites locales en su promoción y con la aportación del mismo a la transformación del paisaje y del poblamiento.

El edificio excavado en Las Tapias en 1979 es un templo de pequeñas dimensiones. El ábside se halla orientado y se le contrapone al oeste una cripta abovedada, donde se halló un sarcófago saqueado desde antiguo y otras evidencias funerarias; la bóveda estaría indicando que sobre ella hubo un espacio de uso eclesial contrapuesto al ábside; no se trataría tanto de un contra-ábside, en el sentido litúrgico, como más bien de un contra-coro, pues se halla elevado como una tribuna respecto al plano de la nave y cuya función habría que relacionar con la actividad monástica. El templo de 1979 cumplía a la vez la función de mausoleo y tiene acceso único a través de un pórtico adosado al norte.

Aspecto descollante de la arqueología de Las Tapias es el hecho de que a unos 25/30 metros al norte de la anterior iglesia exista una segunda que fue descubierta por Blas Taracena en 1925/26; posee dimensiones similares a la excavada en 1979 y muestra un esquema de planta parecido, aunque también notables diferencias. Partiendo del hecho de la duplicidad de templos y de otras observaciones complementarias hemos llegado a proponer que en lugar hubo un centro monástico tardoantiguo. En nuestra opinión, la hilación argumental que exponemos no deja lugar a dudas sobre tal realidad.

En las dos iglesias de Las Tapias llaman la atención las cámaras ciegas que se adosan a los laterales sur de sus naves y a las cuales se accedía desde estas últimas por un punto elevado situado al menos 120 cm. del suelo interior de dichas cámaras. Nos parece menos probable su posible uso como *horrea* para almacenar rentas eclesiales, debido a su excesiva capacidad potencial y a las dificultades de acceso; las cámaras ciegas se explican mejor desde un contexto monástico, considerándolas lugares de apartamiento ascético o penitente para los monjes.

Las dos iglesias constituyen un buen exponente de un tipo de arquitectura cristiana extendida por amplias regiones peninsulares; una arquitectura en la cual confluyen lo popular, evidenciado en la técnica de aparejo a base de mampuesto, y al mismo tiempo las corrientes cultas más generalizadas de época hispano-visigoda, patentes en la geometría de su trazado bien ordenada por reglas y cánones precisos. Frente a ciertas irregularidades y asimetrías constatables en la planta de la iglesia de 1925/26, la de 1979 muestra gran regularidad al hallarse contenidas sus partes dentro de un esquema modular y de proporciones perfectamente calculado. La piedra tallada se utiliza solamente en la puerta de acceso a la nave y probablemente también en el arco triunfal entre esta última y el ábside.

El tipo sencillo de nave con ábside poligonal, que devino enormemente popular en Hispania, es el precedente directo del que parten las plantas de las iglesias de Las Tapias. Al prototipo de referencia adosaron los constructores de Albelda cuerpos salientes en los laterales libres con el objeto de atender a diversas funciones litúrgicas, eclesiales o funerarias. El resultado es un templo dotado de complejidad y equilibrio, similar en su esquema básico a la iglesia de Santa María de Ventas Blancas (La Rioja), por sólo citar uno de los paralelos más próximos. La visión volumétrica de los templos albeldenses y el trazado de su planta tienden a ofrecer una imagen cruciforme, pero resulta ser una mera apariencia, porque realmente no responde al modelo de las basílicas cruciformes. En todo caso, las iglesias de Las Tapias resultan interesantes por su lenguaje compositivo, aunque no muestren aspectos descollantes de monumentalidad.

Descartamos que los dos templos sean hijos del mozarabismo peninsular, pues tanto su aspecto de conjunto como la forma en que se articulan los elementos componentes pertenecen a las corrientes de arquitectura paleocristiana y tardoantigua. Cuanto afirmamos en nuestro estudio sobre tipología, cronología, o funciones de los espacios eclesiales relativos a la iglesia excavada en 1979 es también aplicable a la excavada por Blas Taracena en 1925/26. No obstante, existen diferencias entre ambas que son significativas. La de Taracena carece de la regularidad que muestra la excavada por nosotros, posee dos accesos desde el exterior, en principio no documenta el carácter de iglesia-panteón de la nuestra y parece contar con una pequeña pila bautismal, cuya confirmación definitiva queda pendiente.

La similitud en la tipología global de los dos templos y en su técnica edilicia no garantiza que hayan sido construidos a la par, pero tampoco lo fueron en momentos muy distanciados entre sí. Hemos datado la iglesia de las Tapias de 1979 en el siglo VII de modo genérico, debido a la carencia de evidencias cronológicas precisas. Por su parte, el hallazgo por Taracena de un broche de tipo liriforme, característico del siglo VII, ha contribuido a datar en esta misma centuria el templo que excavó en 1925; nosotros compartimos tal datación, aunque retrasamos a siglos posteriores las inhumaciones recuperadas en ella por el insigne arqueólogo y que se practicaron en momentos en que la iglesia había desaparecido.

Por tanto, son escasos los elementos de cronología precisa, pero la datación que proponemos para el complejo monástico de Las Tapias se justifica suficientemente, en nuestra opinión, por paralelos formales y por el contexto histórico-cultural. La configuración de los espacios arquitectónicos muestra un alto grado de coherencia con las normas conciliares de finales del s. VI y del s. VII en cuanto a la definición de los ámbitos litúrgicos y en cuanto a la separación entre clérigos y laicos. La cronología propuesta es también coherente con las etapas del ascetismo hispano y de su formalización monacal a lo largo del s. VII, particularmente en los distritos rústicos, así como con la contribución de las élites locales a la cristianización de las poblaciones rurales.

Los datos obtenidos en la excavación de 1979 en Las Tapias permiten deducir que el final del templo se produciría no en el primer momento del poder musulmán en la región, sino en fases avanzadas del s. VIII, o más bien a lo largo del IX. Episodios de finales del s. VIII muestran que Viguera y el entorno del Iregua son tributarios de Córdoba, pero todavía no están sometidos a ocupación militar directa; por tanto, hasta entonces pudo haber plena continuidad de las formas de vida heredadas del periodo hispanovisigodo. La ocupación militar permanente por parte de los Banu Qasi se constata como más tarde desde mediados del s. IX y hubo de ser a partir de entonces cuando se desarrollarían en la zona ciertos procesos de arabización lingüística (cuyas huellas han quedado en la antroponimia y en la toponimia) y de islamización religiosa, aunque tal aculturación lograría un alcance y un grado de penetración limitados. La construcción del castillo de Clavijo en el siglo IX, la fortificación de Viguera y las razzias de Ordoño I por la región debieron de trastocar bastante el estado de cosas anterior, y es precisamente en esas coordenadas históricas en las que situamos el abandono y desaparición de las iglesias e instalaciones que formaban el monasterio de Las Tapias.

Decíamos que el presente trabajo comenzó siendo un estudio de arqueología cristiana, centrado en una de las iglesias de Las Tapias, y ha concluido como un trabajo de arqueología e historia monásticas. Toda investigación se inicia bajo determinados postulados e hipótesis de partida, pero en ocasiones la propia indagación puede llevar a descubrir horizontes no sospechados; tal ha sido el caso que nos ocupa, pues la memoria arqueológica inicial ha llevado finalmente

a descubrir una curiosa concentración de centros monásticos existente en la comarca de Albelda y Nalda durante la Antigüedad Tardía, aspecto que desarrollamos en la segunda parte de la obra. Los primeros capítulos responden más al esquema de un informe arqueológico, y en ese sentido aportan un importante *corpus* de evidencias inéditas, pero la segunda parte es fuertemente dependiente de la anterior, pues han sido los interrogantes de carácter funcional, histórico y cultural que suscitan los restos arqueológicos de Las Tapias, los que ha llevado a descubrir un riquísimo horizonte monacal en el bajo Iregua, del que no se tenían noticias claras hasta el momento. Se trata de tres monasterios que se suceden en el corto tramo de 2,6 km. de distancia máxima; de norte a sur: Las Tapias, Albelda y San Pantaleón; los dos primeros en el término municipal de Albelda y el tercero en el de Nalda.

De ellos, sólo disponemos de datos concretos sobre Las Tapias, limitados a los dos templos excavados en 1925/26 y en 1979. Sobre San Pantaleón sabemos que contaba con al menos tres iglesias, de las cuales sólo conservamos una muy escueta referencia sobre restos de muros y ciertos hallazgos cerámicos. Al monasterio tardoantiguo de Albelda se le sobrepuso el medieval de San Martín, cuya fábrica fue en parte destruida por los grandes desprendimientos de la Peña Salagón en 1683 y luego explanada para construir la colegiata de 1684-1688, que pervivió hasta la década de los años 70 del siglo XX. Las cuevas que formaron parte del cenobio ubicado en Albelda y las de Los Palomares asociadas al monasterio de San Pantaleón son los restos más visibles de la antigua vida monástica, pero quedan muy mermadas sus posibilidades de aportar información específica.

Nos parece evidente el interés historiográfico del hallazgo. Para llegar a él ha sido fundamental el planteamiento metodológico de contrastar en un mismo marco analítico las evidencias arqueológicas a nivel local o comarcal con la información procedente de las fuentes altomedievales propias de las primeras etapas de la conquista cristiana, principalmente el privilegio fundacional del monasterio de San Martín de Albelda y la documentación escrita de sus primeros decenios. Hemos podido constatar que estas fuentes referidas al siglo X, aunque con frecuencia conservadas en copias posteriores, describen contextos y paisajes que vienen de muy atrás en el tiempo, por lo que, sometidas a las debidas cautelas críticas, aportan información sobre realidades históricas que arrancan en la Tardoantigüedad y se prolongan en las tempranas comunidades mozárabes septentrionales.

Creemos correcto el procedimiento deductivo que ha llevado a asegurar la existencia en Albelda y Nalda de los tres monasterios. Hemos partido de la duplicidad de iglesias en Las Tapias, pues tratándose de un medio rural como el bajo Iregua, tal duplicidad difícilmente podría explicarse desde el supuesto carácter parroquial de los templos; por el contrario, los conjuntos de iglesias fueron habituales en los medios monásticos. Refuerzan nuestra interpretación el reducido

aforo de las dos iglesias, el contra-coro elevado existente en la de 1979, el simple cancel con la que se cerraba esta última, por lo que deducimos que debió de existir un recinto exterior, el doble acceso a la iglesia de 1925/26 y, finalmente, la probable existencia de otra edificación en Las Tapias, además de los dos templos. Tales indicios otorgan una razonable seguridad para definir el sitio como centro monástico, sobre todo si observamos que a 2,6 km. al sur había a principios del s. X al menos tres iglesias juntas, que luego quedaron incluidas en el dominio del monasterio de San Martín y bajo él desaparecieron pronto. Hablamos de las iglesias agrupadas que había en San Pantaleón (*ecclesiam Sancti Pantaleonis vel aliis que ibidem constructe sunt*") en territorio de la actual localidad de Nalda; este agrupamiento sólo puede explicarse de modo coherente porque a la altura del s. X eran elementos supervivientes de un antiguo monasterio. El conjunto eclesial de San Pantaleón había sobrevivido a los avatares del dominio de los Banu Qasi y de la conquista cristiana, no así el de Las Tapias.

Finalmente, hemos identificado el tercer cenobio en el solar de la actual localidad de Albelda, en las oquedades artificiales de la peña Salagón y bajo la actual iglesia parroquial y su entorno inmediato. Varios autores habían sugerido ya que el cenobio de San Martín, fundado por Sancho Garcés I en enero del 924, se habría asentado sobre otro más antiguo, cuyas instalaciones habrían sido amortizadas o renovadas sustancialmente; nos adherimos a tal propuesta y aportamos en ese sentido una nueva lectura histórica a la luz de los datos que se derivan de Las Tapias y tras la valoración monástica de las iglesias de San Pantaleón (Nalda). En definitiva, el análisis de las evidencias literarias y arqueológicas, así como el proceso deductivo subsiguiente, ha llevado a descubrir que el territorio de Albelda y Nalda estuvo fuertemente monastizado durante la Antigüedad Tardía. Todo ello pone de relieve su significación como importante centro de cultura religiosa mucho antes de la constitución del monasterio de San Martín en Albelda con su famoso *scriptorium* de los siglos X y XI.

La realidad multicenobítica de Albelda-Nalda aparece como un hecho destacado y novedoso, pues no sólo resulta relevante para el conocimiento del cristianismo y del monacato en el valle del Ebro, sino que introduce importantes matices, a nuestro entender, en la comprensión del monacato hispano. Y es que los tres monasterios ubicados a tan corta distancia entre sí terminarían por determinar el perfil de poblamiento dominante en la comarca del bajo Iregua durante la Antigüedad Tardía. Con ello pretendemos sumar una aportación más a la saga de contribuciones que en los últimos lustros vienen apareciendo sobre enclaves monásticos en el occidente europeo.

Por desgracia, muy escasos restos de los tres monasterios albeldenses van a poder ser legados a las generaciones del futuro, debido en parte a la carencia durante los últimos decenios de mecanismos de protección del patrimonio en los planes de desarrollo urbano e industrial de Albelda y Nalda. En la parcela de

Las Tapias, al norte de la primera localidad, nuevos pabellones de una industria ganadera se han construido junto al inicial de 1979; desconocemos el daño que hayan podido ocasionar en las dos iglesias; probablemente se haya visto muy afectada la excavada en 1925/26, mientras que la de 1979 haya podido preservarse mejor, pues su ubicación parece coincidir con un espacio abierto entre pabellones. Quizá nada quede del monasterio de San Pantaleón en territorio de Nalda, pues aquí se vienen construyendo diversas instalaciones industriales en los últimos años con ejecución de notables explanaciones de terreno que han podido destruir aquellos muros de '*grandes habitaciones*' que Taracena contempló hacia 1925. Sobrevive el conjunto rupestre de Los Palomares que se halla próximo a San Pantaleón.

Por lo que respecta al tercer monasterio tardoantiguo, el ubicado en la misma localidad de Albelda, pueden quedar vestigios de él bajo el solar de la actual iglesia parroquial y en sus proximidades, si bien en parte habrían sido reutilizados y en parte amortizados por las instalaciones del monasterio medieval de San Martín; indagaciones arqueológicas en este punto son altamente recomendables. Los desprendimientos de grandes masas rocosas de la peña Salagón han borrado buena parte de los espacios rupestres del antiguo cenobio, aunque todavía queda una importante huella de los mismos. También sobreviven los agrupamientos de cuevas existentes al norte de la localidad (zona de bodegas) y que han de ser relacionados, unos y otros, con los monasterios albeldenses y con la fase de la *anachóresis* que les precedió. En resumen, el conjunto de evidencias disponibles sobre los tres monasterios del bajo Iregua pone de relieve el alto grado de dificultad con el que tropieza el seguimiento arqueológico de la monastización rural.

El modelo compositivo por adición de cuerpos salientes a la nave, que caracteriza a las dos iglesias de Las Tapias, no tuvo por qué reproducirse de modo igual en el monasterio de San Pantaleón o en el de la propia localidad de Albelda. Realmente nada conocemos al respecto, salvo que en Albelda hay noticia de dos capiteles marmóreos 'visigóticos', hoy desaparecidos, que se hallaban junto a la entrada de la colegiata construida en el s. XVII; de confirmarse tal noticia, apuntaría a una monumentalidad de la iglesia o iglesias del monasterio de Albelda mayor que la de los restantes cenobios. En todo caso, la tipología de los templos o capillas que hubiera en los tres monasterios pudo haber sido muy variada, como variada sabemos que fue en diseños y técnicas constructivas la arquitectura religiosa en el resto de la Hispania paleocristiana y visigoda.

En el origen del desarrollo monástico de Albelda y de Nalda hemos situado al movimiento anacorético regional de los siglos V y VI, recordando los coetáneos ejemplos de Felices en Bilibio y de Emiliano en Suso. Pero la *anachóresis* pronto dejó de ser cuestión de solitarios en sentido estricto, para tender a agrupamientos de ellos bajo formas más o menos espontáneas de organización; es lo que muestra con claridad la *Vita Sancti Aemiliani*. Algunas de las cuevas de Albelda

y las de Los Palomares en Nalda reflejarín ese estadio primero del ascetismo local, un ascetismo que terminó por ser transformado en el siglo VII al quedar integrado en los tres monasterios a modo de supervivencia anacorética, tal como hemos sugerido. En ese sentido, las tendencias unitarias promovidas desde finales del s. VI por los poderes episcopal y temporal trajeron como consecuencia la formalización canónica de muchos cenobios, aunque quizá no de todos. Creemos que este punto de sazón es el que muestran los tres monasterios de Nalda-Albelda con su dotación de iglesias múltiples y de infraestructuras de servicio; todo ello presupone una organización acorde con las pautas del derecho eclesiástico que se derivó de la acción normativa conciliar de la Hispania visigoda.

Hemos propuesto en nuestro estudio que esa monastización formal difícilmente se produciría por una espontánea evolución de lauras anacoréticas previas al margen de los liderazgos sociales del momento. Los restos óseos de un hombre y de una mujer guardados en el sarcófago de la cripta existente en la iglesia de Las Tapias de 1979 parecen sugerir que para la constitución canónica del monasterio fue decisiva la implicación de alguna familia o familias nobles locales; los monasterios con sus iglesias múltiples y con sus otras fábricas al servicio de la comunidad requerían complejidad organizativa bajo un liderazgo comunitario y también esfuerzos inversores muy notables para la época.

No parece lógico pensar que, aunque los tres monasterios de Albelda hayan sido impulsados por notables, pudieran haber vivido al margen de la autoridad episcopal y de los esquemas que articularon a los poderes locales (ellos eran poder local) en el marco del estado territorial visigodo y bajo la autoridad episcopal correspondiente. En teoría, la sede de referencia para los cenobios de Albelda y Nalda sería *Calagurris*, debido a su relativa proximidad, pero al respecto hemos apuntado los problemas que plantea la definición de la territorialidad diocesana en el Ebro medio durante los siglos VI y VII.

Creemos que debió de ser decisiva la aportación de los monasterios a la completa cristianización local, hecho que, por otro lado, fue frecuente en otros muchos territorios; la cristianización impulsada por el monacato se constata también en zonas como el noroeste hispano, o en otras regiones del occidente postimperial como Irlanda, Britania o la Galia. Sin alejarnos tanto en el espacio, es lo que también debió de ocurrir en amplios distritos del medio y alto Ebro, a partir de los muchos conjuntos rupestres existentes en La Rioja, Álava, Burgos o Cantabria, de cuya naturaleza cenobítica no cabe duda en ciertos casos, aunque quizá sí en otros.

Cuando hablamos de cristianización rural solemos contemplarla sólo desde el prisma de la extensión más o menos amplia y densa de la creencia en sí misma. Iglesias rurales, centros monacales, eremitorios, oratorios, hagiotoponimia, testimonios epigráficos o arqueológicos en general permiten seguir esa huella, pero hemos de contemplar también, y creemos que es lo más importante, los vectores fuerza de tipo social que hicieron posible la expansión de las creencias cristia-

nas. El cristianismo se extendió en el occidente tardoantiguo bajo el liderazgo de la gran propiedad y al amparo de sus relaciones de dependencia, de tal manera que no vino a cambiar el orden social heredado del Bajo Imperio, sino a consolidarlo. En este punto consideramos pertinente la pregunta de cómo fue posible que, tan próximos unos de otros, surgieran en Albelda y Nalda tres monasterios dotados cada uno de ellos con dos, tres o más templos.

Hemos aportado una respuesta que, sin ser la única posible, al menos resulta coherente con el marco socioeconómico y religioso de la Antigüedad Tardía. Los tres cenobios no habrían sido posibles como proyectos al margen de la directa implicación de los notables locales, tal como hemos afirmado; al promoverlos, no les negamos a éstos expectativas e ideales espirituales, pues las gentes de todas las escalas sociales son vital y dramáticamente religiosas por entonces, pero a la vez esos notables viven un tiempo difícil e inseguro, con amenazas directas de diverso origen a su liderazgo local y a su patrimonio. La independencia patrimonial que el ordenamiento jurídico garantizaba a los monasterios, en un contexto en el que lo monástico se está formando, les ofrecía una razonable oportunidad. Fue una opción que no despreciaron, pues transformando su patrimonio raíz y su grupo socio-familiar en formato de monasterio, tutelaban e incluso acrecentaban ese patrimonio, mantenían su liderazgo social y quedaban amparados por las sagradas leyes de la inviolabilidad monástica.

Por eso consideramos que los cenobios del bajo Iregua parten de un impulso de modestos linajes locales en la línea de los llamados monasterios familiares o particulares, y porque tal impulso fue bastante común durante la Antigüedad Tardía es por lo que el fenómeno monástico aparece tan plural y polimorfo y, a la vez, tan necesitado de unidad, como así intentaron los concilios y las reglas monásticas del siglo VII. No resulta posible disociar lo espiritual de lo material, pues ambos horizontes se apoyaban mutuamente; el monacato de Nalda y Albelda surgía de la base social y económica de la propia comarca y era una alternativa a las dificultades de los tiempos, resolvía cuestiones de seguridad, de supervivencia, y satisfacía expectativas espirituales; todo a la vez. También por eso se puede explicar el hecho de que en los cenobios no siempre estuvieron totalmente clarificadas las fronteras entre monjes y no monjes, aunque sí entre legos (laicos) y clérigos.

Desde esa perspectiva parece claro que la monastización de la comarca del bajo Iregua fue expresión de la dinámica que vivieron los medios rurales durante los siglos VI y VII. La sociología monástica era en buena medida prolongación de la no monástica; en los casos de Albelda y Nalda la comunidad estaría dirigida por un abad que pertenecería al linaje fundador, quien encuentra en el monasterio también acomodo al propio panteón familiar, convertido en punto de mira de las expectativas religiosas de la población. Cenobios tardodantiguos como los estudiados atenderían también a otros objetivos, además de los señalados, como

son la sacralización de la estirpe fundadora, su afirmación en el medio rural y la implantación en éste de una organización eclesial que, de ese modo, alcanzaba hasta los últimos rincones del territorio diocesano.

El monacato contribuyó a transformar la vida religiosa del campo, lo que quiere decir que, en la medida en que poseía matriz aristocrática, la nobleza rural habría llevado a cabo, impulsada a la vez por motivos espirituales y materiales, lo que podría denominarse una decisiva labor misionera. Ello se tradujo en un esfuerzo inversor erigiendo iglesias y monasterios, asignándoles rentas y sosteniendo un *ordo clericalis* que con el tiempo fue creciendo en número de miembros. De ahí que la sociedad cristiana occidental habría de ser, por muchos siglos, esencialmente rural.

Los centros monacales de Albelda y Nalda destacarían con fuerza como una referencia central en el plano social; el monto de recursos que requería el sostenimiento de los cenobios también tuvo que jugar un importante papel dinamizador. El monasterio no era solamente una unidad cerrada de producción y de consumo, sino también un espacio abierto de redistribución de recursos, pues la práctica de la limosna y la atención a los menesterosos constituyó siempre una de sus funciones sustantivas.

En cuanto al marco físico de los monasterios albeldenses, hemos hecho hincapié en la inconveniencia de retrotraer a época tardoantigua el modelo monástico carolingio o postcarolingio. No dudamos que algunos cenobios, promovidos por ilustres miembros del episcopado, como Isidoro de Sevilla, parecen responder a referentes más urbanos con arquitectura compacta y desarrollada. Pero los monasterios de los distritos rústicos, aunque comportaron notables inversiones en edificios de fábrica, pudieron reproducir modelos formales muy distintos según lugares. Hemos considerado que los de Albelda y Nalda respondían más bien al concepto de aldea o colonia de monjes, muy distantes, por tanto, del monasterio de la Edad Media. Las dinámicas aristocráticas que determinaron la monastización tardoantigua explican en buena medida esa configuración formal de los cenobios, así como el hecho de que su existencia tan próxima entre sí en modo alguno se revelara como incompatible.

Los cenobios del bajo curso del río Iregua jugaron un papel relevante desde una triple vertiente, al menos: canalizando las tendencias ascéticas para extender el cristianismo, posibilitando la continuidad protagonista de las élites en el juego de relaciones socioeconómicas y, finalmente, definiendo un modelo formal de cenobio, que introdujo cambios radicales en el paisaje en tanto que nuevo tipo de hábitat centralizador de relaciones dominantes. Los tres monasterios, tan próximos entre sí, fueron un elemento fundamental para la vertebración de los territorios del bajo Iregua y de su entorno.

Al estudiar los centros monásticos de Las Tapias, de Albelda y de San Pantaleón hemos avanzado más allá del sistema de ocupación tipo villa de época imperial, descubriendo que esos tres cenobios surgidos en las centurias postimperiales se convirtieron en su principal alternativa de continuidad, contribuyendo a una fuerte transformación del paisaje rural heredado del Bajo Imperio Romano. La proliferación de monasterios en la comarca albeldense modificó el paisaje previo de manera tan radical, al menos, como había ocurrido en el paisaje urbano con su cristianización.

El dominio musulmán no anuló en lo básico tal estado de cosas, salvo que en momentos imprecisos del siglo VIII o del siguiente se produjo el abandono y ruina del monasterio de Las Tapias. El papel de los monasterios como elementos de referencia en la comarca continuó bajo el poder de la familia muladí de los Banu Qasi, aunque por necesidades militares de frontera surgieron a partir del s. VIII el enclave de Viguera, como centro militar y administrativo, y el castillo de Clavijo como gran oteadero militar.

Los viejos enclaves monásticos de Albelda y de San Pantaleón posibilitaron la pervivencia de una comunidad mozárabe al abrigo de sus cercas y al amparo de la sacralidad de sus atrios e iglesias. Es posible que hubieran tenido que pechar con el alojamiento de tropas durante las escaramuzas militares que señalan las fuentes, pero en todo caso hemos puesto de relieve que Albelda no fue una 'ciudad' en sentido propio, ni un enclave fundado por Musa ibn Musa, como quiere la *Crónica de Alfonso III* a propósito de la razzia de Ordoño I el año 859. Lo que sí hemos constatado es que el topónimo *al-Balda* (La Aldea) expresaría una realidad poblacional mixta y compleja leída desde la arabofonía de los Banu Qasi; *al-Balda* indicaría que durante la época musulmana las antiguas aldeas de monjes (monasterios) eran vistas por los ajenos como aldeas de gentes. Sin embargo, si pudiéramos contemplarlas desde su interior, probablemente constataríamos que la organización y la tradición monásticas nunca habrían llegado a borrarse del todo.

Por eso, tras la definitiva conquista cristiana, Albelda continuó siendo lo que siempre había sido: no una ciudad, sino un espacio monástico, al que el uso y la tradición le reconocían la posesión de un patrimonio territorial. Por eso Sancho Garcés llevó a cabo la fundación en Albelda del monasterio de San Martín el 924 y, al delimitar sus dominios territoriales, lo hizo integrando las áreas en las que se habían ubicado los antiguos cenobios. Ello nos parece un elemento de continuidad muy llamativo. Eso sí, la precariedad y el escaso número de la comunidad mozárabe superviviente en Albelda obligaron al monarca pamplonés a repoblar el lugar con más de 200 monjes traídos desde el valle del Cárdenas en La Rioja Alta; ahora la regla monástica fue la benedictina.

En fin, el poblamiento que se inició en las fértiles tierras del Iregua bajo formas de hábitat disperso propias de la tradición romana, entre ellas el tipo villa,

cedió su preeminencia sobre el territorio en época postimperial a un curioso conjunto de tres recintos monásticos, formalmente reconocibles como monasterios-aldea. Es posible que no fueran los únicos del valle del Iregua. Tras la conquista cristiana en el s. X, se implantó un nuevo monasterio sobre el mismo territorio ocupado por los tres tardoantiguos y en paralelo fue surgiendo un núcleo civil que dio continuidad al topónimo Albelda prolongado hasta la actualidad, pues el cenobio medieval quedó definitivamente amortizado a mediados del s. XV. Por tanto, el presente trabajo nos ha llevado en última instancia, más allá del estudio monográfico sobre el templo de Las Tapias excavado en 1979, a descubrir el origen del poblamiento en el tramo bajo del curso del Iregua y a precisar el importante papel que en ello jugó el monacato durante la Antigüedad Tardía.

Fuentes y bibliografía

I. Fuentes

Amonedación hispanovisigoda

G. C. Miles, *The Coinage of The Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II*, New York, 1952.

Braulio

Vita Sancti Aemiliani: ed. L. Vázquez de Parga, *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita S. Aemiliani*, Madrid 1943; I. Cazzaniga, "La Vita di S. Emiliano scritta da Braulione vescovo di Saragozza: edizione critica", en *Bolletino del Comitato per la preparazione della Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, Nuova Serie 3, 1954, 7-44.

Epistularium: ed. L. Riesco, *Epistolario de San Braulio; introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1975; J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza; edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentarios*, Madrid 1941.

Cartularios y diplomática

Albelda

A. Ubieto, *Cartulario de Albelda*, Valencia 1960 (reed. Zaragoza 1981).

E. Sáinz Ripa, *Colección Diplomática de las colegiatas de Albelda y Logroño*, 3 vols., Logroño 1981-1983.

Monasterio de Monte Laturce

F. J. García Turza, *Documentación medieval del monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, Logroño 1992.

CÓDIGO DE EURICO

Edición de A. D'Ors, *El Código de Eurico*, en *Est. Visigóticos*, vol. II, Roma-Madrid 1960.

CÓDIGO DE TEODOSIO

Codex Theodosianus: ed. P. Krüger y Th. Mommsen, *Theodosiani Libri XVI,* vol. I/2, Hildesheim 1990 (reed.).

CONCILIOS HISPANOVISIGODOS

Ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963; G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, IV-VI, Madrid, 1992 y 2003.

CRÓNICA DE ALFONSO III

A. Ubieto, *Crónica de Alfonso III* (ed. e índices), Valencia 1971.

GREGORIO DE TOURS

Liber de virtutibus s. Martini: ed. B. Krusch, *MGH SRM* 1.2, Hannover 1885.

ILDEFONSO DE TOLEDO

De viris illustribus: ed. C. Codoñer, *El 'De viris illustribus' de Ildefonso de Toledo; estudio y edición crítica*, Salamanca 1972.

ISIDORO DE SEVILLA

Etimologías: ed. W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX* , 2 vols., Oxford 1971.

INSCRIPCIONES CRISTIANAS

J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1969.

LEGISLACIÓN VISIGODA

Leges visigothorum: ed. K. Zeumer, *MGH Legum Sectio* I.1, Hannover-Leipzig 1902 (reed. 1973).

LIBER ORDINUM

Ed. M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Roma 1996 (reed.).

REGLAS MONÁSTICAS HISPANAS

De San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, la Regla Común, el Pacto: edición crítica y traducc., J. Campos e I. Roca, I., *Santos Padres Españoles*, t. II: *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, Reglas monásticas de la España visigoda*, Madrid 1971.

SULPICIO SEVERO

C. Codoñer, *Sulpicio Severo, obras completas*, Madrid 1987.

VIDAS DE LOS SANTOS PADRES DE MÉRIDA (VSPE)

Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium, ed. A. Maya Sánchez, *Vitaes Sanctorum Patrum Emeretensium*, *CCSL* 116, Turnholt 1992.

VITA FRUCTUOSI

S.F.C. Nock, *The vita sancti Fructuosi. Text with Translation, Introduction and Commentary*, Washington D.C. 1945; también la version de la *Vita Fructuosi* interpolada en las VSPE, en A. Maya Sánchez, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, *CCSL* 116, Turnholt 1992, 'Apéndice', pp. LXXXVII-XCV.

II. BIBLIOGRAFÍA

Abad, F. (1999), "Expansión de la vida eremítica y monástica en La Rioja", en *Los columbarios de La Rioja* (A. González Blanco, ed.) (*Ant. y Crist.* XVI), Murcia, 285-312.

Almagro Basch, M. y Marcos Pous, A. (1958), "Excavaciones de ruinas de época visigoda en la aldea de San Pedro de Mérida", *Revista de Estudios Extremeños*, nº 14, 75-93.

Alonso, I. (2011), "Las cuevas de Herrera y su entorno", en *Ant. y Crist.* XXVI, Murcia, 21-185.

Andrés, S. (1983), "Excavaciones en Santa María de Los Arcos, Tricio (La Rioja)", en *Cuadernos de Investigación (Historia),* IX.2, Logroño, 113-126.

Andrés, S. y Jiménez, C. (1986), "El dominio de San Martín de Albelda de Iregua", en *II Coloquio sobre Historia de La Rioja*, vol. I, Zaragoza, 345-358.

Arbeiter, A. (2000), "Alegato por el inventario monumental hispanovisigodo", en *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (L. Caballero y P. Mateos, eds.), *Anejos de AEspArq* XXIII, Madrid, 249-263.

Arbeiter, A. (2003a), "Los edificios de culto cristiano: escenarios de la liturgia", en *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval* (P. Mateos y L. Caballero, eds.), *Anejos de AEspArq* XXIX, Mérida, 177-230.

Arbeiter, A. (2003b), "Iglesia de San Pedro de Mérida", en *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieva*l (P. Mateos y L. Caballero, eds.), *Anejos de AEspArq*. XXIX, Mérida, 73-76.

Arce, J. (2005), *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.)*, Madrid.

Arias Páramo, L. (1993), *Prerrománico asturiano, el arte de la monarquía asturiana*, Gijón.

Arias Páramo, L. (1995), "Metrología, modulación y proporción en la iglesia prerrománica de Santa Cristina de Lena (Asturias)", en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, Barcelona, 223-231.

Ariño, E. y Díaz Martínez, P. C. (2003), "Poblamiento y organización del espacio. La Tarraconense pirenaica en el siglo VI", en *AntTard* 11, 223-237.

Asín, M. (1944), *Contribución a la toponimia árabe de España*. Madrid (2ª ed.).

Azkarate, A. (1988), *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria-Gasteiz.

Azkarate, A. (1991), "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", *Codex Aquilarensis* 5, Aguilar de Campoo, 141-179.

Azkarate, A. (2000), "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", en El *cristianismo; aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (J. Santos y R. Teja, eds.), Vitoria-Gasteiz, 303-324.

Azkarate, A. y García Camino, I. (1996), *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco (siglos VI-XII). País Vasco occidental,* Bilbao.

Bango, I. G. (1979), *Arquitectura románica en Pontevedra*, La Coruña.

Bango, I. G. (1997), "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", en *VII SEMN 1996*, Logroño, 61-120.

Bango, I. G. (2001), *Arte prerrománico hispano. El arte en la España de los siglos VI al XI*, *Summa Artis, Historia General del Arte*, vol. VIII-II, Madrid.

Barrio, J. A. (1979), *La arquitectura románica vizcaína*, Bilbao.

Beaujard, B. (2000), *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps; d'Hilaire de Poitiers à la fin du Ve siècle*, Paris.

Beitia, Ph. (2010), *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIIe siècle*, Paris.

Bidagor, R. (1933), "La 'iglesia propia' en España. Estudio histórico canónico", en *Analecta Gregoriana* 4, Roma.

Bishko, Ch. J. (1948), "The Date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*", *American Journal of Philology*, vol. 69, núm. 4, 377-395 (reedit. en *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London (http://libro.uca.edu/monastic/monastic.htm).

Bonet, A. (1967), *Arte prerrománico asturiano*, Barcelona.

Braun, V.-J. (1924), *Der christlicher Altar*, München.

Braunfels, W. (1975), *Arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona.

Brogiolo, G. P. y Chavarría, A. (2005), *Aristocrazie e campagne nell'Occidente da Costantino a Carlo Magno*, Firenze.

Brown, P. (1971), "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 80-101.

Brown, P. (1978), *The Making of Late Antiquity*, London.

Buhler, F. M. (1986), *Archaeologie et baptême. Evolution du baptême et des installations baptismales*, Mulhouse.

Burckhardt, T. (1976), *Principes et méthodes de l'art sacré*, París.

Caballero, L. (1977/78), "La 'forma de herradura' hasta el s. VII y los arcos de herradura de la iglesia visigoda de Santa María de Melque", *AEArq.* 50-51, 323 ss.

Caballero, L. (1984), "Un tipo cruciforme de iglesia visigoda: Melque, La Mata y Bande", en *Papers in Iberian Archaeology* (T.F.C. Blagg *et al.*, eds.), Oxford, 578-598.

Caballero, L. (1987), "Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda (nuevas iglesias de El Gatillo y El Trampal)", *II CAME*, Madrid, 61-98.

Caballero, L. (1988), "Monasterios visigodos. Evidencias arqueológicas", en *Codex Aquilarensis* 1, Aguilar de Campoo, 31-50.

Caballero, L. (1989a), "De nuevo a propósito de la basílica de Recópolis", resumen en *AEArq* 62, 283-291.

Caballero, L. (1989b), "Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres); una nueva iglesia visigoda", *Inform. Cultural (Mº de Cultura)* 75, Madrid, 13-19.

Caballero, L. (1994/95), "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", en *Al-Qantara* XV/2, 321-348 y XVI/1, 107-124.

Caballero, L. (2000), "Paleocristianismo y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica", en *Revisiones de Historia Antigua* III, *El cristianismo; aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 104 ss.

Caballero, L. (2001), "Aportación a la arquitectura altomedieval española; definición de un grupo de iglesias castellanas, riojanas y vascas", en *V CAME* (Valladolid 1999), vol. 1, Valladolid, 221-233.

Caballero, L. (2006), "El conjunto monástico de Santa María del Melque (Toledo): siglos VII-IX (criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos tardo antiguos)", en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Salamanca, 99-146.

Cantera Orive, J. (1944), *La Batalla de Clavijo*, Vitoria.

Cantera Orive, J. (1950 ss.), "El primer siglo del monasterio de Albelda (Logroño), años 924-1024", *Berceo* nº 5, 1950, 13-23, 313-326 y 509-521; nº 19, 1951, 175-186; nº 21, 1951, 531-541; nº 23, 1952, 293-308; nº 58, 1961, 81-96; nº 61, 1961, 437-448; nº 63, 1962, 201-206; nº 64, 1962, 327-342; nº 66, 1963, 7-20; nº 69, 1963, 377-386.

Carrero, E. (2009), "La arquitectura medieval al servicio de las necesidades litúrgicas; los conjuntos de Iglesias", en *Anales de Historia del Arte* (vol. extr.), 61-97.

Castellanos, S. (1994), "Aproximación a la historia política del Alto Valle del Ebro durante los siglos V-VI", *Brocar* XVIII, 119-138.

Castellanos, S. (1995), "La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el s. VI d.C.: la Vita Sancti Aemiliani", en *HAnt*. XIX, 387-396.

Castellanos, S. (1997a), "Consideraciones en torno al poblamiento rural del actual territorio riojano durante la Antigüedad Tardía", *VII SEMN 1996*, Logroño, 331-342.

Castellanos, S. (1997b), "Tradición y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del Alto Ebro (siglos V-VI)", en *La tradición en la Antigüedad Tardía, Ant. y Crist.* XIV, Murcia, 199-207.

Castellanos, S. (1998), *Poder social, aristocracias y 'hombre santo' en la Hispania visigoda: la 'Vita Aemiliani' de Braulio de Zaragoza*, Logroño.

Castellanos, S. (1999a), *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda: La 'Vita Aemiliani' y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño.

Castellanos, S. (1999b), *Calagurris tardoantigua; poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, Calahorra.

Castellanos, S. (2004), *La hagiografía visigoda; dominio social y proyección cultural*, Logroño.

Castellanos, S. (2007), *Los godos y la cruz; Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid.

Castellanos, S. e I. Martín Viso (2005), "Local Articulation of Central Power in the North of the Iberian Peninsula (500-1000)", en *Early Medieval Europe* 13.1, London, 1-42.

Castillo, P. (1999), *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada.

Cepeda, J. J.; Martínez, A.; Unzueta, M. (1996), "Conjunto arqueológico de Buradón (Salinillas de Buradón, Labastida)", en *Arkeoikuska,* nº 1996, 183-189.

Cerrillo, E. (1994), "Las ermitas de Portela y Santa Olalla. Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares del siglo VII", *Zephyrus* 32-33, 233-243.

Cerrillo, E. (1994), "Arqueología de los centros de culto en las iglesias de épocas paleocristiana y visigoda de la Península Ibérica: ábsides y santuarios", en *CAUN* 2, 261-282.

Chavarría, A. (2004), "Monasterios, campesinos y *villae* en la Hispania visigoda: la trágica historia del abad Nancto", *Mélanges d'AntTard,* 5 (*Studiola in Honorem Noel Duval*), 113-125.

Chavarría, A. (2005), "Dopo la fine delle ville: le campagne ispaniche in epoca visigota (VI-VIII secolo)", en *Dopo la fine delle ville: le campagne dal VI al IX secolo* (C.P. Brogiolo, A. Chavarría y M. Valenti, eds.), Mantova, 263-285.

Colombás, G. M. (1998), *El monacato primitivo*, Madrid.

Cruz Villalón, M. (1985), *Mérida visigoda: la escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz.

Díaz Martínez, P. C. (1986a), "Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo", en *Actas del I Congr. Intern. Astorga Roman*a, Astorga, 297-303.

Díaz Martínez, P. C. (1986b), "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", en *Los visigodos. Historia y Civilización (Ant. y Crist.* III*),* Murcia, 189-195.

Díaz Martínez, P. C. (1987), *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*, Salamanca.

Díaz Martínez, P. C. (1988), "Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI", en *Actas 1 Congreso Peninsular de Historia Antigua* (G. Pereira, ed.), vol. III, Santiago de Compostela, 205-226.

Díaz Martínez, P. C. (1989), "Monacato y sociedad en la Hispania visigoda", en *Codex Aquilarensis*, 2, Aguilar de Campoo, 47-62.

Díaz Martínez, P. C. (1990), "El monacato y la cristianización del noroeste hispánico; un proceso de aculturación", en *Ant. y Crist.* VII, 531-539.

Díaz Martínez, P. C. (1994), "Monacato y áscesis en Hispania en los siglos V-VI", en *Cristianessimo e Specificità Regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di studiosi dell'antiquità cristiana, Roma 1993*, Roma, 377-384.

Díaz Martínez, P. C. (1998), "El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI", en *Romanización y reconquista en la Península Ibérica: nuevas perspectivas* (M. J. Hidalgo *et al.*, eds.), Salamanca, 257-270.

Díaz Martínez, P. C. (2006), "El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios", en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media* (J. A. García de Cortázar y R. Teja, coords.), Salamanca, 9-31.

Díaz Martínez, P.C. y Torres, J.Mª (2000), "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", en *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 235-261.

Díaz y Díaz, M. (1969), "Eremitical Life in Visigothic Spain", *Classical Folia* nº 23.1, 209-227.

Díaz y Díaz, M. (1979), *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*, Logroño.

Díaz y Díaz, M. (1991), "La cultura escrita en la Rioja en el siglo X", en *II SEMN 1990*, Logroño, 221-231.

Dodds, J. D. (1990), *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, London.

Dourthe, P. (1995), « Typologie de l'autel, emplacement et function des reliques dans la Péninsule Ibérique et le sud de la Gaule du Vᵉ au XVᵉ siècle", *Bulletin Monumental* 153/1, Paris, 7-22.

Duval, N. (1971/73), *Sbeitla et les églises africaines à deux ábsides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, 2 vols. París.

Duval, N. (2000a), "Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique: Existe-t-il une explication commune pour les 'contre-absides' et 'contre-choeurs'? », *Rivista di archeologia cristiana* 76, 429-476.

Duval, N. (2000b), « Architecture et liturgie: les rapports de l'Afrique et de l'Hispanie à l'époque byzantine », en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena 1998)*, Barcelona, 13-28.

Duval, N. *et al.* (1996), "Les églises doubles et les familles d'églises", en *AntTard*, 4, 19-21.

Escribano, Mª V. (1984), "La iglesia calagurritana entre ca. 457 y 465; el caso del obispo Silvano", en *Calahorra: bimilenario de su fundación*, Madrid, 265-272.

Escribano, Mª V. (2009), "El primer cristianismo en las fuentes escritas", en *El cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, 37-74.

Escribano, Mª V. y Fatás, G. (2001), *La Antigüedad Tardía en Aragón (284-714)*, Zaragoza.

Espinosa, U. (1983), "La iglesia hispano-visigoda de Albelda; avance de las excavaciones de 1979, en *Cuad. de Investigación (Historia),* IX.1, 231-241 y plano general.

Espinosa, U. (1984), *Calagurris Iulia*, Logroño.

Espinosa, U. (1986), *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño.

Espinosa, U. (1991), "El siglo V en el Valle del Ebro", *Arqueología e Historia*, en *Ant. y Crist.* VIII, Murcia, 275-288.

Espinosa, U. (1993), "La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda", *III SEMN 1992*, Logroño, 269-279.

Espinosa, U. (1994a), "Vareia: ordenación territorial (cap. 3)", en *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, Zaragoza, 115-146 y 275-280.

Espinosa, U. (1994b), "Vareia en el siglo V: última etapa de la ciudad", en *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, Zaragoza, 383-386 y 393.

Espinosa, U. (1997), "La ciudad en el valle del Ebro durante la Antigüedad Tardía", en *VII SEMN Nájera 1996),* Logroño, 37-59.

Espinosa, U. (2003), "El enclave *Parpalines* de la *Vita Sancti Aemiliani*; espacio rural y aristocracia en época visigoda", *Iberia* 6, 79-109.

Espinosa, U. (2006a), "*Civitates* y *territoria* en el Ebro Medio: continuidad y cambio durante la Antigüedad Tardía", en *Comunidades locales y dinámicas de poder durante la Antigüedad Tardía en el norte de la Península Ibérica* (U. Espinosa y S. Castellanos, eds.), Logroño, 41-99.

Espinosa, U. (2006b), "La iglesia tardoantigua de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja), campaña arqueológica de 2005", *Homenaje al prof. Antonino González Blanco ingravitatis academica aetate (Ant. y Crist.* XXIII), Murcia, 253-266.

Espinosa, U. (2011), "La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)", en *Vasconia en la Alta Edad Media 450-1000; poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular* (J. A. Quiros, ed.), Bilbao, 181-192.

Fear, A. T. (1997), *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool.

Fernández de la Pradilla Mª C. (1994), "La articulación del poder pamplonés en el espacio riojano", en *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. II, Zaragoza, 35-46 y 50-52.

Fortacín, J. (1983), "La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI; precisiones críticas para la fijación del texto", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 47-48, 7-70.

Frankl, P. (1938), *Das System der Kunstwissenschaft*, Brünn.

Gamber, K. (1972), *Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Meßfeier im 4. und 5. Jh.* (*Römische Quartalschrift*, 67).

Gamber, K. (1976), « Liturgie und Kirchenbau », en *Studia patristica et liturgica* 6, 141 ss.

García Camino, I. (2002), *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII: la configuración de la sociedad feudal*, Bilbao.

García de Cortázar, J. A. (1994), "Organización social del espacio en La Rioja cristiana en los siglos X y XI", en cap. II de la *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. II, Zaragoza, 53-168.

García García, Mª E. (1997), "Aristocracia laica y monasterios familiares en Asturias (ss. X y XI)", en *Homenaje a Juan Uría Riu*, vol. 1, Oviedo, 253-274.

García Guinea, M. A. (1979), *El arte románico en Palencia*, Palencia.

García Moreno, L. (1989), *Historia de España visigoda*, Madrid.

García Rodríguez, C. (1966), *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.

García, P. y Pascual, P. (2001), "Aportación a la arqueología tardoantigua en la Rioja. La iglesia-monasterio de San Andrés de Jubera", *Iberia* 4, 119-138.

Gaya, J. A. (1944), "El románico en la provincia de Vizcaya", *AEspArt* 17, 24-48.

Gil Zubillaga, E. (1998), "Broches de cinturón visigodos en Álava", en *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4, *Jornadas Internacionales 'Los Visigodos y su mundo'*, Madrid, 397-408.

Godoy, C. (1989), "Arquitectura cristiana y liturgia: reflexiones en torno a la interpretación funcional de los espacios", en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie I, *Prehist. y Arqueol.* 2, 355-387.

Godoy, C. (1995), *Arqueología y liturgia: iglesias hispánicas (siglos IV al VIII),* Barcelona.

Godoy, C. (2000), "Calagurris, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio: observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria martyrum* a partir de Prudencio", en *Kalakorikos* 5, 87-104.

Godoy, C. (2001), "Sobre arqueología y liturgia en las iglesias hispanas", *Rivista di Archeologia Cristiana* 77, 469-480.

González Blanco, A. (1981), "El cristianismo en el municipio de Calahorra del 380 al 410", *Memorias de Historia Antigua* 5, 195-202.

González Blanco, A. (1987), *Diccionario de toponimia actual de La Rioja*, Murcia.

González Blanco, A. (1993), "La investigación sobre las cuevas", en *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)* (*Ant. y Crist.* X), Murcia, 15-40.

González Blanco, A. (1994), "Hundimiento del mundo antiguo", en *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. I, Zaragoza, 373-382 y 388-393.

González Blanco, A. (1997), "El poblamiento en La Rioja en la Antigüedad Tardía", en *VII SEMN 1996*, Logroño, 265-280.

González Blanco, A. (2006), "Los 'palomares' de Nalda; arqueología de un antiguo monasterio", en *Cuadernos del Iregua* 6, Nalda, 4-29.

González Blanco, A. (2007), "Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro", *Caesaraugusta* 78, 649-670.

González Blanco, A. (2011), "La cueva de Herrera en la problemática del mundo rupestre: cultura, espíritu y espiritualidad", en *Ant. y Crist.* XXVI, Murcia, 187-244.

González Blanco, A.; Espinosa, U. y Sáenz, J. Mª (1979a), "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)", *Berceo* 96, 81-111.

González Blanco, A.; Espinosa, U. y Sáenz, J. Mª (1979b), "Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo (Logroño)", *XV Congeso. Nacional de Arq.*, Zaragoza, 1129-1140.

González Blanco, A. y Ramírez, T. (1999), "El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios", en *Los columbarios de La Rioja* (A. González Blanco, ed.) (*Ant. y Crist.* XVI), Murcia, 179-185.

González García, T. (1979), "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", en *Hist. de la Iglesia en España* (2ª parte), vol. I, Madrid, 401 ss.

González Salinero, R. (2009), "La dimensión edificante del espacio sagrado: la arquitectura de culto cristiano en las fuentes escritas hispano-visigodas del siglo VII", en *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura* (*Visigodos y Omeyas*, 4), Madrid, 11-30.

Hahn, I. (1968), "Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West", *Klio* 50, 261-276.

Handley, M. A. (2003), *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford.

Hani, J. (2008), *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona (reed.).

Hauschild, Th. (1968), "La iglesia martirial de Marialba (León)", *BRAH* 163/3, 243-249.

Heiss, A. (1978 reimpr.), *Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España*, París 1872 (reimpr. Madrid).

Heras, Mª A. (1983), "Arte visigodo, prerrománico y románico", en *Historia de La Rioja. Edad Media*, t. II, Logroño, 26-49.

Heras, Mª A. (1986), *Estructuras arquitectónicas riojanas: siglos X al XIII*, Logroño.

Hillgarth, J. N. (1980), "Popular Religión in Visigothic Spain", en *Visigothic Spain: new Approaches* (E. James, ed.), Oxford, 3-60.

Hispania in Late Antiquity (2005): *Hispania in Late Antiquity; Current Perspectives* (K. Bowes y M. Kulikowski, eds.), Leiden-Boston.

Hubert, J. (1957), La discussion sul tema: il monachessimo nella Gallia e nella Peninsola Iberica nei secoli V e VI", en *Il monachessimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale, (Sett. Spoleto 1956)*, nº 4, 109-117.

Hubert, J. (1977), "Cryptae inferiores" et "criptae superiores" dans l'architecture religieuse de l'époque carolingienne", *Arts et vie sociale de la fin du monde antique au Moyen Age* 24, en *Mem. et docum. Publiés par la Soc. de l'Ecole des Chartes*, Gèneve, 351 ss.

Hubert, J. *et al.* (1968) *La Europa de las invasiones*, en *El universo de las formas*, Madrid.

Ibáñez, M. (1997), "La constitución del primer cenobio en San Millán", en *VII SEMN 1996*, Logroño, 385-395.

Iñiguez Almech, F. (1955), "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", *Cuadernos de Trabajos de la Esc. Esp. De Hª y Arq. en Roma*, 7, 7-182.

Iñiguez, J. A. (1978), *El altar cristiano; de los orígenes a Carlomagno (siglo II – año 800),* Pamplona.

James, E. (1981), "Archaeology and the Merovingian Monastery", en *Columbanus and Merovingian Monasticism* (H.B. Clarke y M. Brennan, eds.), Oxford, 33-55.

Jiménez, A. M. (1983), *Orígenes y desarrollo del reino visigodo de Tolosa*, Valladolid.

Katchatrian, A. (1962), *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*, Paris.

Kulikowski, M. (2004), *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore-London.

Lacarra, J. Mª (1971), *Estudios de historia de Navarra*, Pamplona.

Lacarra, J. Mª (1975), *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*, Pamplona.

Larrañaga, K. (1989), "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* 6, 171-191.

Lázaro, M. (1997), "El monasterio de San Martín de Albelda: estrategias en la ocupación del territorio y valoración socioeconómica (925-1094)", *VII SEMN 1996*, Logroño, 353-384.

Lecanda, J. A. (1997a), "De la Tardoantigüedad a la plena Edad Media en Castilla a la luz de la arqueología", *VII SEMN 1996*, Logroño, 297-330.

Lecanda, J. A. (1997b), "Mijangos: arquitectura y ocupación visigoda en el norte de Burgos", en *II Congr. Arq.Peninsular* 1997, 415-434.

Lecanda, J. A. (2000a), "Santa María de Mijangos: de la arquitectura paleocristiana a la altomedieval, transformaciones arquitectónicas y litúrgicas", en *III Congr. Arq. Peninsular* (Vila Real 1999), 535-564.

Lecanda, J. A. (2000b), "Mijangos: la aportación de la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla", en *Visigodos y Omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Anejos de AEspArq* XXIII*)*, 181-206.

Lévi-Provençal, E. (1982), *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.-C.)*, (*Historia de España de Menéndez Pidal*, IV), Madrid.

Linage Conde, A. (1968), "En torno a la *'Regula Monachorum'* y su relación con otras reglas monásticas", en *Bracara Augusta* 21, 123-163.

Linage Conde, A. (1986), "El monacato visigodo. Hacia la benedictización", en *Los visigodos. Historia y Civilización (Ant. y Crist.* III*),* Murcia, 235-259.

López Domech, R. y Urraca, M. (1998), "El *martyrium* de Santa Coloma (La Rioja)", *Ant. y Crist.* XV, Murcia, 515-540.

López García, G. (2005), "Toponimia del término municipal de Nalda (La Rioja) en el catastro topográfico parcelario (1944-1945)", en *Cuadernos del Iregua* 5, Nalda, 27-38.

López Tejido, E. (1998), "El rito hispano-visigodo: síntesis y nuevas perspectivas", en *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4, *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 107-113.

López Vilar, J. (1997), "Un nuevo conjunto paleocristiano en las afueras de Tarraco", *Revista de Arqueología* 197, 58-64.

López Vilar, J. (2006), *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco: el temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, 2 vols., Tarragona.

Lorenzo, J. (2010), *La Dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, Madrid.

Loyola, E. (1985), "El monasterio de San Juan de la Hoz en Cillaperlata (Burgos); avance de las excavaciones (1979-1984)", *I CAME, Huesca 1985*, t. 10, 699-705.

Lynch, Ch. y Galindo P. (1950), *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651); su vida y sus obras*, Madrid.

Maloney, S. (1980), "*Early Christian Double-Apsed* Churches in Iberia: Some Considerations", *Art History* 3, 129-143.

Mango, C. (1975), *Arquitectura bizantina*, Madrid

Manzano E. (2000), "La conquista del 711: transformaciones y pervivencias", en *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (L. Caballero y P. Mateos, eds.), Madrid, 401-414.

Marcos, M. (2000), "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", en *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria-Gasteiz, 201-233.

Marcos Pous, A. (1962), "La iglesia visigoda de San Pedro de Mérida", *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII*

Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung (Wien), Graz, 104-130, láms. 22-31.

Marcos Pous, A. (1973), "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, 9-52.

Marcos Pous, A. (1996), "*De situ Graccurris*: desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969", *CAUN* 4, 107-171.

Martin, C. (2003), *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Lille.

Martín Bueno, M. A. (1973), "Novedades de arqueología medieval riojana", *Miscelánea de Arqueología Riojana*, Logroño, 197-200.

Martín Viso, I. (1999),"Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma", *Iberia* 2, 151-190.

Martínez Díez, G. (1959), *El patrimonio eclesiástico en la Hispania visigoda*, en *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas*, vol. 17, nº 32, Comillas-Santander, 5-200.

Martínez Flórez, J. (1983), "Introducción al estudio antropológico y paleopatológico de la excavación de Albelda (Las Tapias)", *Cuad. de Investigación (Historia),* vol. IX.2, 1983, 89-100.

Martínez Tejera, A. M. (1998), "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", en *Arqueología, Paleontología y Etnografía 4, Los visigodos y su mundo*, Madrid, 115-125.

Martínez Tejera, A. M. (2006), "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Salamanca, 59-97.

Medrano, M. M. (2001), "Emblemática y decoración hispano-visigoda en Sancho-Abarca (Fitero, Navarra), *Emblemata: revista aragonesa de emblemática* 7, 427-430.

Molina, J. A. (2006a), "Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica", en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Homenaje al prof. Antonino González Blanco Blanco ingravitatis academica aetate* (*Ant. y Crist.* XXIII), Murcia, 649-675.

Molina, J. A. (2006b), "La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo", en *Espacio y Tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Homenaje al prof. Antonino González Blanco Blanco ingravitatis academica aetate* (*Ant. y Crist.* XXIII), Murcia, 861-880.

Monreal, L. A. (1989), *Eremitorios rupestres altomedievales (el Alto Valle del Ebro),* Bilbao.

Monreal, L. A. (1992), "Centros eremíticos y semieremíticos en el Valle del Ebro: aspectos metodológicos", en *II SEMN 1990*, Logroño, 49-63.

Monreal, L. A. (1997), "Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico", en *VII SEMN 1996*, Logroño, 235-263.

Moreno Martín, F. J. (2009a), "La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo: balance historiográfico y nuevas perspectivas", *Anales de historia del arte* (vol. extr. 2009), 199-218.

Moreno Martín, F. J. (2009b), "Arquitectura y usos monásticos en el siglo VII. De la recreación textual a la invisibilidad material", en *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura* (*Visigodos y Omeyas*, 4), 275-308.

Mostalac, A. (2009), "Los restos arqueológicos de los siglos IV y V", en *El cristianismo primitivo en Aragón*, Zaragoza, 75-135.

Mounier, M.-B. (2007), "Centres urbains et évolution de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité Tardive à la fin de sa reconquête (IVe-XIIe siècles)", en *Villa II-Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VIe-XIe siécles): la transition*, Toulouse, 219-246.

Moya, J. G. (1968), "Iglesias románicas con cabecera cuadrangular en la Rioja Alta", *Micelánea. ofrecida a J. Mª Lacarra*, Zaragoza, 387-403.

Moya, J. G. (1976), *Inventario artístico de Logroño y su provincia*, vol. II, Madrid.

Mundó, A. (1957), "Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII", en *Il monachessimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale, (Sett. Spoleto 1956)*, nº 4, 73-108.

Muñoz, A. (2001), *El cristianisme a l'antiga Tarragona; dels orígens a la incursió islàmica*, Tarragona.

Núñez, M. (1978), "Arquitectura prerrománica", *en Historia da Arquitectura Galega*, Madrid.

Núñez, M. (1989), *San Miguel de Celanova*, Santiago de Compostela.

Olarte, J. B. (1976), *San Millán de la Cogolla*, Madrid.

Olarte, J. B. (2000), "¿Hubo escritorio en la Cogolla durante el siglo VII?", en *Investigación humanística y científica en La Rioja: homenaje a Julio Luis Fernández Sevilla y Mayela Balmaseda Aróspide,* Logroño, 97-106.

Orlandis, J. (1971), *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona.

Orlandis, J. (1976), *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Pamplona.

Orlandis, J. (1977), *La España visigótica*, Madrid.

Orlandis, J. (1998), *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, Pamplona.

Palol, P. (1957/58), "Las mesas de altar paleocristianas de la Tarraconense", *Ampurias* 19/20, 81-102.

Palol, P. (1957), "Bronces con decoración damasquinada en época visigoda", en *V Congr. Nac. Arqueología*, Zaragoza, 292-305.

Palol, P. (1962), "Altares hispanos del siglo V al VIII; observaciones cronológicas", *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmitteltalters (Akten zum VII Int. Kongr. für Frühmittelalterforschung, 21-28 Sept. 1958),* Colonia, 100-103.

Palol, P. (1967), *Arqueología cristiana de la España romana; siglos IV-VI*, Madrid-Valladolid.

Palol, P. (1969), *Arte hispánico de la época visigoda*, Barcelona.

Palol, P. (1989), "La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda; descubrimientos recientes y nuevos puntos de vista", *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne (1986)*, vol. II, 1975-2027.

Pascual, P. (1992), "Ermita de San Pedro; Torrecilla de Cameros", *Estrato* 4, 55-58.

Pascual, P. (1997), "Sobre un fragmento de sarcófago depositado en el Museo Municipal de Calahorra (La Rioja)", *Kalakorikos* 2, 293-300.

Pascual, P. (1999), "Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica", en *Los columbarios de La Rioja* (A. González Blanco, ed.) (*Ant. y Crist.* XVI), Murcia, 87-117.

Pérez Carmona, J. (1959), *Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos*, Burgos.

Pérez de Urbel, J. (1950), "La conquista de La Rioja y su colonización espiritual en el siglo X", en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. I, 495-534.

Pérez de Urbel, J. (1956) "Los primeros siglos de la reconquista", en *Hist. de España de Menéndez Pidal* VI, Madrid.

Pérez de Urbel, J. y Del Arco, R. (1971), *España cristiana, comienzo de la reconquista (711-1038)*, en *Hist. España de Menéndez Pidal* IV, Madrid.

Pijuán, J. (1981), *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo.

Puertas, R. (1975), *Iglesias hispánicas (siglos IV al VII); testimonios literarios*, Madrid.

Quirós, J. A. (2007), "Las aldeas de los historiadores y de los arqueólogos en la Alta Edad Media del norte peninsular", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales* nº 2, 63-86.

Quiros, J. A. (2011), *Vasconia en la Alta Edad Media 450-1000; poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular*, Bilbao.

Quirós, J. A. *et al.* (2009), "Arqueología de la Alta Edad Media en el Cantábrico oriental, en Actas del congreso '*Medio siglo de arqueología en el Cantábrico oriental y su entorno*', Vitoria-Gasteiz, 449-500.

Ramírez, T. (2006), "El monasterio de Albelda; un cenobio rupestre", en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Homenaje al prof. Antonino González Blanco ingravitatis academica aetate* (*Ant. y Crist.* XXIII), Murcia, 739-752.

Ramírez, T.; González Blanco, A. y García Cubillas, J. L. (2010), "San Martín de Albelda, monasterio y *scriptorium* en el contexto de un importante complejo rupestre" (prensa).

Ramos de Castro, G. (1977), *El arte románico en la provincia de Zamora*, Zamora.

Ripoll, G. y Arce, J. (2000), "The Transformation and End of Roman *villae* in the West (fourth-seventh Centuries): Problems and Perspectives", en *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (G.P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie, eds.), Leiden-Boston-Köln, 63-114.

Rivera, J. F. (1965) (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo.

Sáenz Preciado, J. C. (2005), "La Antigüedad Tardía", en *Historia del Arte en La Rioja*, vol. I, Logroño, 177-203.

Salzman, M. R. (2002), *The Making of a Christian Aristocracy*, Cambridge (Mass.)-London.

Sánchez-Albornoz, C. (1948), "La auténtica batalla de Clavijo", *Cuad. de Hist. de España* IX, Buenos Aires, 94-139.

Sastre, I. (2009), "El altar hispano en el siglo VII. Problemas de las tipologías tradicionales y nuevas perspectivas", en *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura* (*Visigodos y Omeyas* 4), 309-330.

Schlunk, H. (1971), "La iglesia de San Giâo, cerca de Nazaré; contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas de la Península Ibérica", en *Actas do II Congr. Nac. de Arqueologia*, vol. II, Coimbra, 509-582.

Schlunk, H. y Hauschild, Th. (1978), *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein.

Sebastián, S. (1978), *Mensaje del Arte Medieval*, Córdoba.

Senac, Ph. (1994), "El dominio musulmán: primeras investigaciones", en *Historia de la Ciudad de Logroño*, vol. II, Zaragoza, 19-33.

Sotomayor, M. (1982), "Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda, en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle champagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. (Sett. Spoleto 1980)*, n º 28, Spoleto, 639-670.

Sotomayor, M. (2004), "Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispanorromanos y visigodos", en *Sacralidad y arqueología, Thilo Ulbert zum 65 Geburtstag am 20 Juni 2004 gewidmet* (J.Mª Blázquez y A. González Blanco, eds.) (*Ant. y Crist.* XXI), Murcia, 525-539.

Taracena, B. (1927), "Excavaciones y exploraciones en las provincias de Soria y Logroño", *Mem. de la JSEA* 86, Madrid, 38-46, figs. 16-17 y lám. XVIII, con apéndice de craneometría realizado por Barras de Aragón.

Taracena, B. (1942), "Restos romanos en La Rioja", *AEspArq* 46, 17-47.

Testa, P. E. (1962), *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén.

Thompson, E. A. (1971), *Los godos en España*, Madrid.

Thompson, E. A. (1976/78), "The End of Roman Spain", *NMS* 20, 1976, 3-28; 21, 1977, 3-31; 22, 1978, 3-22.

Torres López, M. (1925), "La doctrina de las 'iglesias propias' en los autores españoles", *AHDE* 2, 402-461.

Torres López, M. (1928), "El origen del sistema de iglesias propias", en *AHDE* 5, 83-217.

Torres López, M. (1935), "La iglesia en la España romana", en *Hist. de España de Menéndez Pidal* II, Madrid, 447-486.

Torres Valvás, L. (1957), *Ciudades yermas hispano-musulmanas*, Madrid.

Ubieto, A. (1986), "Sobre la conquista de La Rioja por los pamploneses", en *Homenaje a José Mª Lacarra* (Anejo de *Príncipe de Viana*), vol. 2, Pamplona, 755-763.

Ulbert, T. (1978), *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel*; *Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte*, Berlin.

Uranga. J. E. e Íñiguez, F. (1971), *Arte medieval navarro. Vol. I: Arte prerrománico*, Pamplona.

Utrero, Mª A. (2006), *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento* (*Anejos de AEspArq*, XL), Madrid.

Vázquez, R. (2006), "Geometría y proporción en el oratorio mozárabe de San Miguel de Celanova", *Norba-Arte* XXVI, 5-17.

Velázquez, I. (2006), "Reflexiones en torno a la formación de un *Corpvs Regvlarvm* de época visigoda", en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Homenaje al prof. Antonino González Blanco ingravitatis academica aetate* (*Ant. y Crist.* XXIII), Murcia, 531-567.

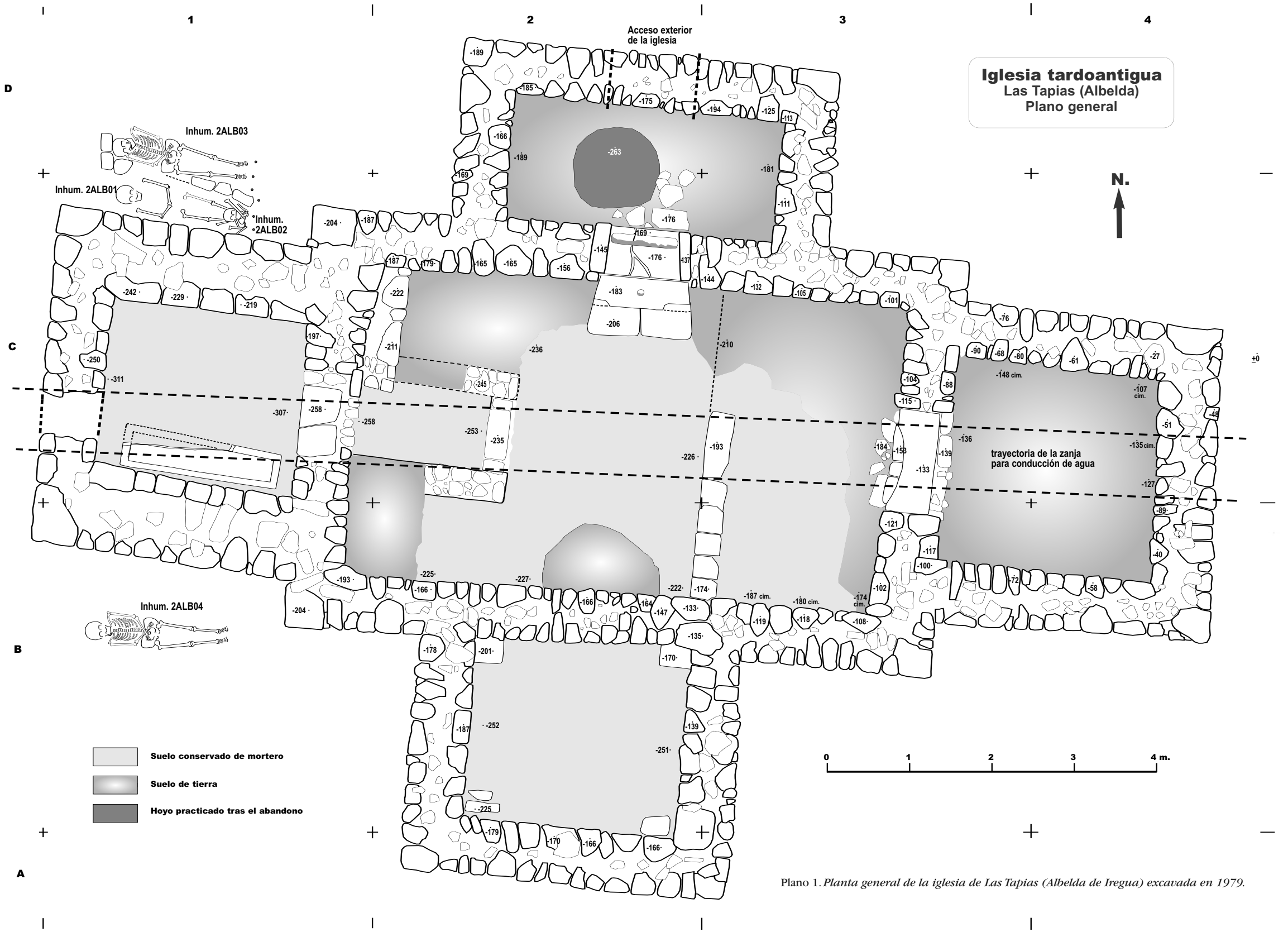
Wickham, C. (2000), *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo 400-800*, Madrid.

Yelo, A. (1986), "La hagiotoponimia y el culto a los santos en La Rioja en época visigoda; estado actual de la investigación", en *II Coloquio sobre Historia de La Rioja* (vol. I), Zaragoza, 241-246.

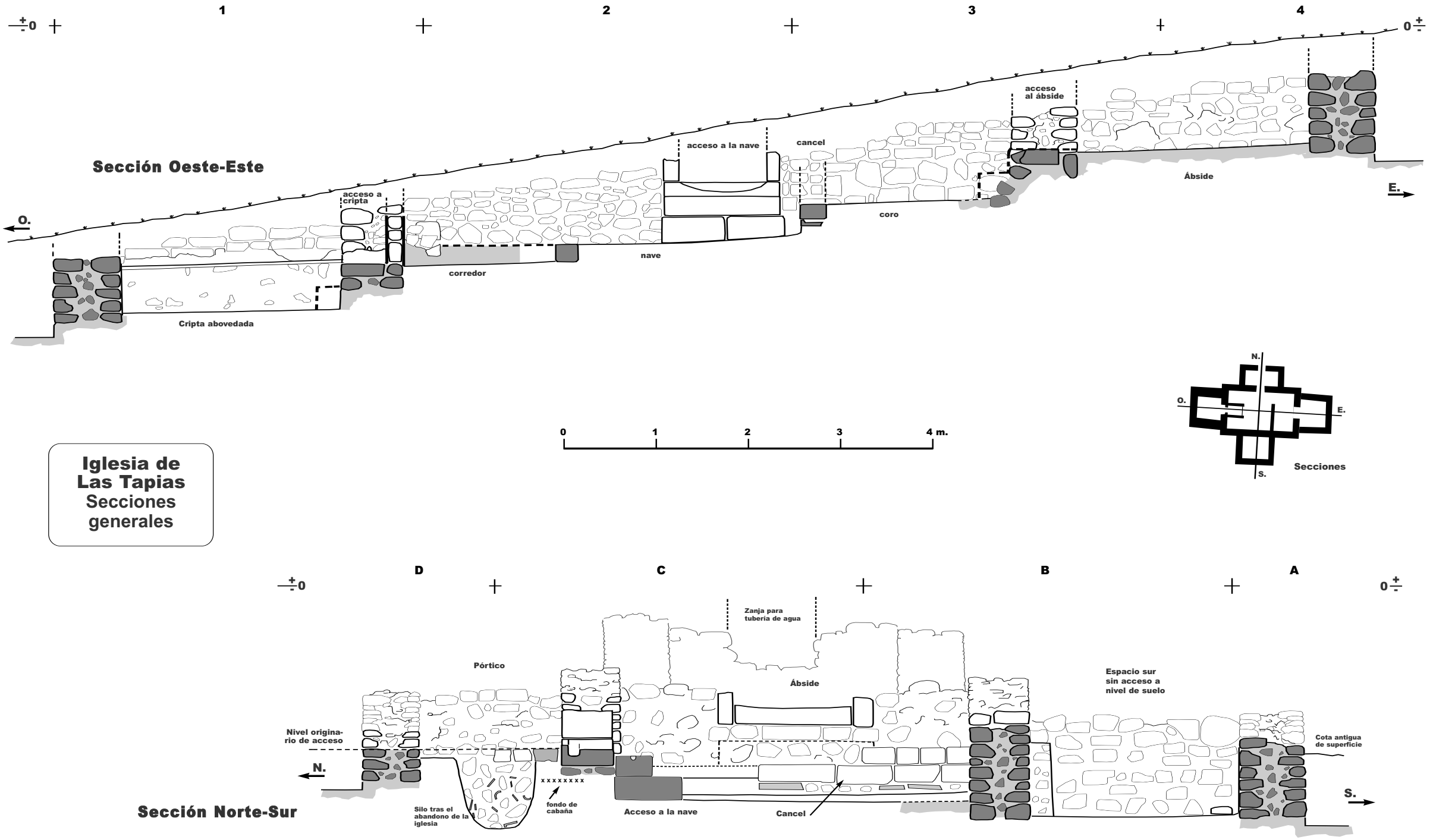
Zeiss, H. (1934), *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich*, Berlin-Leipzig.

Anexo

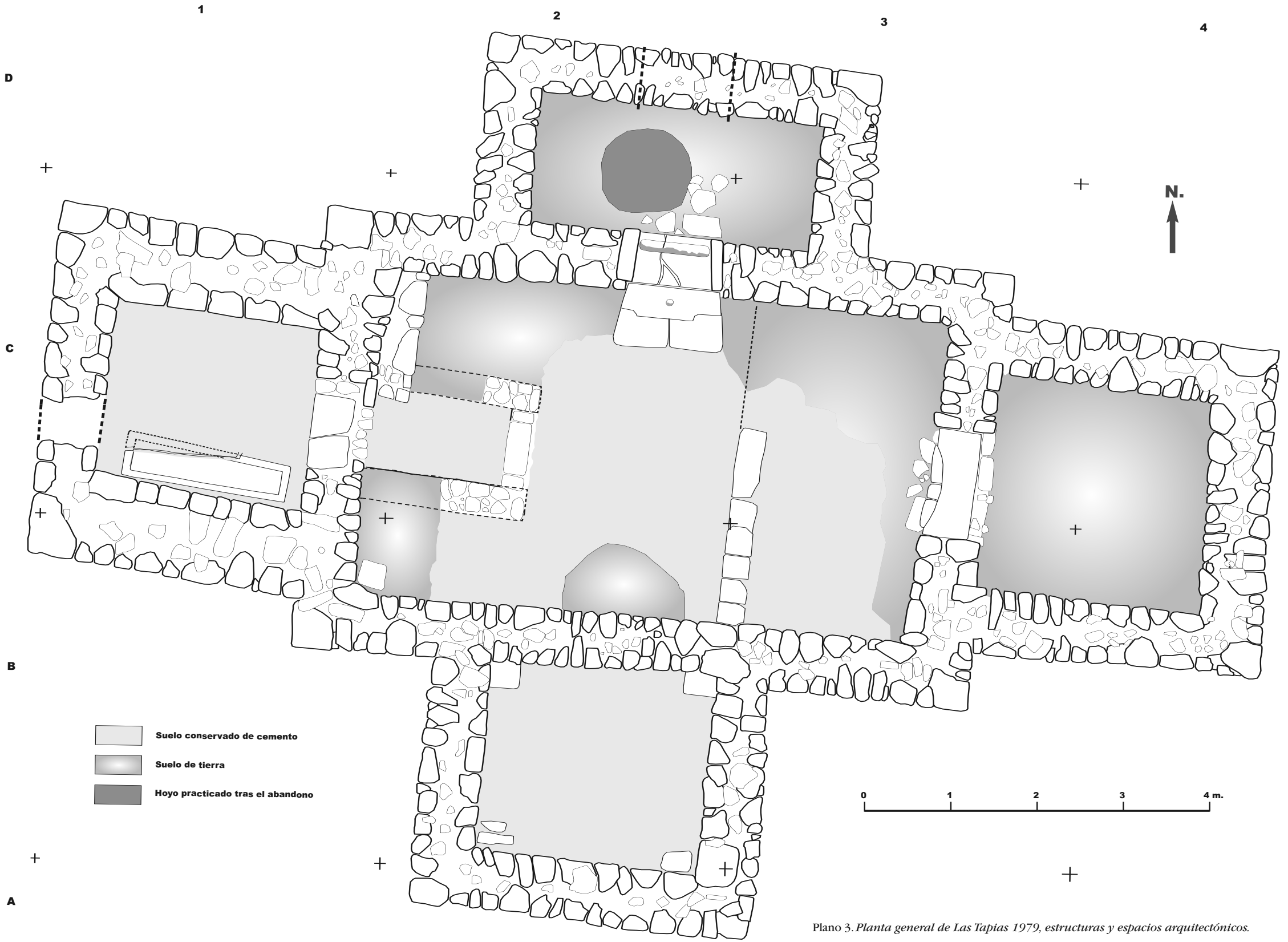
Planos



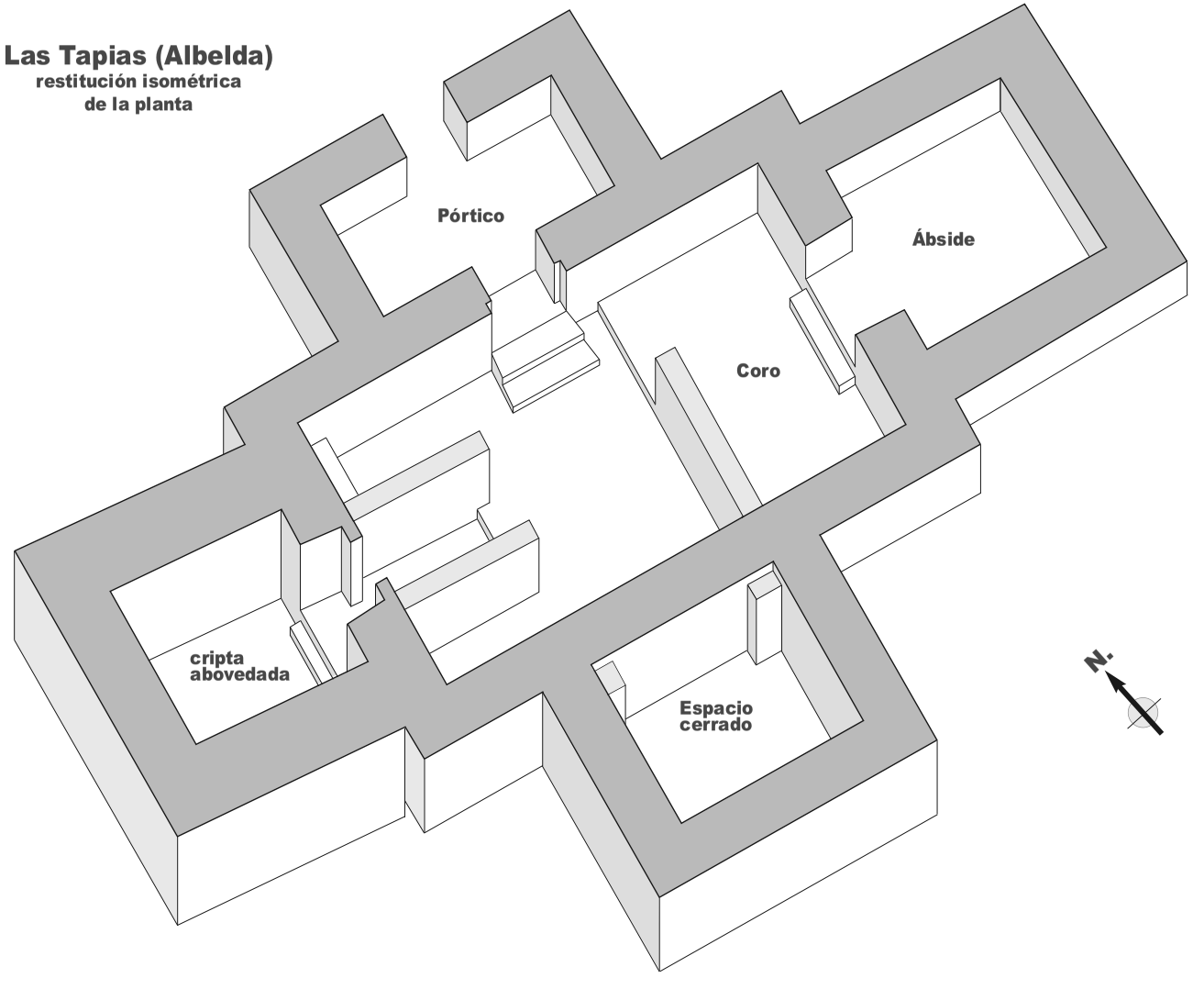
Plano 1. *Planta general de la iglesia de Las Tapias (Albelda de Iregua) excavada en 1979.*



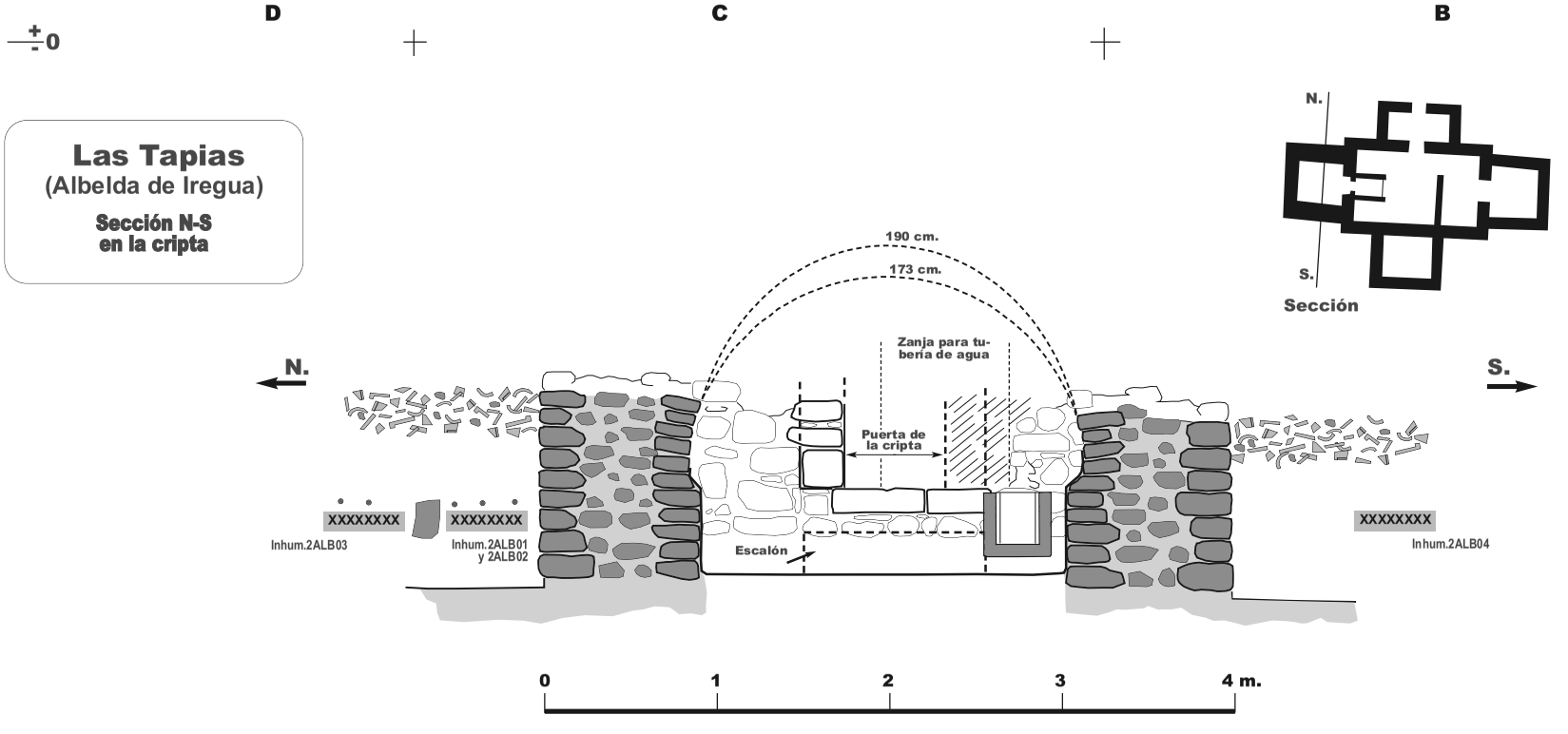
Plano 2. *Secciones generales (E-O y N-S) de la iglesia de Las Tapias.*



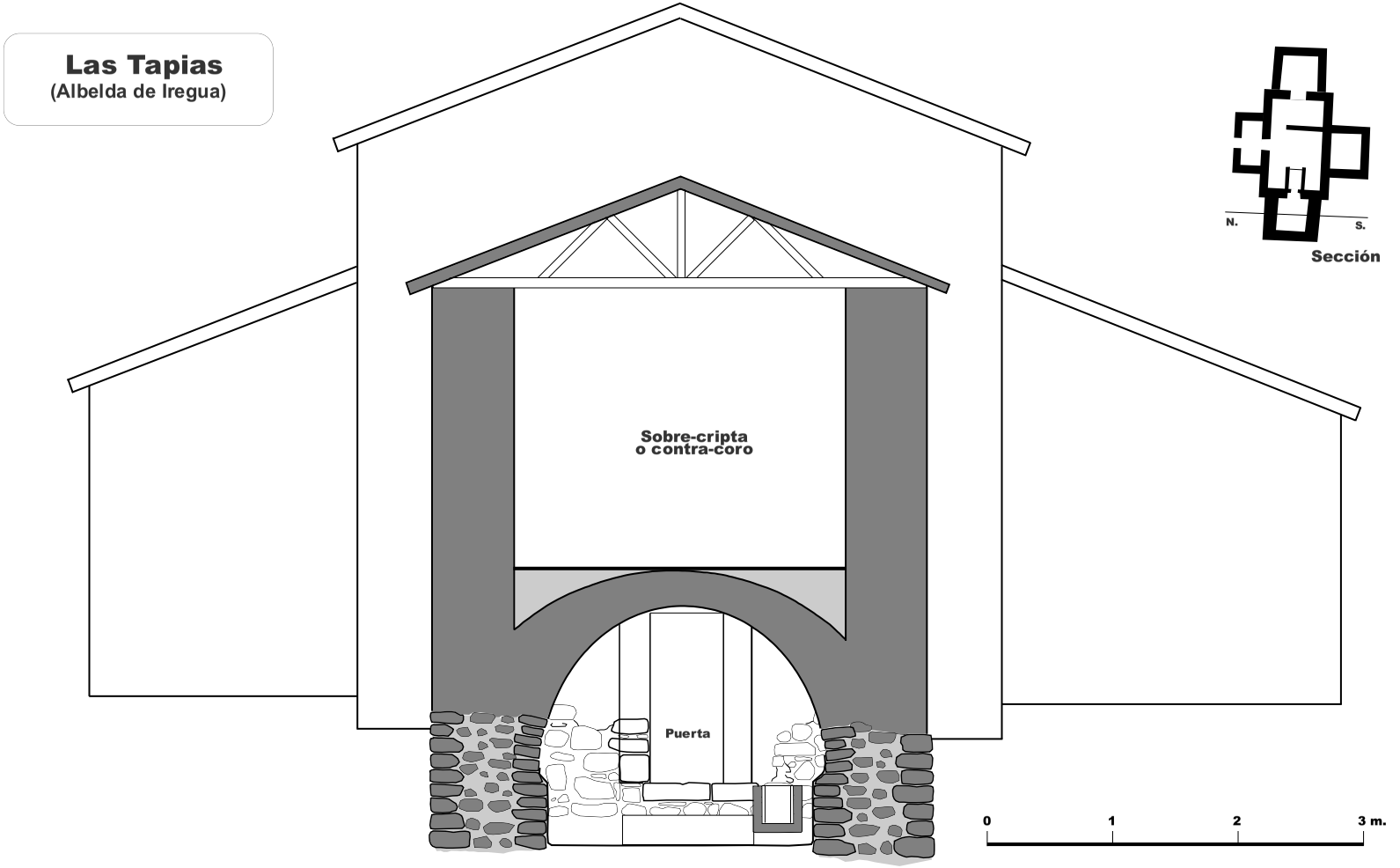
Plano 3. *Planta general de Las Tapias 1979, estructuras y espacios arquitectónicos.*



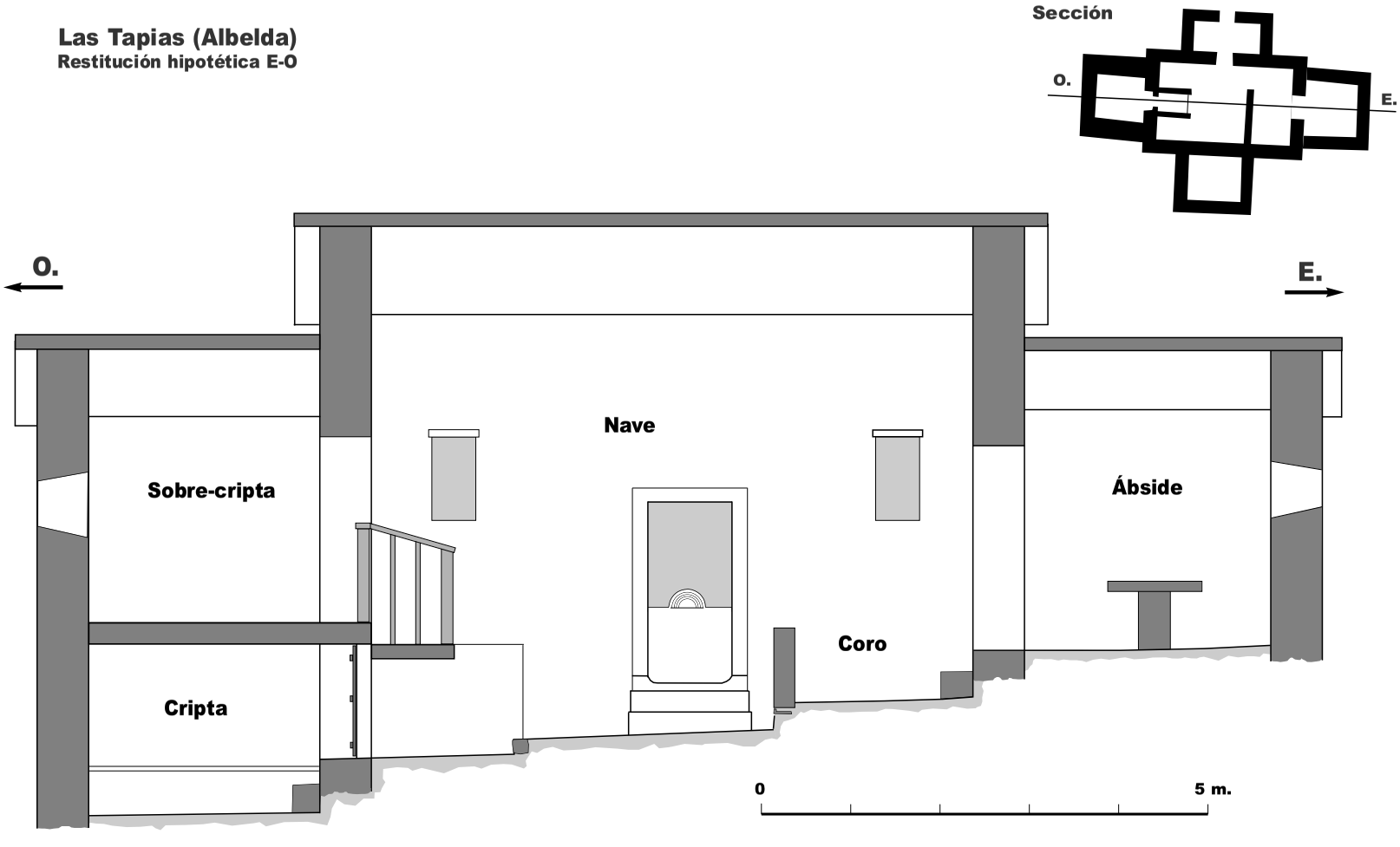
Plano 4. *Iglesia de las Tapias, restitución isométrica de la planta.*



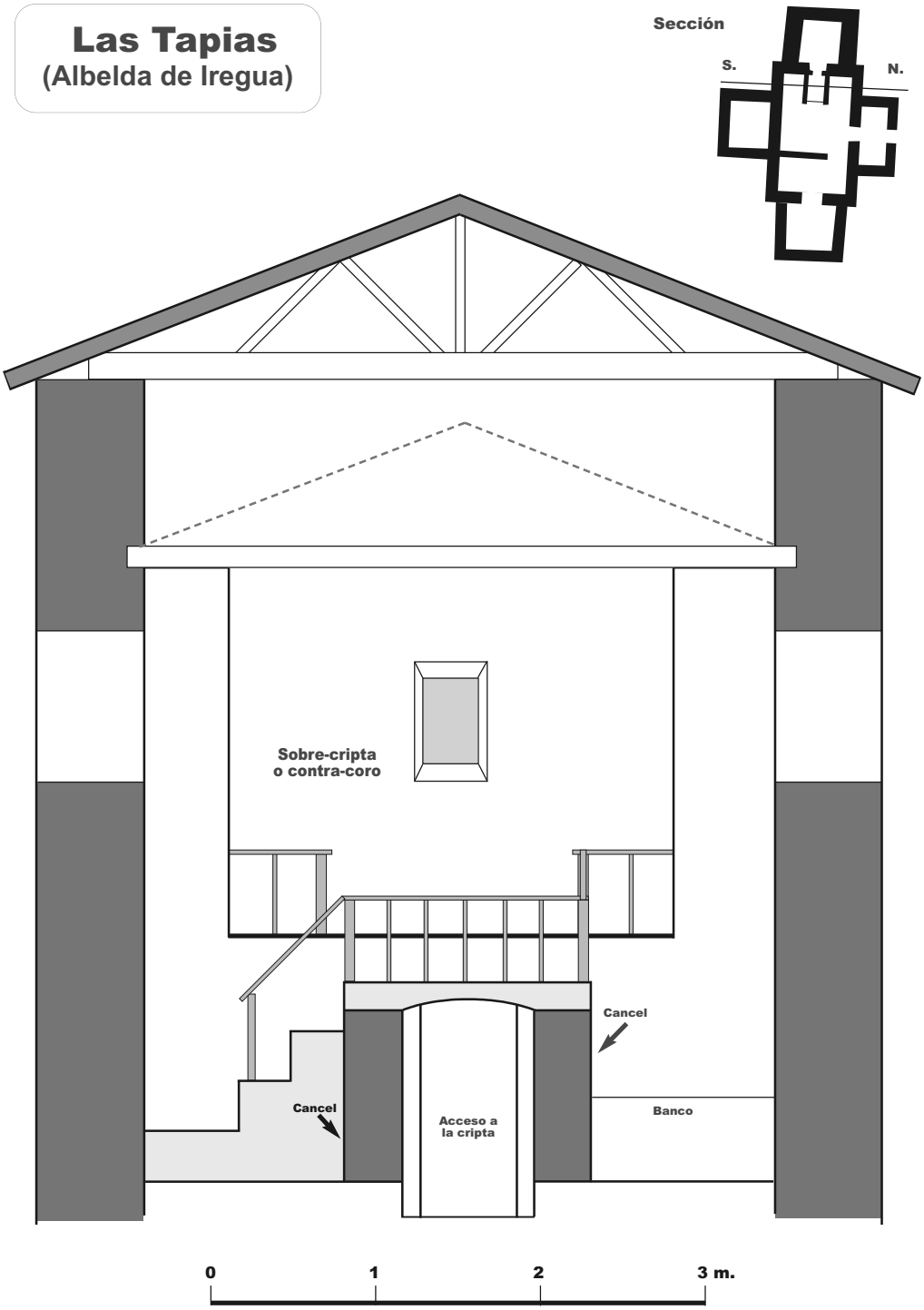
Plano 5. *Sección N-S de la cripta, con indicación de posibles perfiles de la bóveda.*



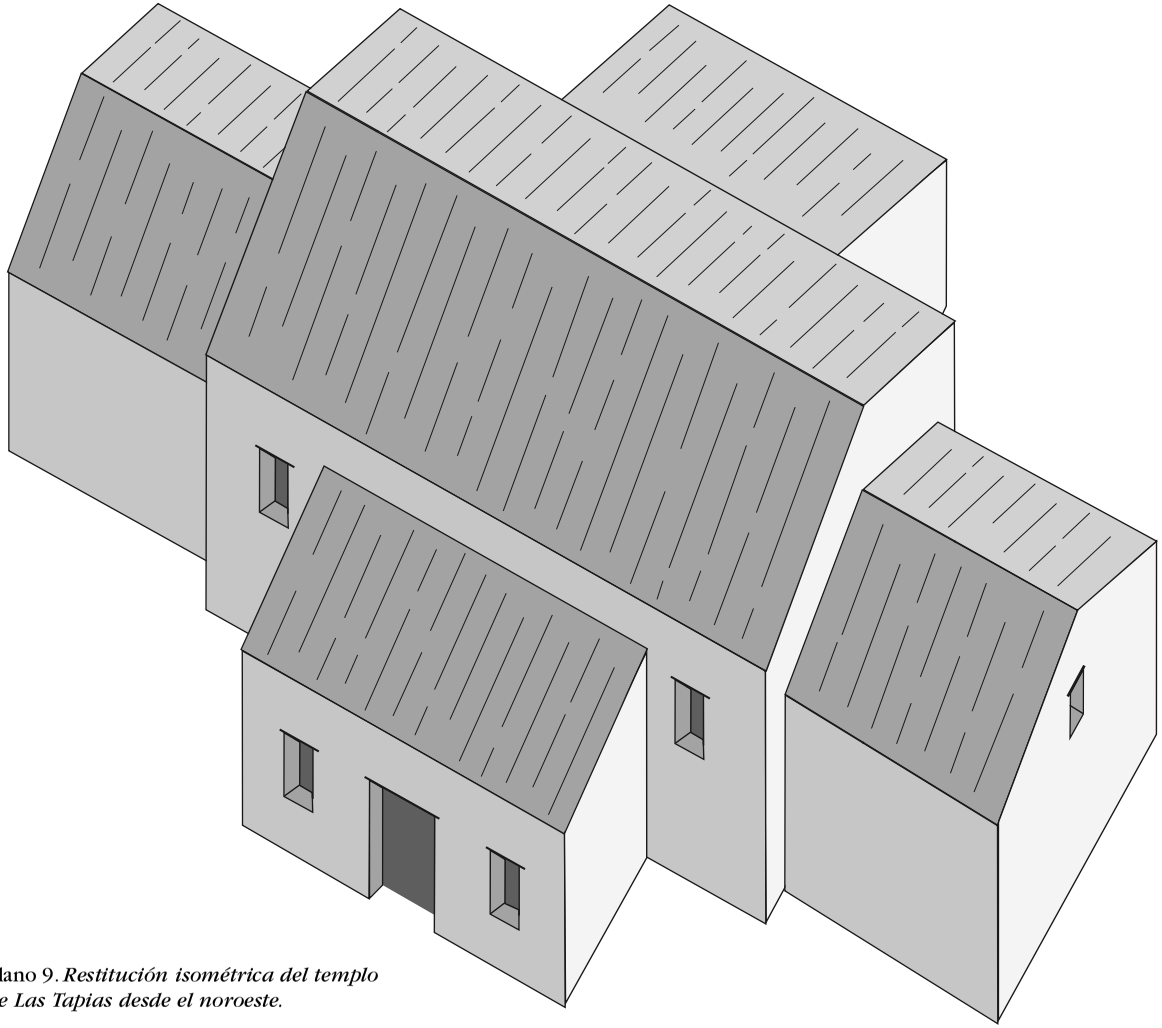
Plano 6. *Sección N-S de la cripta y restitución hipotética de la bóveda y del espacio habilitado sobre la cripta.*



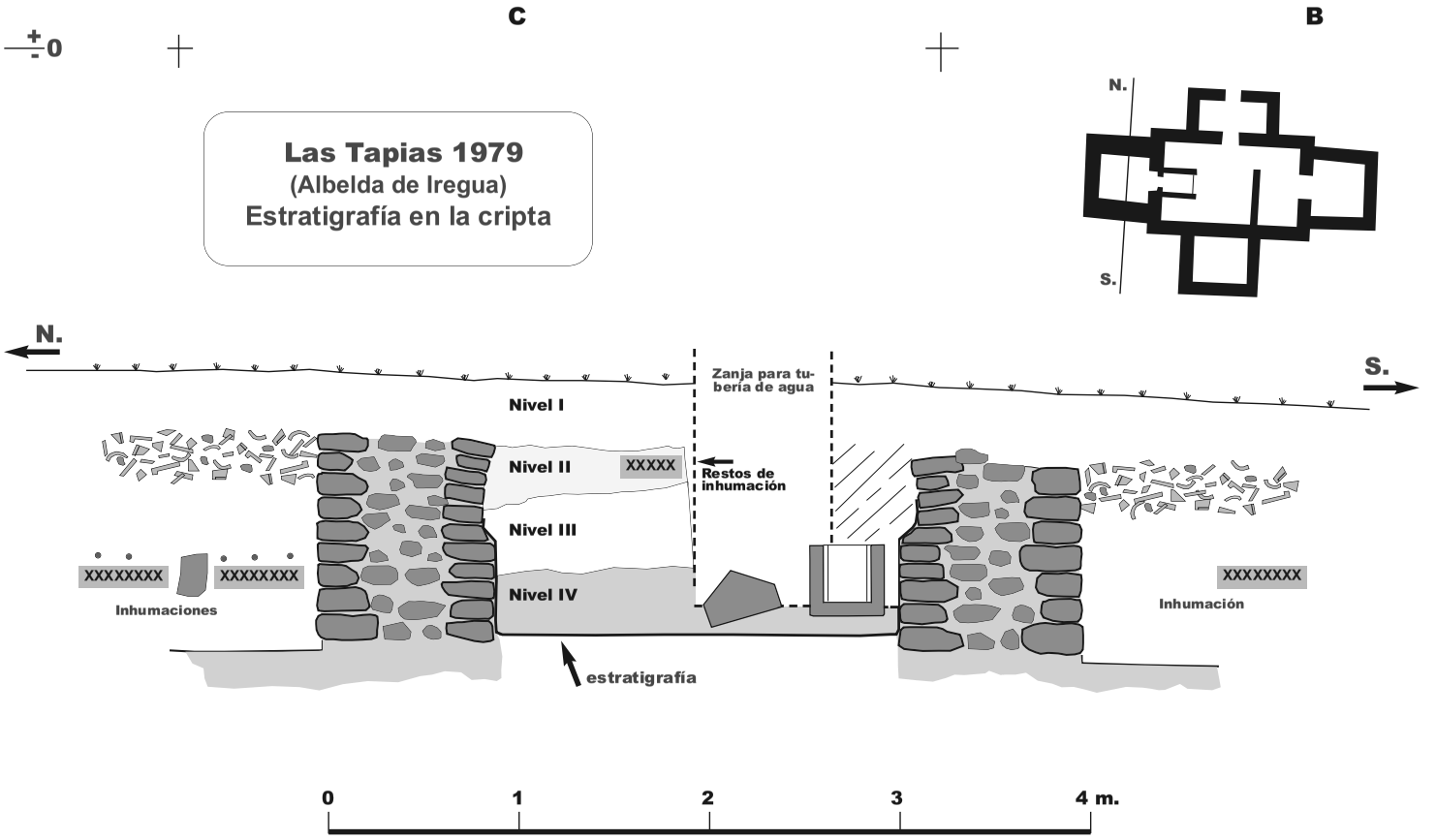
Plano 7. *Restitución del alzado de la iglesia de Las Tapias en el eje E-O, donde se aprecia la posición de la sobre-cripta, o contra-coro, en relación con las cotas de la nave y del ábside.*



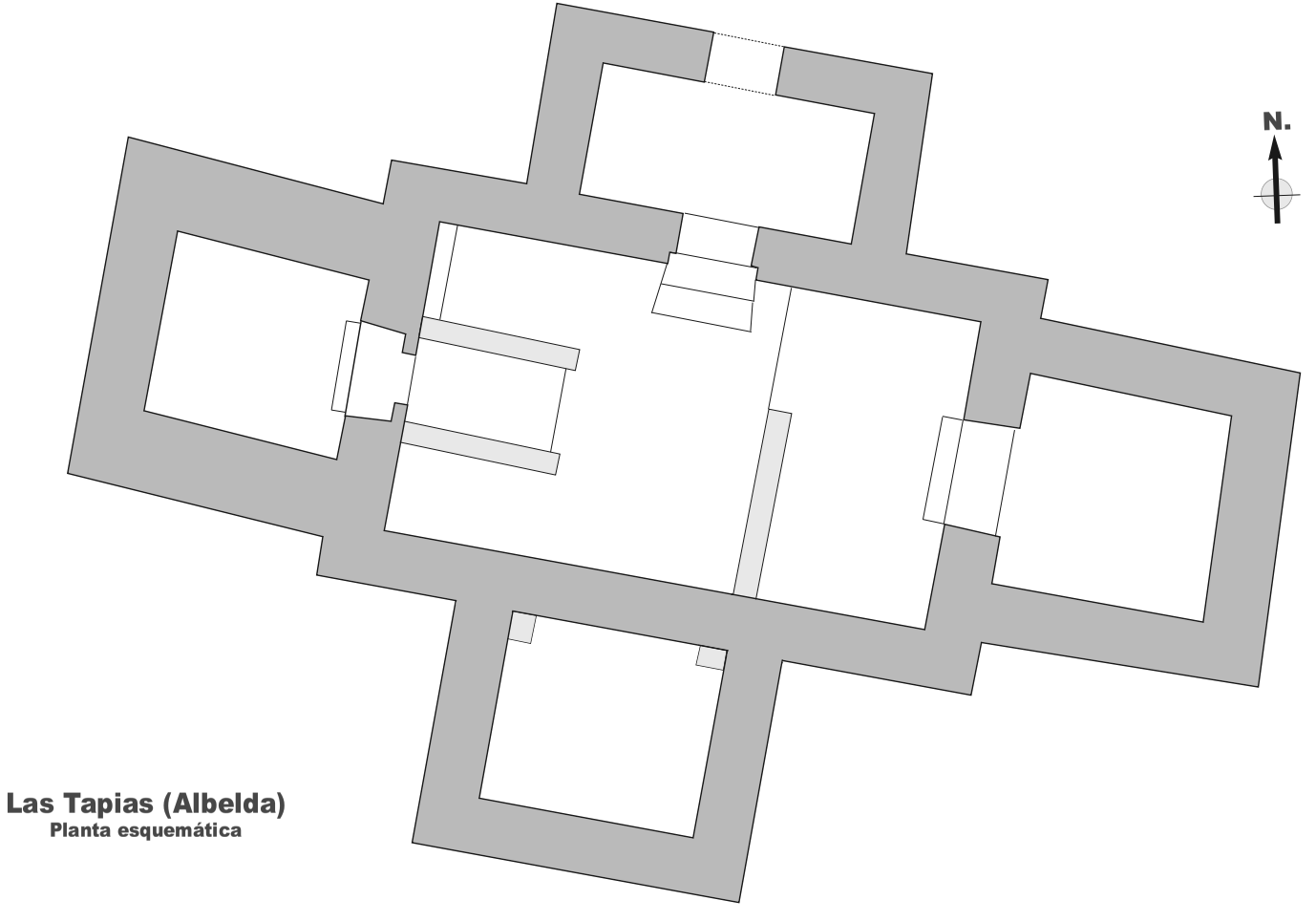
Plano 8. *Restitución hipotética del acceso al contra-coro sobre la cripta.*



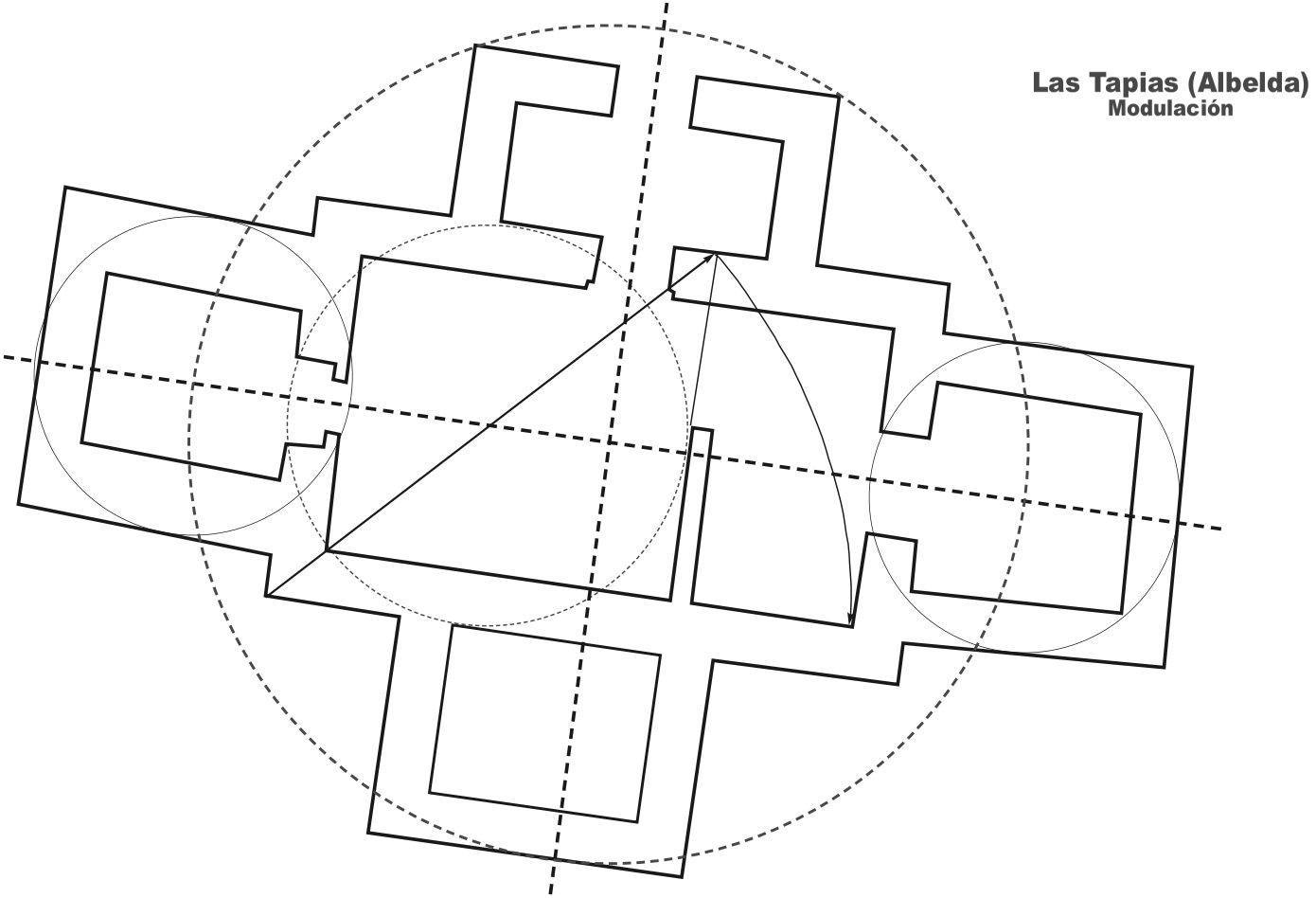
Plano 9. *Restitución isométrica del templo de Las Tapias desde el noroeste.*



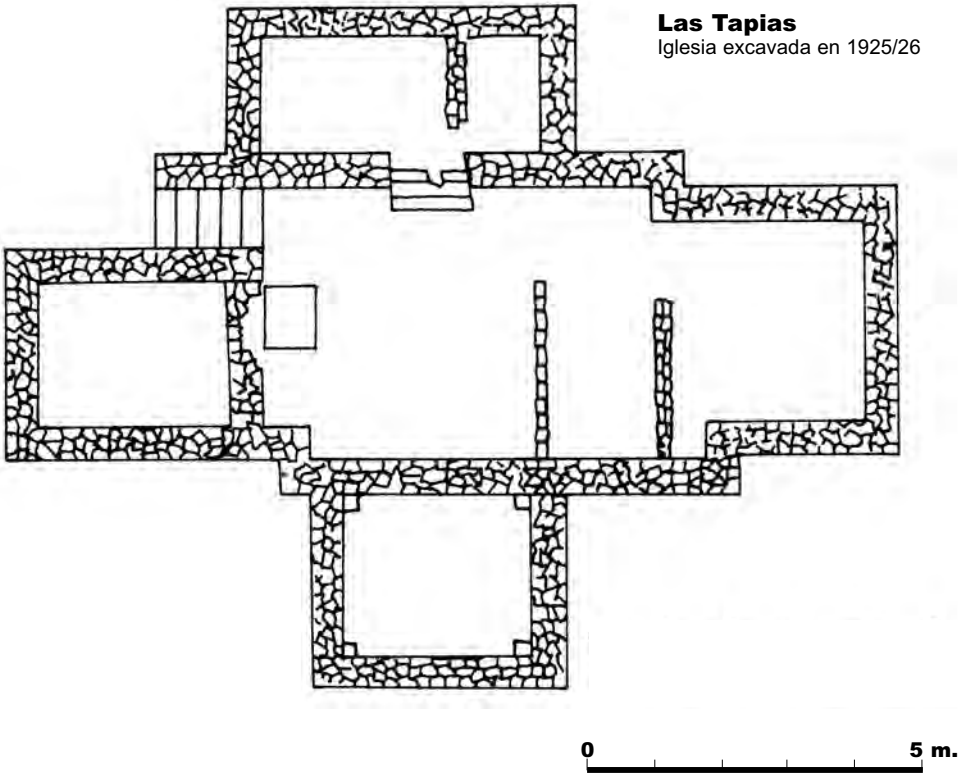
Plano 10. *Sección N-S de la cripta con la estratigrafía no alterada en su mitad norte.*

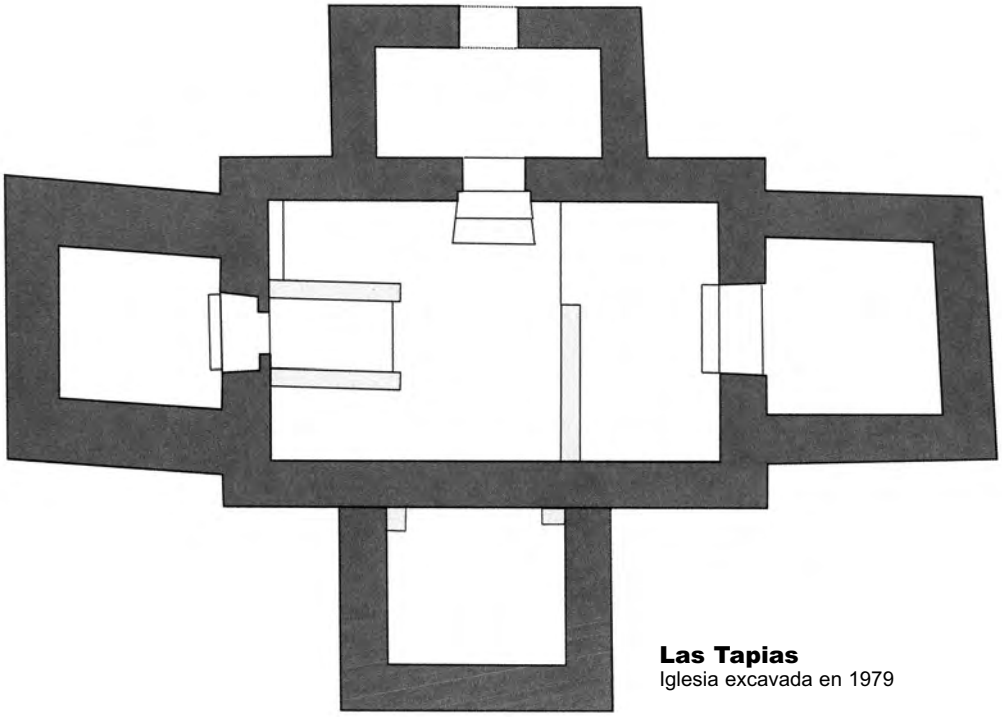


Plano 11. *Planta esquemática básica de Las Tapias 1979.*



Plano 12. *Elementos básicos de modulación en la planta de la iglesia de Las Tapias 1979.*





Plano 13. *Las Tapias, iglesias de 1925/26 y de 1979; escala unificada.*

Apéndice

Estudio bioantropológico del yacimiento de Las Tapias (Albelda de Iregua)

Julio Martínez Flórez

La depresión central del Valle del Ebro constituye un complejo estructural diferenciado, cuyos elementos etnogénicos, aunque incluidos en el conjunto de la población peninsular, presentan características únicas que impiden que la antropología de esta región pueda ser desarrollada con un criterio meramente descriptivo de los tipos anatómicos que se han encontrado en la misma. Resulta preciso contemplar como premisa básica el que nos hallamos en un territorio con grandes facilidades de comunicación, hecho éste que ha sido determinante en su desarrollo histórico. Por otra parte, también resulta imprescindible considerar que sus características geoclimáticas posibilitan la existencia de un desarrollo agrícola y ganadero, cuya importancia económica resulta de fundamental importancia; de ahí que un trabajo de esta índole ha de incluir un breve bosquejo histórico en relación con los elementos de continuidad y con los de sucesión. Es preciso contemplar el sustrato antropológico básico y, junto a él, las sucesivas aportaciones que, relacionadas con su facilidad de comunicación, no sólo contribuyeron a desarrollar los acontecimientos históricos de la zona, sino también a conformar el 'conjunto de raza de fusión, que en la actualidad configura el panorama antropológico del Valle del Ebro.

I. Marco general bioantropológico

La etnogenia es un proceso continuo que se corresponde con el fenómeno de crecimiento y de formación racial de los pueblos. Al tratarse de un proceso biológico, cambia de ritmo y presenta aceleraciones y variaciones en su forma o intensidad. Existen periodos caracterizados por modificaciones espectaculares producidas por la existencia de éxodos, invasiones y conquistas y otros de variaciones lentas, con ritmos apagados y carentes de exterioridad, como las impregnaciones por colonias o los contactos culturales entre pueblos. También en la etnogenia del Valle del Ebro asistimos a la conjunción de ambas modalidades de progreso. Desde el punto de vista histórico el proceso de formación racial teórico para la Península Ibérica establece la existencia de un primer periodo de creación de las razas y estabilización de las mismas, que es puramente antropogénico, cuyo desarrollo ocupa la época prehistórica y gran parte de la protohistoria.

Prácticamente podemos afirmar que, desde los inicios del periodo neolítico, el componente antropológico esencial del continente europeo está caracterizado

por la presencia de dos tipos humanos específicos: el elemento lepto-dolicomorfo, correspondiente fundamentalmente al Mediterráneo, y un segundo elemento eurydolicomorfo, posiblemente relacionado con persistencias cromañoides (Schwidetzky, 1967). Estos elementos lepto-dolicomorfos, que aparecen en el sur de Europa, ocuparán posteriormente amplios territorios del norte y del este coincidiendo con la expansión de la agricultura y del fenómeno cultural que la acompaña. En la Península Ibérica, y más específicamente en el Valle del Ebro, son estos elementos los que configurarán el sustrato básico del panorama racial y se corresponderán con el tipo mediterránido grácil de las publicaciones clásicas, caracterizados por un esqueleto en general fino, de estatura mediana que tiende a baja, dolico-mesocránea, cara de altura mediana, nariz larga y órbitas medias o altas y en general redondeadas. También, con posterioridad al 2000 antes de Cristo hallamos elementos lepto-dolicomorfos más robustos y de estatura más elevada que se corresponden con los clásicamente denominados mediterránidos robustos –antiguamente conocidos como eurafricánidos, término este que ya ha sido desechado– caracterizados por un mayor tamaño y mayor robustez, acentuación de la dolicocefalia y mayor elevación del cráneo. Hipotéticamente podemos admitir que son los elementos eurydolicomorfos los que pueden ser correlacionados con el nacimiento de estos lepto-dolicomorfos robustos. Ya en el Calcolítico aparecen elementos denominados 'plano-occipitales', o dinárico-armenoides, como los citados por Fusté (1956) en el Levante español o Garralda (1972) en Portugal. Y posteriormente, en la Edad del Hierro, aparecen tipos antropológicos braquicráneos en las zonas montañosas de Europa, alpinos de talla pequeña y estructura facial redondeada y dináricos de esqueleto facial alargado, talla elevada y planooccipitalia. De acuerdo con Schwidetzky, aceptamos que estos nuevos elementos surgen de evoluciones locales a partir de un sustrato mediterráneo. Persistencias cromañoides, de talla pequeña y cabezas redondeadas, terminan por configurar el panorama de tipos humanos de Europa en la prehistoria y en la protohistoria.

Después aparece un segundo periodo, conocido bajo la denominación de 'los pueblos' y que corresponde a la época de las invasiones históricas. Un tercer periodo, denominado 'de las tribus', que se correspondería con una fase de 'distribución territorial' y en el que se produce un reparto y asentamiento de las tierras para los diferentes grupos tribales. Simultáneamente y en cierta manera coetáneo de este tercer periodo está el de 'las colonias', intrusiones antropológicamente minúsculas aunque culturalmente muy significativas y que conceptualmente termina con el periodo de los pueblos autóctonos para aceptar elementos externos como los dolicocráneos africanos, los de origen nórdico, los braquicráneos del Asia Menor o los alpinos.

La conquista romana establece en España los límites entre lo aborigen y lo extranjero. Cierto es que las legiones romanas entraron en Hispania y ocasionaron modificaciones culturales importantes, pero su influencia etnogénica resul-

tó limitada debido básicamente a que los pueblos del Lacio estaban muy mezclados y que fundamentalmente los nuevos pobladores, integrados en las legiones, eran fundamentalmente extranjeros, pueblos asociados al Imperio de Roma. Los ciudadanos romanos que vinieron a la Península lo hicieron básicamente como directores y globalmente podemos considerar que fueron escasos. El siguiente periodo constitutivo, o 'de las invasiones', se inicia con la llegada de las 'gentes rubias dolicocráneas', o pueblos del norte, que trajeron a España refuerzos dolicocráneos nórdicos, y se continúa con la llegada de las poblaciones norafricanas, tal vez continuidad de los capsienses, que caracterizaron a la expansión del islam. Tras la llegada de estos elementos beréberes norteafricanos a la Península, tanto los siglos de dominación islámica como el posterior periodo de la Reconquista, suponen un proceso de mezcla étnica iniciado primero de sur a norte y posteriormente de norte a sur que dinamizó un proceso de homogeneización y de estabilización de la población hispana. La Edad Moderna supone la continuación de los procesos de infiltración, más cultural que antropogénica, realizados por minúsculos grupos poblacionales de extranjeros (cortesanos y artesanos) que fueron llamados a trabajar en nuestras ciudades al servicio del Rey o de la Iglesia, o mercaderes que transitoriamente en las ferias o permanentemente en las villas se establecieron definitivamente entre nuestras gentes.

Establecido el cuadro general europeo y peninsular, la descripción antropológica específica del Valle del Ebro resulta más simple. Tras un periodo de formación del sustrato general, los elementos lepto-dolicomorfos constituyen el componente fundamental de la población. Junto a ellos, y aunque en proporciones mucho más reducidas, persistencias cromañoides e influencias procedentes de los elementos lepto-dolicomorfos robustos terminan por configurar el cuadro global. Es la influencia ocasionada por las invasiones europeas sucedidas tras la degradación y caída del Imperio Romano de occidente la que puede de alguna forma modificar la estabilidad de este cuadro general. Pobladores germánicos, fundamentalmente godos y otros, inician desde el siglo tercero una migración que, partiendo de las desembocaduras del Oder y del Vístula, se infiltran luego en el área balcánica del Imperio Romano y finalmente recorren importantes áreas regionales del sur de Europa hasta configurar el reino ostrogodo de Italia y el reino visigodo de Tolosa en el s. V; el hundimiento de este último a principios del s. VI (batalla de Vouillé) provocará el desplazamiento y asentamiento definitivo en Hispania de importantes contingentes demográficos godos, a partir de los cuales y mediante pacto con las élites hispanorromanas se construirá el conocido reino de Toledo hasta su desaparición como entidad política unitaria a principios del s. VIII tras la invasión musulmana del 711.

Llegados a este punto, dos problemas histórico-antropológicos se nos presentan: primero, resulta posible diferenciar las características antropológicas de estos pueblos germánicos para investigar no sólo su origen sino la evolución de su

migración a través del continente europeo; y, conectado con lo anterior, podemos analizar la influencia bio-antropológica de estos pueblos en la dinámica poblacional hispana y más concretamente en la del Valle del Ebro. Cierto es que estos godos, culturalmente muy activos respecto a Hispania, parecen presentar una influencia etnogénica relativamente débil. Su escaso número respecto a la población hispanan total y su localización geográfica fundamentalmente centrada en la meseta castellana parecen indicar que, aunque su influencia política abarca prácticamente toda la Península Ibérica, su influencia biológica podría resultar relativamente pobre. Otro elemento que dificulta este estudio se desprende del hecho de que la migración a la que nos hemos referido incluye sin duda elementos de mestizaje continuo que se producen durante todo el trayecto de la migración. Basándonos en estas premisas, y utilizando los trabajos realizados por Varela López (1974-75) respecto al estudio de las necrópolis visigodas de la Península, creemos que podemos aportar algo de luz a estos problemas.

En ese marco se inscribe el presente estudio de los restos esqueléticos procedentes de las necrópolis de Las Tapias (Albelda del Río Iregua, La Rioja) excavadas primero por Blas Taracena (1925/1926) y posteriormente por Urbano Espinosa Ruiz (1979). Dichos restos pueden constituir un elemento de fundamental importancia para conocer mejor los componentes bioantropológicos de las poblaciones peninsulares durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media.

II. Los restos humanos en la iglesia de 1925/1926

En 1927 Blas Taracena publicó una Memoria sobre las excavaciones que había dirigido en las provincias de Soria y Logroño durante 1925 y 1926. Entre los yacimientos citados proporcionaba información sobre la excavación de un área cementerial encontrada en un viñedo situado en las proximidades de la localidad riojana de Albelda de Iregua (La Rioja), en un terreno denominado Las Tapias. A poco más de un metro de profundidad encontró los restos de un edificio, construido con piedras de río sin escuadrar y trabadas fuertemente con mortero, que mostraba una disposición general en cruz griega con un departamento central al que se accedía desde el ángulo noroeste gracias a unos toscos escalones. Adosados a el, cuatro compartimentos rectangulares. Uno al norte, con escaleras de subida y dividido en dos por un tabique; otro al oeste, separado también por otro tabique y otros dos aparentemente incomunicados. En la habitación del sur encontraron cinco esqueletos depositados en tierra y uno más acurrucado en el ángulo de la habitación. Cercana a este último cadáver, sobre el suelo, una hebilla de cinturón con placa en forma de "U" y adornada con profusión de relieves geométricos y vegetales de marcado sabor oriental. El estudio de la citada hebilla induce a pensar en la influencia bizantinizante que alcanza durante su última época a la metalistería visigoda. Blas Taracena cita paralelos con las encontradas en tierras leonesas (colección Gago Rabanal), palentinas (Herrera del Pisuerga) y

mucho más frecuentes en la región andaluza, como en Marugán y Zafarraya (Granada) e Itálica (Sevilla). La conclusión que alcanza Taracena sobre esta pieza es que su cronología corresponde al siglo VII.

1. Los hallazgos de 1925/1926

Siguiendo las indicaciones de Taracena resulta posible localizar cuatro áreas de enterramiento. La primera, en la habitación situada al sur, proporciona los restos de cinco individuos, cuatro de ellos acostados de oeste a este y uno más acurrucado en un ángulo de la habitación. La segunda, en el ángulo sureste del exterior del edificio, proporcionó otros seis enterramientos (cuatro de ellos superficiales y otros dos más profundos). La mayor parte de estos enterramientos, sin ningún adorno, estaban rodeados de clavos de hierro, que probablemente corresponderían a restos del ataúd. Una tercera área de enterramientos, también situada en el exterior del edificio, estaba situada en el ángulo entrante del NE del edificio. Y ya lejos, en la parte oriental de la edificación, largas filas de enterramientos, con esqueletos paralelos, espaciados entre sí unos dos metros. Podemos observar que, al igual que ocurre al tratar de los "grandes cementerios visigodos", éste de Albelda de Iregua se encuentra aislado; es decir, el hábitat se desconoce y el actual poblamiento está relativamente alejado (Castiltierra, Duratón, Carpio del Tajo o Herrera de Pisuerga). Parece también adecuado considerar, tal como establece Gisela Ripoll, que este tipo de cementerios tendrían un inicio de ocupación desde principios del siglo VI y perdurarían hasta el siglo VII. Taracena no observa en esta necrópolis de Las Tapias utilización de carácter cementerial anterior ni continuidad en la actividad sepulcral.

Por otra parte, esta distribución de los enterramientos induce a realizar algunas interpretaciones. Un grupo de esqueletos ha sido inhumado en el interior del edificio, un segundo conjunto ocupa las áreas segunda y tercera en el exterior del mismo, tal vez bajo la advocación protectora del edificio, y algo más alejadas cita Taracena largas filas de enterramientos paralelos, que recuerda la disposición de la *Reihengraber Civilisation*, aunque perdida ya la ordenación cementerial rigurosa que caracterizaba a las necrópolis puramente visigodas. Tal como afirmaba Salin, "cuanto más romanizados estaban los bárbaros, más se pierde la ordenación de los cementerios". Una vez llevada a cabo la unificación de las poblaciones de Hispania –hispano-romanos y visigodos–, este sistema característico de ordenación se difumina. Los individuos inhumados en el exterior del conjunto podrían corresponder a poblaciones del entorno y espiritualmente vinculadas con el edificio, y que la cuarta área citada correspondería al "área de reposo" utilizada por la población que presentaba la "necesidad de apoyo espiritual" y que originó la construcción y utilización del edificio. Otro dato interesante que se desprende de la lectura del informe publicado en 1927 consiste en la ausencia de inhumaciones correspondientes a individuos infantiles.

La interpretación que de estos restos arquitectónicos proporciona Taracena se orienta en el sentido de que la construcción excavada por él correspondería a una pequeña capilla de carácter funerario, del siglo VII, que daría satisfacción a las necesidades religiosas de los habitantes de esta zona. Sin embargo, en la parte correspondiente de este volumen (U. Espinosa) se ha puesto de relieve que la construcción ciertamente es una iglesia tardoantigua, pero que no tuvo una función globalmente funeraria, con excepción del cuerpo occidental de la misma. En la revisión efectuada por Tito Antonio Varela López en 1974, se presentan asociadas las necrópolis de Deza y de Albelda de Iregua, afirmando su cronología como pertenecientes a los siglos VI y VII.

Junto a la descripción de las estructuras arquitectónicas realizada por Taracena, el estudio preliminar craneométrico de algunos de los restos excavados por él fue realizado gracias a la intervención del profesor Francisco de las Barras de Aragón y sus resultados fueron añadidos a la Memoria de la excavación. Los datos métricos conseguidos son los siguientes:

Relación de medidas simples. I.	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**
Longitud máxima	205	188	183	187	190
Anchura máxima	148	140	143	146	150
Altura basilo-bregmática	138	136	138		138
Altura aurículo-bregmática	118	117	88	112	96
Anchura frontal mínima	100	90	98		
Anchura frontal máxima	121	122	122	120	
Anchura bimastoidea	126	130	124	128	126
Anchura bicigomática	138	130	130		134
Longitud basion-nasion	106	100	96		102
Longitud basion-prostion	95	95	96		94
Altura facial total		123	114		
Altura facial superior	70	76	64		74
Altura nasal	55	56	45		56
Anchura nasal	27	26	24		24
Anchura ínter orbitaria	23	20	22		26
Anchura orbitaria	43	41	41		42
Altura orbitaria	35	31	32		32
Anchura arco alveolar	56	61	57		64
Longitud palatina	45	44	47		45
Anchura palatina	40	37	39		38
Longitud orificio occipital	36	38	35		37
Anchura orificio occipital	29	34	33	30	33

La Memoria publicada en 1927 reproduce este cuadro de mediciones y establece algunas consideraciones generales sobre la morfología de cráneos y mandíbulas, pero no desarrolla el estudio antropológico forense que en la actualidad caracteriza los trabajos de esta especialidad. Respecto a la longitud craneal máxima un ejemplar se encuentra dentro del conjunto de los cráneos "muy largos" y los otros cuatro dentro del conjunto "largo". El valor medio de la serie masculina, tanto de acuerdo con la clasificación de Alexeyeb y Debetz como con la de Scheidt, se encuentra incluido dentro del conjunto de los "cráneos largos", presentando un rango de variabilidad escaso y mostrando una tendencia hacia los valores de los "cráneos muy largos".

Longitud máxima craneal	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	4	187 - 205	192.5	8.42
Mujeres	1	183	183	0

El cráneo femenino se incluye también en el conjunto de los "cráneos largos". La comparación con series de referencia muestra que para este carácter la población de Albelda se separa claramente de los valores medios obtenidos para la "crania hispánica" (183 mm.; Hoyos Sainz y Aranzadi, 1913) y también de los cráneos hispano-romanos de Tarragona (186.81 mm.; Pons, 1949), aproximándose a los valores representados por los grupos nórdicos como la población de München-Giessing (Kramp, 1939; y Breitinger, 1938: 189 mm.), la del grupo de sepulturas en hilera (*Reihengraber* del sudoeste de Alemania: 188.8 mm.) o las del grupo de sepulturas del norte de Alemania (Hug, 1940: 191.5 mm.). También presentan valores similares los cráneos representados en la serie visigoda de Varela (1974-1975: 190.87 mm.) y la serie visigoda de Silveirona (X. de Cunha y Neto, 1953: 187.60 mm.). Aunque no está descrita la existencia de una tendencia lineal hacia la mesocrania, que se originaría en la dolicocrania nórdica y se iría moderando hacia la mesocrania siguiendo una dirección que partiría del área centroeuropea para alcanzar el occidente europeo y mostrar la dominancia mesocrania que caracterizaría a los hispano-romanos, esta hipótesis parece un hecho demostrable. Sin embargo, también resulta posible diferenciar la presencia de un repunte dolicocranio al valorar las poblaciones visigodas de España y Portugal, que parece también confirmarse en esta población de Albelda.

La anchura craneal máxima muestra valores para esta serie masculina que se incluyen en el conjunto de los "cráneos medianos" (tres ejemplares) y en el conjunto de los "cráneos estrechos" (un ejemplar) según las clasificaciones utilizadas (Alexeyeb y Debetz, 1964; Scheidt). También el cráneo femenino muestra valores incluidos dentro del grupo "mediano". En ambos casos con tendencia hacia los "anchos", siempre con valor medio para la serie masculina de inclusión entre los "medianos".

Anchura craneal máxima	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	4	140 - 150	146	4.32
Mujeres	1	143	143	0

La comparación con las series de referencia aproxima más estos valores a los mostrados por la serie hispano romana (142.01 mm.), apartándose de las series nórdicas (140.9, 140.4 y 140.3 mm.). También se aparta de los valores correspondientes a los visigodos españoles (140.20 mm.). Desde el punto de vista geográfico, asistimos a una tendencia hacia cráneos más anchos que se extiende a partir de las poblaciones nórdicas alemanas (cráneos medios) hacia occidente (hispano-romanos: cráneos medianos), mostrando un repunte en las poblaciones visigodas hacia cráneos más estrechos, aunque dentro de los "medianos". Sin embargo, la población de Albelda que estamos estudiando resulta más ancha, lo que tal vez podría estar relacionado con la inclusión de elementos robustos, o más bien resultado de la dominancia hispano-romana del conjunto que estamos estudiando.

Con respecto a la altura basilo-bregmática, nos encontramos con cráneos masculinos que se encuentran en los límites entre los cráneos "medios" y los "altos". Respecto al único individuo femenino con el que contamos, su valor se encuentra situado dentro del conjunto de los "cráneos altos".

Altura basilo-bregmática	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	136 - 138	137.33	1.15
Mujeres	1	138	138	0

La comparación con las series que estamos utilizando como referencia permite señalar que las poblaciones más afines para este carácter son la de los visigodos españoles presentada por Varela (137 mm.) y la de los calcolíticos españoles presentada por Garralda (136.14 mm.), mientras que las más alejadas son las de Tarragona (133.68 mm.) y las de las poblaciones nórdicas (134.1, 134.8 y 134.2 mm. respectivamente), hecho que tal vez pueda ser explicada por la inclusión de elementos mediterránido-robustos. También conviene citar que en el sexo masculino existe una tendencia a valores más bajos, hecho este que también resulta comprobable en la valoración de los promedios correspondientes a los visigodos españoles. No resulta posible advertir ninguna tendencia dentro de la geografía europea; tanto los valores medios encontrados para este carácter dentro de los visigodos españoles (137 mm.) como los de nuestra serie de Las Tapias (137.33 mm.) muestran valores más elevados y similares.

Altura aurículo-bregmática	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	4	96 - 118	110.75	10.17
Mujeres	1	88	88	0

Los resultados obtenidos en esta medida están en contraposición con los hallados para la altura basilo-bregmática. Mientras que en la medida anterior obteníamos valores elevados, en esta obtenemos valores que resultan "bajos" para ambos sexos. La serie masculina ha de clasificarse como "baja o muy baja" según la clasificación de Scheidt, ocurriendo lo mismo con el cráneo femenino de Albelda. La diferencia sexual absoluta resulta de 22.75 mm. y la relativa del 79.45% lo que habla de un fuerte nivel de discriminación sexual, siempre considerando que la serie masculina resulta muy corta y que tan sólo contamos con un ejemplar femenino en la serie de Albelda.

Anchura Frontal máxima	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	120 - 122	121	1
Mujeres	1	122	122	0

Los valores promedios para el sexo masculino son para este carácter "medianos", y en el caso de la serie femenina han de ser considerados como "altos". La diferencia sexual resulta irrelevante. No contamos con valores respecto a las series nórdicas ni visigodas, pero si que estos promedios resultan superiores, aunque sea de forma leve, a los promedios obtenidos en las culturas megalíticas y sepulcrales de Cataluña (Turbón, 1981).

Los valores correspondientes a la anchura frontal mínima se incluyen para la serie masculina dentro del conjunto de los valores "medios". La variabilidad de estos cráneos con respecto a este carácter resulta amplia y su dispersión ocupa los campos correspondientes a los "estrechos", a los "medios" y a los "anchos".

Anchura Frontal mínima	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	2	90 - 100	95	7.07
Mujeres	1	98	98	0

El valor correspondiente al único cráneo femenino, que muestra un valor que le hace ser incluido entre los "anchos", resulta discretamente superior a los obtenidos para el sexo masculino. La diferencia sexual absoluta resulta ser de 3 mm. y la relativa del 96.93%, por lo que podemos deducir que el nivel de dimorfismo sexual resulta escaso.

Este promedio de 95 mm. obtenido en la serie de Albelda resulta inferior a los valores promedios obtenidos en todas las series de referencia. Lo que sí podemos observar es la existencia de una tendencia bien delimitada. Partiendo de los cráneos "medianos", aunque en los límites con los "anchos" de la serie más oriental de las nórdicas (München-Giessing, 98.2 mm.), asistimos a una clara disminución de valores hacia el occidente: Alemania central (97.6 mm.), Alemania del sudoeste (96.5 mm.), continuando con los hispano-romanos de Tarragona (96.88 mm.), y los visigodos portugueses (95.07 mm.). Hemos sacado del cuadro general a los visigodos españoles estudiados por Varela ya que muestran un pico de subida (97.42 mm.), que no concuerda con la tendencia general de la que estamos hablando. Aún considerando esta dispersión, todos los valores citados han de incluirse dentro del conjunto de anchuras frontales mínimas "medianas" de la clasificación de Alexeyeb y Debetz.

Los valores hallados para la longitud *basion-nasion* pueden considerarse "medianos". No existe gran diferencia entre estos y el índice interracial de Van Bork Feltkamp (100.6 mm.).

Longitud basion-nasion	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	100 - 106	102.66	3.05
Mujeres	1	90	90	0

Resulta asimismo superior a todos los valores citados por Martín-Saller para diversos grupos poblacionales europeos. El análisis de nuestras series de referencia muestran valores claramente similares entre los visigodos españoles (102.90 mm.), entre los visigodos portugueses (101.73 mm.), aunque también entre los hispano-romanos de Tarragona (102.06 mm.). Las series nórdicas, aunque también próximas, resultan discretamente más elevadas: München-Giessing, 103.4 y Alemania media, 103.9 mm.

Los valores promedios para la longitud basio-alveolar de la serie masculina resultan bajos. De acuerdo con la clasificación de Alexeyeb y Debetz la longitud de la cara habría de ser incluida entre las "caras cortas", mientras que el valor femenino se incluiría, según esta misma clasificación, en el conjunto de las "caras medianas". La diferencia sexual en valores absolutos es de 1.34 mm. y la relativa alcanza el 98.604%, por lo que el nivel de discriminación sexual alcanzado resulta pequeño. Otros datos que resulta necesario considerar consisten en la escasa cantidad de cráneos presentes en nuestra muestra y en la consiguiente débil variabilidad de la misma.

Longitud basion-prostion	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	94 – 95	94.66	0.57
Mujeres	1	96	96	0

En ambos casos estos promedios resultan algo bajos. El promedio masculino resulta claramente inferior al valor interracial considerado por Van Bork Feltkamp (97.8 mm.). Sin embargo, el sustrato poblacional constituido por las poblaciones megalíticas catalanas estudiadas por Turbón muestran valores claramente similares (95.13 mm.).

El esplacnocráneo muestra los siguientes datos para la altura facial total. El valor promedio del conjunto masculino se encuentra situado, según la clasificación de Scheidt, en el grupo de las "caras medianas", aunque en el límite con las "caras altas". Este valor contrasta claramente con los valores presentados por la serie de los visigodos españoles (113.20 mm.). Sin embargo, el valor del cráneo femenino resulta similar al mostrado por la serie femenina (112 mm.).

Altura facial total	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	1	123	123	0
Mujeres	1	114	114	0

Los 134 mm. de la anchura facial del valor promedio del conjunto masculino sitúan a esta serie en el conjunto de "caras medianas" según Alexeyeb y Debetz y también según Scheidt. El rango de variabilidad resulta relativamente amplio y se extiende desde las "caras medianas" a las "grandes o anchas". Resulta curioso que cuando los valores promedios de la serie hispano-romana (134.87 mm.) y los de las series nórdicas (133.7, 132.3 y 132.6 mm.) resultan relativamente próximos, la serie de los visigodos españoles y la de los portugueses se encuentran discretamente más alejados (129.51 y 128.88 mm. respectivamente.

Anchura bicigomática	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	130 - 138	134	4
Mujeres	1	130	130	0

El cráneo femenino de Las Tapias resulta "ancho o grande" de acuerdo con ambas clasificaciones. La diferencia sexual absoluta de 4 mm. se corresponde con una diferencia relativa del 97.01%.

La altura facial superior muestra un valor promedio correspondiente al sexo masculino que se incluye en el grupo de las "caras medianas", aunque en el límite con las "altas". Su rango de variabilidad se extiende a través de los conjuntos "mediano y alto"; y el único cráneo femenino con el que contamos se sitúa también en el "conjunto mediano", aunque en el límite de las "bajas", según esta misma clasificación.

Altura Facial superior	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	70 - 76	73.33	3.05
Mujeres	1	64	64	0

La comparación con las series de referencia acerca estos cráneos a los valores presentados por las series nórdicas (72.8, 70.4 y 71.5 mm.) y se encuentran entre los valores medios presentados por la serie de los visigodos españoles estudiada por Varela (72.44 mm.) y la de los visigodos portugueses de Silveirona. Se encuentra algo separado de los valores mostrados por los calcolíticos españoles (68.09 mm.) y por la serie de los hispano-romanos de Tarragona (71.96 mm.).

"Nariz alta" para el promedio masculino y "nariz baja". La diferencia sexual absoluta resulta de 10.66 y la relativa alcanza el 80.84%, lo cual es expresión de un nivel elevado de dimorfismo sexual para el único ejemplar femenino.

Altura nasal	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	55 - 56	55.66	0.57
Mujeres	1	45	45	0

Por otra parte, la media interracial calculada por Van Bork Feltkamp (50.8) resulta claramente inferior a la mostrada por nuestra serie. También el valor promedio de la crania hispánica (51 mm.) presentada por Aranzadi resulta claramente inferior. De las series que estamos utilizando como valores de referencia los promedios correspondientes a los visigodos portugueses (Silveirona, 55.8 mm.) son los más similares. Inferiores resultan los valores que corresponden a la serie de los visigodos españoles presentada por Varela (52.38 mm.) y también los promedios correspondientes a los pobladores hispano-romanos de Tarragona (52.91 mm.). Los grupos nórdicos representados por las poblaciones de München-Giessing, del centro alemán y del sudeste alemán muestran una relativa heterogeneidad con valores de 53.5, 51.9 y 52.4 mm. respectivamente.

Anchura nasal media según la clasificación de Alexeyeb y Debetz para la serie masculina y valor medio también para el cráneo femenino. Variación masculina entre nariz media y ancha para su anchura máxima. Valores claramente más próximos a los mostrados por las series nórdicas (25.2, 24.9 y 24.4 mm.) y por las series visigodas española (25.49 mm.) y portuguesa (25.19 mm.) y más separados de los correspondientes a las series de los calcolíticos españoles (23.75 mm.) y de los hispano-romanos de Tarragona (24.90 mm.).

Anchura nasal	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	24 – 27	25.66	1.52
Mujeres	1	24	24	0

Tanto el promedio de la serie masculina como el cráneo femenino de esta serie han de ser clasificados como pertenecientes al conjunto de "nariz baja". Estos valores resultan inferiores al valor interracial de Van Bork Feltkamp (41 mm.). La diferencia sexual es pequeña. Absoluta, 1 milímetro, y relativa, 95.65%.

Tanto en el caso de la serie masculina como la femenina los valores para la altura orbitaria han de considerarse como medianos con tendencia a bajos. Las diferencias sexuales son casi nulas.

Altura orbitaria	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	2	31 – 35	33	2.82
Mujeres	1	32	32	0

La comparación con las series nórdicas no ofrece diferencias significativas: München-Giessing 32.6, Alemania centro 32.7 y Alemania sudeste 33.9 mm. Tampoco existe una diferencia significativa con la población hispano-romana de Tarragona, que muestra un valor promedio de 33.65 mm.

Los promedios masculinos resultan muy estrechos, aunque el rango de variabilidad se extiende hasta los valores correspondientes a las órbitas anchas. La anchura orbitaria del cráneo femenino se encuentra situada dentro del conjunto de las órbitas medianas.

Anchura orbitaria	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	32 - 43	38.66	5.85
Mujeres	1	41	41	0

Estos valores de anchura resultan significativamente más bajos que los de las series que estamos utilizando como referencias: hispano-romanos (40.77), nórdica de München-Giessing (43), Alemania media (41.4), sudoeste de Alemania (41.3), visigodos españoles (41.15) y visigodos portugueses (42 mm.).

La anchura del arco alveolar (maxilo-alveolar) puede ser considerada como "medios" de acuerdo con la clasificación de Martín-Saller. La diferencia sexual es significativa, con una diferencia absoluta de 3.33 mm. y la relativa del 94.48%.

Anchura arco alveolar	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	56 - 64	60.33	4.04
Mujeres	1	57	57	0

Esta descripción de las medidas simples de los cráneos estudiados permite intuir la existencia de un refuerzo dolicoide sobre población lepto-dolicomorfa grácil, que tal vez sería la expresión de la influencia nórdica en las poblaciones mediterránidas que serían el origen de estos grupos poblacionales. No podemos tampoco olvidar la presencia de elementos que abogarían por la presencia de un componente lepto-dolicomorfo robusto. Un segundo nivel de comprensión del problema sería el proporcionado por la obtención de medidas complejas (índices), que basándonos en los datos proporcionados por Barras de Aragón ofrecería el siguiente cuadro:

Relación de índices	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**
Índice craneal	72.19	74.46	78.14	78.07	78.94
Índice vértico-longitudinal	67.31	72.34	75.40		72.63
Índice vértico-transversal	93.24	97.14	96.50		92
Índice aurículo-longitudinal	57.56	62.23	48.08	59.89	50.52
Índice aurículo-transversal	79.72	83.57	61.53	76.71	64
Índice craneo-facial	93.24	92.85	90.90		89.33
Índice frontal	82.64	73.77	80.32		
Índice fronto-parietal	67.56	64.28	68.53		
Relación fronto-total	37.99	34.39	34.03	32.87	33.33
Relación parieto-total	31.86	33.06	34.55	36.98	35.41
Relación occisito-total	30.14	32.53	31.41	30.13	31.25
Índice facial total			87.69		
Índice nasal	49.09	46.42	53.33		42.85
Índice orbitario	81.39	75.60	78.04		
Índice palatino	88.88	84.09	82.97		84.44
Índice orificio occipital	80.55	89.47	94.28		89.18
Área superficie occipital	1044	1292	1155		1221
Índice gnático	89.62	95	100		92.15

El índice craneal muestra un valor promedio mesocranio para la serie masculina, aunque en el límite con la dolicocrania, y la distribución individual presenta un cincuenta por ciento de dolicocrania y cincuenta por ciento de mesocrania. El cráneo femenino muestra un claro valor mesocranio.

Índice craneal	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	4	72.1 – 78.9	75.91	3.15
Mujeres	1	78.14	78.14	0

Mesocranias son también las poblaciones de los hispano-romanos de Tarragona y los valores promedios de la crania hispánica; y dolicocranias son las poblaciones nórdicas anteriormente citadas, la población visigoda de Varela y de Silveirona e incluso la población de los calcolíticos españoles presentada por Garralda.

Respecto al índice vértico-longitudinal, el valor promedio de la serie masculina resulta ortocráneo, aunque en el límite con la camecránea. Los valores encontrados resultan muy similares a los mostrados por las poblaciones visigodas (71.73).

Índice altura-longitud	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	67.3 – 72.6	70.76	2.99
Mujeres	1	75.40	75.40	0

Por el contrario, el cráneo femenino que tenemos se incluye dentro del conjunto de la hipsicránea, aunque próxima al límite con la metriocránea. Lo mismo ocurre en la serie femenina de los visigodos españoles, aunque los valores correspondientes a la población albeldense resultan claramente superiores a los mostrados por la serie visigoda. El rango de distribución de la serie masculina presenta valores que se extienden desde la camecránea a la ortocránea.

El índice vértico-transversal muestra valores "metriocráneos", que en el caso del individuo femenino se acercan a acrocrania y que en ambos casos se sitúan entre los hallados para las series visigodas españolas (97,83 y 98,03 para la serie masculina y para la femenina respectivamente) y los hallados entre las poblaciones hispano-romanas de Tarragona (93,95 y 94,17 respectivamente). Tal como puede observarse en todas las series, la tendencia hacia la acrocrania resulta más marcada entre las poblaciones femeninas.

Í. altura-anchura	Número	Mín.-Máx.	Media	D. S.
Hombres	3	92 – 97.14	94.12	2.68
Mujeres	1	96.50	96.50	0

El caso del índice frontal, esferométope en la serie masculina y metriométope, aunque en el límite de la esferometopia, en el caso femenino pueden considerase como valores medianos y se asemejan a las tendencias mostradas entre las

poblaciones visigodas españolas que destacan por su situación dentro del conjunto "intermedio" y con tendencia hacia la esferometopia más marcada entre la población masculina.

Índice frontal	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	2	73.7 - 82.6	78.205	6.27
Mujeres	1	80.32	80.32	0

Índice fronto-parietal. Los valores obtenidos para este carácter son elevados aunque resultan discretamente inferiores a los obtenidos para las series masculina y femenina de las poblaciones visigodas españolas (69,72 y 70,08 respectivamente). La eurimetopia de estos cráneos suele resultar norma general en estos cráneos de tendencia dolicoide.

Í. fronto-parietal	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	2	64.2 - 67.5	65.92	2.31
Mujeres	1	68.53	68.53	0

El índice de la cara superior muestra valores que pueden considerarse como medianos, aunque con tendencia a altos. Resultan discretamente superiores a los mostrados por las poblaciones hispano-romanas y muy similares a los de las poblaciones visigodas españolas y también a los valores promedios de la crania hispánica (55,5 y 56 respectivamente).

Í. facial superior	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	50.7 - 58.4	54.8	3.88
Mujeres	1	49.23	49.23	0

Como puede apreciarse, el valor medio de la serie albeldense de Taracena ha de considerarse "meseno", aunque en el límite de la distribución con la "leptenia" para la serie masculina; y el único cráneo femenino resulta "eurieno" también en el límite con la "mesenia". Una distribución muy similar se produce también entre las series visigodas hispánicas que estamos utilizando como referencia de comparación.

La mesoconquia, tanto para el grupo masculino como para el individuo femenino de esta serie, resulta discretamente inferior a los valores promedios mostrados por las poblaciones visigodas y aún más bajos que los presentados por la serie hispano-romana. La amplitud de variación en el caso masculino es pequeña, mientras que la desviación típica y el coeficiente de variación pueden considerase normales.

Índice orbitario	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	2	75.6 - 81.3	78.49	4.09
Mujeres	1	78.04	78.04	0

Índice nasal. Leptorrinia en la serie masculina, que contrasta con la camerina franca del único cráneo femenino que poseemos. La amplitud de variación de la serie masculina se extiende desde una leptorrinia acusada hasta valores de mesorrinia. Las diferencias sexuales son muy acusadas.

Índice nasal	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	42.8 - 49.1	46.12	3.13
Mujeres	1	53.33	53.33	0

El promedio de la serie masculina muestra una tendencia hacia la leptorrinia más marcada que en el caso de las series visigodas hispánicas (48,73, mesorrinia) y resulta discretamente más próximo al promedio obtenido en la serie de Tarragona (47.16 mm., mesorrinia en el límite con la leptorrinia).

Este índice transverso craneo-facial muestra valores promedio que pueden ser considerados como medianos. Inferiores a las series mostradas por los visigodos de Varela (93,12 y 92,63 para masculinos y femeninos respectivamente), se encuentran más próximos a los valores de la crania hispánica (91,5). También resultan inferiores a los valores mostrados por la serie de Tarragona.

I. T. craneo-facial	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	89.3 - 93.2	91.806	2.15
Mujeres	1	90.90	90.90	0

Las diferencias sexuales son muy reducidas (valores absolutos de 0.906 y relativos de 99.01%).

El siguiente Índice Gnático de Flower muestra una serie masculina claramente situada en los dominios de la “ortognatia” frente a un cráneo femenino que resulta prognato.

Índice gnático	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	2	89.6 – 92.1	90.8	1.78
Mujeres	1	106.66	106.66	0

Orificio occipital claramente ancho que resulta más marcado en el caso femenino:

Índice occipital	**Número**	**Mín.-Máx.**	**Media**	**D. S.**
Hombres	3	80.55-89.47	86.4	5.06
Mujeres	1	94.28	94.28	0

Estudio de Capacidad craneal. La utilización de varios métodos (Manouvrier, Pearson, Lee-Pearson) permite aproximarnos a los valores de capacidad craneal mediante la obtención de los valores medios (1451,89 cc. para la serie masculina y 1429,14 cc. para el cráneo femenino. Según la clasificación de Scheidt los cráneos masculinos habrían de ser incluidos en el grupo aristencéfalo, si bien en valores próximos al límite con los euencéfalos, y la serie femenina sería claramente aristencéfala.

2. Consideraciones demográficas

También en la Memoria publicada por Taracena se incluye un análisis antropológico preliminar realizado por Francisco de las Barras de Aragón sobre algunos de los restos esqueléticos hallados. Según se desprende de la bibliografía de la época, durante los últimos años de la tercera década del siglo XX el citado profesor participó del interés que estaban suscitando los estudios sobre los visigodos y, debido a ello, durante los años 1927 y 1933 estudió los restos óseos de cinco necrópolis: Albelda de Iregua, Deza, Carpio de Tajo, Herrera del Pisuerga e Hinojar del Rey. Producto de estos trabajos es el cuadro métrico craneal que Taracena incluye en su publicación. El estudio que ha llegado hasta nosotros se compone de una descripción de algunos de los restos esqueléticos hallados, aunque sin interpretación de los datos encontrados. No hemos tenido acceso a los restos esqueléticos descritos por desconocer su paradero actual, por lo que el análisis de los mismos parte del estudio realizado por Barras de Aragón y conservado en la publicación de Blas Taracena a la que anteriormente nos hemos referido.

En la relación expuesta se establecen referencias sobre un total de trece cráneos y diez mandíbulas. Dentro del conjunto de cráneos nueve corresponden a individuos del sexo masculino, tres corresponderían a cráneos del sexo femenino y uno más en el que no resulta posible determinar el sexo. En el caso de las mandíbulas resulta posible el diagnóstico del sexo masculino en un total de tres ejemplares. Para el diagnóstico de la edad, Barras de Aragón valora el estado de consolidación de las suturas craneales y la emergencia del “tercer molar”.

Clave	Sexo	Estado suturas	Dentición	Observaciones
1	Masculino	Sin osificar	Caída *ante mortem*	
2	Masculino	Osificadas		Con mandíbula
3	Masculino	Sin osificar	No hay M3	
4	Indeterminado	Sin osificar	No hay M3	
5	Masculino	Inicio proceso	No hay M3	Muerte traumática. H. epactal en lambda
6	Indeterminado		Completa	
7	Masculino		Presente M3	
8	Indeterminado		Completa	
9	Masculino	En parte osificadas		
10	Femenino	Casi osificadas	No hay M3	
11	Masculino		M3 presente	
12	Femenino	Casi osificadas		
13	Masculino	Casi osificadas		
14	Masculino			Metopismo
15	Masculino	Inicio osificación		Lesión en cortical H. Occipit
16	Femenino	Casi osificadas		
17	Femenino		No hay M3	
18	Masculino			
19	Indeterminado			
20	Indeterminado		Reabsorción total	
21	Indeterminado		Presente M3	

De acuerdo con estos datos y considerando que el tercer molar completa su erupción en torno a los 25 años, podemos afirmar que los ejemplares 3, 4, 5, 10 y 17 corresponderían a individuos con edades inferiores a estos 25 años; y también que los ejemplares 7, 11 y 21 corresponderían a individuos con edades superiores a los 25 años. Con respecto al estado de las suturas craneales, los individuos 9 y 15 se encontrarían entre los 25 y los 30 años; y los individuos 2, 10, 13 y 16 se encontrarían próximos a los 40 años.

3. Consideraciones paleopatológicas

El análisis de los datos proporcionados en el artículo que nos sirve de fuente permite realizar las siguientes consideraciones:

1) Anomalías anatómico-morfológicas no constitutivas de proceso patológico:

   a) El cráneo núm. 14 presenta persistencia de la sutura metódica (metopismo). La frecuencia de presentación de esta anomalía en la población europea está próxima al 8,7%. En el caso de esta excavación no resulta posible estudiar el porcentaje de presentación debido al reducido número de ejemplares de la muestra.

   b) También el cráneo núm. 14 presenta un "hueso de los incas" en la conjunción de las suturas sagital y lambdática.

   c) El cráneo núm. 5 muestra un pequeño hueso epactal o wormiano en la sutura lambdática derecha.

2) Procesos alvéolo-dentarios, cuya expresión final consiste en la pérdida de piezas dentarias. Los individuos números 1, 6, 7, 8, 19 y 20 muestran diversos grados de reabsorción alveolar, que en algunos casos afecta a diversas piezas individuales y en otros (1 y 20) afectan a la totalidad de las arcadas alveolares correspondientes.

3) El cráneo núm. 15 muestra una depresión circular que afecta a la capa cortical externa del hueso occipital, pero sin afectar a la capa esponjosa ni a la cortical interna. Los diagnósticos de presunción más probables corresponderían a la existencia de un traumatismo craneal que sólo provocaría fractura de la capa cortical externa, o bien la depresión causada por un proceso cutáneo superpuesto. Este mismo cráneo presenta heridas cortantes que afectan a diversos huesos del cráneo y que fueron realizadas en vida del individuo. La no existencia de fenómenos de recalcificación induce a pensar que el citado individuo falleció, bien como consecuencia de las mismas o al menos en el mismo momento de producción de las heridas. Asimismo, el estado de los cóndilos occipitales, cortados transversalmente, permite sospechar la posibilidad de una decapitación.

4. Consideraciones antropológicas

Nos encontramos ante una población de esqueletos gráciles con estructuras craneales que se mueven en torno a la aristencefalia y cuyos índices permiten estudiar una raciología que se fundamenta en un sustrato lepto-dolicomorfo. El cuadro racial básico podría ser el siguiente:

	1	2	3	4	5	Media
I. Craneal	dolicocrania	dolicocrania	mesocrania	mesocrania	mesocrania	mesocrania
I. Vértico-longitudin.	camecrania	ortocrania	hipsicrania		ortocrania	ortocrania
I. Vértico-transversal	metriocrania	metriocrania tendencia acrocrania	metriocrania		metriocrania tendencia tapinocrania	metriocrania
Índice Orbitario	mesoconquia	cameconquia	mesoconquia			mesoconquia
Í. Nasal	mesorrinia	leptorrinia	camerrinia		leptorrinia	mesorrinia tendencia leptorrinia

Estos cráneos que estamos estudiando se encuentran caracterizados, respecto a su índice craneal, por la presencia de una meso-dolicocrania, en la que la tendencia hacia la dolicocrania resulta significativa. El índice vértico-longitudinal está dominado por la ortocrania, aunque mostrando una doble tendencia en la que se presenta un elemento camecráneo, por un lado, e hipsicráneo, por otro. Respecto al índice vértico-transversal, hay una dominancia metriocránea, marcada por una tendencia hacia la tapinocrania, que podría corresponder al sustrato lepto-dolicomorfo grácil, y otra hacia la acrocránea, que sería más característica del refuerzo nórdico que presuponemos en esta población. El índice orbitario, claramente mesoconco, mostraría una tendencia hacia la cameconquia que parece reforzar la existencia de refuerzos nórdicos. El índice nasal mesorrino se ve marcado por una tendencia hacia la leptorrinia, aunque señala también la existencia de algún elemento camerrino.

La valoración conjunta de estos datos permite afirmar la hipótesis de que los habitantes de Las Tapias presentaban un sustrato básico lepto-dolicomorfo grácil sobre el que se superponen elementos raciológicos que podrían defender la presencia de elementos nórdicos muy significativos, elementos lepto-dolicomorfos robustos y probablemente alguna persistencia cromañoide fundamentalmente relacionada con la existencia de un elemento camerrino.

III. Los restos humanos de la iglesia excavada en 1979

Cincuenta y cuatro años después de que Blas Taracena iniciara las excavaciones arqueológicas sobre el área cementerial de Las Tapias, la realización de obras civiles en los citados terrenos sacaron a la luz nuevos restos arqueológicos. Tras la correspondiente concesión del permiso de excavación, Urbano Espinosa Ruiz se hizo cargo de la dirección de la nueva campaña arqueológica que se rea-

lizó en 1979. Los trabajos pusieron al descubierto la planta de una iglesia de 14,40 metros de largo por 10,20 metros de ancho, cuyos aspectos descriptivos se han expuesto en detalle más arriba. Con planta en forma de cruz de brazos desiguales, el templo está formado por cuatro estancias que se distribuyen en cada uno de los laterales de un cuerpo central. Producto de esta excavación fue la aparición de una serie de restos esqueléticos cuyo primer análisis preliminar fue la base de una comunicación científica presentada en el Primer Coloquio sobre Historia de La Rioja (Logroño, 1982), organizado por el antiguo Colegio Universitario de La Rioja.

1. Inhumaciones en la iglesia de 1979

La distribución de los restos esqueléticos citados permite establecer la presencia de tres grupos de inhumación en función de su cronología o de su ubicación:

1. Grupo de restos humanos en el espacio de la cripta occidental:
   a) Restos preservados en el sarcófago.
   b) Restos localizados en el nivel IV de la cripta.
   c) Revuelto de los niveles II y IV.
2. Exteriores norte y sur de la cripta:
   a) Inhumaciones al exterior norte de la cripta.
   b) Inhumación en el exterior sur de la misma.
   v) Restos de inhumaciones en el nivel II (fase medieval).

Grupo 1.a) Restos preservados en el sarcófago

En el interior del sarcófago ubicado en la cripta aparecen los restos de dos individuos adultos. Un primer individuo es de sexo masculino (1ALB01) y con edad próxima a los cincuenta años, que presenta dolicocrania (72,97) por su índice craneal, camecránea y tapinocránea según sus índices de altura-longitud y altura-anchura y aristencefalia de acuerdo con su capacidad craneal. Afirmamos la presencia de un segundo individuo, del sexo femenino, por la aparición de un fragmento del hueso frontal (1ALB02).

Grupo 1.b) Restos localizados en el nivel IV de la cripta

En el mismo cuerpo occidental (cripta) donde se halló el sarcófago aparecen restos esqueléticos distribuidos en varios niveles de ocupación. El nivel IV se ha formado directamente sobre el suelo de mortero de la cámara y alberga restos óseos dispersos por el saqueo del templo tras su abandono; pertenecen a distin-

tos individuos y en origen parece que se hallaban guardados en ataúdes de madera, de los cuales han aparecido evidencias arqueológicas.

En el nivel IV hemos podido diferenciar restos de al menos tres individuos adultos y un individuo infantil, recién nacido o de muy corta edad (1ALB06). Las características métricas de estos individuos son las siguientes:

Grupo 1.b) - Nivel IV	**1ALB03**	**1ALB04**	**1ALB05**
Sexo	masculino	femenino	
Índice craneal	dolicocráneo	dolicocráneo	dolicocráneo
Índice vértico-longitudinal	hipsicráneo	hipsicráneo	
Índice vértico-transversal	acrocráneo	metriocráneo	

Grupo 1.c) Revuelto de los niveles II y IV

El grupo lo constituye un conjunto de restos esqueléticos resultante del revuelto producido por la máquina excavadora al realizar la conducción de agua para una granja próxima. Todos los restos pertenecen al espacio de la cripta funeraria, pero corresponden a los niveles II y IV de la misma, mayoritariamente al segundo citado[294]. En este conjunto hemos diferenciado restos esqueléticos pertenecientes a un total de 10 individuos:

1. 1ALB07.- Adulto, del sexo masculino, con edad comprendida entre los cincuenta y los sesenta años. Dolicocráneo, hipsicráneo y tapinocráneo.
2. 1ALB08.- Adulto, masculino, dolicocráneo, hipsicráneo y metriocráneo.
3. 1ALB09.- Adulto. Consta de un fragmento de hueso craneal que permite clasificarlo como perteneciente al sexo masculino y cuyo arco frontal de 62 mm. permite clasificarlo como dolicocráneo.
4. 1ALB10.- Corresponde a un fragmento de calota craneal en el que falta esplacnocráneo, base craneal, hueso frontal, ambos huesos temporales y un fragmento del hueso parietal. Los arcos parietal y occipital, de 147 y 140 mm. respectivamente, permiten situarlo dentro del conjunto dolicocráneo. Las características gráciles del propio hueso y la ausencia de rugosidades musculares inducen a pensar en su pertenencia al sexo femenino.
5. 1ALB11 y 1ALB12.- Fragmentos muy deteriorados y pequeños correspondientes a dos individuos adultos.

294. Ver *supra* puntos IV.2 y V.1. Los restos esqueléticos del nivel II, *infra* Grupo 3.

6. 1ALB13.- Calota craneal, de paredes muy finas, correspondientes a un individuo adulto; posee el llamado hueso de los incas.
7. 1ALB14, 1ALB15 y 1ALB16.- Englobamos un conjunto de fragmentos en los que destacan las apófisis mastoides de al menos 3 adultos distintos.
8. 1ALB17 y 1ALB18.- Fragmentos óseos; en el segundo englobamos un hueso sacro y vértebras lumbares de individuo adulto.
9. 1ALB19.- Dos vértebras soldadas.
10. 1ALB20.- Hueso femoral de individuo adulto con deformación en la zona posterior de la diáfisis.

Grupo 2.a) Exterior norte de la cripta

Dentro de este subconjunto encontramos los siguientes individuos, que ocupaban el mismo espacio de inhumación.

1. 2ALB01.- Individuo masculino, dolicocráneo, hipsicráneo y tapinocráneo. Como dato curioso hemos de considerar que tan sólo se encontraron restos de los huesos craneales y de los huesos largos, no encontrándose restos vertebrales, ni metacarpianos o metatarsianos. La interpretación más probable es que fuera un enterramiento de "segunda intención".
2. 2ALB02.- Adulto, masculino, dolicocráneo, hipsicráneo y tapinocráneo. Los restos de este individuo ocupaban inicialmente la fosa donde fue depositado el anterior (2ALB01) y finalmente fueron agrupados a los pies de la tumba.
3. 2ALB03.- Consta de fragmentos de ambos huesos parietales, un fragmento de hueso occipital y otro de hueso temporal derecho. Su curva parietal de 161 mm. y su arco occipital de 140 mm. permiten clasificarlo como dolicocráneo.

Grupo 2.b) Exterior sur de la cripta

1. 2ALB04.- Restos de un individuo adulto, masculino, dolicocráneo, hipsicráneo, metriocráneo y acrocráneo.

Grupo 3) Nivel II de la cripta

El nivel II se formó en el alto Medievo tras el abandono de la iglesia de Las Tapias y durante la conversión del sitio en cementerio. La mayor parte del nivel ha ido desapareciendo con el paso de los siglos a causa de las tareas agrícolas, pero en el espacio de la cripta ha quedado un pequeño horizonte estratigráfico

bastante alterado. Ha dado algunos restos esqueléticos mezclados y muy deteriorados que no permiten establecer ningún tipo de clasificación (3ALB01).

La longitud craneal máxima de esta serie de Albelda de Iregua (excavación de 1979) muestra valores para el conjunto masculino que se encuentran en el límite entre los cráneos "largos" y los "muy largos". También los cráneos femeninos han de clasificarse como "largos". Los rangos de variabilidad para ambos conjuntos muestran la misma tendencia.

Longitud craneal máxima	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	9	3
Media	192,3	182
Desvío estándar	6,5	0
Rango	183 - 205	182 - 182
Coeficiente de variabilidad	3,3	0

Otro dato significativo consiste en la similitud que tanto el conjunto masculino como el femenino muestran respecto a las poblaciones visigodas españolas (190,87 y 181,5 mm. respectivamente) y el alejamiento discreto que muestran respecto a las poblaciones hispano-romanas de Tarragona (186,81 mm.). Otro hecho que conviene señalar consiste en la similitud que esta población excavada bajo la dirección de Urbano Espinosa muestra con la también población de Las Tapias excavada por Blas Taracena (190,6 mm.).

Los valores medios obtenidos para la anchura craneal máxima se encuentran situados dentro del conjunto de los "cráneos medianos", aunque la serie femenina muestra una tendencia hacia los cráneos estrechos.

Anchura craneal máxima	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	9	3
Media	144,3	137,3
Desviación estándar	3,3	4,6
Rango	140 - 150	132 - 140
Coeficiente de variabilidad	2,2	3,3

Sin embargo, la comparación con la serie de los visigodos españoles muestra una relativa tendencia hacia la mayor anchura para estos cráneos de Albelda, que se aproximan a los valores de la serie masculina mostrados por los hispano-romanos de Tarragona (145,4 mm.).

La serie masculina muestra un valor medio que ha de ser clasificado como mediano, a pesar de que resulta más elevado que los mostrados por las series de referencia. Discretamente superior a los valores mostrados por las series nórdicas (134,36), claramente superior a los valores promedios mostrados por la serie de los hispano-romanos de Tarragona (133,68) y por la mostrada por la crania hispánica (132,7 mm.) y muy similar a los promedios presentados por la serie de Albelda de Taracena (137,5) y por la de los visigodos españoles (137 mm.).

Altura basilo-bregmática	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	8	3
Media	136,2	139,3
Desviación estándar	2,7	1,1
Rango	132 - 140	138 - 140
Coeficiente de variabilidad		0,8

El valor medio correspondiente a la serie femenina es significativamente superior y ha de ser clasificado entre los "cráneos altos", tal vez explicable por la influencia de ejemplares lepto-dolicomorfos robustos. El rango de variabilidad mostrado por la serie masculina resulta más amplio que el mostrado por la serie femenina.

Los valores obtenidos para este carácter muestran el mismo patrón de los mostrados por las poblaciones visigodas hispanas (118,47 y 114,31 mm. respectivamente para cada sexo).

Anchura frontal máxima	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	8	3
Media	119,6	115,3
Desviación estándar	3,2	1,1
Rango	116 - 124	114 - 116
Coeficiente de variabilidad	2,6	1,001

Estos promedios de anchura máxima han de considerarse como medianos, aunque con tendencia a bajos.

La anchura frontal mínima muestra un patrón similar. Los valores medios de las series masculina y femenina de los grupos visigodos de Hispania muestran una relación parecida respecto a los sexos (97,42 y 94,64 mm. respectivamente).

Anchura frontal mínima	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	7	3
Media	94,4	92,6
Desviación estándar	4,3	1,1
Rango	90 - 100	92 - 94
Coeficiente de variabilidad	4,6	1,2

Igualmente el valor promedio de las series nórdicas (97,43 mm.) se aproxima a estos valores. También resulta muy similar el valor promedio masculino mostrado por la población hispano-romana (96,88 mm.).

Valores discretamente superiores a los mostrados por la población masculina visigoda (130,49 mm.) y claramente superiores en el caso de la serie femenina (126,11 mm.).

Arco sagital frontal	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	9	3
Media	131,4	133,3
Desviación estándar	10,6	2,8
Rango	125 - 130	130 - 135
Coeficiente de variabilidad	8,1	2,1

Valores muy similares a los presentados por las series visigodas hispanas (130,92 y 127,33 mm.). También muy similares a los de las poblaciones tarraconenses.

Arco sagital parietal	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	9	3
Media	130,8	125
Desviación estándar	3,2	0
Rango	125 - 136	125 - 125
Coeficiente de variabilidad	2,4	0

Valores muy similares a los presentados por las series visigodas hispanas (123,83 y 114,93 mm.). También muy similares a los de las poblaciones tarraconenses.

Arco sagital occipital	Serie masculina	Serie femenina
Número	9	3
Media	125,4	118,6
Desviación estándar	8,6	2,3
Rango	110 - 137	116,120
Coeficiente de variabilidad	6,8	1,9

El esplacnocráneo es naturalmente una de las regiones más frágiles del conjunto craneal y por ello el número de individuos estudiados resulta claramente inferior al mostrado en las series del neurocráneo.

La altura facial total de los dos individuos masculinos de la serie muestra un valor medio elevado y que se diferencia del valor bajo mostrado en la serie visigoda (113,2 mm.).

Altura facial total	Serie masculina
Número	2
Media	118,5
Desviación estándar	6,3
Rango	114 - 123
Coeficiente de variabilidad	5,3

La altura facial superior muestra un valor sensiblemente similar al presentado por la serie masculina hispano-visigoda (72,44 mm.) y también al promedio de las poblaciones nórdicas (München-Giessing, *mitteldeutsche* y *sudwestdeutsche*) que estamos usando como series de referencia (71,56 mm.).

Altura facial superior	Serie masculina
Número	4
Media	71
Desviación estándar	5,2
Rango	64 - 76
Coeficiente de variabilidad	7,4

Tampoco existen diferencias respecto a los valores presentados en la crania hispánica (71,3) y las poblaciones de Tarragona (71,96 mm.).

Las variaciones respecto a este carácter son escasas para todas las poblaciones señaladas. Todas ellas muestran valores medios relativamente próximos (visi-

godos hispanos, 52,38; poblaciones nórdicas de Alemania, 52,6; hispano-romanos de Tarragona, 52,91 mm.).

Altura nasal	**Serie masculina**
Número	4
Media	53
Desviación estándar	5,3
Rango	45 - 56
Coeficiente de variabilidad	10,1

Todos los valores citados han de ser clasificados como medianos. Algo similar ocurre al juzgar los valores medios correspondientes a la anchura nasal. Valores promedio de 25,49 mm. para la serie masculina de los visigodos hispanos, de 24,83 mm. entre las poblaciones nórdicas de Alemania, de 24 y 24,90 mm. respectivamente para las poblaciones de la crania hispánica y de los hispano-romanos de Tarragona.

Anchura nasal	**Serie masculina**
Número	4
Media	25,2
Desviación estándar	1,5
Rango	24 - 27
Coeficiente de variabilidad	5,9

Todos los valores promedios para este carácter denotan valores medianos. La amplitud de variación es relativamente pequeña y lo mismo ocurre con el coeficiente de variabilidad.

También respecto a este carácter la similitud de estos cráneos riojanos es patente al compararlos con los valores obtenidos por las series masculina y femenina de los visigodos hispanos (24,84 y 22,21 mm. respectivamente).

Anchura interorbitaria	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	8	3
Media	23,2	21,3
Desviación estándar	2,3	4,04
Rango	20 - 27	19 - 26
Coeficiente de variabilidad	9,9	18,9

Variaciones muy escasas en la comparación de las diferentes series: visigodos españoles, 32,87; hispano-romanos de Tarragona, 33,65 mm.

Altura orbitaria	**Serie masculina**
Número	6
Media	33,6
Desviación estándar	2,2
Rango	31 - 36
Coeficiente de variabilidad	6,6

Respecto a este carácter, y aún considerando que las variaciones en los distintos patrones del esplacnocráneo son relativamente escasas, resulta más próximo el valor promedio de esta serie riojana con el valor mostrado por los visigodos españoles (41,15 mm.), que respecto a la media presentada por la serie hispano-romana (40,77 mm.).

Anchura orbitaria	**Serie masculina**
Número	6
Media	41,5
Desviación estándar	0,8
Rango	41 - 43
Coeficiente de variabilidad	2,01

Valores medios similares a los mostrados por la serie de los visigodos españoles (102,9 mm.).

Longitud basion-nasion	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	4	2
Media	101	104
Desviación estándar	4,1	0
Rango	96 - 106	104 - 104
Coeficiente de variabilidad	4,1	0

Establecidos los valores correspondientes a las mediciones simples, podemos ahora estudiar las mediciones complejas que aproximarán aún mejor al diagnóstico racial del grupo poblacional que estamos estudiando.

Según el índice craneal, el valor medio mostrado tanto en el caso masculino como en el femenino han de ser clasificados como mesocráneos, próximos al límite con la dolicocrania. Esta mesocrania contrasta en cierto modo con la dolicocrania de las series nórdicas y de los visigodos españoles, encontrándose más próximos a los valores mesocráneos mostrados en la serie tarraconense y en el promedio de la crania hispánica. Sin embargo, el rango de variabilidad, tanto de la serie masculina como de la femenina, muestra una tendencia hacia la dolicocrania que resulta más marcada que entre la serie hispano-romana. Por otra parte resulta fundamental contemplar la existencia de un gradiente dolicocrania-mesocrania que se presenta en dirección este-oeste en el continente europeo.

Índice craneal máximo	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	9	3
Media	75,1	75,4
Desviación estándar	2,7	2,5
Rango	70,7 - 78,9	72,5 - 76,9
Coeficiente de variabilidad	3,7	3,3

Este Índice de altura-longitud ortocráneo, en el límite con la camecrania para la serie masculina e hipsicráneo para la serie femenina, está más próximo a los valores mostrados por la serie de los visigodos españoles (71,73) que a los representados en la serie hispano-romana (71,61).

Índice vértico-longitudinal	**Serie masculina**	**Serie femenina**
Número	8	3
Media	70,6	76,5
Desviación estándar	3,09	0,6
Rango	66,6 - 75,4	75,8 - 76,9
Coeficiente de variabilidad	4,3	0,8

Este índice vértico-transversal muestra para la serie masculina una situación dentro de la metriocránea que se encuentra muy próxima a los valores correspondientes a las series nórdicas (95,5, 95,8 y 95,6 respectivamente) y a los valores mostrados por la serie hispano-visigoda. También se encuentra próximo a la metriocránea mostrada por la serie de los hispano-romanos (93,95).

Índice vértico-transversal	Serie masculina	Serie femenina
Número	8	3
Media	94,5	101,5
Desviación estándar	2,08	2,6
Rango	92 - 97,2	100 - 104,5
Coeficiente de variabilidad	2,2	2,5

Esferometopia masculina y metriometopia en el límite de la esferometopia para la serie femenina que contrasta con los valores inferiores mostrados por la serie de los visigodos españoles (81,52 y 81,90).

Índice frontal	Serie masculina	Serie femenina
Número	7	3
Media	78,1	80,3
Desviación estándar	4,6	1,8
Rango	68,1 - 82,6	79,3 - 82,4
Coeficiente de variabilidad	5,9	2,2

Los valores obtenidos para este carácter son elevados, aunque resultan inferiores a los mostrados por las series hispano-visigodas (69,72 y 70,08 respectivamente).

Índice fronto-parietal	Serie masculina	Serie femenina
Número	7	3
Media	65,9	67,5
Desviación estándar	3,03	3,1
Rango	62,5 - 70,7	65,7 - 71,2
Coeficiente de variabilidad	4,6	4,7

Índice facial total	Serie masculina
Número	2
Media	91,1
Desviación estándar	4,8
Rango	87,6 - 94,6
Coeficiente de variabilidad	5,3

El índice facial total resulta leptoprosopo en todas las muestras de esta serie.

Valores mesenos cuyo rango de variabilidad se extiende desde el límite de la eurienia hasta la leptenia. Estos valores del índice facial superior son muy similares a los mostrados por las series alemanas nórdicas que estamos usando como valores de referencia (53,8; 52,8 y 53,9 respectivamente para los conjuntos de München, *mitteldeutsche* y *sudwestdeutsche*). Tampoco encontramos variación respeto a la media obtenida entre los hispano-romanos (53,50).

Índice facial superior	**Serie masculina**
Número	4
Media	53,4
Desviación estándar	4,2
Rango	49,2 - 58,4
Coeficiente de variabilidad	7,9

Respecto a este índice facial superior los valores medios de las poblaciones visigodas hispanas resultan discretamente superiores (55,40).

Valor medio leptorrino para el índice nasal, aunque con un rango que oscila entre la leptorrinia marcada y la mesorrinia próxima al límite con la camerrinia. En cierto modo contrasta con la mesorrinia marcada por el valor medio de la población masculina hispano-visigoda. Más próximos se encuentran los valores medios de las poblaciones nórdicas y de las poblaciones hispano-romanas, aunque en ambos casos dentro de la mesorrinia.

Índice nasal	**Serie masculina**
Número	4
Media	45,3
Desviación estándar	3,03
Rango	42,8 - 49,09
Coeficiente de variabilidad	6,6

Índice orbitario mesoconco, cuyo rango de variabilidad oscila entre la cameconquia en el límite con la mesoconquia y la hipsiconquia.

Índice orbitario	Serie masculina
Número	6
Media	81,1
Desviación estándar	5,5
Rango	75,6 - 87,8
Coeficiente de variabilidad	6,8

También las poblaciones nórdicas alemanas se encuentran dentro del conjunto mesoconco, al igual que en el caso de los visigodos españoles (80,46) e incluso de los hispano-romanos de Tarragona (82,65).

Cráneo mediano en el caso de la serie masculina y cráneo pequeño para la serie femenina respecto al carácter de la capacidad craneal.

Capacidad craneal	Serie masculina	Serie femenina
Número	9	3
Media	1513,4	1385,4
Desviación estándar	82,2	63,8
Rango	1384,7 - 1667,7	1311,7 - 1422,3
Coeficiente de variabilidad	5,49	6,59

2. Consideraciones paleopatológicas

1. Anomalías anatómicas no constitutivas de problema patológico. Dentro de este apartado incluimos aquellas manifestaciones óseas anatómicamente "anormales", que no muestran una repercusión patológica sobre la vida de los individuos que las presentan.

   a) Huesos wormianos o epáctales. Pequeños huesos supernumerarios que aparecen entre los huesos normales del cráneo; es una anomalía frecuente en las series craneales estudiadas. Estos elementos, que ocupaban un importante lugar en las farmacopeas de los médicos griegos, derivan de uno o de varios puntos independientes de osificación, observándose como huesos totalmente independientes, ligados al resto de los huesos por idénticas suturas de tipo escamoso (*sindesmosis*). En el caso de Las Tapias (Albelda de Iregua, Espinosa 1979) constatamos, en el cráneo 1ALB08, un hueso wormiano de tipo sutural, que se encuentra en la sutura parieto-occipital del lado derecho, a 16 mm. de la fontanela lambdática. En el ejemplar 2ALB01 encontramos dos huesos wormianos de tipo sutural en la confluencia de la sutura parieto-occi-

pital del lado derecho, junto al hueso temporal. También encontramos, en este mismo ejemplar, un pequeño hueso wormiano sutural en la sinóstosis interparietal.

b) Hueso de los incas, conocido también como hueso epactal. En la confluencia de las suturas lambdática y sagital aparece un hueso de morfología triangular de base posterior. Descrito por Tchudy y Rivero en sus antigüedades peruanas, lo habían citado como prácticamente constante, al menos en los niños, en las razas del Perú. Esta afirmación no responde a la realidad. De todas maneras, su frecuencia de aparición en Europa resulta bastante baja. En su presentación habitual tiene la forma de un pequeño hueso incluido entre ambos huesos parietales y el hueso occipital. En la opinión de Testut no es más que el homólogo de un hueso wormiano. En la excavación de Albelda de 1979 encontramos un hueso de los incas en el cráneo 1ALB13, con morfología grosera trapezoidal que presenta un diámetro antero-posterior máximo de 42 mm. y un diámetro transverso máximo de 32 mm. (Fig. 38.1).

c) Espolón occipital. Limitando con el terreno patológico, aunque explicable por la presencia de una adaptación a una determinada actividad física. Presente de forma significativa en estos cráneos de Las Tapias tal vez el elemento más significativo sea el individuo 1ALB03 en el que se puede apreciar la existencia de una verdadera neoformación ósea en forma de espícula de base ancha que surge de la protuberancia occipital externa y que, asociada, muestra una depresión subespicular que altera la normal morfología del hueso occipital (Fig. 38.5). La explicación funcional de esta anomalía anatómica tiene que ver con la necesidad de reforzamiento de las áreas de anclaje muscular relacionadas con la musculatura para-vertebral, hipertrofia posiblemente derivada de la práctica de una actividad física de tipo agrícola.

2. Traumatismos. Conjunto patológico ampliamente presente en todos los conjuntos esqueléticos correspondientes a este periodo histórico. La corta muestra obtenida en Albelda proporciona escasos elementos patológicos. Sin embargo, es preciso destacar el individuo 1ALB01 con una "erosión circular", de 18 mm. de diámetro, situada en el hueso parietal derecho junto a la sutura coronal y a 62 mm. de la fontanela bregmática (Fig. 38.3). Esta erosión sería la expresión de un traumatismo craneal que habría causado una fractura incompleta de calota craneal con fractura de tabla externa y de diploe, manteniendo la integridad de la tabla interna del hueso parietal. Es innegable el hecho de que el citado individuo sobrevivió al traumatismo, ya que resulta posible observar signos de recalcificación en la herida ósea.

3. Patología vascular. El análisis de la superficie interna de la calota craneal permite observar las improntas correspondientes a troncos arteriales engrosados y rígidos. Asimismo, engrosamientos circulares y que no perforan la tabla interna del hueso permiten afirmar la presencia de un proceso crónico y mantenido en el tiempo, que podría ser la expresión de una hipertensión intraluminal con dilataciones arteriales de tipo aneurismático.

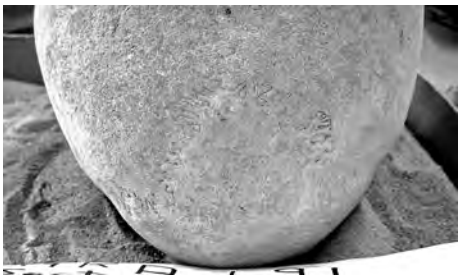
4. Enfermedades degenerativas articulares. Tal vez éste sea el conjunto patológico más frecuente y más espectacular. La mayoría de los conjuntos vertebrales, como es el caso de Las Tapias, presentan deformaciones anatómicas que afectan preferentemente a las zonas marginales de los cuerpos vertebrales. La lesión básica de esta afectación radica en la degeneración del disco intervertebral, que disminuye su riqueza acuosa y con ello su capacidad amortiguadora, así como su elasticidad y resistencia. Posteriormente, bajo la acción de exigencias mecánico-funcionales constantes se producen procesos proliferativos en los límites osteo-cartilaginosos que terminarán generando el elemento patológico característico de esta enfermedad, el osteofito. Otros elementos degenerativos significativamente presentes son los constituidos por procesos artrósicos que afectan a las articulaciones coxo-femoral y escápulo-humeral. Este patrón de presentación artrósico resulta característico de poblaciones que desarrollan un trabajo intenso de tipo agrícola.

5. Malformaciones posicionales. En el grupo 1ALB18 tenemos un hueso sacro que muestra un proceso degenerativo caracterizado por el desmoronamiento del borde somático derecho con mantenimiento indemne del borde opuesto. Junto a ello, existen vértebras lumbares que muestran un deterioro similar. El diagnóstico de dicha afección sería el de escoliosis o desviación lateral de la columna vertebral. Junto a éste, y aunque más relacionado con la existencia de una malformación estructural de características genéticas, encontramos la presencia de una sacralización de la quinta vértebra lumbar, que se caracteriza por la remodelación de la morfología de esta última y por su fusión con el cuerpo sacro (Fig. 38.2).

6. Procesos infecciosos.

   a) Ejemplar 1ALB19. Conjunto vertebral constituido por dos vértebras soldadas y deformadas que muestran signos de abscesos oxifluentes, característicos de la resolución de un proceso de tuberculosis vertebral (Mal de Pott).

   b) Individuo 1ALB20. Fragmento de hueso femoral diafisario que muestra signos de fractura sin desviación axial, con fenómeno de recalcificación y construcción de un callo anómalo óseo con fenómeno de 'secuestro parcial', que es expresión de un fenómeno de osteomielitis secundaria a

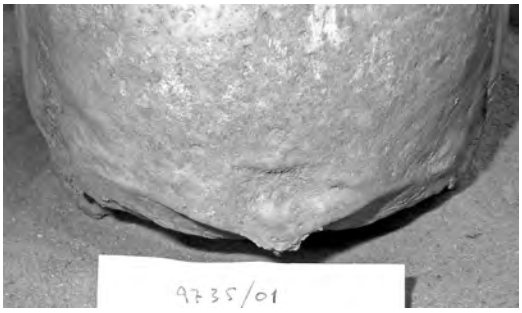


1. Hueso de los incas (1ALB13).

2. Sacralización de la quinta vértebra lumbar.

3. Traumatismo craneal. Fractura de tabla externa (1ALB01).

4. Fractura y proceso de osteomielitis en clavícula de individuo adulto.



5. Anomalía anatómica adaptativa: espolón occipital (1ALB03).

Fig. 38. *Algunas paleopatologías de los restos humanos de Las Tapias 1979.*

'fractura femoral abierta. Los signos de regeneración y consolidación del hueso permiten afirmar la resolución del fenómeno traumático-infeccioso con la posterior ausencia de secuelas funcionales significativas.

c) Proceso de osteomielitis post-traumática con traumatismo abierto que afecta al segmento diafisario distal de una clavícula derecha y en el que se observan signos de 'secuestro óseo' y posteriores signos de remodelación, que permiten afirmar la 'curación' del proceso infeccioso (Fig. 38.4).

d) Procesos alvéolo-dentarios. En varios de los restos humanos recuperados en Las Tapias se observan procesos infecciosos dentarios con aparición de caries, procesos fistulosos y pérdida de piezas dentarias que ocasionan espacios de reabsorción alveolar.

3. Consideraciones antropológicas

1. En el conjunto de Las Tapias 1979 disponemos de restos esqueléticos de al menos un total de 20 individuos adultos, cuya distribución según sexos es la siguiente: 10 adultos del sexo masculino, 2 adultos del sexo femenino y 8 individuos en los que no ha sido posible determinar el sexo con seguridad. Junto a ello, restos esqueléticos de al menos 2 individuos infantiles. Resulta necesario destacar la absoluta desaparición del esplacnocráneo en la muestra estudiada.

2. La distribución de los enterramientos responde a un esquema repetido y en el que es preciso diferenciar dos áreas cementeriales, ambas al occidente de la iglesia de Las Tapias excavada en 1979. Una primera incluye los restos esqueléticos del interior del sarcófago -un individuo del sexo masculino y otro del femenino- y los restos del nivel IV aparecidos en el suelo de la cripta (*Grupos 1.a)* y *1.b)* respectivamente); y una segunda área referida a los enterramientos recuperados junto a la cripta en sus exteriores norte y sur (*Grupos 2.a)* y *2.b)* respectivamente).

3. La población excavada por el doctor Espinosa responde a un patrón básico lepto-dolicomorfo grácil con influencia escasamente significativa de elementos lepto-dolicomorfos robustos y en el que creemos posible defender la hipótesis de la existencia de una influencia significativa de elementos nórdicos lepto-dolicomorfos y ortocráneos con tendencia a la camecrania.

4. Las adaptaciones fisiológicas presentes en el esqueleto y el patrón de morbilidad que presenta la población estudiada induce a pensar en una economía preferencial de tipo agrícola que se ve complementada con el mantenimiento de una ganadería no demasiado desarrollada.

IV. Conclusiones sobre los restos humanos de Las Tapias

Hemos analizado restos esqueléticos procedentes de dos excavaciones arqueológicas distintas, la de 1925/26 y la de 1979; entre ambas aparecen elementos comunes significativos: su datación se corresponde con la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media y también en ambos casos el espacio físico resulta próximo. Del estudio histórico y cultural de Las Tapias se deriva que ambas iglesias formaron parte de un complejo monástico de finales del s. VI, o más bien del s. VII, prolongando su existencia durante la centuria siguiente y alcanzando como máximo hasta mediados del s. IX. A partir de esa fecha el cenobio ya habría desaparecido, pues ninguna mención existe de él en las fuentes altomedievales, ni en concreto en el documento constitutivo del monasterio de San Martín de Albelda del 924, pese a que el solar de Las Tapias formó parte de sus dominios territoriales desde el primer momento. Del marco histórico deducimos que la discontinuidad física de Las Tapias no tuvo por qué comportar una discontinuidad poblacional en la comarca del bajo curso del Iregua, sirviendo como marco esta reflexión en relación con el presente estudio bioantropológico.

En la cámara occidental de la iglesia excavada por Blas Taracena en 1925/26 no se constataron evidencias funerarias; al menos el autor nada informa al respecto. Los restos humanos recuperados por él en el interior de la iglesia (cámara sur) fueron inhumaciones practicadas tras el abandono y ruina del centro monástico; son coetáneas a las alineaciones de enterramientos y otros hallazgos externos a la iglesia, constatados por aquel estudioso, y todos corresponden a la fase de reconversión del solar de Las Tapias en cementerio. Por eso, a esa misma etapa postmonasterial pertenecen los restos de inhumación documentados en el Nivel II de la iglesia excavada en 1979 por Urbano Espinosa. Los restantes hallazgos funerarios descubiertos en esta última pertenecen a la etapa anterior, entre finales del s. VI y el siglo VIII, cuando el templo se hallaba en pleno uso cultual y monástico.

Resulta interesante destacar, en cuanto a la iglesia excavada en 1925/26, el cráneo número cinco que presenta múltiples heridas óseas probablemente ocasionadas por un arma afilada –tal vez una espada o hacha– y la coexistencia de unos cóndilos occipitales cortados transversalmente que parecen indicar la existencia de una decapitación.

Desde el punto de vista antropológico los restos esqueléticos de ambas excavaciones (1925/26 y 1979) presentan un perfil similar y podemos concluir afirmando su pertenencia al mismo grupo de población, al no apreciarse diferencias estadísticamente significativas entre sí. En ambos casos el sustrato base poblacional está constituido por gentes lepto-dolicomorfas de estructura y osamenta grácil, en las que se advierte la existencia de una discreta influencia robusta (mediterránidos robustos) y tal vez con algunos signos fenotípicos que caracterizan la presencia de persistencias cromañoides.

El elemento novedoso para este periodo consiste en la existencia de un refuerzo dolicoide y ortocráneo-camecráneo, que induce a pensar en la posibilidad de que influencias de origen nórdico, naturales entre los visigodos españoles, hayan contribuido a formar el *pool* genotípico y por tanto fenotípico que entrará en la Edad Media en el ámbito regional del medio Ebro y áreas asociadas. A continuación ofrecemos un cuadro comparativo general.

	Tapias 1925	**Tapias 1979**	**Nórdicos**	**Visigodos españoles**	**Hispano-romanos**
Í. Craneal	75,1 dolicocrania (mesocrania)	71,2 dolicocrania	74,2 dolicocrania (mesocrania)	73,57 dolicocrania	76,19 mesocrania
Í. Vértico-L	70,6 ortocrania (camecrania)	71,7 ortocrania	70,83 ortocrania (camecrania)	71,73 ortocrania	71,61 ortocrania
Í. Vértico-T	94,5 metriocrania	100,003 acrocrania	95,63 metriocrania	97,83 metriocrania (acrocrania)	93,95 metriocrania
Í. Facial sup.	53,4 mesenia	51,7 mesenia	53,5 mesenia	55,49 leptenia (Mesenia)	53,50 mesenia
Í. Orbitario	81,1 mesoconquia	76,9 mesoconquia (cameconquia)	78,9 mesoconquia	80,46 mesoconquia	82,65 mesoconquia
Í. nasal	45,3 leptorrinia	43,4 leptorrinia	47,9 mesorrinia	48,73 mesorrinia	47,16 mesorrinia

La valoración de estas mediciones implica la necesidad de conocer el conjunto de características que definen la pertenencia a los diferentes grupos raciales. Aplicando los cuadros de subgrupos elaborados por Tito Antonio Varela López, mostramos a continuación un cuadro clasificatorio que permitirá valorar la existencia de posibles influencias visigodas en estas poblaciones hispanoromanas que constituían la base poblacional de Hispania en la Atigüedad Tardía.

	Mediterránido grácil	**Nórdicos**
Í. craneal	mesodolicocránea	dolicocranea
Í. vértico-longitudinal	ortocráneo con tendencia a la camecranea	ortocránea con tendencia a camecranea
Índice vértico-transversal	metriocránea con tendencia a tapinocránea	metriocránea con tendencia a acrocránea
Índice facial superior	mesenia con tendencia a leptenia	leptenia
Índice orbitario	mesoconquia con tendencia a hipsiconquia	mesoconquia
Índice nasal	leptorrinia	mesorrinia

Como punto final y conclusión, resulta posible contestar a las preguntas que respecto a la raciodinámica del Valle del Ebro formulábamos en la introducción de este trabajo. Creemos que podemos diferenciar la pertenencia de los grupos poblacionales al conjunto nórdico y estimamos que resulta posible advertir la existencia de influencias nórdicas en grupos poblacionales contactados por dichos subgrupos.

Bibliografía específica del estudio antropológico

Arce, J. (2005), *Bárbaros y romanos en Hispania 400-507*, Madrid.

Aufderheide, A. y Rodríguez-Martín, C. (1998), *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*, Cambridge.

Basabe, P. y Turbón D. (1983), "Antecedentes de las actuales poblaciones", en *Primeras Jornadas Antropológicas del Valle del Ebro*, Logroño.

Bass, W. M. (2004), *Human Osteology. A Laboratory and Field Manual,* Springfield.

Beals, R. L. y Hoijer, H. (1978), *Introducción a la antropología*, Madrid.

Borobia, E. L. et al. (1993), "Tumba LI de la necrópolis visigoda de Malagón (Ciudad Real)", *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia, 47-50.

Botella, M. C., Du Souich, Ph. y Ruiz, L. (1993), "La esperanza de vida en varias poblaciones medievales", *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia, 85- 88.

Botella, M. C., Alemán. I. y Jiménez, S. A. (1999), *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*, Barcelona.

Brothwell, D. R. (1981), *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*, México.

Buchet, L. (1988), *Anthropologie et Histoire ou Anthropologie Historique?*, Paris.

Campillo, D. y Vives, E. (1986), *Manual de antropología biológica para arqueólogos*, Barcelona.

Campillo, D. (1993), *Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad*, Barcelona.

Campillo, D. (1977), *Paleopatología del cráneo en Cataluña, Valencia y Baleares*, Barcelona.

Cavalli Sforza, Bodmer (1981), *Genética de las poblaciones humanas*, Barcelona.

Comas, J. (1976), *Manual de antropología física*, México.

De Hoyos, L. (1950), *Investigaciones de antropología prehistórica de España*, Madrid.

De Hoyos, L. (1947), *Antropología prehistórica española*, Madrid.

Du Souich, Ph., Ruiz, L. y Botella. M. C. (1993), "Antropología de poblaciones medievales del Alto Duero", *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología* Valencia, 89-96.

Espinosa, U. (1983), "La Iglesia hispano-visigoda de Albelda; avance de las excavaciones de 1979", *Cuadernos de Investigación; Historia* IX.1, Logroño, 231-241.

Espinosa, U. (1983), "Antropología, Arqueología e Historia", en *Primeras Jornadas Antropológicas del Valle del Ebro*, Logroño.

García Bartual, M., Sánchez, J. A. y Arroyo, E. (2000), "Estudio paleodemográfico comparativo de tres necrópolis visigodas de la Comunidad de Madrid", en *Tendencias actuales de investigación en la antropología física española*, León, 193-198.

Harris, M. (2004), *Introducción a la antropología general*, Madrid.

Isidro, A. y Malgosa, A. (2003), *Paleopatología. La enfermedad no escrita*, Barcelona.

Howells, W. W. (1973), *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Massachusetts.

Klatt, E. C. (2007), *Atlas de anatomía patológica*, Madrid.

Klein, R. G. (1992), *Human Career*, Chicago.

Krogman, W. M. e Iscan, M. Y. (1986), *The Human Skeleton in Forensic Medicine*, Springfield, Illinois.

Latarjet, M. y Ruiz Liard, A. (2008), *Anatomía humana*, Tomos I y II, Buenos Aires.

Ljunggren, O. (2006), *El hueso vivo*.

Lopes. C. y Cunha, E. (2000), "Silveirona revisited: a New Anthropological Analysis of a Visigothic Population", en *Tendencias actuales de investigación en la antropología física española*, León, 125-130.

López, M., Ruiz, L. y Du Souich, Ph. (2000), "Algunas características craneales del tipo mediterráneo en restos antropológicos medievales y modernos" en *Tendencias actuales de investigación en la antropología física española*, León, 65-70.

Lorenzo, J. I. (1979), "Antropología visigoda y medieval en la provincia de Lérida", en *I Taula Rodona d Antropologia Catalana*, LLeida, 39-78.

Maroto, R. M. *et al.* (2010), "Estudio antropológico de la población femenina medieval del Alto Ebro y Alto Duero", en *Diversidad humana y antropología aplicada*, Alcalá de Henares, 525-537.

Marquer, P. (1969), *Las razas humanas*, Barcelona.

Martínez Flórez, J. (1982), "Introducción al estudio antropológico y paleopatológico de la excavación de Albelda (Las Tapias)", en *Cuadernos de Investigación; Historia* IX.2, Logroño, 89-99.

Martínez Flórez, J. *et al.* (1991), "Introducción al estudio antropológico y paleopatológico de la necrópolis de San Juan de la Hoz (Cillaperlata, Burgos)", *Actas del I Congreso Nacional de Paleopatología. Enfermedad y muerte en el pasado* (*Munibe*, supl. 8), Donostia-San Sebastián, 231-234.

Martínez Flórez, J. y Díez Ripollés, P. (2001), "La necrópolis altomedieval de Santa Coloma", en *¿Dónde estamos? Pasado, presente y futuro de la paleopatología. Actas del VI Congreso Nacional de Paleopatología*, Madrid, 226-239.

Martinón-Torres, M. *et al.* (2010), "The Hominin Colonisation of Europe in the Early and Middle Pleistocene: a review", en *Revista Española de Antropología Fisica* 31, Barcelona,111-122.

Maya, J. L. (1985), "Necrópolis de época visigoda de Seca (Torrente de Cinca, Huesca)", en *Bolskan. Revista de Arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 2, 173-186.

Musset, L. (1973), *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona.

Ortner, D. J. (2003), *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (2ª edic.), San Diego.

Pastor, J. F. *et al.* (2001), *Atlas de variaciones epigenéticas craneales*, Valladolid.

Pedro-Pons, A. (1958), *Patología y clinica médicas*, vols. I-II, Barcelona.

Perea, B. et al. (2002), *Antropología y paleontología dentarias*, Madrid.

Porras, M. I. y Ayarzaguena, M. (1989), "Estudio antropológico y paleopatológico en poblaciones visigodas: revisión", en *II Reunión Nacional de la Asociación Española de Paleopatología*, Logroño.

Prives, M., Lisenkov, N. y Bushkovich, V. (1978), *Anatomía humana*, vol. I, Moscú.

Ramey Burns, K. (2008), *Manual de antropología forense*, Barcelona.

Reichs, K. J. (1986), *Forensic Osteology*, Springfield, Illinois.

Reverte, J. M. (1991), *Antropología forense*, Madrid.

Riojas, M. T. (2009), *Anatomía dental*, México.

Ripio, G. (1986), *La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis (Hispania)*, Tesis Doctoral (Universidad de Barcelona), Barcelona.

Roberts, Ch. y Manchester, K. (2000), *Arqueología de la enfermedad*, Madrid.

Rouviére, H. y Delmas, A. (2005), *Anatomía humana*, Barcelona.

Testut, L. (1921), *Tratado de anatomía humana*, vol. I, Barcelona.

Thoma, A. (1985), *Éléments de paléoanthropologie*, Louvain-La-Neuve, 209-216.

Turbón, D. (1981), *Antropología de Cataluña en el II milenio a. C.*, Barcelona.

Ubelaker, D. H. (2007), *Human Skeletal Remains*, Washington (2ª ed.).

Ubelaker, D. H. (2006), *Enterramientos humanos, excavación, análisis, interpretación*. Donostia-San Sebastián.

Valls, A. (1980), *Introducción a la antropología*, Barcelona.

Varela, T. A. (1970), "Estudio antropológico de los restos óseos procedentes de necrópolis visigodas de la Península Ibérica", *Trabajos de Antropología* XVII 2-3-4. Madrid.

Vedovello, M. (2010), *Cefalometría. Técnicas de diagnóstico y procedimientos*, Caracas.

Villalain, J. D. y Puchalt, F. J. (2000), *Identificación antropológica policial y forense*, Valencia.

Villarroel, J. D. *et.al.* (1991), "Interpretación biológica de las variantes anatómicas del cráneo humano", *Actas del I Congreso Nacional de Paleopatología. Enfermedad y muerte en el pasado* (*Munibe*, supl. 8), Donostia-San Sebastián, 217–221.

Walter, M. J. (1988), *Ensayo de caracterización de poblaciones del sureste español, 3000 a 1500 a.C.*, Murcia.

White, T. y Folkens, P. A. (2005), *The Human Bone Manual*, San Diego.

65 | Biblioteca de Investigación

UNIVERSIDAD DE LA RIOJA