

# Arquitectura y epigrafía en la Antigüedad Tardía. Testimonios hispanos

DANIEL RICO CAMPS

Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Historia del Arte  
Edificio B - Campus de la UAB, E-08192 Bellaterra, Barcelona  
drico@ami.ictnet.es

Durante la Antigüedad Tardía, las inscripciones monumentales desempeñaron un papel importante en la sacralización y alegorización de la arquitectura eclesiástica y de sus espacios y mobiliario litúrgicos. En este artículo se reúnen y comentan (con mayor o menor extensión y desde una perspectiva interdisciplinaria) una treintena de inscripciones cristianas de la España romana y visigoda directa o indirectamente relacionadas con la arquitectura.

## **PALABRAS CLAVE**

ARQUITECTURA, EPIGRAFÍA, ANTIGÜEDAD TARDÍA, HISPANIA, IGLESIA, LITURGIA

During the Late Antiquity, monumental inscriptions played an important role in the sacralization and allegorization of ecclesiastical architecture and its liturgical space and furniture. This article assembles and discusses (in greater or lesser extent and from an interdisciplinary perspective) about thirty Christian inscriptions of the Roman and Visigothic Spain directly or indirectly related with architecture.

## **KEY WORDS**

ARCHITECTURE, EPIGRAPHY, LATE ANTIQUITY, HISPANIA, CHURCH, LITURGY

La célebre inscripción de Natívola (fig. 1) es tan fascinante por lo que dice como por lo que calla:

- [In nomi]ne Dei nostri Ihesu Xristi consecrata est  
[e]clesia Sancti Stefani primi martyris  
[i]n locum Natívola a sancto Paulo Accitano pontifice  
die [vacat c. 12] anno [vacat c. 2] domini nostri gloriosissimi Wittirici regis  
5 era DCXLV. Item consecrata est ecclesia  
Sancti Iohannis Babtiste [vacat c. 12]  
[vacat c. 32]  
Item consecrata est ecclesia sancti Vincentii  
martyris Valentini a sancto Lilliolo Accitano pontifice  
10 [die XI] Kalendas Februarias anno VIII gloriosissimi domini Reccaredi  
regis era DCXXXII.  
Haec sancta tria tabernacula in gloriam trinitatis [sanctissimae]  
cohoperantibus sanctis aedificata sunt ab inlustri Gundiliu[va duce?]  
cum operarios vernolos et sumptu proprio [vacat c. 8?]<sup>1</sup>*

«En el nombre de Dios nuestro Señor Jesucristo fue consagrada la iglesia de San Esteban protomártir, en el lugar de Natívola, por el santo Pablo, obispo de Guadix, el día... del... año del reinado de nuestro señor el muy glorioso rey Witerico, el año 645 de la era (607 d. C.). También fue consagrada la iglesia de San Juan Bautista... Asimismo fue consagrada la iglesia de San Vicente, mártir valenciano, por el santo Liliolo, obispo de Guadix, el día 22 de enero del VIII año del reinado del muy glorioso señor el rey Recaredo, el año 632 de la era (594 d. C.). Estos tres santos tabernáculos en honor de la Santísima Trinidad fueron edificados, con la ayuda de los santos, por el ilustre (jefe militar) Gundiliuva, a su costa y con obreros propios...»

El impecable análisis de Yvette Duval (1991) ha dejado bien claro que la lápida se preparó para una ceremonia de consagración, la de la iglesia de San Esteban, que tuvo que aplazarse unos días o semanas a causa de imponderables de última hora, de ahí que el lapicida consignase la era de la celebración, pero no el día preciso de la misma ni la cifra del reinado de Witerico, a caballo entre el iv y el v en el año 607. En cuanto a la línea y media dejada libre tras la dedicación del Bautista, pide a gritos otra fórmula de datación similar a los dos ítems que la flanquean, aunque algo más breve «parce qu'on escomptait sans doute que les noms de l'évêque-dédicant et/ou du roi poussent être les mêmes qu'aux lignes 3 et 4, ce qui eût permis d'abrégéer les formules» y que vendría a indicarnos que dicha *ecclesia* (¿un baptisterio?) estaba aún en construcción, pero a punto de concluirse. La

1. Ed. Canto, 1995: 343-346. Para no entorpecer la lectura de las inscripciones, las copiaré todas con las abreviaturas resueltas, limitándome a señalar entre corchetes tanto las lagunas y lecciones dudosas como las omisiones restituidas por el editor.



Fig. 1. Inscripción conmemorativa de la consagración de tres iglesias. Granada, Museo de la Alhambra. Foto: P. Witte, según Duval, 1991.

explicación es muy razonable,<sup>2</sup> y sumamente sugestiva para el historiador del arte: el «*désordre apparent*» en la *narratio* de los hechos (en realidad, desorden palpable, si aceptamos que la segunda consagración se preveía la tercera y última) refleja el irrefrenable anhelo del *vir inluster* Gundiliuva por ver por fin terminado un proyecto edilicio de cierto vuelo en el que llevaba más de dos y tres lustros invirtiendo dinero y toda clase de esfuerzos. Obviamente, más que al factor económico, la premura obedecía a razones de orden espiritual y simbólico: la piadosa evocación de la ayuda recibida de los santos (*cohoperantibus*

2. La sencilla suposición, apuntada por M. Gómez-Moreno (1889: 11) y que A. Canto (1995: 346) parece aceptar, de que el lapicida no contase en el momento de grabar la inscripción con datos tan importantes como los vacantes, dice mal con la costumbre de trabajar sobre una minuta redactada por el mentor de la obra y que cabe imaginar completa. Tampoco me acaba de convencer la idea, sugerida por I. Velázquez (2007a: 262), de que los blancos de las filas 6 y 7 no tuviesen otra función que la de separar «dos campos epigráficos distintos correspondientes a dos construcciones terminadas y consagradas en momentos diferentes», San Esteban y su baptisterio en el año 607 y San Vicente en el 594, particularmente porque tal 'binomio' desentona con el tenor y la vocación trinitaria de todo el epigrafe. Incluso admitiendo la dedicación conjunta de la capilla del protomártir y el baptisterio, a la segunda cláusula parece faltarle una conclusión que lo precise.

*sanctis*) en la realización del conjunto eclesiástico y su sentida entrega *in gloriam trinitatis sanctissimae* —mediante una expresión en la que, como ha visto Duval (1991: n. 18), reverberan con fuerza las exultantes palabras de Pedro ante la primicia de la Transfiguración: «*faciamus hic tria tabernacula*» (Mt. 17, 4)— denotan un tipo de evergetismo íntegramente cristiano,<sup>3</sup> el del propio *dux* como individuo a la par que como destacado *senior* de un pueblo que había abjurado del arrianismo, *ad exemplum* de Recaredo y su corte, tan sólo cinco años antes de la consagración de San Vicente. Los espacios mudos de la piedra granadina parecen ritmar, en definitiva, las etapas más febriles (y más fabriles) de una progresión espiritual que debió despertar en el III Concilio de Toledo y de la que Gundiliuva quiso dejar constancia escrita antes de su inminente culminación, acaso porque sentía ya demasiado próxima la llamada de la muerte, confiando así en el valor ‘consagrador’, o cuando menos propiciatorio, de la *pagina in pariete reserata* —en la conocida expresión de Paulino de Périgueux— y, en cierto modo, tomando el *acta consecrationis* como trasunto o sustituto del propio epitafio.<sup>4</sup>

La lápida de Nátivola es un testimonio precioso de las cartas que la epigrafía jugó en la *construcción* del paisaje arquitectónico (político y espiritual) de la Antigüedad Tardía. Su texto es un dechado de «iconografía de la arquitectura» y aun de ‘iconografía del reino’. La elevación de tres iglesias en el enigmático «lugar de Nátivola», un cerro, seguramente, sito en la diócesis de *Acci* (me cuesta asumir que fuese el de la Alhambra, en *Iliberri*, como sostienen algunos autores), se hizo a imitación de aquellos tres pabellones que Pedro propuso levantar «*in montem excelsum*» (ya entonces identificado con el Tabor, donde desde el siglo v se erigían los tres primeros santuarios que materializaban el prototipo bíblico), pero también para proclamar el dogma de la Santísima Trinidad y, con él, la conversión oficial al catolicismo del sucesor de Leovigildo y su corte de magnates y obispos visigodos (García Moreno, 1993: 200-201). El papel de la «escritura expuesta» en la comunicación y afirmación de nociones o sucesos como éstos tuvo que ser mucho mayor del que nos dejan vislumbrar la escasez y aleatoriedad del material conservado, un puñado de *lapides erratici*, como diría Sanders (1991: 87), en cuya conservación ha intervenido más el azar que su valor original. En la Península Ibérica, no me consta la existencia de ninguna otra inscripción que relacione de modo tan explícito un edificio o grupo eclesiástico con el misterio de la Trinidad, pero bastará recordar los *tituli* con los que Paulino de Nola (*Epistola* 32, ed. CSEL 30, 1: 275-301) reseñó el triple santuario de Primuliacum (en Aquitania), los tres arcos de la *transenna* de Cimitila y el ábside triconque de la basílica de los Apóstoles (*Pleno coruscat Trinitas mysterio...*) para cerciorarnos de que la práctica no fue tan excepcional como pudiera parecernos a primera vista (práctica *simbólica* que no anula, sin embargo, la singularidad *histórica* de la pieza de Guadix, en cuanto a celebración dogmática asociada a la conmemoración de un hecho histórico concreto). Tampoco son tropa las inscripciones que

3. En la línea definida recientemente por autores como Duval y Pietri (1997) o Arce (2007).

4. Con razón afirma Pietri (1988: 140) que «il n'existe pas de frontière absolue entre l'épigraphie funéraire et l'épigraphie monumentale».

aplaudieron la recién abrazada ortodoxia, pero sí suficientes como para suponer que las *lapidariae litterae* también asumieron algunas de las funciones que los cánones conciliares asignaron a la voz y el canto litúrgicos: «Gloria Trinitatis Domino decantetur», ordena el II precepto del Narbonense (Vives, 1963: 147). Pienso, sobre todo, en el monumental *Credo* de Santa Leocadia de Toledo (Jorge Aragonese, 1957) y en la columna de (re)consagración *in catolico [ritu]* de la catedral de Santa María de la misma ciudad (Rivera Recio, 1950-1951: 32-35; Duval, 1991: 184-185; Velázquez y Ripoll, 2000: 543 y 546),<sup>5</sup> pero también en una conocida inscripción emeritense, de acuerdo con la puntuación e interpretación avanzadas recientemente por Walter Trillmich (2004). Hela aquí dividida en versos:

*Hanc domum iuris tui, placata, posside, martir Eulalia,  
ut cognoscens inimicus, confusus abscedat,  
ut domus haec cum habitatoribus te propitiante florescant.  
Amen.*

«(Oh santa) mártir Eulalia, quédate, ya aplacada, con esta casa (que es propiedad) tuya por derecho, para que el enemigo (de la fe católica) se aperciba de ello y salga huyendo, cubierto de vergüenza, así que puedan florecer esta casa y sus vecinos bajo tu protección. Amén.»

donde se festejaría, con un tono ciertamente conminatorio, la devolución a Santa Eulalia y, con ella, a la confesión católica de la *domus* arrebatada por los arrianos al obispo Masona durante la guerra civil desencadenada por Leovigildo.<sup>6</sup>

Isabel Velázquez ha señalado en más de una ocasión (2007a y b) que el análisis «desde perspectivas integradoras» de las inscripciones hispanas directa o indirectamente relacionadas con el universo edilicio tardorromano, y no digamos medieval, es una «tarea pendiente» de nuestra historiografía. Mientras la epigrafía cristiana es parte decisiva en algunos estudios de arqueología e historia social, religiosa o cultural,<sup>7</sup> poco es lo que se ha escrito sobre su rica y estrechísima relación con la arquitectura, laguna extraña e incluso alarmante si tenemos en cuenta que la cualidad *parlante* o «portadora de significación», que diría Brandmann (1951), de la primera arquitectura cristiana se confió a las inscripciones en la misma medida, probablemente, que a la iconografía (arquitectónica y figurativa). La lápida de Nativola se nos muestra, en este punto, reveladora. A pesar de no

5. García Moreno (1993) ofrece una interpretación diversa, pero dentro del mismo contexto de «propaganda» político-religiosa.

6. El verbo *placare*, utilizado en la inscripción como *participium coniunctum* (Trillmich, 2004: 154), reaparece en forma adverbial, ignoro si casualmente, en el *Chronicon* de Juan de Biclario, a propósito precisamente de la reparación que Recaredo hizo de las injusticias cometidas por su antecesor: «Recaredus rex aliena praedecessoribus direpta et fisco sociata placabiliter restituit. ecclesiarum et Monasteriorum conditor et ditator efficitur» (a. 587, 7, Campos [ed.], 1960: 96).

7. Vid., en particular, trabajos como los de Puertas Tricas (1975), Duval (1993) o Handley (2003), amén de algunos artículos ya mencionados y otros que aparecerán más adelante.

poseer ni una sola evidencia arqueológica que ayude a adivinar el aspecto que tenía la triple fundación del noble Gundiliuva (por no saber, no sabemos ni el «lugar» aproximado en el que se encontraba), conservamos una imagen harto precisa de la misma, por lo menos de su condición más esencial; esto es, en tanto que ofrenda, gesta y alegoría. El letrero concentra la quintaesencia de lo que el *dux* quiso celebrar y decir. Es cierto que en la tipología tripartita del conjunto eclesiástico estaba implícito el misterio de la Trinidad, pero era la inscripción la que lo hacía explícito y, sobre todo, la que expandía (o concretaba) su significado hasta el extremo de asociar «el lugar de Natívola» con el «monte excelso» de la Transfiguración. Las tres iglesias pudieron estar decoradas con pinturas, esculturas o mosaicos que sin lugar a dudas enriquecerían y precisarían el mensaje o, mejor dicho, los mensajes de la lápida, pero eso no resta ningún valor a la inscripción, que, con una única frase, *haec sancta tria tabernacula*, explica el sentido profundo del conjunto y, por ahí, su principal intención. Como ha escrito Luce Pietri (1988: 141), durante la Antigüedad Tardía, entre la arquitectura y la epigrafía existió «un lien étroit et consciemment établi», profundo e inextricable, y en numerosas ocasiones necesario. En Natívola, igual que en Mérida, la inscripción no era una piedra más del edificio, mero producto de «une mode artificielle et gratuite», sino uno de sus pilares fundamentales; su piedra de toque, nunca mejor dicho.

Mi propósito en las siguientes páginas es muy limitado. Quisiera señalar algunas variables de dicha relación a la luz del *corpus* de inscripciones cristianas (epigrafiadas y manuscritas) de la España romana y visigoda. Para ello, me bastará reunir las dos docenas de inscripciones «monumentales» (como las llamaba Vives) más atractivas de nuestra geografía y presentarlas prácticamente en bruto, con una mínima articulación narrativa (antes que científica) y acompañadas de algunas notas de lectura, más improvisadas que meditadas. Como historiador del arte medieval y mero aficionado a la epigrafía y la Antigüedad Tardía, ni puedo ni quiero intentar otra cosa.<sup>8</sup>

## Dos programas epigráficos en la *Anthologia Hispana*

Como ya se ha hecho en alguna ocasión,<sup>9</sup> no me parece abusivo calificar de ‘programas epigráficos’ esas series de inscripciones monumentales concebidas de un impulso o por un mismo patrono o autor para un mismo edificio o institución (en el sentido más amplio de la palabra, que abrazaría desde una iglesia o conjunto monástico hasta una ciudad —representada en sus obras más emblemáticas— o los elementos dispersos de una misma reali-

8. Agradezco a Gisela Ripoll la confianza (y audacia) mostrada al encargarme un trabajo que no pensaba escribir tan pronto y con tan escasos recursos.

9. Por ejemplo, en nuestro país, Maymó i Capdevila, 2000-2001: 219 y 226.

dad; *v. gr.*, las catacumbas romanas). Tal es la consideración que merecen, como ejemplos más cumplidos, la docena larga de *carmina* con que Paulino de Nola tapizó la sede episcopal de San Félix en Cimitila y el proyecto epigráfico que él mismo propuso a su buen amigo Sulpicio Severo para las *basilicae et sacrae fontes* de su villa de Primuliacum (Goldschmidt, 1940: 35-47, y Herbert de la Portbarré-Viard, 2006), así como la obra entera del papa Dámaso y su exquisito calígrafo Furio Dionisio Filocalo (Ferrua, 1942, y Pietri, 1976: 529-557), los *Tituli historiarum* o *Dittochaeon* (ed. CCLL 126: 390-400) compuestos por Prudencio hacia el año 400 para una iglesia seguramente ideal (en rigor, un programa 'epiconográfico', en la medida en que sus cuarenta y nueve poemas se concibieron indesligables de las imágenes que comentaban),<sup>10</sup> el encargo de algunos versos para la catedral de Lyon que el obispo Patiens hizo a los poetas Constantino, Secundino y Sidonio Apolinar sesenta o setenta años más tarde (Le Blant, 1856: 112-115), o el verdadero microcosmos epigráfico que fue el complejo episcopal de San Martín de Tours, con cuatro epigramas inscritos en las *cellulae* del monasterio de Marmoutier —residencia habitual del obispo—, catorce leyendas (dos de ellas compuestas por Paulino de Périgueux y el mismo Sidonio Apolinar) modulando las pinturas y líneas maestras de la gran basílica elevada sobre la tumba del santo, y tres composiciones más cuya naturaleza epigráfica sigue sometida a debate (Le Blant, 1856: 225-231; Quicherat, 1886: 30-73; Pietri, 1983: 798-831; Pietro, 1985; Gilardi, 1983). Un elenco de ejemplos, como vemos nada desdeñable, que podría fácilmente duplicarse y hasta triplicarse si extendiésemos la indagación a los primeros siglos de la Edad Media, con testimonios tan elocuentes como las inscripciones poéticas del plano de San Gall, situadas normalmente en la parte exterior del acceso a determinados edificios —empezando por el mismo santuario, en cuya vía de entrada por occidente leemos el siguiente dístico elegíaco: *Omnibus ad sanctam turbis patet haec via templum / Quo sua vota ferant unde hilares redeant*— (Kendall, 1998: 43-45), o los *Carmina Centulensia* de la abadía de Saint-Riquier, con un nutrido grupo de *tituli* que se dirían, si no concebidos, al menos reunidos a modo de «guida ai locali del monastero», del altar de los Apóstoles en la iglesia de Santa María al *scriptorium* monástico, la *domus peregrinorum et pauperum* y hasta la *domus pomorum* (Stella, 2003).

Aunque se ha discutido mucho sobre la *realidad* epigráfica de las inscripciones de transmisión manuscrita, cada día son más los partidarios y las evidencias del uso efectivo de una parte, al menos, de las mismas y, sea como fuere, de la originaria composición de la mayoría «dans le cadre d'un projet épigraphique» (Pietri, 1998: 145), fuese ideal o real.<sup>11</sup> Llegasen o no a sobrepasar su indiscutible condición literaria (en tanto que género poético) y su fre-

10. En Rico (2008) utilicé dicho término, variación pedante de 'audiovisual', para expresar la interactiva relación imagen-texto que se descubre en una obra burgalesa de época románica, sin conocer entonces la definición paralela (aunque con un enfoque diverso del mío) de una «épiconographie» como «nouvelle méthodologie interdisciplinaire» por parte de Riccioni (2008).

11. En la historiografía española, se hacen eco de la discusión Maymó i Capdevila (2000-2001) y Carande Herrero et al. (2005) frente a Miró i Vinaixa (1996-1997) y Gimeno Pascual y Miró i Vinaixa (1999). Sobre los *carmina epigraphica* como género literario, más allá de esta cuestión, cf. Velázquez (2006).

cuenta función escolar (en cuanto ejercicio gramatical), dichos *carmina* se concibieron en cualquier caso *sub specie epigraphica*, como composiciones —digamos— *inscribibles* (mejor que *in pariete scribendae*, imaginadas inscritas, sencillamente) y creo que esto vale tanto para los textos aislados como para los planes o programas epigráficos que acabo de aducir. Condición que para el propósito de este ensayo es más que suficiente, en la medida en que lo que aquí nos interesa de las inscripciones monumentales no es su historicidad (es decir, la fiabilidad de sus datos cronológicos, toponímicos, onomásticos, etc.), sino la mediación que ejercieron entre los hombres, la arquitectura y el cielo. Nos basta saber que el deseo de interacción fue en ocasiones tan grande que llegó a traducirse en auténticos proyectos epigráficos, como los que sin duda llevaron a la práctica Paulino de Nola o el papa Dámaso.

Haciendo abstracción del *Dittochaeton* del poeta calagurritano (que, real o imaginario —verosímil, en cualquier caso—, se diría de inspiración romana antes que hispana), los dos indicios más claros que conozco de la existencia en la *Hispania* tardorromana de programas epigráficos en la línea de los mencionados anteriormente se encuentran en la *Anthologia Hispana*, un códice misceláneo fechable entre los siglos IX y X (París, Biblioteca Nacional, Lat. 8093) cuyo núcleo hispano no sólo incluye poemas sueltos como los conocidos y debatidos epitafios de los obispos Juan y Sergio de Tarragona, Justiniano de Valencia, etc., sino también dos grupos de *ritmi metrici* de indudable sabor ‘programático’. Me refiero, como se habrá adivinado, a las tres piezas compuestas por Martín de Braga para la sede episcopal de Dumio y a los interesantes —aunque escasamente estudiados— *Versus in tribunal* (fig. 2), tres epigramas cuya situación en el manuscrito, «uno ducto exarata et a superioribus 1-8 [carminibus] longo intervallo disiuncta» (De Rossi, 1888: 295), hizo sospechar a su editor, en mi opinión con acierto, que los tres correspondían a un único santuario y, seguramente, a un santuario sevillano, dado que el siguiente texto del manuscrito es el triple epitafio de San Isidoro y sus hermanos, Leandro y Florentina.

De las seis inscripciones, la más atractiva, por el diálogo que insinúa con el espacio al que estuvo destinada, es la que da título al segundo grupo (ed. y trad., Carande Herrero *et al.*, 2005: 17-19):

*Spiritus hic homines celesti docmate complet,*  
*Adque per [h]os hominum spiritus ipse docet.*  
*Sub terrore dei metuentes ite ministri,*  
*Qui vasis fertis munera sancta sacris;*  
 5 *Sola ministeriis via competit ista supernis,*  
*Dum populos sacris segregat ipsa choris.*  
*Qui meditari vis laudes et cantica Xpisti,*  
*Hic promptos animos subde bonis studiis;*  
*Hic timor, hic doctrina datur, hic corda docentur.*  
 10 *Hic viget inde bonum, hic ruit inde malum.*  
*Carne, cruore pio limfaque, et crismate sacro,*  
*Hic deus est homines vivificare potens.*



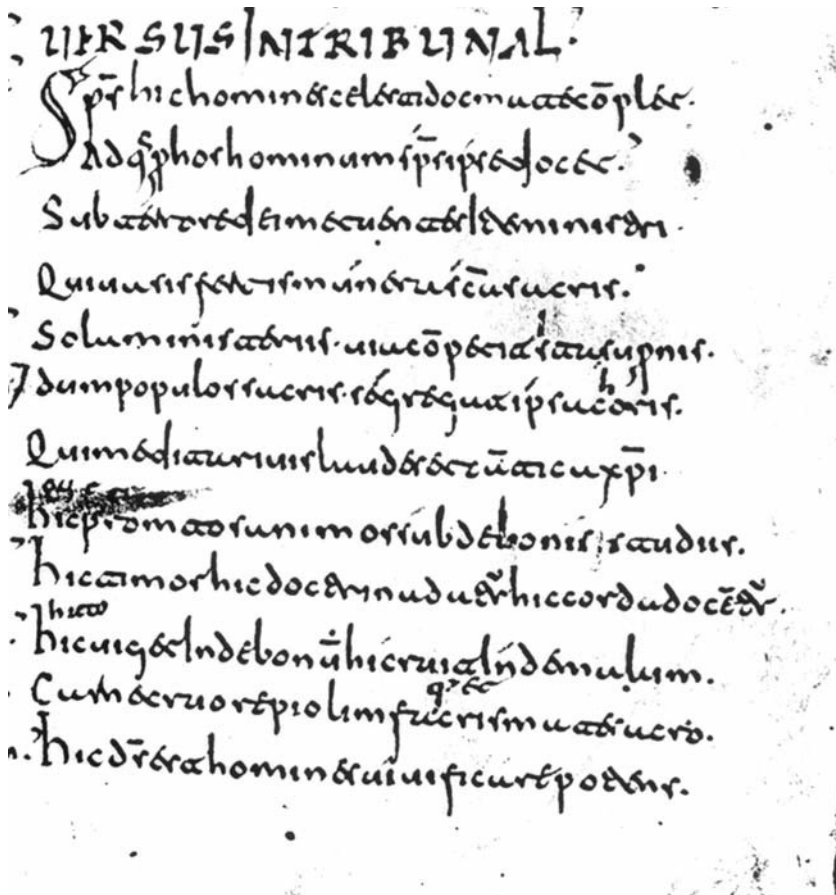


Fig. 1. «Versus in tribunal», *Anthologia Hispana*, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 8093, fol. 24.

«En este lugar el Espíritu llena a los hombres con su dogma celestial, y, por boca de hombre, el mismo espíritu instruye. Reverentes bajo el temor de Dios, marchad, ministros. que portáis en vasos sacros los santos dones. Esta única vía conduce a los divinos ministerios, a la par que separa a los pueblos de los coros sagrados. Tú que quieres meditar las alabanzas y cánticos de Cristo, dispón aquí tu alma, pronta a las buenas intenciones. Aquí el temor de Dios se adquiere, aquí la doctrina, aquí se instruyen los corazones. Aquí con ellas se robustece el bien, aquí con ellas se derrumba el mal. Con la carne, con la sangre pía y el agua y con la unción sagrada, Aquí Dios es capaz de vivificar a los hombres».

Estos versos son una auténtica joya, de gran interés para el historiador de la topografía y el mobiliario litúrgicos, por lo que me sorprende la escasa atención que han recibido en la bibliografía especializada. De Rossi (1888: 295-296) interpretó que estarían «inscripti parietibus *tribunalis*, id est bematis basilicae» y que señalarían las partes más sagradas del santuario mediante la exaltación de sus respectivas funciones litúrgicas («iisque singulorum partium usus et sacri ritus significantur»). Así, el primer dístico se referiría a la cátedra episcopal como escenario «unde episcopus populum alloquebatur et caelesti doctrina imbuebat»; el segundo, al «*diaconico*, ubi *ministri vasa sacra* parabant»; el tercero, a la «*scola cantorum* et loco adsignato clericis ordinis inferioris, quem plutei eingebant et a populo segregabant»; los dos siguientes (vv. 7-10), a la «bibliotheca in altero e secretariis vel absidibus cellis et de sacris libris ibidem servatis, ut cuicumque divinam legem meditari cupienti in promptu essent» (en este punto, De Rossi se acuerda, obviamente, de los dos rótulos que señalizaban los *secretaria* a uno y otro lado del ábside de la iglesia nolense de San Félix: *Ep.* 32, 16), y el último, al baptisterio y los tres estadios de la iniciación —«de *baptismate (lympa)*, *confirmatione (chrismate)*, *eucharistia (carne cruore pio)*—, que en el poema aparecen desordenados —aclararía Vives (1969: 122)— «por exigencias del verso».

Últimamente se ha entendido que el *tribunal* en cuestión sería «la cátedra desde la cual enseñaba el sacerdote» (Carande Herrero *et al.*, 2005: 17), presumible objeto —veíamos— del primer dístico, pero creo que la aclaración general de De Rossi («id est bematis basilicae») es tan precisa como acertada: en las fuentes conciliares y litúrgicas hispanas, la voz «tribunal, quod graecis βήμα» —apunta Du Cange (1762: II, 689)— es intercambiable con *pulpitum* y ambas se refieren al ambón,<sup>12</sup> entendido como plataforma o tribuna flanqueada normalmente de escaleras a las que se accedía desde el coro (aunque su morfología fue muy variable) y destinada principalmente a las lecturas (de ahí su esporádica asimilación con el *analogium* o atril), si bien las distintas liturgias y costumbres extralitúrgicas le atribuyeron funciones complementarias como el canto responsorial, el anuncio de sucesos y festividades solemnes o la predicación del obispo —«Episcopus... residens super ambonem, ubi solebat prius consueve facere sermonem», leemos en Casiodoro, *Historia X*, 4 (ed. *PL*, 69: 1167).<sup>13</sup> Es posible que en época isidoriana, aunque sólo en casos excepcionales, dicho estrado llegase a desdoblarse en dos estructuras situadas simétricamente a ambos lados del coro: el tribunal *strictiore sensu*, «eo quod inde a sacerdote tribuantur praecepta vivendi. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possint», y el «pulpitum, quod in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quo liberius audiatur» (*Etymologiarum XV*, 4, 15-16, ed. J. Oroz Reta, 1982: II, 40), pero tengo la impresión de que la mayoría de las fuentes hispanas emplean ambos términos como

12. Término de uso corriente en Roma desde finales del siglo VI (Blaauw, 1994: I, 484).

13. El ritual hispano utilizó el púlpito, entre otras cosas, para la imposición de exorcismos o en determinadas ceremonias en las que el obispo subía al mismo acompañado de presbíteros o diáconos, signo evidente del empaque que podía llegar a tener. Cf. Puertas Tricas (1975: 144), Godoy (1995: 82-85), Bango (1997: 98-101, y 2001: 490) y Carrero (2008: 166). Como introducción general al ambón, vid. Leclercq, (1924). Para el bema oriental, Taft (1968) y Hickley (2007).

sinónimos.<sup>14</sup> En cualquier caso, nunca identifican el *tribunal* con la *cathedra* episcopal —así denominada normalmente (Puertas Tricas, 1975: 98)— por mucho que ésta, situada al fondo del altar y en posición igualmente elevada, fuese el lugar habitual desde el que el obispo hablaba y expresaba su autoridad. A lo sumo, por metonimia o asimilación con el «tribunal» de las basílicas judiciales y palatinas romanas, el término pudo aplicarse en algún caso aislado (sobre todo, si literario) a la zona del templo reservada al clero (coro y/o santuario), como en la singular expresión *tribunal basilicae* registrada en una inscripción tunecina procedente de Aïn Ghorab (Duval, 1982: I, 149-150, y II, 584) y quizás, aunque no las tengo todas conmigo, en los siguientes versos de Prudencio (*Peristephanon* 11, 225-226): *Fronte sub adversa gradibus sublime tribunal / tollitur, antistes praedicat unde Deum*, cuyo «sublime tribunal» erigido sobre gradas «en la fachada de delante» (¿la desembocadura de la *via* o nave a la que alude el dístico anterior?) podría referirse tanto a un ambón como a «the raised area of the apse» en general (Roberts, 1993: 71-72), pero difícilmente al trono episcopal —como supuso Rivera Recio (1950-1951: 37)—, para el que el poeta acostumbraba a destinar palabras como *solium* o *sedile* (*Perist.* 13, 34).

Si nuestro epigrama se exhibía, pues, en el tambor o la balaustrada de un púlpito monumental, los versos de arranque no deberían referirse a la cátedra episcopal (incluso imaginándolos en el interior de una catedral), sino al púlpito mismo, desde el que el Espíritu «instruye», en efecto, al pueblo «por boca del hombre» (prelado, lector y salmista). En este punto, la interpretación de De Rossi es, por decirlo de alguna manera, demasiado arqueológica; superpone al poema un itinerario por los diferentes ámbitos del santuario que peca de precisión. La voz de la inscripción es plástica y dinámica, y es fácil imaginarla acompañada del gesto del obispo: ahora mostrando el tribunal («En este lugar el Espíritu...»), ahora indicando a los «ministros» el camino de la sacristía para preparar los «vasos sacros» del sacrificio (v. 3-4), ahora señalando «esta única vía» que —mediante cancelas, sin duda (Vives, 1969: 122)— «separa a los pueblos [las naves] de los coros sagrados [la *schola cantorum* y el santuario]», ahora volviéndose a los fieles («Tú que quieres meditar...») exhortándoles a disponer «aquí» su «alma» (ya que no el cuerpo) y para recalcar con exultante insistencia que «aquí [en el coro, en el tribunal mismo, entre sus alabanzas y cánticos] el temor de Dios se adquiere, aquí la doctrina, aquí se instruyen los corazones...», y que «aquí [finalmente, en esta iglesia, en la Iglesia] Dios es capaz de vivificar a los hombres». La acumulación de deícticos en la novena y décima líneas parece una concentración de *versus in bibliotheca*,<sup>15</sup> pero en el fondo sirve al poeta para retomar el

14. Igual que San Cipriano en sus epístolas 38, 2, y 39, 4: «ad pulpitem, id est tribunal ecclesiae» (*PL*, 4: 319 y 323). Sospecho asimismo que la mayoría de las iglesias contaron tan sólo con un único púlpito plurifuncional, tanto aquí como en el extranjero (cf. Jungmann, 1951: I, §521-529, y Leclercq, 1924: 1339). Adviértase, por otro lado, que la distinción isidoriana es muy artificial, como en tantas ocasiones. Lo normal (o lo que los datos de que disponemos nos presentan como habitual) cuando existen dos púlpitos (o distintas elevaciones en un mismo ambón), es que el reparto de funciones se haga en relación con la dignidad de las lecturas y no que se destinen todas las lecciones y la recitación de los salmos a uno de ellos y se reserve el más importante y monumental exclusivamente al sermón episcopal.
15. *Haec sunt sacra dei, iuris haec mystica divi, / haec servare decet, haec temerare nocet*, dicen en determinado punto (vv. 27-28) los de Eugenio de Toledo (*MGH AA*, 14: 239).

marco conceptual del primer dístico (el dogma y la instrucción) y, por ahí, su contexto litúrgico, que no es otro que el de la Palabra, de las lecturas al sermón: las dos principales funciones justamente de los amboes grecolatinos. El epígrafe proyecta su voz sobre las paredes más sagradas del templo (incluidas, quizá, las del baptisterio, que en las iglesias hispanas podía ocupar un espacio anejo al altar mayor), pero lo hace de una manera dispersa o genérica —casi diría que en forma de eco— y en modo alguno con la precisión de cicerone que le atribuye De Rossi. De hecho, el elemento mejor visualizado por la inscripción es «esta vía sacra» que «separa» al pueblo de la *schola cantorum* y que «conduce a los divinos ministerios»: que *conduce*, pues, hacia el *sanctuarium altaris*, perspectiva que nos obliga a imaginar el epígrafe más a occidente, seguramente en una zona fronteriza entre el coro y la asamblea, que era el lugar más indicado para cumplir con los requisitos de visibilidad y audición señalados por San Isidoro. Aunque en muchos templos paleocristianos, tanto en oriente como en occidente, el ambón podía invadir la nave central (topografía que se afirmaría en las iglesias sirias), sobre la que avanzaba desde el presbiterio mediante una pasarela o *solea*, en la iglesia hispana (tardorromana y asturiana) debió ocupar una posición parecida a la del *ambo* de San Gall (fig. 3), en consonancia con la función que le atribuye la leyenda *Hic evangelicae recitatur lectio pacis*, mientras que más arriba (al este) se sitúan los *analogia duo ad legendum in nocte*.

La mayoría de las inscripciones grabadas en los más antiguos púlpitos que han llegado a nuestros días se limitan a recordar la ofrenda del promotor, como en el bello y conocido ejemplar ravenense: *Servuus Xpristi Agnellus episcopus hunc pyrgum fecit* (Leclercq, 1924: 1342 y 1346). La única excepción interesante que conozco es el ambón realizado por el papa Pelayo II (579-590) para la basílica de San Pedro de Roma, que, además de incorporar «ex altera parte» la noticia del patrocinio (*Pelagius iunior episcopus Dei famulus fecit curante Iuliano praeposito secundicerio*), empezaba con el siguiente título: *Scandite cantantes domino dominumque legentes ex alto populis verba superna sonent* (Blaauw, 1994: I, 484, n. 184). Se trata de un dístico muy alejado de los hispalenses en la forma, pero con los que comparte su sentido último, que no es otro que proclamar la Sagrada Escritura y dignificar con «laudes et cantica» (los propios *carmina epigraphica*) aquel lugar, signo de la voz del Señor, cuya elevación<sup>16</sup> y belleza (si posible, marmórea) ponía ya de relieve su alto significado. En la primitiva iglesia, el ambón era el polo litúrgico más importante después del altar: en éste, Cristo se hacía carne; en aquél, se revelaba en la palabra leída y predicada. Desde su posición privilegiada y limítrofe, segregando *populos sacris choris* y señalando la *via ministeriis supernis*, los dísticos del *tribunal* sevillano celebran la tripartición del santuario al tiempo que su inextricable unidad a través de la Palabra, como en el bello *praefatio... sub metro heroicum elegiacum dictatus* que abre el Antifonario de León (fols. 2v-3), «évocation nostalgique —afina Fontaine (1977: 46)— de l'âge d'or de la liturgie d'Espagne»: *canebant in templo triplici coris sacris. / Unusque canebat alter vero subpsalmabat / tertiusque gloria laudabat tri-*

16 «Id est, ambon, ascensus, excellentia, et montis vertex, inquit auctor veteris etymologici», explica Hugo Menardo en sus notas al *Liber Sacramentorum* de Gregorio Magno (PL, 78: 338).

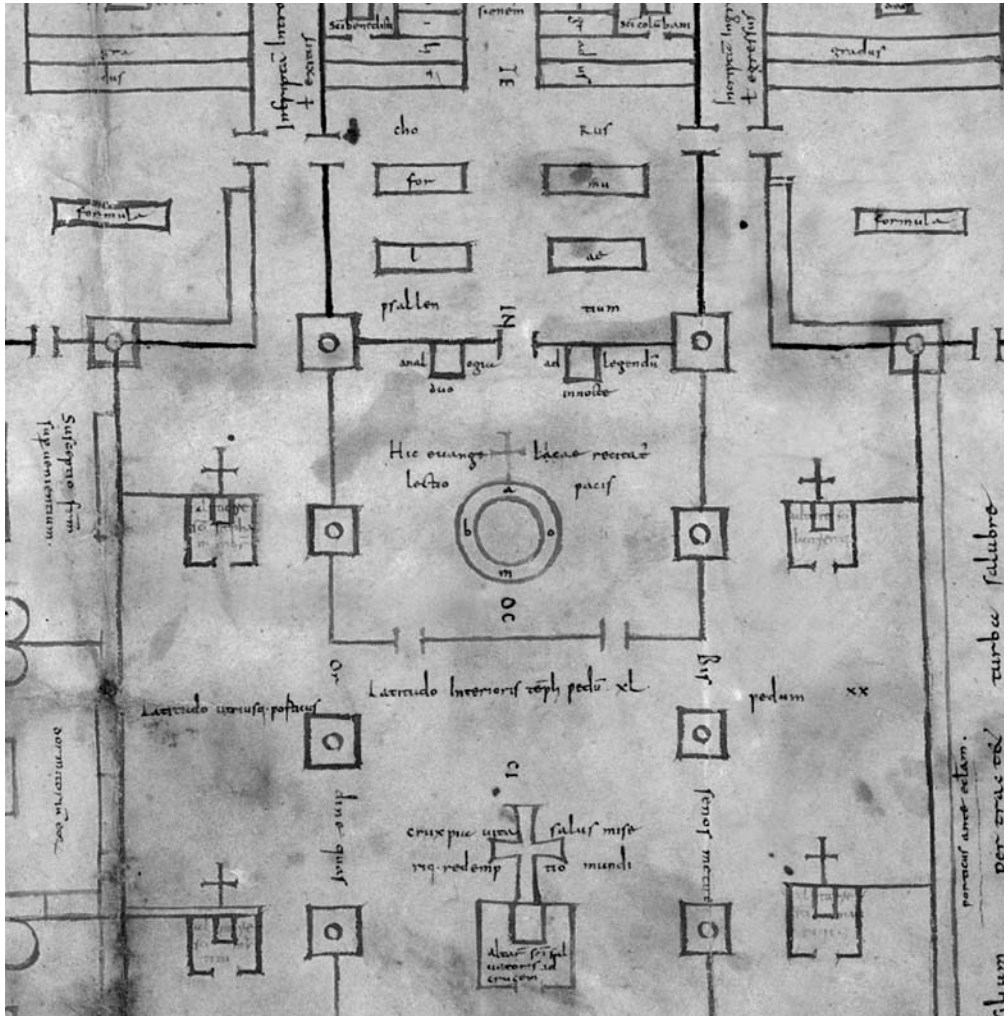


Fig. 3. Plano de San Gall, detalle. San Gall, Stiftsbibliothek 1092.

num Deum. / Pariter post Gloria antiphone subpsalmantes / sic templa sanctorum fulgebat carminibus. / Corus ad aram corus in pulpitu[m] stabat / corusque in templo resonabat suabiter (Brou y Vives [ed.], 1953-1959: 5).<sup>17</sup>

La inscripción que sucede a los *Versus in tribunal* en el manuscrito parisino es la *dedicatio* de la iglesia, pieza ciertamente original en la que no se consigna el nombre de los dedicantes, omisión extraña en este género de epígrafes de la que pudo ser responsable el

17. Es la triple disposición determinada en el canon 18 del IV Concilio de Toledo: «sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus» (Vives, 1963: 298).

copista medieval, a quien no interesaría conservar más que la parte poética y reutilizable de la composición. No creo en absoluto que la inscripción estuviese grabada «ex altera parte» del tribunal como lo estuvo la memoria del patrocinio en el ambón pelagiano. Su ubicación más coherente sería junto a la puerta principal del edificio o sobre el arco triunfal del santuario, a la manera del epígrafe de San Juan de Baños (sea o no la actual su localización original). Reza así (ed. y trad., Carande Herrero *et al.*, 2005: 15-16):

*Glorificat nostra pax quos contemserat hostis  
et onor est potior his quam concussio letis.  
Nos dedimus sedem istis cum laude perenni  
vos traite famulos in regni sorte futuri.*

«Nuestra paz glorifica a aquellos a quienes despreció el enemigo, y este honor es más valioso para ellos que el azote de la muerte. Nosotros les hemos dedicado esta sede honrándolos eternamente; Vosotros, conducidnos a los fieles hasta la herencia del reino eterno».

Como vemos, la inscripción (o su antiguo compilador) no sólo nos oculta el nombre de los patronos, sino también el de los mártires a quienes va dirigida, dos datos preciosos que nos hubiesen aclarado algunos enigmas del poema y del programa epigráfico en que se inscribe, sobre todo la identidad de la iglesia destinataria. Por desgracia, tampoco el tercer poema del grupo nos da ninguna pista sobre su advocación, dado que se trata del comentario (entre dogmático y encomiástico, como tantos *tituli picti* prudencianos) de una imagen de San Juan Evangelista (ed. y trad., Carande Herrero *et al.*, 2005: 20):

*Transgrediens caelos verbum patris iste Iohannes  
repperit et reserat qui Xpisti pectore sumsit.  
Virginis officio dignus qui virgo perennis  
accipit servare dei in tempore matrem.*

«Atravesando los cielos descubre el verbo del Padre y lo desvela este Juan, quien lo recibió del pecho de Cristo; digno de cuidar a la Virgen, virgen él de por vida, aceptó para siempre proteger a la madre de Dios».

De momento, sólo contamos con la hipótesis, planteada asimismo por De Rossi y recordada páginas arriba, de que los tres poemas procediesen del mismo lugar que el epitafio y —se supone— sepulcro sevillanos de San Isidoro y sus hermanos, indicio que nos llevaría directamente a la iglesia, y para muchos catedral, de San Vicente Mártir, donde el doctor hispalense recibió la penitencia pública cuatro días antes de morir, «juxta altaris cancellum in medio... choro» —asegura Redempto (*PL*, 81: 30; cf. Madoz, 1960: 14-21)— y en el

marco, por cierto, de un ritual, la reconciliación de los penitentes la tarde del Viernes Santo, en el que el *tribunal* desempeñaba un papel de primer orden (Gros, 1988: 15-17). Para el arqueólogo romano, vendría a confirmar la atribución a la iglesia hispalense la supuesta evocación, en la inscripción dedicatoria, de la ola vandálica que arrasó Sevilla por los años 425-428, según una interpretación, no obstante, del epigrama —«de sanctorum sede (i. e. sepulcro) ab *hostibus contempta et concussa*, parte deinde restituta et *glorificata*»— que me parece muy forzada. La *pax* del hexámetro inicial se refiere más bien a la paz cristiana de la que gozan los mártires tras el desprecio de sus verdugos (*hostis*) y la brutalidad del martirio (*concussio letis*). *Glorificat nostra pax* podría incluso leerse a la manera de un himno: ‘La Iglesia celebra la victoria del martirio’, entonada con los toques militares habituales del género (*Sacrae triumphum martyris / Celebret vox ecclesiae...*, en Blume y Dreves, 1897: n.º 152).

El poema se divide en dos bloques paralelos y autosuficientes: primero viene la alabanza de los mártires y después la ofrenda de su iglesia (o tumba) y una petición de intercesión. Esta doble estructura de elogio y oblación, y el remate de la segunda con una llamada al destinatario solicitando su retribución en el marco de la economía de la salvación, son rasgos característicos de la epigrafía cristiana, presente tanto en placas conmemorativas como en oraciones, epitafios y exvotos. Así, por ejemplo, en el velo que el rey Quintila ofreció al papa Honorio I (ed. y trad., Del Hoyo, 2005: 75):

*Discipulis cunctis Domini praelatus amore  
Dignus apostolico primus honore coli,  
Sancte, tuis, Petre, meritis haec munera supplex  
Chintila rex offert, pande salutis opem.*

«Preferido en el amor del Señor a todos los demás discípulos, el primero digno de ser venerado con el honor de apóstol, a ti, san Pedro, el rey Chintila te ofrece suplicante estos dones merecidamente. Despliega la gracia de salvación».

La doble función, celebradora y rogativa, de la segunda parte de ambos *carmina* está particularmente acentuada en el hispalense mediante el repentino cambio de la persona gramatical (*nos-vos*), verdadero paradigma expresivo del «échange de bienfaits» que impregnaba el evergetismo cristiano (cf. Duval y Pietri, 1997: 389-392). Lo mismo ocurre, aunque de manera menos contrastada, en los «epigrammata» grabados «stilo ferreo in nitida lucidiaque marmora» (*Chronica Muzarabica* 29, Gil [ed.], 1973: 26-27) sobre las puertas de Toledo, en memoria de los mártires de la ciudad y de las obras de *renovatio* urbana emprendidas por el rey Wamba en el año 674 (*ICERV* 361):<sup>18</sup>

18. Los versos todavía podían leerse en el siglo XIX (Martín Gamero, 1862: 49-51) porque habían sido restaurados en 1575 por el corregidor Juan Gutiérrez Tello. Según anotó Francisco de Pisa en 1605, Felipe II le «mandó quitar unos versos Arábigos que en las torres destas puertas dan muestra de la gente infiel, poniendo en su lugar las antiguas inscripciones y letras de los santos patronos» (Castillo Gómez, 2001: 815).

*Erexit, fautore Deo, rex inclytus urbem  
Wamba, suae celebrem protendens gentis honorem.  
Vos, sancti Domini, quorum hic praesentia fulget  
hanc urbem et plebem solito servate favore.*

«Levantó la ciudad, con la ayuda de Dios, el ínclito rey  
Wamba, dilatando el célebre honor de sus gentes.  
Vosotros, santos de Señor, cuya presencia brilla aquí  
conservad esta ciudad y a su pueblo con el favor acostumbrado».

Esta atractiva inscripción, donde la magnificencia cívica de corte clásico comulga, en simbiosis perfecta, con la escatología cristiana (cf. Arce, 2007: 257), refleja una realidad muy conocida de la Antigüedad Tardía: la identificación de la ciudad con sus santos, *advocati et patroni* de la comunidad ciudadana (la bibliografía es larguísima: Orselli, 1965; Picard, 1981; Guillot, 1989; Vilella, 1994; Castillo Maldonado, 1999...). Por la *Crónica mozárabe* sabemos que Wamba dedicó a los mártires toledanos las torres que sobrevolaban la puerta («In memoriis quoque martirum, quas super easdem portarum turriculas titulavit, hec similiter exaravit: Vos...»), de modo que no es descabellado afirmar que la segunda parte de la inscripción no sólo ponía *Toletum* al amparo de los santos, sino que invitaba a imaginárselos como verdadero ejército de *turriculas*. El *hic* en que la *praesentia* de los mártires *fulget*, en el que se hacen luminosamente presentes, son las propias defensas erigidas por el monarca *fautore Deo*. La asimilación supera el nivel abstracto de la alegoría y va más allá del tópico literario que imaginaba reliquias y relicarios como *munimen* —tópico reflejado en el epitafio de Silvio de Ivrea: *Sanctorum pignora condens / praesidio magno patriam populumque fidelem / munivit tantis firmans custodibus urbem* (Duval y Pietri, 1997: 381)—, máxime si suponemos que los nombres de los *sancti Domini* en cuestión (entre los que no debía faltar Leocadia) también estaban inscritos en los muros, o si recordamos sencillamente que la mayoría de sus reliquias se hallaban depositadas en los templos y cenobios suburbanos que conformaban el horizonte de la propia muralla.

En uno de estos monasterios en los suburbios de otra ciudad metropolitana, el «apóstol de los suevos» Martín de Braga dedicó a San Martín de Tours una prolija inscripción (ICERV 349) en la que el patronazgo del santo sobrepasa los límites de la ciudad, Bracara, y se extiende a *Gallicia tota*, recién convertida al catolicismo gracias a la intervención sobrenatural del *pastor* de *Gallia*. Martín no compuso la poesía para la sede de Braga o la catedral de Orense, como han sostenido algunos autores, sino para la iglesia episcopal del monasterio de Dumio (Barlow, 1950: 277 y 280, n. 5), en la que fue ordenado obispo en el año 556. Estuvo grabada sobre su puerta meridional, según certifica Gregorio de Tours, sin que exista razón alguna para desmentirlo: «versiculos qui super ostium a parte meridiana in basilica sancti Martini, ipse [Dumiense] composuit» (*Historia Francorum* 5, 37, 15-16, ed. PL, 71: 352-353). Dice así:<sup>19</sup>

19. Ofrezco una traducción inédita del profesor Joan Carbonell, a quien agradezco que me haya permitido publicar ésta y las otras dos del Dumiense que veremos luego. La puntuación de sendos textos latinos también es suya.



- Post evangelicum bissemi dogma senatus,  
quod regnum Xpisti toto iam personat orbe,  
postque sacrum Pauli stilum quo curia mundi  
victa suos tandem stupuit silvisse sofistas,*
- 5 *Arctous, Martine, tibi in extrema recessus  
panditur inque via fidei patet invia tellus.  
Virtutum signis meritorum et laude tuorum  
excitat affectum Xpisti Germania frigens,  
flagrat et accenso divini spiritus igne.*
- 10 *Solvis ab infenso obstructas Aquilone pruinas,  
inmanes variasque pio sub foedere Xpisti  
adsciscis gentes. Alamannus, Saxo, Toringus,  
Pannonius, Rugus, Sclavus, Neura, Sarmata, Datus,  
Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus,*
- 15 *te duce nosse Deum gaudent; tua signa Suebus  
admirans didicit, fidei quo tramite pergat,  
devotusque tuis meritis haec atria claro  
culmine substollens Xpisti venerabile templum  
constituit, quo clara vigens, Martine, tuorum*
- 20 *gratia signorum votis te adesse fatetur.  
Electum propriumque tenet te Gallia gaudens  
pastorem, teneat Gallicia tota patronum.*

«Después de la doctrina evangélica de los apóstoles, que ha extendido ya la voz del reino de Cristo por todo el orbe; después de los escritos sagrados de Pablo gracias a los cuales el mundo ha sido vencido y ha observado estupefacto cómo finalmente sus sofistas han enmudecido, el lejano norte se te ofrece ampliamente, oh Martín, hasta sus confines y una tierra inaccesible deja paso a la vía de la fe. Gracias a los milagros de tus virtudes y a la alabanza de tus méritos la gélida Germania reaviva el amor a Cristo, e incluso se abrasa por el fuego encendido del Espíritu Santo. Tu deshaces las aguas que el adverso Aquilón ha helado, atraes gentes varias y feroces bajo la ley piadosa de Cristo. Alamanes, saxones, turin-gios, panonios, rugos, esclavones, neurios, sármatas, datos, ostrogodos, franco-nes, burgundios, dacios y alanos se alegran de conocer a Dios gracias a tu guía; el suevo, admirando tus milagros, ha aprendido por qué senda encaminarse hacia la fe y, al levantar, rendido ante tus méritos, este edificio de notable altura, ha erigido un venerable templo de Cristo, donde la gracia resplandeciente fortalecida por los votos de milagros tuyos proclama tu presencia, Martín. La Galia regocijándose te ha elegido como pastor suyo; que Galicia entera te tenga por patrón».

La abrumadora relación de «gentes varias y feroces» que el sucesor de los apóstoles (*bissemi senatus*) ha logrado apaciguar «bajo la ley piadosa de Cristo» en su dura marcha

por la «gélida Germania» está inspirada en los panegíricos que Sidonio Apolinar dedicó a Avito y Mayoriano,<sup>20</sup> emperadores cuyas poderosas campañas contra los bárbaros se produjeron, casualmente, pocos años antes de que el rey Remismundo (459-469) consiguiese imponer sobre los suevos la soberanía unificada que, a la postre, permitiría catapultar Bracara a la categoría de *sedes regia* (cf. Díaz, 2000: 410). La contención del «adverso Aquilón» mediante «el fuego encendido del Espíritu Santo» culmina en una «Galicia» extrema que la cartografía espiritual del poeta ubica en el mismo meridiano que la «tierra inaccesible» del Rin: ese *arcotus recessus*, indómito y oscuro, región liminar (de amplísima repercusión en el imaginario medieval, como podrá comprobarse en Fraesdorff, 2005) que sólo Martín ha conseguido civilizar con «la gracia resplandeciente» de Cristo. Identificando la iglesia-edificio —*haec atria*— con la iglesia-comunidad —*templum Christi*—, la inscripción convierte la sede de Dumio en símbolo de la conversión de los suevos al catolicismo y, si interpretamos literalmente el tiempo verbal del remate final (*teneat*), en umbral o centro de operaciones de un ambicioso proyecto de evangelización de *Gallicia tota*, aquel con el que el obispo Martín abrió el II Concilio de Braga —«*Ut episcopus ambulat per dioecesim suam et ante viginti dies Paschae catechumini doceantur symbolum*» (Vives, 1963: 81)—, que lo animaría a escribir obras como el *De correctione rusticorum* y por el que, al fin y al cabo, «*ex Orientis partibus navigans Galliciam venit*», donde —añade San Isidoro— «*ecclesias informavit, monasteria condidit, copiosaque praecepta pia institutiones composuit*» (*De viris illustribus* 22, Codoñer Merino [ed.], 1964: 145-146).

Al situar la construcción de la iglesia entre dos referencias al poder sobrenatural de San Martín (vv. 15-16 y 19-20), el Dumiese sigue al pie de la letra el relato de Gregorio de Tours, donde el rey Charrarico (¿550-558?), aún arriano, funda el templo martiniano entre dos regueros de milagros asociados a sendas embajadas a Tours en busca de las reliquias que habrían de sanar a su hijo y alejar «*squalor leprae a populo*» gallego (*De virtutibus sancti Martini* I, 11, ed. MGH SRM, I.2: 596).<sup>21</sup> Como Gregorio, la inscripción atribuye todos los méritos de la conversión a la mediación taumatúrgica del santo. Pero, en su versión de los hechos, el obispo merovingio no deja de observar una casualidad providencial, y es que el «*beatus Martinus*» llegase al puerto de Galicia, «*commonitus a Deo... de regione longinqua*», al mismo tiempo que las reliquias de su santo patrono (ibíd.).<sup>22</sup> Se trata, evidentemente, de una forma sutil de sugerirnos la participación activa del Dumiese en la devolución a los suevos de la fe católica, atribuida por San Isidoro a otro rey, Teodomiro (561-570), pero «*innitente —en cualquier caso— Martino monasterii Dumiensis episcopo fide et scientia claro*» (*Historia Gothorum* 91, ed. MGH AA, 11.2: 302).<sup>23</sup> Obviamente, el

20. *Carmina* 5, 474-479, como señala Alberto (1994: n. 28), y 7, 319-325, según me indica el profesor Carbonell.

21. Sobre la historicidad del episodio, cf. Ferreiro, 1995.

22. «*Sed nec hoc credo sine divina fuisse providentia, quod ea die se commoveret de patria, qua beatae reliquiae de loco levatae sunt, et sic simul cum pignoribus Galliciae portum ingressus est*».

23. Aunque en el *De viris illustribus* 22 el protagonismo se lo lleva entero el Bracarense: «*ibique [Gallicia] conversis ab arriana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit... regnante Theodomiro rege Suevorum*» (Codoñer Merino [ed.], 1963: 145).

*titulus dedicationis* de la iglesia de Dumio nada dice sobre la intervención del obispo en tan trascendental suceso. Insinuarlo siquiera hubiese traicionado tanto el espíritu del epígrafe (su tono e intención sustancialmente votivas) como la reconocida humildad de su autor (entre cuyas obras se cuenta, valga recordarlo, una *Exhortatio humilitatis*). La única mención de su labor misionera que el bracarense se permitió prefirió arrinconarla en su epitafio (*ICERV 275*), el espacio y tiempo más adecuados, como sabemos, para recordar las obras del buen cristiano. Lo componen seis hexámetros dáctilos en los que el *famulus* Martín vuelve a dirigirse a su patrono y señor interpelándolo directamente:

*Pannoniis genitus transcendens aequora vasta,  
Galliciae in gremium divinis nutibus actus.  
Confessor, Martine, tua hac dicatus in aula  
antistes cultum institui ritumque sacrorum,  
5 teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem  
nomine non merito hic in Xpristi pace quiesco.*

«Nacido en Panonia, cruzando el vasto mar, fui conducido por voluntat divina hasta el corazón de Galicia. Nombrado obispo en esta tu basílica, oh Martín (*i. e.* Martín de Tours), confesor (de la fe), introduje tu culto y los ritos sagrados, y siguiéndote, oh patrono, yo, tu siervo Martín, de nombre idéntico no merecido aquí descanso en la paz de Cristo».

La voz en primera persona y el *locus humilitatis* que atenúa la comparación con el santo modelo (*eodem nomine non merito*, callando además su común origen en Panonia), en particular si contrastada con el elogio de Venancio Fortunato,<sup>24</sup> me llevan a pensar que el epitafio salió de la pluma del propio Bracarense, a pesar de las divergencias métricas que, según Alberto (1994), tienden a alejarlo de los versos *In basilica* y de la tercera inscripción del programa de Dumio (*ICERV 353*). Es ésta otra breve composición cuyos cuatro primeros dísticos (de tan sólo cinco) son «uma recriação, quase *ipsis verbis*, de um delicioso poema de Sidónio Apolinar» (Alberto, 1994: 219), pero que tiene el interés de ser uno de los testimonios más tempranos de *versus in refectorio*, parte integrante de un género epigráfico mayor que llegaría a tener cierto predicamento entre los carolingios, destinado a explicar y enaltecer la vida cotidiana del monje a través de las oficinas del monasterio y de sus objetos más íntimos y en el que hasta «le occasione più umili e banali venivano sentite como occasione di esperimento espressivo, di cimento stilistico» (Stella, 2003: 128-129). A diferencia de la popular máxima grabada en el *triclinium* de la *domus episcopi* de Hipona, con la que San Agustín, «mêlant —observa Sanders (1991: 526)— l'humour de palissade au sérieux de la sentence», aprovechaba para maldecir los chismes y comadreo en que a menudo incurren los placeres de la mesa (*Quisquis amat dictis absentum rodere vitam / hanc*

24. Que ve en Martín de Braga un sucesor de los apóstoles y un nuevo Martín de Tours: «Martino servata novo, Gallicia, plaude: / sortis apostolicae vir tuus iste fuit» (*Carmina V*, 2, 17-18 y 43-44, ed. *MGH AA*, 4: 104-105).

*mensam indignam noverit esse sibi*), la pieza de Martín de Braga celebra la frugalidad monástica, como cabía esperar de un espíritu sobrio y ascético cuya versión de las *Vitae Patrum* arrancaba, precisamente, con la lección del «Abbas Joannes... ad discipulos suos: Patres manducantes panem tantum et salem fortes facti sunt in opere Dei...» (*Sententiae Patrum Aegyptiorum* 1, ed. PL, 74: 81). La inscripción reza así:

- Non hic auratis ornantur prandia fulcris  
Assyrius murex nec tibi sigma dabit  
nec per multiplices abaco splendente gavassas  
ponentur nitidae codicis arte dapes.*
- 5 *Nec scyphus hic dabitur, rutilo cui forte metallo  
crustatum stringat tortilis ansa latus.  
Vina mihi non sunt Gazetica, Chia, Falerna  
quaeque Sarepteno palmite missa bibas,  
sed quidquid tenuis non complet copia mensae,*
- 10 *suppleat hoc, petimus, gratia plena tibi.*

«Aquí las comidas no se adornan con lechos dorados ni la púrpura de Siria te ornamentará la mesa; ni te servirán en múltiples bandejas de un resplandeciente aparador banquetes espléndidos (elaborados) con el arte de un recetario. Ni se te ofrecerá aquí una copa cuyo contorno, incrustado tal vez de oro rojizo, estreche asa retorcida. No tengo vinos de Gaza, de Quíos o de Falerno ni los procedentes de las viñas de Sarepta para que los bebas, pero todo lo que no llena la abundancia de una parca mesa, pedimos que te lo supla por completo la gracia divina».

Tampoco aquí falta el sentido del humor. Todo él es de Sidonio, en realidad, pero se diría que el Bracarense quiso conservarlo a sabiendas de la eficacia persuasiva de una figura retórica como la *oppositio*, en particular cuando el término negado se presenta *per adjuncta rei* y con una lista de *similia* eminentemente visuales. «Poème iconographique» —lo ha llamado, felizmente, Favreau (2005: n. 46)— que extrae toda su fuerza demostrativa de la poética del contraste, al igual que aquel divertido verso de la iglesia de Santa María en Santa Cruz de la Serós: *Fons ego sum vitae: plus me quam vina sitite* (Kendall, 1998: 276), con el que comparte el desprecio de Baco, o como el célebre dístico del Crismón de Quiroga (fig. 4), más próximo a Braga geográfica y cronológicamente: *Aurum vile tibi est argenti pondera cedant / plus est quod propria felicitate nites* (Fontaine, 1972-1974), al que lo une el desprecio de las riquezas. La confrontación entre alimento espiritual y alimento carnal se diría idónea para figurar en la puerta, las paredes o la mesa de un comedor monástico, pero no conozco más paralelos que la tardía inscripción (c. 1200) cincelada en el tímpano del refectorio de la abadía premostratense de Rothenkirchendorf: *Sedibus his panem carni Verbum dabis auri / deliciis verbi sacius quam pane cibaris* (Kendall, 1998: 268), alusiva a las lecturas durante la comida comunitaria. Sin duda habrá otros ejemplos similares, aunque el parco,

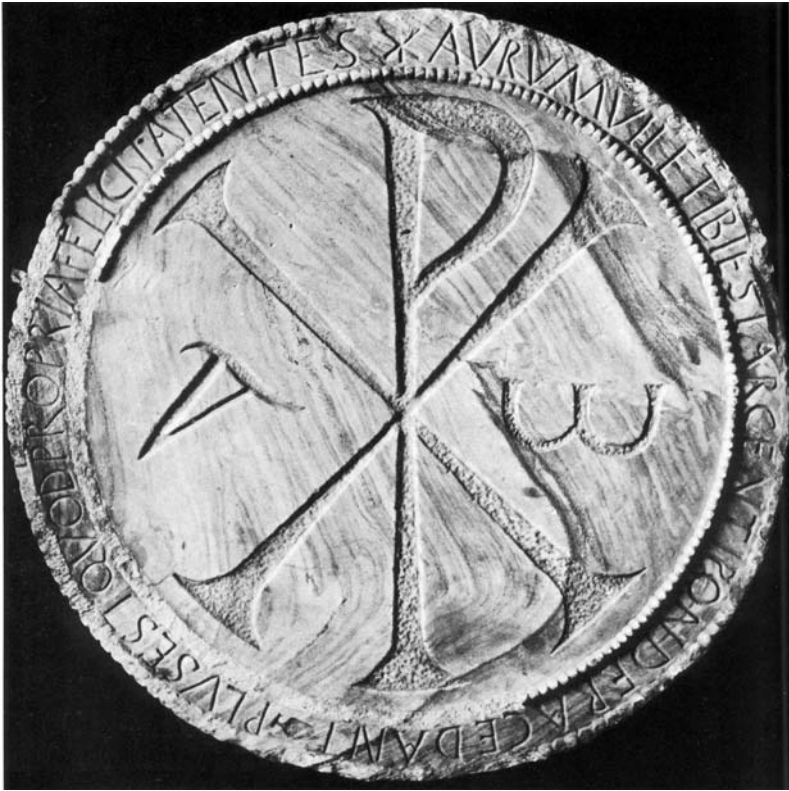


Fig. 4. Crismón de Quiroga. Lugo, Museo Diocesano (según Schlunk y Hauschild, 1978).

pero elocuente, corpus reunido por Favreau (2005: 1019-1022) sugiere que la epigrafía de refectorio nunca mostró especial predilección por temas o textos específicos, indicio —sugiero— de que su práctica fue siempre accidental, esporádica, sin la continuidad necesaria para conformar una verdadera tradición.

## Material vario y disperso

El más antiguo *programa epigráfico*, en sentido riguroso y materialmente realizado, que conservamos en la Península Ibérica se encuentra en la iglesia de San Salvador de Valdediós, consagrada el 16 de septiembre del año 893. El templo reúne hasta siete inscripciones coetáneas (*IMAs* 226-232) que constituyen una de las colecciones epigráficas más singulares —si la memoria no me engaña— de la Europa del siglo ix. A excepción de la lápida mar-

mórea de consagración, reempotrada en el muro meridional del templo, dentro del pórtico lateral (imagino que procedente de la fachada occidental), las demás, de piedra arenisca, parecen conservar su ubicación primitiva: sobre la puerta de entrada a la nave principal desde el porche occidental se grabó una inscripción dedicatoria «fortalecida con una contundente sanción espiritual y corporal, de fuerte sabor diplomático» (Fernández Conde, 1994: 223); los accesos a las cámaras norte y sur se protegieron con otras dos interesantes imprecaciones que además nos revelan la función original de ambas estancias como *sacra-ria-donari* (más no se puede precisar), y en los dinteles de las ventanas absidiales se inscribieron las advocaciones de sendos altares de la cabecera, añadiendo al central una coletilla de claras resonancias bíblicas y litúrgicas: *Domini et Salvatoris nostri cuius est domus ista*.

Se trata, ciertamente, de un testimonio muy tardío, pero no debemos olvidar que se llevó a cabo en un reino, el asturiano de Alfonso III, eminentemente retrospectivo, que armó su pequeño universo cultural, político y religioso sobre el *ordo gothorum*; también en materia de inscripciones, por supuesto y como se echa de ver en la hermosa plegaria en dísticos epanalépticos que encabeza la consagración de Valdediós, con la que «tal vez —pensaba Gómez-Moreno (1919: 76)— la lírica española cerrase la tradición del gran Eugenio Toledano, que por dos veces había empleado semejantes *ritornellos* en sus poesías». Por desgracia, los estragos de la historia (la invasión musulmana, por un lado, y la larga secuencia de abandonos y restauraciones *a fundamentis* de los repobladores cristianos, por el otro) no han querido que la época tardorromana nos haya legado ningún conjunto epigráfico comparable —en densidad— al asturiano más allá de los exiguos y siempre conflictivos indicios de transmisión manuscrita de que nos hemos ocupado en el apartado anterior. Pero el sentido común se impone: a pesar de la clara «rupture» respecto a la anterior «civilisation de l'épigraphie» (Sanders 1991: 175-176, y Durliat: 228-232), los siglos VI y VII fueron mucho más epigráficos —si se me permite expresarlo así— que la novena centuria, por lo que es difícil imaginar los grandes templos de ciudades principales como *Hispalis*, *Toletum* o *Tarraco* sin *programas* de una ambición igual o superior al de Valdediós. Tengamos en cuenta que nuestros *corpora* se nutren mayoritariamente de epígrafes procedentes de yacimientos rurales o enclaves secundarios,<sup>25</sup> sencillamente porque la destrucción de los niveles de época visigoda ha sido en ellos mucho menos agresiva que en las grandes capitales (Collins, 2005: 210). Sólo Mérida, entre las ciudades importantes, conserva entre los siglos V y VII un conjunto de *tituli* no sepulcrales relativamente alto y, sin embargo, pueden contarse con los dedos de una mano: los conocidos «*versi in ponte emeritense inscripti*», la placa de Santa Eulalia ya comentada, la dedicación de una iglesia (quizá la catedral) a Santa María, una exhortación 'de portada' inspirada en Paulino de Nola y una inscripción conmemorativa de la reconstrucción de la puerta o fachada de un monasterio (*CICMe* 3-5, 10 y 92). La nómina es ínfima, pero revela una notable variedad tipológica, rasgo extensible, en realidad, al grueso de las inscripciones registradas por Vives y en el

25. Recordemos, a modo de ejemplo, la carrera consagradora del obispo Pimenio, que dejó actas pétreas en Medina-Sidonia, Vejer de la Miel, Salpensa y Alcalá de los Gazules (*ICERV* 304-306 y 309).

que creo reconocer —dentro, precisamente, de la escasez— el signo más evidente de la riqueza del patrimonio desaparecido.

Esta combinación de parquedad y variedad dificulta sobremanera la visión unitaria que cabría esperar de cualquier análisis de conjunto: a las inscripciones más atractivas les faltan equivalentes o paralelos que nos permitan contrastar su originalidad, distinguir las tendencias colectivas de las prácticas singulares, e identificar series homogéneas, áreas de influencia, momentos o monumentos particularmente creativos. A la disparidad (y dispersión) se suma, además, el hecho de que casi todos los epígrafes conservados nos hayan llegado enteramente descontextualizados, tan desmarcados —en sentido literal— de la arquitectura, que cualquier hipótesis sobre el lugar que ocuparon sufre el riesgo de convertirse en un ejercicio puramente especulativo. Pensemos en el dístico de Quiroga, mencionado líneas arriba, al que se han atribuido toda suerte de destinos: adorno de fachada de iglesia, mesa de altar, plato de ofrendas... incluso crismón para el ritual del cilicio en los *escrutinia* de la iniciación.<sup>26</sup> ¿Y por qué no, añadiría, máxima de sacristía o tesoro? Su reutilización en el altar de la iglesia de Nuestra Señora de la Hermida despista más que ayuda, y su texto, tan especial y distinto, otro tanto de lo mismo, a pesar de la erudita excursión de Jacques Fontaine por sus «sources littéraires et contexte spirituel». Y no se trata de un caso excepcional. Si descontamos, obviamente, los epígrafes asociados a tableros y tenantes de altar (vid. ahora Ripoll y Chavarría, 2005: 30-31), de buena parte de las piezas con información relevante sobre la arquitectura o sus espacios litúrgicos o ignoramos por entero el edificio al que pertenecieron (incluso en casos tan estudiados como la placa de Santa Eulalia de Mérida, cuya *domus cum habitatoribus* tiende cada vez más a identificarse con la comunidad monástica asociada a la *basilica Eulaliae* en las *Vitae Patrum Emeretensium*, pero sin que llegue a descartarse la vieja hipótesis del P. Fita que la relacionaba con el *xenodochium* fundado por Masona)<sup>27</sup> o, si lo conocemos (mejor dicho, si lo podemos relacionar con alguna iglesia identificada documental o arqueológicamente), se nos escapa incluso su emplazamiento aproximado, como en el caso de una enigmática inscripción hoy perdida, pero otrora localizada «a la puerta y entrada principal» del castillo de Bailén (dice un texto del xvii), que según Corchado Soriano (1973: 406) se correspondería con la entrada meridional de la ermita gótica de San Andrés y Santa Gertrudis (ed. *CILA* 3, 213, y trad., Fita, 1896: 419):

*In nomine domini Locuber ac si indignus abba fecit  
et duos coros hic construxit et sacra  
te sunt sanctorum Dei eglesiae (!) pridie Idus Ma  
[gias (!) era DCC]XXVIII quarto regno gloriosi domini nostri Egicani*

26. Da la bibliografía Fontaine (1972-1974: n. 5), a la que conviene añadir Godoy (1999: 117).

27. Véase el último planteamiento de la cuestión en Trillmich (2004: 148 y 157-158). Cuidado, sin embargo, con las deducciones que puedan extraerse de la palabra «habitadores», muy arraigada en la liturgia y, particularmente, en el ritual de la dedicación de iglesias (cf. *infra*, 41).

«En el nombre del Señor. Estos edificios hizo Locuber abad, aunque indigno, y construyó aquí dos coros; y consagradas fueron las iglesias de los santos el 14 de mayo del año 691, IV del reinado del glorioso señor nuestro Égica».

*Ac fecit* se refiere, sin duda, a las *eglesiae* consagradas (seguramente dos, cada una con su respectivo coro, por cuya hermosura merecieron ser recordados),<sup>28</sup> pero ¿desde dónde las ‘señalaba’ el epígrafe? ¿Desde «algún pórtico o atrio común» a ambas, como sugirió José Amador de los Ríos (1861: 21)? Idéntico problema plantea la losa de Natívola, tan difícil de imaginar en relación con los *tria tabernacula* allí conmemorados, y en el fondo, las mil y una inscripciones que *presentan* el edificio o complejo eclesiástico en calidad de conjunto (como *locus* sagrado, al fin y al cabo), recurriendo a abarcanes deícticos que igual servían en la puerta o la nave de una iglesia que en la mesa del altar o en una lápida sepulcral —evoquemos nuevamente la de Martín de Braga (*tua hac dicatus in aula*) o el arranque del epitafio del obispo Honorato: *Fundavit sanctum hoc Xpisti et venerabile temp[lum]*, más el «aquí» del cuarto verso: *hic aram in medio sacrans altare recondit...* (ICERV 313). Entre las aras, por cierto, no hay ejemplo más cumplido en este sentido que el pedestal de Cabra, con el letrero *Ara sancta Domini* en una de sus caras y, en las otras tres, los siguientes respectivamente: *[Fun]davit e[am]...* (el ara, se supone), *Dedicavit hanc aedem...* y *Consecrata est basilica haec...*, todo en la misma pieza (IHC 100).

Las inscripciones no suelen indicar el lugar preciso que ocuparon, por la obvia razón de que se concibieron indisolubles del monumento (su «troisième dimension», en la famosa expresión de Sanders); cuando lo hacen es por razones métricas fundamentalmente, como la placa de Alange que copio más abajo o el poema de Eugenio de Toledo «In basilica sancti Felicis quae est in Tatanesio»: *quattuor in titulis constat haec ianua templi* (v. 5, ed. MGH AA, 14: 242). Tampoco es común la descripción física de la obra celebrada, y menos aún en la forma prolija de la lápida de Comitiolo, cuyos cuatro primeros versos nos regalan una imagen en verdad ‘realista’ de la puerta de entrada a la ciudad de Cartagena (ed., Prego de Lis, 2000):

*Quisquis ardua turrium miraris culmina  
vestibulumque urbis duplici porta firmatum  
dextra levaque binos positos arcus  
quibus superum ponitur camera curva convexaque.*

«Quiquiera que seas, admirarás la elevada cima de la torre y el vestíbulo de la ciudad asentado sobre una doble puerta, con dos arcos puestos a izquierda y derecha sobre los que se eleva una cámara curva y convexa».

28. En las dos naves de la iglesia de Santa Gertrudis, Corchado Soriano (1973: 406) ve una «posible reminiscencia de los dos coros que consigna la lápida en su texto».



Las pinceladas impresionistas del poema escrito en recuerdo de la reconstrucción del puente de Mérida (*Solberat antiquas moles ruinosa vetusta... , ...eximiis nobabit meoenibus urbem... , construxit arcus, penitus fundabit in undis...*),<sup>29</sup> e incluso la evocación, en el epitafio del obispo Justiniano de Valencia, de la construcción de un admirable dique (*ICERV 279*),<sup>30</sup> me hacen pensar que el gusto por este tipo de dilaciones admirativas se reservó para las proezas de la ingeniería civil.<sup>31</sup> Las virtudes formales de la obra sagrada sólo se alaban ocasionalmente y con un laconismo extremo, recurriendo a los trillados tópicos de la altura —*haec atria claro culmine substollens*, en Dumio— y la luz —*clareat hoc templum*, en Cangas de Onís (*IMAs 253*)— o disfrazando la arquitectura real con un léxico bíblico que permitía contemplarla al trasluz de sus arquetipos espirituales y que de poco sirve a la piqueta del arqueólogo. Es lo que ocurre en el epígrafe marmóreo descubierto a finales del siglo XIX «en el subsuelo de una casa, fronteriza de la entrada de la iglesia parroquial de Santa Eulalia» de Mérida (Fita, 1894: 83), en el que se conmemora una obra de restauración realizada en el año 661 por la abadesa Eugenia en un monasterio femenino que el contexto arqueológico invita a relacionar de nuevo con la basílica de la mártir emeritense. Distribuido en versos, como marcan las interpunciones y propone Mariner (1955: 168-169), queda así (ed. *CICMe 4*, y trad., Fita, 1894: 83):<sup>32</sup>

*Felix Eugenia Xpisti famula novam contruxit (!) ianue portam  
cuius dedicatio claustrum continet virginum vota  
patebunt liminum adita creature fideli atria Domini  
hec virgo virginum mater sacro complevit opere sub Horontio vate.  
Era DCLXLVIII*

«Feliz Eugenia, sierva de Cristo, construyó una nueva puerta a la entrada (del cielo). Este es el claustro cuya dedicación encierra los votos de piadosas vírgenes. Patente quedará lo íntimo del santuario a la veneración de todos los fieles. Atrios del Señor son estos que la virgen (Eugenia) madre de vírgenes, llevó a cumplida perfección, habiéndolos consagrado el pontífice Horoncio en el año 661».

La traducción es complicada. En la aparente tautología *ianue portam*, el P. Fita leyó una anagógica «puerta a la entrada (del cielo)». Mariner optó, en cambio, por una interpretación más física y sencilla: «la puerta de entrada» al *claustrum* o monasterio. Aunque parezca contradictorio, ambos podrían tener razón: la inscripción se refiere, en efecto, a una puerta de

29. *CICMe 10*. Véase la reciente discusión que le ha dedicado el número 39-2/2008 de la revista *PYRENAE*, con aportaciones de J. Arce, I. Velázquez y M. Koch.

30. A no ser que entendamos el pasaje en cuestión como Gil, 1976: 568-569.

31. Una excepción (que confirmaría, a mi juicio, la regla) es la lápida hallada en la plaza valenciana de la Almoina (*ICERV 356*), que por desgracia nos ha llegado demasiado fragmentada para aceptar las restituciones que han sido propuestas (cf. el reciente análisis de Gómez Pallarés, 2002a: 205-210).

32. Ramírez Sádaba (2006) lo ha reordenado en cinco versos que corrigen la excesiva longitud del primero y el último, pero con los que se pierde la unidad semántica de cada línea y la función de las *hedrae* originales.

acceso material al convento, pero esa puerta no es una entrada cualquiera, sino un espacio liminar cargado de trascendencia espiritual, *ianua* de la casa de Dios y de la experiencia sagrada, umbral de la Salvación en consonancia con Jn. 10, 9 («Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur: et ingredieritur, et egredieritur, et pascua invenit»). La aparente redundancia no es inútil, sino caracterizante, simbólica, de ahí su reflejo unas líneas más abajo en el sintagma *liminum adita*. El poeta no introduce ambas expresiones con intención topográfica, sino tropológica. Aunque la puerta de la que se nos está hablando sea la de entrada al monasterio, lo que le interesa es que la percibamos como ‘puerta de ascesis’ y no sólo de acceso. En su traducción del tercer verso, el P. Fita quizá se alejó un poco del significado real del poema, pero conservó su tenor alegórico, proponiendo en consecuencia un sentido artificial que me parece mucho menos artificial que la siguiente alternativa de Mariner: «la entrada del atrio (es decir, a un primer cuerpo del edificio previo a la clausura —*claustr(a)*—, reservada a las monjas), quedará abierta a los fieles». <sup>33</sup> El lenguaje «oscuro y enrevesado» del poema (Fita) no se deja leer en clave arqueológica, y menos cuando se refiere a un conjunto del que no conservamos ni rastro. Nada indica que no estemos ante el acceso directo a la clausura. En cualquier caso, el problema radica en interpretar la ‘apertura a los fieles’ en sentido literal, cuando lo coherente sería enfocar el concepto con la mirada alegórica dominante en todo el poema. Por otro lado, la hoja de hiedra nos obliga a incluir la cláusula *atria Domini* en la misma frase (mientras que Fita y Mariner la refieren a la siguiente), sea en aposición a *ianue portam* o suponiendo el valor transitivo de *patebunt*. De hecho, Mariner sugirió —pese a acabar descartándola— una lectura más convincente que la anterior: «la entrada de (estas) puertas abrirá a la criatura fiel los atrios del Señor», siempre que la reformulemos en sentido figurativo y, por ahí, genérico: «la puerta liminar (puerta de Dios) acogerá a todos los fieles en el cielo». Sea como fuere, sigo considerando que la traducción del P. Fita es la más acertada de entre las que conozco, básicamente porque se detiene en el espíritu que mueve al poeta, antes que en la letra que inquieta al arqueólogo: Eugenia ha construido un nuevo pórtico en el umbral de un universo espiritual que conducirá a todos los cristianos a la puertas del Paraíso. Dicho de otro modo: la inscripción de Eugenia remite menos a la entrada del convento extremeño que a Bethel, «terribilis... locus iste... domus Dei et porta caeli» (Gen. 28, 17), de evocación obligatoria en la liturgia de la dedicación. Y si esconde alguna suerte de precisión, habría que buscarla antes en los numerosos «vestibula atrii» y «limina» del templo de Ezequiel (Ez. 41-44) que en el subsuelo de Mérida.

La misma intención que inspira la verbosidad del epígrafe emeritense anima el arranque de la siguiente inscripción, hallada en Martos (Jaén) a finales del siglo XIX (ed. y trad., Del Hoyo, 2005: 74):

33. En el segundo verso, Mariner optaba por *claustr(a)* frente a *claustr(i)*, sugiriendo la siguiente traducción: «cuya dedicación —a saber, de la puerta— cierra el claustro, anhelo de las monjas». Es verdad que la *dedicatio* no tiene por qué implicar la consagración ritual que parece sobrentender el P. Fita al traducir la cláusula final *sub Horontio vate* con una paráfrasis a todas luces errónea, pero ¿qué significa ‘la dedicación cierra’? ¿No es más sencillo entender que la dedicación (a Dios) del edificio encierra o, mejor, conserva —como traduce Navarro del Castillo (1975: 303)— los votos (o la dedicación, valga la redundancia) de las monjas?

*Panditur introitus: sacrata limina Chr[isti]  
currite certatim gentes populi que ve[nite]  
et donante deo sitientes sumite vi[tam]*

«Se abre la puerta de entrada: los sagrados umbrales de Cristo  
Corred a porfía, naciones y pueblos, venid.  
Y, puesto que es Dios quien la da, quienes estáis sedientos, tomad la vida».

Aquí, de nuevo, si nos quedamos con una lectura excesivamente literal del primer verso perderemos el aliento iniciático que mueve al poeta, en particular si descartamos la adición de un <ad> entre *sacrata* y *limina*, sugerida por Schmidt (1996: 245) para salvar el único error prosódico del conjunto, y mantenemos en aposición los dos hemistiquios. La puerta no sólo se abre, sino que ‘despliega’ (*panditur*) ante nuestros ojos su condición sagrada.<sup>34</sup> La ‘revelación’ de la puerta como umbral o casa de Cristo<sup>35</sup> se ‘extiende’ ahora a todos los hombres y no sólo a los «fieles» de la inscripción emeritense, mediante una expresión de aliento bíblico (*gentes populi que*) que abraza a «todos los pueblos» del Sal. 71, 11 (encarnados desde Tertuliano en los Reyes Magos, precursores de la *Ecclesia universalis* y de la Ciudad de Dios en la tierra); es decir, a todos aquellos que aún «no conocen a Cristo, a los que se invita a entrar en la iglesia mediante el bautismo».<sup>36</sup> La posibilidad de que la inscripción proceda de un baptisterio (adscripción que en la epigrafía hispana cuenta con escasos paralelos: ICERV 345 y 590) cobra fuerza ante la reverberación en el tercer verso del canto que acompañaba a los catecúmenos el Sábado Santo: «omnes sitientes venite ad aquas» (Janini, 1991: 191-192).<sup>37</sup>

Este género de inscripciones que ensalzaban el umbral del espacio sagrado como lugar de trance y *permutatio*, tan en sintonía con las antífonas y oraciones de la liturgia de la dedicación (Favreau, 1991: 271), se desarrollaron por doquier entre los siglos VI y VII. Su proliferación debió tener cierta importancia en la difusión y afirmación entre la población tardorromana de una primera imagen del edificio eclesiástico como «lieu de transformation

34. El verbo «pandere» tenía resonancias litúrgicas —«domus tue pandatur aingressus», imprecia el exorcismo *ad consecrandum signum basilicae* (Janini, 1991: 152)— y se utilizó mucho en la epigrafía liminar medieval. Como botón de muestra, los versos de Alcuino para la iglesia abacial de Sainte-Hilaire-de-Poitiers: «Porta domus Domini haec est et regia Caeli. / Haec tibi pandit iter sancti et sacraia templi...» (MGH PLAC, 1: 326).

35. El uso de *limen* como ‘iglesia’ está bien atestiguado, «quomodo *Limina apostolorum, aut sanctorum visitare*» (Du Cange, 1762: II, 118).

36. Del Hoyo (2005: 75), con otras reminiscencias bíblicas de la inscripción. Véase también Escolá Tuset y Martínez Gázquez (2002: 236).

37. En el último verso, Schmidt (1996: 246) propone *vi[rum]*, en vez de *vi[tam]*, por considerar que se corresponde mejor con *sitientes* y *sumite*, pero, como ha indicado Del Hoyo (2005: 74-75), la ‘sed de vida’ es una expresión y concepto de lo más común en el mundo cristiano. Por otra parte, la alusión al vino de la eucaristía (rara en epigrafía) no determina la condición bautismal o eucarística del edificio al que se destinó el texto. De hecho, la alegoría de la puerta como «fuente de vida» dejó en la Edad Media una larga estela de inscripciones ‘de basilica’: v. gr., la ya citada de Santa Cruz de la Serós (*supra*, 26), entre docenas de ejemplos (cf. Favreau, 1991: 275-276, y Kendall, 1998: 111-121). Se encontrará una buena colección de *carmina* de contenido bautismal en Grossi Gondi (1920: 334-340).

et d'échange avec l'au-delà» (Iogna-Prat, 2006: 76), alegoría, como sabemos, de amplísima repercusión en el arte y la epigrafía medievales, especialmente entre los siglos XI y XII (cf. Kendall, 1998). En el ámbito hispano, la promesa de transformación espiritual constituye el tema de arranque del *carmen* compuesto por Eugenio de Toledo para la basílica monástica de San Félix in *Tatanesio* (hoy Totanés, en Toledo), fuente de inspiración, en el siglo IX, de la inscripción dedicatoria de la iglesia de Belcodène, cerca de Marsella (CIFM 14, 61-64). Tras un verso de partida que podría haber salido de boca de Jacob, el poeta nos invita a acercarnos al templo con la misma fe en la magnitud del poder divino y el efecto purificador de la casa del Señor que nos revelaba el epígrafe de Martos (ed. MGH AA, 14: 242):

*Ecce domus Domini, quae ducit ad atria caeli;  
cordibus afflicti huc properate viri.  
Gaudia pro luctu referet laetusque redibit,  
fuderit hic tristis qui lacrimando preces.*

«He aquí la casa del Señor que conduce a las puertas del cielo.  
Hombres de corazones afligidos, apresuraos a venir a este lugar.  
Verá su duelo transformarse en alegría y regresará alegre  
el que aquí, triste, haya vertido sus plegarias llorando».

El poema continúa con un elogio del santo que presidía la cuádruple advocación de la iglesia (*quattuor in titulis constat haec ianua templi, / sed prima Felix culmina sanctus habet*) y con un recuerdo de sus fundadores, Eterio y su mujer Teudesvinta. La exhortación inicial al recogimiento y plegaria de los fieles tiene un aire penitencial evidente —«cum flentibus fletus... supplicemus», leemos en el *Ordo penitentiae* (Janini [ed.], 1991: 113)— y que gozaría de un amplio predicamento en las inscripciones liminares de la Edad Media (cf. Favreau, 1997: 286-288). En la iglesia románica de Saint-Paul-de-Varax (Ain), la salutación grabada en el dintel se dirige asimismo a quienes mezclen rezos y lágrimas, prometiéndoles una salida de la iglesia colmada de gracia y perdón: *Cum precibus lacrimas si fundant [ingre]dientes / gracia cum v[e]nia comp[leat] abitu egredi[entes]* (CIFM 17, 12).<sup>38</sup> Pero para encontrar paralelos no es necesario viajar tan lejos. La fuerza purificadora de las lágrimas es un tópico bien conocido de la primera literatura cristiana, utilizado por el propio Eugenio de Toledo en el epitafio de Chindasvinto: *Plangite me cuncti quos terrae continet orbis, / sic vestra propriis probra laventur aquis, / sic Christus uobis dimittat debita clemens* (vv. 1-3, ed. MGH AA, 14: 250).<sup>39</sup> En el marco de una portada, lo reencontramos en la esmerada inscripción (fig. 5) descubierta hace unas décadas en el yacimiento de Los Hitos, al sur de

38. La reconstrucción del segundo verso «is metrically impossible», advierte Kendall (1998: 273).

39. «Lloradme todos a quienes contiene el orbe de la tierra. Así se laven con aguas limpias vuestras malas acciones. Que Cristo clemente os perdone las deudas» (trad., Del Hoyo, 2005: 79). Los versos se adaptaron de mala manera en un epitafio de Gerena, en Sevilla (cf. Correa y Pereira, 1972, y Gilsanz Stanger, 2005: 75-83).



Fig. 5. Inscripción rítmica de Los Hitos (Arisgotas). Toledo, Museo de Santa Cruz. Foto: L. Balmaseda.

Arisgotas, también en Toledo. Escrita en hexámetros «bárbaros» (en el sentido de Velázquez y Balmaseda, 2005: 143) y datable a finales del siglo VII, se abre con una gráfica llamada a la compunción del corazón a la que sigue una larga ilustración de sus beneficios espirituales:<sup>40</sup>

[—] *unc aditum b[—] [t]empli*  
*[i]ntrantis Xristo carmen re[citate] melodum*  
*lumina cum [m]anibus et corda s[usto]llite flentes*  
*diluat ut c[u]lpas Xristus et debita laxet*  
 5 *corpora emacula[t]a servet et penetralia mentis*  
*efuget ac tetrum c[o]lubrum r[ur]sumque retrudat*  
*quo vestris absit animis inlectio eius*  
*luxuriae leporisque vile oblectatio turpis*

40. Copio la edición y traducción de Velázquez y Del Hoyo (2005: 234), excepto para el décimo verso, que modifiqué según la nueva lectura de Velázquez (2008: 28-29).

*garru[lit]as vana fastus rerumque cupido*  
 10 *glorific[ate] po[r]tas vos imm[ni]s isponte parentes.*  
*In Dei nomine anc ecle[s]iam taun[—]do fecit.*

«(...) esta entrada (...) del templo, vosotros que entráis (?) recitad un poema melodioso a Cristo, alzad llorando los ojos con vuestras manos y corazones, para que Cristo lave las culpas y condone las deudas, conserve immaculados los cuerpos y las interioridades de la mente, y ahuyente a la abominable serpiente y de nuevo la encierre para que se aleje de vuestros espíritus su seducción y la vergonzosa deleitación de la lujuria y el despreciable encanto, la habladría banal y la ambición de riquezas. Glorificad vosotros las puertas con himnos, voluntariamente obedientes. En el nombre de Cristo (...)do hizo esta iglesia».

«Introite portas eius in confessione, Atria eius in hymnis...», exhorta el Sal. 99, 4, recitado en el *ordo* de la dedicación. La propia inscripción se propone al lector (*recitate*) como modelo de oración «pro petitione lacrimorum», lírico planto (*carmen melodum* en el v. 2, *imnis* en el v. 10) con el que purgar las culpas y arrepentirse de los pecados ante unas *portas* sagradas cuya alabanza final (*glorificate*) parece implicar la alegoría de Jn. 10, 9. El marcado «sense of audience» —como diría Kendall (1998: 40)— de la composición es bastante excepcional en la epigrafía hispana del siglo VII y lo mismo cabe decir de su carácter eminentemente sensorial, capaz de hacer visibles tanto el lamento del pecador como la pompa agobiante de las tentaciones.<sup>41</sup> El encadenamiento de hasta cinco verbos —llamémoslos— profilácticos (*diluat, laxet, servet, efuget, retrudat*) dan al epígrafe cierta apariencia de exorcismo, que trae inmediatamente a la memoria la fórmula *inimicus confusus abscedat* de la placa de Santa Eulalia o las imprecaciones contra los malos espíritus introducidas por Eugenio de Toledo en su rica serie de *Versus supra lectum* (MGH AA, 14: 264), aunque la sobrecarga del conjuro y la propia estructura de la oración (plegaria de intercesión con glorificación final a modo de acción de gracias) casan de maravilla con las singulares bendiciones de la liturgia hispana, en las que el exorcismo ocupaba a menudo un lugar desmedido.<sup>42</sup> La insistencia en las tentaciones de la carne, el dinero y la lengua, «diametralmente opuestas a los votos de castidad, pobreza y silencio» exigidos a los monjes, hacen plausible la hipótesis de que la inscripción se concibiese para una comunidad monástica, idea en la que parece abundar la expresión *isponte parentes* del penúltimo verso (Velázquez y Balmaseda, 2005: 145).

Junto a la exhortación a la penitencia y el arrepentimiento, otro de los temas recurrentes de las oraciones liminares fue la llamada a la paz. De hecho, la renuncia al peca-

41. El único caso comparable es el bello epitafio del *fortis acleta* Pascentio, quien *protinus ut vocem auribus percepit carmina Cristi / renuntiavit mundo ponpisque labentibus eius / feralemque vitam temulentiaque pocula Bacchi* («apenas percibió en sus oídos la voz, es decir, la promesa de Cristo, renunció al mundo y a sus perecederas pompas, a una vida propia de bestias (o funesta) y a las embriagadoras copas de Baco»; ed. y trad., Ramírez Sádaba, 1991).

42. Valga como ejemplo, por su redundante concisión, la siguiente fórmula de la *Benedictio super munus quod quisquis ecclesiae offert*: «ut devotionem eorum [famulorum tuorum] accipiens, peccata dimittas, fide repleas, indulgentia foebas, misericordia protegas, adversa dextruas, prospera concedas» (Janini [ed.], 1991: 152).

do y el anhelo de paz son dos caras de la misma moneda, como expresan cabalmente el Sal. 33, 15 («Diverte a malo, et fac bonum; Inquire pacem, et persequere eam») y, en nuestra liturgia, la *Oratio in introitu domus*: «Habitantibus domine in hoc tabernaculum, pacis tue largire solacium; quo et omnia sinistra ab ipsis repellas, et temporum prosperitatem cum habundantia rerum eis adtribuas» (Janini [ed.], 1991: 164). No en balde, la inscripción de Belcodène añadió a los versos *in Tatanesio* de Eugenio la fórmula *pax introeuntibus, pax egredientibus*. Además de presentarse como «domus orationis», según las palabras que pronunció Cristo al expulsar a los mercaderes del Templo (Mt. 21, 13), la iglesia se abrió a los fieles con un anuncio de paz en que reverberaba la recomendación del propio Jesús a los setenta y dos discípulos: «In quamcumque domum intraveritis, primum dicite: pax huic domini» (Lc. 10, 5). La paz y la plegaria se dan la mano en una estropeada inscripción de la séptima centuria conservada en el Museo Nacional de Arte Visigodo de Mérida y en la que Escolà Tuset (2005) ha logrado reconocer dos de los dísticos enviados por Paulino de Nola a Sulpicio Severo (*Ep.* 32, 12). Aunque el sangrado de los versos pares da a entender que estamos ante dísticos elegíacos, la división de las líneas no parece guardar ningún equilibrio (ed. y trad., Del Hoyo, 2005: 78):

*Pax tibi sit q[uicumque Dei penetrabilia Christi pecto]  
re pacifico c[andidus ingrederis].  
Quisque domo Domin[i perfectis ordine votis egrederis, remea]  
corpore [corde mane].*

«La paz sea contigo, quienquiera que limpio y con corazón pacífico entres en el santuario de Cristo Dios. Quienquiera que salgas de la casa del Señor una vez realizadas debidamente las plegarias, regresa con el cuerpo, quédate aquí con el corazón».

El hecho de reunir en una única composición dos piezas que Paulino había destinado a lugares diferentes permitió al compilador integrar en el poema ese doble movimiento de entrada y salida de la iglesia que leíamos en la inscripción de Belcodène según una fórmula cargada de resonancias bíblicas (al versículo ya citado de Jn. 10, 9, sùmense Dt. 28, 6, y Sal. 120, 8) y fiel compañera de los augurios de paz, tanto en la liturgia de la dedicación —tras signar el dintel de la puerta con la cruz y el alfa y omega y golpear tres veces la puerta, el pontífice entraba en la iglesia al son de la antífona «Pax huic domui et omnibus in ea pax egredientibus et regredientibus alleluia» (Gros, 1966: 59-60)— como en las inscripciones que la recreaban, a la manera del pavimento de la iglesia de Sidi-Ferruch en Algeria —*Pax intranti istam ianuam, pax et remeanti* (Favreau, 1991: 272)— o de esta inscripción de Alanje, en Badajoz (*ICERV* 337):

*[Hic aditus d]atur Xpofori sancti  
[ad limina sacra s]it perpetua pax  
[ingredientibus et] egredientibus.*

«Esta puerta está dedicada a San Cristóbal.  
Que en el umbral sagrado haya paz perpetua  
para los que entran y para los que salen».

La variedad, en suma, de los textos liminares del *corpus* epigráfico hispano es notoria: Dumio, Toledo, Bailén, Mérida, Totanés, Los Hitos, Martos, Alanje... Con su fraseología bíblica y sus tintes litúrgicos, una buena porción de estas inscripciones *estremecían*, como en la visión de Jacob, los *limina sacra*, asimilando ingreso e iniciación, y a la postre acabarían convirtiendo el umbral de la iglesia en un digno rival del propio altar «in the mystery and power of its numinous liminal space» (Kendall, 1998: 40). El carácter «amabilis», «venerabilis», «terribilis» (Gros [ed.], 1966: 77) del umbral sagrado se expresa de modo inusual e imponente en la llamada al lector que encabeza el epitafio toledano del presbítero Crispín, hallado en 1859 frente a una de las puertas de entrada al edificio en el que se descubrió el tesoro de Guarrazar, en un lugar que podría corresponderse con una capilla para enterramientos privilegiados fronteriza con el templo, respetuosa pues con la prohibición bracarense del año 561 (Vives, 1963: 75) y fiel a la máxima «limina portarum, loca mortuorum» atribuida a San Isidoro (*PL*, 83: 1331). El segundo verso es un testimonio excepcional de la mirada anagógica y contemplativa a que inducía el espacio liminar (ed., Velázquez, 2001: 342):

*Quisquis hunc tabulae l[ustra]ris titulum huius,  
[cern]e locum, respice situm, [perspice v]icinum.  
malui abere [locum sa]c[r]um [sacer ipse minis]ter.*

«Quiquiera que leas el título de esta lápida,  
observa el lugar, mira este sitio, contempla el contiguo:  
como ministro sagrado que soy, he querido ocupar un lugar sagrado».

Cuando nos adentramos en el interior de la iglesias, la heterogeneidad de las inscripciones monumentales parece reducirse considerablemente, por lo menos a nivel temático. El grueso lo constituyen *depositiones* de reliquias y *tituli* de construcción, ofrenda, dedicación y consagración de basílicas, prácticas claramente diferenciadas, ligadas a formularios distintivos<sup>43</sup> en los que sólo el término (*de*)*dicare* puede en algún caso suscitar confusión, dado que no siempre se utilizó en su acepción litúrgica, por lo demás ambivalente.<sup>44</sup> El destino más natural de este grupo de inscripciones fue la mesa del altar principal, aunque en ocasiones se acomodaban sobre el arco triunfal de la capilla mayor (Baños) o en algún

43. Páginas atrás citaba dos ejemplos paradigmáticos en este sentido: el pedestal de Cabra y el epitafio del obispo Honorato procedente de Dos Hermanas, concebido en realidad como una auténtica lápida fundacional en la que concurren casi todas las variables en juego: fundación, consagración, deposición y dedicación. Cf. la reciente edición de Fernández Martínez y Carande Herrero (2002: 22-26).

44. Discute y aclara el problema, en parte, Duval (1993: 183-186).



pilar o columna de la nave central (quizá los fustes *IHC* 357 y *CIL* II<sup>2</sup>/7, 640). A pesar de la singularidad de la mayoría, ya percibida por Vives (1969: 97-99), y del doble valor, jurídico y sacramental, de las actas de consagración y de deposición (cf. Duval y Pietri, 1997: 386), pocas son las que lograron superar la monotonía formular. Apenas se me ocurren tres ejemplos: la archiconocida «entrega de la iglesia [de San Juan de Baños] a su santo titular por Recesvinto», en la definición de Navascués (1961: 38);<sup>45</sup> la dedicación de Santa María de Mérida, dada a conocer por el mismo Navascués (1948) e interesante, entre otras razones, por la solemnidad poco corriente con que celebra el nombre de la Virgen: *Dedicata est hac aula ad nomen [sancte Marie glo]riosissime matri[s] Domini nostri Hi[esu] Xpisti secun[dum] carnem omniumque virginum princ[ipis] atque regi[ne] cunctorum populorum catolice fidei* (*CICMe* 5);<sup>46</sup> y, de fecha ya muy tardía (737), la consagración de la iglesia de Santa Cruz en Cangas de Onís, puente de paso (cultural y cortesano) entre el fenecido reino visigodo y el naciente reino asturiano, en la que sobresalen por lo menos dos elementos: su «casi continua *variatio* verbal», destinada en buena medida a enriquecer la imagen del templo —denominado sucesivamente *macina*, *templum* y *aula*— y a potenciar su sacralidad —«*sacra*, *sacris*, *sacra-ta* se dice respectivamente del edificio, de sus objetivos y del hecho posterior de su consagración» (Díaz y Díaz, 2001: 37)—, y la interpretación simbólica de la propia iglesia que introduce el cuarto verso: *demonstrans figuraliter signaculum alme crucis / sit Xpisto placens ec aula sub crucis tropheo sacrata*.<sup>47</sup> Tan enjuta colección podría abultarse un poco con algún que otro *carmen* de transmisión manuscrita y ubicación incierta, pero presumiblemente interior (en el caso de que en verdad hubiese sido grabado), como por ejemplo la *dedicatio* hispalense integrada en los *Versus in tribunal*. Las restantes inscripciones conmemorativas (de construcción y/o consagración) que escaparon de una u otra forma a los clichés de repertorio son ya inscripciones ‘de exterior’, unas por suposición, como Bailén, Natívola y la lápida de Santa Eulalia *placata*, y otras *de facto*, como la de la abadesa Eugenia de Mérida y aquellas oraciones y aclamaciones ‘de portada’ que se cerraban con una mención del patrocinio del edificio (Braga, Los Hitos y Totanes).

Pero no debemos llamarnos a engaño. En el interior del santuario tuvieron que proliferar otras modalidades epigráficas, además de las rutinarias actas de consagración y las pocas ofrendas del mismo edificio, del altar o de obras mueble como el cancel de Santa Cristina de Lena (*IMAs* 2). La homogeneidad se me antoja pura apariencia, otro producto de la caprichosa naturaleza de la conservación. Los *Versus in tribunal* y el comentario de la imagen del Evangelista que descubríamos en la *Anthologia Latina* pudieron o no grabarse,

45. El estudio más reciente del que tengo noticia se debe a Javier del Hoyo (2006), donde reúne la extensa bibliografía anterior.

46. «Fue dedicada esta iglesia a nombre de la gloriosísima Madre de Nuestro Señor Jesucristo, según la carne y Princesa de todas las vírgenes y Reina de todos los pueblos de la fe católica» (trad., Navarro del Castillo, 1975: 304).

47. «Haciendo gala de mostrar en figura la señal de la cruz salvadora, agrade a Cristo este edificio colocado bajo la protección de la cruz» (trad., Díaz y Díaz, 2001: 32). Se discute si la *figura* cruciforme sería planimétrica, mural o de orfebrería (cf. las notas y bibliografía de Diego Santos, 1994: 227). No conozco más paralelos que la dedicación métrica de San Ambrosio para la iglesia de San Nazario en Milán: *forma crucis templum est, templum victoria Christi, / sacra triumphalis signat imago locum* (Sanders, 1991: 271).

pero constituyen un indicio ineludible de que ambas tipologías de inscripciones se conocieron y practicaron. Creo que la difusión de *tituli picti* está fuera de toda duda, al margen del carácter literario de *Dittochaeron* de Prudencio y de la cronología que otorguemos a los relieves de San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas (ICERV 347 y 511).<sup>48</sup> Pero ¿qué conservamos de otras formas epigráficas (dogmáticas, rogativas, explicativas, litúrgicas o jurídicas) más allá de las excepcionales dedicaciones de Baños, Mérida y Cangas de Onís? Escasísimos testimonios, sin duda, pero suficientes, a mi juicio, para reconocer de nuevo el apagado eco de la diversidad perdida. El *Credo* de Toledo y los fragmentos, también toledanos, *qui credit in eum non iudicabitur* y *[San]cti Domini* ponen «de manifiesto la abundancia de inscripciones litúrgicas que debió poseer la Ciudad» (Jorge Aragoneses, 1957: 305), usadas, quizá, como apoyaturas para la congregación situadas en algún punto estratégico de las naves.<sup>49</sup> El famoso calendario con las fiestas solemnes de la iglesia de Carmona, grabado en el fuste de dos columnas (a las que habría que añadir otras dos para completarlo), más otros restos parecidos de Itálica, Alcalá la Real y Jerez de los Caballeros (ICERV 301 y 333-335),<sup>50</sup> sugieren igualmente un cierto desarrollo de los almanaques litúrgicos de formato monumental, y lo mismo cabría pensar respecto a los *horologia*, a pesar de que no haya sobrevivido más ejemplar que el inacabado de San Pedro de la Nave (Navascués, 1937). Me cuesta creer, por otra parte, que los rótulos que ‘señalizaban’ o ‘amojonaban’ la topografía sagrada (me vuelve a la memoria el plano de San Gall) fuesen en su tiempo tan excepcionales y solitarios como lo son en la actualidad las inscripciones griegas tesseladas en el pavimento de la «basílica-sinagoga» de La Alcudia (Elche), donde delimitan el «(lugar) para la plegaria del pueblo» y el «(lugar) para los que han hecho los votos y para los presbíteros», al tiempo que imaginan la basílica como nave de la Iglesia y le desean «una navegación feliz».<sup>51</sup> Me niego, en fin, a suponer que la multitud de ambones, cátedras, cancelas... que vistieron nuestras mejores iglesias no incorporasen de cuando en cuando invocaciones, antífonas u oraciones como las que todavía tenemos la fortuna de leer en un puñado de *instrumenta et utensilia liturgicae* como la cruz de Torredonjimeno, con glosas a la misa *unius penitentes* (ICERV 381), o la patena de Toro de la Colección Luis Pérez Díez, con una frase inspirada en el mismo versículo del Apocalipsis (5, 5) que se recitaba durante la *fractio panis* en el misal mozárabe (Morín, 2005). En realidad, alguna cosa sí ha

48. Poco conocido entre los historiadores del arte, y muy interesante por la sofisticada relación texto-imagen que articula, es el epitafio de San Isidoro, Leandro y Florentina copiado en la *Anthologia Latina*, tanto el primer verso —*Cruz haec alma gerit sanctorum corpora fratrum* («Esta cruz vivificadora contiene los cuerpos de los hermanos santos»)—, sobre el que espero escribir algún día, como los dos últimos, que nos invitan a ver los retratos de los difuntos representados sobre la inscripción *para creer* en su ‘vivificación’ eterna: *Utque viros credas sublimes vivere semper, / aspiciens sursum pictos contendere videre* («Y para que confíes en que estos hombres viven por siempre en el cielo, / alzando la vista, contémplos retratados arriba»; ed. y trad., Carande Herrero et al., 2005: 13-15).

49. ICERV 553, contiene otro *Credo*, aunque con el texto grabado sobre ladrillo antes de la cocción y orientado de abajo arriba.

50. El último, según Duval, 1993: 196.

51. Tengo delante la ed. y trad. de Gómez Pallarés (2002b: 25-29), que apuesta por su contenido cristiano y no judío. Lorenzo de San Román (2004-2005) ofrece un estado de la cuestión sobre el yacimiento.



Fig. 6. Ara de altar de Sant Feliuet de Vilamilanys (Sant Quirze del Vallès, Rubí).

sobrevivido, aunque nos sepa a poco. Pienso en el principio del Sal. 120 grabado junto a dos grandes estrellas de seis puntas en ICERV 346, «inscripción monumental del coro o de otra parte de la iglesia» —proponía Vives—, pero sobre todo en los cuatro versos de la espléndida ara de altar en forma de sigma de la iglesia de Sant Feliuet de Vilamilanys (Rubí), encantadores en su sencillez y equilibrada distribución (fig. 6). Ocupan el borde frontal dos hexámetros, separados por una *hedera*, en los que se invoca el nombre y la presencia de Cristo, mientras los lados menores (en tamaño y dignidad) exhiben sendos versos en los que se pide el alivio o refrigerio de Félix, fundador —entiendo— del propio altar. Ordenados de izquierda a derecha, se leen así (ed. y trad., Gómez Pallares, 2002a: 31-34):

*Felici misero penarum pondera pelle.  
Xpriste Deus, per cuncta pius qui saecula regnas,  
hic sanctus semper sedito, hic abitator adesto.  
Felici misero tota tu tristia tolle.*

«Al malaurat Fèlix, treu-li la pesantor de les seves penes.  
Déu Jesucrist, tu que regnes misericordiós pels segles tots,  
aquí, sant, tingues-hi sempre la teva seu, aquí, acosta't per habitar-hi.  
Al malaurat Fèlix, lleva-li tu tota la tristor».

En sentido y finalidad, el poemilla (datable en siglo IV o V) coincide de lleno con las leyendas de algunos jarros litúrgicos de época visigoda como el descubierto en la mina «Milagro» de Onís: *Xristus habitat hic / Galacieso custodiae, amen, Domine* («Cristo habita aquí, para guarda de Galacieso, amén, Señor») o el aún más conciso de Pola de Siero: *Antoni est vita Iesus* («Jesús es la vida de Antonio», ed. y trad. IMAs 4a y 4c). En el horizonte de todos

ellos cabría ver el Sal. 90, *Qui habitat in adiutorio*, canto a la providencia de Dios sobre el justo, sobre el «que habita» a su amparo y mora a su sombra. Pensando en el ara catalana, no es baladí recordar que dicho salmo se recitaba en el ritual de consagración de iglesias y que en la letanía para la ocasión incluida en el Pontifical de Vic se ruega a Dios «ut huius templi *semper* inspector, custos et *inhabitor* esse digneris». <sup>52</sup> Que el *carmen* de Vilamilanys, en definitiva, vendría a ser la versión poética de súplicas como la anterior o del estilo de las que prescribe la bendición hispánica del templo y del altar: «Fiat domine domus hec habitatio tua...». <sup>53</sup>

Y aquí se acaban los indicios, por lo menos los más razonables. No creo que el *De basilica sancti Aemiliani* de Eugenio de Toledo llegase nunca a encarnarse en piedra, y aun en el caso de que lo hubiese hecho, ni su texto ni su título ofrecen ninguna pista sobre el lugar que ocupó (MGH AA, 14: 241). Como «loor del santo» (Peña de San José, 1957: 71) y «lista de prodigios y milagros extraordinarios» (Bango, 2007: 37), vale suponerlo pegado a la tumba de San Millán, a la manera de un epitafio monumental. Pero, como reclamo de peregrinos (*Quem moeror, quem culpa premit... huc festinus agat devoto pectore cursum...*), queda mejor en la fachada de la *basilica* contigua al oratorio-sepulcro del santo. <sup>54</sup> Me pregunto, por otro lado y cambiando un segundo de tercio, pero no de poeta, si alguna *basilica* de tiempos visigodos habría admitido en su interior un dístico —por decirlo así— profano, pero admirativo y delicioso, como el que Eugenio escribió *In columnan parvolam: Cum sim parva nimis, ingentia pondera porto, / nititur et fabricae me super omnis onus* (MGH AA, 14: 262). <sup>55</sup> Y me pregunto, retomando la sacralidad del espacio eclesiástico, cuál debió ser el contexto original de la sorprendente plegaria visible en su día «ad limen ianuae Roderici Alfonsi» en la cordobesa Plaza del Potro y hoy desaparecida. Adscrita por Díaz y Díaz (1958: I, 138) al siglo IX, últimamente tiende a adelantarse al siglo VII. Su formato rectangular y moderna reutilización en el dintel de una casa particular ayudan a imaginarla en la puerta de un santuario, con la gran cruz central *signando* la iglesia en memoria de su consagración. Pero en una inscripción dedicatoria cabría esperar una mínima alusión a los promotores del edificio, por lo menos en un verso final al modo de la lápida de Los Hitos, y aquí no tenemos nada que se le parezca. <sup>56</sup> Se trata, íntegramente, de un himno en honor de la cruz y su fuerza redentora (ed. CIL II<sup>2</sup>/7, 637):

*Crux veneranda hominum redemptio semper,  
in qua Christus pendens homines redemit cunctos  
teque in fronte gestantes possident caelum.*

52. El subrayado es mío y remite al tercer verso de la inscripción.

53. Extraigo todos los datos de Gros, 1966: 63, 76 y 79.

54. En el verso 9, *hic clodis gressus dantur et lumina caecis*, vuelvo a oír el nítido eco de la bendición hispánica de una iglesia: «Hic sensum accipiant bruti, lumen ceci, gressum claudi, vitam percipiant desperati» (Gros, 1966: 76).

55. «Aun siendo muy pequeña, cargo pesos enormes, / y toda la masa de la fábrica se apoya en mí.»

56. En principio, no vale aducir como paralelo la dedicación de la iglesia hispalense inserta en la *Anthologia Latina*, porque ya dije que ahí la omisión de los dedicantes podría tratarse de un recorte del copista medieval.

*Nunc melius gaudemus Christi morte redempti,  
dum caelum et paradisum simul adcipit homo.*

«Cruz venerable, eterna redención de los hombres,  
en la que Cristo crucificado redime a todos los hombres:  
quienes te llevan en la frente, poseen el cielo.  
Redimidos en la muerte de Cristo, mayor es nuestro gozo  
ahora que se abre a la vez el cielo y el paraíso».

Bien es cierto que la inscripción podría pertenecer a una iglesia dedicada a la Santa Cruz o en la que su culto se hubiese desarrollado con particular intensidad, como la del monasterio cordobés de San Salvador, destacado en el calendario de Recemundo porque en él se celebraban las fiestas del Bautismo de Cristo y la Exaltación de la Santa Cruz.<sup>57</sup> De la lejana ciudad de Colonia nos ha llegado el epígrafe dedicatorio de una iglesia puesta bajo la advocación del Salvador cuyos tres primeros versos componen asimismo un elogio de la cruz como instrumento de redención universal (*Martyrioque suo [Christo] reparavit secula cunctis*), aunque los cinco siguientes no olvidan homenajear a los promotores del edificio Clematio y Diodora.<sup>58</sup> Quizás el recuerdo de los fundadores cordobeses se grabó en una piedra distinta del hipotético dintel, perdida para siempre en la noche de los tiempos. Pero creo que nuestro texto ofrece elocuentes indicios para ensayar, al menos, otra hipótesis muy diferente. Fijémonos en el tiempo y la voz que introducen los dos últimos versos: tras la exaltación eterna e impersonal de la cruz (*Crux veneranda...*), el poema se cierra con un alegre canto de todos los cristianos (*gaudemus... redempti*) cuyo *nunc* de arranque implica una transformación radical respecto a un tiempo anterior. El 'nosotros' que 'ahora' se siente redimido debiera referirse, por supuesto, a la humanidad en general, cuyo destino cambió de la noche a la mañana con el sacrificio de Cristo, pero nótese que venimos de un verso, el tercero, en que se alude claramente a la consignación de los neófitos: 'quienes llevan la cruz en la frente' (*teque in fronte gestantes*) son quienes han sido ungidos con el crisma del segundo nacimiento, ritual que en la iglesia primitiva se celebraba en el propio baptisterio (o, en casos muy particulares, en un lugar específico denominado por ello *consignatorium*) a continuación de la solemne ceremonia del bautismo.<sup>59</sup> Desde esta perspectiva, no me parece descabellado plantear la posibilidad de que estemos ante otra inscripción *ad fontes* (la cuarta, si sumamos las ya señaladas a propósito de Martos), destinada esta vez a acompañar desde los muros del baptisterio la exultante procesión de los iniciados recién confirmados (la misma procesión que encontramos toscamente dibujada

57. Aunque, «debido a lo que sabemos sobre su fundación, es muy dudoso que existiese en época visigótica» (Puertas Tricas, 1975: 48-49).

58. Cf. Sanders (1991: 266) y el texto completo en Gauthier (1973: 113-115).

59. Vid. Pijuan, 1981: 84-89 y 143-148. Las rúbricas de los *ordines* se expresan de la siguiente manera: «faciat sacerdos de oleo benedicto cruce[m] in fronte», «et crismat eum sacerdos, faciens signum crucis in sola fronte» (Janini, 1991: 83-84), aunque la locución 'in fronte gestare' aparece ocasionalmente en San Agustín, el Misal Mixto, una carta de época carolingia... (PL, 35: 1396; 85: 742; 98: 938).

en la fenomenal pizarra de Huerta; Santonja y Moreno, 1991-1992: 472-475), o a celebrar y recalcar el sentido profundo de la *consignatio* desde la *mensa* en la que se colocaba el crisma y que servía de *preparatorium* para la confirmación de los neófitos (cf. Bango, 1997: 119, y Ripoll y Chavarría, 2005: 35-36). De hecho, el formato de la inscripción casa igual de bien en el dintel de una puerta que al pie de un altar, a modo de frontal. Los paralelos son raros, pero alguno hay (cf. Grossi, 1920: 310-341). En cualquier caso, la inscripción merece mucha más atención de la que ha recibido. Al margen de su hipotética conexión con el baptisterio, se trata también de uno de los pocos testimonios epigráficos<sup>60</sup> de la intensidad que alcanzó en los últimos siglos de la España tardorromana el culto a la cruz, bien documentado en otros terrenos (cf. Henriët, 2005: 165) y bien embarcado en la Edad Media con la consagración de la iglesia de Santa Cruz en Cangas de Onís.

No quisiera finalizar estas páginas sin recordar una última inscripción, más excepcional si cabe que la anterior y plenamente 'interior', en el sentido de íntima e interna, por cuanto trata de la observancia de la vida regler en el convento lucense de Samos y debió, por ende, presidir algún lugar relevante de su *atrium interius*, parafraseando el mismo letrero. No por casualidad, la piedra (ya perdida) apareció en 1753 en el llamado claustro pequeño del monasterio. Su texto, en dísticos elegíacos, estaba dividido en dos columnas, la de la izquierda ilegible en la lápida, pero parcialmente restituida en un privilegio del año 922 (ed., Mundó, 1961: 159):

Primera columna

[vacant 3 l.]

- gaudeat acceptum hic sibi remedium*  
 5 *et atrium interius populi non cedat in usus;*  
*nec unquam illic introeat mulier;*  
*puplica invitus hic nemo negotia solbat,*  
*flos ubi iam tenerum cenobiale migat.*

Segunda columna

- Ast ego Ermefredus, Lucensi presul in urbe,*  
 10 *dispensans plebi iura sacerdotii*  
*talia confirmans edictis vota per evum*  
*restitui lapsa cepta bene cumulans;*  
*huius Xriste gregis tu tantum claustra tuere*  
*noxia ne pestis turbet ovile patens*  
 15 *hic igitur monacale decus per secla nitescat,*  
*vinceat hic animas regula sancta [patrum].*

«disfrute del remedio aquí aceptado  
 y que el atrio interior no ceda a los usos seculares

60. Y más aún desde que se ha demostrado que ICERV 340 pertenece al siglo XVI (Carbonell, 2006).

y nunca entre allí mujer alguna;  
 que aquí nadie resuelva negocios públicos de mala gana,  
 ahora que la flor cenobial ilumina al novicio.  
 Pero yo, Eremefredo, obispo de la ciudad de Lugo,  
 administrando para el pueblo las leyes del sacerdocio,  
 confirmando para siempre dichos votos mediante edictos,  
 arreglé los errores rematando lo que había empezado bien.  
 Tú, Cristo, protege tan sólo el claustro de esta grey  
 para que la nociva plaga no turbe a este ovil.  
 Que brille pues el decoro monacal por los siglos,  
 que aquí rinda las almas a la santa regla de los Padres».

El sentido general del conjunto no plantea ningún problema. Estamos ante una suerte de sanción o «edicto» (v. 11) monumental de un pacto monástico mediante el cual la comunidad de Samos se compromete a llevar una vida reglada (v. 16) y respetuosa con las normas de la legislación vigente. El obispo de Lugo Eremefredo (c. 646-675) confirma el acuerdo y suplica a Cristo que proteja la santa vida recién instaurada («el claustro de esta grey») para que su «monacal decoro» no se oscurezca jamás. Es una pena que hayamos perdido el comienzo de la primera columna, porque a lo mejor incluía algún dato revelador de las circunstancias concretas que presidieron una alianza que, más que fundacional, parece restauradora, según se desprende de la cláusula *restitui lapsa* en el v. 12. ¿Cuáles eran los *lapsa* reconstruidos por el obispo lucense? ¿La ruina de un edificio abandonado y a la sazón acondicionado y colonizado por una nueva comunidad? ¿O los errores de una antigua y venerable casa desvirtuada y corrompida desde hacía algún tiempo? El antídoto (*remedium*) a que se refiere el primer verso conservado quizá no fuese una simple «norma o precepto de vida monástica, como los que siguen en los versos» siguientes («la penitencia por los pecados, para la que tan apta es la vida monástica», sugiere Mundó, 1961: 160), sino al propio acuerdo con el que los monjes se comprometerían a no transgredir nunca más los votos «aceptados» (*vota per evum*) y a mantener el «decoro» de la vida ascética para siempre (*per secla*).

Casi tres siglos después, en el año 922, el rey Ordoño II ordenaba al abad de Samos que restaurase «ipsam vestram baseligam sub monastica religione... sicut ex antiquo fuerat, quomodo ibi scriptum resonat in illa petra: *Gaudeat acceptum hic...*». Los enigmáticos versos con que arrancaba la inscripción se habrían ya desvanecido, pero el espíritu que animaba al conjunto se mantenía vivo. El propio Ordoño nos explica por qué: primero, el rey Fruela I cedió el lugar a un abad mozárabe que reconstruyó el monasterio e hizo «Cenobium multorum secundum Normam Sanctorum Patrum»; luego fue Ordoño I quien entregó aquella misma casa al abad Ofilón para restaurar de nuevo la vida regular a la manera antigua (cf. Orlandis, 1964: 113-114); y ahora le tocaba a él intentarlo de nuevo, sin perder ni un segundo de vista la vieja piedra —ahora sí— fundacional, «per hec quod novimus quia Cenovialem claruit ibi decus» (ed., Flórez, 1796: 380-381).

## Short text

## Architecture and Epigraphy in Late Antiquity. Spanish evidences

Christian inscriptions directly or indirectly related to Spanish architecture of the Roman and Visigothic period have never been analyzed from a comprehensive perspective. This article gathers and explores the major texts of the Spanish epigraphic corpus that contain data which are relevant to understand the role played by monumental inscriptions in the construction of the architectural landscape of Late Antiquity, mainly in the sense that they identified and delineated sacred space and assisted Christians in experiencing the church building as a mystical experience. At the heart of the author's argument lies the firm conviction that the quality of early Christian architecture «as bearing of meaning» depended on epigraphy to the same degree as architectural and figurative iconography.

The paper is divided into two chapters which are preceded by a brief reflection, by way of introduction, on the symbolic scope of the well-known inscription of Natívola, whose Trinitarian content conveyed both an ecclesiastical and a political message. The first chapter discusses what the author believes to be the only evidence pointing toward the existence in Spain of «epigraphic programs» as those documented in the episcopal complexes of St. Felix of Cimitila and St. Martin of Tours, or as that preserved in the Early Medieval church of San Salvador de Valdediós, dated around 893. Firstly, we have the three *carmina* collected under the title *Versus in tribunal* in the *Anthologia Latina* (Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 8093), which were ascribed to a Sevillian church by his first editor (De Rossi, 1888). These comprise a dedicational inscription, an epigram intended to accompany an image of St. John Evangelist, and the unusual poem that gives its name to the whole and was conceived to be displayed on a monumental *tribunal*, pul-

pit or ambo (and not on a bishop's *cathedra* or chair as has been recently proposed) in order to enhance its liturgical function and to invite the faithful to attend to the presence of Christ in the Word. On the other hand, we have the three *carmina* composed by Martín de Braga for the episcopal see of Dumio: the dedication of the church (in fact, a large *elogium* of Martin of Tours), some «*versus in refectorio*», and Martin's epitaph itself. The manuscript transmission of both groups of inscriptions does not lessen their epigraphic nature, inasmuch as they were conceived *sub specie epigraphica* or, as L. Pietri would say (1998: 145), «dans le cadre d'un projet épigraphique».

The second chapter deals with fifteen or twenty inscriptions of a very diverse content and provenance. The scattered remains are too scanty for drawing conclusions of general validity. We lack parallels to contrast the originality of the best inscriptions, to distinguish between collective trends and unusual practices, to identify areas of influence and moments or monuments of special creativity. Moreover, almost all the surviving inscriptions are entirely decontextualized, far removed from their original context, so that any hypothesis about the place they occupied takes the risk of becoming a purely speculative exercise. Take, for example, the famous Chrismon of Quiroga, which has been interpreted as the inscription of a church façade, an altar table, an offering plate, etc.

Despite their scarcity and the random nature of their preservation, Spanish monumental inscriptions reveal a wide range of themes and genres. Indeed, such a wide variety that it can be considered the most visible sign of the wealth of the material which has been lost. The bulk of the evidence here discussed comprises portal inscrip-



tions. Embellished with biblical or liturgical quotations, this kind of *tituli* made the portal of the ecclesiastical building a place for spiritual transformation. Their main function was to enhance the threshold of the sacred space as the gate of Heaven and to urge (and help) the audience in experiencing it spiritually. The inscription of Martos, that of the Abbess Eugenia of Mérida and the poem composed by Eugenio de Toledo for the basilica of St. Felix in *Tutanesio*, are very revealing in this sense. Portal inscriptions could also be admonitory, exhorting the worshippers to purify themselves before entering the church (*v. gr.*, the poem of Los Hitos, in Arisgotas); others, presented the church as the house of God and the fountain of life, or opened it to the faithful with an announcement of peace inspired by Luke, 10, 5 (as, for example, in Alanje, Badajoz).

On entering the church, the richness of monumental inscriptions appears to be reduced, at least on a thematic level. The bulk is constituted by acts of deposition of relics, *tituli* of conse-

cration/dedication and commemorative inscriptions, practices which differ one from the other and which were associated with distinctive, but monotonous, formulas. However, we have some evidence for inscriptions that managed to escape the routine (San Juan de Baños, Santa María de Mérida and Santa Cruz at Cangas de Onís) and an unspecified number of examples belonging to other epigraphic genres and deserving of a comprehensive study: the well-known *Credo* from Toledo, the liturgical calendars found at Carmona, Alcalá la Real and Jerez de los Caballeros, the *horologium* and *tituli picti* of San Pedro de la Nave, the Greek inscriptions arranged in the pavement of the church-synagogue of La Alcudia, the verses inscribed in the altar stone of Sant Feliuet de Vilamilanys... Of particular interest among them are the elegiac couplets commemorating the restoration of monastic observance at the abbey of Samos, and a Cordoban hymn composed in honour of the Cross and to label a baptistry.

## Bibliografía

### Abreviaturas

CICMe = RAMÍREZ SÁDABA, J.L. y MATEOS CRUZ, P., *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.

CIFM = *Corpus des Inscriptions de la France Médiévale*, París, 1974.

CIL II<sup>2</sup>/7 = STYLOW, A.U. (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars VII. Conventus Cordubensis*, Berlín y Nueva York, 1995.

CILA 3 = GONZÁLEZ, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Volumen II: Sevilla. Tomo II. La Vega (Italica)*, Sevilla, 1991.

ICERV = VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, 1969<sup>2</sup>.

IHC = HÜBNER, A., *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871.

IMAs = DIEGO SANTOS, F., *Inscripciones medievales de Asturias*, Principado de Asturias, 1994.

### Bibliografía

ARCE, J., 2007, Élites y arquitectura en la Antigüedad Tardía, *Hortus Artium Medievalium* 13, 253-260.

ALBERTO, P.F., Para uma revalorização dos poemas de Martinho de Braga, *Euphrosyne* 22, 215-223.

BANGO, I., La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico, en *VII Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto, 1996)*, Logroño, 61-120.

BANGO, I., 2001, *Arte prerrománico hispano. El arte en la España cristiana de los siglos VI al XI*, Madrid.

BANGO, I., 2007, *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, San Millán de la Cogolla.

BARLOW, C.W., 1950, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven.

BLAAUW, S. DE, 1994, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Ciudad del Vaticano.

BLUME, C., y DREVES, G.M., 1897, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 27: *Hymnodia Gotica*, Leipzig.

BRANDMANN, G., 1951, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlín.

BROU, L. y VIVES, J. (eds.), 1953-1959, *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, Barcelona.

CAMPOS, J., 1960, *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid.

CANTO, A., 1995, Inscripción conmemorativa de tres iglesias, en *Arte islámico en Granada: propuesta para un Museo de la Alhambra*, catálogo de la exposición, Granada.

CARANDE HERRERO, R.; ESCOLÀ Tuset, J.M.; GÓMEZ PALLARÈS, J. y FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C., 2005, Poesía epigráfica de transmisión manuscrita: ¿ficción o realidad?, en W. BERSCHIN, J. GÓMEZ PALLARÈS y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ (eds.), *Mittelateinische Biographie und Epigraphik. Biografía latina medieval y epigrafía*, Heidelberg, 1-47.

CARBONELL, J., 2006, De carmine latino epigraphico lusitano a Resende tradito, en C. FERNÁNDEZ y J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra (en formato CD).

CARRERO, E., 2008, Centro y periferia en la ordenación de los espacios litúrgicos: las estructuras corales, *Hortus Artium Medievalium* 14, 159-179.

CASTILLO GÓMEZ, A., 2001, Escrituras públicas y escrituras privadas en la España del Siglo de Oro, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56, 803-829.

CASTILLO MALDONADO, P., 1999, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Granada.

- CODOÑER MERINO, C. (ed.), 1964, *El «De Viris Illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca.
- COLLINS, R., 2005, *La España visigoda*, 409-711, Barcelona.
- CORCHADO SORIANO, M., 1973, Problemática sobre una lápida del siglo VII en Bailén, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 77, 51-66.
- CORREA, J.A. y PEREIRA, J., Sobre dos inscripciones halladas en Gerena (Sevilla), *Habis* 3, 325-329.
- DE LOS RÍOS, J.A., 1861, *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar: Ensayo histórico crítico*, Madrid.
- DE ROSSI, I.B., 1888, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, II, Roma.
- DEL HOYO, J., 2005, *Carmina latina epigraphica* de época visigoda, en *En la pizarra. Los últimos hispanorromanos en la Meseta*, catálogo de la exposición, Burgos, 69-85.
- DEL HOYO, J., 2006, A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños, en C. FERNÁNDEZ y J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra (en formato CD).
- DÍAZ, P.C., 2000, El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara, en G. RIPOLL y J.M. GURT (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, 403-423.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C., 2001, *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C., 1948, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Salamanca.
- DIEGO SANTOS, F., 1994, *Inscriptiones mediaevales de Asturias*, Principado de Asturias.
- DU CANGE, C., 1762, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Basilea.
- DURLIAT, J., 1995, Épigraphie chrétienne de langue latine, en G. CAVALLIO y C. MANGO (eds.), *Epigrafía medievale greca e latina, ideologia e funzione. Atti del seminario di Erice (12-18 settembre 1991)*, Spoleto, 227-266.
- DUVAL, Y., 1982, *Loca sanctorum Africae: les cultes des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Roma.
- DUVAL, Y., 1991, «Nativola-les-trois-églises» (Évêché d'Acci, 594-607) d'après Vives, *ICERV*, 303, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 103, 807-882.
- DUVAL, Y., 1993, Project d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine), *Antiquité Tardive* 1, 173-206.
- DUVAL, Y. y PIETRI, L., 1997, Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.), en M. CHRISTOL y O. MASSON (eds.), *Actes du X<sup>e</sup> Congrès International d'Épigraphie Grecque et Latine*, Paris, 371-396.
- ESCOLÁ TUSET, J. M., 2005, La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos, en P.P. CONDE PARRADO e I. VELÁZQUEZ (eds.), *La Filología Latina. Mil años más*, Madrid, 509-543 (en formato CD).
- ESCOLÁ TUSET, J.M. y MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., Tradición bíblica en los *Carmina Latina Epigraphica* en Hispania, en J. DEL HOYO y J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Asta ac pellege. 50 años de la publicación de Inscriptiones Hispanas in Verso de S. Mariner*, Madrid, 227-241.
- FAVREAU, R., 1991, Le thème épigraphique de la porte, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 34, 267-279.
- FAVREAU, R., 1993, Fortunat et l'épigraphie, en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Treviso, 161-173.
- FAVREAU, R., 1997, *Épigraphie Médiévale*, Turnhout.
- FAVREAU, R., 2005, Un tympan roman a L'Île-Barbe près de Lyon, *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2005, 1001-1023.
- FERNÁNDEZ CONDE, J., 1994, La fundación de S. Salvador de Valdediós. Fuentes epigráficas, en *Idem* (ed.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós. Congreso de Historia Medieval, Oviedo (27 septiembre-2 octubre) 1993*, Oviedo, 1994, 213-247.

- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. y CARANDE HERRERO, R., 2002, Dos poemas epigráficos dedicados a Honorato: nuevo estudio de IHC 65 y 363, *Laboratorio de Arte* 15, 13-29.
- FERREIRO, A., 1995, Braga and Tours: Some Observations on Gregory's *De virtutibus sancti Martini* (1.11), *Journal of Early Christian Studies* 3/2, 195-210.
- FERRUA, A., 1942, *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano.
- FITA, F., 1894, Excursiones epigráficas, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 25, 43-166.
- FITA, F., 1896, Lápidas visigóticas de Guadix, Cabra, Véjer, Bailén y Madrid, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 28, 403-426.
- FLÓREZ, E., 1796, *España Sagrada*, 14, Madrid.
- FONTAINE, J., 1972-1974, Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel, *Archivo Español de Arqueología* 45-47, 557-585.
- FONTAINE, J., 1977, *L'Art Préroman Hispanique*, La Pierre-qui-Vire.
- FRAESDORFF, D., 2005, *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosa*, Berlín.
- GARCÍA MORENO, L.A., 1993, Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de época visigoda, en M. MAYER (coord.), *Religio Deorum. Actas del Colquio Internacional de Epigrafía «Cultura y sociedad en Occidente»* (Tarragona, 1988), Sabadell.
- GAUTHIER, N., Origine et premiers développements de la légende de sainte Ursule à Cologne, *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 117/1, 1973, 108-121.
- GIL, J., 1976, Epigraphica, *Cuadernos de Filología Clásica* 11, 545-574.
- GIL, J. (ed.), 1973, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Madrid.
- GILARDI, F.J., 1983, *The Sylloge Epigraphica Turonensis de S. Martino*, Washington.
- GILSANZ STANGER, F., 2005, La poesía de Sedulio y Eugenio de Toledo en dos inscripciones hispanas del siglo VII, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 25/2, 67-84.
- GIMENO PASCUAL, H. y MIRÓ I VINAIXA, M., 1999, *Carmina* para Honorato, obispo de *Hispalis*: la polémica inscripción del sucesor de San Isidoro, *Archivo Español de Arqueología* 72, 241-257.
- GODOY, C., 1995, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona.
- GOLDSCHMIDT, R.C., 1940, *Paulinus' Churches at Nola. Texts, Translations and Commentary*, Ámsterdam.
- GÓMEZ-MORENO, M., 1889, *Monumentos romanos y visigóticos de Granada*, Granada (reed. facs. Granada, 1988).
- GÓMEZ-MORENO, M., 1919, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Madrid (reed. facs. Granada, 1998).
- GÓMEZ PALLARÉS, J., 2002a, *Poesia epigràfica llatina als Països Catalans: edició i comentari*, Barcelona.
- GÓMEZ PALLARÉS, J., 2002b, *Epigrafía cristiana sobre mosaico de Hispania*, Roma.
- GROS, M., 1966, El ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias, *Hispania Sacra* 19, 321-401.
- GROS, M., 1988, Fiesta y liturgia en el *Liber Ordinum* hispánico, en *Fêtes et Liturgie. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez (12/14-XII-1985)*, Madrid.
- GROSSI GONDI, F., 1920, *Trattato di epigrafia cristiana Latina e Greca del mondo Romano occidentale*, Roma.
- GUILLOT, O., 1989, Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. Un aperçu d'ensemble illustré par les cas des Francs en Gaule, en *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*. *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 36, Spoleto, 205-251.
- GURT, J. M., RIPOLL, G. y GODOY, C., 1994, Topografía de la Antigüedad Tardía Hispánica.

Reflexiones para una propuesta de trabajo, *Antiquité Tardive* 2, 161-180.

HANDLEY, M.A., 2003, *Death, Society and Culture. Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford.

HENRIET, P., 2005, *Mille formis Daemon*. Usages et fonctions de la Croix dans l'Hispania des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, en T. DESWARTE y Ph. SENAC (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du colloque international organisé par le Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002)*, Turnhout, 163-182.

HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, G., 2006, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière* (epist. 32 et carm. 27 et 28), Leiden y Boston.

HICKLEY, D., 2007, The ambo in Early liturgical planning. A study with special reference to the Syrian Bema, *The Heythrop Journal* 71/4, 407-427.

IOGNA-PRAT, D., 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, París.

JANINI, J., 1991, *Liber Ordinum Episcopalis*. Silos.

JORGE ARAGONESES, M., 1957, El primer Credo epigráfico y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo, *Archivo Español de Arte* 30, 297-307.

JUNGMANN, J.A., 1951, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid.

KENDALL, C.B., 1998, *The Allegory of the Church. Romanesque Portals and their Verse Inscriptions*, Toronto, Buffalo y Londres.

LE BLANT, E., 1856, *Inscriptions Chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*, París.

LECLERCQ, H., 1924, Ambon, en F. CABROL y H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, I, 1330-1347.

LORENZO DE SAN ROMÁN, R., 2004-2005, La basílica-sinagoga de l'Alcúdia d'Elx (1905-2005). Problemes i estat de la qüestió 100 anys després, *Lucentum* XXIII-XXIV, 127-155.

MADOZ, J., 1960, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León.

MARINER, S., 1955, Dos reivindicaciones métricas: ICERV 358, IHC 530, *Helmantica* VI/20, 161-179.

MARTÍN GAMERO, A., 1862, *Historia de la ciudad de Toledo*, Toledo.

MAYMÓ I CAPDEVILA, P., 2000-2001, Actuación social e ideario episcopal en los *carmina Latina epigraphica* hispanos: una propuesta de análisis, *Cassiodorus* 6-7, 215-229.

MIRÓ I VINAIXA, M., 1996-1997, Epigrafía mètrica de transmissió exclusivament manuscrita: a propòsit de les inscripcions cristianes de Tarragona conservades en l'*Anthologia Hispana*, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 37, 953-971.

MORÍN, J., 2005, Patena de Toro (Zamora). Colección Luis Pérez Díez, en *En la pizarra. Los últimos hispanorromanos en la Meseta*, catálogo de la exposición, Burgos, 302-303.

MUNDÓ, A., 1961, La inscripción visigoda del monasterio de Samos, *Studia Monastica* 3, 157-164.

NAVARRO DEL CASTILLO, V., 1975, *Historia de Mérida y pueblos de su comarca*, I, Cáceres.

NAVASCUÉS, J.M. DE, 1937, Nuevas inscripciones de San Pedro de la Nave (Zamora), *Archivo Español de Arqueología* 13, 36-38

NAVASCUÉS, J.M. DE, 1948, La dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las Vírgenes, de Mérida, *Archivo Español de Arqueología* 43, 309-359.

NAVASCUÉS, J.M. DE, 1961, *La dedicación de San Juan de Baños*, Palencia.

ORLANDIS, J., 1964, Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica, *Anuario de Estudios Medievales* 1, 97-119.

ORSELLI, A.M., 1965, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bolonia.

PEÑA DE SAN JOSÉ, J., 1957, Los códices emilianenses, *Berceo* 42, 65-86.

PICARD, J.-Ch., 1981, Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I d'Italie, en *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, París.

- PIETRI, Ch., 1976, *Roma Cristiana*, I, Roma.
- PIETRI, L., 1983, *La ville de Tours du iv<sup>e</sup> au vi<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Roma.
- PIETRI, L., 1985, Une nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours, *Francia* 12, 621-631.
- PIETRI, L., 1988, *Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse*, en A. DONATI (ed.), *La terza età dell'epigrafia*, Faenza, 136-157.
- PIJUAN, J., 1981, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda*, Toledo.
- PREGO DE LIS, 2000, La inscripción de Comitius del Museo Municipal de Arqueología de Cartagena, en *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 d'abril de 1998)*, Barcelona, 383-392.
- PUERTAS TRICAS, R., 1975, *Iglesias hispánicas (siglos iv al viii). Testimonios literarios*, Madrid.
- QUICHERAT, J., 1886, *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Archéologie du Moyen Âge*, París.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L., 1991, La inscripción de Torrebaja (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz), original modelo de la epigrafía cristiana, en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Dr. D. José M.ª Blázquez Martínez al cumplir 65 años*, Murcia.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L., 2006, Epigrafía cristiana en verso procedente de *Augusta Emerita*, en C. FERNÁNDEZ y J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra (en formato CD).
- RICCIONI, S., 2008, *Épiconographie de l'art roman en France et en Italie (Bourgogne/Latium). L'art médiéval en tant que discours visuel et la naissance d'un nouveau langage*, *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 12.  
<<http://cem.revues.org/document7132.html>>
- RICO, D., 2008, *Las voces del Románico. Arte y epigrafía en San Quirce de Burgos*, Murcia.
- RIPOLL, G. y CHAVARRÍA, A., 2005, El altar en Hispania. Siglos iv-x, *Hortus Artium Medievalium* 11, 29-47.
- RIVERA RECIO, J.F., 1950-1951, La catedral de Toledo, Museo de Historia, II: Época Visigótica, *Boletín de la Real Academia de Toledo* 64-65, 24-75.
- ROBERTS, M., 1993, *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, Michigan.
- SANDERS, G., 1991, *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza.
- SANTONJA, M. y MORENO, M., 1991-1992, Tres pizarras con dibujos de época visigoda en la provincia de Salamanca, *Zephyrus* XLIV-XLV, 471-496.
- SCHMIDT, M.G., 1996, Kirche oder Baptisterium? Zur metrischen Inschrift aus Martos / Prov. Jaén (CIL II<sup>2</sup>.5, 155), *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 245-247.
- STELLA, F., 2003, Epigrafía letteraria e topografía della vita quotidiana dei monasteri carolingi, en F. DE RUBEIS y W. POHL (eds.), *Le scritture dai monasteri. Atti del II.º Seminario Internazionale di Studio «I monasteri nell'Alto Medioevo»*, Roma 9-10 Maggio 2002, Roma.
- TAFT, R.F., 1968, Some Notes on the Bema in the East and the West Syrian Traditions, *Orientalia Christiana Periodica* 34, 326-359.
- TRILLMICH, W., 2004, La inscripción de una *domus* encomendada a la mártir Eulalia. Un documento del encuentro final entre católicos y arrianos en *Emerita*, *Anas* 17, 145-160.
- VELÁZQUEZ, I., 2001, Las inscripciones del tesoro de Guarrazar, en A. PEREA (ed.), *El tesoro visigodo de Guarrazar*, Madrid, 320-346.
- VELÁZQUEZ, I., 2006, *Carmina epigraphico more*. El códice de Azagra (Madrid BN ms. 10029) y la práctica del «género literario» epigráfico, en C. FERNÁNDEZ y J. GÓMEZ PALLARÈS (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra (en formato CD).
- VELÁZQUEZ, I., 2007a, *Baselicas multas miro opere construxit (VSPE, 5.1.1)*. El valor de las fuentes literarias y epigráficas sobre la edificación religiosa en la Hispania visigoda, *Hortus Artium Medievalium* 13, 261-268.

VELÁZQUEZ, I., 2007b, El acto epigráfico en la Hispania visigoda (Del rey abajo, todos), en *Hispania Gothorum. San Ildefonso en el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 87-106.

VELÁZQUEZ, I., 2008, Los estudios epigráficos. Cuestión de métodos interdisciplinarios, *Pyrenae* 29/1, 7-41.

VELÁZQUEZ, I. y BALMASEDA, J., Una oración poética en una nueva inscripción del siglo VII (Los Hitos, Arisgotas, Toledo), en M.C. DÍAZ Y DÍAZ y J.M. DÍAZ DE BUSTAMANTE (eds.), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*. *Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateinerkomitee (Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002)*, Florencia, 137-149.

VELÁZQUEZ, I. y DEL HOYO, J., 2005, Inscripción métrica de Los Hitos (Arisgotas,

Toledo). Museo de Santa Cruz (Toledo), en *En la pizarra. Los últimos hispanorromanos en la Meseta*, catálogo de la exposición, Burgos, 232-234.

VELÁZQUEZ, I. y RIPOLL, G., 2000, *Toletvm*, la construcción de una *vrbs regia*, en G. RIPOLL y J.M. GURT (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, 521-578.

VILELLA, J., 1994, *Advocati et patroni*. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI), en *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, 501-507.

VIVES, J., 1963, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona y Madrid.

VIVES, J., 1969, *Inscripciones Cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona.