

ARISTOCRACIA, CRISTIANISMO Y EPIGRAFÍA LAICA EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA

ARISTOCRACY, CHRISTIANISM AND SECULAR INSCRIPTIONS IN LATE ANTIQUE HISPANIA

Resumen: Al final del siglo IV d.C. e inicios del siglo V d.C. la aristocracia romana se cristianizó tras un largo y no continuado proceso que no sólo transformó a la sociedad romana, sino a la propia Iglesia. El cristianismo se aristocratizó y se acomodó a las necesidades y costumbres de la elite social. La epigrafía, como medio habitual de expresión de la aristocracia, jugó un papel relevante en este proceso.

Palabras clave: aristocracia, cristianización, epigrafía, Antigüedad Tardía.

Abstract: At the end of the 4th century and early 5th century A.D. the Roman aristocracy was Christianized after a long and discontinuous process that not only transformed Roman society, but also the Church itself. Christianity became aristocratic and adjusted itself to the necessities and customs of the social elites. Epigraphy, as a usual means of expression of the aristocracy, played an important role in this process.

Keywords: Aristocracy, Christianization, Epigraphy, Late Antiquity.

Recibido: 06-06-2012

Informado: 13-06-2012

Definitivo: 13-06-2012

I. EL SIGLO IV: LA CRISTIANIZACIÓN DE LA ARISTOCRACIA

Hablar de epigrafía laica en el cristianismo tardorromano y tardoantiguo es hablar de elites convertidas, o en vías de conversión. La cristianización de las clases altas de la sociedad romana supuso un lento y complejo proceso, pero a la vez fundamental para el éxito final de la Iglesia como institución dominante, no culminado hasta el siglo V. Si bien hay alguna evidencia preconstantiniana y un importante impulso con la política de Constantino, la cristianización de la mayoría de las familias nobles habría tenido lugar a finales del siglo IV en oriente, y a inicios del siglo V en occidente¹. Este cambio de creencias no implicó el rechazo a su pasado cultural y religioso, si no que, transformado unas veces y asimilado otras, fue preservado. Los motivos del cambio definitivo son tanto religiosos como socio-políticos. Como dice D. J. Kyratas (1987, 98): *In the ancient world religious conversions were not religious alone*. Y es que la religión cristiana se fue haciendo paulatinamente

¹ Según el análisis estadístico de M. Salzman (2002, 77 y 87), durante las dos últimas décadas de la cuarta centuria la aristocracia italiana era mayoritariamente pagana, en una proporción que casi duplicaba a la cristiana. Esto contrasta con el sur de la Galia, donde

los porcentajes se invierten a favor de la cristianización, beneficiada por la presencia de la familia imperial en época de Graciano. Aunque con una menor cantidad de datos, Salzman (2002, 90) considera el proceso de cristianización de las elites en Hispania similar al galo.

más atractiva a un grupo social elitista que hasta entonces había visto en ella un mensaje carente de interés, poco sugerente para una elite que controlaba la vida política, social y religiosa de las ciudades.

La convergencia se habría conseguido gracias a un doble esfuerzo: por una parte el que hicieron los padres de la Iglesia, sobre todo aquellos más activos en la segunda mitad del siglo iv; algunos de ellos, como Ambrosio de Milán, procedían de las familias más nobles de Roma y habían sustituido la carrera administrativa que le correspondía por condición por otra de carácter religioso pero con ambiciones parejas. Por otra parte, la convergencia fue facilitada por el favor, casi continuado, con el que una mayoría de emperadores del siglo iv trató al cristianismo, especialmente a la facción católica, provocando la unificación final en un solo grupo fuerte y cohesionado. Ambos factores establecieron el contexto adecuado para que las dos grandes fuerzas sociales del momento, el cristianismo y la aristocracia, llegaran a su conjunción: los aristócratas paganos se convirtieron en cristianos y el cristianismo se convirtió en aristocrático.

Al margen de cuáles fueran sus verdaderas creencias religiosas, el emperador Constantino creó los fundamentos sobre los que la Iglesia católica inició su ya imparable crecimiento como una fuerza social y económica a la postre hegemónica. Con su visión estadista del imperio, el emperador vio en la facción católica un grupo que, si era dotado de las herramientas necesarias, podía ser muy útil en la concentración del poder. Aunque se viene relativizando el papel de Constantino y los sucesivos emperadores en la conversión de la clase senatorial, hubo una rápida cristianización de las nuevas familias dependientes del avance imperial, con cargos en la corte. Esto pareció suceder especialmente con aquellos nombramientos procedentes de Galia e Hispania, en contraste con la resistencia presentada por las viejas familias senatoriales, de fuerte tradición pagana, como es la itálica. Por tanto, no fue una incorporación continua y gradual, y su número inicial no debió ser alto. Entre los miembros más importantes de la aristocracia hubo encendidas reacciones contra el creciente poder de la Iglesia, una oposición que se fue desvaneciendo hasta su masiva cristianización en las postrimerías del siglo iv y la primera mitad del siglo v. El resultado final fue una cristianización de la clase más poderosa y una aristocratización de la Iglesia, con unas consecuencias de gran alcance para el futuro de occidente.

En Hispania, como en otras provincias occidentales, se conocen muy pocos aristócratas cristianos de la primera mitad del siglo iv. De acuerdo con el análisis estadístico que realizó M. Salzman (2002, 90-92) sobre los primeros aristócratas cristianos del imperio (entendiendo por aristócratas aquellos con rangos senatoriales de *illustris*, *spectabilis* y *clarissimus*), para esta primera parte de la centuria solo se documentan dos hispanos: el cónsul *Acilius Severus* en época de Constantino (PLRE 1.834), y Juvenco, uno de los primeros poetas cristianos del occidente romano. Habría habido un incremento en la segunda mitad de la centuria, que repunta bajo la dinastía imperial inaugurada por Teodosio. En este estudio de Salzman me llaman la atención dos conclusiones relativas a Hispania: primero el escaso número de familias aristocráticas documentadas, nueve, bastante menor que el de las otras provincias; por otra parte, hay una gran mayoría, casi totalidad, de cristianos sobre paganos, ocho a uno. Se trata de los ya mencionados *Acilius Severus* y Juvenco, que se suman a los posteriores *Marinianus* (en teoría el único pagano, PLRE 1559-560), *Nummius Aemilianus Dexter* (PLRE 1251), *Maternus Cynegius* (PLRE 1235-236) y Prudencio (PLRE 1214). A ellos, Salzman añade los ricos notables que seguían a Prisciliano, Severo y Severa, familiares del conde Asterio.

El número de nobles hispanos recogido por Salzman parece a todas luces insuficiente como para establecer conclusiones definitivas. Una rápida revisión de la información documental, epigráfica y arqueológica conservada aumenta fácilmente el número de aristócratas hispanos para los siglos iv-v y nos permite observar que, aunque en efecto hay ya un pequeño grupo temprano de no-

bles (y/o ricos) cristianos, el verdadero momento en el que se materializa la pertenencia de la elite social hispana al cristianismo es el último cuarto del siglo IV y el siglo V. El primer nombre que se echa en falta en el listado de Salzman es uno de los más importantes personajes de la centuria, el emperador Teodosio, noble hispano y cristiano nacido en *Cauca* (Segovia), que jugó un papel fundamental en la culminación del proceso de cristianización del imperio. Otra ausencia destacada en el listado de Salzman es la mujer de Paulino de Nola, Terasia. De hecho, fue en Barcelona, tras la repentina muerte de su hijo recién nacido, y su enterramiento en *Complutum* junto a los restos de los mártires locales Justo y Pastor, cuando Paulino decide ordenarse sacerdote abandonando la carrera administrativa pública. Entrando en los siglos V y VI, el número de nobles conocidos se multiplica. Solo en la Bética, E. Sánchez² recoge, a partir de la información epigráfica disponible, hasta cinco mujeres que fueron *clarissimae*: las hispalenses *Aurelia Proba* (ICERV 539), *Cervella* (ICERV 111) y *Paula* (ICERV 110), *Eusebia* de *Olontigi* —Aznalcázar (CILA 2.4. 1029)— y *Alexandria* Nebrisenense (ICERV 131). Son todos epígrafes funerarios cristianos. Por otro lado, una inscripción, fechada aunque con polémica hacia 480, conmemora la reconstrucción del puente y de las murallas de la ciudad de Mérida, capital de Hispania desde las reformas de Diocleciano, gracias a la colaboración entre el obispo Zenón y el *dux* Salla. De nuevo en Mérida constatamos la presencia del *uir illustris* Gregorio, enterrado en el interior de la basílica martirial de Santa Eulalia en 492.

Junto a los nobles de mayor rango atestiguados con precisión, hubo una elite social cuyo status exacto desconocemos pero que formaron parte del mismo círculo privilegiado. Al igual que la anterior, esta elite disfrutó de una cultura y una educación solo al alcance de los más notables. En este grupo deberían incluirse a los lusitanos *Pascentius* y *Eulalia*, la joven mártir de Mérida, casos que analizaré a continuación; pero también otras dos mujeres muy activas en su tiempo, una a inicios del siglo IV (ca. 306), *Lucila*, noble de origen hispano cuya vehemente veneración a su mártir preferido le provocó el enfrentamiento directo con el que a la postre sería obispo de Cartago, Cecilio; y otra a finales de la centuria, *Egeria*, que, desde la *Gallaecia*, pudo peregrinar a Tierra Santa aprovechando en su ruta los servicios imperiales. La información que de ellos tenemos confirma que, además de poseer una muy buena posición social, llevaron una vida cristiana considerada ejemplar, incluso extrema.

Por otro lado, y aunque no es el propósito de este trabajo, creo interesante señalar que el contexto hispano contrasta especialmente con el que Salzman obtiene para el norte de África, pues de los diecisiete casos documentados once corresponden a paganos y seis a cristianos. La aristocracia africana estaba más próxima a la itálica, tanto por los intereses económicos y familiares, como en el apego a la tradición. Esto cuestiona, una vez más, la opinión generalizada en la historiografía tradicional española que ve en el norte de África un cristianismo más temprano, arraigado y fuerte, que pudo influir con mayor o menor intensidad en su difusión y configuración por la Península Ibérica. No habría sido así al menos entre las clases poderosas.

2. LAS ELITES LAICAS CRISTIANAS Y SU USO DE LA EPIGRAFÍA

En este lento proceso de cristianización de la sociedad romana, la epigrafía será una herramienta utilizada por la aristocracia convertida y practicante para destacar su posición entre los miembros de la comunidad. Tal hábito, con algunos primeros, escasos, ejemplos documentados en el

² Agradezco a la Dra. E. Sánchez Medina que me haya proporcionado estos nombres, una valiosa infor-

mación que se incluye en su proyecto de investigación actualmente en curso.

siglo III, irá aumentando a lo largo del siglo IV y se habrá generalizado ya en el siglo V, en directa asociación con el contexto político y social que acabo de describir y con la política de acercamiento que la Iglesia pondrá en práctica para atraer a la jerarquía, tan fuertemente arraigada a las costumbres y creencias paganas. Esta realidad muestra una de las características fundamentales de la epigrafía cristiana con carácter privado: es una herramienta propia de las altas esferas sociales, uno de sus vehículos de expresión con el que se diferencian del resto de cristianos laicos en una religión aparentemente igualitaria y comunal.

Tres son los ámbitos en los que la aristocracia expresa y materializa su cristianismo a la vez que su privilegiada posición: primero, el ámbito privado doméstico; segundo el ámbito funerario, tanto dejando constancia en su lápida como construyendo espacios de enterramientos destacados del resto, sea por su tipología arquitectónica y su decoración, sea por su situación topográfica; y tercero, el acto benefactor de donación a la iglesia, muchas veces en directa relación con su mobiliario litúrgico, y otras con el propio edificio.

Para entender el fenómeno de la epigrafía laica cristiana, bien privada bien en el ámbito de la iglesia, hay que recordar cuál es la tradición de la que proceden estas elites. Debe considerarse el hábito epigráfico que, en forma de dedicaciones, las elites paganas materializaron en aras y otros elementos muebles culturales. Esa raíz pagana influye tanto en la continuidad de una práctica, como en su expresión material, recurriendo al mismo tipo de soportes. De esta manera, durante la etapa de penetración y consolidación de la aristocracia en la Iglesia, los altares cristianos y *mensae* litúrgicas son protagonistas epigráficos de la actividad benefactora privada. A ellos se añaden la tradición epigráfica funeraria, que si bien no fue exclusiva de un único sector de la sociedad romana, será aprovechada en directa vinculación con el fenómeno del culto martirial. Por último, hay una tercera vía que surge tarde pero que fue rápidamente asimilada por la Iglesia: la jerarquía senatorial romana asumirá en el siglo IV un nuevo rol hasta entonces exclusivo de la familia imperial, la restauración de edificios públicos, cuyo reflejo epigráfico permitirá a las elites evergetas aparecer como continuadores y garantes del eterno orden y paz de Roma, y así eran conmemorados (Alföldy 2001, 13-14). La asunción aristocrática de la restauración de las instituciones públicas a través de sus monumentos es vital para comprender la epigrafía edilicia cristiana tardorromana de carácter privado, mayoritariamente relacionada con acciones restauradoras y/o reformadoras, en antiguas iglesias. De hecho, durante un tiempo, las fórmulas epigráficas utilizadas por estos nobles, y la manifestación de sus virtudes y *amor patriae*, eran las mismas indistintamente de la religión que profesaran, romana tradicional o romana cristiana³. De la misma manera, ambos, nobles cristianos y paganos, dejarán constancia epigráfica de una de las cualidades que más los diferenciaban socialmente: su culta educación y dominio de la literatura. Aplicando estas características, la epigrafía permite conocer el nombre de otro aristócrata hispano procedente de Lusitania, *Pascentius*. Si son ciertas mis argumentaciones, *Pascentius* sería un noble más a incorporar en la escueta lista manejada por Salzman, uno más nuevamente cristiano. La lápida funeraria de *Pascentius* es una exhibición del alto y refinado nivel cultural que este noble poseía, con expresiones tomadas de autores clásicos como Virgilio y Ovidio además de autores cristianos. El epígrafe dice, siguiendo la lectura y traducción de J. L. Ramírez Sádaba (1991):

³ Alföldy (2001, 15; con referencias a la tesis de H. Niquet para los monumentos de los senadores romanos) señala la imposibilidad de determinar la confesión religiosa de las elites en este tipo de fuente epigrá-

fica, pues ambos, paganos y cristianos, compartían una misma educación, alto nivel cultural, valores y visión de Roma, y así lo mostraba el lenguaje estereotipado de sus inscripciones.

(palma-crismón-palma)

*Pascentius ama-
tor dei cultorque fi-
delis ex hac luce migrav-
it annorum XXVIII*

- 5 *Protinus ut vocem au-
ribus percepit carmin-
a Cristi renuntiavit m-
undo pōpisque laben-
tibus eius fēralemque*
10 *vitam temulentiaque po-
cula Bacchi sobrius ut
animus specularetu-
r aetheria.regna.Cum i-
n isto.certamine fortis*
15 *dimicaret.acleta placu+
t namque.deo.ut.eun.a
rciret.ante tribunal da
Turus.ei.palmam.stolam
Adque.coronam.vos*
20 *qui-haec.legitis.adque
spe delectamini vana +
[.]ite iustitiam-m+[-c.3-]
[.]olite c [- - -]*

Como ya he avanzado, la manifestación epigráfica de una educación culta fue una práctica habitual de la aristocracia romana del siglo IV, independientemente de cuál fuera su religión, pues por encima de eso existía un común sentimiento de pertenencia a un grupo social cohesionado que expresaba sus valores mediante fórmulas comunes y estandarizadas (Alföldy 2001). Este epígrafe tiene un segundo punto de interés: su hallazgo en el medio rural, en la localidad de Pueblonuevo del Guadiana (Badajoz), a algo más de una jornada de distancia de la ciudad de Mérida, capital de la provincia y de la diócesis. *Pascentius* fue un noble cristiano que vivió y murió en sus propiedades rurales, y que practicó un cristianismo rigorista. Pertenece por tanto a ese contexto histórico defendido por K. Bowes (2001) donde, a partir de la segunda mitad del siglo IV, el cristianismo empieza a desarrollarse en el campo bajo una fuerte influencia de las elites laicas. Por desgracia, nada se sabe del contexto arquitectónico que pudo albergar la lápida de *Pascentius*. Si fue un mausoleo construido en o junto a su residencia señorial, como parece que sucedió en la cercana villa de La Cocosa (Badajoz), o una sencilla tumba acorde con el cristianismo profesado en su memoria funeraria, es algo que ignoramos.

En mi opinión, existe otro caso lusitano de aristócrata cristiana: Eulalia de Mérida (ca. 305). Prudencio describe a la joven como de origen noble —*germine nobilis Eulalia*— y en el relato del martirio aparecen elementos que lo corroboran, como es el hecho de que la familia decida retirarse al campo, a un pago de su propiedad, para alejar a la joven del peligro que suponía quedarse en la capital en el tiempo de las persecuciones. El martirio y posterior culto eulaliense es un testimonio que también puede ser utilizado para entender lo que para la Iglesia significa la cristianización

de las familias romanas más ricas. Que el de la mártir Eulalia fuera uno de los cultos más extendidos en esta época cobra una nueva dimensión si es observado bajo este punto de vista: una niña adolescente a punto de llegar a la edad en la que la vida social adquiere importancia entre las familias nobles, y que debió pertenecer a una de las familias más poderosas de Mérida, nueva capital de la *Diocesis Hispaniarum*, prefiere morir por sus ideales cristianos⁴. Su historia se convierte así en *exemplum* para los nobles cristianos y refuerzo ideológico para la Iglesia. Su mausoleo funerario se convierte en *memoria* martirial, polo de atracción de enterramientos *ad sanctos*, nuevo espacio privilegiado de poder en la ciudad, lugar en el que los cristianos más influyentes desean ser enterrados, como el senador Gregorio ya a finales del siglo V, cuando el núcleo de la necrópolis se había transformado en basílica martirial.

A partir de todas estas tradiciones asumidas, se pueden analizar las diversas manifestaciones epigráficas privadas que conocemos en el cristianismo tardoantiguo y que pueden agruparse en tres tipos:

1. *Inscripciones de expresión religiosa*. Desde el siglo IV, contamos en Hispania con algunos ejemplos de expresiones de símbolos cristianos. Son sobre todo crismones representados en pintura, en mosaico y en ocasiones grabados o esgrafiados en soportes secundarios, incluidos objetos cotidianos. En dos villas hispanas, la de *Fortunatus* en Fraga (Huesca) y la de Quinta das Longas (Portugal)⁵, sendos crismones fueron representados en pavimentos musivos de salas de la zona residencial, las dos interpretadas como un posible *oecus*. Son datados en el siglo IV y hablarían de una probable demostración de la condición cristiana de los propietarios de sendas villas; en el caso del mosaico de la villa de Fraga va acompañado del nombre del propietario.

Recientemente, ha sido hallado otro crismón representado en un ámbito privado, en esta ocasión fue pintado en una de las paredes de una sala subterránea que había funcionado como antiguo aljibe, formando parte de una *domus* urbana de Mérida, una casa situada en la entrada de la ciudad por la puerta principal de la vía del decumano. Pertenece al tipo de crismón de *rho* con alfa y omega inscrito en una corona de mirto, con una cronología amplia que arranca en la segunda mitad del siglo III y sigue vigente en todo el siglo IV. Su presencia ha hecho sugerir que fuera una *domus ecclesia*⁶, a la manera de las que conocemos en el oriente mediterráneo, como Dura Europos y Megiddo. Pero sin más elementos que argumenten el carácter cultural del lugar, no puede asegurarse esta sugerente propuesta, pues le faltan los elementos litúrgicos que confirmarían tal uso, algo que sí poseen Dura Europos (con un programa iconográfico completo y un espacio litúrgico destacado) o la sala de oración de Megiddo (con el espacio donde iba colocada la mesa que ejercía de altar, y la inscripción que lo conmemora).

Este grupo epigráfico liderado por los crismones de Fraga, Quinta das Longas y Mérida pertenece a un contexto de primeras evidencias materiales que se pueden definir como cristianas, pero de las que no puede discernirse si eran manufacturas destinadas a un uso religioso, sea litúrgico

⁴ *Iam dederat prius indicium tendere se Patris ad solium nec sua membra dicata toro: ipsa crepundia reppulerat, ludere nescia pusiola; spernere sucina, flare rosas, fulva monilia respuere, ore severa, modesta gradu, moribus et nimium teneris canitiem meditata senum (...) quam cuperem tamen ante necem, si potis est, revocare tuam, torva puellula, nequitiam. Respice gaudia quanta metas, quae tibi fert genialis honor; te lacrimis labefacta domus prosequitur generisque tui ingemit anxia nobilitas, flore quod occidis in tenero, próxima dotibus et thalamis.* En:

Prudentius, Peristephanon Liber, 'Hymnus in Honorem Passionis Eulaliae Beatissimae Martyris', III, 15-25, 100-110 (ed. Loeb Classical Library, t. II, 1961).

⁵ Agradezco la información al profesor A. Carneiro, de la Universidad de Évora.

⁶ Intervención arqueológica dirigida por J. Heras. Información depositada en el Consorcio de Mérida, agradezco la posibilidad de utilizarla a su director, M. Alba, y al departamento de investigación y documentación del Consorcio.

o de devoción personal, o sencillamente objetos y manifestaciones que explicitan la condición cristiana de su propietario o destinatario, única certeza que poseemos para todas ellas. Por sí solos, estos símbolos religiosos no pueden otorgar un uso cultural a los espacios donde estuvieron, y por tanto un carácter sagrado a los mismos. Hasta el momento, solo en uno de ellos, la villa de Fraga, se ha constatado una zona de servicio cristiano cultural, y está distanciada de la habitación con el mosaico del crismón. Además, aunque esta iglesia fue levantada dentro del antiguo complejo residencial, ocupando una de las alas del peristilo, su construcción es posterior al mosaico⁷. Por su parte, la existencia de un ambiente destinado al culto no es conocida hasta la fecha en Quintas das Longas.

En otras palabras, la representación de un crismón no implica necesariamente un carácter litúrgico-cultural, ni para el espacio que lo alberga, ni para el objeto en el que se grabe.

2. *Inscripciones conmemorativas edilicias*. De las que se conocen varias en muchos puntos del Mediterráneo, especialmente en el área oriental, y sin embargo, nada tenemos para documentar las primeras centurias (siglos iv-v) en la Península Ibérica. Hay que esperar a la controvertida placa de Natívola y a interpretaciones indirectas como la extraída de la inscripción de Ibahernando, para constatar este hábito en Hispania. Las fuentes escritas del siglo vii también ofrecen alguna información, pero siempre indirecta, caso del patronazgo de una familia de nobles al monje africano Donato. La inscripción que conmemora la fundación de una iglesia rural en Ibahernando, cerca de Mérida, se refiere a su consagración por el obispo Orontio, sin ni siquiera mencionar el nombre del patrono. El sentido privado de este edificio es supuesto por sus características tipológicas y espaciales: un pequeño ábside rectangular con una también pequeña aula rectangular donde se colocaron cuatro tumbas que ocupan de manera simétrica los cuatro ángulos, elementos que muestran el carácter funerario, y probablemente familiar, que tuvo la construcción, quizás un oratorio privado (Sastre de Diego 2010). La actividad episcopal de Orontio también fue plasmada en otro epígrafe, esta vez para la consagración de una iglesia dedicada a Santa María princesa en su sede de Mérida. La interpretación de Ibahernando como un oratorio privado creo que apoya el último análisis que de la placa de Natívola han efectuado por J. Carbonell y H. Gimeno (2010), en su propuesta de los tabernáculos como capillas privadas de quien es protagonista de la inscripción.

3. *Mobiliario litúrgico y litúrgico-funerario*. Desde un punto de vista morfológico y semántico, se considera que las primeras *mensae* funerarias cristianas y de conmemoración martirial derivan de la tradición pagana de las *mensae* de banquetes. Estas habrían pasado del ámbito doméstico —*stibadium*— al funerario. La forma preferida en estos contextos es la sigmática. Apenas documentados en Hispania hasta la última década del siglo xx, en la actualidad la Península Ibérica es una de las áreas del Mediterráneo con más ejemplares de tableros en sigma conocidos (Sastre de Diego 2009). La mayoría de los restos conservados son importaciones tardoantiguas traídas del mercado griego; pero también hay manufacturas locales que imitan las piezas foráneas añadiendo elementos propios. Es el caso del tablero sigmático de Casa Herrera (Mérida), de inicios del siglo vi. Su morfología sigmática es deudora de los talleres mediterráneos, pero las soluciones decorativas son locales, como también lo es el mármol en el que se fabricó. El contario flanqueado por dos molduras que remarca el arco, que no aparece en las producciones orientales, es un elemento decorativo de tradición romana; ya fue utilizado con la misma composición —secuencia de una perla entre dos cuentas— por los talleres romanos de Mérida para algunas placas funerarias, estas

⁷ Esto es seguro para su altar. Su análisis en Sastre de Diego, 2009.

rectangulares, labradas en mármol lusitano durante los siglos I-II. De hecho, se trata de una iconografía empleada con asiduidad en elementos funerarios y que L. da Silva Fernandes (2011, 677) entiende como «verdaderos *specula Urbis* que proclaman la adhesión de las elites locales a los modelos de Roma y, en simultáneo, vehiculan la conmemoración y auto representación del individuo».

En mi opinión, junto a la *mensa* sigmática, hay un segundo canal de transmisión tipológica y funcional desde la cultura romana-pagana a la tardorromana-cristiana. Los *labra* greco-romanos tenían entre sus usos, además del ornamental, público y privado, el cultual. En algunos *labra* con significación religiosa se grabaron inscripciones alrededor del borde. Por ejemplo, en el templo de la *Bona Dea* de Trieste (Italia) aparecieron tres *labra* idénticos con inscripción dedicatoria a la diosa; en el mitreo de la *planta pedis* de Ostia otro *labrum* estaba dedicado a Mitra; y las fuentes halladas en el santuario de *Aphaia* en Egina también contaban con inscripciones dedicatorias en sus bordes (Schäfer 1992, 7-37). En opinión de A. Ambrogi (2011, 475-476) el tipo *a catino* de estos *labra*, resultaba particularmente adaptado a las funciones cultuales, como contenedor del agua lustral, colocándose a la entrada del lugar sagrado; así lo confirmaría el *perirrhanterion* conservado en el museo del Pireo con la dedicación incisa del *lithon* por parte de dos dedicantes. Los *labra* siguieron en uso en el siglo IV tanto en contextos privados como cultuales, si bien muchos de ellos estaban reutilizados (Ambrogi 2011, 478). En los *labra*, el soporte —una columnita o pilastrilla— y el tablero o fuente circular son piezas independientes. Es este un rasgo que comparten las *mensae* litúrgicas cristianas distintas a los altares eucarísticos.

Además de las *mensae* sigmáticas y de las derivadas de los *labra*, un tercer modelo muy cercano a ambos es utilizado en las iglesias posiblemente como *mensae* de ofrendas: las *mensae* circulares. En la iconografía pictórica del siglo VIII, las ofrendas de los reyes magos son presentadas en grandes platos circulares; así aparece por ejemplo en las iglesias de Santa María *foris portas* y, con más dudas por su estado de conservación, en la de Santa María Antiqua de Roma (Pace 2007, 217). Debieron ser frecuentes las ofrendas de objetos litúrgicos en forma de bandejas o *mensae* circulares. Un buen ejemplo es el llamado plato de *Mantius*, hallado en Mérida, que se data a finales del siglo IV o inicios del siglo V, y que Arce interpreta como un *oscillium*⁸. En un contexto similar (Fontaine 1972-74; Sastre de Diego 2009) se ha situado el conocido como crismón de Quiroga, un tablero de mármol cercano al metro de diámetro (0,95 × 0,06 m) que debió funcionar en una *mensa*. Una de las cosas que más llama la atención del crismón de Quiroga es su inscripción, un dístico que recorre el tablero por su borde: + *AURUM VILE TIBI EST, ARGENTI PONDERA CEDANT; PLUS EST QUOD PROPIA FELICITATE NITES*. Nuevamente, como ya sucediera con la lápida de *Pascentius*, en los versos del crismón se entremezclan alusiones a autores paganos —como Virgilio— y cristianos (Fontaine 1972-74). Recientemente, J. M. Anguita (2011) ha propuesto la dependencia literaria del dístico de la obra de Venancio Fortunato (535-610), donde encontramos el uso de frases con significado parecido —o *Regina potens, aurum cui et purpura vile est* (Ven. Fort. *carm.* 8, 8, 1)—, o bien de palabras con una semántica e intención semejantes; cabe, sin embargo, señalar que la mayoría de las eventuales coincidencias se encuentran ya presentes en autores anteriores como Agustín y Jerónimo. Para intentar solucionar la contradicción cronológica que supondría aceptar la dependencia, Anguita propone dos momentos y usos para la pieza; así, el crismón habría sido realizado a inicios del siglo V para funcionar como *offertorium*, mientras que la inscripción se habría grabado en la segunda mitad del siglo VI o posteriormente, siendo reutilizada como mesa de ofrendas o dedicatoria funeraria. Este análisis abre una nueva vía de interpretación para el crismón, a mi juicio todavía no concluyente. Si se terminara de confirmar, el contexto social

⁸ Recogido en Sastre de Diego 2010.

y cultural que definiendo para esta pieza y que encaja con la cronología comúnmente aceptada hasta el momento —inicios del siglo v—, debería ser o bien aplicado y/o extendido a la segunda mitad del siglo vi, o bien cuestionado, y se requeriría otra explicación ideológica. En mi opinión, placa e inscripción son unitarias, y por tanto, elaboradas en un único momento, independientemente de los usos posteriores que tuviera la pieza. Así, aunque Anguita ofrece coherentemente otra interpretación que debe ser tenida en cuenta, mantengo con prudencia el siglo v como cronología probable.

La utilización peyorativa de los metales nobles entre los escritores cristianos era habitual, con una tradición desarrollada ya por algunos autores del siglo iii. Así aparece en *La salvación del hombre rico* y el *Paedagogus* de Clemente de Alejandría, dirigido a una comunidad cristiana pudiente; en ellos hacía especial hincapié en el desprecio a la posesión excesiva de joyas y adornos de oro (*paed.* 2,13, 167 f.). Entre los aristócratas e intelectuales cristianos de finales del siglo iv e inicios del siglo v se nombraban el oro y la plata como metáforas y símbolos de la codicia y los peligros que suponía el deseo de llevar una vida a la manera de los aristócratas paganos. Pero tales riquezas también podían ser una vía de redención. Agustín habló sobre la riqueza y los privilegios en esos términos, afirmando que la «riqueza es buena, el oro es bueno, la plata es buena, los siervos son buenos, las posesiones son buenas; todas estas cosas son buenas; pero ellas no te hacen bueno, sino lo que haces con ellas» (*serm.* 48, 8). Creo que en este contexto histórico e ideológico debe situarse la producción del crismón de Quiroga. Estos discursos son propios del ambiente social de finales del siglo iv e inicios del siglo v, que trataban de modificar la idea negativa de la riqueza material en algo positivo solo si era utilizado con fines cristianos, como por ejemplo mediante la caridad. Es ese un contexto de oposición o transformación de las viejas costumbres entre las elites cristianizadas. Al igual que con la ya citada lápida funeraria de *Pascentius* y el relato hagiográfico de Eulalia, la inscripción hace hincapié en el rechazo a otra opción de vida que estuvo al alcance del donante, más cómoda y placentera. Este es el asunto principal expresado. Por tanto, los promotores de estos materiales debieron haber pertenecido a la aristocracia, quizás provincial, para los que en principio estaba destinado otro tipo de vida, de disfrute, privilegios y ascenso social mediante las carreras administrativas, un estilo de vida y un ambiente social que sin embargo rechazan por la nueva religión, y así lo hacen saber epigráficamente, plasmándolo en piedra como memoria y símbolo de su profesión de fe cristiana. El crismón de Quiroga se convierte además en una expresión de caridad, es una evidencia material de esa cristianización de la riqueza material que justificaban los padres de la Iglesia. Creo que estas evidencias materiales reflejan el conflicto vivido a finales del siglo iv y en las primeras décadas del siglo v por la aristocracia occidental, en pleno proceso de cristianización y adecuación del estilo de vida pagano. Son productos de una aristocracia cristianizada realizados en plena transformación social, cultural y religiosa del mundo antiguo. Junto con la conmemoración funeraria, es a través de la donación de los elementos muebles utilizados en las celebraciones destinadas a las ofrendas, donde esta elite podía evidenciar materialmente su piedad, a la vez que su estatus dentro la Iglesia. Los fieles no podían entrar en el santuario y estar junto al altar, pero sí a las mesas de ofrendas.

3. CONCLUSIÓN

A partir del siglo v, una vez consolidada la integración de la aristocracia en la Iglesia, se da paso a una nueva etapa de relaciones entre ambas esferas donde la Iglesia tratará de protagonizar primero, y monopolizar después cualquier manifestación pública de los nobles cristianos. Se legislará para controlar sus acciones y, en algunos casos, acabar con ellas. Este nuevo marco afecta a las manifestaciones epigráficas, ahora acompañadas de la mención al obispo y el líder religioso de la comunidad.

Si comparamos las inscripciones de los siglos VI-VIII con las primeras del siglo III y las del mobiliario ofertado en los siglos IV-V enseguida se evidencian las novedades: primero, aumenta la presencia de clérigos como promotores y patronos; segundo, se ha incorporado la obligada mención al obispo.

Aunque es necesario un análisis comparativo más detallado, las inscripciones de los siglos VI al VIII dejan ver algunas diferencias entre las iglesias orientales y las iglesias occidentales, especialmente con las hispanas. En aquellas se percibe una mayor actividad de las elites laicas. Quizás fuera ocasional, pero el evergetismo y la acción benefactora parece pervivir, aunque ahora compartida con la jerarquía eclesiástica. Por ejemplo, la inscripción sobre el arquitrabe de la iglesia de San Jorge de Nahita en el Hauran (a. 623) recuerda al modelo tardorromano:

«+ Jesucristo. Kuriakos y su hijo Osebos, y los hijos de este, hicieron los fundamentos y alzaron el templo del glorioso mártir san Jorge, en el mes de noviembre 2 (...) del año 518 de la provincia [623 de la era cristiana] con su patrimonio y el de Noeros hijo de Osebo de Aiaso fue construida el aula»⁹.

Otro tanto se puede decir de la iglesia monástica de San Nicéforo Constantino (a. 623), cuya construcción del aula fue sufragada enteramente por Kaium, hijo del conde Procopio, para la salvación y larga vida suya y de sus hijos, aunque aquí sí se menciona al ya famoso arzobispo *Poliuctus* y que la obra estuvo al cuidado de los paramonarios¹⁰ Juan y Germán (Piccirillo 2007, 98), por tanto una empresa privada controlada, o administrada, por los clérigos.

Esta pervivencia de la manifestación epigráfica y evergética privada no ha sido constatada en la Iglesia occidental, y en la hispana de época visigoda en particular. Debió existir pero de manera muy minoritaria, sobre todo en comparación con la intensidad con que la produjo la aristocracia tardorromana, y siempre bajo la visible supervisión episcopal. Ahora, en el siglo VI, los hospitales y albergues son costeados por los obispos, así lo hizo Masona para el complejo martirial de Santa Eulalia de Mérida, o el obispo galo *Syagrius* de Autun, contemporáneo de Masona, que, además de redecorar la iglesia de San Nazario con un nuevo pavimento de mosaico (acción que antaño fue característica de la elite laica), también construyó un hospital. Quienes rememoran tales empresas y la grandeza de sus promotores también fueron hombres de Iglesia, sea mediante la epigrafía o con obras literarias, como las conocidas *Vidas de los Santos Padres Emeritenses*, o los poemas del también obispo Venancio Fortunato, quien loó a *Syagrius* en agradecimiento a un favor personal.

Habrà que esperar al desarrollo de las elites altomedievales en los territorios del norte peninsular, y su política de control territorial mediante fundaciones y donaciones religiosas para volver a encontrar esa vitalidad evergética, y su plasmación epigráfica, con la que la aristocracia laica había penetrado, más de cuatro siglos antes, en la esfera de la Iglesia.

ISAAC SASTRE DE DIEGO
Wolfson College
FECYT - University of Oxford

⁹ Traducción propia (cambiando *sostanze* por 'patrimonio') de la traducción al italiano de Piccirillo 2007, 110, nota 8; traducción originaria del griego por Waddington, W.H., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870, 550, n. 2412m.

¹⁰ Utilizamos la interpretación que de este cargo hace P. Figueras (1995), que recoge a su vez de Meimaris:

«This title of paramonarios, frequent in ancient Church epigraphy, does not correspond to a modern one in the Greek Church. Meimaris (1986, 259-260) describes paramonarios' duties as related to the custody and supervision of a church and church properties in the name of the local bishop. He could be a priest, a deacon, a clerk of lower rank, or a simple monk».

BIBLIOGRAFÍA

- AGNOLI, N., 2000, «I sarcophagi e le lastre di chiusura di loculo», en: L. Paroli (cur.), *Scavi di Ostia XII. La basilica cristiana di Pianabella*, Roma: Istituto Poligrafico e zecca dello Stato.
- ALFÖLDY, G., 2011, «Urban Life, Inscriptions, and Mentality in Late Antique Rome», en: Burns, T. S., Eadie, J. W., 2011, 3-24.
- AMBROGI, A., 2011, «Ricezione in ámbito periférico e provincial de modelos urbanos: el caso de los labra marmorei», en: Nogales, T., Rodà, I., 473-483.
- ANGUITA, J. M., 2011, «El disco de Quiroga y Venancio Fortunato», en: García, M.J., Amado, T., Martín, M.J., Peireiro, A., Vázquez, M.E. (eds.), *Homenaje a Juan José Moralejo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 35-46.
- BOWES, K., 2001, «... *Nec sedere in villam*. Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy», en: Burns, T. S., Eadie, J. W., 323-348.
- BROWN, P., 1961, «Aspects of the Cristianization of the Roman Aristocracy», *JRS* 51, 1-11.
- BURNS, T. S., EADIE, J. W. (eds.), 2011, *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, Michigan: Michigan State University Press.
- BURRUS, V., 1995, *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- CAMERON, A., 2011, *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- CARBONELL, J., GIMENO, H., 2010, «A vueltas con la placa de Nativola (CIL II²/5, 652). Nuevos elementos para la reflexión», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 8, 73-96.
- CILA = GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., 1991, *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, vol. 2. Sevilla. Sevilla: Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.
- COHON, R., 1984, *Greek and Roman Stone table supports with decorative reliefs*, New York: New York University.
- EKELUND, R. B., TOLLISON, R. D., 2011, *Economic Origins of Roman Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- FIGUERAS, P., 1995, «Monks and monasteries in Negev Desert», *Liber Annus* 45, 401-450.
- FONTAINE, J., 1972-74, «Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel», *AEA (Homenaje al Prof. Helmut Schlunk)*, n.º 45-46, 557-585.
- ICERV = VIVES GATELL, J., 1942, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona: Biblioteca Balmes.
- KYRTATAS, D. J., 1987, *The Social Structure of the Early Christian Communities*, London – New York: Verso.
- NOGALES, T., RODÀ, I. (eds.), 2011, *Roma y las provincias: modelo y difusión*, vol. I, Roma-Mérida: L'Erma di Bretschneider.
- PACE, V., 2007, «La questione bizantina in alcuni monumenti dell'Italia altomedievale: la 'perizia greca' nei 'tempietti' di Cividale e del Clitunno, Santa María foris portas a Castelseprio e San Salvatore a Brescia, Santa Maria Antiqua a Roma», en: Quintavalle, A. C., 215-223.
- PICCIRILLO, M., 1981, *Chiese e mosaici della Giordania Settentrionale*, Jerusalén: Franciscan Printing Press.
- , 2007, «Dall'archeologia alla storia. Nuove evidenze per una rettifica di luoghi comuni riguardanti le province di Palestina e di Arabia nei secoli IV-VIII d.C.», en: Quintavalle, A. C., 95-111.
- PLRE = Jones, A.H.M., Martindale, J.R., Morris, J., 1971-1992, *The Prosopography of the later Roman Empire*, 3 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1971-1992.
- QUINTAVALLE, A. C. (cur.), *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, Milano: Electa.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L., 1991, «La inscripción de Torrebaja (Pueblonuevo del Guadiana, Badajoz). Original modelo de la epigrafía cristiana», *Antigüedad y Cristianismo* 8, 89-98.
- SALZMAN, M. R., 2002, *The Making of a Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SASTRE DE DIEGO, I., 2009, *El altar en la arquitectura cristiana hispánica. Siglos V-X. Estudio Arqueológico* (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid).
- , 2010, *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus elementos y espacios litúrgicos*. Caelum in Terra. *Ataecina. Colección de Estudios Históricos de la Lusitania*, Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- SCHÄFER, Th., 1992, «Aegina, Aphaia-Tempel. XV. Becken und Ständer aus Marmor und Kalkstein», *AA*, 7-37.
- SILVA FERNANDES, L. DA, 2011, «Placas funerarias decoradas del *conventus Emeritensis*. Rutas de difusión de un modelo», en: Nogales, T., Rodà, I., 671-680.