



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2017

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 30, 2017

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN
Carmen Chíncoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS

LA INSCRIPCIÓN DE ALANGE (BADAJOZ) Y EL CULTO A SAN CRISTÓBAL EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA

AN INSCRIPTION FROM ALANGE AND THE CULT OF SAINT CHRISTOPHER IN LATE ANTIQUITY HISPANIA

Guillermo S. Kurtz Schaefer¹ & José Luis Ramírez Sádaba²

Recibido: 22/01/2017 · Aceptado: 21/06/2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017.17973>

Resumen

Este artículo revisa la lectura de una inscripción tardoantigua dedicada a san Cristóbal aparecida en Alange (Badajoz) y la analiza en el contexto de la liturgia visigoda y mozárabe.

Palabras clave

Inscripción; Alange; San Cristóbal; liturgia.

Abstract

This article reviews a late Roman inscription dedicated to Saint Christopher, found in Alange (Badajoz, Spain) and examines its probable meaning in the context of visigothic and mozarabic liturgy.

Keywords

Inscription; Alange; Saint Christopher; liturgy.

-
1. Director del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz; <guillermo.kurtz@juntaex.es>.
 2. Catedrático de la Universidad de Cantabria, jubilado; <ramirezj@unican.es>.

ESTE TRABAJO³ se propone revisar la interpretación de una inscripción aparecida en la Dehesa de la Arguijuela (Alange, Badajoz)⁴, publicada originalmente por Tomás Romero de Castilla⁵, dada posteriormente a conocer por el Marqués de Monsalud y sobradamente conocida⁶. Actualmente se conserva, expuesta, en el Museo Arqueológico Provincial de Badajoz, con el número de Inventario 393.



FIGURA 1. INSCRIPCIÓN DE ALANGE.

3. En la consulta de textos latinos ha sido de suma utilidad en este trabajo el *Corpus Corporum, Repositorium operum latinorum apud universitatem Turicensem* (Universität Zürich) <<http://www.mlat.uzh.ch>>, además de otros repositorios bibliográficos, especialmente <<http://www.archive.org>, <www.gallica.fr> y EDCS clauss.slaby.

4. Arguijuelas denominada por los primeros editores, hoy Arguijuela.

5. ROMERO DE CASTILLA, Tomás: *Inventario de los objetos recogidos en el Museo Arqueológico de la Comisión Provincial de Monumentos de Badajoz*, Badajoz, tipografía El Progreso, 1896, pp. 158-159, Serie Hispano-Cristiana 3

6. MONSALUD, Marqués de: «Nuevas inscripciones de Extremadura y Andalucía X», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 33, 1898, pp. 157-159 (del que dependen RAMÓN MARTÍNEZ, Matías: «Alange», *Revista de Extremadura* II.15, 1900, 405-415 pp. 410-11; Mérida, Jose Ramón: *Catálogo Monumental y Artístico de la Provincia de Badajoz*, Madrid, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1925-1926, pp. 141-2, nº 2412; NAVARRO del CASTILLO, Vicente: *Historia de Mérida y de los pueblos de su comarca I*, Mérida 1975, p. 310); IHC I 359 del calco enviado por Monsalud (de los que depende ICERV 337); MALLON, Jean y MARÍN, Tomás: «Las inscripciones publicadas por el Marqués de Monsalud (1897-1908) Estudio crítico», *Scripturae, Monumenta et Studia* II, Madrid, 1951 nº157, p. 53; ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Jose María: «Alange y sus termas romanas», *Revista de Estudios Extremeños* 29.3, 1973, pp. 445 (del que depende Rodríguez Díaz, Alonso: *Arqueología de la Tierra de Barros*, Mérida, 1986, p. 189); SALAS MARTÍN, José; ESTEBAN ORTEGA, Julio A.; REDONDO RODRÍGUEZ, Jose Antonio y SÁNCHEZ ABAL, Jose Luis: *Inscripciones romanas y cristianas del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*, Publicaciones 4, Badajoz, Editora Regional de Extremadura, 1997, p. 79, nº 67; RAMÍREZ SÁDABA, José Luis: «Epigrafiya monumental cristiana en Extremadura», en *Repertorio de Arquitectura Cristiana en Extremadura*, Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIX, 2003, p. 276-77.

Se trata del fragmento derecho de una inscripción en mármol con tres líneas de inscripción, que mide 27 x (39) x 6:

[---]+ATVR XPOFORI SCI
[---]+T PERPETVA PAX
[---]EGREDIENTIBUS

que Fita (según Monsalud) reconstruyó así

[hinc aditus d]atur Christofori s(an)c(t)i
[ad limina sacra si]t perpetva pax
[ingredientibus et] egredientibus

Todos los autores que han tratado de la pieza han aceptado sin más análisis crítico la reconstrucción de Fita, que resulta muy convincente. No obstante, entendemos que el trazo incompleto conservado en la línea 1, así como los avances producidos en el conocimiento de la epigrafía altomedieval, y muy concretamente el tema de la epigrafía monumental asociada a puertas⁷, obligan a someter a crítica la reconstrucción original y plantear la posibilidad de que existan alternativas para la lectura de este epígrafe.

Para empezar, una nueva autopsia de la pieza demuestra que la restitución [d]ATVR de la primera línea es difícilmente asumible, pues se conserva el pie superior de una letra claramente visible, que podría ser una C o una G, acaso una S, nunca una D, pues se trata de un pie oblicuo del que arranca un trazo curvo descendente hacia la izquierda



FIGURA2. DETALLE DEL TRAZO VISIBLE ANTE LA «A».

7. FAVREAU, Robert: «Le thème épigraphique de la porte», *Cahiers de civilisation médiévale*, 34^e année (n°135-136), Juillet-Décembre 1991, *La façade romane. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale*, Poitiers, 26-29 septembre 1990, pp. 267-279 <http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1991_num_34_135_2499>; RICO CAMPS, Daniel: «Arquitectura y epigrafía en la Antigüedad Tardía. Testimonios hispanos», *Pyrenae* 40, 2009, pp. 7-53.

Segundo, en el canto superior, a 12 cm del borde derecho, encima de la *-or- de Christofori*, se aprecia la marca de una indentación artificial para una grapa que fijaba la inscripción a la pared. Esta marca tiene su importancia, aunque sorprendentemente no haya sido comentada por ninguna publicación. Fita y Monsalud indicaron que era posible que se conservara la mitad de la piedra, y así se reconstruyó su texto. Pero, al estar situada la indentación muy cerca de un extremo, es imprescindible suponer la existencia de otra simétrica en la parte superior izquierda, y quizá una más en el centro del canto inferior, aunque parezcan muchas grapas para una piedra del tamaño propuesto y para la anchura conservada.

Tercero, que no se encuentran, ni en los epígrafes conservados ni en fuentes literarias, las restituciones de Fita para las líneas 1 y 2: *hinc aditus datur y ad limina sacra*, aunque se pueden encontrar las palabras en otras expresiones:

- * en el epígrafe de la abadesa Eugenia de Santa Eulalia de Mérida aparece la expresión *liminium adita*⁸, donde están ambas palabras, pero ninguna de las fórmulas reconstruidas;
- * en otra de Martos (Jaén)⁹ aparece *sacrata limina Cr[isto]*, que ya se parece algo más a lo restituído;
- * más cercana es la primera línea de la inscripción de Los Hitos (Arisgotas, Toledo): *[—] unc aditum b[—] [t]empli*¹⁰;
- * y finalmente, en otra funeraria de Alcaracejos (Córdoba)¹¹ que Fita restituyó: *s[candens l]im|[ina caeli...]*;

Solo cuatro paralelos, y solo aproximados, en un repertorio bastante extenso y de muy variada condición si tenemos en cuenta ICERV y los ejemplares aparecidos después de esta publicación. Ciertamente es un argumento concluyente, toda vez que de este mismo repertorio se saca la conclusión de que la epigrafía edilicia tardorromana y altomedieval se caracteriza exactamente por una gran libertad y variedad textual, con muy poca normalización formulística; además de una conservación muy parcial de lo que debía haber sido una epigrafía mucho más abundante. Da la impresión de que Fita hizo una «restitución posible» combinando palabras documentadas en contextos similares, que no correspondían fielmente a su propuesta¹².

Pero el argumento más contundente reside en la lectura y restitución de la primera línea, que condiciona las otras dos. Hemos indicado ya que el trazo incompleto conservado tiene que corresponder a una letra cuya parte superior sea una curva descendente a la izquierda. Por tanto, no puede ser D, sino C, G o S, luego no se puede restituir *datur*.

8. HC 1,333; ICERV 358; CICMe 4; Rico *ibidem* p. 31.

9. HC 1,337; ICERV 338; Rico *ibidem* p. 32.

10. Rico *ibidem* p. 35.

11. ICERV 172.

12. *Datur* solo se documenta en textos epigráficos en IHC 361 en la expresión *doctrina datur*.

Al no existir un verbo que termine *-gatur* o *-satur* aplicable a iglesias, proponemos restituir *[dedi]catur*, documentado en las advocaciones dadas a los edificios de función religiosa. En Mérida, en la inscripción de un edificio religioso (edificado seguramente el año 627 d.C.) se lee: *dedicata est hac aula ad nomen [S(an)c(ta)e Marie glo]riosissime matri<s> Domini nostri HI[esu Christi]*¹³; en Jerez de los Caballeros (el año 552 d.C.), *dedicata est haec ecclesia S(an)c(ta)e Marie*¹⁴ y en Salpensa (Utrera) *dedicata est hec basilica a Pimenio*¹⁵.

Proponemos, por todo ello, restituir *[---dedi]catur*. Pero, antes de aventurar qué expresión precedía al verbo, es necesario razonar las otras dos líneas del texto.

[INGREDIENTIBUS ET] EGREDIENTIBUS

Necesaria y obviamente tal restitución debe construirse a partir de lo conservado realmente en la piedra, es decir, a partir de las expresiones de la segunda y tercera líneas *perpetua pax ... egredientibus*. La última de las palabras avala, por ahora, la reconstrucción de Fita, pues es frecuente que *egredientibus* (u otras formas del mismo verbo) se asocie a *ingredientibus* (o similares) en citas bíblicas varias:

- * Deuteronomio 28,6: *Benedictus eris tu ingrediens et egrediens*
- * Ezequiel 46,10: *princeps autem in medio eorum cum ingredientibus ingredietur et cum egredientibus egredietur;*
- * Zacarías 8,10: *siquidem ante dies illos merces hominum non erat nec merces iumentorum erat neque introeunti et exeunti erat pax prae tribulatione et dimisi omnes homines unumquemque contra proximum suum;*¹⁶
- * Salmo 121 (120),8: *Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum.*
- * Juan 10,9: *ego sum ostium per me si quis introierit salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet;*

La dualidad es evidente, y queremos señalar que las citas donde aparece son significativas: el texto de Deuteronomio habla del pueblo elegido, la profecía de Ezequiel habla del templo de Jerusalén, la de Zacarías de la restauración de Jerusalén y de su templo, y el texto evangélico de Juan es la parábola del Buen Pastor, donde Cristo se identifica a sí mismo como *ostium* (puerta) por la que quienes pasan obtienen la salvación.

En soporte epigráfico son varios los casos donde se refleja esta dualidad entrar-salir. La mayor parte son posteriores a la inscripción de Alange, justamente los terminológicamente más cercanos, pero antes es necesario mencionar una inscripción procedente de Mérida (Badajoz). Se trata de otra piedra sin contexto conocido, fechable en los siglos V ó VI, de la que solo se conserva la parte inicial

13. CICMe 5.

14. IHC 50 = ICERV 301.

15. IHC 80 = ICERV 306.

16. Porque antes de estos días no ha habido paga de hombre ni paga de bestia, ni hubo paz para el que salía ni para el que entraba, a causa del enemigo; y yo dejé a todos los hombres cada cual contra su compañero.

de cuatro líneas: *pax tibi sit q[ui]cumque dei penetralia Christi / pecto]re pacifico [candidus ingrederis: / quisqu(e) domo d(omi)n[i] [perfectis ordine votis / egrederis; remea] corpore [corde mane]*¹⁷, que reproducen dos de los dísticos parenéticos compuestos por Paulino de Nola para el santuario de San Félix, ubicado en esa ciudad italiana¹⁸. Dísticos ambos ubicados en puertas, como posiblemente lo estuviera esta inscripción emeritense. Queremos señalar que en el mismo área geográfica y cultural, y en un momento cronológico muy cercano, se articula una inscripción con tres de los mismos términos básicos de la que estamos tratando procedente de Alange: paz (*pax*) – entrar (*ingredere*) – salir (*egredere*). Es claramente un indicio de que ambas inscripciones responden a un mismo contexto cultural y a una misma tradición literaria, bien que cada una de ellas utiliza fórmulas concretas diferentes.

Más cercanas en la forma, aunque bastante más tardías, son otras inscripciones basadas en la dualidad entrar-salir¹⁹: una del siglo IX de Belcodène²⁰: *pax introeuntibus, pax egredientibus*, y un ejemplo musivo de Sidi-Ferruch (Bou Ismael, Argelia)²¹: *pax intran[ti istam] ian[uam, pax et reme]anti*, de fecha incierta entre el siglo IV y el IX d.C. La dualidad, como idea, aunque con otras formas, se mantuvo bastante tiempo vigente, como muestra la l. 7 de la inscripción del año 920 de San Pedro de Eslonza (León)²²: *quisqus hic tristis ingreditur reus a prece laetior inde redeat*.

Es necesario que destaquemos que en estos ejemplos epigráficos (especialmente en el emeritense) se produce la asociación entre dos palabras que aparecen en nuestro epígrafe: *pax* y *egredientibus*, lo que avala en parte la restitución de Fita del último renglón. Menos habitual es la fórmula perpetua pax, y que trataremos más adelante.

La aparición más antigua (que hayamos podido documentar) de *pax ingredientibus* et *egredientibus* está en el comentario de san Jerónimo²³ al versículo ya citado del capítulo octavo de Zacarías; lo que resulta lógico pues este autor fue el responsable,

17. CICMe 92; ESCOLÀ Tuset, Josep M.: «La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos» en *La Filología Latina. Mil años más. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos* (Medina del Campo 22-24 mayo de 2003) en: Conde Parrado, Pedro P. y Velázquez, Isabel (eds.), Madrid, 2005, pp. 689-692; Carande, et alii: «Poesía Epigráfica de Transmisión Manuscrita: ¿Ficción o Realidad?», pp. 34-35, en: Fernández Martínez, Concepción y Gómez Pallarès, Joan (eds): *Temptanda Uias. Nuevos Estudios Sobre la Poesía Epigráfica Latina*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma, 2006, n° 12.

18. MAI, Angelo: *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio bibliothecae vaticanae praefecto*, vol.5, Roma, Typis Vaticanis, 1831, p. 129: *supra portas quae meridiem respiciunt. In una: Pax tibi sit quicumque Dei penetralia Christi / Pectore pacifico candidus ingrederis. Hoc idem ostiolum aliis versibus ab interiori sui fronte signatur: Quisquis ab aede Dei perfectis ordine votis / Egredieris, remea corpore, corde mane.* Grossi Gondi, Felice, S.I.: *I monumenti cristiani dei primi sei secoli. Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, vol. I, Roma, Università Gregoriana, 1920, p. 321, da una lectura ligeramente diferente y no indica la ubicación de cada dístico.

19. FAVREAU, *Le thème épigraphique de la porte* p. 272-273.

20. *ibidem* 272, nota 59; inscripción completa: *ecce do[mus domi]ni que duci[t ad atria celi cordibus afflicti] hu proerati viri ga[udi]a pro lucto [referet letusque redibit: fuderit] hic tristis qui lagri[mando] prece[s quatuor in titulis constat hac ja]nua templi. Hoc opus [B... Secon]dus propio s u[m]ptu fecit. Pax i]ntroeuntibus pax egre[dientibus] prioa [...] pars [... tem]pli condidit.*

21. *ibidem* 272; ENGSTRÖM, Einar: *Carmina Latina Epigraphica*, Goteburg/Leipzig 1912, n° 115; CIL VIII 9271; ILCV 1829.

22. IHC 243.

23. Comentario de SAN JERÓNIMO al cap. VIII de Zacarías: (MIGNE PL 25, 1470): *Priusquam domus dei fundamenta iacerentur, et aedificaretur templum, merces hominum non erat, nec merces iumentorum, nec prae tribulatione et angustia pax introeuntibus et exeuntibus: et omnes homines inter se hostili odio dissidebant.*

en cuanto que traductor, de las citas bíblicas realizadas más arriba, y como toda fórmula con origen en la patrística es repetida o parafraseada en más de un autor posterior²⁴ y seguramente sirvió de inspiración a Paulino de Nola para componer los dísticos citados en la inscripción emeritense. Podemos encontrar un uso diferente de la expresión en Teodulfo de Orleans (circa 750 - 821)²⁵, quien en su *Capitulare ad eosdem (ad presbyteros parochiae)* da instrucciones para el ceremonial de llevar la penitencia a un enfermo (es decir, la extremaunción):

Primitus autem infirmo poenitentia detur. Deinde, si permiserit infirmitas, abluto corpore, albis vestibus induatur, et in ecclesiam deportetur, et iaceat in cilicio superiecto cinere. Portetur ibi crux et aqua benedicta, ut cum venerint ad eum, videlicet tres presbyteri, dicant capitulum: Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea. Pax ingredientibus et egredientibus in nomine Domini. Deinde fundat sacerdos de oleo sacro in aquam benedictam, et spargat eam dicens antiphonam: Benedic, Domine, domum istam et omnes habitantes in ea; quoniam tu, Domine, dixisti: Pax huic domui, etc.

Este texto recoge el contexto bíblico antecitado, uniéndolo a la exhortación de Lucas 10,5: *in quamcumque domum intraveritis primum dicite pax huic domui*. Esta fórmula testimoniada en Teodulfo lleva la dualidad entrar-salir al ámbito de la liturgia donde, convertida en antifona, aparece en diversos pontificales y sacramentarios anteriores al siglo XII (*vide infra*).

Destaquemos que es una cita directa de las palabras de Cristo (*quoniam tu, Domine, dixisti*), lo que plantea si Teodulfo estaría citando una versión del evangelio de Lucas distinta de la Vulgata que ahora se acepta como canónica. Sea como fuere, recordemos que Teodulfo, de origen hispano-visigodo, fue un miembro destacado de la corte de Carlomagno y colaborador en su reforma eclesiástica. La fórmula extensa (llamaremos así a *pax huic domui et omnibus habitantibus in ea. Pax ingredientibus et pax egredientibus*) utilizada por Teodulfo no aparece en la obra de otros autores del mismo entorno intelectual carolingio, y no aparece en la obra de autores anteriores de época visigoda que hayamos podido consultar (Isidoro, Julián de Toledo y otros). Es más, el único paralelo en estos contextos es la simple expresión *pax huic domui*, que también es infrecuente para la época, limitándose a una aparición en el *De ecclesiasticis officiis* de Amalarico de Metz²⁶ y en el algo posterior *Liber de divinis officiis* del Pseudo-Alcuino²⁷.

El texto de Teodulfo coloca la fórmula extensa de la antifona en el ámbito de la ceremonia de entrada de clérigos en la casa de un enfermo al que se va a aplicar la extremaunción. En este mismo ámbito litúrgico aparece en diversos y muy

24. Por ejemplo: HAYMO HALBERSTATENSIS, *Enarratio in duodecim prophetas minores, In Zachariam prophetam caput VIII* (MIGNE PL 117, 244): *...nec erat pax introeunti et egredienti...*

25. MIGNE PL 105, 220 y MARTÈNE I, 845.

26. MIGNE PL 105, 112C: *Caput V. De introitu episcopi ad missam.*

27. MIGNE PL 101, 1245 B (donde se cita a Lucas 10,5, y col 1249, donde da una lectura de Mateo 10,12 como *in quamcumque civitatem aut domum intraveritis salutate eam dicentes: pax huic domui*, cuando la Vulgata aceptada hoy en día presenta una lectura diferente.

específicos sacramentarios: en un pontifical perdido narbonense²⁸, en un compilario ritual de Elna²⁹, en otro de la abadía de La Grassa (Languedoc)³⁰ y en un pontifical *anglicano monasterii gemmeticensis* (monasterio de Jumièges)³¹.

Dejaremos para más adelante la cronología y procedencia de estos testimonios. Antes es necesario subrayar que la fórmula litúrgica de la que se está tratando, la antífona, está relacionada simplemente con el acto de traspasar una puerta en un contexto ritual. Y la misma fórmula vuelve a aparecer en otro contexto litúrgico, el de la consagración o dedicación de una iglesia.

Los rituales para la consagración de la iglesia son variadísimos, Martène³² identifica no menos de once *ordines*, muy diferentes entre sí, que naturalmente no trataremos aquí. Simplemente recordaremos que en muchos de ellos se realiza primero una sacralización del exterior del edificio, pasando seguidamente el obispo a la puerta donde realiza una serie de invocaciones (*tollite portas*) antes de entrar. Cuando lo hace, en algunos de estos rituales se especifica el canto de la antífona con la formulación extensa³³. Estos son: el pontifical de Egbert de York³⁴, el ya citado *pontificali anglicano monasterii gemmeticensis*³⁵, el sacramentario de Robert de Jumièges³⁶, el pontifical de Magdalen College³⁷, el pontifical de san Dunstan³⁸ y en los pontificales de Roda de Isábena y de Vic³⁹.

Un ejemplo en el que se realiza este canto en una situación concreta, la consagración de la catedral (Old Minster) de Winchester, está reflejado en los versos 227 a 232 de la epístola enviada por Wulfstan el Cantor a Alphege (*Ælfheah*)⁴⁰:

28. MARTÈNE I, pp. 883 ss.

29. ANÓNIMO (¿Antoine-Félix de Leyris d'Esponchez?): *Manuale Ritualis ecclesiae et diocesis Elnensis. Typis mandatum iussu et auctoritate ordinarii eiusdem dioecesis*, Perpiñan, ex typis Joannis Alzine, 1801, p. 37.

30. GROS I PUJOL, Miquel dels Sants: «El Col·lectari-Ordinari de l'Abadía de Santa Maria de la Grassa (París, BnF, ms. lat. 933)», *Miscel·lània Litúrgica Catalana* 16, 2008, p. 330.

31. MARTÈNE I, 841: no parece que este antiguo *pontificali anglicano monasterii Gemmetecensis* (monasterio de Jumièges) que Martène cita al menos dos veces (este caso y II, 250, que se comentará más adelante) sean el mismo que los publicados (Wilson, Henry Austin: *The Missal of Robert of Jumièges*, *The Henry Bradshaw Society* vol. XI, London, Harrison and Sons, 1896; *idem*: *The Benedictional of Archbishop Robert*, *The Henry Bradshaw Society* vol. XXIV, London, Harrison and Sons, 1903), pues si bien coinciden sustantivamente lo que citan Martène II, 250ss. y Wilson *Benedictional*, pp. 73 ss., en ninguno de los dos manuscritos publicados aparece este ritual de la extremaunción.

32. MARTÈNE II, 240 ss.

33. En otros no hay ritual definido para este momento: en los *ordines* de los pontificales de la familia romano-germánica, y en el pontifical romano todavía vigente, se dice simplemente *pax huic domui* antes de entonar otra antífona o rezo, según el caso.

34. MARTÈNE II, 247; ANDREWS, George: *The pontifical of Egbert, archbishop of York, A.D. 732-766*, *Publications of the Surtees Society* 27, Edinburgh, 185, p. 31.

35. MARTÈNE II, 250.

36. WILSON, Henry Austin *Benedictional*, p. 76.

37. WILSON, Henry Austin: *The Pontifical of Magdalen College*, *The Henry Bradshaw Society* vol. XXXIX, London, Harrison and Sons, 1910, p. 103; en este mismo pontifical se usa idéntica antífona en el rito *de reconciliacione loci sacri*, *ibidem* p. 127.

38. (= Sherborne pontifical, Paris: BN Ms.Latin 943); MARTÈNE II, 255.

39. GROS I PUJOL, Miquel dels Sants: «El ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias», *Hispania Sacra* 19, 1966, pp. 379-380.

40. MIGNE PL 137, 112A.

*Incipiuntque omnes modulata voce canentes:
Pax sit huic domui, pax sit et hic fidei:
Pax fiat intranti, pax et fiat egredienti:
Semper in hocque loco, laus sit honorque Deo.
Sic in laude Dei resonant nova moenia templi,
Omnis et in Domino lingua resultat ovans.*

Estos versos demuestran que el canto de la antifona no era solo una indicación normativa teórica, sino que reflejaba una costumbre realmente existente.

Todos los pontificales, sacramentarios y versos citados corresponden a los siglos X-XII, y se habrá observado que aparecen en dos áreas geográfico-culturales muy determinadas: Inglaterra y la narbonense. La antifona no aparece especificada ni en los pontificales de la tradición gelasiana y leonina, ni en las propiamente galicanas, ni en las derivadas de la tradición romano-germánica que terminarán siendo la base del actual pontifical romano. Al menos no en su versión que hemos llamada extensa, pues la locución más sencilla, *pax huic domui*, sí aparece en otras colectáneas sacramentales, y sobrevive en el moderno Pontifical Romano.

PERPETUA PAX

Más importante es constatar que la expresión *perpetua pax* con que termina la l.2 sí aparece junta, en su posición original y por tanto debemos prestarle una especial atención. Hay que decir que es sumamente inusual en epigrafía, tanto que solo aparece como tal en esta inscripción, mientras que la palabra *perpetuus*, solo se puede identificar en dos inscripciones hispanas: una funeraria de Lucena⁴¹ con la expresión *perpetua vita*; y otra edilicia de Toledo⁴² cuyo último verso es *gaudens perpetuis saeculis omnibus*. Nunca, en los ejemplos conservados, aparece en combinación con *pax* ni con *egredientibus* (o similares).

Lo mismo puede decirse de *perpetua pax* (o *pax perpetua*) en textos literarios o patrísticos, pues no lo hemos encontrado asociado a contextos o fórmulas similares a las de esta inscripción. Complica la búsqueda de paralelos el que se utilicen varias expresiones similares, casi sinónimas como *aeterna pax* o *sempiterna pax*. Es más, es una expresión con varios sentidos y usos, y consideraremos solo textos y ejemplos claramente anteriores o cercanos en el tiempo a la lápida.

La expresión *aeterna pax* era relativamente usual en autores latinos clásicos como Cicerón⁴³ (quien utiliza también *perpetua pax*⁴⁴), Séneca⁴⁵, Floro⁴⁶, incluso en

41. IHC 128; ICERV 274.

42. IHC 393; ICERV 357.

43. *Orationes, Pro Balbo* 16, 35 *Nihil est enim aliud in foedere nisi ut pia et aeterna pax sit*. En 5,16,2 utiliza la expresión *sempiterni nominis*.

44. Catil. III,29: *id ne diutius faciendum sit ut in perpetua pace esse positus providebo, quirites*.

45. SENECA, *De Consolatione ad Marciam*, 19,6;18 *Excessit filius tuus terminos, intra quos servitur, excepit illum magna et aeterna pax*.

46. FLORUS, *Epitome Rerum Romanorum*, 2,33 *Certa mox fides et aeterna pax*.

acuñaciones numismáticas⁴⁷, con un sentido claro de paz terrenal o personal. En el mismo sentido, como paz terrenal es usada por el papa Dámaso (366-84) en sus epístolas a Acholio⁴⁸. Es posible encontrarlo utilizado en el mismo sentido en varios autores posteriores.

El sentido en que fue utilizada la expresión cambió bastante a partir del comentario que san Jerónimo realizara a Isaías 54⁴⁹, donde al tratar los versículos 11-12 del libro profético los relacionó con el advenimiento de la nueva Jerusalén, momento en el que se produciría la *pax perpetua, et aedificatio iustitiae*. Esta significación intencionadamente supraterebral sería la que le daría reiteradamente Agustín de Hipona a la expresión *aeterna pax*, para lo que bastan tres ejemplos: en *De civitate Dei* 19.20,2: *Quam ob rem summum bonum ciuitatis Dei cum sit pax aeterna adque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo adque moriendo*⁵⁰; en la Epístola 69: *retribuatur ei pax aeterna, quae promissa est ecclesiae, qui intellexit sibi non expedire, quod paci non expediebat ecclesiae*⁵¹; y en su Comentario al Salmo 136 (137)⁵²: *Duas civitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatas, currere per ista volumina saeculorum usque in finem, audistis et nostis; unam cui finis est pax aeterna, et vocatur Ierusalem; alteram cui gaudium est pax temporalis, et vocatur Babylonia*. En las tres citas, el uso que da a *aeterna pax* es muy claro: la perfección eterna que atribuye a la Ciudad de Dios, la paz que le ha sido prometida a la Iglesia, y la perfección de Jerusalén; sentidos todos ellos que significan exactamente lo mismo. Está claro que Agustín está equiparando entre sí tres perspectivas ligeramente distintas de un mismo ideal: la Ciudad de Dios - la Iglesia - Jerusalén (la nueva y la ideal); equiparación que puede encontrarse frecuentemente en textos cristianos de todas las épocas, especialmente la de la iglesia como la Nueva Jerusalén (en todos sentidos de la palabra iglesia: edificio - comunidad - institución). En la primera y en la última cita, además, establece una diferencia clara entre la paz eterna de la ciudad divina (en cualquiera de sus manifestaciones) y la más común paz temporal, que asocia a Babilonia o a la ciudad no divina per quam mortales *transeant nascendo et moriendo*⁵³. Esta última dualidad la consideramos especialmente interesante para nuestros propósitos, pues la última frase de la inscripción de Alange también se articula sobre una dualidad (*ingredientibus et egredientibus*) que es fácilmente asimilable a la dualidad agustiniana: nacer como entrada en la vida, morir como salida.

Aunque el sentido agustiniano de la expresión no eliminó otros usos, en lo que se conserva de textos visigodos la expresión se utiliza en el mismo sentido que le

47. TII, XI, PI, IV-epitheta (Col 847). De hecho el *Thesaurus* define el adjetivo *perpetua* así: *infinutum ut sit fere i. q. sempiternus, aeternus* (TII, XI, PII, 3b (Col 1640).

48. MIGNE PL 368A y 370B: *possit pax perpetua perdurare*.

49. JERÓNIMO Stridonensis (= San Jerónimo), *Commentaria in Isaiam*, liber 15, caput LIV, en el comentario a los versículos 11-12 (Migne PL 24 542A).

50. Por lo cual, siendo el sumo bien de la Ciudad de Dios la paz eterna y perfecta, no por la que los mortales pasan naciendo y muriendo...

51. Otórguele el Señor la paz eterna, que fue prometida a la Iglesia, por haber comprendido que no le convenía lo que no convenía a la paz de la Iglesia.

52. MIGNE PL 37, 1761.

53. Recuerda al ya citado texto del Salmo 121 (120):8: *Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum*.

dio san Agustín, tanto en la liturgia⁵⁴ como en la canonística: en el colofón del VIII Concilio de Toledo se propugna la *pax perpetua et gloria sempiterna* para quienes obedecieran sus estipulaciones⁵⁵, y está claro que con esta dualidad no se estaban refiriendo a la paz terrenal.

En este contexto, y aunque sea posterior, no podemos dejar de mencionar la antífona que en los pontificales de la familia romana acompaña la entrada del obispo en el edificio durante la consagración de la iglesia: *Pax aeterna ab aeterno Patre sit huic domui* y que según Juan de Würzburg (1160-1170)⁵⁶ era la inscripción que coronaba el muro oeste del templo jerosolimitano⁵⁷ y que no hemos podido datar en ningún autor ni contexto anterior al siglo XII.

Consideramos que los textos comentados permiten una distinción semántica en la que *perpetua* aludiría a lo terrenal y *aeterna* a lo celestial, tanto en los autores latinos paganos como en los cristianos. El texto de Cicerón prevé una paz continua e ininterrumpida, pero en vida, sin connotaciones transcendentales. *Aeterna*, por el contrario, rebasa lo estrictamente temporal, incluso en autores paganos como puede verse en el texto de Séneca citado, o en las dedicaciones a la *quies aeterna* documentadas en aras de Augusta Emerita⁵⁸. Los autores cristianos, muy conscientes ellos de que la cultura clásica había sido superada que no olvidada⁵⁹, asumen en general la segunda de las expresiones (*aeterna*), aunque la matizan, especialmente san Agustín, al establecer una relación entre la *pax aeterna/perpetua/sempiterna* y la Nueva Jerusalén-Reino de los Cielos-Iglesia, dejando la paz en la tierra adjetivada simplemente como *pax temporalis*. Por ello, no estamos seguros de que pueda asociarse

54. En el misal mozárabe, reformado por Cisneros y publicado por Lorenzana (MIGNE PL 85) aparece *pax perpetua* (677B: *Ad quos precedentium nos in pace Dominica animas pax perpetua confoveat: et quies eterna possideat*) y *pax sempiterna* (700C: *Ut quia vidimus et credimus salutare tuum: in pace cum iusseris dimittamur: non quo a te dimissos: finis vite accipiat: sed per te absolutos a debito: in fine pax sempiterna possideat*) en la misa de Sta. Inés, celebrada en 13 kal. de febrero (21 de enero), y este último texto en el breviario mozárabe (Migne PL 86, 143A) *in festo circuncisionis Domini Nostri Jesu Christi, ad vespersos*, celebrado en 4 kal. de enero (29 de diciembre).

55. MIGNE PL 84, 427D y Tejada y Ramiro, Juan: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia española*, Tomo II, Madrid, imprenta de Pedro Montero, 1859, p. 384, de donde pasó al Fuero Juzgo I, XVII: *et contemnentibus eam divinae severitatis ultio pavenda proveniat, observantibus autem misericordia profluens, pax perpetua et gloria sempiterna contingat*.

56. MIGNE PL 155, 1064: *Descriptio Terrae Sanctae*, ca III: *In circuitu templi quasi sub tecto extra continetur haec littera in ascensu versus occidentem: Pax aeterna ab aeterno Patre sit huic domui. (1064D) Benedicta gloria Domini de loco sancto suo*.

57. Dadas las fechas, el autor se está refiriendo al templo templario que ocupó la Cúpula de la Roca de construcción omeya (siglo VII) tras la primera cruzada y, por tanto, la inscripción a que se refiere debe ser un añadido del s. XII a la obra musulmana.

58. ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Jose María: «Dos inscripciones emeritenses con la fórmula aeternae quieti» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LXXVI, 22, 1973, pp. 521-526.

59. Especialmente elocuente al respecto es el n.º XI de los *Versus in Bibliotheca isidoriana*: *Si Maro, si Flaccus, si Naso et Persius horret, / Lucanus si te Papiniusque tedet, / Pareat eximio dulcis Prudentius ore, / Carminibus variis nobilis ille satis; / Perlege facundi studiosum carmen Aviti; / Ecce Iuvenicus adest Seduliusque tibi; / Ambo lingua pares, florentes versibus ambo, / Fonte Evangelico pocula larga ferunt. / Desine gentilibus ergo inservire poetis; / Dum bona tanta potes, quid tibi Calliropo?, «Si Virgilio, si Horacio, si Ovidio y Perseo te horrorizan / si también Lucano y Papinio te hastían, / méestrese el dulce Prudencio diestro de lengua / notable él por variados poemas. / Relee el docto poema del elocuente Avito; / Juvenico y a Sedulio ante sí se presentan, / los dos iguales en lengua, brillantes ambos en versos, / destilando copiosa bebida de fuente evangélica. / Deja, pues, de ser esclavo de los poetas gentiles, / ¿Qué te importa Calírope con tantos bienes a mano?», edición y traducción de SÁNCHEZ MARTÍN, Jose María: *Isidori Hispalensis Versus, Isidori Hispalensis Opera, Corpus Christianorum*. Series Latina CXIII A, Turnhout, Brepols Publishers 2000, pp. 222-223.*

esta expresión con el *ingredientibus/introeuntibus* de la inscripción de Alange, toda vez que la *pax aeterna* se refiere generalmente a una cualidad ultramundana mientras que la *pax* deseada en la antífona es para quienes pasaran por la puerta, mundana aunque ciertamente eclesial, con lo que la ambigüedad del sentido es obvia.

Como conclusiones de lo dicho hasta aquí podemos proponer:

- * a pesar de su generalizada aceptación y aparente verosimilitud no es posible dar por correcta la reconstrucción que realizara Fita por las razones paleográficas y formularias que hemos razonado.
- * la presencia de la palabra *egredientibus* (que exige ser antecedida por un *ingredientibus*) remite a citas escriturarias y patrísticas relativas al concepto de las puertas o accesos al templo de Jerusalén, elevadas desde san Jerónimo en adelante a referencias a la Nueva Jerusalén del cristianismo y a la redención final de los hombres por Cristo.
- * *perpetua pax* podría aludir a la paz que el templo proporciona a los fieles, y quizá esto podría permitir reconstruir el final de la inscripción con un texto muy similar a una antífona que se cantaba en el ritual de traspasar una puerta en un acto litúrgico, presente especialmente en *ordines* de consagración de iglesias de pontificales de tradición inglesa y narbonense, nunca en las de tradición romana o germana, siendo su aparición más antigua en este contexto en el siglo IX por Teodulfo de Orleans, de formación hispana, es decir, formado en la tradición visigoda, quien participó en la corte carolingia de la renovación eclesiástica y litúrgica realizada en este medio intelectual. No es posible demostrar que tal antífona o texto tenga un origen hispano, dada la escasez real de testimonios sacramentarios visigodos o mozárabes, pero su presencia en Alange, en el entorno directo de *Emerita*, al menos sugiere que deba tenerse en cuenta la posibilidad.
- * por lo dicho en los puntos anteriores, consideramos que Fita acertó en la necesidad de asociar esta inscripción con una puerta o construcción de una iglesia, hoy desconocida y dedicada a san Cristóbal, advocación suficientemente acreditada en la iglesia visigoda⁶⁰ y del que esta inscripción es un ejemplo más, y posiblemente el más antiguo.
- * está claro que el autor del texto, como ocurre frecuentemente en otras inscripciones tardolatinas, demuestra un profundo conocimiento de la literatura clásica y de las corrientes de pensamiento de su entorno intelectual, cuyas fórmulas aplicaba a los templos cristianos (CICMe 92).

RECONSTRUCCIÓN DE LA INSCRIPCIÓN ORIGINAL

Sería posible pensar que en la inscripción de Alange se hubiese grabado parte de la antífona *Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea pax ingredientibus et*

60. Véase, más adelante, lo dicho al respecto de la advocación hispana de este santo.

egredientibus alleluia, antífona que consideramos de origen hispano-visigodo de donde pasaría a la tradición inglesa y a la narbonense, muy influida, ésta directamente, por la liturgia hispana. Pero, el hecho de que no aparezca ni en la liturgia mozárabe editada por Cisneros/Lorenzana, ni en el antifonario mozárabe de León⁶¹ ni en el *liber Mozarabicus* de Silos⁶² nos impide aseverarlo con total seguridad. Bien es verdad que lo que ha sobrevivido de rituales visigóticos es muy poco, y casi podemos estar seguros de que fueron bastante variados y heterogéneos⁶³.

Para intentar cualquier restitución deben tenerse en cuenta simultáneamente dos circunstancias: el número total de letras de cada línea (por tanto también el número de letras perdidas) y la posibilidad de un texto versificado.

Ya Ramírez Sádaba en el artículo citado de 2003, calculó que en la tercera línea podrían faltar 16 letras, lo que convendría a la fórmula [*ingredientibus et*] *egredientibus*. Más difícil resulta hacer una propuesta para las dos primeras líneas. Por su parte Mallon-Marín indicaron que «el giro *Xristofori sancti* parece indicar ...una composición métrica». Y ciertamente el hipébaton se repite en *perpetua pax*, de modo que se puede intentar reconocer si existe una versificación que, a juzgar por lo conservado, sería posiblemente en ritmo dactílico.

Aceptando, por tanto, que la tercera línea contendría parte de la antífona, se puede pensar lo mismo para la segunda. Para la primera, dada la tradición epigráfica citada, podrían sugerirse los términos *aula* o *ecclesia* (también *basilica*, utilizada en Ibahernando, Cáceres), siendo *ecclesia* la más adecuada. Proponemos un texto de este tenor:

[<i>haec ecclesia dedi</i>]catur Xtofori sci	--/uu/---/--/uuu/-u
[<i>huic sce domui s</i>]it perpetua pax	u--/uu/-/--/uuu/-
[<i>ingredientibus et</i>] egredientibus	-uu/-uu/u/-uu/-uu

No hay ningún verso correcto. La escansión del primer verso es incorrecta en los pies tercero y quinto y el número de letras quizá excesivo (aunque se hubiera escrito *hec*). Pero la variante *aula* tampoco es satisfactoria, porque la escansión también es incorrecta:

[*haec aula dedi*]catur Xtofori sci --/u/-/--/--/uuu/-u

Parece que los dos primeros versos formaban un dístico elegíaco cuyo último hemistiquio se resuelve con la expresión *sit perpetua pax*. Pero la escansión es

61. ANÓNIMO (PP. Benedictinos de Silos): *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León*, León, 1928, especialmente la p. 204, donde tiene un apartado de *sacratione basilicae* con un ritual muy diferente al citado: *Ant. Venite, ingrediamur domum Dei iacob et docebit nos de viis suis bonis, et ambulavimus in semitis eius. || VR. Intrate portas. D.— || Ant. Ingre diamur in sancta sanctorum ad placandum Dominum Deum nostrum ut exaudiat omnes et donet pacem in diebus nostris.*

62. FÉROTIN, Marius: *Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, París, Firmin-Didot, 1912.

63. La variedad de soluciones que se dejan entrever en la citada obra de Férotin apunta en esta dirección.

incorrecta en ambos hemistiquios: en los pies primero y penúltimo, porque la sílaba *-pe-* de *perpetua* es breve.

No obstante, como lo habitual es que *dedicatur* requiera un dativo o, en su defecto, que *Xtofori sancti* determine a un sustantivo, se puede proponer otra restitución siguiendo el modelo de la emeritense CICMe 5:

<i>[ad nomen dedi]catur Xtofori sci</i>	-u/--/--/--/uuu/--
<i>[haec ecclesia s]it perpetua pax</i>	--/--uu/--/uuu/-
<i>[ingredientibus et] egredientibus</i>	-uu/-uu/u/-uu/-uu

La escansión también es incorrecta en todos los versos; en el primero el primer pie (además del quinto); en el segundo habría un pie menos o un pentámetro incorrecto; el tercero solo tendría cinco pies y el tercero totalmente incorrecto. Evidentemente, ninguna de nuestras conjeturas es satisfactoria, pero tampoco podemos aventurar más. Tal vez el autor adaptó la antífona tomando modelos emeritenses y dándole un tono literario, pero con un ritmo más acentuativo que cuantitativo.

Respecto a la fecha de la inscripción: Salas *et alii*⁶⁴ la fecharon en el siglo VII «por la paleografía», pero sin aportar los necesarios argumentos. Han de tenerse en cuenta los siguientes: las letras son capitales cuadradas, bien grabadas, elegantes, de mejor factura incluso que las inscripciones monumentales de Mérida: *a* puntiaguda; *c*, *g* y *d* anchas; *b* con el seno inferior de mayor tamaño que el superior. En suma, su autor demuestra un buen conocimiento del latín, no solo literariamente sino también paleográficamente. Son similares a las de CICMe 39 (año 508), CICMe 32 (años 570-571) y CICMe 37 B y C (años 582 Y 605) y *dedicata est* se emplea en Seria (Jerez de los Caballeros)⁶⁵ el año 556. Parece, por tanto, que la inscripción se grabó en el siglo VI, quizá en la segunda mitad.

CONTEXTO

Como es obvio, todo objeto antiguo es ilustrado por el contexto en el que aparece. Aquí examinaremos los pocos datos que al respecto pueden analizarse del tema, reducidos simplemente a los relativos a su aparición y sobre la advocación expresada en la pieza.

a. Ubicación

Como es habitual en estos hallazgos antiguos de material, es poco lo que puede decirse del contexto y de las circunstancias de la aparición de esta pieza. Lo extraño, incluso, es que se sepa tanto como lo que nos transmite Romero de Castilla⁶⁶,

64. SALAS *et alii*, *op. cit.* p. 79, n° 67.

65. IHC 50.

66. ROMERO de CASTILLA, Tomás, *loc. cit.*

bastante más que la información aportada por el Marqués de Monsalud, de quien tomaron los datos la mayor parte de los autores que han tratado de esta piedra:

Fue donada al museo por don Ramón Montero de Espinosa y Barrantes, y encontrada, según manifestó dicho señor, en la dehesa «Arguijuelas» propiedad de don Baltasar López de Ayala. En las inmediaciones del sitio en que apareció, fueron descubiertos varios sepulcros de piedra de la misma naturaleza que la de la lápida, uno de los cuales contenía restos humanos en cantidad tal, que daban fundamento a suponer fuera el osario de un cementerio antiguo. Los demás sepulcros no contenían nada.

Dicha dehesa «Arguijuelas» puede identificarse con la actual Dehesa de la Arguijuela (en singular), sita a unos tres kilómetros de Alange⁶⁷, en la orilla izquierda del Matachel, y relativamente cerca todo ello de la antigua *Emerita Augusta*⁶⁸ (Figura 3).

La información antecitada sobre el contexto del hallazgo da cuenta de dos puntos cercanos en los que se produjeron hallazgos arqueológicos:

- * el lugar donde apareció esta inscripción, del que no se dan más datos;
- * unas *inmediaciones* donde aparecieron varios sepulcros de piedra (si nos atenemos a la literalidad, también de mármol, lo que parece extraño), uno de los cuales apareció lleno de huesos y el resto vacíos.

Los datos en sí poco más aportan, aunque si consideramos que la inscripción está relacionada con la estructura de una iglesia, parece coherente considerar que estaríamos ante un conjunto iglesia/necrópolis, sin que lo podamos demostrar en el nivel actual de nuestros conocimientos. La inscripción tiene prácticamente la misma anchura y grosor que la parenética emeritense (CICMe 92), por lo que consideramos que ambas debieron anclarse en el frontispicio de la entrada a la respectiva iglesia.

De hecho, la misma toponimia apunta en la dirección de que aquí existiera una iglesia, toda vez que Eustaquio Sánchez Salor⁶⁹ relaciona el mismo topónimo (no el referido a este lugar) con un origen en un tardolatino **ecclesiola* que derivaría en un medieval (y atestiguado) *igrejuela* que a su vez daría lugar a arguijuela/erguijuela, topónimos muy generalizados, no solo en Extremadura⁷⁰. Una vez más, esta posible hipótesis queda pendiente de confirmación.

67. 38° 48' 4,62" N.
6° 16' 30,87" W.

En el entorno de Alange hubo en época tardoantigua al menos otras dos posibles iglesias (CRUZ VILLALÓN, María: «Restos de una basílica visigoda en el término de Alange (Badajoz)», *Archivo Español de Arqueología* 59, 1986, pp. 253-258; *Idem*: «Dos enclaves visigodos en la provincia de Badajoz: Almendral y Alange», *Anas* I, 1988, pp. 209 ss.), ambos distantes del punto en que apareció esta lápida. No incidiremos en el análisis de esta alta concentración de restos, que necesitaría de un estudio específico.

68. MALLÓN y MARÍN, *op. cit.* la sitúan incorrectamente en la margen *derecha* del Guadiana, dando como puntos de referencia Alange y Torremejía, poblaciones ambas que llevan siglos en la margen *izquierda* del río de referencia.

69. SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio: «Extremadura y los nombres de sus lugares», *Boletín de la Real Academia de las Letras y de las Artes* X, 1999, pp. 136-140.

70. Ver también RIESCO CHUECA, Pascual: «Nuevas conjeturas de toponimia zamorana», *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 25, 2008, p. 391 y nota 98.

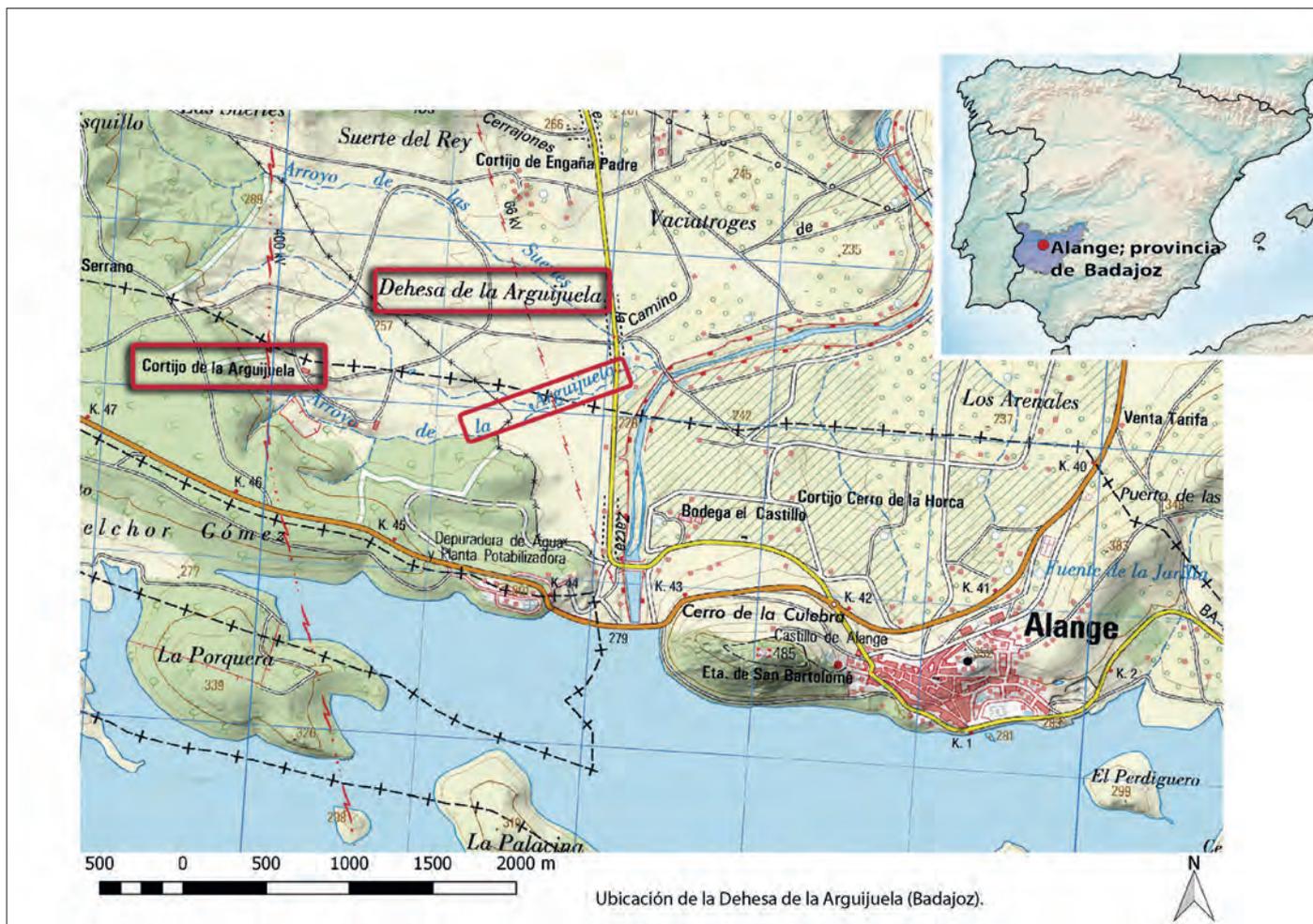


FIGURA 3. UBICACIÓN DE LA DEHESA DE LA ARGUIJUELA (ALANGE, BADAJOZ).

Aunque, como señaló en su día uno de nosotros⁷¹ «no se conserva ninguna ermita –ni término municipal– bajo la advocación de san Cristóbal» en el territorio emeritense histórico, por lo que no podemos estar seguros de la continuidad necesaria para haber transmitido la idea de *igrejuela* desde la tardoantigüedad hasta la *arguijuela* actual, sí queremos señalar que la advocación está presente actualmente en el mismo territorio: en Aljucén existe una dehesa con el nombre del santo, hay varios cerros con el mismo nombre (Zafra y Badajoz, por poner dos ejemplos) y en Zalamea de la Serena (la romana *Iulipa*⁷²), con población emeritense en época romana hay una pedanía y ruinas de una ermita dedicada a san Cristóbal.

71. RAMÍREZ SÁDABA, Jose Luis, *op. cit.* p. 276.

72. CIL II, Cap. XXIII de la provincia *Baetica*, ratificado por STYLOW, 1995, Cap XXI, *Iulipa* (Zalamea de la Serena, pgs. 207-212, *praefatio* en pg. 207).

b. Advocación

Otro dato que nos puede ilustrar sobre la inscripción y contextualizar su significado es la advocación a san Cristóbal. Abordar el tema desde esta perspectiva tiene ciertamente un inconveniente: está pendiente el estudio de las advocaciones religiosas en el ámbito cristiano, como si hubiera sido irrelevante que una iglesia se dedicara a Santa María o a san Juan porque sí, o como si careciera de importancia la distribución territorial o temporal de cada advocación. Por ello, encajar esta inscripción en el panorama cultural y religioso tardorromanos y altomedievales tendrá sus dificultades, bien que el pionero trabajo de C. García Rodríguez⁷³ resulta para ello de gran ayuda y orientación.

Ya Monsalud al dar noticia de la inscripción recalcó el «especial culto tributado a san Cristóbal por la Iglesia española desde sus tiempos primitivos»⁷⁴ aduciendo varios testimonios al respecto (del siglo X) y un himno⁷⁵ de la liturgia mozárabe. Conviene aquí examinar tal especificidad, pues los testimonios al respecto son bastante más variados que los mencionados por dicho autor. Tales testimonios son:

- * el ya mencionado himno, que aparece en varias fuentes, notoriamente en el *breviarium mozarabicum* publicado por Lorenzana⁷⁶, dentro del conjunto de preces de la liturgia de las horas (maitines y laudes) para la celebración *in festo sancti Christophori et comitum eius*. Pérez de Úrbel⁷⁷ considera que este himno es antiguo, lo que en su terminología significa que podría ser anterior a la conquista islámica de la Península, aunque no se pronuncia definitivamente al respecto. El texto es paralelo en mucho al del Pasionario de Cardeña⁷⁸ y al texto de un pasionario griego⁷⁹ contenido en un manuscrito algo posterior, pero no exactamente idéntico.
- * una misa completa para el día de su festividad, conservada en el misal mozárabe (re-)elaborado por Cisneros⁸⁰, misa de la que Pérez de Úrbel (*loc.cit*) afirma que posee un alto valor de elaboración teológica.
- * la festividad del santo aparece en los calendarios litúrgicos hispanos en dos fechas: el 10 de julio en los más antiguos⁸¹, y el día 25 o 26 del mismo mes en

73. GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Monografías de Historia Eclesiástica I, Madrid, CSIC, 1966, pp. 206-208.

74. MONSALUD, *op. cit.* p. 159.

75. BLUME, Clemens y DREVES, Guido M.: *Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanische Ritus*, Analecta Hymnica medii aevi XXVII, Leipzig, O.R. Reiland, 1897, pp. 143-145.

76. MIGNE PL 86 1166-1170; aparece fragmentariamente también en el Salterio de Silos (Gilson, Julius Parnell: *The Mozarabic Psalter (Ms. British Museum, Add. 30,831)*, The Henry Bradshaw Society, London, 1905, p. 235)

77. PÉREZ DE ÚRBEL, Justo: «Origen de los Himnos mozárabes (continuación)», *Bulletin Hispanique*, tome 28, n°3 (1926), pp. 212-214; [doi : 10.3406/hispa.1926.2245; <http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1926_num_28_3_2245> (10/10/2016)].

78. FÁBREGA 1955: 209-309.

79. USENER, Hermann: «Sancti Christophori Martiris. Acta Graeca Antiquae nunc primum edita», *Analecta Bollandiana* 1, 1882, pp. 112-148.

80. MIGNE PL 85, 795-801 (festividad del 25 de julio, que comparte con Santiago); FÉROTIN, Marius *op. cit.*, 360 ss.

81. MORIN, Germain: «Liber comicus; sive, Lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur», *Anecdota Maredsolana* I, Maredsous, 1893, p. 400 (*Liber Comicus*); Anónimo *Antiphonarium mozarabicum*, p. xxxvi (antifonario de León); FÉROTIN, Marius *op. cit.*, p. xlix (fuentes varias); DOZY, Reinhart: *Le*

los más modernos⁸². Es más, debemos apuntar que la festividad del día 10 de julio aparece exclusivamente en calendarios hispanos (las fuentes varias utilizadas por Férotin, el Antifonario de León, el *Liber Comicus* y el Calendario de Córdoba), siendo la celebración del día 25 de julio común a la mayor parte de los calendarios litúrgicos y martirologios occidentales⁸³.

- * ni que decir tiene que el santo es uno de los múltiples mártires invocados en las letanías conservados en la liturgia hispana⁸⁴, lo que tiene escasa relevancia sobre la singularidad del culto en Hispania, pues es un santo invocado también en las letanías de otras áreas litúrgicas⁸⁵.
- * igualmente, solo las fuentes hispanas más antiguas⁸⁶ sitúan el martirio del santo en Antioquía, cosa que el resto de los eucologios y martirologios occidentales sitúan en Samo o Samon, ciudad de Licia o de Cilicia⁸⁷. En ubicar la *passio* en Antioquía concuerda la tradición hispana con las dos fuentes griegas que hemos manejado: el *Menologium Graecorum*⁸⁸ (o Menologio de Basilio II) y el ya citado texto griego del código Perizoniano⁸⁹ que se considera pudiera ser fuente del himno a san Cristóbal. Curiosamente, estos dos textos griegos indican que le bautizó san Babilas, quien también fue objeto de culto en la iglesia hispana.
- * para terminar con los aspectos singulares del culto en cuestión en la liturgia hispana, es necesario llamar la atención al hecho de que solo estas fuentes insisten en que la festividad es de san Cristóbal *et comitum eius*, y de sus acompañantes. El himno citado identifica a la compañía del santo como dos mujeres, Gallenice y Aquilina, que también aparecen en las antecitadas fuentes griegas. Por contra, en otros ámbitos litúrgicos estas dos santas desaparecen,

calendrier de Cordoue de l'année 961 / [Abu-'l-Ḥasan 'Arib Ibn-Sa 'd al-Kātib al-Qurtūbi]. Texte arabe et ancienne traduction latine, Leyden, A.J. Brill, 1873, p. 71 (Calendario de Córdoba).

82. MIGNE PL 85, 1039 y 1053 (Cisneros); GROS I PUJOL, Miquel dels Sants: *Col·lectari-Ordinari de Santa Maria de la Grassa* p. 279.

83. No abordamos la rica problemática de los calendarios litúrgicos altomedievales europeos, sumamente compleja y pendiente de trabajos ecdóticos profundos. La festividad de San Cristóbal aparece, con variadas fechas de celebración, en la mayor parte de ellos desde el martirologio atribuido a San Jerónimo en adelante (al respecto: DUCHESNE, Louis: «Les sources du Martyrologe hiéronymien», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5, 1885, pp. 120-160; (doi : 10.3406/mefr.1885.5904; <http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1885_num_5_1_5904> y QUENTIN, Henri: *Les martyrologes historiques du moyen âge: étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1908), generalmente asignado al día 25 de julio, celebración en la que frecuentemente coincide con Santiago el Mayor y San Cucufate, pero no solo ni siempre con ellos.

84. MIGNE PL 85, 0462D, concretamente en la misa para la *feria quinta in cena Domini*; en el ritual de la extremaunción del perdido pontifical narbonense, área muy influida por la liturgia hispánica: Martène I, Ordo XIII, 885.

85. Valgan como ejemplo, las letanías propuestas por Alcuino de York (*Officia per ferias*, MIGNE PL 101, 0593B) y las llamadas *Letanías Carolinas* (Migne PL 138, 0885B) y una de principios del siglo XI originada en el monasterio inglés de Sherborne <<http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/illmanus/cottmanucoll/a/011cottibc00001u00203000.html>> [consultado 2016/05/25] conservada en el British Library.

86. Concretamente el *Antifonario de León* (Anónimo *Antiphonarium mozarabicum*, p. xxxvi), el Calendario de Córdoba (Dozy, Reinhart *loc. cit.*) y el *Pasionario de Cardeña* (FÁBREGA GRAU, Ángel: *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI), Vol. II Texto*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, p. 209).

87. Valgan como ejemplos: BEDA, *Martyrologium* (MIGNE PL 94, 0985A) y Rábano Mauro, *Martyrologium* (MIGNE PL 110, 1159B), cuyos textos se repiten en casi todos los martirologios subsiguientes. No hemos podido ubicar esta ciudad.

88. ALBANO, Anibal, Cardenal de San Albano: *Menologium Graecorum iussu Basilii Imperatoris*, Urbino, 1727, vol. III, 89.

89. USENER, Hermann *op. cit.* p. 129.

sustituidas por Niceta/Nicea y Aquila/Aquilina⁹⁰, quizá por asimilación con los hermanos de Clemente en la literatura Pseudo-Clementina relativa al asunto de Simón el Mago, llamados justamente Niceta y Aquila.

Tema aparte es determinar si esta liturgia en torno al culto de san Cristóbal es de origen estrictamente tardorromano-visigodo (anterior a la invasión árabe) o es fruto de la evolución posterior de las iglesias hispanas (mozárabes o astur-leonesas del norte), pues hemos de aceptar que los testimonios conservados de la(s) antigua(s) liturgia(s) hispánica(s) no dan una visión cabal de la liturgia visigoda, dada la escasez de fuentes directas y lo tardío (e intervencionista) de la refundición hecha por Cisneros. La ya mentada indefinición de Pérez de Úrbel sobre el origen y fecha del himno a san Cristóbal, y su opinión al publicar junto a Atiliano González⁹¹ el *Liber Commicus* (leccionario mozárabe) de que la presencia de san Cristóbal (entre otros santos) se debe a inclusiones tardías y que no corresponde a la liturgia propiamente visigoda, junto a la ausencia del santo de los testimonios documentales fechables antes del siglo VIII, tiende a sugerir que san Cristóbal se incorporaría al elenco santoral hispano por influjos externos. De hecho, Fábrega⁹² es más contundente al respecto, especificando que se incorporaría a la liturgia hispana ya en el siglo VIII y no antes. Es cierto que el silencio sobre san Cristóbal de las fuentes documentales más antiguas de la liturgia visigoda es un problema, como lo es su aparición únicamente en fuentes relativamente tardías, pero debemos manifestar que son tan escasas que no podemos considerarlas totalmente representativas de esta liturgia, ni nos permiten siquiera atisbar la más que esperable variedad litúrgica de todas las provincias eclesiásticas del momento, en cierta manera anulada y quizá desvirtuada por la reforma cisneriana, que buscaba una actualización y una unificación de la tradición, no su estricta conservación.

Realmente, solo hay dos testimonios que prueben inequívocamente la existencia del culto a san Cristóbal en época tardorromana-visigoda (y que, por extensión, podrían utilizarse para situar en tal época las producciones litúrgicas). La primera es la misma inscripción de Alange que aquí tratamos⁹³; y la segunda es la noticia dada por Eulogio de Toledo (799-859), al hablar de los mártires de Córdoba bajo

90. USUARDUS SANGERMANENSIS (MIGNE PL 124, 0291), Wandalbertus Prumiensis (Migne PL 121, 0605C), Notkerus Balbulus (Migne PL 131, 1125A) y Ado de Vienne (Migne PL 123, 0308B), que sitúan la celebración de su festividad el 24 de julio, todos ellos con un texto muy similar: *Eodem die, natalis sanctarum virginum Nicetae et Aquilae: quae ad praedicationem sancti Christophori martyris, ad Christum conversae, martyrii palmam capitis abscisione sumpserunt.*

91. PÉREZ de ÚRBEL, Justo y GONZÁLEZ y RUIZ-ZORRILLA, Atiliano: *Liber Commicus, edición crítica*, Tomo I, Madrid, CSIC, 1950, p. cxxvii.

92. FÁBREGA GRAU, Ángel: *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI), Vol.I Estudio*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953, pp. 211ss y 295. Según nuestra opinión, cae en una contradicción al aducir el silencio sobre este santo del Oracional de Tarragona y del Antifonario de León para indicar la inexistencia de culto a San Cristóbal en época visigoda a la vez que cita la antigüedad de los epígrafes de Guadix y de Alange, sacando a colación incluso los argumentos sobre la fecha del siglo VII para la inscripción de San Miguel de Escalada (sería una copia del X de un epígrafe anterior) para indicar su antigua presencia en el culto hispano.

93. Podría citarse aquí la inscripción de la consagración de una iglesia dedicada a la Santa Cruz en Acci (Guadix) el año 652 (IHC 175, ICERV 307), en la que no resultaría imposible restituir en la última línea un final *-ori* como [*Χρoφ*] *ori*; pero es igualmente cierto que no existe consenso sobre esta restitución, siendo posibles muchas otras, por lo que su valor probatorio es nulo.

Abderramán II y Mohamed I, de que existía en ese momento (utiliza el presente de indicativo) un monasterio y basílica dedicada a san Cristóbal⁹⁴, ubicado al otro lado del Guadalquivir (en la ribera izquierda) a la vista de la ciudad, pero extramuros⁹⁵. En función de la dificultad, cuando no prohibición, de que los *dimmiés* (cristianos o judíos) construyeran edificios de culto bajo un régimen musulmán, hemos de considerar que tanto esta inscripción de Alange como el monasterio/basílica cordobés, ambas situadas en territorio andalusí, han de fecharse preferentemente con anterioridad al año 711⁹⁶.

Otro argumento, este indirecto, sobre la probable existencia en época tardorromana-visigoda del culto a san Cristóbal, es que perdura tanto en el ámbito mozárabe (en territorio andalusí) como demuestra el Calendario de Córdoba⁹⁷, como en el ámbito de los reinos cristianos del norte: valgan como ejemplos en lo documental el Salterio de Silos⁹⁸ y el Pasionario de Cardeña⁹⁹, entre otros muchos manuscritos; en lo devocional, la inclusión de reliquias del santo en el Arca Santa; y en lo epigráfico y arquitectónico, las inscripciones de san Miguel de Escalada¹⁰⁰ del año 913 y la conservada en san Marcos de León, sin procedencia, fechada en la Era de 1036, año 998¹⁰¹, que testimonia la existencia de una basílica dedicada específicamente a san Cristóbal, así como el phylacterium de Carrio (Asturias)¹⁰². Reconocemos la debilidad probatoria de este argumento, dada la existencia de contactos entre ambos ámbitos eclesiásticos, pero la multitud de testimonios sobre la continuidad del culto en todo el ámbito hispánico es como mínimo motivo para

94. EULOGIUS TOLETANUS, *Memorialis Sanctorum*, Migne PL 115, 0771D; 776D, 792A-B y 793A. El monasterio seguía existiendo en el siglo X, con funciones además hospitalarias, como indica el texto del 961 del Calendario de Córdoba: X. (*Julius*) *in ipso est christianis festum Christofori, et sepulchrum eius est in Antiochia. Et festum eius est in orto mirabili qui est in alia parte Cordube, ultra fluvium, ubi sunt infirmi* (Dozy, Reinhart *loc.cit.*). Teniendo en cuenta que en este lugar se celebraba la festividad del santo, está claro que estamos ante el testimonio de una antigua romería.

95. Hemos de señalar que la procedencia de la piedra de Alange también está en la ribera izquierda de un río y en las proximidades de una gran ciudad. Solo dos casos no marcan una pauta, pero sí una curiosa coincidencia. En este mismo sentido de iglesia extramuros cabe citar el ejemplo de Nicea, donde existió un oratorio *quod erat de proxima villa* donde repararon los asistentes al II Concilio de Nicea (año 787) (ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Interpretatio Synodi VII generalis*, Migne PL 129, 0316D).

96. Los autores son conscientes de que la prohibición coránica sobre la construcción de edificios de culto cristianos y judíos en el entorno emiral y califal andalusí no se aplicó siempre con rigor, y que en ciertas condiciones hubo hasta tolerancia por parte de las autoridades andalusíes. Por ello, es ciertamente posible que este Monasterio de San Cristóbal cordobés, sito extramuros, hubiera sido levantado después del siglo VIII. Pero la posibilidad no es jamás probabilidad, y la probabilidad de que el edificio se levantara en época postvisigoda es notoriamente inferior a la contraria, de ahí nuestra opción. Al respecto, véase MOLÉNAT, JEAN PIERRE: «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII-Xe siècles)», *Al-qantara: Revista de estudios árabes* 33,1, 2012, pp. 147-168 y MOLÉNAT, Jean Pierre: «La fatwā sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/X^e siècle» en *The Legal Status of Dimmi-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, FIERRO, Maribel y TOLAN, John (eds), Turnhout, Brepols, 2013, pp. 157-166.

97. DOZY, Reinhart *loc.cit.*

98. GILSON, Julius Parnell *loc.cit.*

99. QUENTIN, Henri *op.cit.* 143.

100. ICERV 331, también CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria: «La dedicación de la iglesia en el monasterio de San Miguel de Escalada el 20 de noviembre de 913», en GARCÍA LOBO, Vicente y CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria (coords.), *San Miguel de Escalada: (913-2013)*, León, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 2014, especialmente pp. 61-62.

101. IHC 475.

102. VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel: *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid, Real Academia Española — Burgos, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004, pp. 368-384.

sospechar que la tradición tuvo su origen en un momento anterior. Es un tema, como tantos otros, que necesitaría una investigación más detallada que lo que nos proponemos aquí, orientado simplemente a contextualizar la inscripción hallada en Alange.

Finalmente, hay que admitir que la producción litúrgica hispana altomedieval en torno a san Cristóbal es singular y excepcional, pues tanto el himno como la misa carecen de paralelos en otras áreas litúrgicas occidentales coetáneas; y específicas a lo hispano son tanto la fecha de la festividad (10 de julio) como la ubicación en Antioquía del martirio. De hecho, solo en fuentes greco-bizantinas aparece este último dato, al igual que solo en ellas aparecen identificadas con los mismos nombres las compañeras de Cristóbal en el martirio. Consideramos que ello apunta a que el culto de san Cristóbal en Hispania se debe más a influjos directos del área griega que a influencias litúrgicas occidentales, pues, que hayamos podido comprobar, no aparecen liturgias para san Cristóbal en las colectáneas merovingio-carolinas, germanas, ni en la gelasiana-romana, ni en las anglosajonas¹⁰³. Interpretamos esta mayor cercanía de la liturgia hispana a las fuentes griegas como indicio (bien que no demostración absoluta) de que la introducción en la Península del culto a san Cristóbal y su posterior desarrollo no fue debido a influjos occidentales tardíos (romanos o carolingios), sino como posible argumento a favor de su posible antigüedad visigoda, cuando los contactos con lo bizantino están suficientemente atestiguados. Al respecto, queremos apuntar que Alange se ubica en pleno *ager emeritensium*, y de su obispado dependería la iglesia de la que procediera esta inscripción, y que justamente en la *Augusta Emerita* del siglo VI está documentada la existencia de obispos de origen greco-oriental (Paulo y Fidel)¹⁰⁴, y una significativa epigrafía escrita en griego¹⁰⁵, con lo que no resulta extraña que se produjeran influencias procedentes de esta zona geográfica y cultural.

Está claro que el tratamiento litúrgico hispano de san Cristóbal es singular y único dentro de las tradiciones eclesiásticas occidentales. Lo que no significa en absoluto que esta advocación como tal se limitara a la Hispania altomedieval: está atestiguada la existencia de un monasterio dedicado a san Cristóbal en la diócesis *Locrensis*¹⁰⁶ (Locri, Reggio Calabria) a finales del siglo VI o inicios del VII, otro de igual advocación y fecha similar en Taormina (Sicilia)¹⁰⁷, una iglesia de esta advocación en Reims (Francia) donde fue enterrado san Remigio¹⁰⁸ (muerto en el año

103. Solo en estas últimas se conserva en época altomedieval alguna producción no propiamente litúrgica, pero sí devocional: la noticia de una oración perdida dedicada al santo [Manuscrito del British Museum Galba aXIV (BISHOP, Edmund: *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1918, p. 390)] y una *passio* con dos fuentes distintas en lenguas vernáculas [el *Codex Nowell* (London, British Library, MS Cotton Vitellius A XV, f. 94r y ss) y el llamado Old English Martyrology (HERZFELD, George: *An Old English Martyrology*, London 1900, pp. 66-69)].

104. CAMACHO MACÍAS, Aquilino: *El libro de las vidas de los santos padres de Mérida*, Mérida 1988, pp. 93-100.

105. HOZ GARCÍA-BELLIDO, M^a Paz de: *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid. *Real Academia de la Historia*, 2014, pp. 437-457.

106. Epístola xxiii del papa GREGORIO I, conocido como Magno (590-604) (Migne PL 77, 1089B-1090A).

107. GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen *op. cit.* p. 206 y nota 143.

108. Según testimonio de su biógrafo HINCMARUS RHEMENSIS, *Vita S. Remigii*, Migne PL 125, 1174C; la iglesia es mencionada en el siglo X por Flodoardo en su *Historia ecclesiae Remensis* (Migne PL 135, 59D y 63A).

533) y, finalmente, el obispo Optato de Auxerre (Francia) (529-531) dedicó una basílica al santo en cuestión¹⁰⁹. Estos ejemplos demuestran que la advocación de san Cristóbal estaba bastante extendida por la parte occidental de la Europa cristiana en fechas muy similares a la que atribuimos a la inscripción de Alange. Es más, se habrá notado que se concentran en el área merovingia y en el sur de Italia, y no hemos encontrado en la documentación ejemplos coetáneos en otras áreas, lo que puede ser incluso una desviación producida por la disponibilidad de fuentes, claramente sesgadas en favor de las francesas. Sea como fuere, puede documentarse que en el área carolingia siguieron construyéndose y dedicándose iglesias y altares a san Cristóbal en siglos posteriores: así de los siglos VIII y IX ha quedado constancia de la existencia de iglesias o altares en Montignac (Aquitania)¹¹⁰, posiblemente en Tours¹¹¹, Fulda¹¹², Le Mans¹¹³ y *Pompeiacum* (Caumont-sur-Garonne, Aquitania)¹¹⁴, por citar algunos ejemplos como muestra. Pero la existencia de la advocación y culto no significa, porque no aparece, que hubiera generado una tradición litúrgica propia como sí ocurrió en la Península.

c. Conclusiones:

El contexto de la inscripción de Alange es coherente con lo que ya podía apuntarse a partir de su contenido, es decir, que procedía de una iglesia. El nombre mismo del lugar donde apareció tiende a corroborarlo, aunque para una exacta comprobación harían falta prospecciones y excavaciones.

Más compleja es la advocación conservada en la piedra: san Cristóbal. Está claro que en las iglesias hispánicas su advocación y consideración era sobresaliente respecto a otras tradiciones del cristianismo occidental, pero ello mismo genera un conjunto de cuestiones problemáticas. La mayor es la fecha exacta de la introducción en Hispania de la advocación y del desarrollo del numeroso aparato litúrgico que se le dedicó, único en la historia occidental. El consenso académico tradicional, apoyado en los trabajos de fray Justo Pérez de Úrbel, tiende a considerarlo relativamente tardío, posterior al siglo VII y a la invasión islámica, bien que esta misma tradición (y la indefinición de este autor al respecto, todo sea dicho) se contradice flagrantemente con la presencia del culto de san Cristóbal en la Península en las inscripciones citadas.

Entendemos que la cuestión no está tan clara. Por una parte, esta inscripción debe fecharse en la segunda mitad del siglo VI d.C., lo que demuestra la existencia de la advocación en plena época visigoda. Por otra, las noticias sobre la existencia en Córdoba de un monasterio con esta denominación también apunta a una fecha anterior a la islamización peninsular. Igualmente, la estrecha relación de algunos

109. MIGNE PL 138, 0230B, referido también por Eurico de Auxerre (Migne PL 124, 1266A) en el siglo IX.

110. LUDOVICO PÍO, *Diplomata ecclesiastica*, MIGNE PL 104, 1091B.

111. Dado el origen de dos de los tres santos a que va dedicado (san Martín y san Bricio) (ALCUINO, *Carmina cxlviii, ad templum sancti Martini, Bricii et Christophori*, MIGNE PL 101, 0762B).

112. RÁBANO MAURO, *Carmina de diversis XLIV*, MIGNE PL 112, 1625B.

113. Aldericio de Le Mans consagra en la iglesia de san Esteban de dicha población, un altar dedicado a san Cristóbal, san Hipólito y san Saturnino (ANÓNIMO, *Gesta Aldrici*, Migne PL 115, 0037A).

114. EURICO de AUXERRE, *Miracula S. Germani*, Migne PL 124, 1261C.

aspectos de las noticias exclusivamente hispánicas sobre el santo (su martirio en Antioquía y el nombre de sus acompañantes), con las fuentes greco-bizantinas manejadas, indican una dependencia de las primeras con las segundas y su independencia respecto a las tradiciones romanas, franco-carolingias y anglosajonas que podrían haber sido la fuente para la generalmente aceptada introducción tardía del culto. Finalmente, la singularidad de la fecha de su festividad en los calendarios litúrgicos más antiguos tanto del área mozárabe en territorio andalusí como de su paralelo eclesiástico en tierras cristianas del norte, apuntan en la misma dirección de que la presencia del santo en la liturgia hispana es independiente de cualquier otra tradición eucológica o litúrgica.

Pues, *econverso*, de mantener la inamovilidad teórica de la introducción tardía del culto, en época posterior al año 711, tendríamos que demostrar que la inscripción es del siglo VIII o posterior, lo que no parece compatible con cuanto hemos documentado y razonado.

Por todo lo dicho, consideramos que la inscripción de Alange es un singular testimonio material del siglo VI, en época del reinado visigodo, que permite atisbar por su ubicación, fecha y contenido diferentes cuestiones propias de la liturgia del momento en cuanto a lo que se refiere al santo; mientras que su contenido revela la posible procedencia hispano-visigoda de una antífona muy utilizada posteriormente en el ritual de consagración de iglesias, o, como mínimo, en el momento de traspasar litúrgicamente una puerta.

ABREVIATURAS

CICMe = RAMÍREZ SÁDABA, José Luis y MATEOS CRUZ, Pedro: *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida, 2000.

IHC = HÜBNER, Emil: *Inscriptiones Hispaniae Christianiae*, Berlin, Georg Reimer, 1871.

IHC *Suppl* = Hübner, Emil: *Inscriptiones Hispaniae Christianiae supplementum*, Berlin, Georg Reimer, 1900.

ICERV = VIVES, José: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, CSIC, 1942.

ILCV = DIEHL, Ernst: *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlín, 1925-1985.

MARTÈNE = Martène, Edmund: *De antiquis ecclesiae ritibus libri, editio secunda, tomus primus*, Amberes, typis Joannis Baptistae de la Bry, 1736.

MARTÈNE II = MARTÈNE, Edmund: *De antiquis ecclesiae ritibus libri, editio novissima, tomus secundus*, Amberes, typis Joannis Baptistae Novelli, 1763.

MIGNE PL = MIGNE, Jacques Paul: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris, 1844-1855.

STYLOW = CIL II2/7 = *Corpus Inscriptionum Latinarum. Volumen Secundum. Editio altera. Pars VII. Conuentus Cordubensis*. Edidit Armin U. STYLOW, adiuvantibus C. González Román et Geza Alföldy. Berlin-Novi Eboraci, 1995.

TLL = *Thesaurus linguae latinae*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBANO, Anibal, Cardenal de San Albano: *Menologium Graecorum iussu Basilii Imperatoris*, Urbino, 1727.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Jose María: «Alange y sus termas romanas», *Revista de Estudios Extremeños* 29.3, 1973, pp. 445-494.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Jose María: «Dos inscripciones emeritenses con la fórmula *aeternae quieti*» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LXXVI,22, 1973, pp. 521-526.
- ANDREWS, GEORGE: The pontifical of Egbert, archbishop of York, A.D. 732-766, *Publications of the Surtees Society* 27, Edimburgh, 1853.
- ANÓNIMO (¿Antoine-Félix de Leyris d'Esponchez?): *Manuale Ritualis ecclesiae et diocesis Elnensis. Typis mandatum iussu et auctoritate ordinarii eiusdem dioecesis*, Perpiñan, ex typis Joannis Alzine, 1801.
- ANÓNIMO (PP. Benedictinos de Silos): *Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León*, León, 1928.
- BISHOP, Edmund: *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1918.
- BLUME, Clemens y DREVES, Guido M.: *Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanische Ritus*, Analecta Hymnica medii aevi XXVII, Leipzig, O.R. Reiland, 1897.
- CAMACHO MACÍAS, Aquilino: *El libro de las vidas de los santos padres de Mérida*, Mérida 1988.
- CARANDE, Rocío, ESCOLÀ TUSET, Josep M^a, GÓMEZ PALLARÈS, Joan y FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Concepción: «Poesía Epigráfica de Transmisión Manuscrita: ¿Ficción o Realidad?», pp. 10-49, en: FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Concepción y GÓMEZ PALLARÈS, Joan (eds): *Temptanda Uias. Nuevos Estudios Sobre la Poesía Epigráfica Latina*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma, 2006.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria: «La dedicación de la iglesia en el monasterio de San Miguel de Escalada el 20 de noviembre de 913», en GARCÍA LOBO, Vicente y CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria (coords.), *San Miguel de Escalada: (913-2013)*, León, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 2014, pp. 17-37.
- CRUZ VILLALÓN, María: «Restos de una basílica visigoda en el término de Alange (Badajoz)», *Archivo Español de Arqueología* 59, 1986, pp. 253-258.
- CRUZ VILLALÓN, María: «Dos enclaves visigodos en la provincia de Badajoz: Almendral y Alange», *Anas* I, 1988, pp. 205-213.
- DOZY, Reinhart: *Le calendrier de Cordoue de l'année 961 / [Abu-'l-Ḥasan 'Arīb Ibn-Sa'd al-Kātib al-Qurṭubī]. Texte arabe et ancienne traduction latine*, Leyden, A.J. Brill, 1873.
- DUCHESNE, Louis: «Les sources du Martyrologe hiéronymien», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5, 1885, pp. 120-160; (doi: 10.3406/mefr.1885.5904; <http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1885_num_5_1_5904>).
- ENGSTRÖM, Einar: *Carmina Latina Epigraphica*, Goteburg/Leipzig 1912.
- ESCOLÀ TUSET, Josep M.: «La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos» en *La Filología Latina. Mil años más. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos* (Medina del Campo 22-24 mayo de 2003), CONDE PARRADO, Pedro P. y VELÁZQUEZ, Isabel (eds.), Madrid, 2005, pp. 685-692.
- FÁBREGA GRAU, Ángel: *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI), Vol.I Estudio*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953.

- FÁBREGA GRAU, Ángel: *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI), Vol. II Texto*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955.
- FAVREAU, Robert: «Le thème épigraphique de la porte», *Cahiers de civilisation médiévale*, 34^e année (n° 135-136), Juillet-Décembre 1991, *La façade romane. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale*, Poitiers, 26-29. septembre 1990, pp. 267-279.
<http://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1991_num_34_135_2499>
- FÉROTIN, Marius: *Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes, Monumenta Ecclesiae Liturgica*, París, Firmin-Didot, 1912.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen: *El culto de los santos en la España romana y visigoda, Monografías de Historia Eclesiástica I*, Madrid, CSIC, 1966.
- GILSON, Julius Parnell: *The Mozarabic Psalter (Ms. British Museum, Add. 30,831)*, The Henry Bradshaw Society, London, 1905.
- GROS i PUJOL, Miquel dels Sants: «El ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias», *Hispania Sacra* 19, 1966, pp. 321-401.
- GROS i PUJOL, Miquel dels Sants: «El Collectari-Ordinari de l'Abadia de Santa Maria de la Grassa (París, BnF, ms. lat. 933)», *Miscel·lània Litúrgica Catalana* 16, 2008, pp. 203-453.
- GROSSI GONDI, Felice, S.I.: *I monumenti cristiani dei primi sei secoli. Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale, vol. I*, Roma, Università Gregoriana, 1920.
- HERZFELD, George: *An Old English Martyrology*, London 1900.
- HOZ GARCÍA-BELLIDO, M^a Paz de: *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid. Real Academia de la Historia, 2014.
- MAI, Angelo: *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio bibliothecae vaticanae praefecto, vol.5*, Roma, Typis Vaticanis, 1831.
- MALLON, Jean y MARÍN, Tomás: «Las inscripciones publicadas por el Marqués de Monsalud (1897-1908) Estudio crítico», *Scripturae, Monumenta et Studia* 11, Madrid, 1951.
- MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel: «Dedicaciones, consagraciones y monumenta consecraciones (ss.VI-XII) testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León», *Brigecio: revista de estudios de Benavente y sus tierras* 6, 1996, pp. 77-102.
- MÉLIDA, Jose Ramón: *Catálogo Monumental y Artístico de la Provincia de Badajoz*, Madrid, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1925-1926.
- MOLÉNAT, Jean Pierre: «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)», *Al-qantara: Revista de estudios árabes* 33,1, 2012, pp. 147-168.
- MOLÉNAT, Jean Pierre: «La fatwā sur la construction des églises à Cordue au IV^e/X^e siècle» en *The Legal Status of Dimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, FIERRO, Maribel y TOLAN, John (eds), Turnhout, Brepols, 2013, pp. 157-166.
- MONSALUD, Marqués de: «Nuevas inscripciones de Extremadura y Andalucía X», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 33, 1898, pp. 150-160.
- MORIN, Germain: «Liber Comicus; sive, Lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur», *Anecdota Maredsolana* 1, Maredsous, 1893.
- NAVARRO del CASTILLO, Vicente: *Historia de Mérida y de los pueblos de su comarca I*, Mérida 1975.
- PÉREZ de ÚRBEL, Justo y GONZÁLEZ y RUIZ-ZORRILLA, Atilano: *Liber Commicus, edición crítica, Tomo I*, Madrid, CSIC, 1950.
- PÉREZ de ÚRBEL, Justo: «Origen de los Himnos mozárabes (continuación)», *Bulletin Hispanique*, tome 28, n°3 (1926), pp. 209-245; doi : 10.3406/hispa.1926.2245;
<http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1926_num_28_3_2245> (10/10/2016)

- QUENTIN, Henri: *Les martyrologes historiques du moyen âge: étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1908.
- RAMÓN MARTÍNEZ, Matías: «Alange», *Revista de Extremadura* II. 15, 1900, 405-415.
- RAMÍREZ SÁDABA, José Luis: «Epigrafía monumental cristiana en Extremadura», en *Repertorio de Arquitectura Cristiana en Extremadura*, Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIX, 2003, pp. 271-291.
- RICO CAMPS, Daniel: «Arquitectura y epigrafía en la Antigüedad Tardía. Testimonios hispanos», *Pyrenae* 40, 2009, pp. 7-53.
- RIESCO CHUECA, Pascual: «Nuevas conjeturas de toponimia zamorana», *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 25, 2008, pp. 359-436.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, Alonso: *Arqueología de la Tierra de Barros*, Mérida, 1986.
- ROMERO DE CASTILLA, Tomás: *Inventario de los objetos recogidos en el Museo Arqueológico de la Comisión Provincial de Monumentos de Badajoz*, Badajoz, tipografía El Progreso, 1896.
- SALAS MARTÍN, José; ESTEBAN ORTEGA, Julio A.; REDONDO RODRÍGUEZ, Jose Antonio y SÁNCHEZ ABAL, Jose Luis: *Inscripciones romanas y cristianas del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*, Publicaciones 4, Badajoz, Editora Regional de Extremadura, 1997.
- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio: «Extremadura y los nombres de sus lugares», *Boletín de la Real Academia de las Letras y de las Artes* X, 1999, pp. 105-143.
- SÁNCHEZ MARTÍN, Jose María: *Isidori Hispalensis Versus, Isidori Hispalensis Opera, Corpus Christianorum*. Series Latina CXIII A, Turnhout, Brepols Publishers 2000.
- TEJADA y RAMIRO, Juan: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia española*, Tomo II, Madrid, imprenta de Pedro Montero, 1859.
- USENER, Hermann: «Sancti Christophori Martiris. Acta Graeca Antiqua nunc primum edita», *Analecta Bollandiana* I, 1882, pp. 112-148.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel: *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid, Real Academia Española - Burgos, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- VETTORI, Luigi: *Memorie archeologico-storiche sulla città di Polimarzio oggi Bomarzo*, Roma, presso Monaldi Tipografo, 1846.
- WILSON, Henry Austin: *The Missal of Robert of Jumièges*, The Henry Bradshaw Society vol. XI, London, Harrison and Sons, 1896.
- WILSON, Henry Austin: *The Benedictional of Archbishop Robert*, The Henry Bradshaw Society vol. XXIV, London, Harrison and Sons, 1903.
- WILSON, Henry Austin: *The Pontifical of Magdalen College*, The Henry Bradshaw Society vol. XXXIX, London, Harrison and Sons, 1910.

Artículos · Articles

- 13 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
De Gibbon a Riegl. Una nota sobre los precedentes historiográficos del «descubrimiento» de la Antigüedad Tardía / From Gibbon to Riegl. A Note on the Historiographical Precedents of the «Discovering» of Late Antiquity
- 31 ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ
El culto imperial y la divinidad del emperador en la Antigüedad Tardía, dos conceptos a debate / The Imperial Cult and the Divinity of the Emperor in Late Antiquity: Two Concepts in Discussion
- 45 ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
Palabras persas en el mitraísmo: la construcción de una imagen oriental del culto mitraico / Persian Words in Mithraism: The Construction of an Oriental Image of Mithraic Cult
- 65 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉS & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ
Nuevas estelas romanas en Lara de los Infantes (Burgos) / New Roman Steles in Lara de los Infantes (Burgos)
- 83 GREGORIO CARRASCO SERRANO
Poder y corruptelas en Amiano Marcelino / Power and Corruption in Ammianus Marcellinus
- 97 MARÍA DEL MAR CASTRO GARCÍA
Modelos de abastecimiento urbano de aguas en la Bética romana: las cisternas / Urban Water Supply Models in Roman *Baetica*: The Cisterns
- 125 MARINA DÍAZ BOURGEAL
Los Césares. Los modelos históricos de Juliano / *The Caesars*. The Historic Models of Julian
- 143 JORGE GARCÍA SÁNCHEZ & JOSÉ LUIS CÓRDOBA DE LA CRUZ
En torno al *Serapeum* de Cartago / About the *Serapeum* of Carthage
- 173 JAVIER DEL HOYO & MARIANO RODRÍGUEZ CEBALLOS
Occis{s}a a servo. Asesinato en el corazón de Clunia. Inscripciones latinas en Huerta de Rey (Burgos) / *Occis{s}a a servo*. Murder in the Center of Clunia. Latin Inscriptions in Huerta de Rey (Burgos)
- 183 JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ & PERE MAYMÓ I CAPDEVILA
La magia en la Galia merovingia / Magic in Merovingian Gaul
- 205 GUILLERMO S. KURTZ SCHAEFER & JOSÉ LUIS RAMÍREZ SÁDABA
La Inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a San Cristóbal en la Hispania Tardoantigua / An Inscription from Alange and the Cult of Saint Christopher in Late Antiquity Hispania

- 231 ARIANNA MAGNOLO
Nonno e Arato: alcune proposte / Nonno y Arato: algunas propuestas / Nonnus and Aratus: Some Proposals
- 255 MIREIA MOVELLÁN LUIS
La leyenda troyana en la Antigüedad Tardía. Una aproximación a los poemas de Dióscoro de Afrodito / The Trojan Legend in Late Antiquity. An Approach to the Poetry of Dioscorus of Aphroditos
- 271 JOSÉ ORTIZ CÓRDOBA
Colonización y emigración en el Alto Guadalquivir (siglos I a.C.- II d.C.) / Colonization and Emigration in the Alto Guadalquivir (Centuries I BC - II AC)
- 299 M^a DEL MAR ROYO MARTÍNEZ
Propaganda dinástica, militar y religiosa en las monedas de Julia Domna / Dynastic, Military and Religious Propaganda in the Coins of Julia Domna
- 323 JULIO CÉSAR RUIZ RODRÍGUEZ
El culto a Minerva en Tarraco / The Cult to Minerva in Tarraco
- 351 GUSTAVO ALBERTO VIVAS GARCÍA
Una fallida traducción al castellano de la *Revolución Romana* en la década de 1960. La intrahistoria de un episodio desconocido / A Failed Translation into Spanish of the *Roman Revolution* in the 1960's. The Intrahistory of an Unknown Episode

Reseñas · Book Review

- 369 SANTOS YANGUAS, Narciso: *Militares galaicos en el ejército romano* (PILAR FERNÁNDEZ URIEL)
- 371 CANO CUENCA, Jorge: *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua* (EULALIA GARCÍA NOS)
- 373 SALCEDO GARCÉS Fabiola: *Tuscolana Marmora. Escultura clásica en el antiguo Tuscolano* (JORGE GARCÍA SÁNCHEZ)
- 379 OLLER GUZMÁN, Joan: *El territorio y poblamiento de la Layetania Interior en época antigua (ss. IV a.C. - I d.C.)* (ANTONIO LÓPEZ GARCÍA)
- 383 MARCO SIMÓN, Francisco & PINA POLO, Francisco & REMESAL RODRÍGUEZ, JOSÉ (eds): *Autorretratos. La creación de la imagen personal en la antigüedad* (RUBÉN MONTROYA GONZÁLEZ)
- 387 LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe: *Los mosaicos de la Plaza de La Encarnación. Roma en Sevilla* (MARIA PILAR SAN NICOLÁS PEDRAZ)
- 389 CUMONT, Franz: *Los misterios de Mithras y doce estudios más sobre la religión del Dios Invicto en el Imperio Romano* (JOSÉ IGNACIO SÁNCHEZ SÁNCHEZ)