

MEMORIA DE LA VIDA Y PUBLICIDAD DE LA MUERTE EN LA HISPANIA TARDORROMANA Y VISIGODA. LAS INSCRIPCIONES FUNERARIAS

Dr. D. Javier de Santiago Fernández
Catedrático de “Epigrafía y Numismática”
Universidad Complutense de Madrid

En mi participación en las VIII Jornadas sobre Documentación en la España Altomedieval tuve ocasión de reflexionar sobre el hábito epigráfico en la Hispania visigoda. Ya incidí allí en la importancia que las inscripciones funerarias tenían canalizando los deseos de pervivencia después de la muerte inherentes a toda persona humana, pervivencia obtenida por el recuerdo permanente que permiten las inscripciones (SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2009, p. 309). En efecto, las inscripciones funerarias publicitan el fallecimiento de una persona, pero, al mismo tiempo, aseguran su supervivencia mediante el recuerdo de la propia existencia del difunto; son por ello memoria de la vida de una persona, hecho acreditado por la común circunstancia de relatar en ocasiones los méritos más relevantes del difunto en su existir. La función esencial del epígrafe funerario será mantener el recuerdo del nombre del finado en su versión más sencilla, añadiendo en textos más prolijos datos relacionados con su vida, sus creencias y, en numerosas oportunidades, ruegos por su salvación; en conjunto, los epitafios buscan mantener la memoria del muerto en la comunidad de los vivos. Pretenden hacer una *commemoratio* del individuo, de su deposición en el sepulcro, identificando, al mismo tiempo, la sepultura; tengamos en cuenta que para el cristiano el sepulcro es el lugar donde tiene lugar la espera del evento seguro de la Resurrección y, por tanto, el vehículo hacia esta (SARTORI, 1988, p. 168). A estas funciones esenciales se pueden añadir otras. En primer lugar, una labor propagandística a favor de la fe cristiana, al incidir en las ideas de salvación y piedad, enfatizando el pensamiento de

que el difunto era un cristiano que había seguido una vida cristiana y que, por ello, había alcanzado la salvación eterna; el fallecido es presentado como un ejemplo a seguir; busca, por tanto, la afirmación y propagación del credo cristiano al pretender inculcar en aquellos que leen las inscripciones una visión simplificada de los principales dogmas y valores de la Iglesia cristiana (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, p. 17). Además, una función de promoción social y de ostentación por parte de la familia del difunto, que ha tenido la capacidad de erigir un epitafio, actividad, por cierto, nada barata ni tampoco al alcance de todos.

Este tipo de inscripciones es sin discusión alguna el más numeroso en la Hispania visigoda. En el Corpus de Vives (VIVES, 1969), excluyendo las inscripciones en monedas y las trazadas en alfabeto griego, más del 75% son funerarias. Esto queda ratificado, incluso incrementado, por el panorama de algunos centros productores de inscripciones importantes. En Mérida, capital de la Lusitania y uno de los principales, por no decir el más importante, *scriptoria* epigráficos en la Hispania de la época, encontramos 180 epígrafes latinos de los cuales 151 son funerarios, a los que quizá pudieran añadirse dos más de dudosa atribución cristiana (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000); por tanto, casi el 84% del conjunto. Córdoba, destacada ciudad en la Bética, nos ofrece 73 inscripciones, de las cuales 57 son epitafios, es decir el 78%. Resulta, por tanto, evidente el predominio de los *funera* sobre el resto de tipos de inscripciones existentes.

El mensaje epigráfico funerario en la época que nos ocupa está impregnado del sentimiento cristiano que desde los comienzos del siglo III d.C. se había ido extendiendo por los mensajes escritos con intención publicitaria. Desde sus primeras manifestaciones en las catacumbas romanas, la epigrafía de inspiración cristiana se había ido dotando de vocablos, expresiones y proclamaciones de fe, creando un bagaje propio de siglas e imágenes, resultado de nuevas situaciones y sentimientos que encontramos perfectamente expresados en los epitafios hispanos. El análisis de las inscripciones nos aproximará, en cierta manera, al modo de pensar de los cristianos que las encargaban; se convierten éstas en un medio de transmisión de las creencias de aquellos, de sus deseos de ostentación social, de su postura ante la muerte. Transmisión de ideas y sentimientos que quedaron codificados en un lenguaje peculiar, el epigráfico, sujeto, en buena medida, al control de la Iglesia y, por supuesto, a las formas y usos de los talleres y artesanos encargados de elaborar los epitafios con la intención de dejar una memoria de la vida al tiempo que se publicita la muerte del individuo.

1. AUTORÍA MORAL DE LOS *FUNERA*. LA *ACTIO* EPIGRÁFICA.

El actual análisis epigráfico ha de valorar necesariamente la autoría moral de las inscripciones. El autor moral, aquel que encarga la ejecución del epígrafe al artesano especializado, es vital en la valoración del mensaje, por cuanto lo hace de acuerdo a sus propios intereses y, por supuesto, inmerso en un contexto cultural concreto y sujeto a unos condicionantes sociales y económicos determinados; de ahí se derivará una intencionalidad que va a determinar el conjunto de la inscripción, desde el propio mensaje hasta la posible decoración o el material elegido.

Comienzo el análisis de la autoría moral de los epitafios con las conclusiones de las Jornadas del pasado año referentes al estudio que allí hice de los *funera*, acerca de la condición social de los difuntos, en el sentido de que no debe haber demasiadas dudas sobre que la gran mayoría de sus protagonistas eran personas pertenecientes a los estamentos elevados de la sociedad visigoda (SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2009, pp. 314-316). Parece complicado que personas ajenas a la élite social fueran capaces de producir inscripciones. Es más, probablemente la erección formó parte de los medios externos utilizados para difundir una posición privilegiada, al igual que lo eran los ritos de enterramiento (HANDLEY, 2003, p. 14). No obstante, los mismos epitafios denotan diferencias en los comitentes, que a continuación estudiaremos.

No son habituales las indicaciones sociales en la intitulación de los textos. No llegan a la centena las inscripciones que incluyen algún apelativo o cargo indicador de la condición social; se trata de un número reducido en comparación con los epitafios conocidos. En ellos son considerablemente más abundantes las menciones a dignidades eclesiásticas que a civiles, diferencia explicada por las características de la sociedad en época visigoda, en la que es obvio el peso de la religión.

1. a. El estamento eclesiástico.

Estamos ante una sociedad entregada a Dios, en la que los méritos más importantes son los del servicio y la devoción a Él y en la que las autoridades religiosas juegan un papel fundamental en la configuración del Estado visigodo. De ahí que la pertenencia al estamento eclesiástico sea algo digno de dejar plasmado en los letreros publicitarios que son las inscripciones. A través de ellas, la Iglesia difunde sus jerarquías, lo que podríamos considerar el *cursus honorum* eclesiástico. De esta forma, las funciones ministeria-

les de la Iglesia adquieren una evidente visibilidad a los ojos del resto de los fieles y de la comunidad cristiana en general.

Encontramos referencias a las llamadas órdenes mayores y a las menores, especialmente a las primeras, en sus grados de obispo, presbítero y diácono. Esta superior cita a los principales cargos resulta bastante lógica, no sólo por la dignidad más alta, que hacía más elevado el honor para la persona y mayores los deseos de hacerlo constar en el mensaje publicitario, sino también por la más avanzada edad de quienes la ostentaban.

Las más elevadas dignidades de la Iglesia hispana son los obispos y a ellos se consagran varios epitafios. Son citados con el término *episcopus*, lo más frecuente dado su carácter técnico para dar idea de jerarquía, pero en algunas ocasiones, sin duda como recurso poético, se les aplica algún otro, si bien pueden adquirir algún matiz diferenciador, aunque suelen tener la connotación de persona consagrada¹. Es el caso del vocablo *antistes*, cuya traducción literal sería sumo sacerdote, según sucede en los epitafios de San Martín Dumiense, obispo de Braga (ICERV 275) o Sefronio, de Ercávica (ICERV 276), ambos versificados. También se utiliza, en ocasiones, la palabra *sacerdos* para referirse a ellos, como se aprecia en el epitafio de Amator (ICERV 263), obispo de Oretum, o en el de Justiniano, de Valencia (ICERV 279; CIL II² 14-89), *carmen* casi hagiográfico que recuerda los méritos y obras del difunto. Este vocablo ya había sido utilizado por san Dámaso para referirse al obispo de Roma y a otros obispos, lo que muestra su sentido poético. En ocasiones se emplea el término *pontifex*, como el anterior, de origen pagano, utilizado con frecuencia para referirse al Papa o al obispo metropolitano (SÁNCHEZ SALOR, 1976, p. 84). Se introduce en la epigrafía cristiana a partir del siglo V, precisamente con el decaimiento del culto pagano; lo encontramos en los epitafios del obispo Honorato de Sevilla (ICERV 273), Sergio de Tarragona (ICERV 278), Justiniano de Valencia (ICERV 279) o en algún fragmento hallado en Valencia (*Hispania Epigraphica* 5-856 y 7-1058), inscripciones todas ellas versificadas.

Quizá lo más destacable de las inscripciones dedicadas a los obispos sea el uso común del verso en su redacción, pese a encontrarse también otras de estilo no versificado y que se adecuan, por lo general, a los formularios funerarios propios de la zona de origen. Podemos citar el de Lampadius (CIL II²/7, 642), de Córdoba, en el que se indican los años vividos en el episcopado, como sucede también en otro procedente de Valencia (ICERV 260), donde figura además la adscripción a la diócesis de Valencia, la men-

¹ Ver SÁNCHEZ SALOR (1976, pp. 41-94).

ción a tres obispos de Arcávida, Nigrinus, Sefronius y Arcanius (ICERV 264), que probablemente sea una relación de obispos antes que epitafios propiamente dichos, el fragmento de epitafio del obispo Fidel, de Mérida (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000, pp. 71-72, núm. 32), el procedente de Cehegín (Murcia) (*Hispania Epigraphica* 4-567) o el dedicado a Vincomalos procedente de Bonaes (Huelva) (GONZÁLEZ, 2001). En este último epitafio el obispo es citado como *servus Christi*, lo cual es poco frecuente en Hispania²; además, se indica *in sacerdotio vixit annos XLIII*, expresión que probablemente señala los años durante los cuales Vincomalos ejerció como obispo.

Ya señalé anteriormente que lo más habitual a la hora de redactar el epitafio de un obispo es el empleo del verso en su redacción. La mayor parte de ellos han sido transmitidos por la *Antología Hispana*, conservada en el manuscrito lat. 8093 de la Biblioteca de París. Gracias a ella hemos conocido los versos dedicados a San Isidoro y San Leandro (ICERV 272), obispos de Sevilla, a Honorato (ICERV 273), sucesor de San Isidoro en la silla episcopal hispalense, en el que se utiliza el título *pontifex sacerdos*, al antes citado obispo de Braga San Martín Dumiense (ICERV 275), a Sefronio de Arcávida (ICERV 276), a Juan, obispo de Tarragona (ICERV 277), a Sergio (ICERV 278), sucesor del anterior en la sede Tarraconense, citado como *pontifex*, a Justiniano (ICERV 279), *pontifex sacerdos* de Valencia, o a Ascárico (ICERV 282), obispo de Astorga. Se convierten estas inscripciones en crónicas funerarias que relatan lo más significativo de la vida de los obispos difuntos, auténticos elogios en los que constatan sus méritos más relevantes, generalmente incidiendo en los espirituales. Es relativamente habitual destacar sus virtudes cristianas, como la caridad, su elocuencia y cultura, su actividad edicilia, construyendo y reconstruyendo templos que sirvan para realizar el culto divino; también es frecuente la explicación del currículo eclesiástico, su vida pastoral, y la descripción como hombre de Iglesia. El objetivo parece claro, presentar a los difuntos como ejemplo a seguir para obtener el fin preciado de la salvación; asumen, por tanto, una evidente función ejemplarizante.

La utilización de la poesía para desarrollar los epitafios de tan importantes personajes no puede tener otro objetivo que obtener la máxima solemnidad, exaltatoria de la alta dignidad del personaje honrado. El elogio fúnebre poético de época visigoda recoge la tradición de los *Carmina Lati-*

² Se trata de una expresión propia de los obispos, si bien después se extendió para referirse de forma generalizada a los siervos del Señor.

na Epigraphica, reflejo del alto nivel literario de la Hispania visigoda, además del gusto por la poesía. Afirma con buen criterio Velázquez Soriano que la poesía llegó a desempeñar una función áulica, de propaganda ideológica, especialmente en el reinado de Chindasvinto y Recesvinto (VELÁZQUEZ SORIANO, 2007a, p. 102), papel que en el caso de las inscripciones refuerza el carácter eminentemente publicitario de la misma comunicación epigráfica. Se trata de inscripciones que recogen una clara influencia, cuando no composición propia de ellos, de notables autores como Sedulio, Prudencio, Venancio Fortunato o Eugenio de Toledo y que muestran como en la Hispania visigoda epigrafía y poesía se aunaron en cuanto medios de comunicación para conseguir un mayor impacto publicitario en el destinatario del mensaje. La utilización de epitafios métricos es la respuesta a las exigencias de comitentes deseosos de la mayor ostentación social posible; con su empleo se consigue evidenciar la superioridad social y cultural ante los ojos de la comunidad, se convierten en un signo explícito y evidente de un estatus social privilegiado, no exclusivo de los eclesiásticos, pues también conocemos epitafios versificados de miembros de la elite civil. Esta función dada a la poesía sepulcral se refleja, por ejemplo, en el hecho de que el propio Chindasvinto encargara a Eugenio de Toledo la redacción de su epitafio o el que Recesvinto le encomendara la del de su esposa Reciberga (VELÁZQUEZ SORIANO, 2006, p. 20)³.

Los epitafios dedicados a presbíteros, diáconos y subdiáconos⁴, como es lógico, son más sencillos que los que lo son a los obispos, dado su inferior rango en el *cursus ministeriorum*. Muchos de ellos no se distinguen apenas, en lo que se refiere a su estructura formular, de los referentes al resto de los mortales ajenos al estamento eclesiástico. Quizá merezca la pena constatar que el epitafio de Satirio (ICERV 87), procedente de Mértola, indica, en lugar de la edad vivida, los años transcurridos en el ejercicio del presbiterio, como también lo hace el de Telemacio (ICERV 267), procedente de Baeza, en el cual además se señalan los años previos en los que el difunto ejerció el cargo de diácono. Por último, citar que en un epitafio procedente de Manacor se cita a Sabbas como *presbiter sancte ecclesie*

³ Los textos de ambos epitafios, actualmente desaparecidos, han sido transmitidos por el Códice de Azagra (BN, Mss. 10.029).

⁴ El orden de los subdiáconos no parece ser considerado en época visigoda entre los órdenes mayores, si bien era tenido como el último escalón de las menores y el que conducía directamente a las mayores; de hecho, en el siglo XI fue oficialmente incluido entre estas.

Romane, es decir el título de su diócesis, caso único en las inscripciones hispanas, a diferencia de lo que sucede en otras zonas; quizá la explicación esté relacionada con un fallecimiento lejos de su diócesis que justificaría la inclusión de esta indicación en el epitafio. El de *presbiter* era el más común de los grados y, por ello, el más recordado por las inscripciones.

Se sale de lo que podríamos considerar normalidad en los epitafios de los presbíteros el de Crispín (ICERV 293), procedente de Guadamur, por su estilo versificado, inspirado en el epitafio de Reciberga, esposa de Recesvinto, compuesto por Eugenio de Toledo (LE BLANT, 1890, pp. 72; *Hispania Epigraphica* 11-575). Este estilo lo asemejaría más a los epitafios de los obispos.

El oficio eclesiástico de *archidiaconus* constituía el principal colaborador del obispo, de quien dependía directamente, aunque no era más que un simple diácono; sus competencias eran administrar los bienes de la iglesia y distribuir las limosnas a los pobres y los subsidios a los miembros del clero. Está testimoniado en Hispania por dos inscripciones, una procedente de Mérida, en la que se cita a Heleuterius, *arcidiaconus ecclesiae emeritensi*, quien probablemente pueda ser identificado con Eleuterio, sucesor del obispo Masona, citado en las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* (VELÁZQUEZ SORIANO, 2007b); la otra procede de Navarra y nombra a un tal Salonius, probablemente arcediano del arzobispo de Tarazona (NAVARRO, 1997; VELAZA, 1998, p. 211, nº 11).

Dentro de las órdenes menores, las inscripciones mencionan al *ostiarius* y al *lector*. El primero, encargado de abrir y cerrar las puertas del templo, era el grado más bajo en la carrera clerical, además de no necesario en ella. Por eso era ejercido por un número de personas bastante menor que el de los otros grados y por un tiempo relativamente breve, por lo cual su presencia en las inscripciones es bastante escaso. En Hispania contamos con un único ejemplo, procedente de Mértola; se trata del epitafio de Exuperius (ICERV 489). La mención a un *lector*, persona encargada de leer las Sagradas Escrituras y apoyar y servir a los presbíteros, era algo más frecuente; podemos citar, a modo de ejemplo, los epígrafes dedicados a Tiberio (ICERV 97), procedente de Mértola, y a Cipriano, de Sevilla, a quien se menciona como *lector Ecclesiae Hispalensis* (ORDÓÑEZ AGULLA, 2005, pp. 255-259, nº 7).

En ocasiones el difunto es designado únicamente como miembro del clero, es decir persona asignada al culto y a los servicios de la iglesia, sin especificar su rango concreto. Se realiza mediante el término *clericus*, presente en los epitafios de Eolalius (ICERV 47), hallado en Mérida y de

carácter versificado, *Adulteus* (ICERV 79), procedente de Tavira, en el *conventus* Pacense, Froila (ICERV 259), de Dueñas (Palencia), y Alasio (VELÁZQUEZ SORIANO 1993, pp. 304-305, nº 24), grafito hallado en la cueva de la Camareta, en Albacete. Se tratan, todas ellas, de inscripciones correspondientes al siglo VII⁵.

Un *princeps cantorum sacrosancte aeclisiae Mertiliane* es mencionado en un epitafio de Mértola, el de Andreas, datado en el 525 (ICERV 93). Si seguimos a San Isidoro se trata un salmista, “*Psalmistarum, id est cantorum principes*” (ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, 792). Sus funciones serían las de maestro o jefe de los cantores de la iglesia mirtilense, aunque no está claro que estos compusiesen un orden propio dentro de la jerarquía eclesiástica.

La vida monástica también dejó testimonios en las inscripciones. La encontramos representada, en primer lugar, por la mención al *abbas*, la más alta jerarquía del monasterio, atestiguado en cuatro inscripciones, todas ellas versificadas, estilo que, como ya señalamos, corresponde a las más elevadas dignidades eclesiásticas. Se trata de los epitafios de Honorio (ICERV 280), procedente de Frejenal, en el *conventus* Hispalense, que copia un dístico dedicado a Santa Eulalia con el único cambio de la intitulación, Ildemundo (ICERV 281), al parecer procedente de Asturias, Victoriano (ICERV 284), abad del monasterio de Asán (convento Caesaraugustano), y Vicente (ICERV 285), procedente de León, si bien respecto a este último se ha especulado con que se ejecución fuese muy posterior a la muerte del abad en el año 630, con lo cual podría escapar a la cronología estudiada en este trabajo.

Asimismo, el término *monachus*, para designar a aquel que vive integrado en un cenobio, utilizado en el epitafio de Fulgentius (ICERV 150), hallado en el El Arahal (convento Astigitano). En un sentido genérico, sirve para referirse a aquel que se aparta del mundo y vive solo, no físicamente, sino moralmente, en el sentido de entregado a Dios. Por ello, este vocablo se emplea también en otras inscripciones inserto en la intitulación de obispos o abades, todas ellas versificadas, formando parte de la literatura poética como manera de exaltación del difunto.

Numerosa es la serie de epígrafes en los que se exalta la virginidad de la mujer. Esta era considerada en los ambientes cristianos digna de

⁵ Ofrece dudas al respecto la procedente de la Cueva de la Camareta, adscrita a dicha centuria en función de la escritura, pero sin descartar una datación posterior a la época visigoda.

veneración, lo cual explica que este término sea el más utilizado en las inscripciones hispanas después del de *presbiterus* y al mismo nivel que el de *episcopus* a la hora de indicar una dignidad religiosa. De cualquier modo, la presencia del vocablo *virgo* no debe hacer presuponer que estemos siempre ante una virgen consagrada por votos y dedicada a la vida monástica, aunque es cierto que en el siglo VII la voz *virgo* es la utilizada en los textos conciliares para referirse a las monjas (SÁNCHEZ SALOR, 1976, p. 232). Es posible encontrar al menos tres significados (JANSSENS, 1981, pp. 203 ss.): pudiera tratarse de una virgen que viviese en el seno de la propia familia, una mujer que no ha conocido el matrimonio (PIETRI, 1980, pág. 169); en segundo lugar, una mujer inocente frente a la vida, con un sentido muy ligado a la juventud; por último, una mujer consagrada al culto divino. Sí resulta clara la dedicación a la vida monástica en aquellos casos en que dicho término es acompañado por otros, como *virgo Christi* (ICERV 85), *virgo et famula Christi* (ICERV 172), *virgo immaculata* (ICERV 54), *virgo intaminata* (ICERV 107) o *virgo perennis* (ICERV 286).

El apelativo *relegiosa*, aplicado a Rufina en un epitafio mirtilense (ICERV 494), indica su dedicación a Dios, si bien no necesariamente por medio de votos. Es un término que puede designar desde la más alta jerarquía eclesiástica hasta la última mujer o varón que hacen penitencia voluntaria, si bien en la mayor parte de los textos parece referirse más a monjes y a ascetas. Su uso, ya sea en masculino o en femenino, para designar cargos y formas de vida de la Iglesia, incluyendo tanto a los clérigos como a los monjes, lo encontramos en los años finales del siglo VI y en el VII, seguramente por la expansión que el monacato tiene en aquellos años y que hace que el término *clerici*, antes usado en este sentido, no baste para referirse a todos miembros de la Iglesia en su conjunto (SÁNCHEZ SALOR, 1976, p. 241).

El vocablo *confessor*, aplicado en los primeros tiempos a los confesores de la fe, por reconocer sus creencias en época de las persecuciones, para pasar después a denominar a los obispos perseguidos por su ortodoxia, admite varias interpretaciones. Puede referirse a un creyente en situación difícil, pero no mártir, y en tiempos más avanzados es posible que se usara para citar a personajes destacados de la jerarquía eclesiástica, especialmente obispos y abades (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, p. 102). Fita y Hübner lo explicaron, interpretando un texto del canon 9 del I Concilio de

Toledo del año 400, en el sentido de cantor o salmista⁶, opinión similar a la de Du Cange (1954, s. v.), quien lo considera cantor de grado inferior, o como penitente, si se sigue un texto de San Isidoro (*Etimologías*, VI, 19, 75). Esta opinión de identificar *confessor* con *cantor* es rechazada por Sanchez Salor, quien prefiere considerarlo como alguien que practica la vida ascética (SÁNCHEZ SALOR, 1976, pp. 161-162). Ya antes Lambert había indicado que se refería a un monje o asceta solitario, a lo que Vives (1969, p. 23) añade que en documentos del siglo X las citas a los *confessores* se refieren a los monjes de un monasterio. Lo encontramos en el antes mencionado epitafio emeritense de Eolalius (ICERV 47), en el que se le cita como *clerici confessori*, lo cual parece mostrar su posición dentro de la jerarquía eclesiástica, y en el de San Martín de Braga (ICERV 275).

También resulta complicado elucidar el uso de la palabra *devota*. No está claro si se refiere a una mujer consagrada a Dios o simplemente sirve para indicar una forma de devoción y servidumbre, en la línea de los mucho más habituales *fidelis* o *famula Dei* (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE 1995, pp. 96-100).

1.b. La elite laica.

Bastante más escasos que los que citan la condición religiosa del difunto son los epitafios en los que se introduce alguna mención a la posición social laica del difunto. La mayor parte de las alusiones se refieren a la vieja elite hispanorromana. Encontramos, así, el término *vir inlustris*, el cual remite a la antigua nobleza romana⁷. En Hispania lo hemos hallado en tres epígrafes. Se trata de los de Wiliulfus (ICERV 167), procedente de Montoro (Córdoba), Gregorio (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000, pp. 80-82, n° 37), de Mérida, y el de la *inlustris femina* Anduirs (ICERV 505), de Vildé (Osma, Soria), epitafio en el que se cita a su marido Anduiri, también *inlustris*. Además, quizá podamos añadir el epitafio de Paulinus (ICERV 145), cuyos padres figuran en esta inscripción procedente de Zahara, en el convento gaditano; se llamaba él Emilianus y ella Pauliana, de la cual se indica que era *inlustris femina*, lo cual hace suponer que

⁶ “Nulla professa vel vidua, absente episcopo vel presbitero, in domo sua antiphonas cum confessore, vel servo suo faciat”.

⁷ A partir de Valentiniano I se establece una jerarquía dentro del *ordo* senatorial, devaluado por su amplitud, que lleva a que en los epígrafes comiencen a señalarse los títulos de *spectabilis* e *inlustris*.

Paulinus era también *vir inlustris* o *clarissimus*, hecho imposible de corroborar por la fragmentación del epitafio, pero muy probable pues el de *inlustris* era un honor transmitido por vía matrimonial, no por herencia.

Más frecuente es la mención a las *clarissimae / inlustres feminae*. Las mujeres empiezan a ser tratadas con estos apelativos desde época antigua, en concreto a partir de Marco Aurelio, cuando el *ordo* senatorial, hasta entonces restringido a los hombres, se abre también a ellas. Particularidad a reseñar es que todos los ejemplos en los que se cita a una *clarissima* proceden del convento Hispalense y corresponden en su totalidad al siglo VI, sin que tengamos una adecuada explicación para ello.

A los títulos anteriores se unen otros como *vir honestus* u *honesta femina*, propios de la clase de los *honestiores*, es decir personas de clase alta que no tenían un título oficial, probablemente muchos de ellos relacionados con los integrantes de los antiguos decurionados municipales de época romana y sus familias. El primero está presente en los epitafios de Fistellus (ICERV 487), hallado en Mértola, Sabinianus (ICERV 497), de Silveirona (Estremoz, convento Pacense) y Honoratus (CORELL I VICENT y GÓMEZ FONT, 1996, pp. 181-187), de Alicante. El segundo, en los de Acantia (ICERV 165), de Córdoba, Auriola (ICERV 488), Aianes (ALVES DIAS y TORRES, 1988, p. 121), ambos de Mértola, y de Sabina (BONNEVILLE, 1988, p. 107), de Belo Claudia (Cádiz), así como en un fragmento mirtilense, en el que se ha perdido el nombre (ICERV 104).

En un epitafio, el del célebre Oppila (ICERV 287), fallecido en la lucha contra los vascones cuando transportaba armas contra ellos en el 642, y cuyos restos fueron trasladados para ser enterrados en sus posesiones cordobesas, únicamente se indica su origen noble, mediante la expresión *gloriosu ortu*, sin citar cargo alguno. A la solemnidad del epitafio se une la redacción versificada.

El análisis onomástico ofrece pocos datos sobre la extracción social de los difuntos y, por ello, de los comitentes. Los habituales *tria nomina* o *duo nomina*, tan útiles en numerosos casos para aproximarnos a la condición social, de las inscripciones de época romana van desapareciendo para convertirse en nombres únicos, mucho más propios de la epigrafía cristiana. Esta norma general tiene algunas, muy escasas, excepciones y encontramos inscripciones que presentan un *duo nomina*. Esto puede deberse a familias conservadoras, generalmente de rango elevado, residentes en ciudades de provincia, donde se estaba más ligado a la tradición, aunque también podríamos pensar en un cierto grado de afectación y esnobismo en algunas de las personas que lo emplean (MAZZOLENI, 1999, pp. 155-156). Junto al uso

de dos nombres, también encontramos el término *ingenuus*, indicando, valga la redundancia, el origen ingenuo, por tanto libre. Observamos esto en un epitafio gaditano dedicado a *Aurelius Felix*, ciudadano romano *ingenuus* de Carteia (ICERV 138), en otro conmemorativo de la muerte de *Aurelius Aeliodoros*, griego procedente de Tarso en Cilicia (ICERV 196) o en el de la *clarissima femina* Aurelia Proba (ICERV 539), por citar algunos ejemplos. En dos de los casos antes referidos, y en un tercero en el que se menciona a un *civis tolosianus*, hallado en Camino de Almodóvar (Córdoba) (CIL II² 7-655), se incluye la indicación del origen; sin duda, corresponden a personas fallecidas lejos de su lugar de procedencia, de ahí el interés por recogerla.

Entre los apelativos indicativos de la condición social el término *dominus* aparece en dos ocasiones, en una inscripción emeritense datada a principios del siglo VI (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000, pp. 197-199, n° 157), y en otra procedente de Beja (ICERV 82). Este vocablo es un título doméstico de respeto, relativamente frecuente en la epigrafía cristiana a partir del siglo IV, aunque ya había sido empleado en los epígrafes paganos para nombrar a personajes de alto grado. Su uso parece reservarse a individuos de máxima consideración, sin indicación de ser religioso o civil, aunque Vives indica que la inscripción de Beja se refiere a un obispo.

Mención a un alto miembro de la administración visigoda la encontramos en el epitafio del *dux* Zerezindo (ICERV 153), transmitido por los manuscritos de Rodrigo Caro y de cuya autenticidad se ha dudado. Otra inscripción, procedente de Tarragona, recoge el título de un *primicerius domesticorum* (ICERV 205).

También se encuentran alusiones a los monarcas. Es el caso de Chindasvinto y su esposa Recibergera, en inscripciones transmitidas por Eugenio de Toledo, si bien existen fundamentadas dudas acerca de que estos epitafios llegasen a ser grabados (HANDLEY, 2003, p. 56).

Por último, debemos citar la mención a determinados cargos u oficios de la sociedad civil, como *auriga* (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000, n° 51), *fortissimus miles* (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, n° 51), si es que en este caso tal término no se refiere a un *miles Dei* (*Hispania Epigraphica* 4, 150), o *medicus* (ICERV 288).

1.c. Epitafios sin mención de la condición social.

A pesar del amplio espacio dedicado al análisis de los epítetos alusivos a la condición social en la intitulación de los epitafios, esto no debe llevarnos a engaño. Por lo común, la mayoría de las inscripciones funerarias renuncian a convertirse en un elemento retrospectivo de la vida terrena; recuerdan solamente el nombre, no los datos biométricos, la posición social o los méritos acumulados, manteniendo en buena medida la tradición de los más antiguos epígrafes cristianos, los cuales pretendían, por este medio, expresar la igualdad de todos los *fideles*, independientemente de su extracción social (CARLETTI, 1988, pp. 134-135). Porcentualmente los epígrafes que incluyen este tipo de menciones son mucho más escasos que los que no lo hacen y únicamente citan el nombre del difunto, generalmente acompañado de algún tipo de epíteto o fórmula de elogio, que pretende concretar la principal virtud del finado y el hecho que justifica el epitafio de su recuerdo.

Este tema del elogio fúnebre es tratado por diversos investigadores (Ver PIETRI, 1980, pp. 157-183) y bien estudiado para el caso de Hispania por Muñoz García de Iturrospe (1995, pp. 53-105). Distingue esta autora entre los elogios heredados de la epigrafía pagana y los propios de la cristiana, que a su vez subdivide en aquellos que no tienen una connotación cristiana expresa y los que sí la poseen. Los primeros, epítetos como por ejemplo *benemerens*, *carus* / *carissimus*, *incomparabilis*, *dulcissimus*, *inocentissimus*, etc., abundan especialmente en el entorno de Tarraco, si bien algunos de ellos no son desconocidos en la Bética y la Lusitania. La Tarraconense es en otros aspectos también la provincia que mantiene con mayor persistencia las tradiciones epigráficas romanas, como se aprecia, por ejemplo, en la datación consular, bastante frecuente en Tarraco y prácticamente inexistente en el resto de provincias.

Parece tratarse de un uso formular de transición, presente de manera más frecuente en epitafios de cronología temprana, resultado de la influencia de la epigrafía pagana, muchos de cuyos usos se mantienen en los primeros momentos en la nueva producción cristiana, que asume, adopta y hace suyos modos de expresión que adaptará a las necesidades expresivas de su fe. Es una realidad que encaja perfectamente, por ejemplo, con el mantenimiento en los epitafios cristianos más tempranos de una de las más extendidas y populares fórmulas funerarias paganas, la invocación inicial a los Dioses Manes (CALDELLI, 1997, pp. 185-187), divinidades infernales imploradas por los paganos para la tutela de los sepulcros; probablemente

esto se hizo con la intención inicial de poner convencionalmente el sepulcro bajo la protección de la ley romana, como lugar sagrado (MAZZOLENI, 1999, pp. 150), pero quizá también por rutina, aunque perdiendo su significado originario, ya fuese por los hábitos instalados en los *lapicidas* o por los gustos de los clientes, habituados a determinadas modas y costumbres. Lo encontramos en Hispania, por ejemplo, en el epitafio de Aurelio Aeliodoro (ICERV 196), procedente de Tarraco.

Con el tiempo los epitafios cristianos desarrollarán sus propios epítetos intitulativos. La mayor parte de los constatados tienen en común la idea de servicio a Dios, que se extiende a toda la sociedad y que está presente también en muchos de los *funera* en los que se menciona a una jerarquía eclesiástica o civil. Con esto se exalta como principal valor de la sociedad cristiana, y dentro de ella la hispano-visigoda, la sumisión al Señor, que se constituye en el principal mérito obtenido en su vida por los difuntos. De hecho, uno de los principales conceptos desarrollados por la religión cristiana es el del servicio, muy ligado al de devoción (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, pág. 85). Además, subyace con ellos la idea, especialmente en los primeros tiempos del Cristianismo, de que ante la muerte no existen diferencias sociales y solo se puede ser siervo de Dios. Bien es cierto que esas fórmulas de servidumbre pudieron convertirse con el paso del tiempo en fórmulas protocolarias, que incluso pudieron contener una afirmación de superioridad.

Dentro de los diversos términos utilizados, destaca desde un punto de vista numérico, el de *famulus/a Dei/Christi*, formulismo muy característico de Hispania, donde aparece de manera mucho más abundante que en el resto del Occidente europeo. Está presente de manera casi monopolística, como elogio asociado al nombre, en las inscripciones de la Bética y la Lusitania. Handley (2003, pp. 43-44) insinúa que se trataría de un apelativo aplicado de manera exclusiva a miembros de la jerarquía eclesiástica, si bien reconoce cierta indeterminación en su uso en Hispania. Esta idea de vinculación con una persona dedicada a la vida religiosa por votos no es compartida por autores como Sánchez Salor (1976), quien no incluye una sola alusión a este término en su minucioso trabajo sobre jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda. Considero que, al menos en el caso de Hispania, tan extendido epíteto no pudo designar únicamente a miembros de la jerarquía eclesiástica. En primer lugar, de ser así, ¿por qué es relativamente frecuente su presencia junto a cargos efectivos de la jerarquía como *episcopus* o *presbiterus*?; parece obvio que sería una reiteración innecesaria. Además, si se tratase de una referencia explícita a

miembros de la jerarquía eclesiástica, sería difícil entender porqué está prácticamente ausente de la Hispania Oriental (Tarraconense y Cartaginense). De igual modo, ¿por qué está asociado en diversas ocasiones a miembros de la jerarquía civil?. Podemos concluir, por tanto, que se aplicó tanto a integrantes de la jerarquía eclesiástica como a fieles cristianos laicos. Otros epítetos utilizados para indicar la virtud del servicio a Dios son *servus*, *ancilla*, *puer* / *puella*, *devotus/a* o *peccator*.

Asimismo es de reseñar el uso del vocablo *fidelis*, con alguna variante formular, especialmente en los testimonios más antiguos. Se trata de un término utilizado para distinguir a los bautizados, por lo que a partir del siglo V, momento de la gran conversión, irá desapareciendo poco a poco. Presenta la pertenencia a la Iglesia, al Pueblo de Dios, como la principal cualidad del difunto, mediante la simple indicación de la *fides*. Evoca la actitud de un cristiano, su fidelidad a la revelación, lo cual se convierte en mérito para la esperanza futura. Hasta mediados del siglo VI es relativamente habitual su empleo acompañando al nombre de niños y adolescentes, con la intención de indicar que habían sido bautizados antes de morir; a partir de esa época, al generalizarse el bautismo de los niños, se asociará más a cristianos de edad, quizá como forma de indicar la no pertenencia al arrianismo (PIETRI, 1980, p. 179); esta realidad, observada por Pietri en los epitafios romanos, parece cumplirse en Hispania, donde la mayor parte de las inscripciones que portan el vocablo *fidelis* son bastante antiguas; las dos únicas que podemos situar con seguridad después de los años centrales del siglo VI corresponden a adultos; se trata de las referentes al *dux* Zerezindo (ICERV 153), de 44 años, y a la penitente María (CIL II², 7-136), de 41. En numerosos casos fue adoptado como elemento de distinción social, reivindicando la fe y la ortodoxia como un signo de prestigio, y desde la segunda mitad del siglo V parece asociarse más con aristócratas (PIETRI, 1980, pp. 177, 179), adquiriendo de esta manera un matiz de indicación de privilegio social.

Mediante estos elogios los epitafios presentan un retrato ideal del difunto, una representación acorde al imaginario colectivo, que sintetiza el valor principal de una sociedad. Cumplen, por tanto, un papel de perpetuación de esas tradicionales virtudes cristianas, que se simplifican en una idea: la sumisión y el servicio a Dios. Es la hispano-visigoda una sociedad eminentemente cristiana, una sociedad en la que la Iglesia desempeña un papel de importancia indudable y en la que esa misma Iglesia se sirve de los epitafios, también de otras inscripciones, pero estas no son objeto de estudio aquí, para difundir unas ideas acordes a su doctrina y

útiles para fomentar la cohesión social en torno a ella. Ideas y doctrina que también están presentes en el resto de elementos que componen los epitafios, como tendremos ocasión de analizar a continuación. Y probablemente ese es uno de los objetivos de los autores morales de los *funera*: el servicio a la Iglesia y a la sociedad cristiana mediante la perpetuación de sus preceptos, además del objetivo de mantener vivo el recuerdo de un ser querido.

1.d. ¿Quiénes fueron los autores morales de los *funera*?

Después de las líneas anteriores, es el momento de extraer algunas conclusiones acerca de los comanditarios de las inscripciones, es decir de las personas que ordenaban su erección. En los epitafios en los que se indica la condición social o eclesiástica del difunto la cuestión es bastante clara. Mucho menos lo es en aquellas en las que únicamente se incluye un elogio de evidente significado cristiano, precisamente las más numerosas, quizá por el mantenimiento, en cierto modo, de la costumbre de las primeras inscripciones cristianas, en las que se tenía tendencia a eludir, cualquier indicación que tuviese que ver con la vida terrenal, así como por la pretensión de los primeros cementerios de acoger a todos los fieles independientemente de su extracción social según lo dispuesto en las instrucciones de la *Traditio Apostolica* en relación con los cementerios. Los epígrafes manifiestan esa realidad obviando cualquier elemento individualizador más allá del nombre, el pueblo de Dios se declara en sus primeros testimonios epigráficos como públicamente igualitario (CARLETTI, 1997, pp. 145, 148). Se plantea, pues, el problema de saber si los autores morales de los epitafios pertenecían únicamente a la elite social y religiosa del *Regnum Gothorum* o, por el contrario, también tenían cabida en el hábito epigráfico personajes de inferior extracción social.

Es un tema que ya traté en las Jornadas del Curso pasado y para el que tengo pocos argumentos nuevos. Me reitero, por tanto, en lo entonces indicado. El número de epitafios de la Hispania visigoda no es demasiado elevado y, además, conocemos numerosos enterramientos carentes de inscripción. Bien es cierto que, obviamente, es imposible conocer el número de epitafios total que se realizaron en aquellos siglos, lo llegado hasta nuestros días es fruto de una supervivencia, numéricamente muy inferior a la original, muy ligada a la casualidad, pero no lo es menos que comparativamente el volumen total es mucho menor a los conocidos de época imperial y esto no parece estar relacionado con cuestiones casuales.

Tal realidad hace que resulte lógico pensar que la costumbre de erigir un epitafio a los familiares difuntos no estaba extendida a toda la población. Debemos, por ello, reconocer en la erección de epitafios un acto social, obviamente acorde a los ritos funerarios, de los cuales sabemos que en esta época se habían convertido en un medio de remarcar la condición social del difunto y sus familiares (HANDLEY, 2003, p. 14). El epígrafe contribuiría a ese objetivo y probablemente su mera presencia sería un medio de comunicar y difundir una posición social privilegiada, una forma de ratificar el estatus social del fallecido y su familia. Incide en este hecho el alto coste que conllevaba la fabricación de un epitafio, si bien hemos de reconocer la notable variabilidad que esto pudo tener, en dependencia directa con las características de la inscripción en relación con la materia, la decoración, la escritura, etc. Existe un magnífico documento al respecto; se trata del epitafio de Immafrita (ICERV 69) en el cual se refiere que la sepultura había costado tres sólidos aureos⁸. Tal cuantía hacía inviable para la mayor parte de la población la erección de un epitafio a un familiar difunto, pues el salario anual de un trabajador medio era algo inferior a la cantidad citada (ORLANDIS, 1972/73, pp. 21-22). El epitafio grabado sobre una lápida era un lujo bastante oneroso que, de ningún modo, podrían permitirse todos los ciudadanos. Esto ayudaría a entender la ausencia de indicación social en la mayor parte de los epitafios; simplemente no era necesario y la mera erección de una inscripción era signo indicativo



Epitafio de Euresio

⁸ No sería ésta de las más caras, dado el pequeño soporte y el descuido general que denota la escritura. Handley (2003, pp. 38-39) ofrece el testimonio del costo de otros epitafios procedentes de diferentes zonas, los cuales oscilan entre 18 y 1,5 sólidos.

de una situación privilegiada. Buen ejemplo al respecto puede ser el epitafio de Euresio, hallado en las proximidades de Cabra (Córdoba) (GIL y GONZÁLEZ, 1977; CIL II²/5, 337). Se trata de un epígrafe en el que no se hace indicación social alguna, el único elemento resaltable al respecto es la redacción versificada; sin embargo, su atribución a un noble, probablemente un *dux* o un *comes*, parece indudable dada la riqueza de la tumba, a la que se añade la profusa decoración de la lápida, que permiten intuir los restos arqueológicos hallados; de hecho, quizá podría identificarse a Euresio con un *Euredus, comes y vir inluster officii palatini* que suscribió las actas del VIII Concilio de Toledo, pese a no existir prueba alguna que ratifique tal identificación salvo la coincidencia cronológica.

Lo anterior no significa que no hubiese diferencias sociales y económicas entre los productores de epígrafes. Es más, las había y así lo hace ver el estudio y análisis de los elementos externos. Los centros de Mérida y Mértola permiten apreciar dos tipos de epígrafes en lo que atañe al soporte. Navascués definió para Mérida la existencia de magníficas tapas sepulcrales de unos dos metros de largo, unos 60 centímetros de ancho y un grosor aproximado de cinco centímetros, con el texto grabado en la parte superior, en el lugar donde quedaría la cabeza del difunto. Junto a ellas constató la existencia de lápidas de dimensiones menores, más delgadas, y con una escritura más diminuta y de peor calidad. A partir de aquí infirió la existencia de dos tipos de enterramientos que se corresponderían con los dos tipos de soportes descritos; el primero destinado a sepulturas de mayor calidad, el segundo a enterramientos más modestos. Estas segundas inscripciones tendrían un coste bastante inferior, consecuencia de la menor elaboración de la escritura, ahorro por tanto en mano de obra, y de la inferior cantidad de mármol necesaria (NAVASCUÉS Y DE JUAN, 1948-1949, p. 120).

Lo que Navascués constató en Mérida se ha podido comprobar también en otros talleres. Sucede en Mértola, donde la mayor parte de las inscripciones se corresponden con el modelo de tapa sepulcral, una escritura relativamente cuidada y numerosos motivos iconográficos. Sin embargo, de allí procede probablemente el epitafio de Silbanus (ALVES DIAS y SOUSA GASPAR, 2006, pp. 131-133, nº 47), de un tamaño considerablemente menor al resto y una escritura notablemente más descuidada, tosca e influenciada por la cursiva que en el resto de inscripciones, trazada, además, a golpes de puntero, dando lugar a un surco mucho menos estético, pero también más sencillo de ejecutar, que el tradicional de corte triangular.



Epitafio de Silbanus

¿Debe esta aportación del análisis de los elementos externos inducirnos a pensar en la participación de los estratos inferiores de la sociedad en el hábito epigráfico funerario?. Bajo mi punto de vista, no. Como antes señalé el costo de un epígrafe era excesivo como para que pudiera permitírsele alguien ajeno a la elite social y económica. Lo que sucede es que esta elite conocería diversos grados de riqueza en ella, lo cual explicaría las diferencias referidas. Es más, la superior abundancia de las grandes losas sepulcrales hace pensar que serían los más ricos los que hicieran inscripciones y solo en algunas ocasiones otras personas, quizá intentando emularles y utilizando el epitafio como un instrumento al servicio de su promoción social, harían esos *funera* más pequeños y descuidados. Ratifica esta conclusión el hecho objetivo de que cuando se menciona la condición

social en los epitafios hispanos esta siempre alude a una extracción elevada, ya sea eclesiástica o civil; no aparecen apenas, por el contrario, alusiones explícitas a miembros de clase humilde, como sí sucede, por ejemplo, en las inscripciones cristianas de Roma.

2. EL MENSAJE TRANSMITIDO.

Los autores morales de los epitafios, esa elite religiosa y civil a la que nos hemos referido en el apartado anterior, tenían unos objetivos cuya consecución justificaba la creación epigráfica. Los *funera*, como antes señalé, servían para manifestar los sentimientos y las creencias de los cristianos acerca de la muerte, fundamentalmente el pensamiento de que el camino del cristiano desemboca en la eternidad a través de la muerte. Se convierten, por tanto, en un cálido sentimiento de fe y, sobre todo, testimonian la certeza de una vida futura, esto es de la resurrección, sin duda uno de los elementos básicos del Cristianismo. Esto les convierte en un elemento de predicación que anuncia la buena nueva de la resurrección para todo aquel que siga la fe de Cristo.

Su elaboración tenía lugar en los talleres epigráficos. Estos realizaban los epígrafes, es decir se convertían en el modo de expresión de los autores morales, siempre ciñéndose a las modas vigentes. Los diferentes talleres crearon su propio lenguaje monumental (SUSINI, 1968, págs. 29-30) a través del cual transmitían los deseos del autor moral. Eso es lo que hace que las inscripciones sean notoriamente repetitivas, por supuesto dentro de una misma zona, reflejo de una producción en serie que sólo en ocasiones se abandona por cuestiones relacionadas con los gustos propios del comanditario, su capacidad económica o las modas.

2.a. La iconografía.

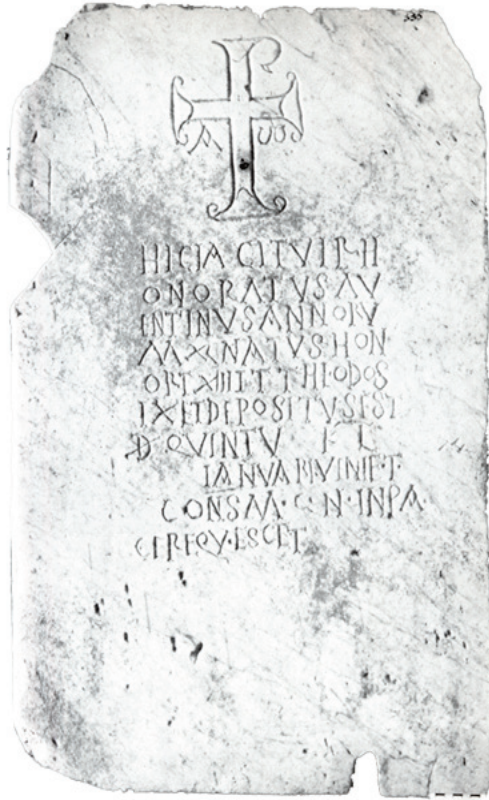
Refirámonos en primer lugar a los elementos externos. Es común en las inscripciones cristianas el uso de elementos iconográfico-simbólicos que, en buena medida, completan y refuerzan el mensaje transmitido por el texto. Esta decoración que acompaña al epitafio tuvo un doble objetivo: por un lado reforzar la llamada de atención sobre el texto, convirtiéndose así en un elemento publicitario al servicio de la mayor difusión del epígrafe, y, por otro, hacer más accesible su significado (SANTIAGO FERNÁNDEZ, 2009, p. 19), dada la mayor sencillez del aprendizaje simbólico que del alfabético; ¿es posible dudar de que alguien que viese un crismón, una cruz o algún

otro de los símbolos cristianos sobre una inscripción no conociese su significado?. Además, la decoración simbólica permitía a los iniciados una mejor explicación del mensaje transmitido por el epitafio y, en ocasiones, incluso relacionarlo con pasajes bíblicos; servía así para reiterar y reforzar el contenido textual. Quizá se pueda añadir una pretensión de ostentación social, al menos en aquellos de decoración más profusa. Encontramos numerosos ejemplos de esta realidad en Hispania. Citemos, en primer lugar, uno de los elementos iconográficos más característicos del Cristianismo, el crismón o la cruz. Representa el crismón a la propia figura de Cristo; en numerosas ocasiones aparece acompañado por las letras griegas *alfa* y *omega*, de clara ascendencia apocalíptica; son la primera y última de las letras del alfabeto, con la intención de mostrar a Cristo como principio y fin de todas las cosas y, por tanto, incidir en su carácter divino. Se trata de una auténtica profesión de fe.

El crismón aparece con mucha frecuencia en las inscripciones hispanas y tal profusión puede considerarse como una reacción al arrianismo, doctrina que negaba la divinidad de Cristo. El catolicismo tradicional habría intensificado el uso del símbolo de Cristo como manera de reafirmar y mostrar a través de un medio publicitario su divinidad (FERNÁNDEZ FLÓREZ, 2002, p. 30). También pudo servir para proteger la integridad del sepulcro (CARLETTI, 1997, p. 154), colocado de esta manera bajo el amparo de Cristo. Lo encontramos bajo la tradicional forma constantiniana o como la llamada cruz monogramática, que no es otra cosa que el crismón representado como una cruz, en la cual el travesaño vertical constituye el primer trazo de la letra griega *Ro*.

Se halla este elemento iconográfico en numerosos epígrafes distribuidos por las diversas zonas de la Península Ibérica. Buen ejemplo es el de Tarraco, donde se constituye en la iconografía predominante, generalmente destacado en la parte superior de la inscripción, aunque tampoco faltan casos en los que figura en la inferior, o incluso en la misma línea del renglón a modo de invocación inicial, en lo que, sin duda, es una influencia de los escritos comunes. En este taller encontramos que al menos un 25% de las inscripciones presentan algún elemento simbólico, porcentaje que sin duda fue bastante superior en realidad, dado que de muchos epitafios no conservamos más que fragmentos que no permiten asegurar la existencia de iconografía, pero que probablemente la portaron. De ese 25%, casi el 95% utilizan el crismón o la cruz monogramática. Pese a las dificultades que para la datación presentan las inscripciones de Tarraco, dada la ausencia de fecha

explícita en la mayor parte de ejemplares, parece que la forma constantiniana predomina más en las inscripciones de mayor antigüedad.



Epitafio de Honorato

El crismón en ocasiones está acompañado por palomas, comúnmente con una palma o una rama de olivo en el pico, iconografía que aparece a veces sin el crismón (ALFÖLDY, 1975, nº 996). La paloma es uno de los elementos iconográficos más difundidos en la epigrafía cristiana desde sus primeras manifestaciones, interpretándose como un signo de paz, sencillez, inocencia, purificación, recompensa y felicidad. Asimismo se utiliza como referencia a las almas que se liberan de las ataduras del cuerpo, incidiendo en la común idea cristiana, muy presente en la poesía, acerca de la diferente

localización de cuerpo y alma después de la muerte, el cuerpo permanece yacente y enterrado y el alma asciende al Cielo. Por último, en un sentido estricto, es la mensajera que anuncia la salvación a Noé después del Diluvio (Gen. 8, 10-11)⁹; esta imagen de anunciadora de la salvación tiene lógica y clara aplicación en un contexto funerario.

Taller que ofrece singular riqueza iconográfica-simbólica es el de Mértola¹⁰. Al igual que Tarraco presenta diversos ejemplares que portan un crismón, sustituido a partir del segundo tercio del siglo VI por una cruz. También como en Tarraco se encuentran palomas acompañando al crismón en algunos epitafios; en este caso se presentan dos, afrontadas flanqueando al crismón o la cruz. La peculiaridad mirtilense reside en la presencia de elementos arquitectónicos, generalmente un arco, que puede estar sustentado por columnas, cobijando crismón o cruz. La unidad de texto y elementos iconográficos es en estos casos singularmente interesante por la interpretación que se puede hacer de ellos. Asumen los epitafios un esquema compositivo similar al de los conocidos nichos y placas nicho tan conocidos en la Hispania visigoda. Se caracterizan estos últimos por contener un arco sustentado por columnas en cuyo interior se dispone un crismón, con una forma avenerada en el vano del arco; en los epígrafes el texto se sitúa en el centro, desplazando al crismón a la parte superior. Los nichos se ubicaban en la cabecera del templo, asociado en numerosas ocasiones al altar, en el lugar donde se representaba la



Epitafio de Andreas

⁹ Esta imagen se aprecia perfectamente en una inscripción tarraconense (ALFÖLDY, 1975, nº 1055), en la cual se observa con nitidez la rama de olivo.

¹⁰ Este taller es minuciosamente estudiado por Santiago Fernández (2004, pp. 193-226), trabajo que sigo en las líneas siguientes.

divinidad y donde se celebraba el rito del sacrificio eucarístico; de hecho, han sido interpretados como la imagen de Cristo. Si trasladamos esta idea a la construcción simbólica del epitafio, bien pudieramos llegar a la conclusión de pensar en una alusión a la resurrección, al paso de la vida terrenal a la eterna. El nicho, por su vinculación tradicional a personas dignas de veneración, reverencia y respeto, es una representación triunfal, que en un contexto funerario puede ser visto como el triunfo sobre la muerte, por tanto, como una exaltación de la resurrección. Además, la representación del arco tiene, en la misma línea, la interpretación del paso de la vida a la muerte, esto es de la vida terrenal a la vida eterna.

Muy relacionados con esta idea pudieran estar muchos epitafios procedentes del vecino taller de Mérida, capital de la Lusitania, donde también aparece en algunos ejemplares el tema de las palomas flanqueando un motivo central, una cruz o un cáliz. Aquí el elemento decorativo preeminente es la corona de laurel que circunda al texto escrito. Siguiendo las ideas de Navascués, esta laurea encerrando el epitafio está relacionada con el motivo del crismón rodeado por una laurea (NAVASCUÉS Y DE JUAN, 1948-1949, pág. 140), iconografía relativamente común en los epitafios cristianos, de la cual tenemos diversos ejemplos en Hispania distribuidos por todo el territorio. Supone la fusión de dos elementos, uno la representación de Cristo a través del crismón, el otro, la corona de laurel, de origen pagano y amplia tradición simbolizando el triunfo; esta última no es otra que una asunción y reinterpretación de un elemento pagano a la luz del Cristianismo. Así, este conjunto iconográfico incide en la idea del triunfo de Cristo; en la misma línea, son numerosas las representaciones numismáticas del siglo V en las que el tipo de reverso muestra esta concepción circundando una cruz por una corona de laurel. Si trasladamos estas cuestiones a un contexto funerario, el texto epigráfico en el interior de la laurea bien pudiera haber sido utilizado para simbolizar el triunfo del difunto sobre la muerte, alcanzando la unión con Cristo, a cuyo símbolo ha sustituido en la composición iconográfica¹¹. Tengamos en cuenta que, según la doctrina cristiana, el hombre, por la gracia del Bautismo que le une a Cristo, comparte también su muerte, es asimilado a Él y le sigue igualmente en su resurrección (Rom. 6, 3). Esto explica la profusión de signos cristológicos en los epitafios.

¹¹ Esta hipótesis ya fue aventurada por Navascués, si bien sin demasiada convicción (NAVASCUÉS Y DE JUAN, 1948-1949, págs. 127, 141).



Epitafio de Asella

Vemos, pues, a través de los ejemplos expuestos como la iconografía no es simple decoración y tiene el objetivo de transmitir un mensaje complementario al texto escrito. Es una realidad presente en la llamada epigrafía cristiana casi desde sus primeras manifestaciones y quizá pueda tener relación con los bajos índices de alfabetización de la sociedad tardorromana (SANDERS, 1970); la iconografía serviría para reforzar no solo el mensaje textual, en relación con la concepción de la muerte en el Cristianismo, haciendo más accesible su significado, sino también para atraer la atención del posible lector.

2.b. Los contenidos.

Obviamente la iconografía, con su simbolismo y el mensaje que transmite, no es más que un complemento. La esencia del epigrafe es la transmisión de un mensaje determinado, en este caso funerario, a través de la escritura. El hecho de la frecuente elaboración de las inscripciones en talleres hizo que en estos se codificaran unos formulismos que facilitaban su elaboración y, quizá también, la transmisión y comprensión del mensaje al ser notoriamente repetitivos, si bien siempre sujetos a los gustos del autor moral y a la evolución de las modas. Obviamente lo que se repite de manera constante se difunde mejor y es más sencillo de aprender. De este modo, incluso los no alfabetizados podrían entender el mensaje con unos pequeños rudimentos de lectura. Las fórmulas codificaban un mensaje accesible a los iniciados, pero no tan distante que no permitiese que fuese percibido por los que no lo estaban.

En esos formulismos queda codificado lo esencial del mensaje funerario de los siglos aquí analizados, por tanto, lo primordial del mensaje funerario de las primeras manifestaciones explícitas de Cristianismo en la Península Ibérica. Tales construcciones formularias tienen un mensaje común, pero varían dependiendo de los talleres y la provincia en que se ubiquen. Es habitual en los epitafios, excluyendo los versificados, la presencia de la intitulación, la fórmula de edad, la notificación, para expresar la muerte o la deposición, y, generalmente la data. Cuestiones que podemos considerar esenciales a las que, a veces, se suman otras indicativas de diferentes aspectos.

Las construcciones formularias, especialmente las utilizadas en la notificación, sirven para poner al posible lector en contacto con el pensamiento cristiano sobre la muerte. Este incide en el descanso eterno. Idea de reposo directamente relacionada con una representación propia de la nueva doctrina de la creencia en el más allá. Es un concepto que aparece en autores como San Isidoro y en diversos textos litúrgicos; de hecho, la liturgia de época visigoda insiste en el pensamiento del cuerpo que reposa en la tumba, concebida esta como un intervalo entre la muerte del hombre y la resurrección, como el lugar de espera necesario para pasar a la vida eterna (SANDERS, 1984, pp. 186-218). La importancia de esta creencia en la doctrina cristiana de aquellos siglos explica y está relacionada con la importancia numérica y porcentual que adquiere el verbo *Requiescere* o su variante *Quiescere* en la notificación de los epitafios, a los cuales muy frecuentemente suele añadirse una mención a la *pax*, lo cual se observa

desde las primeras inscripciones cristianas, con el alargamiento *in pace*, que tiene la intención de reforzar la expresión del augurio o la certeza del reposo alcanzado por el difunto o de haber alcanzado una condición de beatitud (CARLETTI, 1997, p. 152). Esta fórmula conjuga varios ideales cristianos, al incidir en la paz del difunto en el momento de la muerte, es decir en la paz con Dios y con la Iglesia, y en la paz del sepulcro (CARLETTI, 1986, p. 72), obtenida con la muerte por los bienaventurados. Es una construcción que ha de interpretarse en el sentido de una proyección futura en un más allá identificado con el reino de los Cielos; se trata de expresar el fin último del cristiano, la resurrección en paz (SARTORI, 1988, p. 167). Estamos, sin duda, ante el verbo notificativo más extendido en los epitafios cristianos hispanos, a pesar de proceder del formulario pagano, extendido, además, por la mayor parte de la geografía peninsular¹².

Sobre este verbo van a componer sus formulismos muchos epígrafes en las diferentes provincias. En la Tarraconense, ya desde finales del siglo IV, encontramos, pese a la variedad existente, un predominio de una construcción compuesta por la notificación, formada por el deíctico *hic* más el verbo en cuestión, generalmente en presente de indicativo (*hic requiescit*), tiempo que sirve para expresar el reposo efectivo del difunto, añadiendo después la intitulación. Es una composición que se extiende a la Cartaginense y a la Galaecia y que aparece con mucha menos frecuencia en la Lusitania y en la Bética.

La Lusitania compone un formulario más repetitivo, especialmente después de los primeros epitafios, muy influidos por los modelos clásicos y con mayor variedad. Desde mediados del siglo V se estandarizará un modelo compuesto por la intitulación, seguida por la fórmula de edad, iniciada con el verbo *vixit*, la notificación, consistente en *requievit in pace*, para concluir con la data¹³. Este tipo de notificación, con el verbo en perfecto, incidiendo en el momento de la muerte, es casi exclusivo de la Lusitania, de donde procede el 83% de los epitafios que la contienen (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, p. 183). Se hallan también algunos ejemplos en la Bética, especialmente en zonas próximas al *conventus* Pacense, mostrando la influencia de los grandes centros

¹² Otros verbos notificativos utilizados con sentido de reposo son: *Dormire*, *Obdormire*, *Pausare*, *Iacere*, *Decumbere*, *Procumbere* y *Cubare* (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, pp. 165-190).

¹³ Algún epitafio con una notificación basada en el *requievit in pace* ha sido atribuido al siglo IV.

epigráficos lusitanos. Casos aislados son también los procedentes de la Tarraconense y la Cartaginense.

La Bética compondrá un formulario muy similar al de la Lusitana, pero modificando el verbo notificativo, basado ahora en *Recedere* en su forma de perfecto, *Recessit*. Se encuentra dentro de las fórmulas notificativas que añaden un matiz a la anterior de reposo¹⁴. Este es concebido en la doctrina cristiana como un estadio temporal en espera de alcanzar la resurrección definitiva; con el verbo *Recedere* la muerte adquiere un sentido de tránsito de *migratio ad Dominum* (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, págs. 190-191). Se pretende incidir en la acción de morir como una partida o viaje. Su formulismo más habitual viene dado por el verbo en perfecto seguido por el alargamiento *in pace*. Predomina, como antes dije, fundamentalmente en la Bética, de donde proceden más de un 70% de los testimonios, y muy especialmente en el *conventus* Cordubense. Lo curioso del formulario típico de esta provincia es precisamente la supervivencia de este verbo notificativo, que encontramos en otras provincias de Hispania en los epitafios más antiguos, fundamentalmente en los siglos IV y V.

Por último, son muy escasas las inscripciones que utilizan fórmulas notificativas que inciden en el hecho mismo de morir. Se trata de verbos como *Mori*, *Defungi* o *Perire*.

En algunas inscripciones, en lugar de expresar la muerte, las fórmulas notificativas se refieren a la ceremonia de la deposición del cuerpo en el sepulcro, que generalmente tenía lugar el mismo día del óbito, con lo cual el momento de la deposición podía identificarse, en ocasiones, con el *dies natalis*. Estamos ante una ceremonia de singular importancia en el ritual cristiano; la inscripción cumple el papel de servir de recuerdo permanente de la fecha en que tuvo lugar y, al mismo tiempo, difunde la celebración de la liturgia. Esto había sido relativamente común en los más antiguos epitafios paleocristianos; abundó en Roma desde el siglo III, si bien a partir del VI ya son muy escasos los ejemplos. En Hispania no es demasiado común y los epitafios testimoniados no llegan a la veintena. En la Hispania Oriental, especialmente en Tarraco, predomina el uso del participio pasado, con los términos *Positus* o *Depositus*, siendo frecuente en estos mismos epitafios también la presencia de la fórmula de reposo basada en el verbo *Requiescere* o similares. En estos casos la fórmula de la deposición serviría para introducir la data (*Depositus dies ...*). Suelen ser de mayor antigüedad

¹⁴ Otros verbos empleados con un sentido similar son *Migrare*, *Transire*, *Obire*, *Decedere* o *Excedere*.

los de las provincias orientales, de los siglos IV y V, mientras que en la Lusitania y la Bética los encontramos en el siglo VI.

Además de la notificación, un elemento significativo de los epitafios es el de la data, bastante frecuente en los hispanos, hasta el extremo de haber sido considerada su presencia como uno de los elementos formulares que mejor distingue a los *funera* peninsulares (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, 1995, pág. 222). Bien es cierto que la situación en las diversas provincias es diferente. El predominio de las inscripciones datadas, indicando año y día exacto del óbito, es abrumador en la Bética y la Lusitania, coincidiendo, además, que las no datadas suelen ser las de mayor antigüedad. La situación es la contraria en la Tarraconense, donde los epitafios con data explícita son minoría. En la Galaecia y la Cartaginense las no datadas son también pocas, aunque en la primera provincia las conclusiones han de ser realizadas con gran prudencia dado el escaso número de ejemplares de allí procedentes.

Los modos de expresarla difieren dependiendo de las provincias. Salvo en la Tarraconense, hay un predominio evidente de la datación por la era hispánica. En esta región, las inscripciones datadas prefieren el uso de la data consular, al igual que sucede en el resto del Occidente europeo y la presencia de la era en los escasos ejemplos existentes es más tardía, corresponde al siglo VII.

Debemos preguntarnos por las razones para el masivo predominio de la presencia de la datación en las inscripciones sepulcrales de la mayor parte de Hispania y en el superior uso de ella en relación con otras zonas que habían formado parte del Imperio Romano. La explicación tradicional se basa en la exigencia de la conmemoración del día de la muerte, dada su consideración como *dies natalis*, como día de paso a la Otra Vida, es decir el momento del nacimiento a la Vida Eterna. Así había sucedido desde los primeros epitafios cristianos datados, correspondientes a la segunda mitad del siglo III. Sin embargo, esto no sirve para explicar las razones del mayor predominio de la data en las construcciones formulares hispanas en relación con las existentes en el resto del Occidente europeo. Esto puede ser consecuencia de meras diferencias estilísticas a la hora de componer los epitafios, quizá debido al comienzo del uso de la era hispánica, difundida a partir de Mérida desde el siglo IV. La progresiva asimilación de dicha fórmula de datación por los talleres hispanos habría llevado a intensificar su uso. De hecho, la presencia mayoritaria de la data coincide con las zonas de mayor uso de la era hispánica y la provincia con usos epigráficos más similares a los europeos, la Tarraconense, mantuvo no solo el formulismo

basado en la datación consular, sino además una mayor escasez de uso de la data. Estaríamos simplemente ante diferencias formularias entre distintos talleres similares a otras perfectamente conocidas. Tampoco olvidemos que el uso de la era fue asumido por la Iglesia Católica, que ya data así el I Concilio de Toledo (397-400), con lo cual la datación por la era en un epitafio quizá podría interpretarse como una declaración de Cristianismo añadida al epitafio.

Recientemente Vicente García Lobo ha aportado otra hipótesis, vislumbrando una realidad jurídica en su uso y vinculándolo con los usos documentales, al señalar que la legislación visigoda estipulaba que los documentos con día y año explícitos estaban redactados conforme a ley¹⁵ (GARCÍA LOBO y MARTÍN LÓPEZ, en prensa). Esto le induce a pensar que esta práctica quizá pretendiese dar fuerza jurídica al texto, tal vez en un intento de preservar la sepultura y reforzar su inviolabilidad. La legislación visigoda preveía el delito de la violación y de la apropiación indebida de los sepulcros¹⁶, castigándolo con severas penas; se trata de un delito ya contemplado en el Derecho Romano y recogido por numerosas inscripciones que incluyen fórmulas aprecatorias. Esta idea se refuerza por el análisis de las *Formulae Wisigothicae*, en las cuales se incluyen documentos que dejan un espacio para la data, de lo que se deduce que su presencia era necesaria para que el documento tuviese competencia legal. Obviamente la inscripción pudo cumplir el papel de identificar la propiedad del sepulcro, jugando así un papel jurídico no reconocido hasta ahora¹⁷; utilizando palabras de García Lobo cumplirían una función de “actas de notoriedad”, de divulgación pública de un negocio que debía realizarse y escriturarse conforme a lo dispuesto por el Derecho; en cierto modo, esos textos recordarían un asunto jurídico que remitía a derechos y obligaciones que habían de ser respetados. De hecho, la legislación preveía fuertes compensaciones económicas para los familiares del difunto en caso de violación o apropiación del sepulcro. Todo esto refuerza la idea de García Lobo, en el sentido de haberse desarrollado en la mayor parte de Hispania unos usos formularios que darían mayor valor legal a la inscripción en cuanto título de

¹⁵ *Liber Iudicum*, II, V, 1.

¹⁶ *Liber Iudicum*, XI, 2, 1-2.

¹⁷ La cuestión de cómo se identificaban las sepulturas sin inscripción es enormemente complicada, pues ni siquiera sabemos si contaban con una identificación expresa o no. Quizá las más humildes portaran *tituli picti* realizados en estacas de madera, acumulaciones de piedras, ladrillos o tegulas o simples túmulos.

propiedad, si bien queda pendiente la pregunta de ¿por qué la situación no es similar en la Tarraconense, por no ampliarlo al resto de panorama geográfico de lo que había sido el Imperio Romano?, pregunta que cobra especial relieve si tenemos en cuenta que, como es de sobra conocido, desde época imperial romana la presencia de la data era casi inexcusable para la plena firmeza e inmutabilidad de cualquier documento.

Es posible que también tenga cierta incidencia el hecho de que la imposición masiva de la data tiene lugar en zonas en las cuales el formulario fúnebre no indica de manera explícita la presencia en el túmulo del difunto, sino el momento de la muerte, a diferencia de lo que sucede en la Tarraconense, donde es frecuente el uso de fórmulas del estilo de *hic requiescit*, que sirven para identificar el lugar sepulcral ocupado y, por tanto, su posesión; quizá por ello en estos últimos no se consideró necesaria la inclusión de la datación.

Enlazando con el tema anterior, hemos de citar diversos epitafios, ciertamente escasos, en los que se incluye una fórmula que, de manera explícita, trata de prevenir la violación del sepulcro, siguiendo una costumbre también presente en la epigrafía de época clásica. En estos casos la pena no es material o física, como la dispuesta en la legislación, sino espiritual: hacer compartir al delincuente el destino maldito de Judas Iscariote. Por tanto, a la pena física y material prevista por la legislación se añade la espiritual, vinculada con el mundo de la religión, por la consideración de la sepultura como un lugar sacro. Aparentemente todos los epitafios hispanos que la portan corresponden al siglo VII o a los años finales del VI, si bien conocemos ejemplos más antiguos procedentes de otras provincias que documentan el uso de esta fórmula desde el siglo IV.

La fórmula más extendida gira en torno a “*cum Iuda (traditore) abeat*”, con variantes que no cambian el sentido general de la frase. La alusión a Judas es obviamente debida a su carácter de maldito en la tradición y en la literatura cristiana canónica, transmitido por los mismos Evangelios, consecuencia de su traición a Jesús. En ellos es definido como ladrón¹⁸, agente

¹⁸ “Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: ¿por qué este unguento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres?. Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban” (Jn. 12, 4-6).

de Satanás¹⁹, y delator²⁰ que, además, actúa con nocturnidad, característica esta última presente con frecuencia en las caracterizaciones de Judas y que cuadra bien con la imagen del ladrón que asalta los sepulcros aprovechando la oscuridad de la noche (PEREA YÉBENES, 2006, p. 254). El destino final de Judas queda explícito en el Nuevo Testamento: “Este —Judas—, pues, adquirió un campo con el precio de su iniquidad; pero precipitándose, reventó y todas sus entrañas se derramaron; y fue público a todos los habitantes de Jerusalén tanto que el campo se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir Campo de Sangre. Pues está escrito en el libro de los Salmos: quede desierta su morada y no haya quien habite en ella, y otro se alce con su cargo” (Hechos 1, 18-20). Se describe de esta manera el Hades maldito al que serán desterrados todos aquellos que violen el sepulcro.

Las inscripciones en cuestión proceden de Cartagena (ICERV 262), Córdoba (CIL II² 7, 678), Cárcel (Jaén) (*Hispania Epigráfica*, 5-386) y Mérida (ICERV 47²¹). En una de ellas, la de Cárcel, se alude incluso a una de las penas dispuestas en el *Liber Iudicum* a aquellos que violentasen el sepulcro y fuesen siervos: “sea quemado en llamas ardientes”²², combinando de esta manera la pena jurídica y la espiritual o religiosa; bien es cierto que tal alusión pudiera referirse a las llamas del infierno (MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPÉ, 1995, pág. 130). En otra, una de las de Mérida (ICERV 47), se incrementan las penas con ser herido con el rayo del anatema, infestarse de lepra como Giezi²³, ser apartado de la comunidad eclesial, además de ser consorte del Diablo y sus ángeles en el daño de los suplicios eternos. Seguramente la incidencia en el castigo y las terroríficas penas sean debidas a que se trata del epitafio de un clérigo (PEREA YÉBENES, 2006, pág. 261).

¹⁹ “Jesús le contestó: aquel a quien yo mojare y diere un bocado. Y mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote. Después del bocado, en el mismo instante, entró en él Satanás” (Jn 13, 26-27).

²⁰ “El que iba a entregarle les dio una señal diciendo: aquel a quien yo besare, ese es; prendedle. Y al instante, acercándose a Jesús, dijo: Salve, Rabbí. Y le besó” (Mt. 26, 48-49).

²¹ Se discute la autenticidad de esta inscripción, siendo probablemente una copia de un original perdido.

²² *Liber Iudicum*, XI, II, 1.

²³ Criado del profeta Eliseo, castigado con la enfermedad de la lepra por abusar de la confianza del profeta y no cumplir con su palabra. Ha de ser valorada la terrible consideración de la enfermedad en aquella época.

Ciertamente la presencia de fórmulas aprecatorias es muy escasa en el panorama epigráfico peninsular, pero no lo es menos que su interés es manifiesto. El epitafio publicita la prohibición de violentar los sepulcros, que debía ser algo relativamente habitual, o al menos preocupante para los poseedores de las tumbas, dada la contemplación del delito y el rigor de su castigo en la legislación. En estas ocasiones, si bien no podemos afirmar que la inscripción adquiera rango de documento jurídico, sí se convierte en un trasunto de este, dado que está publicitando lo más esencial de él en un doble sentido, acreditando la propiedad de una tumba y difundiendo el castigo previsto para los profanadores, enfatizando especialmente el castigo espiritual que se uniría al previsto en la legislación. El doble carácter de crimen civil y religioso de la profanación de los sepulcros queda explícito en el IV Concilio de Toledo del 633 (VIVES, 1963, p. 207), en el que se define a la profanación de sepulcros como sacrilegio, lo cual explica la condena al infierno puesta de manifiesto en los epitafios.

3. EL REAPROVECHAMIENTO DE SEPULCROS.

El reaprovechamiento de los sepulcros, testimoniado por la presencia de más de un epitafio en un mismo soporte, es una cuestión con matices jurídicos. Especialmente interesante al respecto es el análisis del caso de Mérida, donde hallamos varios ejemplos que nos ilustran sobre este tema. Comparten soporte los siguientes epitafios emeritenses:

1) Florentia (ICERV 25), fallecida en el 465, comparte losa sepulcral con Marcella (ICERV 31), quien data su epitafio en el del 553.

2) Gregorio, muerto en el 492, tiene en la tapa de su sepulcro los nombres de Perpetua, del 582, y Eleuterio, del 605 (RAMÍREZ SÁDABA y MATEOS CRUZ, 2000, pp. 80-82, nº 37).

3) Orbanus, muerto entre el 525 y el 533, trazó su epitafio en un soporte de otro anterior, del que únicamente quedan restos de la laurea que lo rodeaba, motivo vegetal que permite datarlo unos 30 años antes (NAVASCUÉS, 1948-1949, p. 122).

4) En la losa sepulcral de Cantonus, cuyo óbito se produjo en el 515, se trazó otra inscripción de la que quedan restos de las letras finales del primer renglón, al parecer datada en la segunda mitad del siglo VI o del VII (NAVASCUÉS, 1948-1949, p. 122).

La vecina Mértola presenta casos similares; comparten soporte los *funera* de:

1) Faustianus (ICERV 486), datado en el 470, y Restitutus, en el 524.

2) Exuperius (ICERV 489), del 528, y Rufina (ICERV 494), del 587.

La particularidad que presentan estas dos inscripciones respecto a las emeritenses es que el segundo epitafio se realizó en el reverso de la lápida, lo que suponía dejar oculto el primero.

En el Museo Arqueológico de Badajoz, supuestamente procedentes de esa misma localidad, se conservan los epitafios de Nico, muerto en el 518, y Acellus, en el 504 (ICERV 484). En este caso, al fallecer Nico se realizó un nuevo epígrafe que también recogió la memoria de Acellus.

También Corduba ofrece un ejemplo, las inscripciones de Acantia y Calamarius, esta última del 608 (ICERV 166; CIL II², 7-644, 1 y 2). Esta inscripción tiene notable interés, pues el epitafio de Acantia se trazó en el 596 y cuando murió Calamarius se dio la vuelta a la lápida y se grabó su epitafio, al que se añadió debajo el de Acantia, para que no desapareciera la memoria de esta (NAVASCUÉS Y DE JUAN, 1948-1949, p. 124).

Por último, en las proximidades de Aznalcázar (Sevilla) se ha localizado otro soporte con dos inscripciones (CABALLOS RUFINO, 2003, pp. 267-274). El primero, con el nombre perdido, situado probablemente a finales del siglo V, y el segundo, de Altegia, correspondiente al 619.

Los casos expuestos son escasos, pero significativos. La primera conclusión que podemos extraer es la variedad. En Mérida, los epitafios añadidos se realizan a continuación del existente, permitiendo su visibilidad; en Mértola, por el contrario, se da la vuelta a la lápida y el epitafio más reciente debió ocultar el original. El caso cordobés combina los dos anteriores, pues si bien la lápida fue dada la vuelta, la inscripción primigenia fue nuevamente escrita en la otra cara, de manera que se mantuviese el recuerdo de Acantia, similar solución a la empleada en el caso pacense de Nico y Acellus. Por otro lado, la distancia en años entre los epitafios también es muy diversa, situada entre los 12 años que separan las inscripciones de Acantia y Calamarius, en el epígrafe cordobés, y los más de 100 que distancian los de la inscripción sevillana. Otra de las inscripciones, la de Gregorio, Perpétua y Heleuterio, resulta interesante por ser la única conocida que presenta tres epitafios; además, su hallazgo testimonió un enterramiento privilegiado en la basílica de Santa Eulalia de Mérida, en la entrada de la cripta en la que estaban enterrados los obispos emeritenses muertos en los siglos VI y VII (MAYA SÁNCHEZ, 1992).

Las diferencias constatadas hacen recomendable huir de generalizaciones fáciles, que no solo son peligrosas, sino además imposibles de comprobar. Cuando los años que distancian los epitafios son muchos parece complicado pensar en una sucesión familiar del sepulcro o ¿acaso es posible

creer que ningún familiar directo fuera enterrado en tales sepulturas junto al familiar querido en espacios tan amplios como 80 o 90 años?. Parece más lógico que esto suceda en aquellas ocasiones en que esa distancia de años es escasa, como sucede en el caso de Acantia y Calamarius o en el de Nico y Acellus, realidad propiciada por el Derecho sucesorio que reafirmaba la propiedad del sepulcro para los familiares, como se deduce del hecho de que las multas por profanación iban a parar a ellos²⁴. Esto explicaría la razón para mantener la memoria del familiar difunto precedente en el sepulcro, especialmente en los casos cordobés y pacense donde se tomaron las molestias, y los gastos consiguientes, de copiar la inscripción que se iba a ocultar. En los casos de gran separación cronológica y en aquellos en los que el epitafio primigénico se ocultó al dar la vuelta a la losa sepulcral parece más lógico pensar en una transmisión de la propiedad y reaprovechamiento del sepulcro, seguramente forzado por la incapacidad de las necrópolis para albergar a todos los difuntos como consecuencia de una elevada densidad de población.

Ninguno de los casos comentados supone algo excepcional o no conocido por la investigación arqueológica. Los cementerios de esta época, si bien abundan más los enterramientos individuales, arrojan casos de sepulturas compartidas aparentemente por familiares, así como otras reutilizadas en las que se han apreciado esqueletos superpuestos o simplemente amontonados.

²⁴ *Liber Iudicum*, XI, 2, 1-2.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFÖLDY, G. (1975), *Die römischen inschriften von Tarraco*, Berlín.
- ÁLVAREZ Y SAENZ DE BURUAGA, J. (1970), “Epitafio del obispo emeritense Fidel (siglo VI)”, *Habis*, I, pp. 205-207.
- ALVES DIAS, M. M. (1987), “A inscrição funerária páleo-crista de Silbanus”, *Ficheiro Epigráfico*, 21.
- ALVES DIAS, M.M. y SOUSA GASPAS, J.M. (2006), *Catálogo das inscrições paleocristas do território português*, Lisboa.
- ALVES DIAS, M. y. TORRES, C. (1988), “O epitáfio paleocristão de Aianes (Mertola)”, *Ficheiro Epigráfico*, 26, p. 121.
- BONNEVILLE, J. D. (1988), *Belo V, l'épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid.
- CABALLOS RUFINO, A. (2003), “Minima Epigraphica”, *Habis*, 34, pp. 259-285.
- CALDELLI, M. (1997), “Nota su “D(is) M(anibus)” e “D(is) M(anibus) s(acrum)” nelle iscrizioni cristiane di Roma” en I. DI STEFANO MANZELLA, *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Ciudad del Vaticano, pp. 185-187.
- CARLETTI, C. (1986), *Iscrizioni cristiane di Roma. Testimonianze di vita cristiana (sec. III-VII)*, Florencia.
- CARLETTI, C. (1988), “Epigrafia cristiana - epigrafia dei cristiani: alle origini della terza età dell'epigrafia” en DONATI, A. (Ed.), *La terza età dell'epigrafia*, Faenza, pp. 115-135.
- CARLETTI, C. (1997), “Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano” en I. DI STEFANO MANZELLA, *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Ciudad del Vaticano, pp. 143-164.
- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II²/7, Berlín, 1995.
- CORELL I VICENT, J. y. GÓMEZ I FONT, X. (1996), “Revisión de la inscripción cristiana de Fontcalent (Alicante)”, *Madrider Mitteilungen*, 37, pp. 181-187.
- DU CANGE (1954), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J.A. (2002), *La elaboración de los documentos en los reinos hispánicos occidentales (ss. VI-XIII)*, Burgos.
- FONTAINE, J. (1992), “Allocution d'ouverture”, en *L'Europe hérétique de l'Espagne Wisigothique*. Madrid.
- GIL, J. y GONZÁLEZ, J., “Inscripción sepulcral de un noble visigodo de Igabrum”, *Habis*, 8 (1977), pp. 455-461.

- GONZÁLEZ, J. (2001), “Inscripciones cristianas de Bonares: un obispo de Ilipla del siglo V”, *Habis*, 32, pp. 541-552.
- HANDLEY, M. (2003), *Death, Society and Culture: Inscriptions in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford.
- Hispania Epigráfica*, 4 (1994), 5 (1995), 7 (1997), 11 (2005).
- ICERV: Ver VIVES (1969).
- JANSSENS, J. (1981), *Vita e morte del cristiano negli epitafti di Roma anteriori al sec. VII*, Roma.
- LE BLANT, E. (1890), *L'Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, París.
- MAYA SÁNCHEZ, A. (Ed.) (1992), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols.
- MAZZOLENI, D. (1999), “La producción epigráfica de las catacumbas romanas” en *Las catacumbas cristianas de Roma*, Regensburg, pp. 147-184.
- MUÑOZ GARCIA DE ITURROSPE, M.T. (1995), *Tradición formular y literaria en los epitaftos latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria - Gasteiz.
- NAVARRO, F. (1997), “Una inscripción cristiana en Cascante”, *Príncipe de Viana*, 212 , pp. 515-520.
- NAVASCUÉS Y DE JUAN, J. (1947), “De Epigrafía cristiana extremeña. Novedades y rectificaciones”, *Archivo Español de Arqueología*, 20, pp. 265-309.
- NAVASCUÉS Y DE JUAN, J. (1948-1949), “Losas y coronas sepulcrales en Mérida”, *Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* , XV, pp. 103-144.
- NAVASCUÉS Y DE JUAN, J. (1953), *El concepto de la Epigrafía. Consideraciones sobre la necesidad de su ampliación*, Madrid.
- ORDÓÑEZ AGULLA, S. (2005), “Inscripciones procedentes de la necrópolis de la carretera de Carmona”, *Romula*, 4, pp. 245-274.
- ORLANDIS, J. (1972/73), “Sobre el nivel de vida en la España visigótica”, *Anuario de Estudios Medievales*, 8.
- PEREA YÉBENES, S. (2006), “La mención a Judas Iscariota en epitaftos latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica”, *Myrtia*, 21, pp. 235-276.
- PIETRI, C. (1980), “L'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'Occident chretien (III-VIe siècles)”, *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità* , pp. 157-183.

- RAMÍREZ SÁDABA, J.L. y MATEOS CRUZ, P. (2000), *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Mérida.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1976), *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca.
- SANDERS, G. (1970), “Les éléments figuratifs des CLE” en *Anamnèsis. Gedenkgboek E.A. Leemans*, Brujas, pp. 317-341.
- SANDERS, G. (1984), “La tombe et l'éternité: catedgories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne” en *Le temps chrétien*, París, 1984, pp. 186-218.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. (2004), “Elementos externos de las inscripciones cristianas de Mértola”, *Documenta et Instrumenta*, 2, pp. 193-226.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de (2009), “El hábito epigráfico en la Hispania visigoda” en *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval (siglos VI-X)*, Madrid, pp. 291-344.
- SARTORI, A. (1988), “Formularii funerarii cristiani: la tradizione innovata” en DONATI, A., *La terza età dell' Epigrafia*, Faenza, pp. 159-168.
- SUSINI, G. (1968), *Il lapicida romano. Introduzione all'epigrafia romana*, Bolonia.
- VELAZA, J. (1998), “Crónica de Epigrafía romana de Navarra (1994-1998)” en *Mito y realidad en la historia de Navarra*, Pamplona, vol. II, pp. 203-214.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1993), “Las inscripciones de la Cueva de la Camareta” en A. G. GONZÁLEZ BLANCO, *La Cueva de la Camareta*, Murcia, pp. 453-475.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2006), “Carmina epigraphico more. El códice de Azagra (Madrid BN ms. 10029) y la práctica del género literario epigráfico” en C. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ y J. GÓMEZ PALLARÉS (Eds.), *Temptanda Viast*, Bellaterra.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2007a), “El acto epigráfico en la Hispania visigoda (del Rey abajo, todos)” en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino Visigodo de Toledo*, Toledo, pp. 87-106.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2007b), *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Madrid.
- VIVES, J. (1963), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona.
- VIVES, J. (1969), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona.

ZEUMER, K. (1902), *Leges Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum, 1*, Hannover.

