

EL NICHOPLACA DE SALAMANCA DEL M.A.N. Y OTROS TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS DEL CULTO A SAN MIGUEL EN ÉPOCA VISIGODA

Rafael Barroso Cabrera
Jorge Morin de Pablos

RESUMEN: En el presente artículo se estudian algunos testimonios arqueológicos que vienen a avalar la existencia de un culto a San Miguel desde época visigoda. Aunque el tema pueda parecer irrelevante, la devoción por este arcángel interesa para comprender la continuidad cultural que se observa entre el Reino visigodo y la España altomedieval; especialmente importante por cuanto supone un precedente al éxito de los Comentarios ilustrados del Beato, así como del auge que se observa en el estudio del Apocalipsis y, en general, de la teología juanista, a partir de la segunda mitad del siglo VII.

ABSTRACT: In this article we study some archaeological testimonies which prove the existence of a cult to Saint Michael since the Visigothic period. Although irrelevant in appearance, the devotion for the archangel is of great interest in order to understand the cultural continuity which existed between the Visigothic period and the High-Mediaeval Spain. The subject is especially important as it can be considered a precedent for the success of the Mozarabic Illustrated Commentaries and for the expansion of the study of the Apocalypse and Saint John's theology since the second half of the VIIth century.

Es posible que sorprenda el tema del presente artículo, más propio en principio de una revista de Patrología que de una publicación dedicada a la investigación arqueológica. Sin embargo, la importancia que adquiere el Libro del Apocalipsis a partir de 633 en España y que como veremos se puede rastrear incluso una centuria antes, es fundamental para la explicación del auge del mismo en el mundo mozárabe y asturiano, además de servir para esclarecer algunas de las pautas culturales y religiosas que regirán la España altomedieval.

TESTIMONIOS LITERARIOS

La figura del arcángel Miguel (heb. *Mika'el* = ¿Quién como Dios?) está íntimamente ligada a la inminente llegada del Reino de Dios, lo que explica su carácter escatológico¹ y el extraordinario protagonismo que acapara su devoción de la que son una buena muestra los restos materiales que nos han

llegado de su culto dentro del arte mozárabe y románico. Por otro lado, San Miguel se presenta a los ojos de los fieles como el santo protector del pueblo de Dios, un papel heredado de la tradición hebrea y que puede servir para comprender el verdadero sentido de ciertos materiales arqueológicos que vienen siendo considerados tradicionalmente judíos.

Aunque el culto dedicado a San Miguel alcanzará gran desarrollo en la Península, sobre todo con su eclosión en el arte mozárabe y en los primeros siglos de la Reconquista, apenas tenemos ningún documento literario anterior al 711, lo que choca con su amplia difusión posterior. A pesar de que en todos los calendarios mozárabes aparece señalada esta fiesta el día 29 de Septiembre, generalmente con el título *Dedicatio sancti Michaeli arcangelis*, no hay ningún testimonio en las fuentes de que su festividad se celebrase en época visigoda. Para Duchesne, su aparición en España sería debida a una importación de la liturgia romana² y, por tanto,

¹ GARCÍA RODRÍGUEZ, C. El culto a los santos en la España romana y visigoda. Madrid, 1966, p.134.

² DUCHESNE, L. Origenes du culte chrétien. Paris, 1898, p.292.

posterior al periodo que nos ocupa. De hecho, su fiesta no figura en el visigodo Oracional de Tarragona, ni siquiera en el de Silos, ya del siglo IX³.

Contra este aparente silencio de las fuentes hagiográficas y litúrgicas, hay que subrayar algunos testimonios literarios que permiten remontar el culto al arcángel a pleno siglo VII. Así entre los firmantes de las actas del Concilio XI de Toledo, en 675, aparece un tal "*Julianus, ecclesiae monasterii sancti Michaelis abbas.*" Acertadamente García Rodríguez supone que, al tratarse de un Concilio provincial, este monasterio se hallaba en la ciudad regia o en sus inmediaciones⁴. A esta mención habría que sumar que *el himno de los Santos Adrián y Natalia*, que según Fray Justo Pérez de Urbel dataría del siglo VII, finaliza con una invocación a San Miguel⁵. Para García Rodríguez parece ser un himno compuesto para una iglesia dedicada al arcángel de la que aquellos mártires serían también patronos⁶. No puede asegurarse la autora que se trate del monasterio toledano, aunque apunta esta posibilidad dada la importancia concedida en la liturgia toledana a aquellos mártires, lo que se explicaría bien si hubieran sido patronos en un monasterio de la ciudad⁷. Concluye García Rodríguez señalando que el culto en época visigoda sería local, lo que explicaría que no figure en el Oracional de Tarragona, pero siendo posible que acaso en Toledo se celebrara ya una fiesta dedicada a San Miguel en esta época.

En cuanto a la procedencia del culto, es posible que su origen haya que situarlo quizá en Italia, por mediación de la Rávena bizantina, o bien procedente del Oriente bizantino, como el de los mártires Adrián y Natalia⁸.

Fuera de estas escasas menciones, sólo quedan algunas iglesias con restos de época visigoda que mantienen la advocación al arcángel, alguna de ellas, de probada antigüedad aunque en ningún caso sea segura su denominación primitiva. Es el caso, por ejemplo, del conjunto monacal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra,

Badajoz)⁹, San Miguel de Mota (Evora, Portugal), posiblemente también la ermita rupestre de San Miguel de Las Presillas (Burgos)¹⁰ y, sobre todo, el monasterio mozárabe de San Miguel de Escalada en León. En este último caso, una inscripción del momento de su restauración en el año 913, indica la existencia de un pequeño templo anterior dedicado al arcángel¹¹. En el momento de su restauración se veneraban significativamente las reliquias de San Adrián¹². Es muy probable, que el texto epigráfico hiciera referencia a una iglesia visigoda, pues es lógica la restauración de monumentos de esta época durante la repoblación¹³.

Por último, se conocen otras ermitas rupestres ubicadas en el núcleo de Montserrat anteriores al siglo IX, que se colocan bajo la advocación de San Miguel¹⁴. Fuera de estos testimonios dudosos, hay que remarcar las noticias que transcribe Fray Justo Pérez de Urbel sobre una capilla dedicada al arcángel mandada erigir por San Victoriano hacia 522 en un lugar apartado de los Pirineos¹⁵, y el altar dedicado a San Miguel por San Benito de Aniano, continuador de las tradiciones visigodas en el Pirineo¹⁶.

Indirectamente se podría probar la existencia de un cierto culto a este santo por las noticias referentes a otros arcángeles, especialmente de San Gabriel. En este sentido la aparición de un *Gabriel abba* entre los firmantes de los Concilios de Toledo XV y XVI, de los años 688 y 693¹⁷ podría ser significativa.

⁹ BERROCAL RANGEL, L. y CASO AMADOR, R. "El conjunto monacal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz): estudio preliminar." Cuadernos de Prehistoria de la U.A.M. vol.XVIII, 1991, p.314.

¹⁰ GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.; CARRIÓN IRÚN, M. y PÉREZ DE REGULES, A. Las iglesias rupestres de Arroyuelos y Las Presillas. Centro de Estudios Montañeses. Santander, 1962, p.15-19.

¹¹ HUEBNER, Ae. *Inscriptionum Hispaniae Christianae (Supplementum)*. Berlin, 1900, n°469: "*hic locus antiquitus Michaelis archangelii honore dicatus, brevi opere instructus, post ruinis abolutus, diu mansit dirutus donec Adefonsus abba cum sociis adveniens ad Corduensi patria edis ruinam erexit sub valente sereno Adefonso principe...*"; GÓMEZ MORENO, M. Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI. Granada, 1975, p.14. Actualmente, está perdida.

¹² GARCÍA RODRÍGUEZ, C. El culto a los santos, *op.cit.* p.136.

¹³ BANGO TORVISO, I.G. "Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?". Goya. Revista de Arte, 121, julio-agosto, 1974, p.71.

¹⁴ GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.; CARRIÓN IRÚN, M. y PÉREZ DE REGULES, A. Las iglesias rupestres, *op. cit.* p.25-27.

¹⁵ PÉREZ DE URBEL, J. Los monjes españoles en la Edad Media. t.I. Madrid, 1934, p.178; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.; CARRIÓN IRÚN, M. y PÉREZ DE REGULES, A. Las iglesias rupestres, *op. cit.* p.27.

¹⁶ PÉREZ DE URBEL, J. Los monjes españoles, *op. cit.*, t. II, p. 20.

¹⁷ VIVES, J. Concilios visigóticos e hispano-romanos. Barcelona-Madrid, 1963, p.474 y 520.

³ GARCÍA RODRÍGUEZ, C. El culto a los santos, *op. cit.* p.134.

⁴ *Idem*, p.135.

⁵ PÉREZ DE URBEL, J. "Origen de los himnos mozárabes", *Bulletin hispanique*, 28. Bordeaux, 1926, p. 211.

⁶ GARCÍA RODRÍGUEZ, C. El culto a los santos, *op.cit.* p.135.

⁷ *Idem*, p.136.

⁸ *Ibidem*, p.136.

TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS.

En el presente artículo vamos a estudiar una serie de testimonios arqueológicos que prueban la importancia que adquiere su culto en el periodo visigodo y que, hasta el momento, han pasado inadvertidos. Entre ellos, destacan piezas como el nicho de Salamanca, los ladrillos de la serie **MIXAL**, una pizarra de Carrio (Asturias) y la inscripción en una fíbula de charnela procedente de la necrópolis de Alcalá de Henares que ayudan a comprender la fuerte vinculación de la cultura altomedieval hispana con la que se desarrolló en tiempos del Reino visigodo de Toledo.

1. El nicho-placa de Salamanca.

El nicho-placa de Salamanca¹⁸ (nº de inventario 62.286 del M.A.N.) fue encontrado durante la realización de unas obras en el palacio episcopal de Salamanca, y fue regalada por el capataz de las mismas a D. César Morán Bardón, quien donó la pieza al Museo Arqueológico Nacional en el año 1943.

La pieza es una placa-nicho (fig. 1; lám. I) de mármol blanco, con unas dimensiones de 0,845 cm. de longitud, 0,480 cm. de anchura y 0,100 cm. de grosor (esta dimensión no es uniforme). El estado de conservación es bueno¹⁹. La decoración de esta pieza

se divide en dos zonas: en la parte media superior, una gran venera enmarcada por un sogueado. Cobijando el arco, bajo la charnela, se ha tallado una flor de lis, elemento que se repite en las enjutas de los ángulos superiores. La parte inferior está dividida verticalmente por un entrelazado. A ambos lados aparecen dos motivos vegetales: zarcillos con tréboles en el extremo inferior y superior, con triángulo en medio; cada uno de los zarcillos está decorado con hojas. En el canto izquierdo aparece un epígrafe de arriba a abajo, que Morán lee como **MICAEL** y



Lámina I. Placa-nicho de Salamanca

¹⁸ Ha sido muy discutida la funcionalidad de estos nichos, cuya presencia se detecta desde el siglo VI, generalizándose durante la séptima centuria. Para algunos autores se trataría de elementos de mesas de altar: SCHLUNK, H. *Arte visigodo. Ars Hispaniae*, t. II, Madrid, 1947, p.252; PALOL, P. de, "Altare hispanicos del s. V al VII. Observaciones cronológicas." en *Akten zum VIII kongress für Frühmittelteforforschung*, 1958. Graz-Köln, 1961, p. 102 y *Arqueologia cristiana de la España romana*. Madrid-Valladolid, 1967, p.184; FONTAINE, J. *El Prerrománico. La Europa Románica*, vol. VIII. Madrid, 1978, p.167. Otros, siguiendo a ÍÑIGUEZ ALMECH, opinan que su situación estaría al fondo del ábside, tal como se desprende de ciertas catacumbas cristianas y de algunos santuarios rupestres de las provincias de Burgos y Álava: ÍÑIGUEZ ALMECH, F. "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", en *Cuad. de las Esc. de Hist y Arq.*, Roma, t. VII (1955), p. 58 ss.; CRUZ VILLALÓN, M. Mérida visigoda. *La escultura arquitectónica y litúrgica*. Badajoz, 1985, p.208-209, propone otros ejemplos que refuerzan esta tesis; SCHLUNK, H u. HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. HISPANIA ANTIQUA*. Mainz am Rhein, 1978, p.68, se adscriben en este estudio posterior; CRUZ VILLALÓN, M. y CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E. "La iconografía arquitectónica desde la Antigüedad a la época visigoda: ábsides, nichos, veneras y arcos", en *Anas*, 1988, p. 191-194 y BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. *El Árbol de la Vida*, un estudio de iconografía hispanovisigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas. Madrid, 1993, p.42ss; MORIN DE PABLOS, J. *Estudio histórico-arqueológico de los nichos y placas-nicho de época visigoda en la Península Ibérica; Origen, funcionalidad e iconografía*. Madrid, 1994 (Memoria de licenciatura, inédita), p. 299-310.

¹⁹ ALONSO ÁVILA, A. "En torno a la visigotización de la provincia de Salamanca". *Revista Provincia de Salamanca*, nº 18-19;

BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. *El Árbol de la Vida*, *op. cit.* en el Catálogo, pieza nº 5; GÓMEZ MORENO, M. *Catálogo Monumental de España*. Provincia de Salamanca, Madrid, 1967; MALUQUER DE MOTES, J. *Carta Arqueológica de España*. Salamanca. 1956.; MORÁN BARDÓN, C. "Primeras manifestaciones de la cultura salmantina". *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, XXI, Santander, 1945, p.15.; MORÁN BARDÓN, C. "Vestigios romanos y visigodos". A.E.A., Madrid, 1914, p.240.; SCHLUNK, H. *Arte visigodo...op.cit.*, p.251; VÁZQUEZ DE PARGA, L. "Adquisiciones del M.A.N.", 1940-45, p.131-32.

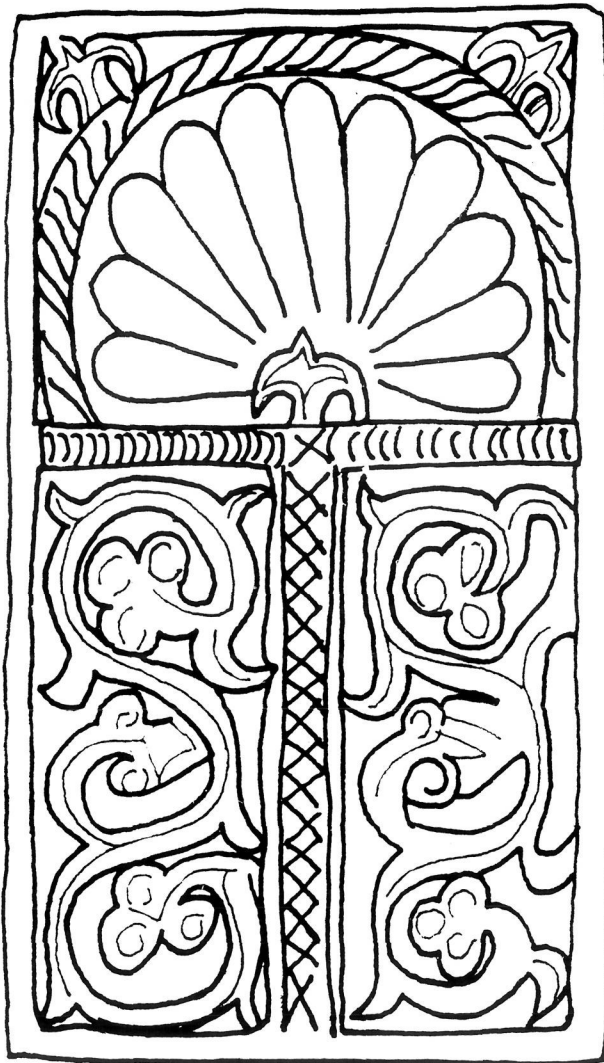


Figura 1. Placa-nicho de Salamanca en el M.A.N.

Vives, MICHAEL²⁰ (fig. 2). En realidad, las dudas en cuanto a la lectura vienen provocadas por el travesano que remata el ángulo superior de la A, que podría interpretarse como una ligatura de A y H. Aunque esto sea indiferente para nuestro estudio, la lectura correcta parece ser la de Morán.

Por lo que se refiere a la iconografía de estos nichos, Cruz Villalón y Cerrillo²¹ han puesto de manifiesto el verdadero sentido de la venera, cuyo interés reside sobre todo en su vinculación al culto

²⁰ MORÁN BARDÓN, C. "Primeras manifestaciones" art.cit, p.15 y "Vestigios romanos" art.cit. p.240; VIVES, J. Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. Barcelona, 1969, nº 565, p.230.

²¹ CRUZ VILLALÓN, M. y CERRILLO M. DE CÁCERES, E. "La iconografía arquitectónica", art.cit.

MICHAEL

Figura 2. Inscripción de la placa-nicho de Salamanca (según Morán).

de Venus Afrodita en época helenística que, en su concepción de divinidad celeste y dado su carácter astral, dotó a la venera de unas connotaciones cósmicas. Como diosa Luna era, a la vez, diosa de las aguas. Dentro del mundo romano pasó progresivamente a ser considerada un elemento arquitectónico puramente ornamental hasta que, ya en el Bajo Imperio, se constituyó en un medio de realzar la significación simbólica del objeto o personalidad al que cobija. De aquí paso al mundo cristiano sin que se pierda nunca este vínculo con la noción de *veneración*. Su aparición dentro del arte cristiano viene provocada por el doble legado del que es deudor y que supo aunar: por un lado, la herencia cultural grecorromana y, por otro, la propia tradición religiosa hebrea²².

Esta placa enlaza, por su composición, con la serie de nichos y placas-nicho del periodo visigodo: en ambos casos se trata de relieves enmarcados por columnas y bajo una venera. Los motivos representados son, exclusivamente, el tema del Árbol de la Vida y el Crismón, en sus más diversas variantes (con la excepción, explicable, de la placa de Las Tamujas²³). En nuestra opinión, ambos obedecen al intento de plasmar la noción de divinidad, constituyéndose en sinónimo del propio concepto de Dios entendido como Templo divino²⁴ (Jn.II, 19-22; Mt.XXVI, 60-61; XXVII, 40; Mc.XIV, 57-59; XV, 29-30).

Desde nuestro punto de vista, ambas imágenes aparecen representadas en los nichos y nichos-placa como símbolos del misterio divino revelado y esto, precisamente, por su carácter de reducción del *sanc-*

²² Sobre este tema, véase el magnífico trabajo de HOPPE, J.M. "Orient-Occident, juifs et chrétiens. A propos de la grande niche du Musée Archeologique de Mérida (Badajoz)." *Norba-Arte*, VII, 1987, p.9-45.

²³ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. "Dos relieves de época visigoda con representación figurada: la placa de Las Tamujas y la de Narbona." (en prensa).

²⁴ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.*

ta sanctorum de las iglesias. Esto se ve claramente además en algunos paralelos donde se aprecia bien el conjunto arquitectónico con unas cortinas desplegadas, dejando al descubierto la Vera Cruz (vid. infra). No cabe duda, que dichas representaciones obedecen al intento de plasmar el misterio de la Encarnación divina, simbolizado por el Templo que deja ver los misterios del *sancta sanctorum* (Mt. XXVII, 51; Mc. XV, 38; Lc. XXIII, 43; Apoc. XI, 19; XII, 1-6). Es decir, Dios mostrando al que ha de dar pleno cumplimiento a su plan de salvación (Jn. IV, 19-26).

En otras palabras, las iglesias visigodas al igual que sus continuadoras mozárabes y asturianas²⁵ se establecen siguiendo el prototipo alegórico de la Jerusalem Celestial descrita por San Juan en el Libro del Apocalipsis (Apoc. XXI) y de esta forma los nichos, como elementos que acaparan el carácter más sagrado del templo, el *sancta sanctorum*, no son más que una imagen simbólica del Templo de Salomón de forma esquematizada, rematado por las dos columnas conocidas como *Jaiquín* ("Estabilidad") y *Boaz* ("Fortaleza") (1 R. VII.; 2 C. III, 16ss.)²⁶ interpretado ahora como Cristo. El hecho de que la Iglesia sea considerada el Cuerpo Místico de Cristo (Ef. V, 23) hace que su trasposición material -el templo cristiano-sea interpretado siguiendo el mismo arquetipo simbólico de la Santa Sión²⁷. El profundo simbolismo

mistérico de estos nichos indica que debieron ir colocados en un lugar preferente dentro del edificio, en nuestra opinión, al fondo del ábside, como se aprecia en los dos únicos casos que se han conservado *in situ*²⁸.

Desde esta óptica, la inscripción del nicho-placa salmantino cobra pleno significado si se interpreta como un nuevo testimonio de culto a San Miguel, nada más lógico tratándose del guardián del Templo de Dios (Apoc. XII, 7ss; Zac. II, 8; Dan. X, 21) y conocido el éxito que experimenta la lectura y estudio del Apocalipsis en España; éxito que tendrá su momento culminante con la proclamación de su autoría y canonicidad en el IV Concilio de Toledo²⁹. Por otro lado, hay que rechazar por completo la explicación que Morán y Vives dan de esta inscripción: con seguridad, sólo conocemos un testimonio de firma de un artesano para esta época y se trata de un objeto de arte menor³⁰. Tampoco estamos de acuerdo con la cronología que Vázquez de Parga³¹ otorga a esta pieza: en realidad, lo único novedoso en la escritura es el travesaño superior de la A, puesto que el resto no difiere de otros epígrafes de la época. Incluso existen algunas inscripciones procedentes de

²⁸ CERRILLO M. DE CÁCERES, E. Iconografía del relieve de Montánchez. Acerca de un posible programa decorativo en las iglesias del siglo VII. *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano*, p.205; CRUZ VILLALÓN, M. Mérida visigoda, *op. cit.* p.208ss; CRUZ VILLALÓN, M. y CERRILLO M. DE CÁCERES, E. art. cit. p.210; BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.52-53 y 72. Véase además lo dicho ...en nota 18.

²⁹ IV Conc. Tol. can. 17 (año 633): *De Apocalypsis libro omnibus recipiendo*: VIVES, J. Concilios, *op. cit.* p.198.

³⁰ En el mango de una patena de bronce con inscripción RIC-CILA FECIT: PALOL SALELLAS, P. de Bronces cristianos de época romana y visigoda en España, en ARCE, J. (coord.) Los bronce romanos en España. Madrid, 1990, p.149. Dejamos aparte, por extremadamente dudosa, las lecturas de los monogramas de Quintanilla de las Viñas: CAMPS CAZORLA, E. El arte hispanovisigodo, en *Hist. Esp. Men. Pid.* p.647-651; PALOL SALELLAS, P. de. Arte hispánico de época visigoda. Barcelona, 1968, p.174; SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. Die Denkmäler, *op. cit.* p.232-233; SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, M.A. "Los anagramas y el programa iconográfico de Quintanilla de las Viñas, una hipótesis de interpretación." *España Medieval*, V, Estudios en memoria del profesor D. Claudio Sánchez Albornoz, t.2, 1986, p.1217ss; ANDRÉS ORDAX, S. y ABÁSOLÓ ÁLVAREZ, J.A. La ermita de Santa María de Quintanilla de Viñas (Burgos). Burgos, 1980, p.; PALOL SALELLAS, P. de, y RIPOLL, G. Los godos en el Occidente europeo: ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII. Madrid, 1988, p.151 y 201; CABALLERO ZOREDA, L. Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del tema. III CAME, t.1, Oviedo, 1989, p.117-119; BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.134.

³¹ VÁZQUEZ DE PARGA, L. "Adquisiciones del M.A.N. 1940-1945", M.M.A.P. 1945, p.131-132.

²⁵ De ahí los apelativos de *Santa Iherusalem* de las catedrales visigodas: PUERTAS TRICAS, R. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios. Madrid, 1975, p.58-59. Para las iglesias asturianas: SCHLUNK, H. y BERENGUER, M. La pintura mural, *op. cit.* p.100-103 y 165; LACARRA, J.M. La Península Ibérica del siglo VIII al X: centros y vías de irradiación de la civilización". *Sett. est. Cent. ital. stud. alt. med.* Spoleto, 1964, p.261-262; ANDRÉS ORDAX, S. remarca en este sentido el simbolismo que encierran las doce columnas del crucero de Sta. María del Trampal: "La basílica hispanovisigoda de Alcuéscar (Cáceres)". *Norba*, II, 1981, p.7-22; Nosotros lo corroboramos al tratar los programas iconográficos de S. Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas: BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.70ss, 109ss y 136ss y también en la mozárabe de San Quirico de Pedret: "Nuevas observaciones sobre la decoración pictórica mozárabe de la iglesia de San Quirico de Pedret (Berga, Barcelona)" (en prensa). Sobre la continuidad en la arquitectura asturiana de la tradición hispanogoda véase además el interesante trabajo de ARBEITER, A. Sobre los precedentes de la arquitectura eclesiástica asturiana en la época de Alfonso II. III CAME t.II, Oviedo, 1989 (Oviedo, 1992) p.161-173.

²⁶ HOPPE, J.M. "Orient-Occident," art. cit. p.16-22 y "La sculpture visigothique et le monde byzantin." *Byzantiaka*, 11. Tesalónica, 1991, p.72; BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.48ss.

²⁷ HILD. TOL. *De cognitione baptismi*, LXVIII: CAMPOS RUIZ, J. y BLANCO, V. Santos Padres españoles. Madrid, 1971, t.I: San Ildefonso de Toledo, p.300.

Mérida donde aparece esta letra con el travesañ superior³². Por otra parte, la lectura que proponemos enlaza con el resto de los testimonios arqueológicos a los que dota de plena significación.

En cuanto a los paralelos de la pieza salmantina, ésta presenta claras concomitancias con dos placas-nicho de Pozoantiguo (Zamora)³³. Ambas piezas van decoradas con una composición similar a la placa de Salamanca, salvo la decoración lateral de sogueado y línea quebrada, que la pieza del M.A.N. no presenta. Por lo demás, los ejemplares zamoranos presentan una clara afinidad con el de Salamanca, del que parecen ser una copia más burda.

Todos estos ejemplos fechables en el siglo VII indican de una manera clara la difusión del motivo desde el foco emeritense y su irradiación hacia el norte de la Península.

2. Los ladrillos de la serie Mixal.

Los ladrillos con decoración estampada son materiales que parecen tener gran éxito sobre todo a partir de siglo IV y que podrían haber sido realizados en algún taller de Ronda. En general, se admite para ellos una vida amplia, mostrando estrechas relaciones con piezas semejantes norteafricanas y aun con cubiertas de libros sagrados bizantinos ya del siglo VI³⁴. En realidad, repiten el mismo esquema compositivo de los nichos de forma algo simplificada, dadas las dimensiones y el material en el que están realizados. Existen, no obstante, otros ejemplares de ladrillos decorados con otros símbolos de la divinidad, como el árbol con caballos, o relacionados directamente con ella, como la cratera con cruces monogramáticas. En nuestra opinión todos hacen referencia al mismo mensaje de triunfo sobre la muerte (caballos con insignias de triunfo, palmas triunfales, monogramas invertidos, símbolos eucarístico-bautismales como la cratera, etc.) que habría que relacionar con el

contexto funerario en el que, en nuestra opinión, hay que incluir estas piezas³⁵.

Las series MIXAL y BRACARIO presentan, pues, composiciones similares, con un motivo central enmarcado por dos columnas y cobijado por una venera. En realidad, la gran diferencia que se observa en la pieza objeto de estudio con respecto a las otras dos es el motivo principal: mientras en unos casos se trata de Crismones, en la serie de MIXAL es un candelabro de siete brazos (fig. 3; lám. II). Este hecho hace que hayan sido interpretados como testimonios de culto judío³⁶, basándose sobre todo en el carácter de símbolo nacional hebreo del candelabro de siete brazos (*menorah*) y en el proselitismo de esta religión en la época que nos ocupa. No obstante, esta serie no debe encuadrarse sin reservas dentro de los testimonios del judaísmo peninsular, ya que la *menorah* no es en sí una prueba resolutive, pues como símbolo cristiano la vemos aparecer en algunas representaciones como, por ejemplo, en el llamado eremitorio de Arcávica³⁷, o citado en algunas fuentes literarias, como los casos del obispo carolingio Agobardo, San Benito de Aniano o el ejemplar ottoniano de Essen³⁸. Tampoco es un elemento extraño en el arte visigodo, como se desprende de su aparición en el capitel de la ventana del lado Este, en el porche del brazo Norte

³⁵ La funcionalidad de estos ladrillos no está clara aún puesto que aparecen descontextualizados: puede tratarse de exvotos, recubrimientos de sepulturas o bien, pertenecer a construcciones, para lo que hay paralelos en Egipto y Siria: SCHLUNK, H. *Arte Visigodo. Ars Hispaniae*, t.II. Madrid, 1947, p.233-235; SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler, loc. cit.* Ejemplos de tumbas forradas con ladrillos son bastante abundantes en esta época. Por citar algunos ejemplos: PÉREZ DE BARRADAS, J. *Excavaciones en la necrópolis visigoda de Vega del Mar (San Pedro de Alcántara, Málaga)*. J.S.E.A. Memoria 128, nº3, Madrid, 1934, p.39-41; RIPOLL, G. *RIPOLL, G. La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo (Toledo)*. E.A.E. 142, Madrid, 1985, P.23; MÉNDEZ MADARIAGA, A. y RASCÓN MARQUÉS, S. *Los visigodos en Alcalá de Henares. Alcalá de Henares*, 1989, p.110ss; Nosotros hemos tenido la ocasión de excavar recientemente una necrópolis visigoda con sepulturas de este tipo: VV.AA. *Memoria de la excavación arqueológica de Tinto Juan de la Cruz (Pinto, Madrid)*. (inérita, en preparación el estudio).

³⁶ Discrepamos en esto de HOPPE, J.M. "Orient-Occident," art. cit. p.24-25 y 40.

³⁷ BARROSO CABRERA, R. y MORÍN DE PABLOS, J. *El Árbol de la Vida, op. cit.* p.25, 70 y 160 y "Una aproximación histórica a la Arcávica visigoda a través de las fuentes y los testimonios arqueológicos: el Monasterio, el Ermitorio, las necrópolis y el Pocillo" (en Prensa) y *La ciudad de ARCÁVICA en época visigoda: fuentes literarias y testimonios arqueológicos*. 1.º Congreso de Arqueología Peninsular. *Trabalhos de Antropología e Etnología*, vol 34 (3-21), 1994, p. 287-303, fig. II.

³⁸ El iconismo entre la *élite* de los clérigos carolingio de origen visigodo ha sido puesto de manifiesto por BANGO TORVISO, I.G. "L'Ordo Gotorum et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Age." *Revue de l'Art*, 70, 1985, p.17 y *El prerrománico en Europa. De Carlomagno a los Otones*. Madrid, 1991, p.145.

³² Véase p.e. la inscripción de Eulalia: RUIZ ASENSIO, J.M. *La Escritura y el Libro: Historia de España Menéndez Pidal dir. por J.M. JOVER ZAMORA*, t.III, vol.2. Madrid, 1991, p.172, figs.4 y 5 o la de Florentia del M.A.N.: SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler, op. cit.* fig.13.

³³ CASTELLANOS MARTÍN, E. "Piezas hispano-visigodas halladas en Pozoantiguo (Zamora)." *Bol. M.A.N.*, t. VI, nº 1 y 2, 1988.

³⁴ SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler, op.cit.* p.58-60.

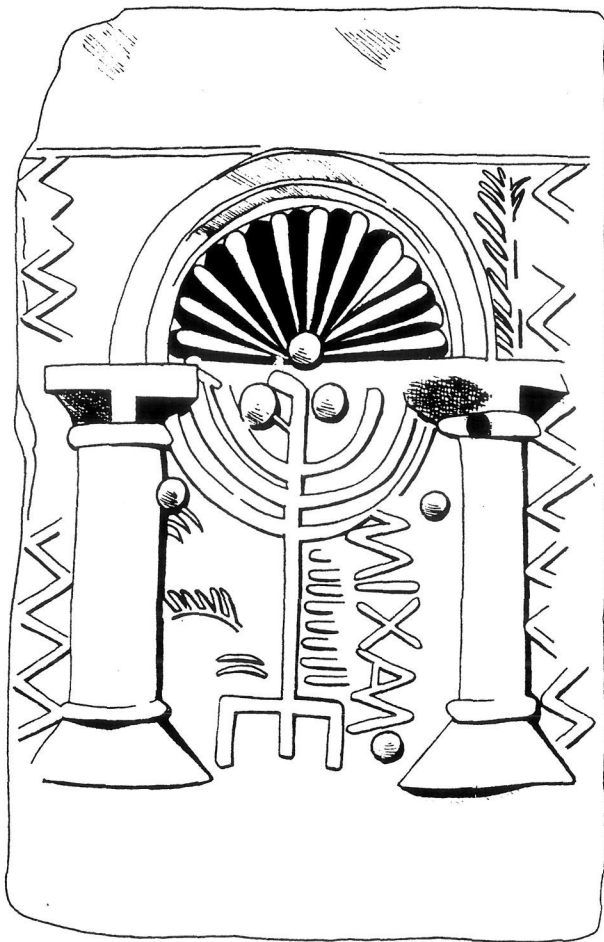


Figura 3. Ladrillo de la serie mixal



Lámina II. Ladrillo de la serie mixal

del crucero de San Pedro de la Nave (Zamora), junto a un racimo de vid. En esta misma pared se grabaron una hexafolia y una A, todos ellos claros símbolos de la divinidad cristiana³⁹.

La razón de su aparición dentro del Cristianismo no es otra que el simbolismo que el Apocalipsis de San Juan indica para el candelabro: es muy posible que lo que se ha representado sean las siete lámparas que alumbran el Tabernáculo, es decir, los siete espíritus de Dios que están delante de su trono (Apoc.I, 12-13; IV, 5; Ex. XXVI, 31ss). En realidad, la confusión en cuanto a interpretación

de este y otros símbolos (por ejemplo, la *bull*a de Carpio de Tajo⁴⁰) procede de que hebreos y cristianos beben de las mismas fuentes. Es fundamental no olvidar nunca que la religión cristiana ha de entenderse como una continuación del Judaísmo en el que las profecías han tenido pleno cumplimiento. Por eso, a pesar de nuestra discrepancia en otros puntos, estamos de acuerdo con Hoppe cuando afirma: "*Le christianisme, au départ, n'est jamais qu'une secte du judaïsme. Sa lente émergence explique suffisamment les spéculations communes... Dans le christianisme, l'Eglise est le temple terrestre et l'espérance de salut renvoie à l'image du temple céleste. Nous ne pourrions donner de meilleure illustration des lignes que nous venons d'écrire que celles que nous lisons dans l'Apocalypse de Jean: 'Le*

³⁹ CAMPS CAZORLA, E. El arte hispanovisigodo, *op. cit.* fig.350; para el simbolismo de la hexafolia: GÓMEZ-TABANERA, J.M. Mito y simbolismo en las estelas discoideas funerarias de la Península Ibérica. en GÓMEZ-TABANERA, J.M. (ed.) Estelas discoideas de la Península Ibérica. Oviedo, 1989, p.282-285; para el alfa véase BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p. 28-30, nt.44.

⁴⁰ GARCÍA IGLESIAS, L. Los judíos en la España antigua. Madrid, 1978; La *bull*a se puede ver en RIPOLL, G. Carpio de Tajo, *op. cit.* p.109, fig.31.

*temple céleste de Dieu s'ouvrit alors, on aperçut à l'intérieur l'arche de son alliance (...)*⁴¹. Es precisamente esta cita del libro de San Juan (Apoc.XI,19) la que puede probar que estos ladrillos pudieran ser cristianos: en el ámbito cristiano el santuario aparece desvelado con el objeto de mostrar a los fieles el pleno cumplimiento de las profecías mesiánicas y la renovación de la Alianza mediante el sacrificio del Cordero (Mt. XXVII, 51; Mc. XV, 38; Lc. XXIII, 45; Apoc. XI, 19; XII, 1ss.). En los ejemplos hebreos lo normal es que la *menorah* aparezca a uno de los lados del *sancta sanctorum*, no en su interior⁴². Por el contrario, en la iconografía hebrea es bastante habitual encontrar el santuario velado, significando que el Misterio aún no ha sido revelado a los hombres. Esta asociación de iconos judíos para expresar ideas cristianas es semejante a la utilización de imágenes del Antiguo Testamento como afirmación de los dogmas y como medio de revelar el sentido oculto de las Escrituras⁴³. Hay, ciertamente, un margen para la duda puesto que no todos los testimonios judíos muestran el santuario cubierto por el velo (a veces aparece la imagen del Arca de la Alianza) y, en el caso de los ladrillos, es posible que sus dimensiones pudieran influir en la elección de la iconografía. También debe tenerse en cuenta el que en la pileta de Tarragona y en otros testimonios arqueológicos⁴⁴ aparezca en lugar preferente dentro de la composición. Aun así, el caso de la pileta pudiera ser significativo para entender esta comunidad de ideas que subyace en este tipo de representaciones. No creemos imposible que estemos ante una reutilización de una pieza hebrea en un contexto cristiano. Esto podría explicar la aparición de la expresión **FIDES**, rara en el mundo judío y habitual en testimonios cristianos. En cuanto a la inscripción que corre por debajo que Cantera

Burgos lee como ΠΑΗ, ΓΙΑΗ, ΜΑΗ, etc.⁴⁵ y Schlunk y Hauschild como ΠΑΗ⁴⁶, creemos que su correcta interpretación pudiera proporcionarla quizás la inscripción **FAH** que aparece en el interior del llamado "eremitorio" de Arcávida, y que entra dentro de un contexto claramente cristiano, a pesar de desconocer su significado⁴⁷. Esto explicaría además las dudas de los citados autores en cuanto a su cronología. Con la cautela debida hasta tanto no aparezca un ejemplar completo que muestre qué imagen se colocó simétricamente al árbol⁴⁸, creemos que esta serie de ladrillos estampados entraría dentro del ambiente artístico cristiano y que su justa interpretación debe realizarse en relación al resto de los testimonios de culto a San Miguel en época visigoda.

El problema se complica, pues, por esta comunidad de fuentes e, incluso, de creencias entre judíos y cristianos; insistimos por eso, en que la interpretación dependerá en cada caso del propio contexto de la representación o de su asociación a otros símbolos. En el caso concreto de la *bull*a de Carpio de Tajo antes citada, la estrella de David aparece ocupando una de sus caras, junto a una cruz con peces alrededor que ocupa el reverso de la pieza y que facilita la interpretación que, en este caso, sigue el texto apocalíptico (Apoc.V,5) que se recitaba en la *fractio panis* mozárabe: "*Vicit Leo de tribu de Iuda radix David, alleluia. Chorus qualibet vice: Qui sedes super cherubim, radix David, alleluia.*"⁴⁹

El árbol que aparece en el ángulo superior de la serie de **MIXAL**, es posible explicarlo a través de su carácter de imagen simbólica de la divinidad, parangonable por completo al Crismón (Apoc.II,7; XXII,2)⁵⁰ y como tal, su aparición en el arte paleo-

⁴⁵ CANTERA BURGOS, F. "¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?", art. cit. p.155-156.

⁴⁶ SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. Die Denkmäler, *op. cit.* p.165-166.

⁴⁷ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. "Una aproximación histórica a la Arcávida visigoda a través de las fuentes y los testimonios arqueológicos: el Monasterio, el Eremitorio, las necrópolis y el Pocillo." Yl ciudad de ARCÁVIDA, *op. cit.*

⁴⁸ HOPPE, J.M. "Orient-Occident," art. cit. p.24, piensa en un *etrog*.

⁴⁹ Sobre la *fractio panis* en la liturgia mozárabe véase: CABROL, F. Dictionaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Paris, 1922, t.5^e, 2^e partie, p.2113-15; Existe además un testimonio arqueológico que serviría de nexo, con la primera parte de la fórmula: se trata de la patena del Museo Británico de Londres: PALOL SALELLAS, P. de Arte y Arqueología. Hist.Esp. Men. Pid. dir. J.M. JOVER ZAMORA, *op. cit.* p.421.

⁵⁰ Esa es la premisa de la que partimos en BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.*

⁴¹ HOPPE, J.M. "Orient-Occident", art. cit. p.22.

⁴² Esto se aprecia bien en comparando algunos ejemplares hebreos y otros cristianos: SCHLUNK, H. y BERENGUER, M. La pintura mural asturiana de los siglos IX y X. Madrid, 1957, fig.66 y 86, p.61 y 77; HOPPE, J.M. "La sculpture visigothique", art. cit. fig.6 (de Beth Shean).

⁴³ GRABAR, A. Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, N.J. 1968, p.142ss.

⁴⁴ También en la placa de Monteverde de Roma: CANTERA BURGOS, F. "¿Nueva inscripción trilingüe tarraconense?" Sefarad, XII, 1955, p.151-156; SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. Die Denkmäler, *op. cit.* p.165-166; BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.24-25; o en la sinagoga de Jaffa, entre dos estrellas de ocho puntas: GRABAR, A. Christian Iconography, *op. cit.* fig.46.

cristiano y visigodo es omnipresente. En otras palabras, estos testimonios deben interpretarse en el sentido del pleno cumplimiento de las profecías mesiánicas en Cristo, enlazando el auge del estudio del Apocalipsis con el intento de acabar con el proselitismo judío que hacía estragos entre la población y ponía en peligro la unidad religioso-política del Estado hispanogodo.

En cuanto a la inscripción de MIXAL no hace falta remarcar de nuevo que se trata del santo protector del pueblo hebreo (Dan. X, 21; XII, 1-2; Zac, II, 8), pero también del pueblo de Dios (Apoc. XII, 7). Su aparición no es extraña por tanto, teniendo en cuenta que la decoración del ladrillo, al igual que en el caso de los nichos, debe interpretarse como una imagen simbólica del Templo, es decir, del propio Cristo (Jn.II, 19-22). La forma griega de su nombre parece indicar que su culto proviene de Oriente; lo mismo parece sugerir, como se ha dicho, el origen de los santos Natalia y Adrián a los que aparece vinculado en el himno toledano (ver supra). Dado que la ortodoxia del Apocalipsis estuvo en discusión en Bizancio durante largo tiempo⁵¹ y tratándose estos ladrillos de los testimonios más antiguos, el culto debe haber llegado a España importado desde la costa noroeste-africana, como parecen evidenciar los ladrillos estampados⁵². En esta zona el éxito del Apocalipsis está atestiguado por los Comentarios de Primasio y Ticonio. A este último se le ha señalado en diversas ocasiones como uno de los principales autores en los que se basa Beato de Liébana para su compilación⁵³ y un ejemplar iluminado de su Comentario

es el que hemos indicado por el manejo de textos apócrifos y el sincretismo en torno al culto a Isis como base de la decoración de la iglesia de San Pedro de la Nave⁵⁴.

3. La pizarra de Carrio (Asturias).

Esta pizarra (fig. 4), descubierta por unos labradores que la entregaron a D. Manuel Gómez Moreno, se encuentra en la actualidad en la Real Academia de la Historia. Cuenta con una larga inscripción encabezada por una estrella de cinco puntas y con otras dos que cierran el escrito. Está dividida en dos partes que se plegaban una contra otra quedando entonces oculto el texto en su interior, al modo de las *tabellae defixionum*.

Al parecer se trata de una *formula venefici*⁵⁵, es decir, un conjuro tradicional -en este caso, contra el granizo- donde se pide la ayuda de 7 arcángeles, confundiendo a patriarcas con ángeles y añadiendo algunos ángeles apócrifos, probablemente invenciones que tratan de mantener la terminación hebrea que hace referencia a Dios⁵⁶. Lo que nos importa aquí, sin embargo, es que entre ellos aparece mencionado San Miguel (*Micael*), junto a otros arcángeles canónicos (Gabriel, Rafael y Uriel):

(signum). *Per a aqu(ua?) dieri[—]uis[.]m recepi nonia q(ue) necesaria sum sup[—] autanciu et laوران- ciu famuli D(e)i Ceci+ + [—], auguro uos o(m)nes patriarcha[s], Micael, Grabriel, Cecitiel, Oriel, Raff]ael, Ananiel, Marmoniel, qui ilas nubus con[ti]netis in manu uestras, esto; (...)*

Hay que subrayar el interés evidente que tiene el autor por mantener el simbolismo numérico en torno al 7, lo que se observa en la colocación de los otros nombres que, o bien son invenciones, o pertenecen a una tradición apócrifa desconocida.

⁵¹ Para el problema del Apocalipsis y de la existencia de ediciones ilustradas: SCHLUNK, H. "Observaciones en torno al problema de la miniatura visigoda". A.E.Art. 71, t.XVIII, 1945, p.241-265.

⁵² Sobre los ladrillos decorados, su vinculación a los noroeste-africanos y su cronología: SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. Die Denkmäler, *op.cit.* p.58-58. Recientemente HOPPE, J.M. "La sculpture visigothique", art. cit. ha vuelto a insistir en el papel fundamental desempeñado por el Norte de África como transmisor de las ideas bizantinas y orientales hacia Occidente.

⁵³ KLEIN, P.K. La tradición pictórica de los Beatos. *Actas del Simposio para el estudio de los códices del "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*, t.I,3, Madrid, 1978, p.104; VÁZQUEZ DE PARGA, L. Introducción a BEATO DE LIÉBANA, ed. F.M. Ricci. 1983. p.16; ECO, U. Palimpsesto sobre Beato de Liébana. BEATO DE LIÉBANA, *op. cit.* p.27; SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, M.Á. La iconografía del Beato de Fernando I. Aproximación al estudio iconográfico de los Beatos. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid, 1987. Ya H. SCHLUNK "Observaciones en torno", art. cit. p.256ss, siguiendo a Wm. NEUSS, supuso la existencia de precedentes ilustrados de origen noroeste-africano.

⁵⁴ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.130-131. Lo que encaja además con la tesis de MENÉNDEZ PIDAL, G. quien veía afinidades entre las representaciones zamoranas y el arte egipcio: Sobre la miniatura española en la Alta Edad Media. Madrid, 1958, p. 24-35.

⁵⁵ El estudio de esta pizarra en: VELÁZQUEZ SORIANO, I. Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio. *Antigüedad y Cristianismo*, VI. Murcia, 1989, p.312-13; #343, #401, #542, #543, #662, #663 y #757.

⁵⁶ *Idem*, p.507

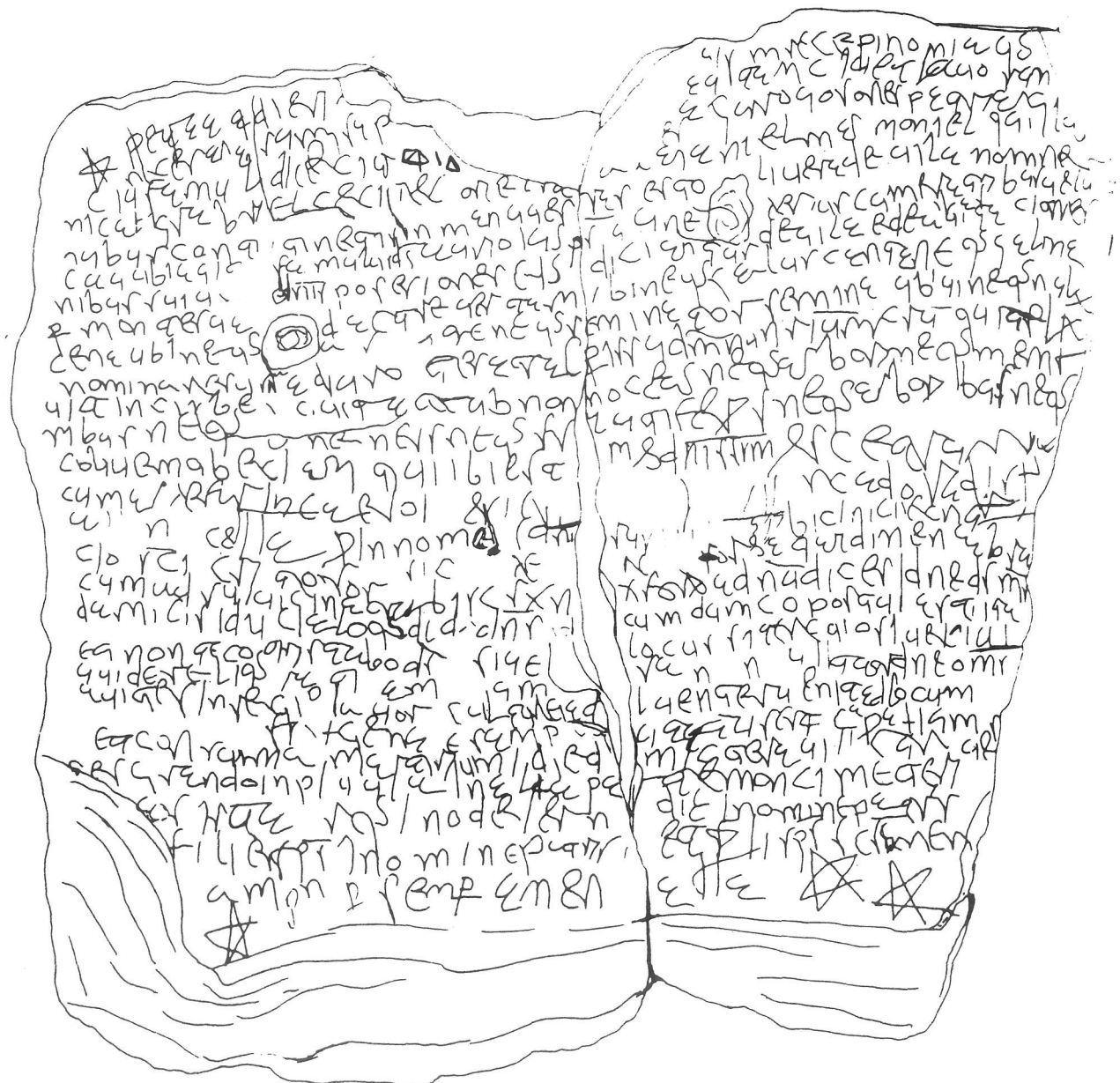


Figura 4. Pizarra de Carrio, Asturias (según Velázquez Soriano).

A pesar de su fecha, ciertamente más tardía por cuanto parece datarse hacia 750⁵⁷, esta pizarra enlaza con otras piezas similares de época visigoda encontradas en la zona salmantina, entre las que destacan dos ejemplares con dibujos de temática apocalíptica⁵⁸ y, sobre todo, con una tercera pizarra

procedente de Santibáñez de la Sierra en la que se menciona a Uriel y Rafael en lo que seguramente sea un listado de arcángeles⁵⁹.

4. Inscripción en una fíbula de charnela.

La pieza fue donada al Museo Arqueológico Nacional por el señor García Saldaña, nº 69/32/46

⁵⁷ No puede ser anterior al siglo VIII por mencionarse algunas frases tomadas de la *passio* de San Cristóbal: *Ibidem*, p. 614-615.

⁵⁸ SANTONJA, M. y MORENO, M. "Tres pizarras con dibujos de época visigoda en la provincia de Salamanca". *Zephyrus*, X2IV-X2V, 1991-1992.

⁵⁹ De hecho, recibe esta denominación: VELÁZQUEZ SORIANO, I. *op. cit.* p.150-151.

del M.A.N., lleva su vástago remachado por dos botoncitos trococónicos yuxtapuestos y ocupando toda su longitud una inscripción realizada a cincel. La fíbula después de la fundición fue muy retocada por medio de lima y los perfiles que se observan actualmente fueron modificados mediante este instrumento. La decoración geométrica fue realizada con una lima de triángulo, una vez que había sido ya fundida la pieza. Esta fíbula ha presentado algunos problemas por haber sido atribuida a dos yacimientos distintos: en 1985 G. Ripoll la adjudicó a la necrópolis de Carpio de Tajo⁶⁰, aunque anteriormente había sido publicada por Vázquez de Parga⁶¹ (fig. 5) como procedente de una necrópolis de Alcalá de Henares. Con posterioridad, tras la publicación del trabajo de Méndez y Rascón⁶², Ripoll rectificó adscribiéndola definitivamente a la necrópolis del Camino de los Afligidos de Alcalá⁶³.

La inscripción grabada en el vástago de la fíbula es transcrita por Ripoll primero como XIDA-

BUX⁶⁴ (fig. 6) y, más tarde, como X UBADI X⁶⁵, en sentido retrógrado. Tanto Vázquez de Parga como Méndez y Rascón no aportan ninguna lectura.

Nosotros dimos ya un intento de interpretación de lo que suponíamos dos fíbulas idénticas⁶⁶. Al ocuparnos ahora del tema y constatar que son la misma pieza hemos preferido realizar un calco más ajustado de la inscripción (fig. 7). De esta forma y según nuestra opinión, la lectura correcta sería X ICAEL X, es decir, +MICAEL+: el autor realizó la inscripción en letras unciales pero debido a la dureza del soporte el trazo de la E se presenta cuadrado (lo que ha motivado la lectura de este signo como B). Además, el autor, al realizar el epígrafe cometió el error de no escribir la M, error que intentó subsanar uniendo la I con la C de forma que crea una ligatura MIC. Esto explica la distinta factura que se aprecia en el trazo que une ambas letras con respecto al general del escrito. Pensamos, pues, que para dar una lectura correcta de este epígrafe hay que

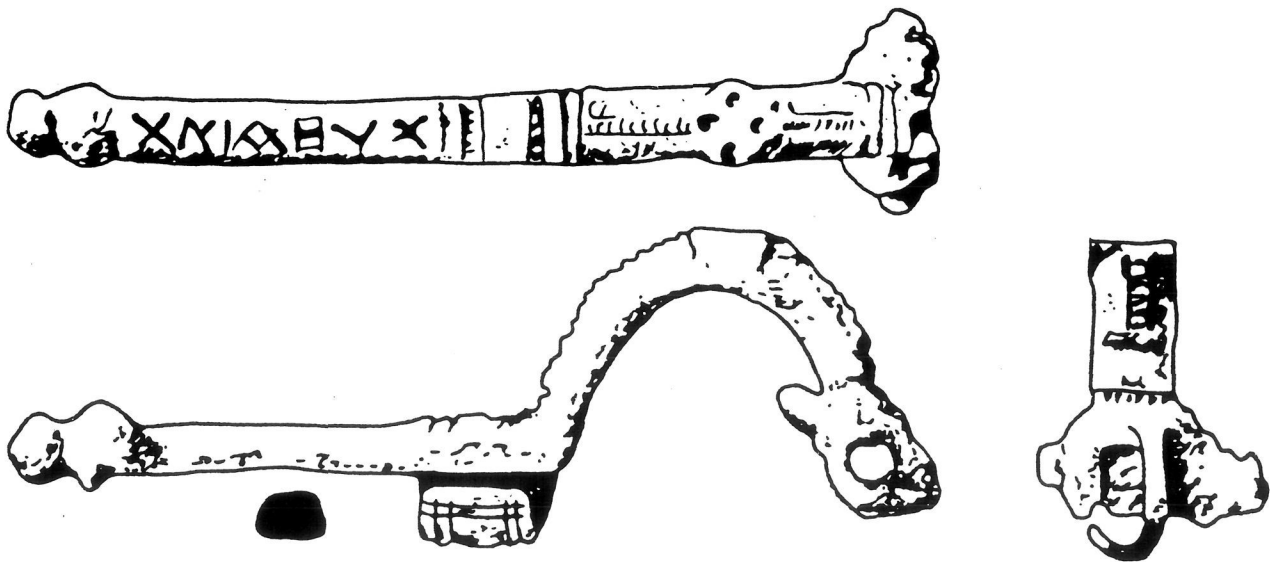


Figura 5. Fíbula de charnela del Camino de los Afligidos (según Vázquez de Parga).

⁶⁰ RIPOLL, G. Carpio de Tajo, *op. cit.* fig. 69, n° 28 y p. 46.

⁶¹ VÁZQUEZ DE PARGA, L. "Informe sobre hallazgos arqueológicos en Alcalá de Henares." N.A.H. 7, Madrid, 1963, p.217-233 y también en FERNÁNDEZ GALIANO, D. "Excavaciones en la necrópolis hispano-visigoda del Camino de los Afligidos (Alcalá de Henares)." N.A.H. 4, 1976, p.55-80.

⁶² MÉNDEZ MADARIAGA, A. y RASCÓN MARQUÉS, S. Los visigodos en Alcalá de Henares, *op. cit.* p.126-128, fig.56.

⁶³ RIPOLL LÓPEZ, G. "Acerca de 'Los visigodos en Alcalá de Henares'." Espacio, Tiempo y Forma, serie I, Prehistoria y Arqueología, t.2, 1989, p.464-466.

⁶⁴ RIPOLL, G. Carpio de Tajo, *op. cit.* p.46.

⁶⁵ La lectura es de Canellas: RIPOLL LÓPEZ, G. art. cit. p.464-466.

⁶⁶ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* nt.40. Agradecemos a D. Luis Balmaseda, conservador del M.A.N. las gestiones realizadas sobre este particular.

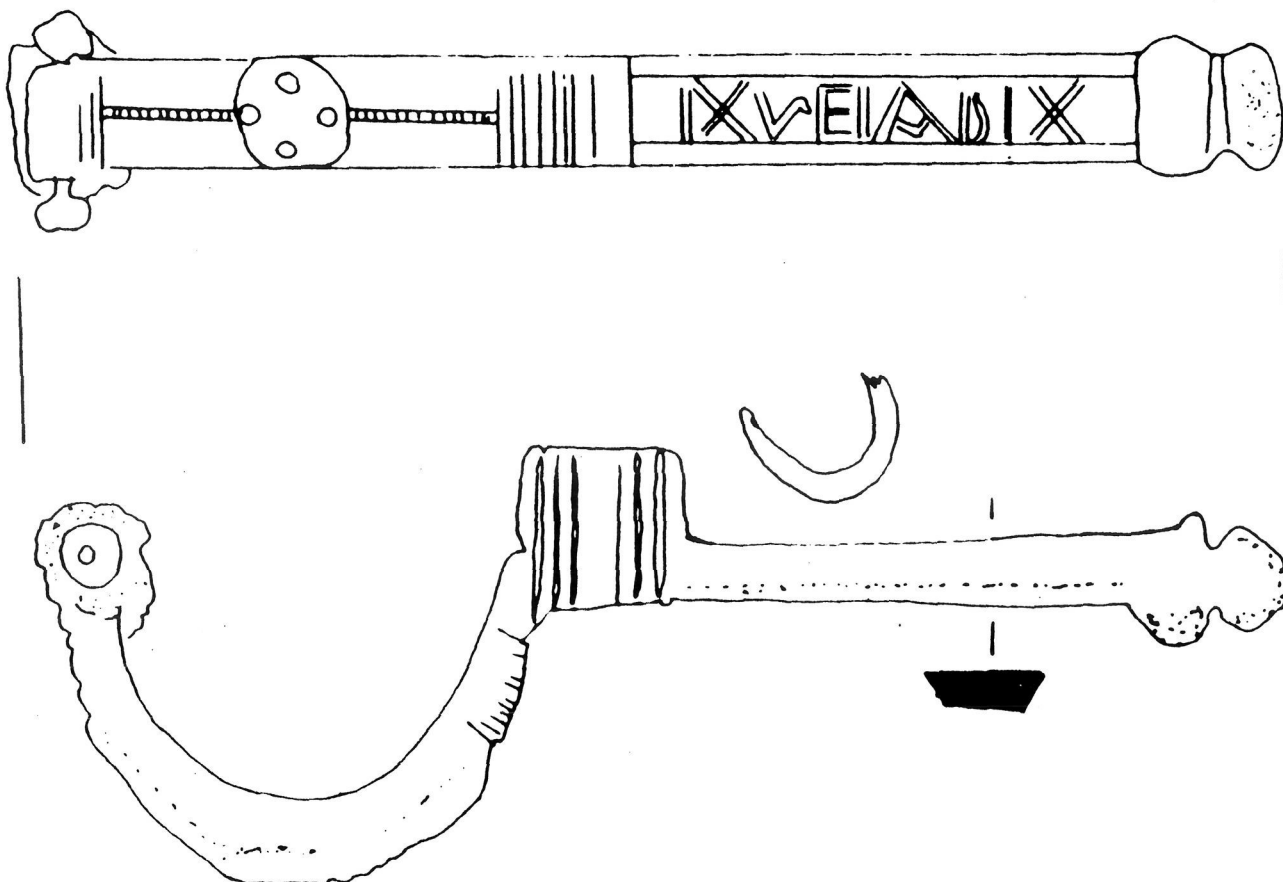


Figura 6. Fíbula del Camino de los Afligidos (según Ripoll).

tener muy en cuenta el tipo y material del soporte y, sobre todo, su carácter de testimonio de escritura popular⁶⁷.

Es decir, estaríamos ante una inscripción de carácter advocatorio, común por lo general a casi todas las piezas de adorno personal para la que no sólo hay que aceptar un interés de tipo religioso propiamente dicho, sino un cierto carácter mágico-religioso en relación con creencias populares de tipo supersticioso frente a maldiciones, encantamientos, mal de ojo, etc. siempre presentes en las expresiones de la religiosidad popular⁶⁸.

⁶⁷ Un error de este tipo es bastante usual en la epigrafía antigua y se comprende mejor si vemos como un lapicida bastante hábil como es el autor de la lápida de Florentia ha tenido que colocar la E del nombre en menor tamaño por esta causa: SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. Die Denkmäler, *op. cit.* fig.13.

⁶⁸ El carácter religioso de los símbolos que aparecen en los anillos ya fue visto por REINHART, W. "Los anillos hispano-visigodos." A.E.A. 1947, p.167-168; Nosotros hacemos hincapié en este sentido para la mayoría de las piezas de adorno personal, bien en su decoración primitiva, o bien en grabados posteriores realizados por el portador: BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.*

Para Ripoll la aparición de estas fíbulas de charnela en las necrópolis visigodas son un claro producto de reutilización que perduró hasta pleno siglo V, a pesar de que su origen deba situarse en los siglos II y III⁶⁹. No obstante, es posible pensar en una perduración más avanzada de este tipo de piezas pues son abundantes las reutilizaciones de fíbulas, incluso muy anteriores, en las necrópolis de la época y aún en los mismos cementerios germánicos⁷⁰. Probablemente, su uso debió abandonarse progresivamente al tiempo que triunfaban las modas del Oriente bizantino que destierran definitivamente su uso en la península.

⁶⁹ RIPOLL, G. Carpio de Tajo, *op.cit.* p.46 y art. cit. p.467-468.

⁷⁰ Así, por ejemplo, en la necrópolis de Herrera de Pisuerga, con cronología de la sexta centuria: MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, J. Necrópolis visigoda de Herrera de Pisuerga (Palencia). Junta Sup. de Excavaciones y Antigüedades. Memoria, 125, n° 4, Madrid, 1933; sep.15, lám.XIII,2; sep.32, lám.XLV,1, etc.

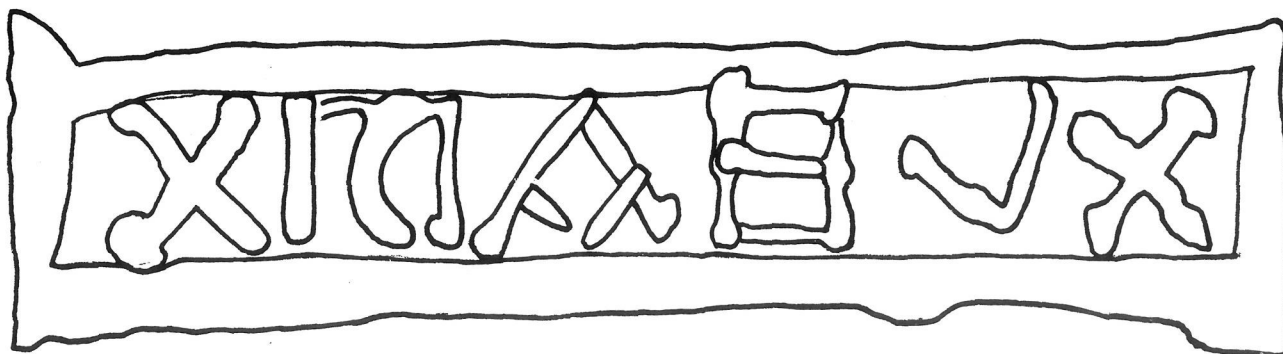


Figura 7. Inscripción de la fíbula de charnela. Necrópolis del Camino de los Afligidos, Alcalá de Henares.

5. CONCLUSIONES

Ante la escasez de documentos literarios que prueben la existencia de un culto a San Miguel en época visigoda, los datos arqueológicos parecen ofrecer una visión bien distinta. La presencia de estos testimonios, tanto de carácter litúrgico (placa-nicho, ladrillos), como otros de tipo más popular (pizarras, fíbula) probarían la gran extensión de su culto en esta época en todos los órdenes sociales. La dispersión geográfica de estos hallazgos y noticias demuestran, por otra parte, su gran difusión durante el periodo visigodo y sirve de precedente al auge que tiene en el mundo mozárabe y de repoblación.

No cabe duda, que el éxito de la advocación del arcángel se debe a la vinculación que éste tiene con el *Libro del Apocalipsis* y a su doble condición de guardián del Templo de Dios y de defensor del pueblo cristiano. Es decir, el auge de su devoción viene determinado por el protagonismo que adquiere la lectura del libro profético de San Juan a partir del siglo VI y, sobre todo, tras la sanción que recibe en el IV Concilio de Toledo⁷¹ y que encontramos desarrollado en la realización de Comentarios al texto sagrado, como los del norteafricano Ticonio o el del obispo Apringio de Beja. Ambos encuentran su plasmación más perfecta en los programas iconográficos de las iglesias de San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas, respectivamente⁷², sir-

viendo de precedente a las ilustraciones de los Beatos o a las decoraciones pictóricas de algunas iglesias españolas altomedievales, como es el caso de San Julián de los Prados, San Miguel de Lillo (?) y San Quirico de Pedret⁷³.

Todo esto nos remite al fuerte sentimiento milenarista que imbuía a la Iglesia hispana desde la sexta centuria y que se deja sentir, incluso, en épocas anteriores⁷⁴. Sin duda, la invasión de 711 y la progresiva islamización de la población, no hizo sino potenciar este sentimiento entre las elites religiosas, a la par que favorecía su éxito entre las capas populares. De este modo, la lucha contra el Anticristo que dominaba la mentalidad religiosa en el periodo visigodo tomó forma y se personificó en la figura del Islam. La realidad histórica venía así a confirmar los temores de los fieles, justificando el auge del interés por el texto de San Juan y explicando el éxito de sus representaciones. A partir de este momento, la visión del ejército guiado por San Miguel pasó a identificarse con las huestes que combatían a los nuevos dominadores islámicos y que acabarían por restaurar el cristiano reino de los godos.

⁷³ BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *loc. cit.* y "Algunas observaciones", *art. cit.*

⁷⁴ Véase por ejemplo el milenarismo en Apringio de Beja: APRIN. PAC. *Tractatus in Apocalypsin*. ed. A.C. VEGA, Madrid, 1940, p.xxv-xxviii o la redacción del *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo: SOTOMAYOR MURO, M. La Iglesia en la España romana. en *Hist.Igl.Esp.* dirigida por R. GARCÍA VILLOSLADA, t.I. Madrid, 1979, p.271; BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.106-109. Para un caso narrado por el historiador Sulpicio Severo, véase CHADWICK, H. *Priscillian of Avila*. Oxford, 1976, p.77.

⁷¹ VIVES, J. *op. cit.* IV Conc. Tol. can.17: *De Apocalypsis libro omnibus recipiendo*.

⁷² BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. El Árbol de la Vida, *op. cit.* p.70ss.