
ARTÍCULOS

EPIGRAFÍA Y CONSAGRACIÓN DE ESPACIOS ECLESIALES EN HISPANIA EN ÉPOCA VISIGODA

EPIGRAPHY AND THE CONSECRATION OF ECCLESIASTICAL SPACES IN HISPANIA IN THE VISIGOTHIC PERIOD

Javier de Santiago Fernández Universidad Complutense de Madrid
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6446-1963>
santiago@ucm.es

RESUMEN: Este artículo analiza las inscripciones hispanas consagradorias, es decir, las relacionadas con la liturgia de consagración de las iglesias, del período visigodo, profundizando en su función y su estructura formular. Además, se estudian otros tipos de epígrafes; se trata de aquellos habitualmente conocidos como *invocationes* y *hortationes*. En estos se ha observado una relación con la liturgia de consagración y con los formulismos de la ceremonia. Este vínculo conduce a la conclusión de que una de las funciones de estos epígrafes fue contribuir a sacralizar el espacio eclesiástico.

PALABRAS CLAVE: Hispania visigoda; consagración; inscripciones; obispos; invocaciones; exhortaciones.

ABSTRACT: This article analyses Hispanic consecration inscriptions – those related to the consecration liturgy of churches – from the Visigothic period, studying their function and their formulary structure. In addition, other types of epigraphs are studied: those commonly known as *invocationes* and *hortationes*, in which we have observed a relationship with the liturgy of consecration and with the formulisms of ceremony. This link leads to the conclusion that one of the functions of these epigraphs was to contribute to the sacralization of the ecclesiastical space.

KEYWORDS: Visigothic Hispania; consecration; inscriptions; bishops; invocations; exhortations.

Recibido: 25 de septiembre de 2023. Aceptado: 20 de junio de 2024. Publicado: 24 de febrero de 2025

Cómo citar este artículo / Citation: Santiago Fernández, Javier de. 2024. “Epigrafía y consagración de espacios eclesiales en Hispania en época visigoda”, *Hispania* 84 (278): 1105. <https://doi.org/10.3989/hispania.2024.1105>.

Es conocido el potencial comunicativo que tienen los textos epigráficos, definidos como objetos escritos que pretenden una publicidad perdurable. A ese objetivo publicitario sirven los diferentes elementos integrantes de una inscripción: soporte, escritura, elementos decorativos y estructura textual. En el mundo tardoantiguo, la Iglesia, como institución preponderante, no desaprovechó las virtudes comunicativas de los epígrafes, largamente demostradas durante el período imperial romano. Las utilizó para difun-

dir un mensaje institucional, para dar a conocer su liturgia, sus jerarquías, su doctrina y sus ritos, entre ellos el de la consagración, ceremonia de notable importancia en la Iglesia cristiana. Esta y las inscripciones relacionadas con ella, serán objeto de atención en el presente artículo, atendiendo a las que ofrecen testimonio directo del acto litúrgico, tradicionalmente conocidas como inscripciones de consagración, y a otras con valor exhortativo e invocatorio, cuya relación con el acto de consagración pretendemos demostrar.

Intentamos profundizar en la relación de ambos tipos de epígrafes con el rito de la consagración. Los *monumenta* consagratorios difunden públicamente el acto litúrgico y lo mantienen en el tiempo, contribuyendo a la preservación del recuerdo de dicha ceremonia, además de servir a objetivos más mundanos, como ayudar a reforzar el poder episcopal. Las inscripciones exhortativas e invocatorias favorecieron la difusión y potenciación de la idea de estar en un espacio sacralizado mediante la exposición pública de mensajes doctrinales, muchos de ellos de inspiración bíblica o litúrgica, destinados a los fieles.

Estas son las principales líneas rectoras que rigen el presente artículo y conforman su principal objetivo, con la pretensión de un análisis pormenorizado de dichos tipos de inscripciones, en todos sus aspectos, comparándolas con otros textos vinculados con la liturgia de consagración, para remarcar los nexos que los unen y mostrar cómo inscripciones que aparentemente no estuvieron directamente relacionadas con la consagración, las exhortativas e invocatorias, en realidad sí cooperaron a la consideración de estar en el interior de un espacio sagrado y sirvieron para mantener esta idea en el tiempo.

INSCRIPCIONES DE CONSAGRACIÓN

Los epígrafes consagratorios y la ceremonia de consagración

La relevancia religiosa, social y política de la ceremonia de consagración de un templo justifica plenamente el surgimiento de un tipo epigráfico propio cuya principal función es difundir la citada liturgia. A través de dicho acto una simple construcción quedaba convertida en la casa de Dios y, al mismo tiempo, en la esposa de Cristo y en la puerta del Cielo; sin consagración la nueva morada es sinónimo de paganismo, según indicó Sicardo, obispo de Cremona¹. Todo esto lleva aparejado un complejo oficio litúrgico, ejemplificado para el caso del período visigótico especialmente en el Antifonario de la catedral de León².

Las inscripciones de consagración ofrecen testimonio de dicha ceremonia. Si bien no tienen el valor jurídico que posee el acta de consagración, sí sirven para difundir públicamente la existencia y el contenido de tal documento de una manera sucinta y abreviada, recogiendo lo esencial del rito. Son escritos expuestos que muestran de manera explícita que el templo ha sido consagrado y que lo ha sido mediante un ritual adaptado a la ortodoxia de la jerarquía eclesiástica, realidad que podía ser importante en templos rurales y alejados de los grandes centros eclesiásticos³. También es substancial la función de recuerdo público, como desarrollaré más adelante al analizar el formulismo de la data. Por todo esto, Ángel Canellas consideró las *consecrationes ecclesiarum* como actas de notoriedad⁴.

La funcionalidad vinculada con la difusión y el recuerdo se vería reforzada por una ubicación privilegiada en el templo, con el que se integra y fusiona. Las inscripciones dispuestas en edificios sacros se concibieron como una parte importante de ellos, hecho que resalta Paulino de Nola en su *Epistula de aedificiis*, cuando señala que tales epígrafes tienen la misión de instruir a los fieles y de transmitirles un mensaje⁵. El vínculo entre epigrafía y arquitectura es estrecho y consciente⁶.

La mayor parte de estas inscripciones nos han llegado descontextualizadas desde un punto de vista arqueológico y arquitectónico y algunas han sido reutilizadas posteriormente; incluso, en ocasiones, resulta difícil saber con certeza el edificio al que pertenecieron. Sin embargo, el destino natural de la mayor parte de ellas debió ser el ara-soporte del altar, lo más frecuente, como sucede, por ejemplo, en Medina Sidonia (Cádiz)⁷,

lelismos con los textos de las inscripciones analizadas. Lo considero una fuente fiable, en este sentido, pese a haber sido copiado en el siglo X, pues, como ha afirmado Gutiérrez González, “las antífonas y responsorios citados por el Oracional [de Verona] concuerdan por completo con las del Antifonario de León, que testifica por ello una tradición litúrgica ya configurada en el siglo VIII” (Gutiérrez González 2020, 22). Véase también Prado 1926, 147-178.

3 En el siglo XVIII estas inscripciones tenían valor probatorio y su simple presencia servía para acreditar que el templo había sido consagrado (Murillo Velarde 2005, vol. III, 307).

4 Canellas 1979, 76.

5 Pietri 1988, 151.

6 Pietri 1988, 141. Interesantes consideraciones sobre la relación entre arquitectura y epigrafía en Velázquez Soriano 2014, 320-321.

7 Vives 1969, n.º 304.

1 Michaud 1996, 183-185. Sobre la consagración y sacralización de los espacios eclesiásticos es de interés Logna-Prat 2006.

2 Brou y Vives 1959. A lo largo del artículo utilizaré el antifonario leonés frecuentemente, estableciendo diversos para-

Alcalá de los Gazules (Cádiz)⁸, Véjer de la Frontera (Cádiz)⁹, Guádix (Granada)¹⁰, Loja (Granada)¹¹, Cabra (Córdoba)¹² y Játiva (Valencia)¹³, la mesa de aquel, según se observa en la inscripción procedente de Salpensa (Utrera, Sevilla)¹⁴ y en la de Cehegín (Murcia)¹⁵, o sus proximidades, y otras estuvieron en fustes de columnas probablemente correspondientes a la nave central del templo, como acreditan las de Jerez de los Caballeros¹⁶ y Toledo¹⁷. La mayoría de estas inscripciones se asocian con el altar, lo cual tiene pleno sentido, dada la vinculación entre ellas y la liturgia consagratória. Es cierto que esta ubicación pudo restringir aparentemente su impacto publicitario, dada la limitación de acceso al espacio del altar. Únicamente los clérigos podían aproximarse a él y, con ello, la visión física y lectura de estos epígrafes no era posible para los laicos. Esto, presumiblemente, no limitó su utilidad y funcionalidad, pues buena parte de los objetivos de los mensajes de las inscripciones de consagración se verían cumplidos mediante el mero acceso a ellos por parte de los clérigos. Serían estos los que se encargarían de la conmemoración de la consagración o de la difusión del conocimiento de las reliquias conservadas. También a través de ellos el obispo controlaba el territorio diocesano y, por tanto, eran ellos el objetivo principal en la pretensión de ganar adeptos a su poder. La eficacia publicitaria de los epígrafes de consagración no se vería menoscabada por las limitaciones de acceso al lugar en el que se ubicaban.

En la Hispania visigoda tenemos noticia de 16 inscripciones que pueden ser vinculadas de manera explícita a la ceremonia de consagración¹⁸. La más temprana de ellas pudiera ser la

consagración de la iglesia de Santa María en Jerez de los Caballeros¹⁹, datada en el 546 d.C. Solo esta y la conservada en el claustro de la catedral de Toledo²⁰ se ubican en el siglo VI con seguridad. Tres tienen una cronología dudosa, entre los siglos VI y VII, y el resto se datan en el VII.

Esta distribución cronológica es coherente y se adecúa bien a las circunstancias históricas y religiosas del *Regnum Gothorum*. Es en los siglos VI y VII cuando la liturgia hispana recibe su codificación más importante. En el III Concilio de Toledo del año 589 se produjo la conversión oficial del reino visigodo de Toledo al catolicismo y es posible que este hecho influya en la mayor presencia de inscripciones de consagración a partir de él. Como acabo de indicar, solo tenemos noticia de dos epígrafes datados con seguridad previamente al concilio y uno de ellos solo dos años antes, cuando el monarca Recaredo ya se había convertido, para recordar y conmemorar una consagración, quizá reconsagración, *in catolico*²¹.

El III Concilio toledano, además de para solemnizar la conversión, sirvió para fijar una legislación canónica dirigida a conformar la Iglesia del reino visigodo, abarcando todos los aspectos de la vida religiosa: doctrina, liturgia, práctica sacramental y disciplina del clero y del pueblo²². El canon IX del Concilio estableció que las iglesias arrianas se convertían en católicas y pasaban a pertenecer con todos sus bienes al obispo de la diócesis en cuyo territorio se encontraban²³, lo

nada tiene que ver con la liturgia de consagración, como se deriva del hecho de ser el protagonista el propio monarca, sin alusión alguna a un obispo, única autoridad con capacidad para consagrar una iglesia.

8 Vives 1969, n.º 309.

9 Vives 1969, n.º 310.

10 Vives 1969, n.º 307.

11 Vives 1969, n.º 316.

12 Vives 1969 n.º 308. Stylow *et al* 1998, n.º 299.

13 Vives 1969, n.º 317.

14 Vives 1969, n.º 306.

15 Vives 1969, n.º 319.

16 Vives 1969, n.º 301.

17 Vives 1969, n.º 302. Abascal y Alföldy 2019, n.º 58.

18 Únicamente he tenido en cuenta aquellas que considero directamente ligadas al acto litúrgico de la consagración. No he incluido algunas excesivamente fragmentarias, cuya atribución a dicha ceremonia me parece hipotética, como es el caso de la desaparecida procedente de Alcalá la Real (Vives 1969, n.º 335; Stylow *et al*. 1998, n.º 227). Tampoco incluyo las relaciones de reliquias en las que no se expresa de manera manifiesta una alusión a la consagración, ni la conocida inscripción de San Juan de Baños (Vives 1969, n.º 314), dedicación realizada por el rey Recesvinto que

19 “D(ie) VIII k(a)l(end/as) Ianuarias era DLXXXIII / dedicada est hec ecclesia S(an)c(t)e Marie” (Vives 1969, n.º 301). Duval considera que esta inscripción pudo ser parte de un calendario litúrgico local, antes que una consagración, dada su parquedad (Duval 1993, 184). Sin embargo, vista su aspecto externo y su ubicación sobre el fuste de una columna, esto parece poco probable. De hecho, su formulario es prácticamente el mismo que el del epígrafe de la catedral de Toledo, con la inclusión en este último de una invocación explícita y el empleo en la data del año del reinado del monarca, además de la era hispánica.

20 Vives 1969, n.º 302. Abascal y Alföldy 2019, n.º 58.

21 “(Crux) In nomine D(omi)ni consecra/ta ecclesia S(an)c(t)e Marie / in catolico, die pr[i]m[o], / idus A[p]rilis, anno fe[l]i/citer primo regni d(omi)ni / nostri gloriosissimi Fl(a-vii) / Reccared[i] regis, era / DCXXV” (Vives 1969, n.º 302. Abascal y Alföldy 2019, n.º 58). Sobre esta interesante inscripción véase Velázquez Soriano 2007, 263; 2011, donde se solventan definitivamente las dudas sobre su autenticidad y se atribuye el epígrafe a una consagración católica.

22 Martínez Díez 1991, 566.

23 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 127.

cual se completó en el II Concilio de Zaragoza del año 592, cuando se estipuló que si los obispos procedentes del arrianismo habían consagrado alguna iglesia en nombre de la fe católica sin haber recibido ellos mismos la bendición de un obispo católico, dichas iglesias debían ser consagradas de nuevo²⁴. Las inscripciones pudieron ser un buen instrumento para difundir y consolidar la conversión a la doctrina católica, convirtiéndose en la expresión escrita, visible y permanente de que las iglesias estaban consagradas de manera efectiva y legal de acuerdo con el catolicismo, así como un medio publicitario eficiente al servicio del oficializado rito. Eso explicaría su mayor frecuencia después del III concilio toledano, punto de partida de una progresión espiritual que inició una de las etapas más fabriles, arquitectónicamente hablando, del período visigodo²⁵, intensidad edificativa a la que no sería ajena una pretensión de integrar las áreas periféricas en la órbita del Estado, una instrumentalización en la que los epígrafes pudieron jugar un papel relevante²⁶.

Este proceso de consolidación del catolicismo es un componente importante en el programa de construcción nacional que tiene lugar en el reino visigodo desde los años finales del siglo VI y durante todo el VII. En él participan las elites políticas y religiosas, que pretenden forjar una identidad común en la Península. La difusión del rito de la consagración a través del mensaje epigráfico pudo desempeñar una función dentro de ese programa de asimilación y unificación a través de la actividad publicista reconocida en las inscripciones.

Formulismos de las inscripciones de consagración

Este tipo de epígrafes tienen, a mi modo de ver, una relación evidente con las actas de consagración desde un punto de vista textual y recogiendo un mismo acto jurídico. No conocemos ningún acta de consagración correspondiente a época visigoda, pero tal vinculación se evidencia en la comparación entre documento y epígrafe en los siglos posteriores a la invasión árabe; por ejemplo, en el epígrafe consagradorio de la iglesia

de San Clemente de Taüll²⁷, cuyo texto es prácticamente idéntico a la disposición del acta de consagración de la iglesia de San Román de Castro²⁸ o a la de la capilla del castillo de Rutilans²⁹, oficiada por el mismo obispo que consagró San Clemente, Ramón de Roda. También en época visigoda encontramos evidencias de tal concomitancia en la inscripción de Santa María de Mijangos, en cuya parte final se inserta un signo de validación, partiendo los dos últimos renglones (figura 1), que ha de ser atribuido al obispo consagrante, un *signum episcopi*, con el que se pretendería dar fuerza legal y plena validez al acto realizado³⁰.

La presencia del *signum* es algo excepcional en el ámbito epigráfico; ninguna otra de las inscripciones de consagración analizadas lo porta. La explicación no es sencilla y en ningún caso puede pasar del campo de la hipótesis. La presencia del signo validativo, unida a la peculiar escritura utilizada, con mezcla de grafías capitales y unciales, con una descuidada *ordinatio*, que acredita que su autor no dominaba el trabajo epigráfico, lleva a la pregunta de si el autor material del epígrafe no tuvo delante el acta de consagración, de donde copiaría la parte dispositiva y la data, intentando adaptar su trabajo a lo habitual en los textos epigráficos, sin conseguirlo plenamente³¹. Evidentemente no es posible demostrar este fenómeno de copia, quizá simplemente quien escribió la inscripción fue también el rogatario del acta de consagración, y empleó en ambos testimonios escritos soluciones gráficas similares, semejanza motivada por una escasa familiarización con la práctica epigráfica.

Desde los primeros testimonios observamos la utilización de un formulario epigráfico, con inscripciones bastantes repetitivas que tienen escasas variaciones, más allá de los asuntos particulares como el nombre del templo, el del obispo o, por supuesto, la fecha. Esta homoge-

24 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 154.

25 Rico Camps 2009, 10.

26 Utrero Agudo y Moreno Martín 2015, 107.

27 Santiago Fernández 2003, 291-292, n.º 1.

28 Serena Samitier, M. y P. Bardají Suárez, "Acta de consagración de la iglesia de Castro en honor a San Román de Antioquía. Año 1120". <https://puebladecastro.blogspot.com/2014/06/acta-de-consagracion-del-la-iglesia-de.html>. Consulta realizada el 21/12/2022.

29 Vic y Vaissete 1875, vol. V, 873, n.º 465.

30 Fernández Flórez 2002, 24. Lecanda 1994, 77-78.

31 También apuntan a esta solución Carbonell i Manils y Gimeno Pascual 2010: 94, basándose exclusivamente en el *signum*.

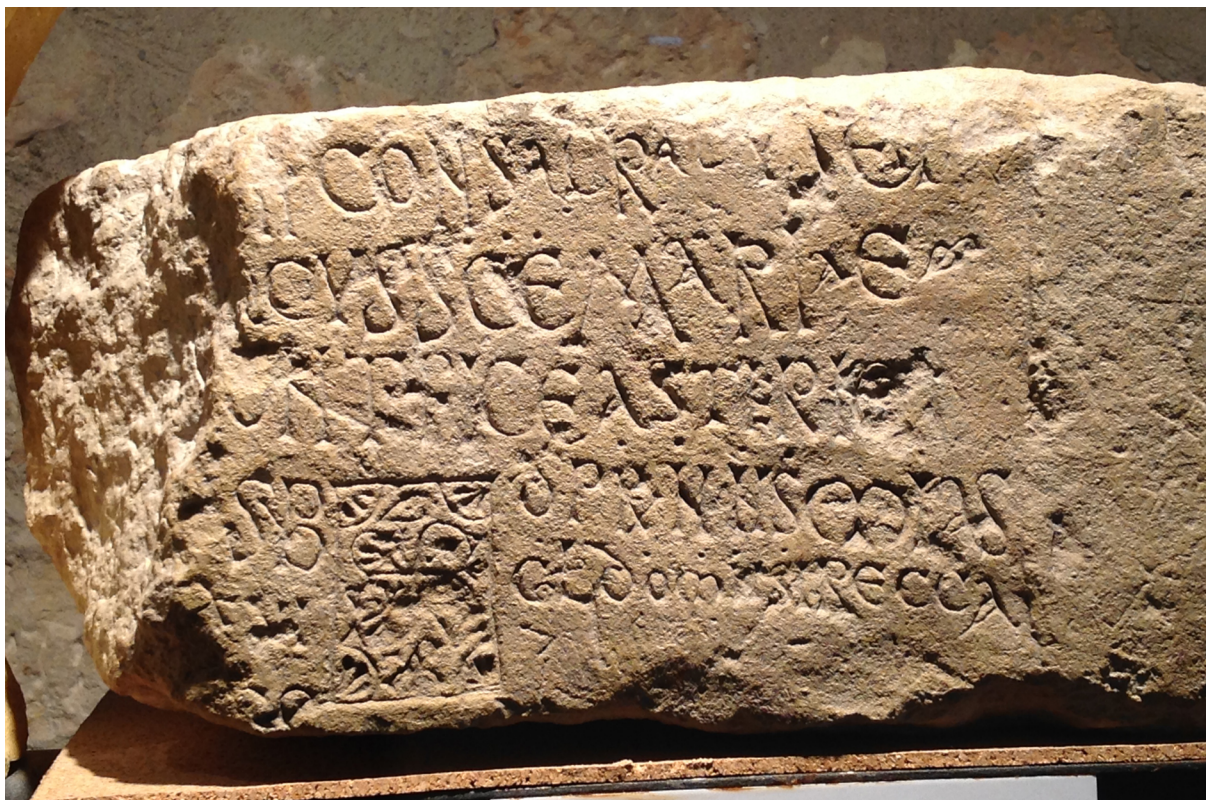


Figura 1: Consagración de Santa María de Mijangos, Museo Histórico de las Merindades, Medina de Pomar, Burgos.

neidad formular, independiente de la procedencia del epígrafe, probablemente pueda ser debida a la citada relación con las actas de consagración. Al igual que los documentos se adaptan a unos formularios más o menos estrictos con objeto de que tuviesen fe y fuerza probatoria, las inscripciones de consagración lo hacen como trasunto de las actas. Quizá también obedezca a un deseo expreso de la Iglesia, que regula todo lo referente a esta ceremonia. Un anhelo relacionado con la pretensión de ofrecer una uniformidad que diese idea de ceñirse a la ortodoxia, ambición de homogeneidad que se manifiesta asimismo en la liturgia hispana, especialmente a partir del IV concilio de Toledo, del 633, en el que se dictaminan normas para la unificación de los usos litúrgicos. Para siglos posteriores conocemos la existencia de formularios que sirvieron de modelo a inscripciones consagradorias; sirva de ejemplo el conservado en un volumen de la biblioteca provincial de Tarragona, redactado en 1120 en Roda de Isábena³², en aquel momento sede episcopal, al que se adapta perfectamente la inscripción de consagración de

San Clemente de Taüll³³. Por supuesto, no podemos olvidar la tradicional adaptación del mensaje epigráfico a formularios predeterminados, perceptible no únicamente en las inscripciones de consagración, sino en prácticamente todo tipo de epígrafes, realidad ampliamente acreditada.

Estos epígrafes pueden suponer un testimonio del rito hispánico de la consagración, para cuyo conocimiento no tenemos demasiadas fuentes documentales, más allá del antifonario de León, un fragmento de la Biblioteca Nacional de París³⁴ y sucintas referencias a la efectiva práctica de dicho rito en la colección conciliar hispana, siendo notorio el vacío en el *Liber Ordinum*. Su complejo ceremonial en algunos aspectos queda reflejado en las inscripciones.

Los primeros epígrafes de este tipo incluyen la mera notificación del acto y la data. Así sucede en la antes citada consagración de la iglesia de Santa María, en Jerez de los Caballeros. Son los

32 Ainaud 1961, 86, n.º 80.

33 Santiago Fernández 2003, 291, n.º 1.

34 *Fragments de graduel wisigothique*, siglo IX, Bibliothèque nationale de France, Paris, Nouvelles acquisitions latines, NAL 2199, ff. 14-16.

dos elementos formularios que no faltan nunca en este tipo de epígrafes, a los que suele añadirse una invocación, que vemos en la *consecratio* de la toledana iglesia de Santa María, datada en el 587, en este caso mediante una invocación simbólica, la cruz inicial, y verbal, *In nomine Domini*. En los años iniciales del siglo VII se introduce otro elemento formular, el nombre del obispo consagrante, que vemos ya en la procedente de Santa María de Mijangos, del 601³⁵.

La dedicación de la iglesia de Santa María, de Mérida, datada por Navascués en la primera mitad del siglo VII³⁶, es la primera que introduce la mención a la deposición de las reliquias, último de los formulismos que componen el estereotipo habitual de las inscripciones de consagración, si bien no consta en ella el nombre del obispo³⁷.

Data

Comencemos por el análisis de la data. Su presencia en este tipo de epígrafes es totalmente lógica, al estar directamente relacionados con las actas de consagración, que tenían que consignar la data cronológica, pues era requisito imprescindible para otorgar validez jurídica al documento, principio de Derecho romano presente también en la legislación visigoda³⁸. Tampoco es desdeñable la intención de recuerdo permanente, inherente a los documentos epigráficos. La consagración de la iglesia era objeto de celebración y conmemoración solemne de manera anual, si atendemos a la lógica derivada de la existencia de un himno litúrgico para ser cantado en la ceremonia del aniversario de la consagración, tal como se recogen en el Breviario Mozárabe³⁹ y en el antifonario

de la catedral de León, en el que figura un oficio específico para el aniversario⁴⁰. La presencia de la fecha permitía conocer con facilidad el día exacto de la fiesta de la *dedicatio*, que no únicamente tenía una significación religiosa, sino también una importante trascendencia social, dada la relevancia de la consagración del templo para la comunidad de fieles; el recuerdo de la ceremonia permitía y facilitaba su conmemoración⁴¹. Esto pudo ser especialmente útil en iglesias pequeñas que no tuviesen un calendario litúrgico propio, como ha mostrado Favreau en relación con epígrafes de cronología más avanzada, vinculando las inscripciones de consagración de templos modestos con los textos propios de los calendarios que figuran en los libros litúrgicos⁴².

Notificación

Parte formular esencial es la dedicada a la notificación del acto conmemorado por la inscripción. En estas inscripciones está basada en los verbos *consacrare* / *sacrare* o *dedicare*, frecuentemente en voz pasiva, centrando la atención en la ceremonia, seguidos comúnmente del nombre del templo consagrado. Es más frecuente el primer vocablo, que probablemente explica su uso por la unción con el santo crisma de los muros del edificio que se realizaba en la ceremonia litúrgica⁴³. Jean Michaud, aun reconociendo cierta imprecisión en el uso de uno u otro término, indica que su empleo quizá pretende poner el acento sobre el acto mismo de la consagración o sobre el patrocinio que pone el templo o el altar bajo la protección de tal o cual santo, reservando la palabra dedicación para las iglesias y consagración para los altares⁴⁴. No parece que los textos epigráficos de época visigoda permitan establecer diferencias de este tipo y, al menos en su uso, ambos términos han de entenderse como sinónimos. De hecho, en una inscripción se emplean los dos. Se trata de la de la iglesia de Santa María, en Zambra (Rute, Córdoba)⁴⁵, en la cual para

35 “[In n(omi)ne D](omi)ni, consacratus est / [lo]cus S(an)c(t)e Mariae / [p]ontifice Asterio, / sub d(ie) pr(idie) non(a)s Maías, / [anno] XVI gl(oriosissimi) dom(ini) nostri Recca / [redi regis, Era DCXXXVIII] (*signum*)”, Fernández Flórez 2002, 22.

36 Navascués 2019a, 874-876.

37 “(Crux) Dedicata est hac aula ad nomen [S(an)c(t)e Marie, glo]riosissime matri Domini nostr(i) Ihesu Chr(ist)i secun[dum] carnem omniumque virginum princ[ipis] atque regi[ne] cunctorum populorum catolice fidei [---] sub cu[us] ius sacre are sunt reliquiae recondite [---] / de cruce D(omi)ni n(ostri), S(an)c(t)i Iohanni Baptistae, S(an)c(t)i S[te]fani?, [---] / S(an)c(t)i Pauli, S(an)c(t)i Iohanni Evangeliste, S(an)c(t)i Iacobi, S(an)c(t)i Iuli[ani], / S(an)c(t)e Eulaliae, S(an)c(t)i Tirsi, S(an)c(t)i Genesi, S(an)c(t)e Marcille, sub d(ie) / VIII Kalendas Februarias era [---]” (Vives 1969, n.º 548).

38 Zeumer 1902, libro II, título 5, ley 1.

39 Ferotin 1904, 515.

40 Brou y Vives 1959, 444.

41 Duval 1993, 192.

42 Favreau 1995, 378-379.

43 Michaud 1996, 184.

44 Michaud 1996, 184.

45 “(Crux) Consecrata e(st) / basilica haec S(an)c(t)ae Mariae / II K(a)l(endas) Iunias / E(ra) DCLXLVIII. / (Crux) Dedicavit / hanc aede(m) / d(o)m(inu)s / Bacauda / ep(i)sc(o)p(u)s. / (Crux) Fundavit eam / Altissimus / per Eulalam /



Figura 2: Mapa de la ubicación de inscripciones de consagración. Fuente: elaboración propia.

indicar la consagración del templo se utiliza la locución “consecrata est basilica”, pero al citar al oficiante de la ceremonia encontramos “dedicavit hanc aedem dominus Bacauda episcopus”; no parece haber diferencia terminológica alguna, pues ambas expresiones están referidas a la ceremonia consagratória. En el antifonario leonés leemos “Officium de sacratione basilice” en el *titulus* alusivo a la ceremonia de consagración⁴⁶. También en los concilios el término empleado es *sacrare* o *consecrare*, utilizado tanto cuando el objeto de la consagración es la iglesia como cuando lo es el altar, como se aprecia perfectamente en el canon XIX del I Concilio de Braga, del año 561, cuando se estipula que sea depuesto de su oficio el presbítero que “ecclesiam vel altarium consecrare”⁴⁷.

Sí parece intuirse una distribución geográfica en su uso⁴⁸. *Dedicare* se emplea en la Bética Occidental y sur de la Lusitania y *consacrare* en la Bética Oriental y Cartaginense, con el ya citado caso curioso de Zambra, donde se utilizan ambos términos, quizá por su ubicación geográfica, sometida a ambas influencias, y la aparente excepción de Dos Hermanas, que tal vez pueda justificarse por la versificación del texto y por el deseo de diferenciar el acto litúrgico de la consagración del altar de la simple dedicación de una capilla a tres santos, también reseñada en el texto.

En lo que se refiere a los términos utilizados para referirse al templo⁴⁹ tampoco es posible constatar diferencias sustanciales entre ellos. Los empleados son *basilica*, *ecclesia*, *locus*, *aula*, *aedes* y *templum*, especialmente los dos primeros, pues el resto tienen presencia puntual. Parecen ser utilizados como sinónimos, aunque González Salinero apunta que *ecclesia* y *basilica*

et filium eius / Paulum monnachum. / (Crux) Ara S(an)c(t) a D(omi)ni” (Vives 1969, n.º 308. Stylow *et al.* 1998, n.º 299).

46 Brou y Vives 1959, 431.

47 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 75.

48 Navascués 2019a, 884.

49 Un magnífico estudio de carácter filológico sobre las denominaciones de la iglesia, en Mohrman 1962.

acabarán por diferenciar dos campos semánticos diversos en el siglo VII, aludiendo el primero al concepto jurídico de circunscripción eclesiástica y el segundo al edificio de culto propiamente dicho⁵⁰. Desde el punto de vista cronológico las dos inscripciones datadas de manera explícita en el siglo VI emplean el vocablo *ecclesia*; el término se mantiene en la siguiente centuria y se constata en una fecha tan tardía como el 691, si bien es cierto que en este siglo VII lo predominante será *baselica*, documentado en estas inscripciones a partir del año 630.

Veamos que nos pueden aportar otras fuentes respecto a estas expresiones. En algún concilio, como el segundo de Braga (572), *basilica* e *iglesia* son tratados prácticamente como sinónimos, “ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam nisi antea dotem basilicae”⁵¹ se dice en el canon V del citado concilio, aunque quizá pueda haber algún matiz semántico vinculado al tamaño del templo⁵². La colección conciliar no permite entrever la diferenciación semántica propuesta por González Salinero. Predomina en ella durante todo el período la sinonimia entre ambos términos, al menos en lo que se refiere a aludir los dos a edificios físicos, si bien en alguna ocasión se emplea *aula*, realidad presente durante todo el período visigodo. Sí es cierto que cuando la referencia es jurídica, a la Iglesia como institución o comunidad de fieles, el término aplicado es *ecclesia*.

En el antifonario de León el vocablo en el título del oficio es *basilice*, que vuelve a ser empleado en los oficios del aniversario de la consagración y de la restauración del templo. Aquí el modo más común de referirse al templo es *domus*. También aparecen los términos *templum*, *locus* y *aula*; en este último caso es significativa la antifona “Vere domus Dei hec est et porta Caeli; et vocabitur nomen loci huius aula Dei”, identificando *domus Dei* con *aula Dei*⁵³, idea repetida en la antifona cantada en el momento previo a la deposición de las reliquias en el altar, “Erexit Iacob lapidem in titulum effundens oleum desuper vocabit nomen loci aula Domini”⁵⁴. *Ecclesia* no se emplea en el antifonario en la ceremonia de consagración para referirse al edificio; cuando es utilizado se

hace en el sentido de comunidad de fieles, concordando con la antedicha hipótesis de González Salinero.

El panorama reflejado en las inscripciones en relación con los vocablos analizados queda sintetizado en la tabla 1.

Intitulación

Evidente relación con la liturgia tiene la presencia del nombre del obispo. Es quien otorga al espacio un carácter sagrado como representante de Dios. De ahí que sea incluido de manera habitual en los formulismos ya desde los inicios del siglo VII, remarcando su papel en una ceremonia que únicamente podía officiar él o alguien de su rango; así queda especificado en el canon XIX del Concilio de Braga del 561: “Que sea depuesto de su oficio el presbítero que se atreva a preparar el crisma o a consagrar una iglesia (...) pues esto estaba prohibido por los antiguos cánones”⁵⁵.

Probablemente la presencia del nombre del obispo no tuvo únicamente una significación litúrgica. Constituía también una muestra de poder religioso, político y social, en un período en el que el obispo se configuró como la autoridad política y social por excelencia en las comunidades sobre las que ejercía su misión pastoral⁵⁶. La consagración era una ceremonia de aprobación religiosa, pero al mismo tiempo institucional. Con ella, la Iglesia autorizaba que una iglesia celebrase culto y actuase como tal. Mediante la consagración, los edificios, su dote y bienes anejos se incorporaban al patrimonio diocesano y se sometían al Derecho Eclesiástico; dejaban de ser *res privata* para convertirse en *ius episcopale*⁵⁷. A través del acto litúrgico el obispo confirmaba su posición de superioridad y su control sobre las iglesias⁵⁸. La inscripción se convierte en símbolo y elemento difusor del poder del obispo sobre ellas, lo que es importante si tenemos en cuenta que muchas eran de fundación privada, las llamadas iglesias propias, sobre las que numerosos fundadores pretendían tener derechos, por lo que se generaban disputas entre los poderes civiles y

50 González Salinero 2009, 14.

51 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 83.

52 Guance 2019, 235.

53 Brou y Vives 1959, 439, tomado de Génesis 28, 17 y 22.

54 Brou y Vives 1959, 442.

55 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 75.

56 Poveda Arias 2019, 9.

57 Martínez Díez 1991, 571.

58 Martínez Díez 1959, 69.

546-556	Santa María, Jerez de los Caballeros (Badajoz) (Vives 1969, n.º 301)	Dedicata est	Hec eclesie
587	Santa María de Toledo (Vives 1969, n.º 302. Abascal y Alföldy 2019, n.º 58)	Consecrate	eclesia
601	Santa María, Mijangos (Burgos) (Fernández Flórez 2002, 22)	Consacratus	locus
607	San Esteban, San Juan y San Vicente, Granada (Vives 1969, n.º 303. Stylow <i>et al.</i> 1998, n.º 652)	Consecrata est	eclesia
601-648	Santa María, Mérida (Badajoz) (Vives 1969, n.º 548)	Dedicata est	Hac aula
630	Medina Sidonia (Cádiz) (Vives 1969, n.º 304)	Dedicata	Hec basilica
635	Santa María, Ibahernando (Cáceres) (Vives 1969, n.º 549)	Sacrata est	Hec basilica
644	Vejer de la Frontera (Cádiz) (Vives 1969, n.º 305)	Dedicatio	Illius basilice
648	Salpensa, Utrera (Sevilla) (Vives 1969, n.º 306)	Dedicata est	Hec basilica
652	Guádix (Granada) (Vives 1969, n.º 307)	consacrata est	Eclesia
660	Santa María, Zambra (Rute, Córdoba) (Vives 1969, n.º 308; Stylow <i>et al.</i> 1998, n.º 299)	Consecrata est / Dedicavit	Baselica haec / Hanc aedem
691	Santos de Dios, Bailén (Jaén) (Vives 1969, n.º 312)	Sacrate sunt	Eglesie
Ss. VI-VII	Santos Pedro y Pablo, Loja (Granada) (Vives 1969, n.º 316)	Consecratio	Basilica
Ss. VI-VII	Cehegín (Murcia) (Vives 1969, n.º 318)	Consecravit	Baselicism?
Ss. VI-VII	San Vicente, Cehegín (Murcia) (Vives 1969, n.º 319)	Sacravit	Baselicism
S. VII	Tres Santos, Dos Hermanas (Sevilla) (Vives 1969, n.º 313)	Sacrans	Templum

Tabla 1: términos empleados en los epígrafes.

los religiosos, en buena medida de carácter económico⁵⁹. A ello obedece la estipulación, fijada en el III Concilio de Toledo, para que la dote entregada a la iglesia quedase bajo la administración del obispo⁶⁰; asimismo, se afirmó, como única disciplina, la sumisión patrimonial de todas las iglesias de la diócesis al obispo⁶¹. De este modo se pretendía eliminar cualquier atisbo de iglesias propias sometidas a una autoridad privada ajena a la jerarquía eclesiástica. La cronolo-

gía de dicha normativa puede contribuir, junto a los factores anteriormente reseñados, a entender la razón de por qué las inscripciones de consagración comienzan a ser encontradas especialmente a partir del III Concilio de Toledo y por qué las primeras menciones a obispos en ellas se sitúan en los primeros años del siglo VII. Esto queda contextualizado en un momento, el siglo VII, en el que hubo numerosas prescripciones que pretendían establecer firmemente el papel de los obispos en relación con las iglesias diocesanas⁶².

59 Utrero Agudo y Moreno Martín 2015, 104-105.

60 Brou y Vives, 131.

61 Martínez Díez 1991, 570-573.

62 Utrero Agudo y Moreno Martín 2015, 105.

Los epígrafes de consagración contribuyeron a visualizar el antedicho poder episcopal quizá también en relación con las rivalidades diocesanas entre obispos. Lo preceptivo era que el oficiante de la consagración no fuese cualquier obispo, sino el titular de la diócesis; así lo afirmó Ildefonso de Toledo, quien recordó que el obispo Montano, en calidad de metropolitano de dicha ciudad, escribió una carta a los habitantes de Palencia y otra al religioso Toribio, insertas ambas en el II Concilio de Toledo (527), en las que prohibía a cualquier obispo consagrar edificios que estuviesen fuera de los límites de su diócesis⁶³, prohibición que prueba que esa norma no siempre se cumplía. Tales conflictos se produjeron en diferentes ocasiones en la Hispania visigoda e incluso recibieron la atención específica del XI Concilio de Toledo, del 675, cuyo IV decreto condena fuertemente la discordia entre los obispos⁶⁴.

En este contexto las inscripciones de consagración se convirtieron, además de en un medio de difusión de la liturgia, en una herramienta propagandística y reivindicativa, una forma más de proyectar y hacer visible el poder episcopal sobre el territorio. Hemos de tener en cuenta que la fundación y consagración de iglesias era el mecanismo principal con el que contaba un obispo para controlar el ámbito rural y extender la jurisdicción en su diócesis⁶⁵. Por ello, su difusión vinculada a un determinado obispo pudo jugar un importante papel propagandístico en un período en el que aún se estaba configurando el territorio diocesano del *Regnum Gothorum*, con la fundación de nuevas sedes en la Bética, como Astigi o Asidona⁶⁶. En este sentido quizá podamos entender mejor la intensa actividad consagratória que pareció promover el obispo Pimenio de Asidona⁶⁷, de quien se conservan tres de estos testimonios epigráficos, procedentes de Medina

Sidona⁶⁸, Vejer de la Miel⁶⁹ y Salpensa⁷⁰. El de Salpensa se ubica en un lugar muy septentrional, próximo a la sede de Sevilla, lo que puede contribuir a demostrar su función propagandístico-reivindicativa y una posible disputa con Honorato, obispo metropolitano de Sevilla⁷¹. En la misma línea, el obispo sevillano fundó una iglesia en Dos Hermanas, en zona próxima al área donde Pimenio estaba actuando, y lo acreditó con un espectacular epígrafe en hexámetros cuantitativos en el que dejó explícita constancia de su nombre como fundador del templo⁷².

La función publicista de estas inscripciones pudo ser especialmente relevante dada la importancia de las relaciones personales entre la comunidad de fieles como base sustentadora de la autoridad del obispo⁷³. Ahí la eficacia propagandística de los epígrafes, haciendo visible de manera perdurable el nombre del prelado que había oficiado la ceremonia que habilitaba el lugar de culto y convertía el edificio en la casa de Dios, adquiere su auténtica dimensión. Su sencillo mensaje llegaría a los feligreses, y especialmente al clero diocesano, a través del cual los obispos controlaban el territorio, contribuyendo a incrementar su adhesión al obispo. Se constituirían, así, en una herramienta al servicio de la imposición, la proyección y el mantenimiento del poder episcopal. No hemos de olvidar que la actividad edilicia de los obispos era remarcada en los escritos hagiográficos como fuente de prestigio⁷⁴.

68 “Hic sunt reliquie / [s(an)c(t)o]r(u)m condite, id / [---]i Stefani, Iulia[ni./ Fe]lici, Iusti, Pastor/[i, Fru]ctuosi, Auguri, / [Eu]logi, Aciscli, Rom/[an]i, Martini, Quirici / [e]t Zoyli martirum. / Dedicata hec basilica d(ie) XVII Kal(endas) / [I]anuarias anno se/[c]undo pontifica/[t]us Pimeni, Era DC/ LXVIII” (Vives 1969, n.º 304).

69 “(Crux) I(n) n(o)m(ine) D(omi)ni n(o)s(tr)i [I]esu Chr(ist) i / [recondite] / sunt reliqu[ie] / s(an)c(t)orum Vicenti, Felicis / Iuliani martirum. Dedicatio illius b[asi]lice sub d[ie] / XVIII K(a)l(endas) decem(bres) / anno sexto / decimo domi/ni Pimeni ep(iscop) i / Aera DCLXXXII” (Vives 1969, n.º 305).

70 “(Crux) [In n(omi)ne D(omi)ni hic sunt?] / reliquie s(an)c(t)orum id Ioanni / Babbiste, Eula/lie, Iuste, Rufine et Felici / martirum. Dedicata est hec basilica a / Pimenio antisti/te sub d(ie) VII Kal(endas) Iunias / Era DCLXXXVI” (Vives 1969, n.º 306).

71 Poveda Arias 2019, 16.

72 “Fundavit s(an)c(tu)m hoc Chr(ist)i et venerabile t[em]plum / antistes Honoratus, honor de nomine cuius / pollet in aeternum et factis celebratur in istis / hic aram in medio sacrans altare recondit / tres fratres sanctos retinet quos Corboba passos / aedem deinde trium sanctorum iure dicavit / versibus aera subest annos per saecula resignans era DCLX [---]” (Vives 1969, n.º 313).

73 Véase Poveda Arias 2019.

74 Velázquez Soriano 2007, 264.

63 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 49 y 51.

64 Vives, Marín Martínez y Martínez Díez 1963, 347-358.

65 Poveda Arias 2019, 17.

66 Sánchez Ramos *et al.* 2015, 226-227.

67 Véase Castillo Maldonado 2003.

La inscripción servía para perpetuar la unión de su nombre con el templo y evidenciar su control sobre la iglesia en cuestión.

La redacción de algunos formulismos parece querer incrementar, todavía más, la importancia de la figura episcopal. En ciertas inscripciones el verbo notificativo no se conjuga en voz pasiva, lo más frecuente, sino en activa, haciendo recaer el peso de la acción en el obispo. Así ocurre en las dos consagraciones procedentes de Cehegín, en una de ellas, la de la iglesia de San Vicente⁷⁵, además, no se consigna el día concreto de la ceremonia en la data, sino únicamente el año⁷⁶, lo cual llevó a Duval a considerar que se pretendía honrar al obispo consagrante más que conmemorar la ceremonia de consagración⁷⁷. Es algo perfectamente plausible y, además, dicha intención se acentúa por el hecho de que la data no emplea la Era, sino el año de pontificado del propio obispo.

Listas de reliquias

En el análisis formular de estas inscripciones resta por estudiar lo relacionado con las reliquias. Se trata de un formulismo bastante particular de la Península Ibérica, mientras en otras zonas son escasas las inscripciones que lo incluyen⁷⁸. Esto parece corresponderse con los estudios arqueológicos que muestran la costumbre en la Península Ibérica y en el Sur de Francia de colocar las reliquias de los santos en el soporte central de los altares, en un hueco dispuesto con tal objetivo⁷⁹. Las reliquias jugaban un importante papel en el rito de consagración, dada la consideración del altar cristiano como mesa santa y, a la vez, sepulcro glorioso⁸⁰, combinando dos escenarios litúrgicos de la mayor importancia en el cristianismo: la eucaristía y el culto martirial⁸¹, por lo que su mención en estos epígrafes adquiere pleno sentido. Eran objeto de una procesión que las conducía ante el altar, en cuyo interior eran depositadas, momento culminante de la ceremonia previa

al oficio de la Eucaristía. Esta parte de la celebración es la que queda plasmada en las inscripciones mediante la consignación de listas de reliquias, precedidas de una breve fórmula indicativa de que fueron allí depositadas. Mediante este formulismo las inscripciones de consagración muestran la conjunción entre reliquias, altar y liturgia. La primera inscripción datada con seguridad que incluye una relación de reliquias es la conservada en la ermita de los Santos, en Medina Sidonia, datada en el 630⁸².

Los verbos notificativos utilizados son *recondere* o *condere*, conjugados en voz pasiva, *recondite sunt* o *condite sunt*; preceden a la relación de reliquias, con ligeras variantes. Tales verbos reflejan de manera bastante exacta en qué consistía el ritual de la consagración, concebida como un entierro triunfal. La relación entre este formulismo y la propia ceremonia de consagración es innegable; de hecho, uno de estos verbos es empleado en el Antifonario de la catedral de León en el *titulus* que marca el inicio del ceremonial, “Ad conditione reliquiarum”⁸³.

Este formulismo epigráfico parece estar relacionado con los aleluyáticos pronunciados en el momento de la deposición de los restos santos en el altar: “Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomen eorum manet in aeternum, alleluia, alleluia”. II. “Usque in aeternum manet semen eorum, gloria eorum non derelinquetur, in eternum”, y III. “Sapientia eorum narrent populi, et laudem eorum nuntiet ecclesia, in eternum”⁸⁴. Esa permanencia del nombre de los santos, de su semilla y su gloria, ese asegurarse que no desaparecerá con su muerte y esa obligación de la Iglesia de anunciar su gloria *in eternum* es lo que el escrito epigráfico posibilita y asegura, dada su presencia permanente, su pretensión publicitaria no solo hacia los coetáneos, sino también para las generaciones futuras.

Además de la razón litúrgica, la deposición de las reliquias en la consagración pudo jugar un papel importante para atraer el fervor popu-

75 “[In] no[m](ine) Do(mini) Acrusminus, / Bigastrens(is) Ecclesie ep(iscopu)s / sacrauit anc baselicam / s(an)c(t)i Vincentii anno III pontificatus / sui” (Vives 1969, n.º 319).

76 En la otra (Vives 1969, n.º 318) no es posible determinarlo dado su mal estado de conservación.

77 Duval 1993, 192.

78 Vives 1942, 257-258.

79 Dourthe 1995.

80 Michaud 1996, 191.

81 Godoy Fernández 1995, 52.

82 “Hic sunt reliquie / [sancto]r(u)m condite, id / [...]i Stefani, Iulia[ni./ Fe]lici, Iusti, Pastor[is], Fru[ctuosi], Auguri, / [Eu]logi, Aciseli, Rom[an]i, Martini, Quirici / [e]t Zoyli martirum. / Dedicata hec basilica d(ie) XVII Kal(endas) / [I] anuarias anno se[cu]ndo pontifica[t]us Pimeni, Era DC/LXVIII”. (Vives 1969, n.º 304).

83 Brou y Vives 1959, 442.

84 Brou y Vives 1959, 442.

lar de los mártires y canalizarlo hacia las iglesias aptas para el culto eucarístico, situando así en un mismo escenario litúrgico las ceremonias de culto eucarístico y culto martirial⁸⁵. Obviamente, la exposición pública de estas listas de reliquias fue utilizada para fomentar dicho culto, que, por otro lado, era recomendado por la vieja liturgia hispana⁸⁶.

Las relaciones de reliquias, además, certifican, junto con el acta de consagración, la existencia efectiva de tales restos santos. Y aquí es perfectamente posible que jugaran un papel eminentemente publicitario. Conocido es el protagonismo de los obispos en la difusión de las reliquias, capitalizando y controlando su culto⁸⁷. Las inscripciones muestran tal relación, la difunden y vinculan el nombre del obispo a las reliquias. Son manifestación del nexo entre reliquias y obispos, que permite una asociación entre el culto de los santos y el obispado y, con ello, la propia promoción personal del obispo⁸⁸. Esto reforzaría su status social y su poder sobre el territorio diocesano en el mismo sentido en el que hemos afirmado en páginas anteriores. Además, las reliquias tenían notable trascendencia para magnificar y dignificar la importancia de la iglesia que los albergaba. Sirvieron para difundir la idea de la iglesia como *locus* o espacio sagrado donde se conservaban los restos santos, con toda su trascendencia como enclave especial en la vida cotidiana de buena parte de las masas populares⁸⁹. Sacralidad que se extiende a la ciudad en la que se ubicaba el templo, pues son las ciudades las que sirven como recinto de contención de reliquias. En suma, la posesión de reliquias, a cuya difusión contribuyeron las inscripciones, tenía un evidente significado religioso y litúrgico, pero, al mismo tiempo, asumía una notable connotación política e ideológica⁹⁰.

INSCRIPCIONES EXHORTATIVAS E INVOCATORIAS

El corpus epigráfico del período visigodo nos ofrece otras inscripciones que también pueden ser vinculadas con la ceremonia de consagración y con el espacio sacro que mediante ella se crea y oficializa. Son epígrafes que contribuyen a difundir, potenciar y perpetuar la consideración de la iglesia como un lugar sagrado y a ofrecer esa idea al fiel. Me estoy refiriendo a las llamadas Exhortaciones e Invocaciones, que, desde este punto de vista, desarrollarían también una función simbólica de difusión litúrgica y doctrinal. Las primeras pueden ser definidas como textos que exhortan al fiel a cumplir con los preceptos de la práctica religiosa⁹¹; las invocaciones “son letreros que recogen una breve oración a Dios, la Virgen o los santos”⁹².

En relación con su función, es esencial tener en cuenta el notable valor simbólico que en época antigua se había atribuido a las inscripciones, relacionando su ejecución con algún acto trascendente. Sin duda, ese valor se mantuvo e impregnó la producción epigráfica cristiana; incluso pudo verse potenciado, dada la evidente y conocida reducción en el número de epígrafes que se observa en todos los lugares del Imperio romano desde los primeros años del siglo III⁹³. No hablamos en este caso únicamente de recuerdo, también de simbolismo; no es solo el mensaje textual transmitido, lo que se dice, también el simbólico, cómo se dice, esencial para trasladar al potencial lector o simple espectador la importancia del texto escrito y del lugar o acontecimiento al que se asocia. La simple presencia de una inscripción ya era testimonio de algo importante, a cuyo mensaje accederían tanto los letrados como los iletrados, estos últimos a través de los primeros mediante su probable lectura en voz alta. Estos epígrafes, además del mensaje textual invocatorio o exhortativo, transmitían a los creyentes otro, de tipo simbólico, que coadyuvaba a recordar y

85 Godoy Fernández 1995, 53 y 80.

86 Bango Torviso 1993, 54.

87 Castellanos 1996, 11-15.

88 Castellanos 1996, 14.

89 Castellanos 1996, 16.

90 Guance 2006, 252-254. Véase en relación con la importancia de las reliquias: Martín Ansón, 1993-1994. Castillo Maldonado 1997. Castellanos 1996.

91 Amplio con esta definición las ofrecidas por García Lobo y Martín López quienes, ampliando a su vez una definición de Vives (1972, 798) describen estos epígrafes como “inscripciones colocadas en los portales invitando a los fieles a entrar en el templo con la debida preparación, o en el interior de las iglesias incitándoles a permanecer en él con la debida compostura y a la práctica de la virtud” (Martín López y García Lobo 2009, 195).

92 Martín López y García Lobo 2009, 195.

93 Alföldy 1998, 297-298. Mayer 2003.

mantener la idea de espacio sacro, a indicar al fiel que se encontraba en un lugar sagrado. Por eso, considero que estas inscripciones, que no recuerdan la consagración de una manera explícita, sí contribuyen al objetivo de transmitir al fiel la idea de que el edificio es la casa de Dios, hecho que deriva de la ceremonia de consagración.

Vinculadas a los lugares de culto, comenzamos a encontrar estas inscripciones, que ponen al fiel en contacto con determinadas ideas bíblicas y preceptos y le alientan a cumplirlos, a partir del siglo VII, coincidiendo en buena medida con lo que sucede con las de consagración. Asumen el rol de la parénesis, de la instrucción permanente, dada su comunicación pública hacia cada fiel que penetrase en la iglesia y las contemplase⁹⁴, haciéndole partícipe de textos bíblicos o litúrgicos, pues la Biblia es fuente frecuente de estos epígrafes y la liturgia, que puede serlo también, constituye una expresión, distinta pero convergente, de un mismo acto o de incluso una común inspiración bíblica. De aquí surge su relación con la consagración y creo probable la existencia de programas epigráficos en determinados templos con la citada pretensión conjunta de perpetuar y difundir la idea de encontrarse en un espacio sacro. El epígrafe de consagración daba fe de la ceremonia que convertía el edificio en la casa de Dios, determinadas exhortaciones e invocaciones incidían en esa misma idea y llamaban al fiel a tener en cuenta tal consideración. La vinculación con la sacralización del templo se explicita en el hecho de que en numerosas ocasiones sus mensajes se relacionan conceptualmente con las antífonas y otros textos cantados y recitados en la ceremonia consagratória y que, a través de estos epígrafes, mantenían la memoria de su mensaje en el tiempo, frente a lo efímero del acto litúrgico. Es el espacio idóneo para hacer presente la soberanía episcopal, mediante el recuerdo de la ceremonia consagratória.

Idea bastante frecuente en ellas es la consideración del templo como santuario y casa de Dios, como lugar sagrado. Lo vemos en una inscripción procedente de la iglesia de Faiao (San Juan de Lampas, Lisboa), en la cual puede leerse, “Ec porta - Domini Domus”⁹⁵. Esa mención a la iglesia como casa de Dios tiene su fuente de inspira-

ción en el Libro del Génesis, cuando Jacob, tras despertar del sueño en el que Dios se le revela dice: “Quam terribilis est, inquit, locus iste! Non est hic aliud nisi domus Dei et porta Caeli” (Génesis 28, 17). Es un pasaje bíblico presente en el acto de consagración, pues constituía una de las antífonas del ritual⁹⁶. No es el único texto del ceremonial en el que se recoge la misma idea, si bien no de manera literal. Claramente inspirado en el antedicho versículo del Génesis está uno de los correspondientes a la mañana del día de la consagración, repetido en el momento final del ritual, “Quam metuendus est locus iste, vere domus Dei haec est et porta Caeli, et vocabitur nomen loci huius aula Dei”⁹⁷, por citar alguno de los numerosos ejemplos de una idea repetida en diversos pasajes. Esta consideración de la iglesia como casa de Dios es un común epigráfico, que se mantiene durante el período medieval en múltiples inscripciones procedentes de diversos puntos de Europa⁹⁸.

También lo encontramos en la inscripción de una iglesia emeritense, bajo mi punto de vista correspondiente al siglo VII⁹⁹, que reproduce dos dísticos de Paulino de Nola, compuestos para la basílica de San Félix de Nola¹⁰⁰; inserta la idea del templo como casa de Dios en una exhortación que invita al fiel a entrar en él limpio y con el corazón pacífico y a dejar allí su corazón después de realizar debidamente las plegarias y tras la salida física, “Pax tibi sit quicumque Dei penetralia Christi pecto/re pacifico candidus ingrederis. / Quisque domo Domini perfectis ordine votis egrederis, remea / corpore, corde mane”¹⁰¹. De manera más sencilla, incita también a acudir al templo otro epígrafe, atribuido al siglo VI, procedente de Alange (Badajoz), en este caso, no mencionándolo como casa de Dios, sino citando el santo bajo cuya advocación fue dedicado: “Hic aditus datur Christofori sancti / ad limina sacra.

96 Brou y Vives, 439.

97 Brou y Vives, 439 y 443.

98 Favreau 1991, 270-271.

99 Ramírez Sádaba y Mateos Cruz 2000, n.º 92, la datan en el siglo V o posterior por la forma de la M y la V. Creo que precisamente la V en su forma uncial nos lleva al siglo VII, en concreto a su segunda mitad, de acuerdo a las tablas gráficas realizadas por Navascués (Navascués 2019b, 847).

100 Mai 1831, 129.

101 Ramírez Sádaba y Mateos Cruz 2000, n.º 92. Escolá Tuset 2009, 689-91.

94 Fontaine y Perret 1981, 151.

95 Dias y Gaspar 2006, n.º 147.

Sit perpetua pax / ingredientibus et egredientibus”¹⁰².

En ambos epígrafes la recompensa para los que acuden al lugar santo es la paz, en el caso de Alange *perpetua pax*¹⁰³. Ambos textos están relacionados con un versículo del Deuteronomio (28, 6), “Benedictus eris tu ingrediens et egrediens”, una de las bendiciones a aquellos que escuchen la voz de Dios y guarden sus mandamientos, y, especialmente, con el Evangelio de San Juan (10, 9), “Ego sum ostium per me si quis introiret salvabitur et ingreditur et egredietur et pasqua inveniet”, consideración de Cristo como puerta hacia la salvación, lo cual es equiparable a la propia concepción de la iglesia.

Existe, asimismo, una relación entre estas inscripciones, que consideran a la iglesia un lugar santo, la casa de Dios y la puerta de entrada a la salvación, y diversos pasajes litúrgicos correspondientes a la ceremonia de consagración, aquellos que exhortan a la oración y a entrar en el templo debidamente preparado. Así, por ejemplo, la antifona correspondiente a las vísperas de la consagración,

Ingrediamur in sancta sanctorum ad placandum Dominum Deus nostrum ut exaudiat omnes et donet pacem in diebus nostris, seguida del aleluyático, Alleluia, intrate portas Domini in confessione, alleluia; et atria eius in hymnis confesionum, alleluia, alleluia, y del canto In domo Domini factus est psallentium sonus suavitatis plenus; et omnis populus orabat dicens, Domine, da nobis iucunditatem cordis fieri pacem in temporibus nostris, alleluia¹⁰⁴.

Otra antifona, correspondiente al día de la consagración por la mañana, dice, “Locus iste terra sancta est et ideo intrantes hic cum timore et tremore magno oportet adorare Dominum”¹⁰⁵, insistiendo en la consideración santa del templo y en la necesidad de entrar en él de un modo adecuado. Además, Kurtz y Ramírez Sádaba,

en referencia a la inscripción de Alange, señalan la relación con la antifona “Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea pax ingredientibus et egredientibus alleluia”, vinculada, entre otras ceremonias, con la consagración de la iglesia; aunque no se encuentra en el Antifonario leonés ni en ningún otro texto litúrgico conocido relativo a la liturgia de época visigoda, sí piensan estos autores que podría tener un origen hispano-visigodo¹⁰⁶. Se prueba, por tanto, la conexión conceptual entre inscripciones como las citadas y la liturgia consagratória.

Aún de manera más clara se exalta la importancia de la iglesia y, muy especialmente, de la necesidad de la oración para que los fieles puedan cumplir los preceptos cristianos y alejarse del pecado, exhortando al arrepentimiento y la penitencia, en el célebre *carmen* de los Hitos (Arisgotas, Orgaz, Toledo), una placa de arenisca de 48 x 36 cm.

[---]+ [h?]unc aditu[m] + b[-c. 7/8 t]empli (*crux*)
[i]ntrantis Chr(ist)o carme(n) re[ci]tate[?] melodum
lumina cum [m]anib(us) et corda s[ust]ollite fle(n)tes
diluatur [cul]pas Chr(istu)s et debita laxet
corpora emaculata servet et penetralia me(n)tis
efuget ac tetrum c[o]lubrum r[u]rsu(m)q(ue) retrudat
quo v(e)s(tr)is absit animis inlectio eius
luxur[ia]e leporisq(ue) vile oblectatio turpis
garru[lit]as vana fastus rerumq(ue) cupido.
Glorific[ate] po(r?)tas vos imnis ispo(n?)pare(n?)tes.
(*Crux*) In D(e)i n(o)m(in)e anc ecl[es]ia(m) +in+[...]do fecit¹⁰⁷

Este epígrafe puede ser considerado una inscripción de construcción por la fórmula notificación del último renglón, pero en realidad es una exhortación versificada que llama a la oración y a la alabanza a Dios en el interior de la iglesia en el resto del texto. Isabel Velázquez y Luis Balmaseda vieron en él una evocación de los defectos que el monje debe evitar y una síntesis poética

102 Vives 1969, n.º 337. Dadas las lagunas y partes perdidas de la inscripción, Kurtz y Ramírez Sádaba han realizado recientemente una nueva propuesta de edición, muy acertadamente razonada y perfectamente plausible, pero que no cambia en nada sustancial nuestro enfoque, “[Haec ecclesia dedi]catur Christo fori sancti. / [Huic sancte domui sit perpetua pax / [ingredientibus et] egredientibus” (Kurtz y Ramírez Sádaba 2017, 217).

103 Véase un pormenorizado estudio de esta expresión en Kurtz y Ramírez Sádaba 2017, 213-214.

104 Brou y Vives 1959, 432.

105 Brou y Vives 1959, 439.

106 Kurtz y Ramírez Sádaba 2017, 216-217.

107 Abascal y Alföldy 2019, n.º 126. “a este acceso... de la entrada del templo. Recitad un poema melodioso a Cristo, alzad los ojos llorando y los corazones junto con vuestras manos para que Cristo lave las culpas y condone las deudas, conserve inmaculados los cuerpos y las profundidades de la mente, y ahuyente la abominable serpiente y de nuevo la encierre para que se aleje de vuestros espíritus su seducción y el vergonzoso deleite de la lujuria y del placer, la habladería banal y la ambición de riquezas. Glorificad con himnos las puertas vosotros que comparecéis por propia voluntad. En el nombre de Dios, [...]do construyó esta iglesia”. Traducción de I. Velázquez.

del capítulo tercero de la Regla de San Isidoro¹⁰⁸. Sin negar esta hipótesis, que vincula el edificio con una construcción monástica, observo, de nuevo, una relación en sus contenidos con algunos de los textos de la ceremonia de consagración, especialmente los de vísperas, cuyo oficio comienza, “In templo Domini omnes dicent gloriam et sedebit Dominus rex in eo. Afferte Domino gloriam et honorem, adferre Domino gloriam nomini eius, adorate Dominum in aula sancta eius”, para indicar más adelante “Altaria tua, Domine virtutum, rex meus et Deus meus. Beati qui habitant in domo tua, in secula seculorum laudabunt te in atria tua, Christe, alleluia”, texto tomado del libro de los Salmos (83, 4-5). Evidente me parece también en el caso de la ya citada antífona “Ingrediamur in sancta sanctorum ad placandum Dominum Deum nostrum ut exaudiat omnes et donet pacem in diebus nostris” y en el aleluyático que le sigue, “Alleluia, intrate portas Domini in confessione, alleluia, et atria Eius in hymnis confessionum, alleluia, alleluia”¹⁰⁹. El común de estos textos correspondientes a la ceremonia litúrgica es, como en las inscripciones citadas, la exhortación a entrar en el templo para glorificar a Dios. Además, podríamos aventurar que el epígrafe de Los Hitos incluso alude a los propios cantos del ritual consagratorio, dado que incita a recitar un poema melodioso y a glorificar las puertas, quizá en referencia a la iglesia como puerta de entrada al Cielo, con himnos, “Glorificate portas vos imnis ispone parentes”.

En la misma línea que las inscripciones anteriores puede estar otra procedente de Martos (Jaén)¹¹⁰, si bien su ubicación original en una iglesia o en un baptisterio ha sido discutida prácticamente desde el momento en que se editó por vez primera¹¹¹. Su texto es el siguiente: “Panditur introitus, sacrata limina Cristi. / Currere certatim gentes populique, venite / et, donante Deo, sitientes sumite vitam”. Buena parte de la controversia procede de la restitución de la última palabra de la inscripción, de la que solo se conservan las dos primeras letras. Gómez-Moreno propuso *vi[num]*, para, de esta manera, relacionar el texto con la Eucaristía y considerar que la inscripción procedía de una iglesia, antes que de un baptiste-

rio¹¹², como habían planteado otros autores, caso de Vives¹¹³ o Recio Veganzones¹¹⁴. Inteligente solución que exige la existencia de una inscripción casi gemela, que habría desaparecido, en la que la palabra *vinum* fuese sustituida por *panem* y *sitientes* por *esaurientes*. Creo que no es preciso leer *vinum*, con la consiguiente supuesta existencia de la inscripción gemela, para vincular el epígrafe con una iglesia; es posible mantener la transcripción inicial de *vitam* si se sitúa el texto, en la línea de las anteriores inscripciones analizadas, en relación con la santificación del espacio. De hecho, su encabezamiento concierne a uno de tópicos del ritual de consagración, al considerar la iglesia la casa de Dios, en este caso recinto sagrado de Cristo; por ello, la iglesia se despliega como la puerta de entrada hacia Dios, como dice la inscripción, idea, asimismo, y como ya he señalado en varias ocasiones, bastante repetida en el ceremonial consagratorio. Además, son frecuentes en él las referencias bíblicas y litúrgicas a la idea de que quien escucha la palabra de Dios y cree en Él obtiene la vida eterna. Es el mismo pensamiento que considera a la iglesia como la puerta del Cielo, expuesto anteriormente. Esto me lleva a considerar que la inscripción puede ser una exhortación a la comunión, pero también, nuevamente, a acudir al templo, a sus oficios, como medio de obtener la salvación, *vitam aeternam*.

Todos estos epígrafes hubieron de estar asociados de modo directo al edificio, aunque no tengamos datos exactos de su ubicación original. Esta consideración es sustentada por los soportes; algunos son elementos arquitectónicos, como el del epígrafe de San Juan de Lampas, un bloque pétreo de 22 x 107 x 60 cm, o el de Martos, en un fragmento de bloque, que incluso podría ser una imposta de arco¹¹⁵. Los de Alange, Mérida y Los Hitos están trazados en placas, elemento perfectamente encastrable en un muro. Según los datos que tenemos, es muy posible que se ubicaran en la puerta o en algún lugar próximo, dadas las frecuentes referencias a las puertas que en ellos existen, como en el caso de San Juan de Lampas, o a la entrada o la salida, como en las de

108 Velázquez Soriano y Balmaseda Muncharaz 2005, 145.

109 Brou y Vives 1959, 432.

110 Vives 1969, n.º 338. Stylow et al. 1998, n.º 155.

111 Hübner 1900, 56, n.º 371.

112 Gómez-Moreno 1949, 407-408. Véase también Schmidt 1996.

113 Vives 1969, n.º 338.

114 Recio Veganzones 1989.

115 Gómez-Moreno 1949, 407-408.

Mérida, Alange, Martos y Los Hitos. La puerta era considerada un lugar fundamental del templo por cuanto se identifica con el mismo Cristo, por quien deben pasar todos los fieles para ingresar en el reino de los Cielos, según indican diversos autores, como San Agustín, Próspero de Aquitania o San Gregorio¹¹⁶. La puerta es un elemento de separación y, al mismo tiempo, de unión entre lo sagrado y lo profano, de transición entre ambos espacios¹¹⁷. La comparación con lo conocido de la basílica dedicada a San Félix de Nola, aunque de cronología anterior y área geográfica distinta, puede ratificar la citada ubicación, pues allí se ha podido confirmar la presencia de este tipo de epígrafes en las puertas¹¹⁸. Por tanto, la ubicación de estas inscripciones estaría en consonancia con su contenido y lo reforzaría.

Creo que los ejemplos expuestos bastan para comprobar cómo estas inscripciones, en buena medida, estuvieron relacionadas con la liturgia de la consagración. Se trata de textos que recuerdan al fiel el carácter de la iglesia como casa de Dios y puerta hacia la Salvación, recogido en las Sagradas Escrituras y en la liturgia consagratória, e incitan a la oración en ella como único medio de obtener la gracia divina. Permiten la lectura o visión permanente de estos preceptos por parte de los fieles. Al ser inscritas en los muros de la iglesia forman parte de ella y reafirman su sacralidad *in eternum*, frente a la fugacidad de la ceremonia de consagración. En cierta medida, posibilitan la pervivencia de dicha ceremonia, de su liturgia, de manera permanente; suponen una asociación inquebrantable entre el soporte y el texto, entre la iglesia y su consagración. La existencia de estos textos contribuye al reconocimiento de la iglesia como un espacio sacro, adquiriendo un evidente valor simbólico; contribuyen a mantener la idea de lugar sagrado, a recordar a los fieles, presentes y futuros, esta realidad.

CONCLUSIONES

Como conclusión principal de este trabajo, debemos subrayar la idea de la relación existente entre los diferentes tipos de epígrafes analizados.

En ocasiones, quizá más numerosas de lo que los propios epígrafes han podido demostrar, las iglesias fueron dotadas de una serie de inscripciones que, junto a la que certificaba la consagración, contribuyeron a difundir y perpetuar la sacralización del espacio, a la identificación del templo como la casa de Dios y a mantener, en cierto modo, la memoria de la ceremonia consagratória, dada la relación conceptual existente entre sus textos y algunos de los usados en el ritual consagratório. Si los epígrafes de consagración testifican el acontecimiento litúrgico de la ceremonia, dan fe de él, certifican de manera fehaciente su existencia, sirven de recordatorio y lo difunden, con todo el peso publicitario que esto tiene, las inscripciones exhortativas e invocatorias poseen la intención de profundizar en el mensaje litúrgico, de contribuir a la idea de estar en un espacio sacro, de hallarse en la casa de Dios, coincidiendo en esa concepción con buena parte de las antífonas y demás textos pronunciados en la ceremonia de consagración. Inscripciones y liturgia quedan fundidas en una misma intención y los epígrafes coadyuvan a exponer de manera pública y perpetua las doctrinas transmitidas por el rito consagratório. Desempeñan una función de mediación entre los hombres, la arquitectura y el cielo, según feliz expresión de Daniel Rico¹¹⁹. La iglesia debía reflejar la magnificencia de Dios y su creación y las inscripciones contribuyeron a ello, no solo mediante su texto, sino también a través de su simbolismo.

Esto supuso la elaboración de programas epigráficos presentes en las iglesias con la intención descrita. No es una idea novedosa. Otros autores antes ya lo han aseverado¹²⁰ e incluso, a través de la *Anthologia Hispana*, se ha evidenciado alguno, cuya procedencia probable podría ser la catedral de San Vicente Mártir de Sevilla, compuesto por tres inscripciones en verso; una¹²¹ referente a las partes sagradas del santuario, que exalta las res-

¹¹⁶ Favreau 1991, 274-275.

¹¹⁷ El papel de las puertas y su relación con los espacios sagrados es magníficamente estudiado en Van Opstall 2018.

¹¹⁸ Portbarré-Viard 2018, 285 y 289.

¹¹⁹ Rico Camps 2009, 14.

¹²⁰ Rico Camps 2009, 12-13. Maymó i Capdevila 2000-2001, 219 y 226.

¹²¹ Vives 1969, n.º 352, "Sp(iritu)s hic homines celesti doc(m)plet / adq(ue) per hos hominum sp(iritu)s ipse docet / sub terrore Dei metuentes ite, ministri, / qui vasis fertis munera s(an)c(t)a sacris. / Sola ministeriis via co(m)petit ista sup(er)nis / dum populos sacris segregat ipsa choris. / Qui meditari vis laudes et cantica Chr(ist)i, hic promptos animos subde bonis studiis. / Hic timor, hic doctrina datur, hic corda docentur, / hic viget inde bonu(m), hic ruit inde malum. / Carne, cruore pio, limfaq(ue), crismate sacro, / hic D(eu)s est homines vivificare potens".

pectivas funciones litúrgicas y que finaliza con una expresión que incide en la importancia de la iglesia, del templo, como lugar donde Dios vivifica a los hombres, *Hic Deus est homines vivificare potens*, afirmación relacionada con lo dicho anteriormente para otras inscripciones y antifonas; otra¹²² en la que se señala el bien de la paz y se habla de conducir a los fieles hasta la herencia del reino eterno, por tanto hacia la salvación; y la última¹²³, alusiva a San Juan Evangelista¹²⁴. Estos programas presumiblemente pudieron estar relacionados con la consideración de la iglesia como lugar sagrado, contribuyendo a potenciar dicha idea y a mantenerla en el tiempo. Es difícil comprobar si esto fue algo generalizado, especialmente por la fragmentaria conservación de nuestras inscripciones en las que posiblemente son más las que se han perdido que las que se conservan. Sin embargo, la hipótesis expuesta en este trabajo creo que justificaría sobradamente su probable existencia en numerosas ocasiones; diversas inscripciones con una función complementaria y una intención unívoca, mostrar y recordar de manera fehaciente al fiel que entraba en el templo que se encontraba en un lugar sacro. La existencia de tales programas estaría acorde con el esplendor que debieron tener muchas de las iglesias de época visigoda¹²⁵ y al que las inscripciones contribuirían, mediante su valor simbólico, acuñado desde la Antigüedad.

La intencionalidad de estos programas no sería únicamente litúrgica. Los epígrafes desempeñaron, además, con toda probabilidad, una función político-social, contribuyendo a fomentar la pretendida unidad política, cultural y religiosa del reino visigodo y a potenciar el poder de la Iglesia y, en concreto, de sus obispos. Arquitectura y epígrafes crean el espacio idóneo para hacer presente la soberanía eclesial, muy especialmente la episcopal. Es algo que encaja perfectamente con la fusión entre Estado e Iglesia que tiene lugar en el siglo VII.

122 Vives 1969, n.º 350, “Glorificat nostra pax quos contemserat hostis / et onor est potior his quam concussio letis. / Nos dedimus sedem istis cum laude perenni / vos traite famulos in regni sorte futuri”.

123 Vives 1969, n.º 351.

124 Sobre este interesantísimo programa epigráfico véase el magnífico estudio interpretativo realizado por Rico Camps 2009, 14-21.

125 Lomas Salmonte 2015, 672.

Declaración de conflicto de intereses: el autor declara que no tiene intereses económicos ni relaciones personales que pudieran haber influido en el trabajo presentado en este artículo.

Fuentes de financiación: este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Archivo Virtual para las Investigaciones sobre Patrimonios Epigráficos Medievales de la Comunidad de Madrid (AVIPES-UCM)”, referencia H2019/HUM-5742, financiado por la Comunidad de Madrid; y del Grupo de Investigación “Numismática e Investigación Documental y Epigráfica” (NUMISDOC), referencia 941.301, financiado por la Universidad Complutense de Madrid.

Declaración de contribución de autoría: concepción, análisis formal, investigación, metodología, visualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel y Gezá Alföldy. 2019. *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, ed. altera, pars XIII, fasc. I: Pars septentrionalis conventus Carthaginensis*. Berlín: De Gruyter.
- Ainaud, Joan. 1961. *L'art roman. Catalogue*. Barcelona: Imp. Bach.
- Alföldy, Gezá. 1998. “La cultura epigráfica de la Hispania romana: inscripciones, auto-representación y orden social”. En *Hispania. El legado de Roma*, 289-301. Zaragoza: Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.
- Bango Torviso, Isidro. 1993. *El Camino de Santiago*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Brou, Louis y José Vives, eds. 1959. *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*. Barcelona / Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Canellas, Ángel. 1979. *Diplomática Hispano-Visigoda*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Carbonell i Manils, Joan y Helena Gimeno Pascual. 2010. “A vueltas con la placa de Nativola (CIL II/5, 652). Nuevos elementos para la reflexión”. *Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc)* VIII: 73-96.

- Castellanos, Santiago. 1996. "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)". *Polis* 8: 5-21.
- Castillo Maldonado, Pedro. 1997. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica". *Florentia Iliberritana* 8: 39-54.
- Castillo Maldonado, Pedro. 2003. "El obispo Pimenio y su actividad en la dedicación de basílicas". En *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Historia Antigua*, 443-457. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.
- Dias, Maria Manuela Alves y Catarina Isabel Sousa Gaspar. 2006. *Catálogo das inscrições paleocristas do território português*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa.
- Dourthe, Pierre. 1995. "Typologie de l'autel et fonction des reliques dans la Péninsule Ibérique et le sud de la Gaule du Ve au XIe siècle". *Bulletin Monumental* 153: 7-22.
- Duval, Yvette. 1993. "Project d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)". *Antiquité Tardive* 1: 173-206.
- Escolá Tuset, Josep Maria. 2009. "La literatura latina en la interpretación de inscripciones: dos ejemplos". En *La Filología Latina. Mil años más. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos*, 685-692. Madrid: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Favreau, Robert. 1991. "Le thème épigraphique de la porte". *Cahiers de civilisation médiévale* 34 (135-136): 267-279.
- Favreau, Robert. 1995. "L'épigraphie comme source pour la liturgie". En *Études d'épigraphie médiévale*, 372-446. Limoges: Pulim.
- Fernández Flórez, José Antonio. 2002. *La elaboración de los documentos en los reinos hispánicos occidentales (ss. VI-XIII)*. Burgos: Institución Fernán González.
- Ferotin, Marius. 1904. *Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.
- Fontaine, Jacques y Jacques Perret. 1981. *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*. Paris: Études Augustiniennes.
- Godoy Fernández, Cristina. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Barcelona: Universitat de Barcelona / Port de Tarragona.
- Gómez-Moreno, Manuel. 1949. *Miscelánea. Historia del Arte y Arqueología*. Madrid: Silverio Aguirre.
- González Salinero, Raúl. 2009. "La dimensión edificante del espacio sagrado: La arquitectura de culto cristiano en las fuentes escritas hispano-visigodas del siglo VII". En *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*, editado por Luis Caballero Zoreda, Pedro Mateos Cruz y M.^a Ángeles Utrero Agudo, 11-30. Madrid: Instituto de Historia.
- Guiance, Ariel. 2006. "Santos, reliquias y milagros en la hagiografía visigoda". En *Reliquies et Sainteté dans l'espace médiéval*, editado por Jean-Luc Deuffic, 245-260. Saint-Denis: Pecia.
- Guiance, Ariel. 2019. "Canonística y reliquias en la Hispania sueva y visigoda". En *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando*, editado por M.^a Isabel del Val Valdivieso, Juan Carlos Martín Cea y David Carvajal de la Vega, 233-242. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.
- Gutiérrez González, Carmen Julia. 2020. "*Librum de auratum conspice pinctum*. Sobre la datación y la procedencia del antifonario de León". *Revista de Musicología* 43 (1): 19-76.
- Hübner, Aemilius. 1900. *Inscriptionum Hispaniae Christianarum. Supplementum*. Berlín: Georgium Reimerum.
- Iogna-Prat, Dominique. 2006. *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. París: Éditions du Seuil.
- Kurtz, Guillermo S. y José Luis Ramírez Sádaba. 2017. "La inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a San Cristóbal en la Hispania Tardoantigua". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 30: 205-230.
- Lecanda, José Ángel. 1994. "El epígrafe consacratorio de Santa María de Mijangos (Burgos). Aportaciones para su estudio". *Letras de Deusto* 65: 173-195.
- Lomas Salmonte, Francisco Javier. 2015. "El ejercicio del poder eclesiástico en la Hispania visigoda". En *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*, 651-683. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Mai, Angelo. 1831. *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio Bibliothecae Vaticanae Praefecto*, vol. 5. Roma: Typis Vaticanis.
- Martín Ansón, M.^a Luisa. 1993-1994. "Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el Camino de Santiago en España". *Anales de Historia del Arte* 4: 793-804.
- Martín López, M.^a Encarnación y Vicente García Lobo. 2009. "La Epigrafía Medieval en España.

- Por una tipología de las inscripciones”. En *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, 185-213. Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez Díez, Gonzalo. 1959. *El patrimonio eclesiástico en la España Visigoda. Estudio histórico jurídico*. Santander: Universidad Pontificia de Comillas.
- Martínez Díez, Gonzalo. 1991. “Cánones patrimoniales del III Concilio de Toledo del 589”. En *Concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, 565-580. Toledo: Arzobispado de Toledo.
- Mayer, Marc. 2003. “Sobre el uso de la epigrafía en la antigüedad tardía”. En *Vrbs Aeterna. Actas y colaboraciones del Coloquio Internacional Roma entre la literatura y la historia. Homenaje prof. Carmen Castillo*, 83-99. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Maymó i Capdevila, Pere. 2000-2001. “Actuación social e ideario episcopal en los Carmina Latina Epigraphica hispanos: una propuesta de análisis”. *Cassiodorus* 6-7: 215-229.
- Michaud, Jean. 1996. “Epigrafía y liturgia. El ejemplo de las dedicaciones y consagraciones de iglesias y altares”. *Estudios Humanísticos* 18: 183-207.
- Mohrman, Christine. 1962. “Les denominacions d’égglise en tant qu’edifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens”. *Revue De Sciences Religieuses* 36: 155-174.
- Murillo Velarde, Pedro. 2005. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Navascués, Joaquín M.^a de. 2019a. “La dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida”. En *Joaquín M.^a de Navascués. Obra epigráfica*, 863-893. Madrid: Grupo de Investigación Numisdoc, Universidad Complutense de Madrid.
- Navascués, Joaquín M.^a de. 2019b. “Los epígrafes latinos cristianos de Mérida. En *Joaquín M.^a de Navascués. Obra epigráfica*, 693-851. Madrid: Grupo de Investigación Numisdoc, Universidad Complutense de Madrid.
- Pietri, Luce. 1988. “Pagina in pariete raserata: épigraphie et architecture religieuse”. En *La terza età dell’Epigrafia*, 137-157. Faenza: Fratelli Lega Editori.
- Portbarré-Viard, Gael Herbert de la. 2018. “The Door to the Sanctuary from Paulinus of Nola to Gregory of Tours”. En *Sacred Thresholds. The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, 282-306. Leiden: Brill.
- Poveda Arias, Pablo. 2019. “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”. *Hispania Sacra* 71 (143): 9-24.
- Prado, Germán. 1926. *Textos inéditos de la liturgia mozárabe. Rito solemne de la iniciación cristiana. Consagración de las iglesias. Unción de los enfermos. Transcripción y comentarios*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Ramírez Sádaba, José Luis y Pedro Mateos Cruz. 2000. *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Recio Veganzones, Alejandro. 1989. “La inscripción poética monumental del antiguo baptisterio de la sede tuccitana (martos) en la Baetica”. En *Actes du XIe Congrès International d’archéologie chrétienne, 837-857*. Roma: École Française de Roma.
- Rico Camps, Daniel. 2009. “Arquitectura e epigrafía en la Antigüedad tardía. Testimonios hispanos”. *Pyrenae* 40 (1): 7-53.
- Sánchez Ramos, Isabel, Rafael Barroso Cabrera, Jorge Morín De Pablos e Isabel Velázquez Soriano. 2015. “Topografía Eclesiástica de la Bética en la Antigüedad Tardía a través del corpus epigráfico”. *Romula* 14: 221-265.
- Santiago Fernández, Javier de. 2003. *La Epigrafía latina Medieval en los condados catalanes (815-c.1150)*. Madrid: Castellum.
- Schmidt, Manfred G. 1996. “Kirche oder Baptisterium? Zur metrischen Inschrift aus Martos / Prov. Jaén (CIL II2/5, 155)”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112: 245-247.
- Stylow, Armin, Rafael Atencia Páez, Julián González Fernández, Carmen González-Román, Mauricio Pastor Muñoz y Pedro Rodríguez Oliva. 1998. *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, ed. altera, pars V: Conventus Astigitanus*. Berlín: De Gruyter.
- Utrero Agudo, María de los Ángeles y Francisco José Moreno Martín. 2015. “Evergetism among the Bishops of Hispania between the Sixth and Seventh Centuries: A Dialogue between Archaeological and Documentary Sources”. *Journal of Early Christian Studies* 23 (1): 97-131.
- Van Opstall, Emile Marlène. 2018. *Sacred Thresholds. The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- Velázquez Soriano, Isabel. 2007. “Baselicas multas miro opere construxit (VSPE 5.1.1). El valor de las fuentes literarias y epigráficas sobre la edificación

- religiosa en la Hispania visigoda”. *Hortus Artium Medievalium* 13 (2): 261-269.
- Velázquez Soriano, Isabel. 2011. “La inscripción de consagración de la catedral de Toledo”. En *Excavaciones en el claustro de la catedral de Toledo*, editado por Martín Almagro Gorbea, José María Barranco Ribot y Markel Gorbea, 261-280. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Velázquez Soriano, Isabel. 2014. “Epigrafía en la Hispania de época visigoda: nuevas perspectivas, revisiones críticas y estudios”. En *Wisigothica. After M. C. Díaz y Díaz*, editado por Carmen Codoñer y Paulo Farmhouse, 307-328. Florencia: Edizioni del Galluzzo.
- Velázquez Soriano, Isabel y Luis Balmaseda Muncharaz. 2005. “Una oración poética en una nueva inscripción del siglo VII, Los Hitos, Arisgotas, Toledo”. En *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, editado por Manuel C. Díaz y Díaz y José Manuel Díaz de Bustamante, 137-149. Florencia: Edizioni del Galluzzo.
- Vic, Claude de y Joseph Vaissete. 1875. *Histoire générale de Languedoc*. Toulouse: J.-B. Paya.
- Vives, José. 1942. “Consagraciones de iglesias visigodas en domingo”. *Analecta Sacra Tarraconensia* 15 (2): 257-264.
- Vives, José. 1969. *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vives, José. 1972. “Epigrafía cristiana”. En *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, editado por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, vol. II, 796-800. Madrid: Instituto Enrique Flórez.
- Vives, José, Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez, eds. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid: Instituto Enrique Flórez.
- Zeumer, Karl, ed. 1902. *Monumenta Germaniae Historica, Leges, sectio I: Leges nationum Germanicarum. T. I: Leges Visigothorum. Liber Iudiciorum*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.