



# San Miguel de los Fresnos

Una basílica visigoda en proceso de extinción

(Fregenal de la Sierra, Badajoz)

Carlos Martínez Carrasco . Manuel Marcos Aldón

Juan Pedro Monferrer-Sala . Israel Muñoz Gallarte . Noemí Rubio Palazuelo

Lourdes Bonhome Pulido . Damaris Romero González

Sindéresis<sup>editorial</sup>



# San Miguel de los Fresnos

Una basílica visigoda en proceso de extinción



# San Miguel de los Fresnos

Una basílica visigoda en proceso de extinción

(Fregenal de la Sierra, Badajoz)

Carlos Martínez Carrasco

Manuel Marcos Aldón

Juan Pedro Monferrer-Sala

Israel Muñoz Gallarte

Noemí Rubio Palazuelo

Lourdes Bonhome Pulido

Damaris Romero González

*San Miguel de los Fresnos. Una basilica visigoda en proceso de extinción (Fregenal de la Sierra, Badajoz) 2025.*

21 x 29,7 cm, 200 pp. il. col.

Autores: Carlos Martínez Carrasco, Manuel Marcos Aldón, Juan Pedro Monferrer Sala, Israel Muñoz Gallarte, Noemí Rubio Palazuelo, Lourdes Bonhome Pulido, Damaris Romero González

© De los textos: sus autores

© 2026, Editorial Sindéresis

Calle Princesa, 31, planta 2, puerta 2 – 28008 Madrid, España

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 979-13-87929-46-6

DL: M-6948-2026

Maquetación: Rafael Ruiz

Impresión: Editorial Sindéresis



UNIVERSIDAD  
DE CÓRDOBA

HUM—940. Oriens. Transferencia del conocimiento en Oriente Próximo y la cuenca mediterránea  
Acción de Apoyo a la orientación hacia investigación aplicada de grupos de investigación de las Áreas de  
Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas  
Vicerrectorado de Política Científica  
Universidad de Córdoba

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

# Contenido

Prólogo . . . . .	9
Introducción . . . . .	17
Política y religión . . . . .	17
La cultura . . . . .	27
El mundo monacal . . . . .	47
Asentamientos monásticos en el entorno del actual Fregenal de la Sierra . . . . .	77
1. Localización y entorno. . . . .	83
2. Las vías de comunicación. . . . .	89
Las vías de comunicación en el suroeste peninsular . . . . .	91
Medios de transporte y señalización de caminos en el suroeste peninsular . . . . .	99
Peajes: un esbozo de fiscalidad del tránsito en el suroeste peninsular . . . . .	102
3. Riqueza minera, agropecuaria y comercial . . . . .	107
Minería . . . . .	110
Riqueza agropecuaria. . . . .	112
Actividad comercial . . . . .	116
4. Descripción y análisis del yacimiento. . . . .	119
Un templo gótico entre fresnos . . . . .	121
5. Abades, monjes y campesinos: la hipotética comunidad monástica de San Miguel de los Fresnos. . . . .	145
Las inscripciones . . . . .	145
¿Historia de una comunidad?. . . . .	150
Apéndice: fotos satelitales . . . . .	161
Album de fotos. . . . .	177
Listado y créditos de figuras . . . . .	221
Apéndice . . . . .	225
Bibliografía. . . . .	227

Índice de autores clásicos y medievales . . . . .	239
Índice de autores modernos . . . . .	243
Índice topográfico . . . . .	245
Índice de materias . . . . .	249

## Prólogo

No es habitual que una basílica visigoda pueda morir dos veces, pero la de San Miguel de los Fresnos llevaba siglos haciéndolo en silencio. La primera muerte fue la de sus muros, abatidos por el tiempo, por el reaprovechamiento de la piedra y por esa rutina rural que, sin pretenderlo, borra las huellas del pasado mientras abre surcos a un futuro siempre impredecible. La segunda, más discreta pero no menos letal, amenazaba con caer sobre lo que quedaba de su memoria: un derrumbe definitivo, una roturación más, un vallado nuevo, una repoblación forestal mal calculada, y aquel esqueleto de iglesia de finales del siglo VI desaparecería de la vista y, poco después, del recuerdo. Fue en el momento en que comprendimos esa doble agonía cuando, sin declararlo en voz alta, decidimos mezclarnos en el caso.

Unos cuantos somos los que formábamos el equipo, lo cual siempre da cierto aire de novela a cualquier empresa: historiadores y filólogos que, por esos azares de la vida universitaria, habían acabado aprendiendo a leer tanto pergaminos como planos topográficos. A falta de mejor reparto, nos adjudicamos los papeles como si se tratara de un relato policíaco. Los historiadores, ayudados por un arqueólogo y un topógrafo improvisados, serían los sabuesos que seguirían el rastro por la tierra: catas, perfiles, estratos y piedras en incierto lugar. El historiador del arte haría de inspector

escéptico, midiendo proporciones, comparando capiteles y recordándonos que no todo lo viejo es antiguo, por más que uno quiera. Los filólogos quedaban condenados al papel de archivistas obstinados, eternos interrogadores de documentos polvorientos y testigos de papel. Entre todos, con más entusiasmo que medios, adoptamos a San Miguel de los Fresnos como si fuera un viejo caso sin resolver.

En realidad, la primera visita no tuvo nada de épico. Llegamos a Fregenal de la Sierra una mañana de verano, mediando el mes de junio, con el coche lleno de mapas, libretas y la ingenua esperanza de que el GPS supiera más topografía que nosotros. No la sabía. Tras varias vueltas por caminos que parecían bifurcarse adrede para despistarnos, y después de haber preguntado a un pastor que nos miró con la mezcla exacta de curiosidad y resignación con que se mira a quienes vienen de la ciudad a buscar iglesias ocultas entre la maleza, fuimos guiados por dos aguerridos lugareños en un cuatro por cuatro hasta el lugar donde yacían los restos. El nombre, «de los Fresnos», prometía agua y arbolado, pero el terreno estaba desnudo, hasta cierto punto desamparado, punteado apenas por piedras dispersas y por unos muros ruinosos que parecían sostener el cielo más que oponerse al cálido viento de la canícula.

No fue amor a primera vista. Lo que teníamos delante se parecía poco a las láminas

pulcras de los manuales de arte visigodo. Aquí no había capiteles espectaculares ni canceles ricamente labrados a la vista. En su lugar, un amasijo de muros cortados, hiladas difusas, piedras reutilizadas, y una ermita posterior pegada sobre las ruinas como quien se coloca un abrigo remendado encima de un traje antiguo sin mirar la talla. Sin embargo, bastaron pocos minutos para que la lógica detectivesca se impusiera. Donde el ojo profano veía un montón de sillares mal colocados, otro empezó a enumerar niveles, fases y expolios; donde unos sólo percibían un rectángulo de piedra, otro empezaba a dibujar mentalmente una planta basilical; y donde los otros sólo atisbaban silencio, uno empezó a imaginar legajos.

Fue entonces cuando escuchamos la primera pista, y vino en forma de frase suelta de un vecino: «Eso de ahí lo quieren allanar para pasar mejor el tractor». No sabemos si la oración era exacta, pero el efecto fue contundente. Comprendimos que, si no actuábamos con cierta premura, San Miguel de los Fresnos corría el riesgo de sufrir su tercera y definitiva muerte: la desaparición física de lo poco que quedaba en pie. El libro que el lector tiene ahora entre manos nace exactamente de esa mezcla de alarma y fascinación. Alarma por la fragilidad del lugar; fascinación por la terquedad con que, a pesar de todo, seguía resistiéndose a desaparecer del todo.

Como en toda investigación que se precie, comenzamos por el escenario del crimen. Una y otra vez recorrimos el lugar. Primero con cinta métrica y brújula; luego con estación total y cámara de fotos. Pronto aprendimos la peculiar cortesía de las vacas deheseras, que aceptan compartir prados con investigadores siempre que estos sepan interpretar el lenguaje inequívoco de una cornada en potencia. Aprendimos también que las encinas ofrecen sombra generosa, pero rara vez en el lugar exacto donde uno ha decidido situar una cuadrícula de estudio.

Piedra a piedra, metro a metro, la basílica comenzó a revelarse como quien va

concediendo declaraciones a un interrogatorio bien llevado. El terreno, a ratos, parecía querer ayudarnos: un nivel de tierra más oscura marcaba la traza de un antiguo pavimento; una alineación de sillares se obstinaba en seguir un eje con precisión sorprendente; un escalón medio borrado dejaba imaginar la separación entre presbiterio y nave. Otras veces, en cambio, la propia tierra parecía cómplice de los siglos de olvido y se encargaba de desafiar cualquier hipótesis prometedora con un cascote fuera de lugar, un relleno moderno o una zanja de servicio reciente que atravesaba justo el punto donde uno soñaba con encontrar una inscripción.

Mientras tanto, en nuestros cuadernos iban creciendo no sólo dibujos y medidas, sino también preguntas. ¿Qué comunidad levantó esta basílica en un lugar tan aparentemente apartado? ¿Por qué aquí, en este paraje? ¿Qué relación guardaba este templo con los centros de poder de la región, con Mérida, con la densa red de caminos y villas que articulaban la Bética y la Lusitania en los siglos finales de la Antigüedad? Una basílica visigoda no es sólo un conjunto de piedras alineadas: es una respuesta arquitectónica a necesidades litúrgicas, sociales y políticas muy concretas. Reconstruirla, por tanto, significaba también reconstruir, en la medida de lo posible, el mundo que la hizo necesaria: su contexto.

Fue en este punto donde nuestra investigación abandonó el cerro de San Miguel para extenderse por buena parte de Extremadura y más allá. Descubrimos que para comprender una iglesia casi derruida había que compararla con otras que habían tenido más suerte o, al menos, otros expoliadores. Así, nuestros fines de semana dejaron de organizarse en función del calendario académico y pasaron a regirse por una lista de templos visigodos y tardoantiguos que, sobre el mapa, dibujaban una ruta poco turística pero extrañamente coherente. Santa Eulalia en Mérida, con su estratigrafía casi infinita de culto y memoria; la basílica de Casa Herrera, perdida entre

olivares y cigüeñas; Santa Lucía del Trampal, en las laderas de la sierra, donde el granito parece haber aprendido latín litúrgico. Cada visita añadía un indicio más al expediente de San Miguel de los Fresnos.

En Santa Lucía, por ejemplo, aprendimos a medir con otros ojos la relación entre edificio y paisaje: cómo el templo se asienta en la vaguada, cómo organiza la luz, cómo se deja rodear por el murmullo del agua. En Mérida, frente a los restos visigodos que se superponen sobre la trama romana como líneas añadidas en un palimpsesto antiguo, comprendimos hasta qué punto las comunidades cristianas de los siglos VI y VII eran herederas creativas, no meras ocupantes, de una ciudad con muchos siglos de historia. En cada uno de estos lugares, las piedras nos hablaban no sólo de soluciones técnicas como los tipos de sillar, la modulación de los espacios, la proporción de las naves, sino también de decisiones simbólicas: dónde colocar el altar, cómo articular los accesos, qué relación establecer entre clero y pueblo, entre el interior y el exterior.

Volvíamos de estos viajes con los bolsillos llenos de anotaciones en papeles arrugados, las cámaras saturadas de fotografías y la sensación de que, cuanto más aprendíamos sobre las iglesias visigodas, más se complicaba el caso. La basílica de San Miguel de los Fresnos compartía rasgos con unas y con otras, pero también se obstinaba en conservar su propia personalidad, como esos testigos que, por más que uno insista, nunca terminan de decir todo lo que saben. Había elementos que parecían remitir a un modelo basilical clásico; otros dejaban entrever reformas posteriores que se acercaban ya a una sensibilidad altomedieval; algunos detalles constructivos invitaban incluso a sospechar fases de uso insospechadamente largas. Nada de ello podía decidirse desde el campo solamente.

Ahí comenzó nuestra vida paralela en los archivos. Si el lugar era el espacio del crimen, los documentos eran los interrogatorios escritos, las declaraciones firmadas siglos después.

La provincia de Badajoz, y Extremadura en general, tiene la costumbre saludable de esconder sus secretos mejor de lo que uno querría. Tuvimos que aprender a entender las manías de cada archivo: los silencios metódicos del diocesano, la caligrafía endemoniada de ciertos protocolos notariales, el frío invariable de las salas donde las únicas calefacciones autorizadas son las de la paciencia. Pronto descubrimos que, para un investigador, no hay sonido más prometedor que el chasquido de un lomo encuadernado que se abre después de siglos sin visitas.

En los libros de fábrica, en los inventarios parroquiales, en las visitas pastorales y otros legajos y papeles, fueron apareciendo, aunque de forma más bien escasa, menciones a San Miguel, a los fresnos, a la ermita vieja, a unas ruinas antiguas en el término de Fregeñal. No eran muchas, ni siempre claras, pero bastaron para trazar una línea de continuidad que unía la basílica del siglo VI con las devociones populares de la Edad Moderna, con los litigios de tierras, con las romerías de primavera y hasta con algún pleito por límites de dehesa que, leído con ojos benévolos, parecía más una excusa para comer juntos que una cuestión jurídica de peso. Esa continuidad, tenue pero obstinada, nos recordó de nuevo que los edificios no viven sólo mientras sus muros están en pie: también sobreviven en las costumbres, en las palabras y en las pequeñas rutinas de quienes los rodean.

A medida que el archivo nos regalaba nombres y fechas, nuestras discusiones se fueron volviendo más animadas. El historiador defendía que la basílica debía de haber tenido una vida litúrgica más prolongada de lo que las ruinas dejaban entrever; el historiador del arte insistía en que ciertos elementos arquitectónicos no podían explicarse sin un programa constructivo ambicioso; el filólogo, por su parte, se obstinaba en recordar que ninguna hipótesis, por sugerente que fuera, podía contradecir lo poco que nos decían los documentos. Hubo momentos en los que,

escuchándonos debatir, el personal del archivo debió de pensar que estábamos a punto de fundar una secta; pero lo cierto es que, de esa mezcla de entusiasmo y escepticismo mutuo, fue surgiendo poco a poco la reconstrucción hipotética que aquí presentamos.

No hay reconstrucción inocente. El lector tiene derecho a saberlo desde el prólogo. Cada planta hipotética, cada alzado levantado sobre papel milimetrado, cada propuesta de restitución del espacio litúrgico es el resultado de una negociación constante entre lo que las piedras permiten afirmar, lo que los documentos nos dejan entrever y lo que la comparación con otros edificios hace verosímil. En este libro hemos procurado dejar siempre a la vista las costuras de esas decisiones: señalando dónde termina la certeza arqueológica y comienza la hipótesis razonada, dónde una lectura documental permite afinar una cronología y dónde, simplemente, debemos confesar que no sabemos y acaso nunca sabremos. Si algo nos ha enseñado San Miguel de los Fresnos es que la honestidad científica puede convivir perfectamente con la pasión y el respeto por el pasado.

Nuestro trabajo de reconstrucción ha sido, en más de un sentido, un ejercicio de empatía arquitectónica. Durante meses hemos vivido literalmente dentro de la planta de la basílica, caminando una y otra vez por lo que habría sido la nave central, deteniéndonos en el lugar aproximado del altar, probando mentalmente la luz que entraría por cada vano, escuchando, porque de cierto que uno termina escuchando, el eco imaginario de salmos y letanías. En los bares de Fregenal, Jerez de los Caballeros, Burguillos del Cerro y otros pueblos debimos de resultar gente un tanto extraña: tomábamos café mientras discutíamos sobre la proporción de los muros, su altura, las arcadas laterales, o si la posible existencia de un baptisterio implicaba o no un determinado tipo de catecumenado. Más de una vez, la camarera nos miró con esa mezcla de paciencia y humor que se reserva para los clientes que vienen poco pero hablan mucho.

Pero no todo han sido piedras y legajos. La basílica de San Miguel de los Fresnos nos ha ayudado también a escuchar a quienes la han tenido más cerca durante generaciones: vecinos, propietarios, pastores, gente que no siempre ha pisado una biblioteca universitaria pero que sabe leer el paisaje con una precisión que ya quisiéramos para algunos manuales. De sus relatos hemos aprendido historias, promesas incumplidas, cambios en los caminos, lluvias que arrastraron proyectos de trabajos de 'arreglo' que, mirados con ojos actuales, nos erizan el pelo pero que en su momento eran gestos de cuidado, no de expolio. Integrar esa memoria oral en nuestra investigación ha sido, además de un deber, una fuente inagotable de humanidad en medio de tanta cronología.

Conviene quizá decir algo más de nosotros, los improbables protagonistas de este relato. No porque seamos especialmente interesantes, sino porque, al fin y al cabo, todo trabajo de investigación es también una historia de carácter. El historiador, por ejemplo, ha desarrollado con los años una relación casi mística con el medio. Es capaz de detectar, sólo con el rabillo del ojo, si una alineación de sillares se desvía dos grados de su eje, y posee un sexto sentido infalible para localizar justamente el único agujero del terreno en el que alguien puede torcerse el tobillo. Gracias a él, el levantamiento planimétrico de San Miguel de los Fresnos no es una simple abstracción, sino el resultado concreto de cientos de medidas tomadas bajo el sol, la lluvia y, en alguna ocasión, bajo la mirada desconfiada de una bandada de grajillas.

El historiador del arte, por su parte, nunca sale al campo sin una libreta cuadriculada, un lápiz afilado y un repertorio inagotable de comparaciones. Para cada piedra mal tallada encuentra un paralelo en otra iglesia, en otro siglo, a veces en otro continente; para cada solución estructural conoce un ejemplo semejante en una lámina polvorienta de una revista que ya no se imprime. Fue él quien,

casi al final de la campaña de documentación, advirtió que cierta modulación de los apoyos de la nave central sólo cobraba pleno sentido si imaginábamos una cubierta de madera a dos aguas de proporciones muy concretas, y no las soluciones más sencillas que habíamos considerado al principio. A fuerza de discutir con él, aprendimos que reconstruir un edificio no es sólo levantar muros: es también imaginar las sombras que esos muros proyectan. Y del filólogo, baste decir que ningún legajo ha salido indemne de su mirada. En los días de archivo, cuando la luz de la tarde empezaba a declinar y las letras se hacían más pequeñas por razones que tenían menos que ver con la paleografía que con la edad, seguía encontrando en un margen anotaciones aparentemente insignificantes que abrían ciertas posibilidades de información. Fue él quien persiguió durante semanas la pista de un documento del siglo XVIII que mencionaba una capellanía en San Miguel de los Fresnos, luego desaparecida de los inventarios posteriores. Lo siguió como se sigue un hilo en un laberinto: de un protocolo notarial a un pleito por diezmos, de un libro sacramental a una anotación marginal en un manual de misión. El resultado final no fue un hallazgo espectacular, pero sí una pieza más en el engranaje de continuidad del culto en el lugar con el paso del tiempo.

Hubo momentos en los que esta investigación tuvo algo de novela de carretera. Aún recordamos cierta mañana de verano, allá por el mes de junio, en la que salimos antes del amanecer para poder visitar en un solo día dos yacimientos distantes y regresar antes de que el calor convirtiera el interior del coche en un ejercicio de arqueología experimental. En el primer sitio nos recibió un guarda que no había oído hablar jamás de visigodos pero que, sin saberlo, llevaba años protegiendo un conjunto de sillares decorados que nosotros habríamos identificado desde kilómetros de distancia. En el segundo, en cambio, nos encontramos con un pequeño panel explicativo que hablaba de «restos visigodos» con más entusiasmo que

rigor. Aquella jornada nos dejó la convicción de que, a veces, la mejor custodia del patrimonio no se encuentra en los grandes discursos, sino en la rutina callada de quienes conviven con las ruinas sin convertirlas en eslogan.

También hubo días en que la investigación se jugó ante una pantalla. A partir de los datos tomados sobre el terreno, el historiador del arte comenzó a levantar modelos tridimensionales de la basílica, que pronto se llenaron de colores improbables y de capas superpuestas que sólo él parecía entender. Ver crecer ante nuestros ojos digitales la volumetría hipotética del edificio fue una experiencia extraña, casi conmovedora. Por un instante, la planta trazada en el papel cobraba altura, los muros se hacían espesos, el ábside adquiría curvatura, y uno podía pasear con el ratón por espacios en los que, trece siglos atrás, alguien había encendido velas y cantado salmos. No pretendemos convertir el ordenador en oráculo, pero es justo reconocer que sin esa ayuda la restitución espacial habría sido mucho menos precisa.

Por la noche, en una habitación de hotel, nos reuníamos alrededor de la mesa con los portátiles abiertos, las notas extendidas y las tazas de café en un estado que no aprobaría ningún manual de buenas costumbres. Era entonces cuando las piezas del puzzle, recogidas durante el día, comenzaban a ensamblarse. Una fotografía tomada casi al azar se convertía en la clave para entender un aparejo; una referencia lateral de un acta notarial encontraba eco en una observación arqueológica; una frase de un concilio visigodo, leída años atrás, recuperaba de pronto su pertinencia. Hemos llegado a la conclusión de que buena parte de la investigación histórica consiste en ese tipo de coincidencias que sólo se producen cuando uno ha pasado suficientes horas mirando en la dirección correcta.

En el fondo, quizá por eso persistimos en calificar de 'detectivesco' a nuestro trabajo, aunque sepamos que la comparación tiene sus límites. Como un buen detective, el investigador del pasado nunca cuenta con todas

las pruebas; debe aprender a convivir con la incertidumbre, a valorar los testimonios indirectos, a sospechar de las explicaciones demasiado sencillas. La diferencia es que, al contrario que en las novelas, en nuestro caso nadie nos garantiza que al final del libro todas las piezas encajen. Habrá lagunas que no podemos colmar, muros cuya altura exacta seguiremos ignorando, fases de uso que acaso nunca logremos ordenar con total seguridad. Pero también en esa imperfección reside parte del encanto del oficio: ofrece al lector, y a futuros investigadores, la posibilidad de releer el caso y proponer nuevas soluciones, muy probablemente más juiciosas que las nuestras.

Nos gusta creer que, dentro de unos años, alguien llegará a San Miguel de los Fresnos con este libro bajo el brazo, mirará las piedras, leerá nuestras propuestas y, apoyado en nuestros aciertos y en nuestros errores, formulará nuevas preguntas. Tal vez cuente ya con técnicas de análisis que hoy sólo intuimos, con herramientas digitales que nos parecen ciencia ficción o con series documentales que todavía yacen sin catalogar en algún archivo; tal vez haya cambiado la propia sensibilidad social hacia el patrimonio y el sitio arqueológico se encuentre finalmente protegido, consolidado, convertido en punto de visita obligado. En cualquiera de esos escenarios, nos sentiremos razonablemente satisfechos si este trabajo ha servido al menos como punto de partida.

Por ahora, sin embargo, nuestro relato pertenece aún al tiempo de las botas llenas de jaramagos, de las manos manchadas de polvo de archivo y de los debates interminables en los que cada sillar encontraba defensor y destructor. Esa es la historia que, con un cierto pudor y no poca alegría, dejamos anotada en este prólogo. Porque, al contar cómo hemos llegado hasta aquí, invitamos al lector a ocupar, aunque sea por unas páginas, el lugar que nosotros hemos habitado durante estos meses de trabajo: el de quien quiera contemplar un paisaje aparentemente familiar y, de pronto, descubre en él la silueta apenas perceptible de

una basílica de los últimos años del siglo VI que se resiste a desaparecer.

Este libro no pretende, por tanto, hablar sólo de una basílica visigoda en peligro. Aspira también a contar la aventura, porque en realidad lo ha sido, de quienes nos hemos empeñado en reconstruirla. A lo largo de las páginas que siguen, el lector encontrará capítulos dedicados a la historia del lugar, al contexto cultural visigodo, al análisis arquitectónico del edificio, a las fases de su uso y abandono y, finalmente, a la propuesta de restitución gráfica que hemos elaborado. Pero por debajo de esa pátina académica discurre, como arroyo subterráneo, la narración de una investigación que nos ha llevado por lugares, por carreteras comarcales y bibliotecas varias, por charlas con vecinos y por encendidas discusiones entre nosotros.

Si algo quisiéramos que el lector perciba desde este mismo instante es que la basílica de San Miguel de los Fresnos no es para nosotros un simple objeto de estudio. Es, de algún modo, un personaje más de nuestras vidas, un añoso interlocutor que nos ha obligado a ajustar nuestros métodos, a corregir prejuicios, a aceptar la incomodidad del no saber, pero a saber contemplar lo insondable. A su alrededor se han ido entrelazando muchas historias: la de una Extremadura visigoda más densa, rica y viva de lo que a veces se ha sospechado; la de una red de iglesias rurales que llevaban la liturgia y el poder hasta los confines de las diócesis; la de comunidades campesinas que fueron cristianizando los paisajes al tiempo que los trabajaban; la de los procesos, siempre complejos, de olvido y recuerdo que deciden qué piedras se conservan y cuáles se dejan caer.

San Miguel nos ha obligado, además, a practicar una cierta humildad temporal. En una época en la que todo parece medirse por la inmediatez, trabajar con siglos de distancia obliga a relativizar. Los habitantes que levantaron esta iglesia no sabían que vivían en el siglo VII, ni que serían llamados visigodos por manuales escritos mil trescientos años

después. Sólo sabían que necesitaban un espacio sagrado para celebrar su fe, para enterrar a sus muertos, para inscribir sus nombres (con letras o sin ellas) en un horizonte más amplio que el de la mera sobrevivencia cotidiana. Nuestra tarea ha consistido, modestamente, en escuchar esa necesidad a través de los restos que nos ha legado el lugar.

Al cerrar estas páginas, quizá el lector se pregunte qué futuro le espera a la basílica de San Miguel de los Fresnos. No podemos, desde un prólogo, prometer milagros administrativos ni garantizar presupuestos que no dependen de nosotros. Sí podemos, en cambio, ofrecer lo único que estos humildes investigadores pueden ofrecer: una interpretación lo más honesta posible y una historia contada con la convicción de que los lugares sólo mueren del todo cuando nadie los recuerda. Si este libro sirve para que, en adelante, al pronunciar el nombre de Fregenal de la Sierra alguien añada mentalmente la silueta de una iglesia en la frontera entre el siglo VI y el VII; si contribuye a que las instituciones miren con otros ojos este pequeño espacio y a que las comunidades vecinas lo sientan un poco más suyo; si, en fin, ayuda a que San Miguel de los Fresnos evite su tercera muerte y emprenda, aunque sea en forma de memoria compartida, una nueva vida, habremos cumplido con creces nuestra parte en esta historia.

Al lector le invitamos ahora a acompañarnos en el resto del recorrido. Encontrará posibles huellas, indicios probables e hipotéticas reconstrucciones, pero también silencios y dudas. Hemos procurado no ocultar ni unos ni otros. Como en toda buena novela de misterio, algunas preguntas quedarán abiertas: no por descuido, sino porque el pasado, por suerte, se reserva siempre una parte de su enigma. Que cada cual decida, al terminar el libro, si San Miguel de los Fresnos ha quedado, por fin, razonablemente valorada, o si sigue guiñándonos un ojo desde las sombras de la asombrosa dehesa extremeña, desafiándonos a volver sobre sus piedras una vez más.

Las páginas que siguen y los trabajos que hemos llevado a cabo a lo largo de estos últimos meses no hubieran sido posibles sin la ayuda indispensable de algunas personas que aparecieron en nuestro camino. Agradecemos la mediación de nuestro querido amigo el Prof. Francisco Rodríguez Rodríguez, que teniendo noticia de nuestro interés por el lugar nos puso en contacto con su hermano, D. José Rodríguez Rodríguez –persona clave en nuestro deambular–, quien dada la espesura de la maleza que había en el trayecto llamó a D. Lorenzo Porras Sánchez para que nos condujese a la ermita en su coche tras haber contactado con D. Luis Gómez Marrón, que fue quien nos abrió las puertas de la finca en la que se encuentra la ermita de San Miguel de los Fresnos.

Sin la desinteresada ayuda de todos ellos, en modo alguno habría sido posible llevar a término el trabajo que ahora presentamos. Asimismo, de crucial providencia fue la intervención de la alcaldesa de Fregenal de la Sierra, Dña.<sup>a</sup> María Agustina (Tina) Rodríguez Martínez, quien al enterarse de los problemas que estábamos afrontando para obtener los permisos necesarios de la Junta de Extremadura para poder acceder al lugar –y a punto de casi renunciar al proyecto– no dudó un ápice en ponerse en contacto con nosotros y llamar a los responsables de los organismos competentes en la materia de la Junta de Extremadura para que estudiaran nuestra solicitud y finalmente conseguir el permiso necesario con el que poder tener acceso a San Miguel de los Fresnos.

Con todos ellos quedamos en deuda permanente, sabiendo aquello de que *cui fortuna favet, multos amicos habet*. A todos ellos, miles de gracias y nuestro reconocimiento, que hacemos extensible al pueblo de Fregenal de la Sierra, que tan bien nos acogió durante nuestra estancia.

En las primeras lluvias otoñales del 2025



# Introducción

## Política y religión

Los siglos VI y VII constituyen un período fundamental para comprender la evolución del cristianismo en la península ibérica. A lo largo y ancho de estos dos siglos se produjeron conflictos teológicos de enorme calado, cuyas consecuencias marcaron no solo la historia eclesiástica, sino también la identidad cultural y política de la Hispania tardoantigua. Como hemos visto, la coexistencia de visigodos arrianos con una población hispanorromana mayoritariamente católica dio lugar a un prolongado enfrentamiento doctrinal que culminó con la conversión oficial del reino visigodo al catolicismo en el año 589. Esta transformación religiosa se institucionalizó a través de los concilios toledanos, que desempeñaron un papel crucial en la configuración de una ortodoxia hispánica, estrechamente vinculada al poder regio. Una conversión que, además, debemos interpretar teniendo en cuenta el contexto internacional —el *Regnum Gothorum* era el único reino arriano que sobrevivía— y el interno —las reticencias de la aristocracia hispana y la existencia de una provincia bizantina en el sureste peninsular—.<sup>1</sup>

Por su parte, el siglo VIII, marcado por la irrupción del islam en la península ibérica en el año 711, supuso una profunda conmoción para las estructuras religiosas establecidas. La nueva realidad andalusí forzó a los cristianos a redefinir su fe en un contexto de herejías heredadas junto con la nueva dominación islámica, lo cual originó nuevas tensiones teológicas que se manifestaron, entre otras formas, en la producción literaria latina de los cristianos del siglo nono.

Tras la caída del Imperio romano de Occidente, los visigodos se establecieron progresivamente en Hispania.<sup>2</sup> Desde sus orígenes, en tanto que federados del Imperio y a su paso por la Galia, habían abrazado la doctrina arriana introducida en el siglo IV por el obispo Arrio y caracterizada por negar la consustancialidad del Hijo con el Padre, en oposición a la doctrina católica definida en el Concilio de Nicea del año 325 d.C.<sup>3</sup>

El arrianismo, una corriente cristológica de origen oriental, fue adoptado por los visigodos a través de su contacto con los pueblos en el *limes* del Imperio romano, siendo el responsable de su cristianización el obispo Ulfilas (m. 383), traductor además de la biblia al

<sup>1</sup> Sobre las relaciones hispano-bizantinas en este período y la influencia de Constantinopla en el reino visigodo, *vid.* M. Vallejo Girvés, *Hispania y Bizancio: una relación desconocida* (Madrid: Akal, 2012).

<sup>2</sup> Santiago Castellanos, *The Visigothic Kingdom in Iberia: Construction and Invention* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2020).

<sup>3</sup> Henry Chadwick, *The Early Church*. Revised Edition (Londres: Penguin Books, 1993), pp. 133-136.



FIG. 1. *Collectio canonum Hispana*, Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial).



FIG. 2. Concilio toledano, Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial).

gótico.<sup>4</sup> Su doctrina, basada en la subordinación del Hijo al Padre, chocaba frontalmente con el dogma trinitario católico definido en el Concilio de Nicea (325) y reafirmado en Constantinopla (381). Esta diferencia no era meramente teórica, dado que implicaba visiones distintas sobre la naturaleza divina, la autoridad eclesial y la organización social.

Durante casi dos siglos, los visigodos mantuvieron el arrianismo como confesión oficial, mientras que la mayoría de la población hispanorromana permanecía fiel al catolicismo. Esta dualidad confesional generó una fractura estructural entre gobernantes y gobernados, que se mantuvo con relativa estabilidad hasta mediados del siglo VI, si bien se quiso subsanar por medio de reformas legislativas tendentes a la eliminación de la prohibición de los matrimonios mixtos entre hispanos y visigodos durante el reinado de Leovigildo (r. 569-586).<sup>5</sup>

Este hecho fue la causa de una profunda fractura estructural en el seno de la sociedad visigoda:<sup>6</sup> de un lado, la aristocracia y el clero godo eran arrianos, mientras que la población hispanorromana, mayoritaria y culturalmente más desarrollada, era fiel al catolicismo niceno.<sup>7</sup> Esta división, por lo demás, no era meramente teológica; implicaba también una separación de naturaleza jurídica, cultural y social. Esta es la razón por la que el arrianismo, en tanto que religión de Estado

funcionaba como una forma de señalar distancias con respecto a los gobernados para de este modo consolidar el poder étnico godo frente a la población hispanorromana, aunque ello dificultaba grandemente cualquier proyecto de cohesión nacional.<sup>8</sup>

Así pues, la convivencia entre ambas confesiones no era armónica. A pesar de la tolerancia relativa que pudo vivirse durante determinados periodos, los católicos hispanorromanos carecían de acceso a las más altas instancias y eran vistos como un grupo subordinado. Esta situación generó toda una serie de inestabilidades y tensiones que *de facto* se tornaban en foco de rebeliones y sobre todo de desafección hacia la monarquía visigoda.

La segunda mitad del siglo VI contempla la reaparición en la escena peninsular de los suevos<sup>9</sup> para ver llegar el final de sus reyes como consecuencia del fortalecimiento de la monarquía toledana gracias a Leovigildo.<sup>10</sup> El vasto dominio territorial instaurado por este monarca fue combinado con una ideada simbología ceremonial del poder real adoptado a imagen de Bizancio, junto con una revisión y actualización legislativa que dio como resultado el *Codex Revisus* («Código revisado»),<sup>11</sup> que junto con otras iniciativas abrió las puertas a nueva realidad en las relaciones políticas y sociales.

El rey Leovigildo, con una clara voluntad unificadora, emprendió una serie de reformas que buscaban consolidar el poder real y religioso. Intentó crear una iglesia nacional unificada bajo su autoridad, promoviendo una versión más flexible del arrianismo, conocida como *homoianismo*. Esta reforma incluía

<sup>4</sup> P. Heather y J. Matthews, *The Goths in the Fourth Century*. «Translated Texts for Historians» (Liverpool: Liverpool University Press, 1991) pp. 145-153.

<sup>5</sup> María Marcela Mantel, 'Monarquía, matrimonio, sucesión y legitimación del poder (siglos V-VII)', *Estudios de Historia de España* 15 (2013), pp. 31-51.

<sup>6</sup> Manuel Koch, 'Arianism and Ethnic Identity in Sixth-Century Visigothic Spain', en *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Editado por Guido M. Berndt y Roland Steinacher (Londres – Nueva York: Routledge, 2014), pp. 257-270.

<sup>7</sup> Una síntesis puede verse en Emilio Mitre, *La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas* (Madrid: Istmo, 2008), pp. 37-47.

<sup>8</sup> Roger Collins, *Visigothic Spain, 409–711* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), pp. 38-49.

<sup>9</sup> Sobre los suevos en Hispania, véase Pablo C. Díaz, *El reino suevo (411-585)* (Madrid: Ediciones Akal, 2011).

<sup>10</sup> Luis A. García Moreno, *Leovigildo, unidad y diversidad de un reinado* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2008).

<sup>11</sup> L. A. García Moreno, *Leovigildo*, pp. 240-241.

elementos de conciliación con el catolicismo, pero sin renunciar a la doctrina arriana fundamental. Considerado uno de los más capaces reyes visigodos, emprendió una profunda reforma de las instituciones del reino con el objetivo de consolidar una monarquía fuerte y centralizada, inspirada en los modelos imperiales bizantinos. Su reinado marcó un punto de inflexión en la historia visigoda por el alcance de sus reformas militares, jurídicas y religiosas.

Uno de los aspectos determinantes en el ámbito político fue la labor unificadora que llevó a cabo en el ámbito religioso. El arrianismo de los visigodos casi siempre fue presentado con la impronta de la fe cristiana propia de los godos (*fides gothica*) que en modo alguno se pretendió imponer a la mayoritaria población hispanorromana. Antes al contrario, ese elemento diferencial era la manifestación de una clara distinción entre ambos grupos, godos e hispanorromanos, donde los primeros, pese a su inferioridad demográfica se alzaban sobre sus súbditos hispanorromanos.

Este elemento distintivo era el que tenía que vencer Leovigildo para poder homogeneizar a los dos grupos étnica y religiosamente diferenciados para con ello lograr construir una monarquía sólida y fuerte. A tal efecto, Leovigildo convocó sínodos arrianos, expulsó a obispos católicos rebeldes como Masona de Mérida y reprimió con dureza las revueltas religiosas, como la que protagonizó su hijo Hermenegildo, convertido al catolicismo y considerado mártir por la historiografía eclesiástica posterior. A pesar de sus esfuerzos, el monarca no logró la unidad religiosa ni la completa subordinación de la iglesia a su proyecto político.

Pero el enfrentamiento entre arrianos godos y católicos hispanorromanos no solo no fue a menos, sino que incluso aumentó por momentos. A los enfrentamientos de naturaleza racial se unieron las disputas de naturaleza teológica como consecuencia del enfrentamiento por razones de controversia religiosa

que se produjo entre ambos grupos, lo que creó un ambiente enrarecido y tremendamente polémico.

En esta atmósfera, Leovigildo optó por una política conciliadora desde el arrianismo. Buscó reformar esta confesión para hacerla más aceptable a la mayoría católica con la esperanza de lograr una unidad religiosa sin renunciar a las raíces godas.<sup>12</sup> La mayor parte de la información sobre su política religiosa proviene de fuentes católicas posteriores, como san Isidoro de Sevilla, quien critica duramente al rey, y Juan de Biclario, cronista contemporáneo y católico,<sup>13</sup> que resalta la represión a los obispos nicenos. No obstante, todo parece indicar que Leovigildo buscó lograr una síntesis doctrinal entre el arrianismo tradicional y algunos elementos del catolicismo, aunque sin abandonar el control arriano del Estado.

Una prueba de este intento fue la convocatoria de un concilio arriano en Toledo hacia el año 580, destinado a fortalecer la jerarquía eclesiástica arriana, dotarla de una mayor organización y favorecer las adhesiones de aquellos que habían abandonado el arrianismo y se habían hecho católicos.<sup>14</sup> Se sospecha que allí se modificó la liturgia arriana para hacerla más próxima a la católica, eliminando de este modo algunos aspectos que resultaban inaceptables para los nicenos, como el rebautismo de los conversos.

Este programa reformista leovigildiano fue interpretado por muchos como una imposición, en especial por el clero católico, que no aceptaba el arrianismo como religión legítima ni aun en una forma atenuada. Las

<sup>12</sup> José Orlandis, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*. (Madrid: Gredos, 1987), pp. 103-104.

<sup>13</sup> Sobre el obispo gerundense y su *Crónica*, véase J. Campos, *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios (Madrid: CSIC, 1960).

<sup>14</sup> Ricardo Izquierdo Benito, 'Toledo en época visigoda', en *Toledo y Bizancio*. Coordinador Miguel Cortés Arrese (Cuenca: Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha, 2002), p. 61.



FIG. 3. Conversión de Recaredo (Óleo sobre lienzo, Antonio Muñoz Degraín, año 1888). Senado, Patrimonio Nacional.

tensiones que se derivaron de ello desembocaron en un conflicto familiar y político de gran envergadura: la rebelión de Hermenegildo, hijo mayor de Leovigildo, que se convirtió al catolicismo influido por su esposa Ingundis, católica franca, y por el obispo Leandro de Sevilla.<sup>15</sup>

La rebelión de Hermenegildo, iniciada en la Bética, se convirtió en una cruzada religiosa y política. Fue apoyado por sectores católicos y por el Imperio bizantino, interesado en debilitar a los visigodos. Leovigildo reprimió la revuelta tras una larga campaña y ejecutó a su hijo en el año 585. Si bien el rey se consolidó en el poder, el conflicto dejó claro el fracaso de su política integradora desde el seno del arrianismo, hasta el punto de barajar, en sus

últimos instantes de vida, dar el paso de la conversión al catolicismo.<sup>16</sup>

A la muerte de Leovigildo en el año 586, su hijo menor Recaredo (559-601) accedió al trono y adoptó una estrategia completamente distinta: en lugar de reformar el arrianismo, decidió abrazar el catolicismo y convertirlo en la religión oficial del reino. La conversión personal del rey se produjo en 587 y fue seguida de una intensa campaña diplomática y política para asegurar la adhesión tanto de la aristocracia como del alto clero arriano. Esta decisión, motivada tanto por convicciones religiosas como por estrategia política, fue solemnizada en el III Concilio de Toledo (589), que representa un hito en la historia del cristianismo hispánico, siendo, sin duda uno de

<sup>15</sup> Luis Vázquez de Parga Iglesias, *San Hermenegildo ante las fuentes históricas* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1973).

<sup>16</sup> Roger Collins, *La España visigoda, 409-711*. «Serie Mayor. Historia de España» (Barcelona: Editorial Crítica, 2005), p. 64.



FIG. 4. Recaredo I, rey de los Visigodos (Óleo sobre tela, Antonio Muñoz Degraín, año 1857). Museo del Prado.

los más importantes de la historia visigoda.<sup>17</sup> En él, Recaredo compareció ante los obispos católicos y declaró su renuncia al arrianismo. Se leyó un *symbolum fidei* elaborado *ad hoc*, que reafirmaba la ortodoxia trinitaria y condenaba las herejías cristológicas. La conversión del rey fue seguida por la de numerosos miembros de la aristocracia visigoda. Se destruyeron iglesias arrianas, se disolvieron los sínodos paralelos y se instauró un régimen de estrecha colaboración entre la monarquía y la Iglesia católica.

<sup>17</sup> L. A. García Moreno, 'La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa', en *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589-1989* (Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991), pp. 271-296.

El concilio, presidido por san Leandro de Sevilla, articuló la conversión del reino en términos teológicos y canónicos, condenando formalmente el arrianismo y estableciendo las bases para una ortodoxia visigótica unificada. A partir de este momento, la Iglesia católica adquirió un papel central en el sostenimiento del poder real y en la formulación de la identidad visigoda.

Leandro de Sevilla, obispo metropolitano de la capital, se convirtió en figura clave de este proceso en el que la unión de la monarquía y el episcopado fue el resultado más duradero del giro católico, hecho que posibilitó a los visigodos insertarse plenamente en la romanidad cristiana.

A diferencia del modelo romano tardío de cesaropapismo, la monarquía visigoda no fagocitó a la iglesia en post de un modelo cuasi teocrático como el vigente en Bizancio, donde el emperador era a la vez *rex et sacerdos*,<sup>18</sup> sino que la integró como aliada institucional. Esto se tradujo en una sinergia duradera: los concilios de Toledo se convirtieron en asambleas político-religiosas donde se legislaba conjuntamente y se articulaban las relaciones entre el poder civil y eclesiástico.

La conversión de Recaredo trajo consigo una notable transformación en la identidad del reino visigodo. Por primera vez se logró una relativa homogeneidad religiosa entre gobernantes y gobernados y el Estado se consolidó en torno a la Iglesia católica como núcleo ideológico y administrativo.<sup>19</sup> Sin embargo, hubo al menos dos intentos de destronar a

<sup>18</sup> Sobre el concepto de cesaropapismo, el estudio fundamental es el de Gilbert Dagron, *Emperador y sacerdote: estudio sobre el "cesaropapismo" bizantino* (Granada: Universidad de Granada, 2007).

<sup>19</sup> Pedro Castillo Maldonado, 'Católicos y arrianos en la Hispania visigoda: la conformación de un sistema único de dominación', en *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*. Coordinadores José Fernández Ubiña, Alberto J. Quiroga Puertas y Purificación Ubric Rabaneda (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015), pp. 51-71.

Recaredo por parte del alto clero y la aristocracia visigoda arriana.<sup>20</sup>

Este proceso tuvo efectos positivos en términos de unidad política, legitimación del poder real, y control del territorio, si bien no detendrán las tendencias protofeudales. Se fomentó la red episcopal, se promovió la alfabetización en latín eclesiástico y se difundió la legislación canónica. Asimismo, se reforzó el concepto de *rex catholicus*, como defensor de la ortodoxia frente a cualquier desviación doctrinal.

Sin embargo, esta unificación tuvo también consecuencias negativas. La tolerancia hacia otras religiones desapareció progresivamente. El judaísmo fue objeto de crecientes restricciones a medida que las condiciones materiales de vida se deterioraban sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo VII y los pocos arrianos que se resistieron fueron perseguidos. El modelo de unidad impuso una forma de intolerancia doctrinal que se consolidaría en los siglos posteriores.

Hay que tener presente que los concilios toledanos, especialmente entre el IV (633) y el XVIII (701), constituyen una de las manifestaciones más acabadas del proceso de fusión entre iglesia y monarquía.<sup>21</sup> Estos concilios no solo trataron cuestiones eclesiásticas, sino también políticas, jurídicas y sociales, contribuyendo a la sacralización del poder regio y a la regulación minuciosa de la vida cristiana. A nivel doctrinal, los concilios definieron con precisión las creencias ortodoxas, reforzando el dogma trinitario y condenando cualquier desviación, incluida la persistencia de elementos arrianos o prácticas heterodoxas locales. Se promovió una liturgia común, se



FIG. 5. Berna, Burgerbibliothek, Cod. 263, f. 14r (*Etimologías* de Isidoro de Sevilla)..

establecieron normas sobre la ordenación clerical, el celibato y la disciplina eclesial.

Figura central de este proceso fue Isidoro de Sevilla (circa 560-636), cuya obra *Ety-mologiae* y sus tratados dogmáticos como *De fide catholica contra Iudaeos* o las *Sententiae* consolidaron una visión unificada del saber cristiano. Isidoro representa la síntesis de la herencia patristica, la tradición latina clásica y la necesidad de definir una identidad cristiana hispánica en el contexto postromano.<sup>22</sup> Su pensamiento influyó profundamente en la legislación conciliar y en la pedagogía eclesiástica. En sus obras se advierte una preocupación

<sup>20</sup> R. Collins, *España visigoda*, pp. 65-66.

<sup>21</sup> Juan Francisco Rivera Recio, 'Los concilios de Toledo', en *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*. Vol. I. Dirigida por Agustín Fliche y Víctor Martín. Edición española bajo la dirección de José María Javierre (Valencia: Edicep, 1974), pp. 709-717.

<sup>22</sup> Véase la 'Introducción general' de Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982), pp. 1-257.



Su formación teológica era reforzada por la lectura y copia de textos patrísticos, especialmente agustinianos, y por la participación en los concilios.

Sin embargo, esta preeminencia eclesial también fue fuente de tensiones cuando algunos obispos se aliaban con facciones nobiliarias contrarias al rey, o cuando las disputas sucesorias afectaban la estabilidad del clero.

A su vez, la conquista musulmana de Hispania en el año 711 representó una ruptura dolorosa en el orden religioso establecido. Las estructuras eclesiásticas se mantuvieron en parte en los territorios conquistados, pero bajo nuevas condiciones y con no pocos resentimientos. Los cristianos, ante esta nueva coyuntura, pasaron a quedar sujetos a toda una serie de restricciones legales y fiscales bajo la condición de *ahl al-dhimmah* o «gentes sometidas».

La reacción teológica inicial de los cristianos hispanos ante el islam no fue inmediata ni uniforme. En un primer momento

hubo de predominar no poco desconcierto y hasta resignación. Con el tiempo, surgieron respuestas de muy distinto signo, entre ellas las apologéticas, particularmente en las elites mozárabes bilingües latino-árabes, que comenzaron a elaborar discursos tanto de resistencia doctrinal como de ataque frente al islam.

Durante el siglo VIII, las fuentes literarias son escasas, pero se advierten esfuerzos por preservar la identidad cristiana mediante la transmisión manuscrita de textos latinos, la continuación de la liturgia hispánica y la enseñanza del latín en entornos eclesiásticos y monásticos. De este modo, aunque hubo períodos de relativa coexistencia pacífica, obviamente también se registraron tensiones religiosas, especialmente cuando las autoridades islámicas percibían desafíos a su poder establecido o ataques a su religión, como puede leerse en las narraciones de los martirios de Córdoba de mediados del siglo IX. Con todo, los nuevos pobladores no dudaron en



FIG. 7. Vista exterior del conjunto de la mezquita de Almonaster la Real (Huelva), construida aprovechando un templo visigodo anterior.



FIG. 8. Detalle del interior de la mezquita de Almonaster la Real, Huelva.



FIG. 9. Detalle de la arcada interior de la mezquita de Almonaster la Real, Huelva.

adaptar construcciones cristianas del periodo visigodo, como por ejemplo basílicas tanto de zonas urbanas como rurales, convirtiéndolas en mezquitas, como sucede en la población onubense de Almonaster la Real.

## La cultura

El proceso de integración del reino visigodo en el marco del catolicismo latino y su consolidación como entidad política unificada tuvo en la cultura escrita uno de sus principales instrumentos. Tras la conversión del rey Recaredo al catolicismo la Iglesia visigoda desarrolló una intensa labor normativa, litúrgica, teológica e historiográfica, en estrecha colaboración con la monarquía. Esta alianza propició el florecimiento de una literatura eclesiástica que tuvo como objetivo reforzar la ortodoxia doctrinal, educar al clero, formar a las elites y consolidar la memoria histórica del reino.

La documentación tardoantigua e hispanovisigoda es realmente escasa, fragmentaria y muchas veces indirecta; las noticias sobre escuelas, bibliotecas o prácticas de lectura aparecen dispersas en cánones conciliares, reglas monásticas, epitafios, testamentos o crónicas, sin ofrecer nunca descripciones sistemáticas.<sup>26</sup> En este contexto, es interesante prestar atención a aquellos monasterios que funcionaron como focos de irradiación cultural, es decir, en los lugares donde la vida monástica no se limitó a la práctica de la ascesis, la oración y la disciplina comunitaria, sino que asumió conscientemente tareas de enseñanza, de formación del clero y de custodia de los libros. Para ello, es necesario analizar la actividad cultural que se desarrolló en ese marco, distinguiendo

dos planos complementarios: por un lado, la vida intelectual interna de las comunidades (lecturas, enseñanza de la gramática y de la retórica, ejercicios de interpretación bíblica, cultivo de determinadas ciencias), mas por otro el trabajo bibliográfico propiamente dicho, esto es, la organización de bibliotecas, la copia de manuscritos y la transmisión de textos antiguos, tanto cristianos como profanos. Para comprender el surgimiento de las escuelas monásticas visigodas, tenemos que remontarnos al contexto de la reorganización eclesiástica del siglo VI. En el año 527, el II Concilio de Toledo dicta un canon que ordena la creación de escuelas episcopales adscritas a las sedes catedralicias. Estas escuelas, pensadas ante todo para la formación del clero, debían proporcionar a los futuros presbíteros y diáconos los conocimientos necesarios para desempeñar la cura pastoral: nociones de Escritura, manejo de los cánones conciliares y de las decretales, familiaridad con la liturgia y el canto eclesiástico, así como cierta habilidad en la palabra pública. En este sentido, las fuentes permiten identificar con relativa precisión algunas de estas escuelas: la de Mérida, conocida por las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*; la de Braga, estrechamente vinculada a la actividad de Martín de Braga; la de Palencia, en tiempos del obispo Conancio y mencionada en la *Vita Fructuosi*; la de Zaragoza, donde ejercía Eugenio antes de ser llamado por Chindasvinto a la sede metropolitana; o la de Sevilla, ya floreciente en la época de Leandro e Isidoro. No se trata, en ningún caso, de instituciones masivas ni de centros de alta especulación teológica, pero sí de espacios donde la lectura y el estudio se integran en la formación de los ministros de la Iglesia.

En paralelo con estas escuelas catedralicias, y en ocasiones incluso con anterioridad cronológica, se constata la aparición de monasterios que desempeñan funciones análogas. Uno de los más antiguos y significativos es el monasterio de San Martín de Asán, en la

<sup>26</sup> En este apartado hemos seguido la exposición de Eustaquio Sánchez Salor, 'La cultura en los monasterios visigóticos', *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 3 (1990), pp. 23-40.



FIG. 10. Tremis del rey Chindasvinto acuñado en la ceca de *Hispalis* con las leyendas: +CH.SUINLUSRX / +ISPALIIPIUS.



FIG. 11. Chindasvinto (Óleo sobre lienzo, Juan de Barroeta y Anguisolea, año 1854). Museo Nacional del Prado.

diócesis de Huesca, fundado según la tradición por el monje y abad Victoriano, amigo de Venancio Fortunato. La *Vita Victoriani* no es una fuente especialmente fiable en los detalles, pero el epitafio compuesto por Fortunato ofrece datos sólidos: Victoriano muere hacia el año 558, a los ochenta años de edad, y se da por supuesta la existencia del monasterio al menos desde la década de 520. Todo indica, por tanto, que la fundación es ligeramente anterior a la creación de las escuelas episcopales y que el cenobio de Asán vivió desde su origen en un contexto de notable dinamismo cultural. Un testamento conservado del diácono Vicente de Huesca, que lega sus bienes a su maestro Victoriano y al propio monasterio, constituye un testimonio precioso: el testador afirma que «desde su niñez» fue alimentado por la sabiduría de Victoriano, lo que sugiere una formación sostenida y no una mera catequesis rudimentaria. El epitafio de Fortunato añade que de Asán salieron numerosos monjes que fueron pastores y obispos a ambos lados del Pirineo. Todo ello plasma la existencia de una auténtica escuela monástica, muy probablemente inspirada, aunque adaptada al contexto hispano, en el modelo de Lérins, el célebre monasterio provenzal que durante

mucho tiempo se consideró hostil a la cultura profana, pero que los estudios han mostrado más permeable a la tradición clásica de lo que se pensaba en un primer momento.

La importancia cultural de Asán no puede desvincularse del llamado 'renacimiento ostrogodo' experimentado bajo el reinado del rey Teodorico. Casiodoro, consejero del monarca y más tarde fundador del monasterio de Vivarium en el sur de Italia, encarna bien esta atmósfera en la que la administración, la literatura y la reflexión cristiana se entrelazan. A través de la vía Domitia y de otros caminos que cruzan la Provenza, parte de esa cultura elaborada en la corte ostrogoda y en ambientes como el de Lérins pudo irradiarse hacia el valle del Ebro y la Tarracense, de modo que Asán aparece como un punto de contacto entre la tradición italiana y la futura cultura visigoda. Otro centro decisivo es el monasterio Servitano de Valencia, fundado hacia 570 por Donato y un grupo de monjes procedentes del Norte de África, que buscan refugio tras las convulsiones de la invasión vándala por la controversia de los Tres Capítulos. Ildefonso de Toledo, en su *De viris illustribus*, narra la llegada del grupo y subraya un dato que, a ojos de la historia cultural, es capital: los monjes desembarcan en Hispania llevando consigo una gran cantidad de códices. Esa «emigración de libros», unida a las competencias escolares acumuladas por los gramáticos y retóricos africanos durante siglos, representa una contribución esencial para la reconstrucción de las bibliotecas hispanas, muy mermadas tras los desórdenes del siglo V. Es verosímil que en los fardos transportados desde África hubiera no sólo obras patrísticas y litúrgicas, sino también manuales de artes liberales, gramáticas, comentarios y colecciones de autores clásicos que habían sido utilizados en las escuelas africanas hasta época muy tardía. La escuela monástica del Servitano se benefició directamente de este aporte, y en ella recibieron formación personajes como Eutropio de Valencia y Liciniano

de Cartagena, cuyas obras revelan un grado notable de familiaridad con la cultura literaria antigua.

En el extremo noroccidental de la Península, el monasterio de Dumio, presidido por Martín de Braga, ofrece otro ejemplo de la estrecha relación entre vida monástica, función episcopal y cultivo de las letras. Martín, procedente del ámbito oriental, actúa como monje-obispo a la manera de Martín de Tours: preside una comunidad, atiende a los clérigos de su diócesis, combate el paganismo rural y se ocupa de la formación intelectual de su entorno. Para instruir a los monjes, manda traducir las *Sententiae patrum*, colección de máximas ascéticas; para ordenar la práctica eclesiástica, recopila los cánones de concilios antiguos; para corregir las supervivencias paganas del campo, compone el *De correctione rusticorum*, donde no recurre a sutilezas teológicas, sino a una argumentación enérgica contra los agentes del demonio y a una sólida crítica euhemerista de los dioses del panteón tradicional, en continuidad con la apologética cristiana de los primeros siglos. La educación ofrecida en Dumio no debió ser muy sofisticada desde el punto de vista teórico, pero sí eficaz y bien orientada, apoyándose además en una biblioteca en la que ocupaban un lugar destacado los diálogos de Séneca. Las exhortaciones morales de Martín son, como ha observado la crítica moderna, una verdadera «tela senequiana», resultado de una lectura atenta y de una práctica de adaptación cristiana de máximas estoicas. Sus traducciones del griego, continuadas por su colaborador Pascasio, indican, por otra parte, que en la biblioteca dumiense se conservaban textos orientales en versión original, lo que da idea de la amplitud del horizonte cultural manejado.

De acuerdo con todo lo anterior, podemos afirmar que ya en el siglo VI hubo en Hispania escuelas monásticas relevantes en Asán, en el Servitano y en Dumio. Durante el siglo VII, la red se densifica: en Sevilla

continúa la tradición del monasterio Honoriacense, donde Leandro actúa como abad antes de ocupar la sede episcopal; en Toledo, el monasterio de Agali se convierte en un auténtico semillero de obispos, pues de él salen, entre otros, Heladio, Justo, Eugenio e Ildefonso, futuros titulares de la cátedra metropolitana; en Mérida, la documentación de las *Vitas Patrum Emeritensium* permite identificar al menos un monasterio en Cauliana, de donde procede Renovato; en otras ciudades, como Lamego, Zaragoza o Gerona, los obispos documentados habían sido anteriormente monjes o abades. La consecuencia inmediata es que los monasterios, al margen de su función espiritual, se convierten en centros privilegiados de formación de las elites eclesiásticas del reino. Esta constatación obliga a reconsiderar la relación entre escuelas episcopales y escuelas monásticas. La interpretación tradicional había trazado una línea relativamente rígida: las escuelas catedralicias habrían tenido como finalidad principal la formación práctica del clero, especialmente en lo que concierne a la gestión litúrgica y canónica, mientras que las monásticas habrían orientado su enseñanza casi exclusivamente a la vida contemplativa, ocupándose de la lectura de la Biblia y de la literatura ascética, y dejando de lado el estudio ‘científico’ o ‘filológico’ de la Escritura, así como las demás ciencias seculares. En este esquema, la visión de san Agustín, que había defendido el uso instrumental de las artes liberales para una mejor exégesis del texto bíblico, habría quedado relativamente marginada en los medios monásticos, más preocupados por la pureza del corazón que por la elaboración conceptual.

Ahora bien, la separación radical entre escuela monástica y escuela catedralicia responde más bien a categorías institucionales características de la plena Edad Media, ya claramente documentadas a partir del siglo XI, que a la realidad de los siglos VI y VII. En la época visigoda, los mismos actores aparecen una y otra vez en funciones distintas: son

monjes que se convierten en obispos, abades que desempeñan tareas propias de maestros de escuela, clérigos seculares que se retiran a la vida monástica o que gobiernan monasterios sin dejar de pertenecer al clero diocesano. La educación, por tanto, no se distribuye entre compartimentos estancos, sino que se organiza a menudo en torno a figuras personales de autoridad, que asumen simultáneamente el papel de guía espiritual, de jefe de comunidad y de maestro de estudios. Así, hay que recordar la antigua recomendación del papa Siricio a Himerio de Tarragona, que animaba a reclutar clérigos entre los monjes que destacasen por su vida ejemplar y por su sólida formación. Este consejo reaparece en el canon 3 del concilio de Lérida de 546, donde se contempla explícitamente la promoción de monjes a cargos eclesiásticos. Por otro lado, el catálogo de obispos visigodos que proceden de monasterios resulta elocuente: Martín de Dumio, Vicente de Huesca, Juan de Biclario, Eutropio de Valencia, Liciniano de Cartagena, Leandro de Sevilla, Renovato de Mérida, Heladio, Justo, Eugenio e Ildefonso de Toledo, Teudisclo de Lamego, Juan de Zaragoza, Nonnito de Gerona, Fructuoso de Braga y muchos otros. La mayoría de las grandes figuras pastorales no han salido de escuelas catedralicias anónimas, sino que se han formado en monasterios concretos, bajo la guía de maestros con nombre y apellido. Además, la manera misma en que se concibe la educación parece marcada por un fuerte componente ‘nepotista’ en el sentido antiguo del término, es decir, por la transmisión de saberes dentro de redes familiares o de patronazgo. Isidoro de Sevilla es educado por su hermano Leandro; Paulo de Mérida educa a su sobrino Fidel; Renovato tiene sus *discipuli*; Victoriano, Donato o Heladio se rodean de *alumni* que acabarán ocupando puestos destacados. En muchos de estos casos, la etiqueta de ‘escuela monástica’ o ‘episcopal’ resulta a todas luces insuficiente, dado que el proceso formativo se desarrolla en un espacio híbrido, donde el claustro y la



catedral, la celda del maestro y el aula de lectura se confunden. La escuela instalada junto al templo de Santa Eulalia en Mérida constituye un ejemplo emblemático de esta ambigüedad. El autor de las *Vitas Patrum Emeritensium* describe a unos *pueri* dirigidos por un *praepositus cellae*, término típico del vocabulario monástico, pero añade poco después que el reverendísimo diácono Redempto presidía el establecimiento. La institución aparece así a medio camino entre una escuela monástica y una escuela episcopal, y su realidad histórica probablemente combine rasgos de ambas. Lo importante, en todo caso, es que este tipo de testimonios impide reconstruir el panorama educativo visigodo según una dicotomía rígida.

De todos estos datos se extraen dos posibles interpretaciones: o bien existió un fondo común de estudios eclesiásticos, centrado en la Escritura, los cánones y la liturgia, que se impartía indistintamente en escuelas monásticas y episcopales; o bien los estudios más elaborados, aquellos que requerían una mayor dedicación y una biblioteca mejor surtida, se concentraron en los monasterios, mientras las escuelas catedralicias cubrían sobre todo las necesidades básicas del clero ordinario. El autor se inclina por esta segunda opción, subrayando que las figuras intelectuales de mayor relieve salen, en su inmensa mayoría, de la experiencia monástica. Esta constatación tiene consecuencias importantes: sugiere que los monasterios visigodos no sólo practicaron una intensa vida espiritual, sino que mantuvieron un nivel de cultura superior al que a menudo se les ha atribuido.

La actividad cultural desarrollada en los monasterios cobra vida propia gracias a los textos de las reglas monásticas conservadas: la Regla de Leandro para vírgenes, la Regla de Isidoro, la Regla de Fructuoso y la *Regula Communis* dirigida a varias comunidades del noroeste. En todas ellas se advierte un mismo rasgo insistente: la centralidad de la lectura. La *Regula monachorum* de Isidoro establece

con precisión la distribución del tiempo a lo largo del día y de las estaciones. En verano, los monjes deben trabajar manualmente desde la mañana hasta la hora de tercia; de tercia a sexta se consagran a la lectura; después descansan hasta nona; y de nona a vísperas regresan al trabajo. En otoño, invierno y primavera, el esquema se invierte parcialmente: desde la mañana hasta tercia se lee; de tercia a nona se trabaja; y después de la refección de nona se puede seguir trabajando, leyendo o meditando en voz alta. Si se traducen estas indicaciones a un horario aproximado, se observa que en verano la lectura ocupa unas tres o cuatro horas diarias, y en invierno aún más. No se trata de un pasatiempo ocasional, sino de una actividad estructural en el ritmo del monasterio.

La Regla de Leandro, redactada para una comunidad femenina de vírgenes consagradas entre las que se encontraba su hermana Florentina, refuerza todavía más esta centralidad. Leandro afirma que la virgen debe «leer y orar continuamente»; su jornada ha de organizarse de forma que a la lectura siga la oración y a la oración la lectura, sin interrupciones evitables. Incluso cuando la monja se ve obligada a dedicarse al trabajo manual o a la comida, se recomienda que otra hermana lea en voz alta, de manera que el oído siga recibiendo el alimento de la palabra divina. El texto concluye con una fórmula significativa: la lectura ha de enseñar a orar y a pedir, como si la *lectio* fuera la matriz de la vida espiritual. En las *Sentencias*, Isidoro da a esta intuición una formulación casi clásica: la oración purifica y la lectura instruye; cuando rezamos, hablamos con Dios; cuando leemos, es Dios quien nos habla. El provecho espiritual procede de la combinación de lectura y meditación, que permite aprender lo que se ignoraba y conservar lo aprendido. El obispo sevillano llega incluso a afirmar que la lectura frecuente compensa en parte la escasa agudeza natural: quienes tienen poco talento pueden, gracias a una práctica constante, alcanzar una

comprensión de la verdad que los inteligentes negligentes no llegan a lograr.

Sin embargo, en cuanto se plantea la cuestión de qué se leía exactamente en los monasterios, el problema se vuelve más complejo. Es obvio que el libro por excelencia era la Biblia, tanto en la lectura continua como en las perícopas seleccionadas para la liturgia o para la meditación. Pero ¿se limitaba a ella el horizonte de lectura? ¿Se conocían y utilizaban también textos de autores paganos, manuales de gramática, obras de ciencias naturales, compendios médicos o jurídicos? Entre los argumentos negativos, destaca la conocida advertencia del capítulo 8 de la Regla de Isidoro, en la que se afirma que el monje debe «guardarse de leer los libros de los gentiles y los volúmenes de los herejes». A primera vista, podría parecer una condena absoluta de la literatura clásica. Sin embargo, el propio verbo empleado (*legere caveat*) tiene un matiz de prevención, más que de prohibición categórica. Si Isidoro considera necesario advertir contra la lectura de los gentiles, es precisamente porque esa lectura era posible, e incluso probable, en los monasterios que él conocía. Si esos libros no hubieran estado al alcance de los monjes, la recomendación carecería de sentido. En las *Sentencias* (3, 13), Isidoro vuelve sobre el tema y adopta una posición matizada: reconoce que las obras de los paganos “brillan” en su forma por la elocuencia de sus palabras, aunque carezcan de la sabiduría de la virtud; añade que, entre libros paganos y heréticos, son preferibles los primeros, especialmente cuando se trata de gramáticas, porque las enseñanzas de los gramáticos pueden resultar útiles si se orientan a un fin recto. Lejos de condenar sin más la tradición clásica, el obispo la somete a un discernimiento que concede un valor instrumental al saber profano.

La *Regula Communis* ofrece otro testimonio sugestivo. En el capítulo dedicado a las *collationes*, las reuniones en las que el abad y los monjes debaten temas espirituales, se

reprende a aquellos que aprovechan la ocasión para vanagloriarse. Algunos se glorían de su genealogía ilustre, otros de sus parientes o de sus bienes; otros (y aquí reside el interés) de su sabiduría, de su elocuencia persuasiva, de sus lecturas y de sus escritos. El hecho mismo de que se condene esa jactancia implica que existían monjes ‘leídos’ que disponían de una formación suficientemente amplia como para considerarla un motivo de prestigio mundano. Si se tratara sólo de repetir de memoria textos bíblicos, probablemente la Regla no habría considerado necesario advertir contra este tipo de orgullo; más bien se apunta a una sabiduría y a una elocuencia que incluyen competencias retóricas de raigambre clásica.

A estos indicios negativos se suman argumentos positivos, relacionados con las funciones concretas que desempeñaban algunos cargos monásticos. La Regla de Isidoro, al describir las responsabilidades del abad, le atribuye explícitamente la *actio causarum*, es decir, la defensa judicial de los intereses del monasterio ante los tribunales. En la iglesia secular, esta función correspondía al ecónomo, como se deduce de una carta de Isidoro a Leudefredo, donde se afirma que el ecónomo debe encargarse de las acciones en las que la Iglesia figura como parte civil. Que en el ámbito monástico se atribuya al abad esta tarea, y que la *Regula Communis* se vea obligada posteriormente a recomendar que dicha defensa se confíe, si es posible, a un laico de vida intachable, indica que los abades habían intervenido de hecho con frecuencia en litigios. La práctica de la *actio causarum* presupone una pervivencia significativa de la retórica judicial, adaptada ahora al nuevo escenario de los pleitos sobre tierras, diezmos o privilegios eclesiásticos. Del mismo modo, las *collationes* en las que abad y monjes discuten cuestiones bíblicas exigen no sólo conocimiento de la Escritura, sino también manejo de técnicas dialécticas y retóricas. Isidoro afirma que en la colación la verdad se manifiesta mediante preguntas y objeciones, y añade que en ella

son de gran utilidad las figuras retóricas, tanto de dicción como de pensamiento. Se dibuja así un panorama en el que el antiguo *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) no desaparece, sino que se reorienta al servicio de la exégesis, de la enseñanza espiritual y de las necesidades jurídicas de la comunidad.

En lo que respecta a la gramática y a la literatura, la evidencia es igualmente elocuente. Para leer, copiar, explicar y predicar la Biblia no basta la alfabetización elemental; se impone un conocimiento más afinado de la lengua, de sus estructuras y de sus matices estilísticos. En el monasterio de Vivarium, Casiodoro había reunido ya en el siglo VI un auténtico *corpus* gramatical: tratados suyos como el *De oratione et partibus eius* o el *De orthographia*, obras de Donato, manuales de etimologías y un opúsculo de Sacerdos sobre las figuras retóricas. En Hispania, la situación

no fue muy diferente en los centros más cultos, especialmente en Toledo. En él se manejaban ejemplares de Donato y probablemente de Prisciano, así como compendios de Mallio Teodoro, Audax, Caper y Probo. Sobre esta base se elaboran obras como el pequeño tratado *De dubiis nominibus*, de probable origen español, y la *Ars grammatica* de Julián de Toledo, que constituyen verdaderos ejercicios de reflexión lingüística. El autor del *De dubiis nominibus* cita a Varrón, Virgilio, Ovidio, César, Cicerón y Livio, pero también a poetas cristianos como Juvenco, Prudencio, Sedulio, Paulino de Nola, Avito, Venancio Fortunato o Sulpicio Severo. Es cierto que muchas de estas citas pueden proceder de gramáticos anteriores, que ofrecían repertorios de ejemplos extraídos de los clásicos; pero precisamente el uso de estos manuales y antologías delata la existencia de bibliotecas con cierta riqueza. En la *Ars* de Julián, por su parte, aparecen mencionados Virgilio, Ennio, Lucrecio, Plauto, Terencio, Lucano, Persio y de nuevo los grandes poetas cristianos, con una amplitud que delata un horizonte literario bastante amplio. Aunque el contacto con los autores paganos se produzca a menudo a través de extractos y florilegios, y no por lectura directa de las obras completas, el resultado es que los monjes y clérigos formados en estos centros adquieren un dominio de la lengua y de la técnica del discurso muy superior al mínimo exigible para la simple recitación de textos sagrados.

Junto a la teoría gramatical, la práctica retórica se ejercita mediante técnicas como la versión sinonímica, testimoniada en los *Synonyma* de Isidoro. Un ejemplo concreto se encuentra en la *Vitae Patrum Emeritensium*, donde los jóvenes alumnos del monasterio de Cauliana interpelan a un monje glotón con una triple variación sinonímica sobre el juicio de Dios. El pasaje, que repite la misma idea con términos progresivamente más solemnes, recuerda exactamente los procedimientos recomendados por los manuales de sinónimos

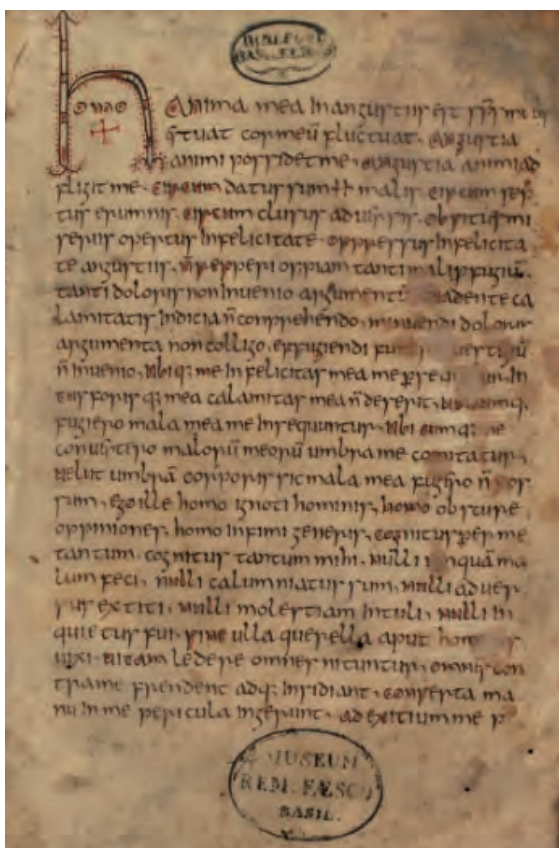


FIG. 13. *Synonyma* de Isidoro de Sevilla, ms. FIII15 c, Basilea Universitätsbibliothek, siglos VIII/IX.



FIG. 14. Tremís del rey Wamba acuñado en la ceca de Córdoba con las leyendas: +IDINMVVAMBA RX / +CORDOBAPATRICIA.

como ejercicio de estilo. El hecho de que tales fórmulas aparezcan en un contexto exhortativo dirigido a un monje muestra hasta qué punto la formación lingüística y la corrección moral se entrelazan en la pedagogía monástica. A este núcleo de gramática y retórica se añaden otros saberes de carácter técnico o científico. En el terreno de la astronomía, Ildefonso testimonia que Eugenio I de Toledo tenía conocimientos específicos sobre la luna, lo que supone el estudio de tratados sobre los astros. El poema *De eclipsi lunae* del rey Sisebuto, inspirado en autores como Lucrecio, Virgilio, Silio Itálico o Draconcio, revela un interés por la explicación natural de los fenómenos celestes que seguramente se nutría de libros disponibles en los ambientes cultos de la corte y del episcopado. En medicina, el manuscrito París BN lat. 10233, procedente de Toledo y copiado en el siglo VII, conserva fragmentos de la *Synopsis* de Oribasio, el *De podagra* de Rufo y otros tratados menores, lo que indica que en determinados círculos (probablemente monástico-episcopales) se manejaban compendios médicos destinados a ofrecer remedios prácticos. En matemáticas, la necesidad de calcular las horas canónicas, de fijar la fecha de la Pascua y de organizar la

cronología litúrgica y histórica obliga a cultivar un mínimo de aritmética y de geometría. Isidoro, siguiendo a Casiodoro, dedica en sus *Etimologías* un capítulo a «los servicios que prestan los números» y relaciona explícitamente el conocimiento numérico con el cómputo de los años y de las fiestas. La Regla monástica le atribuye al *custos sacrarii* la custodia de los códigos y de los documentos del archivo (*instrumenta omnia*), cuya conservación y consulta requieren cierto manejo de fechas y de cantidades; el *praepositus*, como intendente y maestro de obras, necesita a su vez conocimientos elementales de geometría para supervisar construcciones y administrar bienes. Las adiciones geométricas que los manuscritos hispanos introducen en las obras de Casiodoro e Isidoro apuntan a la existencia de clérigos y monjes que dominaban, aunque modestamente, estos campos.

El perfil de cultura que se dibuja a partir de las reglas y de los tratados se confirma cuando se examinan las obras de algunos autores concretos que se sabe vinculados a monasterios. Eutropio de Valencia, formado en el Servitano, incluye en su *Epistola de distinctione monachorum* la célebre máxima *ne quid nimis*, que atribuye a un 'poeta secular'

y que procede en realidad de Terencio. En la misma epístola se ha detectado una seudocita de Epicuro, lo cual revela un contacto, aunque sea indirecto, con la filosofía antigua. Liciniano de Cartagena, discípulo del mismo monasterio, deja en sus cartas la impresión de una sólida formación literaria. Leandro de Sevilla recurre con frecuencia a Cicerón y Séneca; Martín de Dumio se muestra tan familiar con Séneca que la crítica ha hablado de plagios; Braulio de Zaragoza cita a Terencio, Apio Claudio, Ovidio, Horacio y Virgilio; Julián de Toledo declara haber leído a muchos autores de la Antigüedad, además de demostrar, en su relato sobre la rebelión de la Galia contra Wamba, una técnica historiográfica que combina recursos salustianos con crónicas cristianas como las de Hegesipo, Eusebio, Jerónimo o Hidacio. Valerio, autor de textos hagiográficos, deja oír constantemente cadencias hexamétricas y giros virgilianos, lo que delata un ejercicio continuado en la imitación poética. Todo ello refuerza la conclusión de que los monasterios hispanos no se encerraron en una cultura exclusivamente bíblica, sino que, de una manera más o menos controlada, integraron elementos de la tradición clásica. Toledo, como sede de la monarquía y metrópolis eclesiástica, destaca de manera particular en este panorama. Allí se elaboró probablemente una compilación histórica que agrupaba las crónicas de Eusebio, Jerónimo, Víctor de Tunnuna y Juan de Biclara, junto con las historias de Próspero, Sulpicio Severo, Hidacio y posiblemente la obra completa de Orosio. Allí circulaban también antologías poéticas que reunían obras de Ausonio, Paulino de Nola, Sedulio, Avito, Draconcio y Coripo, muchas de las cuales llegaron desde el Norte de África. Estas antologías, copiadas y recopiadas en *scriptoria* monásticos y catedralicios, contribuyeron a mantener viva, en el interior del reino visigodo, una memoria selectiva de la literatura latina.



FIG. 15. Detalle del rey Wamba y el obispo Julián de Toledo (*Corpus Pelagianum*, Biblioteca Nacional de España, mss 1513).

Las reglas monásticas, y en especial la de Isidoro, contemplan la existencia de bibliotecas organizadas bajo la responsabilidad del sacristán. Este funcionario tiene a su cargo los libros: debe entregarlos a los monjes (uno por persona), recogerlos cada día después de vísperas y asegurarse de que se usen de manera regular. La Regla indica que los libros se solicitan a la hora de prima y se devuelven por la tarde, lo que sugiere un sistema relativamente formalizado de préstamo interno. El sacristán es también el responsable de los escribas, encargados de copiar los códices. La biblioteca no es, pues, un almacén pasivo, sino un organismo vivo, integrado en el ritmo diario de la comunidad. En estas bibliotecas, la Biblia ocupa el lugar central, pero no exclusivo. Junto a ella se guardan sermones, homilias y tratados de Padres de la Iglesia; vidas de santos que se leen en comunidad como modelos de imitación; colecciones de cánones conciliares y decretales; reglas monásticas; manuales de gramática y retórica; antologías poéticas; compilaciones jurídicas; tratados médicos y, en algunos casos, comentarios exegéticos de autores griegos traducidos. La forma predominante de acceso a los autores paganos

parece ser la antología, el extracto o la cita incorporada en manuales escolares; pero esta «segunda mano» basta para asegurar la continuidad de ciertos textos y para mantener vivo un repertorio de ejemplos y fórmulas. La alimentación de estas bibliotecas obedece a varios mecanismos. Los testamentos mencionan con frecuencia donaciones de libros por parte de laicos piadosos o de clérigos que, al morir, entregan sus códices a un monasterio determinado. La llegada de grupos monásticos extranjeros, como los africanos de Donato, aporta lotes enteros de manuscritos. Entre monasterios y sedes episcopales se entablan redes de intercambio de copias: un texto preciado se solicita, se copia y se devuelve, y esa copia puede, a su vez, generar nuevas copias en otros lugares. El trabajo de copia en los *scriptoria* internos es, sin embargo, el recurso fundamental. El *Liber ordinum* señala que en catedrales y monasterios existían grupos de escribas bajo la autoridad del *custos sacrarii*; copiar libros se considera uno de los oficios más meritorios, porque mantiene viva la palabra de Dios y asegura la transmisión de la doctrina.

Entre las obras manuscritas destaca un códice fragmentario de las epístolas paulinas, repartido hoy entre la Staatsbibliothek de Múnich, la Biblioteca Universitaria de la misma ciudad y la abadía de Göttweig, que contiene una versión prejeronimiana de las epístolas y se remonta al siglo VI o comienzos del VII. Se ha propuesto para este manuscrito un remoto origen africano y un origen inmediato bético, quizá sevillano. A él se suman varios códices jurídicos dispersos que podrían ser restos del trabajo de recopilación legal promovido bajo el rey Recesvinto. Otros manuscritos contienen textos médicos, como el ya citado París BN lat. 10233 o el BN nouv. acquis. lat. 203, que hace pensar en un códice hipocrático español. El manuscrito 443 de la Biblioteca Municipal de Lyon, con comentarios de Orígenes al Génesis, Éxodo y Levítico, parece derivar

de un modelo español. Dos códices agustinos, uno del Escorial con el *De baptismo parvulorum* y otro de Autun con parte de las *Enarrationes in Psalmos*, presentan también rasgos compatibles con una procedencia hispánica o pirenaica, y otro manuscrito parisino con *Enarrationes* sobre los salmos 26-36 podría remontarse igualmente a un modelo hispano. A estos testimonios materiales hay que añadir noticias sobre códices hoy desaparecidos, recogidas por eruditos como Ambrosio de Morales, que, en su *Viaje*, describe la biblioteca de la Iglesia de Oviedo. Allí menciona un códice de concilios que contenía los diecisiete concilios toledanos «bien enteros», lo que implica una copia posterior a 694, fecha del XVII Concilio de Toledo, y otro códice con el *Cantar de los Cantares*, vidas de santos y el tratado *De reparatione lapsi* atribuido al Crisóstomo latino. Es razonable suponer que este tipo de códices tuvieron su origen en *scriptoria* visigóticos, aunque hayan llegado a nosotros sólo a través de menciones indirectas. Además, algunos manuscritos compuestos en la época mozárabe o carolingia parecen depender de modelos visigodos. Un ejemplo llamativo es un códice del Escorial, probablemente copiado en Córdoba hacia fines del siglo VIII, que contiene las *Etimologías* de Isidoro, una carta atribuida al diácono Redempto sobre la muerte del obispo, dos tratados escriturísticos de Jerónimo, el *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennadio de Marsella, un corpus de epístolas jeronimianas y un conjunto de cartas visigodas (de Liciniano de Cartagena, de Fructuoso al rey Recesvinto, así como el dossier de Gundemaro y Sisebuto conocido como *Epistulae visigothicae*). La composición de este volumen sólo se explica si en Toledo y otros centros hispanos se habían reunido y conservado, desde la época visigoda, estos diversos materiales.

De acuerdo con todos estos datos los monasterios visigóticos de Hispania fueron, a la vez, escuelas de formación espiritual y centros



FIG. 16. Pila de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida)



FIG. 17. Motivo con decoración de racimos de uvas pareadas procedente del *Xenodochium* del obispo Masona (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

de cultura literaria. En ellos se organizó una enseñanza que, aunque orientada fundamentalmente a la Escritura y a la vida ascética, no desdeñó los instrumentos de la gramática y de la retórica, ni algunas parcelas de la antigua ciencia profana. En ellos se formaron la mayoría de las figuras eclesiásticas de relieve, desde Martín de Braga hasta Isidoro, Julián o Ildefonso. En ellos se copiaron y transmitieron textos bíblicos, patrísticos, jurídicos, médicos y, en medida nada despreciable, obras de la tradición clásica. La fama de barbarie



FIG. 18. Lauda del epitafio de Cantono perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

cultural que durante mucho tiempo se atribuyó al reino visigodo no resiste el cotejo con las fuentes: la existencia de escuelas monásticas estructuradas, la calidad literaria de las obras producidas por sus egresados, la densidad de la red de bibliotecas y *scriptoria* y la circulación de manuscritos que pueden relacionarse con la Península demuestran que la Hispania de los siglos VI y VII alcanzó un nivel de cultura digno de consideración. Frente a la imagen de una ruptura radical entre el mundo romano y la Edad Media, el estudio de estos monasterios muestra más bien una continuidad creativa, en la que la herencia clásica es acogida, depurada y reinterpretada a la luz de la fe cristiana, sin dejar por ello de inspirar las formas del discurso y de sostener la transmisión del saber.

Así pues, la cultura hispana de los siglos VI y VII se caracterizó por su marcada orientación religiosa, el uso exclusivo del latín como lengua culta y un modelo educativo heredado del mundo romano pero reformulado según las exigencias del cristianismo. Los escritores de este periodo no fueron meros repetidores de la tradición, sino constructores activos de una identidad cristiana visigoda, la



FIG. 19. Detalle inferior con crismón de la lauda del epitafo de Cantono perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

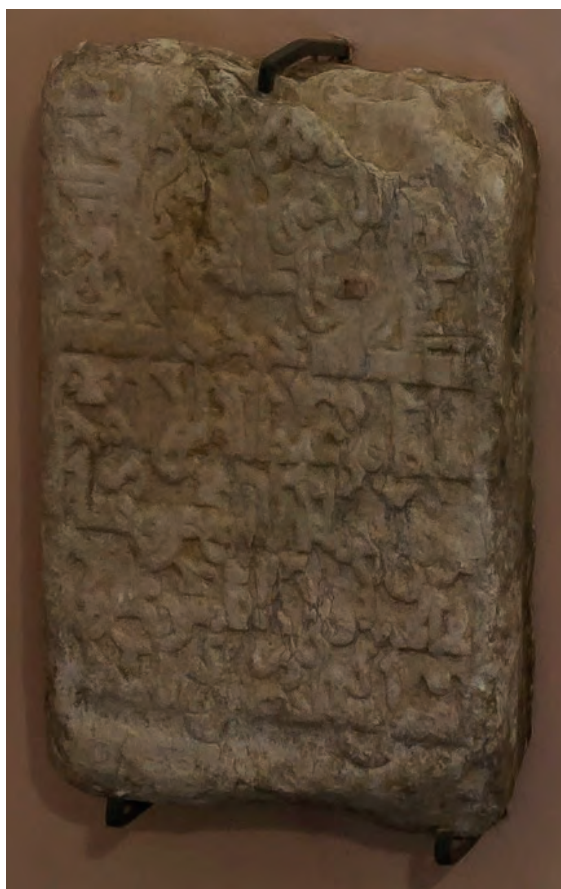


FIG. 20. Inscripción en árabe cúfico perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

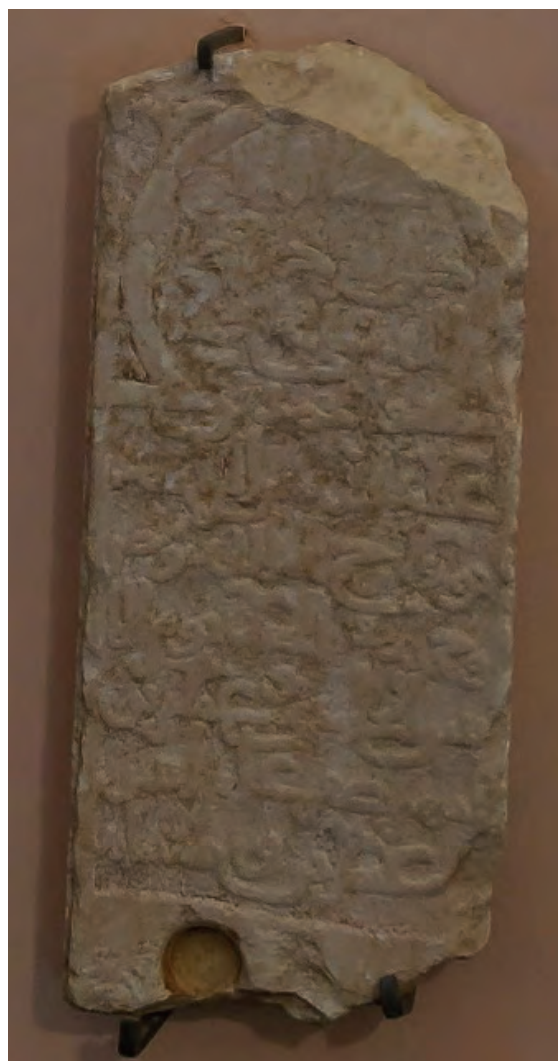


FIG. 21. Inscripción en árabe cúfico perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 22. Falso arco con motivos vegetales destinado a una ventana perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 23. Lápida conmemorativa en escritura cúfica de la fundación de la alcazaba de Mérida por 'Abd al-Rahmān II (año 835) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

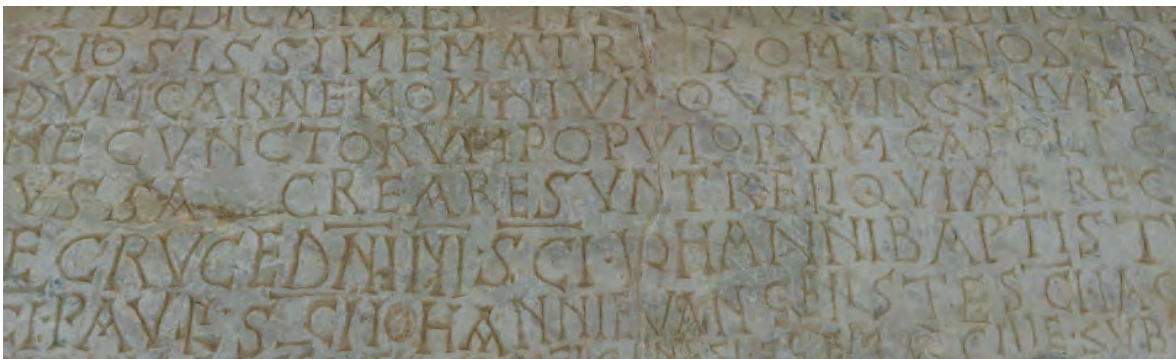


FIG. 24. Inscripción de podio de edificio público romano con mención de santos hispanos perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 25. Inscripción con epígrafe funerario de Arestula (año 559 d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

cual combinaba elementos clásicos, patristicos y autóctonos.<sup>27</sup>

Martín de Braga (circa 510-580),<sup>28</sup> conocido también como *Martinus Bracarenensis*, fue una figura clave en la cristianización y formación cultural de la región noroccidental de Hispania. Originario de Panonia y formado en Italia, su llegada a la Gallaecia supuso un impulso decisivo a la vida eclesiástica y

<sup>27</sup> M. C. Díaz y Díaz, 'La penetración cultural latina en Hispania en los siglos VI-VII' y 'La cultura de la España Visigótica del siglo VII', en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (Barcelona: El Albriz, 1976), pp. 9-20 y 21-55 respectivamente.

<sup>28</sup> A. Fontán, 'Martin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana', *Anuario de Estudios Medievales* 9 (1979), pp. 331-341.



FIG. 26. Miniatura de Martín de Braga en el Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial).

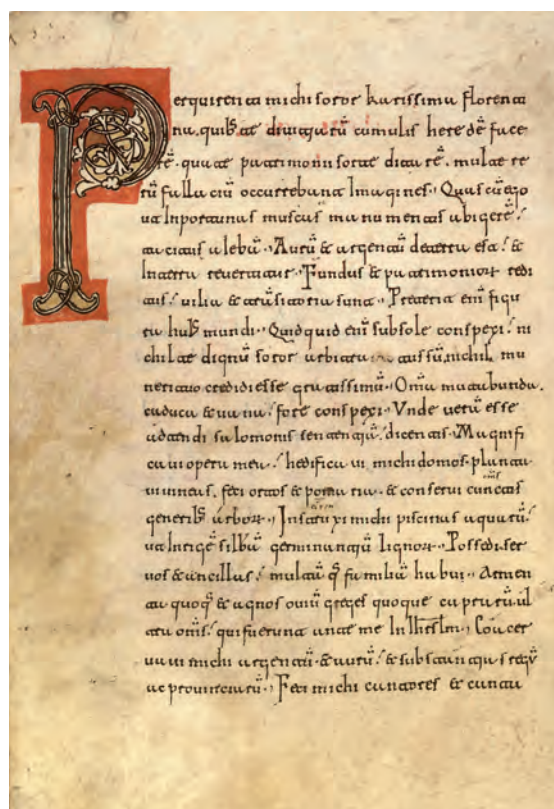


FIG. 27. Muestra de escritura visigótica (códice Emilianense 53, Real Academia de la Historia, Madrid).

cultural de la zona. Como obispo de Braga, combatió el arrianismo y promovió la educación del clero, la reforma de costumbres y la consolidación del catolicismo. Martín de Braga representa un modelo de obispo humanista y pastoral, preocupado por la educación del pueblo y la formación del clero. Sus obras fueron leídas y reproducidas en toda la Península y forman parte del núcleo doctrinal del episcopado visigodo. Entre sus obras destacan: *De correctione rusticorum*, un tratado moral en forma de sermón que denuncia la pervivencia de prácticas paganas entre los campesinos galaicos, ofreciendo una fuente clave para el estudio del cristianismo rural; *Formula vitae honestae* (atribuida durante siglos a Séneca), un tratado de ética cristiana basado en máximas estoicas y cristianas. A ellas hay que sumar traducciones y adaptaciones de obras orientales, como las *Sentencias* de Egidio o los *Canones Apostolorum*.

Hermano de Isidoro y arzobispo de Sevilla desde finales del siglo VI, Leandro (circa 536-602) fue una figura central en la conversión de los visigodos al catolicismo, como se ha indicado con anterioridad.<sup>29</sup> Participó activamente en los concilios toledanos y sevillanos, además de desempeñar un papel diplomático relevante en Roma y Constantinopla. Leandro fue maestro de Isidoro y colaborador estrecho en la reforma litúrgica y doctrinal del reino. Su papel en la reestructuración de la Iglesia visigoda le otorga una posición preeminente entre los escritores de su tiempo. Su obra principal es el *Liber de institutione virginum et de contemptu mundo*, un tratado ascético dirigido a su hermana Florentina en el que reflexiona sobre la virginidad consagrada,

<sup>29</sup> Ursicino Domínguez del Val, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo* (Madrid: Editora Nacional, 1981).

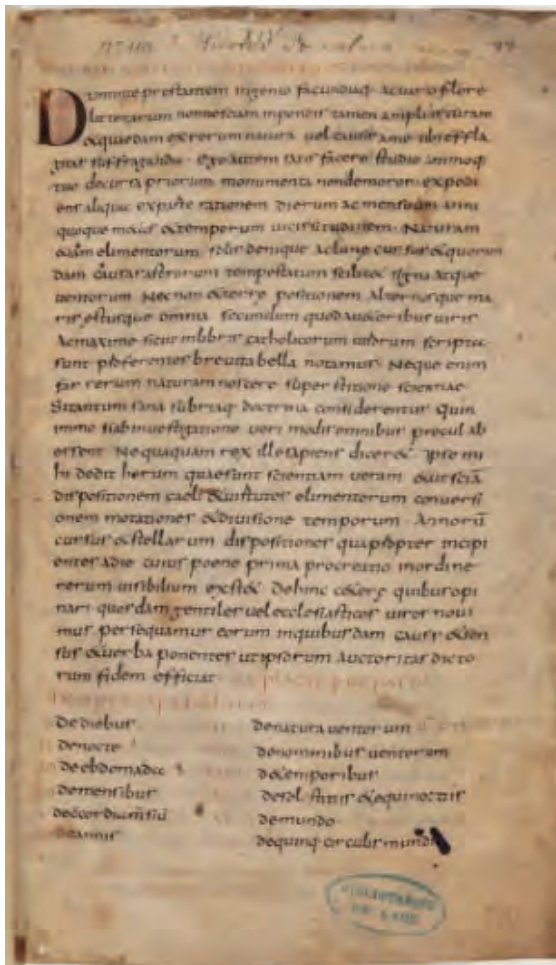


FIG. 28. Inicio del códice visigodo con el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (Ms 422, Bibliotheque Municipale, Laon, Francia).

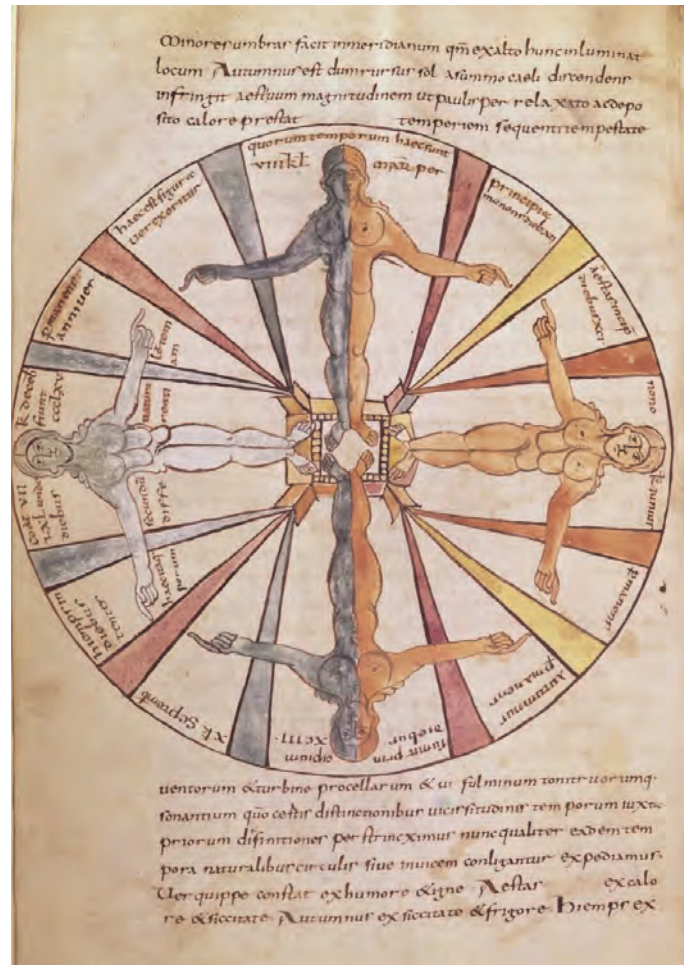


FIG. 29. Rueda de las estaciones y los meses en el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (Ms 422, Bibliotheque Municipale, Laon, Francia).

el desapego del mundo y la vida espiritual. El texto combina influencias agustinianas, casiodóricas y benedictinas, apuntando a la influencia itálica y norteafricana en la cultura hispana de este período.

Isidoro de Sevilla (circa 560-636) fue arzobispo de Sevilla y una de las figuras más influyentes de toda la Edad Media latina.<sup>30</sup> Su obra enciclopédica intentó sistematizar todo el saber del mundo antiguo desde una perspectiva cristiana. De entre sus obras cabe destacar las *Etymologiae* u *Origines*, su obra más conocida, una enciclopedia de 20 libros

que compila conocimientos sobre gramática, retórica, derecho, medicina, historia, naturaleza, artes liberales, eclesiología y teología. Fue la obra más leída de la Alta Edad Media occidental. Otra de sus obras es el *De natura rerum*, tratado cosmológico y natural, deudor del pensamiento neoplatónico y de las *Etimologías* de Varrón. Cabe mencionar también su *Chronica maiora*, una crónica universal que combina la historia sagrada con la secular, desde Adán hasta su época, el *De fide catholica contra Iudaeos*, tratado teológico para la defensa del cristianismo frente al judaísmo y la *Regula monachorum*, una regla monástica que recoge una versión moderada del ascetismo y la disciplina conventual, con fines educativos y espirituales. Isidoro fue un pensador total.

<sup>30</sup> M. C. Díaz y Díaz, 'Isidoro en la Edad Media hispana', en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, pp. 141-201.

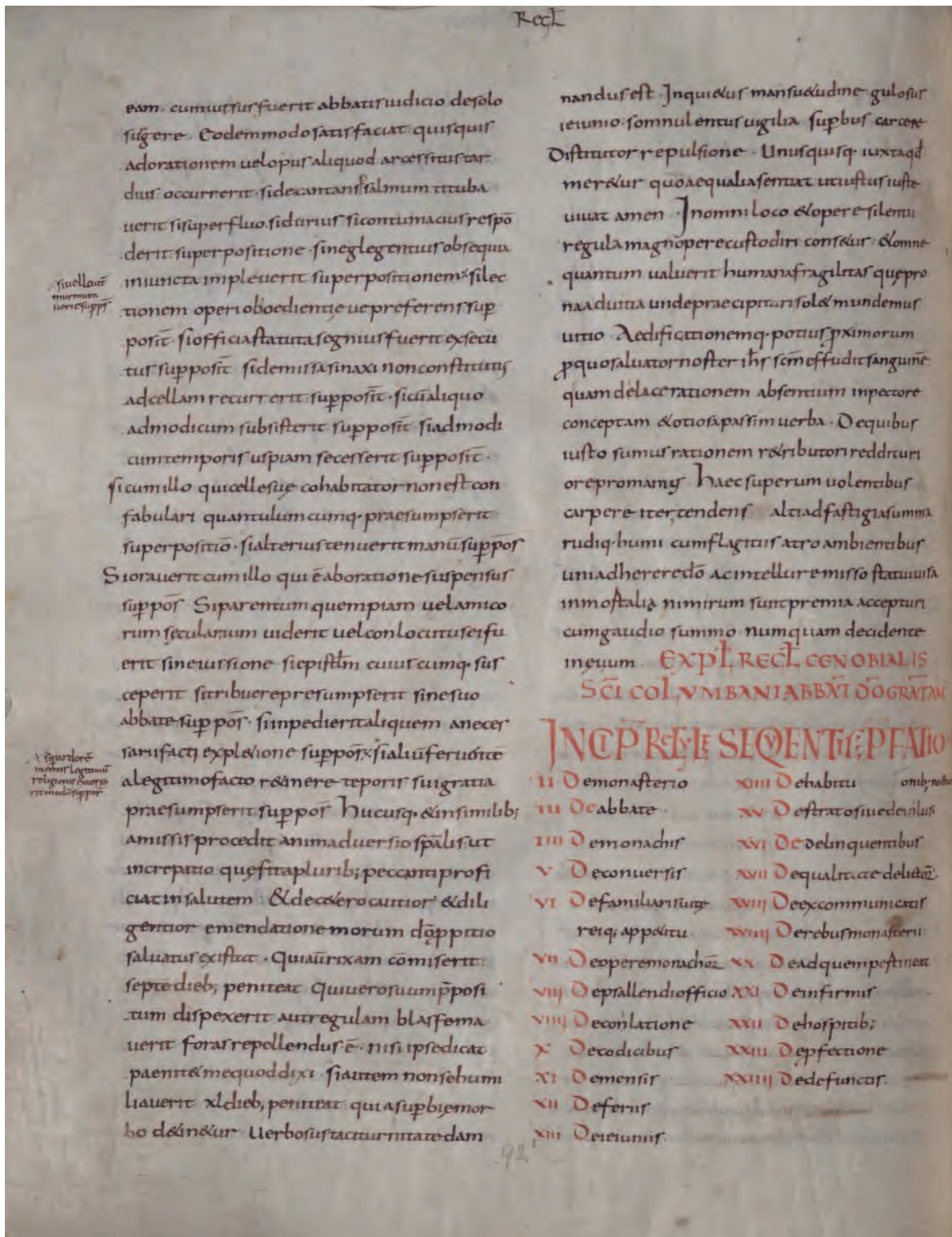


FIG. 30. *Regula Monachorum* o *Regula Fructuosi*. Códice Clm 28118, Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

Su obra fue canonizada en los programas educativos de los monasterios, influyó en el pensamiento carolingio y configuró el perfil intelectual del clero hispano-visigodo.

Otro autor importante fue Ildefonso (circa 607-667), discípulo de san Isidoro y arzobispo de Toledo. Su episcopado coincidió con una etapa de consolidación

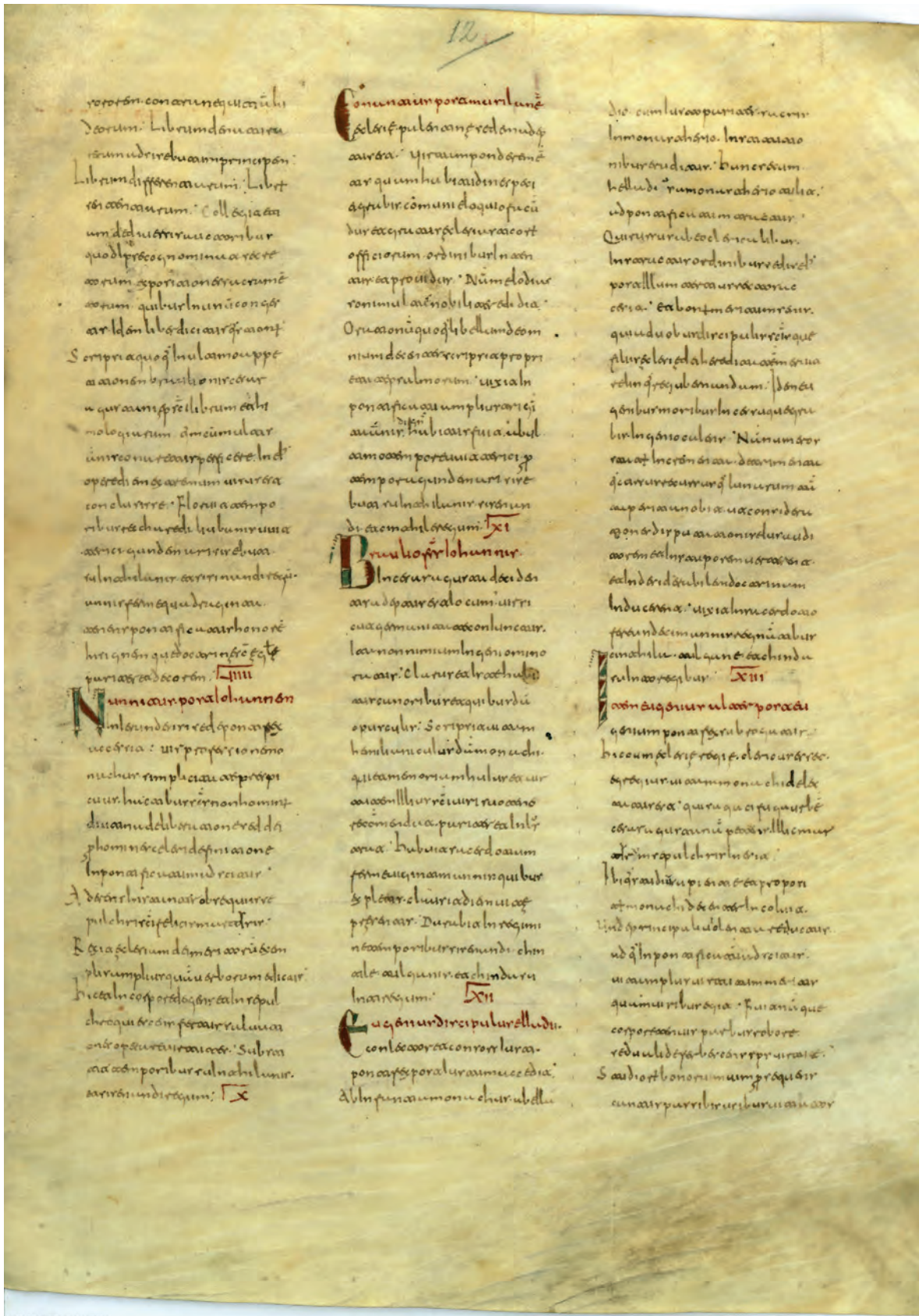


FIG. 31. Chronica muzarabica (comienzos del s. X). Madrid, Real Academia de la Historia, Cod. 81.

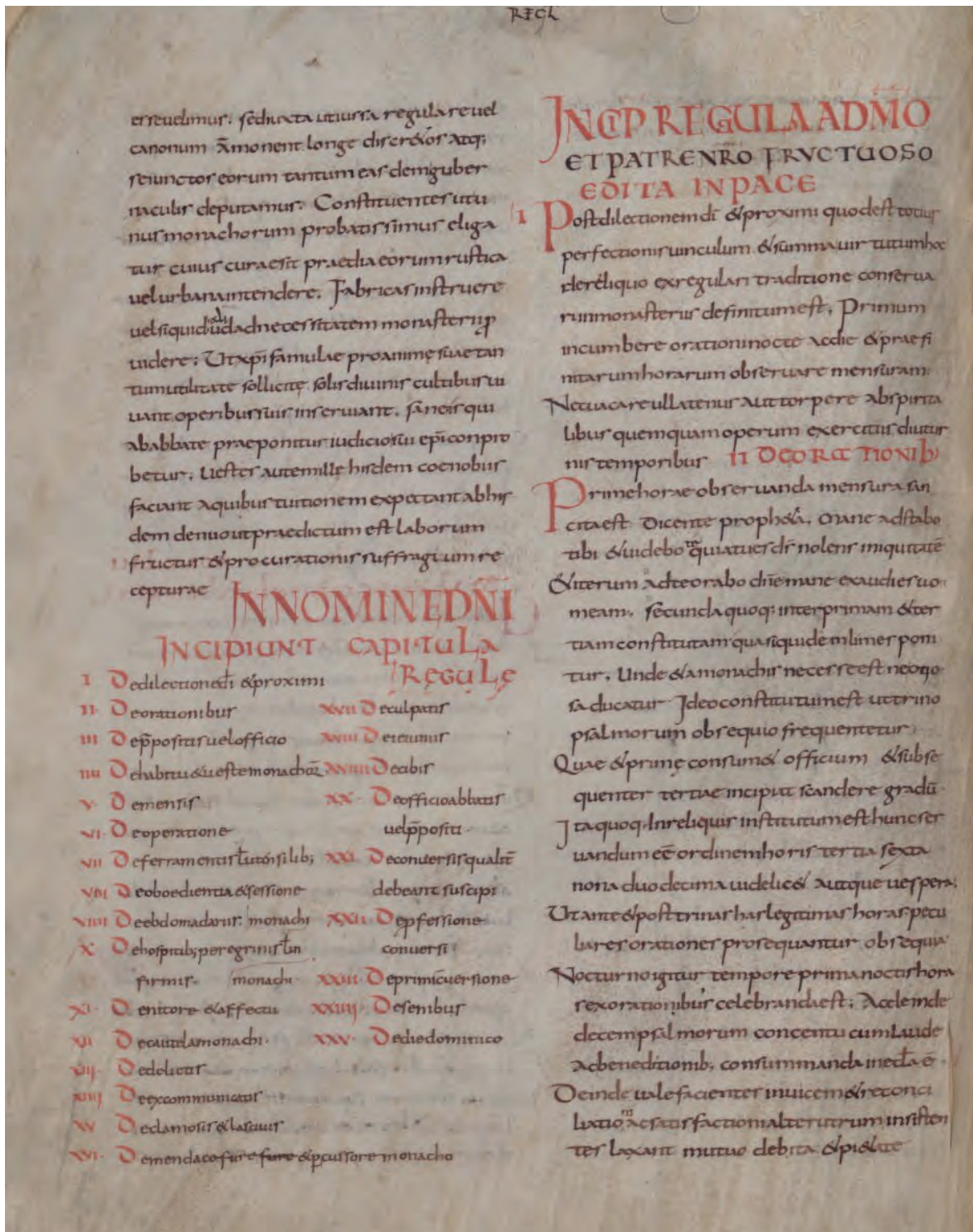


FIG. 32. Copia de la *Regula Monachorum* o *Regula Fructuosi* en un códice del Monasterio de San Pedro de Cardaña (Burgos).

teológica y litúrgica de la Iglesia visigoda. Fue un firme defensor del culto mariano y del monacato regular. Ildefonso contribuyó a fortalecer el perfil teológico del episcopado

toledano, enfatizando el papel de María como figura clave de la ortodoxia y modelo espiritual. Su devoción mariana tuvo enorme repercusión en el culto peninsular y su



FIG. 33. Manuscrito iluminado de ‘La Ciudad de Dios’ (‘De Civitate Dei’) de Agustín de Hipona (año 1470).

figura fue objeto de veneración inmediata tras su muerte. Compuso el *De virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*, obra teológica en defensa de la virginidad perpetua de María, escrita contra herejes y detractores anónimos; *De cognitione baptismi*, sobre la validez y efectos del bautismo en un contexto de controversias eclesiológicas y el *Liber de viris illustribus*, continuación del catálogo isidoriano, ampliando la nómina de escritores cristianos hispanos.

Fructuoso de Braga (circa 600-665)<sup>31</sup> fue un noble galaico que, tras una vida de peni-

tencia, fundó numerosos monasterios en la región de Gallaecia y más tarde fue nombrado obispo de Braga y metropolitano de la diócesis galaica. Como ya hemos indicado, san Fructuoso fue uno de los organizadores del monacato visigodo más influyentes del norte peninsular. Su autoridad trascendió lo puramente espiritual, convirtiéndose en una figura de enorme peso político y religioso, respetada incluso por el rey. En su *Regula Fructuosi* plasmó una regla monástica austera, inspirada en modelos orientales, que exige ayuno riguroso, oración continua, silencio y obediencia.

Obviamente, además de los autores autóctonos, la cultura hispana de los siglos VI y VII se nutrió de una amplia tradición patristica latina: Agustín de Hipona fue el autor más leído: *Confessiones*, *De civitate Dei*, *De doctrina christiana* y sus cartas fueron leídas, citadas y glosadas por todos los escritores hispanos; Jerónimo influyó por su *Vulgata*, la traducción de la Biblia, pero también así por su modelo de vida monástica y sus cartas. Y Gregorio Magno, papa desde 590, fue también una figura crucial. Su *Regula pastoralis*, *Moralia in Iob* y *Dialogi* circularon en la Península e influyeron en la predicación y espiritualidad visigoda.

Asimismo, se conservaron y reprodujeron textos de autores clásicos latinos como Séneca, Cicerón y Virgilio y otros, aunque leídos y reinterpretados desde claves cristianas. El acceso a estos textos era común en ambientes episcopales y monásticos. Los escritos de los siglos VI y VII cumplieron la función fundamental de contribuir a definir una ortodoxia visigoda, pero no sólo en términos de fe, sino también de disciplina, liturgia y educación. A través de ellos se modeló una teología oficial al servicio del poder político y de la unidad religiosa. De este modo, las obras de Isidoro y sus contemporáneos sirvieron

<sup>31</sup> Carmen Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura* (Salamanca:

Ediciones Universidad de Salamanca – Universidad de Extremadura, 2010), pp. 121-125.

como manuales de formación del clero y de referencia en escuelas episcopales y en los monasterios. La *Etymologiae* y la *Regula monachorum* fueron copiadas sin parar durante siglos. Muchos de estos textos fueron fundamentales para el renacimiento carolingio y la cultura monástica altomedieval. Isidoro, Ildefonso, Leandro y Fructuoso fueron transmitidos por códices copiados en León, Oviedo, Ripoll y Silos, y circularon por Europa.

### El mundo monacal

El monacato cristiano constituye una de las instituciones más influyentes en la configuración espiritual y social del Occidente medieval. En la península ibérica, los siglos VI y VII marcan un período de consolidación y singularización del fenómeno monástico, en paralelo a los procesos de unificación política, religiosa y cultural bajo la monarquía visigoda. La convergencia de modelos orientales, africanos y europeos, junto con el peso de las tradiciones locales, produjo una forma peculiar de

monacato hispánico, que desempeñó un papel central en la vida religiosa de este periodo.

Tras la caída del Imperio romano de Occidente, la península ibérica experimentó un largo proceso de transición hacia nuevas



FIG. 35. Cancel visigodo con decoración de veneras gallonadas (segunda mitad s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 34. Detalle de la cátedra del obispo (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 36. Detalle de capitel de un pilar (s. VII d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



**FIG. 37.** Capitel perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



**FIG. 38.** Panel con doble arco de medio punto y decoración vegetal y geométrica perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

formas de organización política y religiosa. El reino visigodo, establecido inicialmente en Tolosa y luego asentado en Toledo, consolidó su dominio sobre Hispania en el siglo VI tras la derrota de los suevos y la progresiva integración de las elites hispanorromanas. Precisamente este siglo, el VI, fue testigo de la coexistencia y, a menudo, conflicto entre arrianos y católicos. Como hemos tenido ocasión de ver, la conversión de Recaredo al catolicismo en el III Concilio de Toledo (589) supuso un punto de inflexión en la unidad religiosa del reino, consolidando la ortodoxia católica y otorgando a la Iglesia visigoda un papel preponderante en los asuntos del Estado.



**FIG. 39.** Placa nicho con arco de herradura con venera y decoración floral (s. VII d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



**FIG. 40.** Vista de pila de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

En este marco, el monacato surgió como una forma de vida cristiana radical, orientada al perfeccionamiento espiritual, pero también como instrumento político y cultural. Los monasterios fueron centros de alfabetización, custodia de libros, promoción de la liturgia,



FIG. 41. Canceles con veneras gallonadas con arcos de medio punto y decoración vegetal y geométrica (segunda mitad del s. VI d.C.) de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

y en muchos casos, de mediación entre poderes locales y la monarquía. En el contexto hispano del siglo VI, la vida de los monjes no se desarrolló a partir de un vacío, sino que recibió influencias significativas de diversas tradiciones. Los primeros modelos monásticos llegaron a Occidente desde Siria, Palestina y Egipto. Las figuras de san Antonio Abad y san Pacomio, cuya vida fue conocida a través de traducciones latinas, inspiraron una forma de vida ascética basada en el retiro del mundo, la pobreza radical, la oración y la penitencia. Estas influencias llegaron a Hispania gracias a las conexiones con África y la Galia.<sup>32</sup>

La cercanía geográfica y cultural con el Norte de África, especialmente con Cartago, favoreció la difusión de prácticas ascéticas similares. Durante los siglos V y VI, la llegada de clérigos africanos perseguidos por los vándalos arrianos<sup>33</sup> tuvo un impacto notable en la configuración del monacato hispánico, como lo prueban ciertos testimonios en los concilios de Tarragona y Barcelona. Aunque

la Regla de san Benito fue escrita en Italia hacia el año 530, su plena difusión en Hispania fue tardía.<sup>34</sup> Durante los siglos VI y VII, su presencia fue limitada y coexistió con reglas locales como la de san Fructuoso.<sup>35</sup> Solo en el siglo VIII, bajo la influencia carolingia, la Regla benedictina se convertiría en normativa.

La Iglesia visigoda desarrolló una normativa canónica sólida respecto a la vida monástica. Los concilios de Toledo (especialmente el IV, el VI y el VIII) legislaron en detalle sobre la disciplina de los monjes, la autoridad de los abades y la relación de los monasterios con los obispos. Los cánones conciliares tratan temas como la obligación del celibato y la estabilidad, la prohibición de fundar monasterios sin autorización episcopal, la protección de los bienes monásticos o la excomunión de monjes fugitivos. Estos textos reflejan no solo una preocupación espiritual, sino también un intento de controlar el poder creciente de los monasterios y evitar su desvinculación de la jerarquía eclesiástica.

<sup>32</sup> Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*. Segunda edición corregida y aumentada (Madrid: Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1873), II, pp. 173-196.

<sup>33</sup> Dominique Arnauld, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (París: Karthla, 2001), pp. 267-309.

<sup>34</sup> Antonio Linaje Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica* (León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1973).

<sup>35</sup> Julio Campos Ruiz, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda* (Madrid: La Editorial Católica, 1971), pp. 129-162.



FIG. 42. Pieza con detalles vegetales y geométricos de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).



FIG. 43. Detalle de estrías acanaladas de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

Una de las figuras más destacadas del siglo VII<sup>36</sup> fue san Fructuoso de Braga, fundador de numerosos monasterios en Gallaecia. Su *Regula Fructuosi*, escrita hacia mediados del siglo VII, describe una vida monástica austera, marcada por el ayuno, la obediencia, la oración nocturna y la reclusión. Su influencia fue tan grande que incluso obispos y nobles se sometieron a sus mandatos. El monacato fructuosiano promovía la fundación de cenobios autónomos, a menudo apartados del control episcopal, lo que le valió tanto admiración como críticas. Algunos estudiosos han visto en esta corriente un reflejo de la tradición eremítica oriental adaptada a las condiciones locales.

En el sur de Hispania, san Isidoro de Sevilla desempeñó un papel fundamental en la organización eclesiástica y cultural. Aunque no fue monje, su *Regula monachorum* refleja una visión equilibrada entre la vida activa y la contemplativa. Su enfoque era más moderado que el de Fructuoso y buscaba integrar el monacato en la estructura diocesana. El monasterio de san Isidoro en Sevilla, junto con otros centros en la Bética y la Lusitania, sirvieron como focos de enseñanza y copia de manuscritos, contribuyendo a la preservación de la cultura clásica y cristiana. Una particularidad del monacato visigodo fue la existencia de comunidades dobles, donde convivían hombres y mujeres bajo una misma regla, aunque en recintos separados.<sup>37</sup> Esta práctica, conocida también en otras regiones como Irlanda y la Galia, fue objeto de regulación estricta por los concilios, que intentaron evitar posibles abusos.

Las mujeres desempeñaron un papel activo en la vida monástica, tanto como fundadoras (por ejemplo, santa Eufemia de Elviña)

como abadesas. Algunas incluso participaron en redes de poder e influencia política.

Muchos monasterios fueron fundados por nobles visigodos como actos de piedad y afirmación social. Estas fundaciones privadas se convertían en centros de sepultura familiar, prestigio y poder. La relación entre monacato y aristocracia resultó ambigua: por un lado, fortalecía la Iglesia; por otro, generaba tensiones con la autoridad episcopal y la corona.

Los monasterios eran también unidades económicas autosuficientes, con tierras, siervos, talleres y hospitales. Prestaban servicios sociales, acogían peregrinos y pobres, y en ocasiones cumplían funciones judiciales o administrativas. No obstante, muchos de los establecimientos monacales hispanos se parecerían más a los regidos por la regla de San Pacomio, ya que no serían entidades autárquicas, en las que se consumiría lo que el propio monasterio producía, sino que tendrían que buscarlo fuera. Los monjes saldrían a vender/intercambiar el excedente de producción para obtener aquellos recursos de los que carecían, insertándose así en los circuitos económicos locales, comarcales o regionales.<sup>38</sup>

El monacato hispano fue decisivo en la configuración de la cultura altomedieval peninsular. Monjes y abades participaron en la redacción de textos teológicos, hagiográficos y litúrgicos. El monacato fue custodio del saber clásico (a través de la copia de manuscritos), pero también creador de nuevas formas de espiritualidad.

Las colecciones de *Vitae sanctorum* (como la *Vida de san Fructuoso*) ofrecieron modelos de santidad e influyeron en la mentalidad cristiana del periodo. Del mismo modo, las reglas monásticas hispanas contribuyeron a la formación de una identidad religiosa propia,

<sup>36</sup> V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España ó Adiciones a la Historia General de la Iglesia* (Barcelona: Librería Religiosa, 1855), I, pp. 279-284.

<sup>37</sup> A. Linaje Conde, "La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la península ibérica, *Studia Monastica* 32/2 (1990), pp. 365-379.

<sup>38</sup> Véase Teodoro González, "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", en *Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana y visigoda*, dir. R. García-Villos (Madrid: BAC, 1979), p. 627.

que sobreviviría incluso a la invasión islámica en el siglo VIII.

El monacato en la Hispania visigoda se entiende en toda su dimensión si se tiene en cuenta su dimensión religiosa, social y política. La imagen del monje retirado del mundo, dedicado a la oración y a la ascesis, corresponde a un ideal espiritual; pero detrás de la comunidad orante se encuentra una institución con tierras, dependientes, conflictos jurídicos, compromisos fiscales, funciones asistenciales y un papel político muy definido.<sup>39</sup>

A lo largo de los siglos VI y VII, y en la etapa posterior a la conquista islámica de 711, los monasterios hispanos se desarrollaron en un contexto de transición, ya que, por un lado, mantienen estructuras heredadas del sistema del Bajo Imperio, como la gran propiedad agraria o la jerarquía episcopal, pero al mismo tiempo avanzan otros elementos más propios del sistema señorial. Hubo al menos desde mediados del siglo VI indicios que permiten hablar de formas 'protofeudales' en Hispania. Podemos sostener, a modo de simplificación que los monasterios fueron a un mismo tiempo, continuadores de la villa romana y precursores del señorío altomedieval. Porque, como sostiene Pablo C. Díaz, no se trataba tanto de una cuestión de extensión de las tierras como de unos mecanismos de apropiación de los excedentes del campesinado dependiente.<sup>40</sup>

Las principales fuentes para conocer este proceso son las reglas monásticas (las atribuidas a Isidoro de Sevilla, Fructuoso de Braga y la conocida como Regla Común, que ya

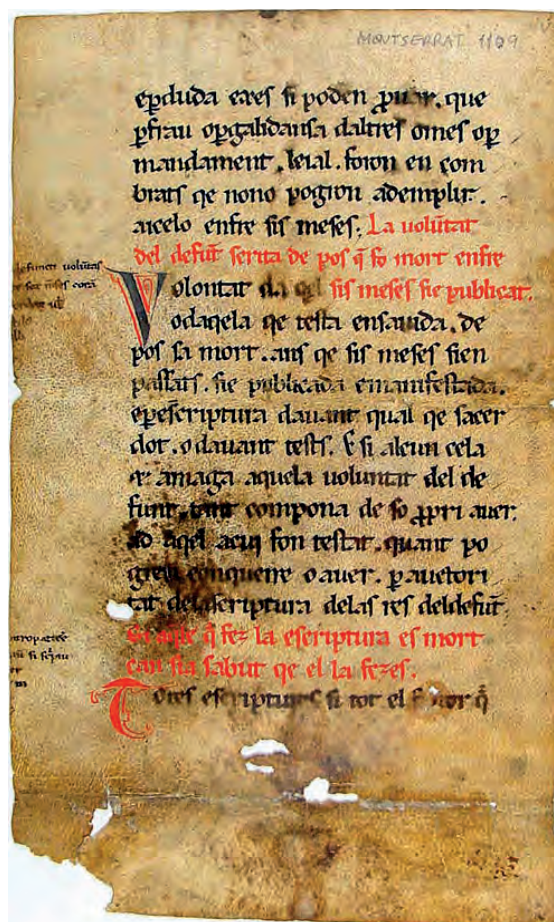


FIG. 44. Fragmento de una versión catalana del *Liber Iudiciorum*, Abadía de Montserrat, ms. 1109, siglo XIII.

han sido aludidas),<sup>41</sup> las actas conciliares, la legislación visigoda, las fórmulas jurídicas de donación y testamento y diversos textos hagiográficos. Son fuentes de carácter heterogéneo, lo que exige un acercamiento crítico. La mayoría de ellos tienen una intencionalidad normativa o edificante, por lo que no reflejan exactamente la realidad de la sociedad hispana tardoantigua, sino una aspiración, esto es, lo que debería ser esa sociedad en un estado ideal. Las reglas monásticas, por definición, dicen cómo deberían ser las cosas, no cómo fueron; las hagiografías, por su parte, tienden

<sup>39</sup> En las siguientes líneas seguimos, en lo fundamental, los estudios de Pablo C. Díaz Martínez, 'Monacato y sociedad en la Hispania visigoda', *Codex Aquilarensis* 2 (1988), pp. 47-62 y J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica y ascética en la Hispania visigótica: motivaciones y movilidad geográfica', *Antigüedad y Cristianismo* 42 (2025), pp. 109-130.

<sup>40</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 54.

<sup>41</sup> Todas ellas están editadas y traducidas en: J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, *Santos Padres Españoles*, t. II. Introducción, traducción y notas (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971).

a enfatizar los elementos maravillosos, las visiones y los signos celestes, y a subrayar las motivaciones espirituales más puras, dejando en penumbra condicionantes tan prosaicos como la pobreza, los conflictos familiares, las estrategias de promoción social o las decisiones políticas.<sup>42</sup> Con todo, una lectura paciente de esas fuentes permite detectar, tras el velo de lo ejemplar, las huellas de procesos vitales complejos. No obstante, su lectura cruzada permite reconstruir, al menos en líneas generales, la forma en que los monasterios se insertaban en la sociedad visigoda.

Desde esta perspectiva, el monacato aparece menos como un mundo aparte y más como una pieza fundamental del engranaje social: organiza grandes haciendas rurales, delimita con cuidado su patrimonio, define relaciones de dependencia, participa en la cristianización del campo, conserva y filtra la cultura escrita y, por último, interviene en los mecanismos de gobierno del reino, sobre todo en aquellos territorios en los que se instalaron las distintas comunidades. Las reglas hispanas describen un sistema monástico en construcción. Desde finales del siglo VI hasta comienzos del VIII, la vida monástica en Hispania presenta distintos modelos inspirados en tradiciones orientales, africanas, italianas o galas que son adaptados a condiciones locales muy concretas. En este proceso, tuvieron un papel muy importante las oleadas migratorias. Son varios los ejemplos de monjes que llegaron a Hispania procedentes de otros lugares del Mediterráneo, llevando con ellos bibliotecas y costumbres.

A diferencia de una visión estática que imaginaría a los cristianos siempre ligados a su aldea o ciudad natal, las fuentes revelan una sorprendente fluidez de desplazamientos, sobre todo cuando se trata de iniciar una vida monástica o ascética. El mundo tardoantiguo se halla surcado por itinerarios espirituales:

peregrinos hacia Tierra Santa, monjes giróvagos que recorren regiones enteras, irlandeses que cruzan el mar hacia Britania y la Galia en busca de exilio voluntario por Cristo. En Hispania, encontramos monjes que llegan desde lejos (Martín de Braga desde el Oriente y la Galia, Nancto, Donato y sus compañeros africanos) y otros que, sin cruzar mares, recorren distancias significativas dentro de la península.<sup>43</sup>

Si nos centramos en el inicio de la vida religiosa, la primera forma de movilidad que aparece es la del candidato que se desplaza para ponerse bajo la guía de un maestro. Emiliano abandona el entorno donde pastoreaba su rebaño para marchar al castillo de Bilibio, donde vive Felices. Valerio deja la región de Astorga y se encamina al monasterio de Compludo, percibiendo ese traslado como una auténtica salida «de la tierra de su nacimiento». Eugenio II, ya lo hemos visto, se marcha de Toledo a Zaragoza para profesar junto a las tumbas de los mártires locales. Bonelo, tras sus visiones, se dirige a León para reemprender con nuevo fervor su vida de reclusión.<sup>44</sup> La *Vita Fructuosi* insiste en que los conversos que llenan Compludo llegan «de diversas partes de Hispania»,<sup>45</sup> lo que supone largas caminatas y rupturas con el entorno familiar.

No siempre, claro está, la elección del monasterio implicaba grandes distancias. El caso

<sup>42</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 110.

<sup>43</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', pp. 123-124.

<sup>44</sup> Véase Pablo C. Díaz, 'El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno', en J. Á. García de Cortázar y R. Teja Casuso (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campoo, 2011 (Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico – Centro de Estudios del Románico, 2011), pp. 57-84, espec. 65; J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 124.

<sup>45</sup> *V. Fructuosi*, 3. Estudio y edición crítica de Manuel C. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga* (Braga: Empresa do Diário do Minho, 1974),

de Agali<sup>46</sup> sugiere lo contrario: muchas de sus figuras (Heladio, Justo, Eugenio) parecen estar vinculadas al ámbito urbano de Toledo.<sup>47</sup> Sin embargo, incluso allí se produce un cierto desarraigo simbólico: entrar en el claustro significa separarse de la vida familiar y cívica para integrarse en una comunidad regida por otras reglas, otros ritmos, otros valores. Para comprender el sentido profundo de esta movilidad, cabe mencionar dos referencias significativas. Por un lado, Casiano proponía la figura de Abraham como paradigma de vocación: el patriarca que deja su tierra y abandona la casa de su padre para seguir la llamada de Dios ofrece el modelo de quien debe romper con su pasado para vivir una vida nueva. Por otro lado, Isidoro de Sevilla, en sus *Sententiae*, afirma que el cambio de lugar puede ser útil para la salvación del alma, porque a menudo, cuando se muda el lugar, se muda también el afecto: es conveniente arrancar el cuerpo del sitio donde se ha servido a las pasiones, ya que el recuerdo de los viejos hábitos se reactiva fácilmente en los mismos escenarios donde se los practicó. Lo que viene a recomendar el polígrafo hispalense es que los monjes entren en un monasterio alejado de aquellos lugares en los que vivieron antes de su «conversión».<sup>48</sup>

El desplazamiento físico se convierte así en signo y herramienta de la conversión interior. Abandonar la aldea, la ciudad, la casa familiar significa también abandonar relaciones, expectativas, rutinas que pueden ser un

obstáculo para la nueva vida. No es extraño que algunas vocaciones vayan acompañadas de conflictos con los parientes. En la versión larga del *Elogium Ildefonsi*, atribuida a Julián de Toledo, el padre de Ildefonso se opone con fuerza a que el hijo entre en Agali, y el joven debe insistir para hacer valer su libertad de elección; aunque la autenticidad de ese pasaje ha sido discutida, refleja bien un tipo de tensión familiar que no debía ser infrecuente. Fructuoso entra en choque con su cuñado Visinando cuando utiliza propiedades familiares para fundar un monasterio; Benedicta se ve obligada a huir «a ocultas de sus parientes» para escapar a un matrimonio concertado con un noble del entorno regio. En estos casos, la marcha no sólo tiene un sentido espiritual, sino que constituye también un gesto de emancipación frente a roles de género y obligaciones sociales que encajonaban especialmente a las mujeres.

Sabemos que el monacato hispano participa de un mundo tardoantiguo mucho más interconectado de lo que se pensaba hace unas décadas, pero la documentación no permite seguir siempre los pasos concretos ni medir la frecuencia real de esas idas y venidas. En cualquier caso, el cuadro que se desprende de la suma de casos es el de un monacato dinámico, capaz de mover personas a través del territorio y de reconfigurar el mapa social y espiritual de la Hispania visigoda.

En el prólogo de la *Regla* que recopilara Isidoro de Sevilla, una de las más influyentes en su época, se expresa con claridad: existen muchas normas dispersas de los Padres; el nuevo texto pretende seleccionar algunas «en estilo popular y rústico»<sup>49</sup> para hacerlas comprensibles y pudieran ser aplicadas sin excusa por parte de las diversas comunidades, si bien ignoramos su alcance real, si se aplicó solo en

<sup>46</sup> Para un acercamiento al estudio de este monasterio toledano, consúltese Ramón González Ruiz, 'Agali. Historia del monasterio de San Ildefonso', *Toletum* 54 (2007), pp. 99-145.

<sup>47</sup> Sobre el monacato en el ámbito urbano, véase el estudio clásico de Luis A. García Moreno, 'Los monjes y los monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas', *Habis* 24 (1993), pp. 179-192.

<sup>48</sup> Isidoro, *Sentencias*, II, 10.7. Ismael Roca Meliá, *San Isidoro de Sevilla. Los tres libros de las «Sentencias»*. Introducción, traducción y notas (Madrid: BAC, 2009); J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 125.

<sup>49</sup> Isidoro, *Regla, Praef.* Introducción, traducción y notas de J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá, *Santos Padres Españoles*, t. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), p. 90.



FIG. 45. Conjunto monumental de San Pedro de Tarrasa.

la Bética o si tuvo una mayor proyección. Las palabras del polígrafo hispalense revelan que no se está imponiendo un sistema totalmente nuevo, sino reorganizando materiales preexistentes para responder a una realidad social determinada.

Precisamente por ello, no es adecuado hablar del monacato visigodo como de algo homogéneo. Más bien se trataría de varios tipos, que comparten todos ellos ciertos principios, como la pobreza personal, la vida común, la obediencia o la estabilidad, pero se concretan de manera distinta según el grado de romanización de la región, la densidad de la red urbana, las tradiciones campesinas o la relación con las elites laicas y eclesiásticas de las regiones.<sup>50</sup>

Como se ha señalado antes, las principales fuentes de las que disponemos son sobre todo las reglas, las actas de los concilios o las leyes. Esto obliga a manejarlas con cautela. Cuando una regla condena con insistencia

la tentación de abandonar el monasterio y recuperar bienes, está revelando no solo una situación hipotética, sino también un problema real lo suficientemente extendido como para merecer un capítulo entero. Cuando un concilio sanciona la independencia de los bienes monásticos frente al obispo, está reflejando tensiones concretas entre los cenobios y las sedes episcopales de las que teóricamente dependen.<sup>51</sup>

Por tanto, la mejor forma de acercarnos a estos textos consiste en detectar en cada prohibición una práctica posible o existente;

<sup>50</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 56.

<sup>51</sup> La independencia de los monasterios era una realidad cuando se celebró el Concilio de Tarragona en 516, y que se reitera en otros concilios del noroeste (Lérida, 546) en cuyas actas se establece que los obispos no tenían potestad sobre las tierras de los monasterios, que podían administrarlas como quisieran. Una medida discutida y violada en reiteradas ocasiones por los obispos, hasta el punto de forzar al rey Wamba a promulgar una ley que protegiera el patrimonio monacal frente al hambre de tierras y rentas de los preladados. Véase P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 54.



FIG. 46. Interior de San Miguel de Tarrasa, una de las tres iglesias que forman el conjunto de San Pedro.

entrever tras las fórmulas jurídicas los paisajes rurales a los que aluden; extraer de una descripción tipificada de donación un modelo general de propiedad. Combinando estas pistas con los datos más concretos de algunos documentos excepcionales, como la donación del ya mencionado obispo Vicente de Huesca al monasterio de Asán,<sup>52</sup> es posible reconstruir con cierta seguridad la posición social del monacato.

En la península tardoantigua, la gran propiedad agraria se impone como forma dominante de organización del espacio rural. Los monasterios se insertan en este marco como uno más de los grandes propietarios. El patrimonio cenobítico se forma, sobre todo, por

acumulación de donaciones provenientes de diversas instancias. Pueden haberse originado a partir de fundaciones episcopales, en las que el obispo destina parte de sus bienes, del patrimonio familiar o del patrimonio de la sede que ostenta, a la creación de un monasterio, a menudo vinculado a una iglesia dedicada a un mártir o a un santo local. Una parte importante suelen provenir de las donaciones de laicos, que pueden coincidir con la fundación del monasterio o consistir en la cesión de propiedades a centros ya existentes. Con frecuencia se trata de miembros de la aristocracia que buscan asegurarse oraciones perpetuas o atraídos por la fama de las reliquias que guarda el monasterio. Las donaciones de reyes y reinas obedecen a estos mismos motivos. Las aportaciones de laicos suelen estar asociadas a la pretensión de que algún miembro de la familia ingrese en el establecimiento monástico. A veces, las donaciones de los novicios eran un

<sup>52</sup> G. Tomás-Faci y J. C. Martín-Iglesias, 'Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586)', *Mittellateinisches Jahrbuch* 52.2 (2017), pp. 261-286.

requisito recogido en la regla ya que servían para sostener a la comunidad.<sup>53</sup>

A estas donaciones se les puede dar una lectura religiosa. En la mentalidad de la época, entregar propiedades a una iglesia o a un monasterio equivalía a invertir en la salvación de la propia alma. El donante esperaba ser recordado en las oraciones, obtener sufragios por su alma y la de sus parientes, y asegurarse una forma de presencia perdurable a través del culto y la memoria. El monasterio, por su parte, transforma bienes terrenales en capital simbólico, reforzando su prestigio y su posición social. Así, la acumulación patrimonial no es solo un fenómeno económico, sino también un signo de autoridad espiritual y un instrumento para tejer redes clientelares para una parte de la aristocracia hispana y visigoda, ya que con ellas esperaban que fuera un miembro de su linaje quien ostentara el cargo de abad. Asimismo, al recibir estas propiedades, el monasterio incorporaba a los donantes a su comunidad, al tiempo que se convierte en señor de las tierras y de quienes las trabajan.

La vocación *per hominem*, remite a la influencia de figuras carismáticas, los célebres *virii sancti*. Son los *holy men*, 'hombres santos', cuya figura analizó el historiador Peter Brown, para quien estos individuos son algo más que personajes carismáticos que se insertan en sociedades rurales en crecimiento demográfico y económico en un marco de crisis del modelo político, dejando ver las tensiones provocadas por la institución del patronazgo

ejercido por los terratenientes.<sup>54</sup> En el Mediterráneo tardoantiguo, hombres reputados por su santidad, ascetas, obispos, taumaturgos, se convierten en focos de atracción: la gente acude a ellos en busca de consejo, de curación, de intercesión, y algunos terminan adoptando su modo de vida. En Hispania, los relatos de vocación no suelen decir que la llamada nazca exclusivamente de ese encuentro, pero muestran una combinación muy característica: una inquietud interior previa se concreta y toma forma cuando el candidato se pone bajo la guía de un maestro espiritual.<sup>55</sup>

Emiliano, tras experimentar el impulso hacia la vida eremítica, no se lanza sin más al desierto: primero busca a Felices, un eremita cuya fama ha llegado a sus oídos. Lo localiza en el castillo de Bilibio y se somete a su servicio, aprendiendo de él cómo encaminar sus pasos hacia el Reino de los cielos. Sólo más tarde, tras ese período de formación, se instala en Vergegio y emprende su propio camino. Con el tiempo será él mismo quien se convierta en centro de atracción: junto a él viven y mueren Aselo, presbítero y compañero inseparable, y otros discípulos como Citonato, Sofronio, Geroncio y Potamia, que conservarán su memoria y transmitirán la tradición sobre su vida. La vocación, aquí, se despliega como una cadena: el ejemplo de un santo forma a un discípulo, que a su vez se convierte en maestro de otros, y así sucesivamente.<sup>56</sup>

Fructuoso de Braga ofrece un caso todavía más espectacular de este dinamismo. Tras la muerte de sus padres y el rechazo del modo de vida mundano, se pone bajo la tutela espiritual del obispo Conancio de Palencia, descrito como «varón santísimo».<sup>57</sup> Allí aprende las disciplinas del espíritu, y después, cuando

<sup>53</sup> Un fenómeno ligado a la gran propiedad y a la necesidad de articular el territorio son las iglesias y monasterios propios. Para una introducción, véase Luis Portero Sánchez, 'Iglesias y monasterios propios. Notas sobre una página de nuestra historia medieval', *Salmanticensis* 12.1 (1965), pp. 33-56. Ya la *Regla común* advertía contra la proliferación de este tipo de establecimientos porque suponían una puerta de entrada para prácticas heterodoxas al quedar fuera del control episcopal, pues eran los grandes propietarios fundadores quienes nombraban al abad según sus intereses. Véase *Regla común*, I, p. 172.

<sup>54</sup> Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1982), pp. 129-130.

<sup>55</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 115.

<sup>56</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 116.

<sup>57</sup> *V. Fructuosi*, 2.



FIG. 47. Falso arco de la ermita visigoda de los Santos Mártires Justo y Pastor, Medina Sidonia, Cádiz, siglo VII.

funda el monasterio de Compludo en tierras familiares, son otros quienes acuden a él. La *Vita* insiste en que el cenobio se llenó de conversos procedentes «de todas las regiones de Hispania», como hemos referido más arriba, y que su fama de lugar sacro se extendió por todo el territorio.<sup>58</sup> El rumor de su santidad atrae a nobles y funcionarios que dejan el servicio del rey (*seruitium regis*) para ponerse a su disciplina, y algunos de ellos acaban alcanzando dignidad episcopal.<sup>59</sup> Entre esos discípulos destacan Casiano, considerado primer seguidor y luego abad de uno de los monasterios fructuosianos, y Teudisclo, hombre de cultura y entendimiento, que funda el monasterio de Castroleón en un paraje retirado y permanece en él hasta su muerte. La virgen Benedicta, prometida inicialmente a un *gardingus* del rey, encuentra en el encuentro con Fructuoso y con la comunidad de Nono el impulso decisivo para romper con las expectativas

familiares, fundar un monasterio femenino y acoger a decenas de vírgenes.<sup>60</sup>

Algo parecido se observa en el entorno zaragozano bajo los obispos Juan y Braulio. Allí se desarrolla, en la primera mitad del siglo VII, un tejido denso de iglesias, monasterios y basílicas martiriales. Eugenio II, que ya pertenecía al clero de Toledo, marcha a Zaragoza para consagrarse como monje a los pies de los mártires locales; la tradición ha querido ver en el ejemplo del propio Juan, calificado por Ildefonso como *pater monachorum*, uno de los factores que influyeron en su decisión. De nuevo, la figura del santo obispo sirve de polo de atracción y cristaliza un deseo de vida más estricta.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> *V. Fructuosi*, 4.

<sup>59</sup> *V. Fructuosi*, 8.

<sup>60</sup> *V. Fructuosi*, 15.

<sup>61</sup> Para el monacato tardoantiguo y altomedieval en el cuadrante nororiental de la península, véase Costa-Badia, Xavier, Jordina Sales-Carbonell y Marta Sancho i Planas, “De visigodos a carolingios. El monacato en el noreste peninsular antes, durante y después de la conquista islámica (siglos IV–IX)”, *Hispania Sacra* 76.154 (2024), 1101.

Valerio del Bierzo, por su parte, confiesa explícitamente la influencia que ejerció en él la figura de Fructuoso. El ejemplo del gran fundador bracarense le sirve de modelo para articular su propia búsqueda de soledad y penitencia. Luego, cuando él mismo se ha convertido en asceta reputado, su celda se convierte en lugar de llegada para otros: un diácono llamado Juan que se ofrece como ministro y discípulo, otro Juan cuyo relato aparece en la *Replicatio*, el clérigo joven que pide quedar sometido a su disciplina, Saturnino, que primero se forma junto a él y luego emprende su propio camino, el sobrino Juan que abandona esposa, hijos y servicio regio para seguirle, e incluso el siervo Evagrijo, que participa en las fundaciones de oratorios.<sup>62</sup> En todos estos casos, la vida de un hombre santo se muestra capaz de suscitar, consolidar y orientar vocaciones ajenas.

Cuando se pasa a la vocación *ex necessitate*, el paisaje cambia. Aquí no se trata de inspiración directa ni de contagio del ejemplo, sino de golpes de la vida: peligros de muerte, pérdidas patrimoniales, proscripciones, duelos. Juan Casiano (m. ca. 435) describe en una de sus *Collationes* cómo la desgracia puede obligar, casi a pesar del sujeto, a arrojarse en brazos de aquel a quien antes se rehusaba seguir; reconoce, sin embargo, que estos comienzos poco nobles pueden llegar a desembocar en una auténtica perfección, igual que una vocación inicialmente pura puede enfriarse hasta la tibieza.<sup>63</sup> En el caso hispano, las fuentes son especialmente reticentes a atribuir motivaciones materiales a las decisiones religiosas. Ninguna *Vita* dice abiertamente que alguien entró en un monasterio para huir del hambre o de las deudas; la gramática hagiográfica

prefiere hablar de gracia, conversión y renuncia radical.

La existencia de un patrimonio considerable hace imprescindible definir con claridad quién es el dueño y qué derechos tiene. En la *Regla* de Isidoro se establecen una serie de requisitos que ponen de manifiesto los problemas que enfrentaron las comunidades en relación con la posesión de la tierra. Uno de los más llamativos tiene como objeto a los «conversos», es decir, a los que quieren ingresar en el monasterio tras una vida disoluta, para los que exige la formalización por escrito de su ingreso de los novicios. Este documento tendría el valor de un contrato por el cual los aspirantes se comprometían a permanecer en el monasterio, sobre todo una vez pasados los 3 meses de prueba a los que eran sometidos los aspirantes.<sup>64</sup>

Las razones de esto las leemos en la *Regla común*, otro texto fundamental para el monacato hispano. En el capítulo XVIII, cuyo título previene contra la admisión de quienes no se han despojado de sus bienes materiales de forma radical, se advierte contra los que pretenden volver al siglo llevándose consigo los bienes donados, recordándoles su carácter irreversible. Por este texto sabemos que no fueron pocos los nobles que acudieron a los jueces seculares para tratar de recuperar lo entregado al monasterio, de lo que se deduce también que algunas sentencias fueron contrarias a los intereses de los abades y sus comunidades.<sup>65</sup> Y aunque no hayan quedado testimonios al respecto, en este canon de la Regla común asoma la violencia nobiliaria, a través de la cual pretendían forzar la devolución de lo donado. Ante este peligro, surgen fórmulas pactuales como la *Regula Consensoria Monachorum* (texto sobre el que se ha debatido acerca de su verdadero carácter), en la que los monjes acuerdan tener todas las cosas en común, renunciando a cualquier

<sup>62</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 118.

<sup>63</sup> Casiano, *Colaciones*, III, 4-5. E. Pichery, *Jean Casien. Conférences I-VII*. Introduction, texte latin, traduction et notes, col. «Sources Chrétiennes» 42 (Paris: Éditions du Cerf, 1955).

<sup>64</sup> Isidoro, *Regla*, 4, pp. 94-95.

<sup>65</sup> *Regla común*, 18, p. 203.



FIG. 48. Hipogeo rupestre, con vista interior, de Valdecanales, Jaén (siglos VI/VII).

reclamación sobre bienes pasados o futuros, y aceptan que, en caso de expulsión, no podrán llevarse nada. Estos documentos se firman y se guardan, de modo que puedan usarse como prueba ante eventuales litigios.<sup>66</sup>

La regla atribuida a Isidoro de Sevilla ofrece un modelo relativamente claro del espacio monástico ideal en las regiones más romanizadas, como la Bética, la Lusitania o la Tarraconense. El monasterio debe situarse lejos de la ciudad y asentarse en un entorno rural organizado, que recuerda mucho al esquema de la villa tardoimperial. En este modelo se distinguen varios círculos concéntricos. El primero de ellos lo ocupa la clausura central, rodeada de muro o foso, donde se hallan la iglesia, el dormitorio, el refectorio, la cocina, el almacén, las estancias de trabajo y un huerto. Este espacio coincide con la antigua *pars urbana* de la villa, ahora convertida en núcleo de la comunidad monástica. El segundo son las dependencias inmediatas, con talleres, graneros, corrales y campos de cultivo de uso frecuente. Le siguen las propiedades periféricas, a una o varias jornadas de camino: tierras de

cereal, viñas, olivares, pastos y bosques.<sup>67</sup> Y en cuarto y último lugar encontramos pequeños fundos dispersos, de los que se obtienen sobre todo rentas sin intervención cotidiana. La regla se centra en las obligaciones dentro de la clausura, oración, lectura, trabajo manual, disciplina, pero deja entrever que los recursos proceden de un territorio amplio, que exige una gestión compleja.

Las fuentes apenas describen la arquitectura concreta de los cenobios, pero sí pueden deducirse algunos rasgos. Uno de ellos es la presencia de murallas o cercas rodeando el establecimiento y que cumplen una función práctica (seguridad, control de accesos, protección de bienes) y simbólica (separación entre el «dentro» consagrado y el «fuera» secular).<sup>68</sup> Otro está en relación con la centralidad de la iglesia monástica, eje de la vida litúrgica, donde se celebran las horas, la

<sup>67</sup> Isidoro, *Regla*, 1, p. 91.

<sup>68</sup> En la *Regla* isidoriana se especifica que el recinto monástico tendrá una sola puerta de entrada y salida y un único postigo para salir al huerto, de forma que la comunicación con el exterior pueda ser más fácilmente controlada por el abad. Isidoro, *Regla*, I, p. 91.

<sup>66</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 52.

eucaristía y los oficios por los difuntos, y donde probablemente se custodian reliquias que refuerzan el prestigio del centro. Y finalmente, la organización de los espacios cotidianos (refectorio, dormitorio, talleres) de acuerdo con la disciplina de silencio, obediencia y pobreza que las reglas prescriben. El monasterio se presenta así como un microcosmos ordenado, cuya disposición espacial refleja la jerarquía interna y la división entre lo sagrado y lo profano. Al mismo tiempo, es un nodo visible en el paisaje: controla caminos, pasos montañosos o zonas de regadío, y su silueta (iglesia, cercas, graneros) se convierte en punto de referencia para las comunidades rurales circundantes.

Las reglas insisten en que el monje no puede vivir ocioso, porque la inactividad fomentaba los malos pensamientos.<sup>69</sup> La oración y la lectura se alternan con el trabajo manual, que adquiere un valor espiritual: no se trata solo de producir alimentos, sino de ejercitar la humildad, la obediencia y la disciplina del cuerpo. El trabajo abarca actividades diversas: cultivo del huerto, labores agrícolas, cuidado del ganado, mantenimiento de edificios, copia de manuscritos, producción de textiles y otros oficios artesanales. La distribución de tareas suele estar organizada bajo la autoridad del abad y de oficiales intermedios (ecónomo, mayordomo, encargado del huerto, etc.), aunque las reglas no siempre detallan esta jerarquía. En este contexto, la pobreza que se exige al monje es sobre todo pobreza personal, cuyo eje era renuncia a la propiedad individual, la sencillez en la alimentación y el vestido, prohibición de participar en negocios ajenos...<sup>70</sup> La comunidad, como tal, puede ser económicamente potente, pero ningún miembro particular puede apropiarse de los beneficios.

Más allá de los monjes, la explotación monástica descansa en una población

dependiente. Las reglas mencionan a los *servi* vinculados al monasterio; las fórmulas y los concilios añaden términos como *mancipia* y colonos, y hablan también de libertos. En este punto conviene hacer una serie de precisiones terminológicas. El término *servi* designa un espectro amplio de dependientes, desde esclavos domésticos hasta trabajadores sujetos de forma prácticamente hereditaria al dominio. *Mancipia* subraya la condición de cosa poseída; se emplea, por ejemplo, en testamentos donde se transmiten *servi* y *mancipia* junto con tierras y edificios. Los *colonos* son formalmente libres, pero la herencia de su explotación y de sus obligaciones los acerca, en la práctica, a las formas de dependencia servil. Una fórmula jurídica equipara explícitamente colonos y siervos al enumerarlos como objeto de la donación. Mención aparte merecen los *libertos* monásticos, que reciben la libertad jurídica, pero siguen vinculados a la iglesia o al monasterio como patrono, de forma permanente y hereditaria. No pueden abandonar el patrocinio, lo que garantiza al cenobio una reserva de mano de obra y de servicios.<sup>71</sup>

El modo concreto en que el monasterio obtiene el excedente campesino no aparece descrito con detalle en las reglas; sin embargo, las fórmulas muestran mecanismos típicos. Colonos y arrendatarios estaban obligados al pago anual de décimas y *exenias* (obsequios), pero también debían prestar ciertos servicios («según es costumbre entre los colonos»), que podían incluir trabajos de transporte, reparación de infraestructuras o ayuda en la cosecha. Estas imposiciones eran revisadas de forma periódica, especialmente los pagos, lo que revela una atención a las posibilidades de incremento de la renta.<sup>72</sup> Así, la economía monástica no se limita a la autosuficiencia, sino que busca generar un excedente que permita sostener la asistencia, la hospitalidad, la construcción de edificios y, en algunos casos,

<sup>69</sup> Isidoro, *Regla*, 5, p. 97.

<sup>70</sup> Fructuoso, *Regla*, 4, pp. 143-145.

<sup>71</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', pp. 57-58.

<sup>72</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 58.

la redención de cautivos. El monasterio se inserta plenamente en los mecanismos de explotación de la renta campesina propios de la sociedad visigoda.

La legislación imperial tardía y la normativa canónica coinciden en que no se debe admitir a esclavos ni a colonos en los monasterios sin el consentimiento de sus señores. Esta regla se justifica por el temor a que los centros religiosos se conviertan en refugio para quienes buscan escapar de una vida dura y a las obligaciones de sus deudas o su condición jurídica. Queda recogida esta prevención en la regla de Fructuoso de Braga, situándonos en la realidad social y económica del noroeste de la península, donde la red urbana era insignificante y las fundaciones monásticas, espacios atractivos para quienes se sentían expulsados por el incipiente modelo feudal. Es en esta región donde muchas comunidades de aldea se acogieron a la *regla communis*, organizándose como monasterios sin serlo, para escándalo de las autoridades eclesiásticas hispanas.<sup>73</sup> Por este motivo, al candidato se le pregunta si es libre o siervo y si se descubre que está bajo servidumbre, debe presentar un documento de libertad o de cesión. Solo entonces podía ser admitido en la vida común. En teoría, el monacato estaba reservado a personas libres que elegían voluntariamente la vida religiosa, pero la realidad era mucho más compleja.<sup>74</sup>

Las fuentes mencionan el caso de *oblato*s, de niños ofrecidos por sus padres al monasterio, a menudo motivados por el deseo de ganar méritos espirituales o de asegurar el futuro de un hijo que no heredará la propiedad familiar. Una vez admitidos, estos niños quedan ligados perpetuamente a la vida monástica. La práctica está ampliamente atestiguada en el Occidente medieval y en Hispania se documenta desde temprano. A veces se presenta

como un gesto de devoción profunda (los padres «entregan» al hijo a Dios, como Ana y Elcaná a Samuel), pero los estudios de Díaz Martínez y otros han insistido en el componente social y económico: llevar un niño a un cenobio podía garantizarle alimento, protección, alfabetización y posibilidades de promoción que difícilmente se encontrarían fuera, especialmente en familias pobres o con muchos hijos.

La normativa conciliar muestra un proceso de progresiva restricción de la libertad del niño. En el siglo VI, el II Concilio de Toledo permitía que, al llegar a los dieciocho años, el oblato eligiese entre perseverar en el monasterio o regresar al mundo. En el siglo VII, en cambio, la tendencia se invierte: el IV Concilio de Toledo declara que al monje lo hace la devoción paterna o la profesión propia, pero que, en uno u otro caso, queda “atado” y se le cierra toda posibilidad de volver al siglo; el X Concilio fija en diez años la edad máxima para la oblación, y prohíbe explícitamente que, a partir de ahí, los padres puedan forzar a sus hijos a tomar el hábito. De fondo late la preocupación por asegurar la estabilidad de las comunidades y por evitar pleitos posteriores sobre la condición de los oblatos.

Los casos concretos permiten percibir mejor lo que suponía esa práctica. Vicente, futuro obispo de Huesca, fue entregado como niño al monasterio de Asán, donde creció, se formó y llegó a diácono. Una vez adulto, redactó una *donatio* en favor del cenobio, documento que se ha conservado y que revela su identificación plena con la comunidad que lo había acogido. En Mérida, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* muestran grupos de *pueri* que viven en espacios monásticos o paramonásticos: Augusto, Quintiliano y Veraniano, niños de la basílica de Santa Eulalia,<sup>75</sup> o los pequeños del monasterio de

<sup>73</sup> Pablo C. Díaz, ‘Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda’, *Antigüedad y Cristianismo* 3 (1986), pp. 189-195.

<sup>74</sup> Fructuoso, *Regla*, 21, p. 160.

<sup>75</sup> A. Maya, *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*. Edición Crítica. *Corpus Christianorum. Series Latina*, CXVI, (Turnhout: Brepols, 1994). Introduc-

Cauliana que reprenden al monje ebrio y glotón.<sup>76</sup> Todos ellos parecen integrados en una estructura educativa bajo la autoridad de un *praepositus*, y aunque las fuentes no lo digan expresamente, es muy probable que muchos fueran oblatos.

El monasterio de Agali, en las cercanías de Toledo, ofrece ejemplos aún más significativos. Justo y Eugenio I, que luego serán obispos metropolitanos, habían sido entregados allí en su infancia por sus familias y educados como monjes bajo la guía de Heladio. Ambos alcanzan la abadía y luego la sede toledana. En un cenobio tan estrechamente vinculado a la corte regia y al episcopado más influyente del reino, es difícil imaginar que los oblatos procedieran sólo de familias humildes; más bien, Agali debió atraer a hijos de la aristocracia que veían en la formación monástica un camino de prestigio y promoción eclesiástica. La oblación, en ese contexto, no sería tanto una salida a la miseria como una inversión familiar en un futuro de poder espiritual.<sup>77</sup>

En el círculo fructuosiano encontramos otros ejemplos de niños entregados a la vida monástica. Baldario, «muchachito diestro en el trabajo de cantería», acompaña a Fructuoso abriendo caminos de piedra por lugares escarpados; Dicientio, siervo suyo desde pequeño, es nombrado por el santo abad del importante monasterio de Turonio en el lecho de muerte; Julián, entrado como *parvulus* en el cenobio de Nono, llega a ordenarse presbítero.<sup>78</sup> Estos casos muestran con claridad cómo la *oblatio* podía funcionar como mecanismo de movilidad social: un niño de condición servil podía, si se ganaba la confianza de un

gran abad, ascender a cargos de autoridad y gozar de un estatus incomparablemente más alto que el que habría tenido en el mundo.

También se alude, de forma indirecta, a profesiones forzadas de personas adultas: señores que internan a esclavos o dependientes problemáticos, familias que canalizan tensiones internas mediante el envío de un pariente a un cenobio, poderes políticos que imponen la vida monástica a quienes desean neutralizar. En estos casos, la libertad personal, si se permite el anacronismo, del candidato se ve seriamente condicionada, pero la norma presenta la profesión como opción voluntaria, y las fuentes tienden a silenciar los conflictos que pudieran contradecir esa imagen.

En la Hispania visigoda, al igual que en otros reinos germánicos, la tonsura clerical se convierte en un instrumento de neutralización de adversarios: un rey, un pretendiente o un noble tonsurado queda automáticamente inhabilitado para ejercer el poder secular. El cronista Juan de Biclario relata cómo Eborico, rey suevo, fue depuesto por Audeca y obligado a profesar como monje; poco después, el propio Audeca, tras la intervención de Leovigildo, sufre la misma suerte: despojado del reino, es tonsurado, ordenado presbítero y enviado al destierro en la ciudad pacense.<sup>79</sup> La clausura monástica se combina aquí con el exilio geográfico para alejar al condenado de sus antiguas bases de poder.

En el reino visigodo propiamente dicho, la práctica se aplicará más tarde a reyes como Tulga y Wamba. El primero, joven hijo de Chintila, es depuesto por Chindasvinto y confinado en un monasterio; el segundo, anciano y enfermo, recibe la penitencia y la tonsura en circunstancias todavía discutidas, y el XII Concilio de Toledo legitima la sucesión de Ervigio alegando que Wamba, habiendo tomado el hábito y la señal sagrada

---

ción, traducción y notas de I. Velázquez, *Vidas de los santos Padres de Mérida* (Madrid: Trotta, 2008), I, 114-122, p. 13 [trad. I. Velázquez, p. 54] [en adelante *VSPE*].

<sup>76</sup> *VSPE*, II, 60-70, pp. 17-18 13 [trad. I. Velázquez, p. 61].

<sup>77</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', pp. 119-120.

<sup>78</sup> J. Huertas Gómez, 'La vocación monástica', p. 121.

---

<sup>79</sup> L. A. García Moreno, *Historia de la España visigoda* (Madrid: Cátedra, 1989) pp. 130-131.

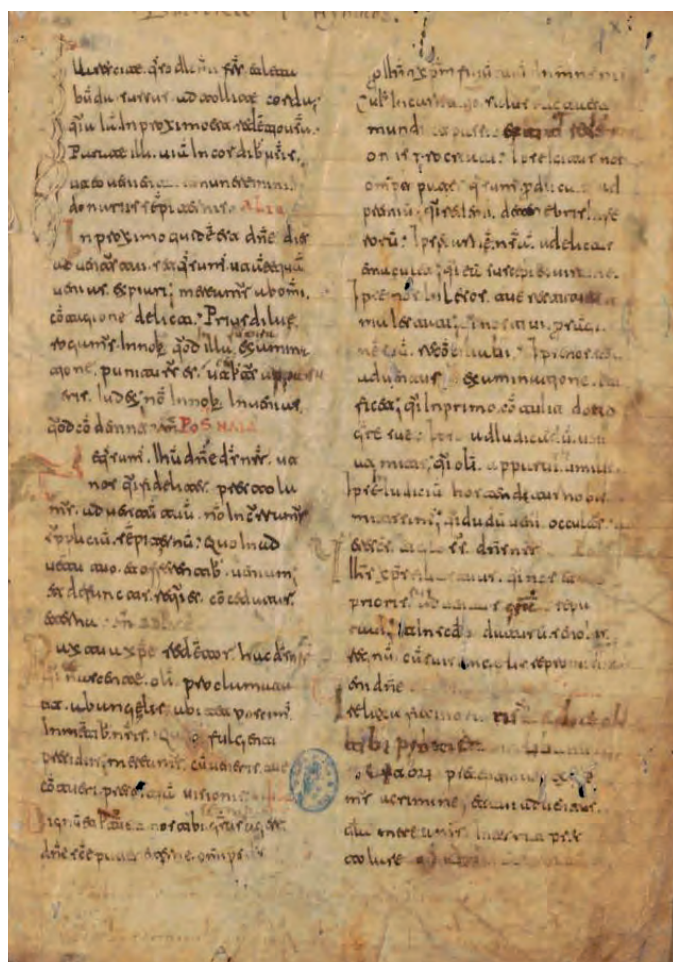


FIG. 49. *Breviarium mozarabum*, ms. 10001, Biblioteca Nacional de España, siglo IX.

de la tonsura, designó por escrito a su sucesor.<sup>80</sup> En ambos casos, la transformación del rey en monje sirve para justificar el traspaso del trono y para impedir cualquier reivindicación posterior. Las reinas viudas también son objeto de una política parecida: el III Concilio de Zaragoza obliga a que, a la muerte del rey, la viuda deposite inmediatamente el vestido secular y se recluya en un monasterio de vírgenes, de modo que no pueda aportar legitimidad a nuevas alianzas matrimoniales que desestabilicen el reino.

No sabemos bien cómo se integraban estas figuras de alto rango en la vida cotidiana del

cenobio. Es posible que, en algunos monasterios, funcionaran más como prisioneros de lujo que como verdaderos monjes sometidos al ritmo completo de oración, trabajo y lectura; en cualquier caso, su presencia recuerda que el monasterio, en la Hispania visigoda, es también un espacio político, un lugar donde se resuelven conflictos de poder mediante la exclusión ritualizada de los vencidos.

Otro fenómeno notable fue el de las profesiones colectivas que menciona la Regla Común: grupos familiares e incluso comunidades aldeanas que se organizan como monasterios o ingresan en uno ya existente. Aquí la frontera entre monje y laico se difumina, ya que parte de la comunidad adopta la disciplina monástica, pero mantiene vínculos fuertes con el entorno campesino. Este tipo de experiencias refleja un proceso de cristianización en el que las estructuras sociales indígenas, con sus formas comunitarias de explotación y su autoridad de cabeza de familia, se integran en un molde canónico nuevo. El monasterio no suprime de golpe la antigua sociabilidad, más bien la reinterpreta y la reordena bajo un régimen de oración, trabajo y obediencia.<sup>81</sup>

Aunque de la información que contienen las fuentes no podemos elaborar estadísticas fiables al respecto, los datos dispersos sí permiten pensar en una composición social variada. Así, vemos a miembros de la aristocracia y de las elites locales, que entregan parte de sus bienes al profesar y mantienen, a menudo, influencia sobre el monasterio. Junto a ellos tenemos a libertos y dependientes que encuentran en la vida monástica una forma de reconocimiento y de mejora de su posición, aunque sigan sometidos a obligaciones jurídicas. También están presentes campesinos y artesanos, atraídos por la promesa de estabilidad material y prestigio espiritual.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Véase P. C. Díaz, 'Comunidades monásticas'.

<sup>82</sup> Pablo C. Díaz, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987), pp. 43-44.

Esta heterogeneidad interna ayuda a explicar por qué los monasterios se convierten en espacios de mediación social, ya que en ellos conviven individuos procedentes de estratos diversos, bajo una disciplina común que busca borrar las diferencias mundanas, aunque en la práctica éstas nunca desaparecan del todo. En muchas regiones rurales, la presencia de la iglesia diocesana es limitada, sobre todo en aquellas en las ciudades son pocas y distantes. En ese contexto, el monasterio actúa como principal foco de cristianización.<sup>83</sup> Los monjes no sólo celebran la liturgia para la comunidad interna; también atienden a campesinos vecinos, acogen sus peticiones de oración, administran sacramentos donde no hay clero suficiente y organizan fiestas en torno a reliquias o a la memoria de santos locales. El cenobio se convierte así en referencia religiosa para un amplio territorio.

El día monástico está estructurado por la oración común: horas nocturnas, laudes, misa, horas menores, vísperas, completas. Las reglas regulan horarios, ayunos, lecturas, silencios. Entre oficio y oficio se insertan períodos de trabajo manual y de lectura espiritual, de modo que la jornada alterna ritmos físicos e intelectuales. Este ritmo tiene también una dimensión social: marca el tiempo de los dependientes, llamados a determinadas misas o celebraciones, construyendo un calendario anual centrado en fiestas cristianas, en ciclos penitenciales y en conmemoraciones de santos. La antigua temporalidad agraria se reinterpreta así bajo la mirada del calendario litúrgico.

En varios monasterios se documenta la existencia de escuelas donde se educa a niños y jóvenes. La Regla común describe las funciones del responsable de estos educandos: debe alimentarlos, enseñarles las letras y formarlos con el ejemplo de las virtudes, porque se trata de niños (menores de 7 años)

<sup>83</sup> Véase *infra* capítulo 5.

que ingresaron en el monasterio junto a sus padres.<sup>84</sup> La instrucción incluye lectura, escritura, canto litúrgico y nociones básicas de gramática y exégesis. Los monjes copian manuscritos, conservan fragmentos de autores clásicos y, sobre todo, reproducen obras cristianas: comentarios bíblicos, sermones, vidas de santos, tratados morales. La biblioteca monástica es, simultáneamente, archivo del pasado y herramienta de formación. No obstante, la transmisión cultural está cuidadosamente filtrada.<sup>85</sup> Una regla advierte que el monje no debe leer libros de autores paganos o heréticos, pues es preferible ignorar sus doctrinas que caer en sus errores. Esta actitud no impide que algunos textos clásicos se copien y se usen, pero siempre bajo una interpretación que los subordina a la doctrina cristiana.<sup>86</sup> De este modo, los monasterios son custodios de la memoria escrita, pero también agentes activos de control ideológico, al decidir qué se transmite, qué se olvida y cómo se interpreta.

Las reglas visigodas prescriben la asistencia a los pobres, que va de la distribución de alimentos a la acogida de necesitados y el cuidado de enfermos, recomendaciones que se han conservado en la totalidad de textos que nos han llegado.<sup>87</sup> Junto a las labores de beneficencia, hay menciones que podrían extrañarnos, como la que se hace en la Regla común a la obligación de los monasterios para la redención de cautivos, sin que se diga muy bien en qué consiste esta labor tan costosa,

<sup>84</sup> *Regla común*, 6, p. 183.

<sup>85</sup> Sobre las bibliotecas monásticas, el estudio de referencia sigue siendo el de Manuel C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en La Rioja Altomedieval* (Logroño: Servicio de Cultura de la Diputación de Logroño, 1979).

<sup>86</sup> Isidoro, *Regla*, 8, p. 103.

<sup>87</sup> Isidoro, *Regla*, 9, p. 106, que dicta que los alimentos sobrantes de la mesa del monasterio se den a los necesitados y 20, p. 119, en la que se determina que un tercio de las rentas obtenidas se destine a la asistencia de los pobres; Fructuoso, *Regla*, 11, p. 151, donde se estipula que el abad reparta entre los pobres las ropas desechadas por los monjes.

tanto materialmente como por lo que implica de negociaciones.<sup>88</sup> La hospitalidad a viajeros, peregrinos y clérigos itinerantes se considera igualmente una obligación. El monasterio proporciona comida, techo y, en ocasiones, protección frente a peligros del camino. En un paisaje donde la infraestructura pública del Imperio ha decaído, el cenobio cumple así funciones que antes correspondían a mansiones y *hospitia* estatales. Estas acciones refuerzan el prestigio de la comunidad monástica, consolidan su imagen de «casa de Dios» abierta al necesitado y, al mismo tiempo, la integran en redes de dependencia: quienes reciben ayuda pueden convertirse en clientes devotos, dispuestos a defender o a favorecer al monasterio en el futuro.<sup>89</sup>

En la Hispania visigoda, el episcopado tuvo un papel político central debido a que los obispos participaron en los concilios, asesorando al rey o gestionando riquezas. No sorprende, por tanto, que varios de ellos procedan del monacato. Algunos monasterios cercanos a sedes importantes, especialmente a la capital del reino, se convierten en auténticos viveros de obispos pues de un mismo cenobio pueden salir varios titulares de la sede metropolitana en pocas décadas. Este fenómeno revela la existencia de facciones monásticas en el interior de la Iglesia visigoda. Un monasterio influyente puede impulsar a sus miembros a ocupar cátedras episcopales, lo que refuerza su posición frente al clero secular y frente a otros centros monásticos. La historia de la sede toledana en el siglo VII muestra hasta qué punto estas redes pueden influir en la vida política del reino.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> *Regla común*, 9, p. 188.

<sup>89</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', pp. 61-62.

<sup>90</sup> Sobre la participación de los obispos en la vida política del regnum gothorum, véase Lina Fernández Ortiz de Guinea, 'Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda', *Studia historica. Historia Antigua* 12 (1994), pp. 159-167; Pablo Poveda Arias, 'La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción

A partir del 653, los abades comienzan a participar con voz y voto en los concilios de Toledo, asambleas en las que se tratan cuestiones doctrinales, disciplinarias y también de organización política. El hecho de que los superiores monásticos se sienten junto a obispos y altos dignatarios indica que los monasterios han alcanzado un rango institucional comparable al de las sedes episcopales. Esta participación permite a los cenobios influir en la legislación que les afecta (propiedad, disciplina interna, relaciones con la diócesis) y en decisiones más amplias que orientan la política del reino. La capacidad de algunos monasterios para enviar abades a concilios, formar obispos y gestionar grandes dominios los convierte en actores políticos de pleno derecho.<sup>91</sup>

Por último, el poder regio utiliza los monasterios como instrumentos de gobierno. Entre las medidas disciplinarias aplicadas a personas sospechosas de traición o de herejía se encuentra la obligación de tomar el hábito y vivir en clausura. Esta solución permite apartar al individuo de la vida pública, impedirle formar descendencia legítima y presentarlo como retirado del mundo por un designio espiritual. De esta manera, el monacato se integra en los mecanismos de control social y político: colabora con la represión de desviaciones, legitima decisiones de la autoridad y ofrece un marco institucional para la marginación de ciertos individuos.

\* \* \*

El recorrido por las distintas facetas del monacato visigodo permite dibujar una imagen compleja y matizada de la institución. Los monasterios no son meros refugios de espiritualidad, aislados del contexto que los rodea, sino micro sociedades en las que se concentran, se reformulan y se proyectan las

y disputas por su territorio', *Hispania Sacra* 76.143 (2019), pp. 9-24.

<sup>91</sup> P. C. Díaz, 'Monacato y sociedad', p. 62.

tensiones y estructuras de la Hispania de los siglos VI y VII.

En el plano económico, participan plenamente en el régimen de la gran propiedad, organizan dominios extensos, gestionan siervos y colonos y extraen rentas campesinas mediante mecanismos similares a los de otros grandes propietarios. En el jurídico, se preocupan por fijar por escrito los compromisos de los profesos, defender la irreversibilidad de las donaciones, consolidar su autonomía frente a obispos y monarcas y conservar cuidadosamente sus títulos de propiedad. En el plano social, acogen a individuos de orígenes diversos, articulan profesiones individuales y colectivas, transforman comunidades campesinas en cenobios, difunden un ideal de renuncia y estabilidad y, al mismo tiempo, participan de las relaciones de dependencia y patronazgo propias de la época. En el plano religioso, cristianizan el campo, estructuran el tiempo mediante la liturgia, difunden la memoria de santos, regulan la penitencia y ofrecen a la sociedad un imaginario de salvación en el que la renuncia, la pobreza y la intercesión comunitaria tienen un lugar central. A nivel cultural, preservan y transmiten textos, forman a las elites, filtran selectivamente la tradición y se convierten en centros de producción intelectual y de control ideológico. Y desde una óptica política, sirven de prisiones, de viveros de obispos, de focos de influencia en los concilios y de instrumentos de la monarquía para encauzar conflictos y consolidar su dominio.

Todo ello muestra que el monacato visigodo es, a la vez, un resultado y un factor de la estructura social del reino. Resultado, porque surge de la recombinación de elementos heredados —la villa, la esclavitud, la jerarquía episcopal, la cultura clásica— en un contexto nuevo. Factor, porque su expansión contribuye a reordenar el campo, a reforzar la cristianización, a consolidar formas de dependencia personal y a proporcionar a la Iglesia y al Estado cuadros formados y leales.

En el plano individual, la figura del monje sigue marcada por el ideal de renuncia radical: abandono de la propiedad, de la familia y del mundo. Pero esa renuncia se inserta en instituciones que administran grandes riquezas y ejercen poder sobre personas y territorios. La paradoja forma parte de la esencia del monacato visigodo: una espiritualidad de pobreza personal sostenida por la riqueza colectiva; una vocación de separación del mundo que se realiza en instituciones profundamente implicadas en la vida económica y política del reino.

Considerado en conjunto, el monacato visigodo puede describirse como un espejo condensado de la sociedad hispana: en sus claustros se reflejan, a escala, la estructura de propiedad, las desigualdades, las redes de patronazgo, las tensiones entre centro y periferia, la lenta transición del mundo romano a formas señoriales de dominación y la voluntad de ordenar toda esa realidad bajo la guía de una nueva escala de valores cristianos.

Harina de otro costal, en cambio, es el tema del monacato urbano hispano, un tema que ha quedado prácticamente en el olvido de la historiografía, eclipsado por el interés suscitado por las fundaciones rurales y por la imagen, muy arraigada, de una ciudad tardoantigua en decadencia, supuestamente abandonada por las elites y ajena a las grandes transformaciones religiosas de los siglos IV al VII.<sup>92</sup> Sin embargo, el temprano arraigo del monacato en las ciudades hispanas, su vinculación estrecha con la aristocracia sénior de la época teodosiana y con el culto de los mártires, así como su papel central en la consolidación del poder episcopal y en la reconfiguración cristiana de la vida urbana evidencian una realidad muy distinta, como se desprende de un pequeño opúsculo homilético del siglo

<sup>92</sup> En este tema seguimos el trabajo de L.A. García Moreno, 'Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigoda', *Habis* 24 (1993), pp. 179-192.



FIG. 50. Interior de la basílica visigoda de San Pedro de Mérida, Badajoz (finales del siglo VI, comienzos del VII d.C.).



FIG. 51. Interior de la basílica visigoda de San Pedro de Mérida, Badajoz (finales del siglo VI, comienzos del VII d.C.).



FIG. 52. Cripta de San Antolín, Catedral de Palencia (segunda mitad del s. VII d.C.).

VI, el *De monachis perfectis*, editado y estudiado por Díaz y Díaz a mediados del siglo XX.<sup>93</sup> Durante mucho tiempo el escrito fue atribuido a Valerio del Bierzo, el conocido asceta hostil a la ciudad y a la Iglesia de tradición episcopal. Esa atribución cuadraba cómodamente con el tópico de un monacato esencialmente antiurbano, refugiado en la soledad del campo frente a una Iglesia demasiado integrada en la estructura cívica heredada del Imperio. Sin embargo, la crítica filológica y el análisis de contenido han puesto en cuestión esa identificación: el texto, más que expresar una radical ruptura con la ciudad, presupone la existencia de monasterios insertos en ella, articulados en torno a las iglesias episcopales y a los santuarios de mártires.

<sup>93</sup> M.C. Díaz y Díaz, anecdota *Wisigothica I* (Salamanca, 1958).

A pesar de esta reevaluación, la imagen dominante en muchas síntesis sobre la Iglesia hispanorromana y visigoda continuó siendo la de una oposición casi estructural entre los monasterios y las iglesias urbanas, como si unos representaran el polo rural-ascético y las otras el polo urbano-jerárquico. Al mismo tiempo, se interpretó el éxito del monacato sobre todo a partir de su inserción en el mundo rural: los monasterios habrían prosperado porque se apoyaban en la gran propiedad señorial, mientras las ciudades languidecían o se arruinaban. En esa clave, el monje aparecía como el hombre del campo cristiano, heredero espiritual de la villa y del *castellum* aristocrático, y casi por definición ajeno a las viejas *civitates*. García Moreno considera que esta lectura responde más a una construcción historiográfica del siglo XX que a la realidad tardoantigua. De hecho, los estudios recientes sobre la continuidad urbana en Occidente, y en particular



FIG. 53. Interior del complejo de Santa María de Melque (San Martín de Montalbán, Toledo, siglos VII-VIII d.C.).

en Hispania, han relativizado las visiones catastrofistas: las ciudades no desaparecieron ni quedaron reducidas a ruinas románticas, sino que experimentaron una profunda transformación de sus funciones políticas, económicas e ideológicas. Lejos de abandonar la ciudad, la Iglesia la reafirmó como escenario privilegiado de la vida cristiana. La liturgia episcopal, los ritmos del calendario festivo y la centralidad de las catedrales como lugares donde se escenificaba la comunión entre cielo y tierra reforzaron el viejo discurso clásico de la supremacía de la *urbanitas* sobre la *rusticitas*, ahora traducido al nuevo lenguaje cristiano.

En ese contexto, el monacato deja de ser una alternativa antiurbana y pasa a percibirse como un elemento más dentro de un complejo entramado de instituciones y discursos que redefinen la ciudad tardoantigua. En el Occidente posromano, el monje puede ser

tanto un ermitaño retirado a parajes solitarios como un miembro de una comunidad enclavada junto a un santuario urbano; puede ser un *pater* carismático, a la manera de los *holy men* orientales descritos por Peter Brown,<sup>94</sup> o un miembro de una comunidad regular integrada en la jerarquía episcopal. En la Galia, el mismo Martín de Tours, tan a menudo presentado como campeón de la evangelización rural y del monacato extraurbano, encarna también al obispo dueño de su ciudad, capaz de ejercer un fuerte liderazgo político y simbólico desde la sede episcopal. A ello se suma que el monacato oriental, lejos de ser exclusivamente desértico, había desarrollado

<sup>94</sup> Cf. Peter Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 98-101

desde el siglo IV formas cenobíticas vinculadas a grandes ciudades como Alejandría. Pacomio y Atanasio muestran que las 'huestes monásticas' podían ser movilizadas en conflictos eclesiásticos y que el monasterio podía convertirse en un instrumento de poder en el interior del espacio urbano.

El hilo conductor que permite reinterpretar este fenómeno en Hispania es, para García Moreno, el culto a las reliquias y a los mártires. Desde fines del siglo IV, el cristianismo occidental conoce un espectacular desarrollo de los *loca sanctorum*: iglesias y capillas construidas sobre las tumbas o supuestos lugares de martirio de los santos. En esas basílicas martiriales se produce la conexión privilegiada entre el tiempo humano y el tiempo de Dios, entre la comunidad cristiana y las *energeiai* celestes que se manifiestan en milagros y prodigios. El ejemplo de Paulino de Nola es paradigmático: antiguo senador bordelés casado con la noble hispana Terasia, se retira primero a los dominios de ella junto al martirio de los santos Justo y Pastor en Complutum, y más tarde, ordenado sacerdote en Barcelona, funda en Nola una comunidad monástica junto a la basílica de san Félix y termina siendo obispo de la ciudad. Este modelo pone de relieve tres elementos que serán decisivos para Hispania. En primer lugar, la temprana atracción que ejerce el monacato urbano sobre las elites senatoriales teodosianas, que buscan en él una nueva forma de expresar su prestigio y su *auctoritas* en un mundo donde el poder imperial se desplaza y se transforma. En segundo lugar, la estrecha vinculación entre monasterios y santuarios martiriales: las comunidades se adosan a las basílicas donde reposan las reliquias, garantizan su culto cotidiano y se convierten en guardianas de un capital simbólico enorme. En tercer lugar, la articulación de todo ello con el episcopado: el obispo, heredero del lenguaje del poder urbano, utiliza los monasterios como instrumentos para reforzar su patronazgo sobre la ciudad y para proyectar la imagen de una

comunidad cristiana cohesionada en torno a los cuerpos santos y a la liturgia.

De acuerdo con lo anterior, la cronología propuesta por Díaz y Díaz para el monacato urbano hispano quedaría desacreditada. El sabio compostelano había situado su expansión en la segunda mitad del siglo VI, en paralelo con lo que ha sido descrito para la Galia: monasterios trasladados a las ciudades por razones de inseguridad, especialmente en tiempos de guerras y saqueos, y primeras regulaciones conciliares, como la de Vannes (465), que intentan controlar esta proliferación urbana motivada por el *incursus hostilitans*. Sin negar que las turbulencias políticas y militares del siglo V y VI influyeron en la geografía monástica, García Moreno considera que en Hispania la presencia de monasterios urbanos es anterior y responde a dinámicas internas: la recepción del modelo oriental y galo, la religiosidad aristocrática teodosiana y la difusión del culto a las reliquias. Para sostener esta cronología más temprana, el autor recurre a una fuente excepcional: la carta XI de Consencio, un aristócrata baleárico, al obispo Agustín de Hipona, escrita hacia el 418. En esta carta se menciona un episodio ocurrido en Tarragona: un monje llamado Frontón, amigo de Consencio y supuesto perseguidor de priscilianistas, es atacado por la plebe cristiana de la ciudad a instigación de otros monjes, descritos explícitamente como urbanos y numerosos. El conflicto, complejo en sus detalles, revela sin embargo un dato fundamental: a comienzos del siglo V existían en Tarragona comunidades monásticas insertas en el espacio urbano, capaces de influir en la opinión de la multitud y vinculadas a los intereses de la poderosa aristocracia cristiana local. La misma carta menciona a un monje Severo, adscrito al clero de Huesca, al que García Moreno identifica con un miembro de la rama hispánica de los *Acilii Severi*, un linaje senatorial de primer orden. De este modo se consolida la impresión de que el monacato urbano hispano, en sus orígenes, no es un fenómeno marginal



FIG. 54. Detalle de la calzada romana Mérida-Zaragoza (*Emerita Augusta-Caesaraugusta*) conservada en el Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

ni campesino, sino una opción de vida y de prestigio adoptada por sectores de la elite que encuentran en ella un medio privilegiado de expresar su piedad y de reforzar su posición dentro del campo cristiano.

La experiencia complutense ilustra bien esta articulación entre aristocracia, martirio y monacato urbano. Paulino y Terasia, como ya se ha señalado, se retiran durante un tiempo a las inmediaciones del santuario de Justo y Pastor, en un entorno donde la arqueología ha documentado villas lujosas y mausoleos relacionados con grandes propietarios de la Meseta central. Poco después, el obispo toledano Asturio abandona su sede y se establece en Complutum, donde funda una comunidad monástica junto al martirio de los Santos Niños, situado extramuros, al este de la ciudad romana, junto a la calzada que conducía hacia Caesaraugusta. Esta fundación acaba dando

lugar a una nueva sede episcopal, desgajada de la de Toledo, lo que muestra cómo el monacato junto a un santuario martirial podía servir de base para reconfigurar el mapa diocesano.

La función de estos monasterios urbanos no se limitaba, sin embargo, a la esfera estrictamente religiosa. La creación de suburbios extramuros en torno a grandes basílicas y comunidades monásticas es uno de los rasgos característicos de la topografía urbana hispana entre los siglos V y VII. La basílica atraía a los peregrinos; los peregrinos generaban demanda de alojamientos, talleres y servicios; artesanos y comerciantes se instalaban en torno al santuario; y el conjunto se integraba, poco a poco, en el paisaje de la ciudad, redefiniendo sus límites físicos y simbólicos. García Moreno insiste en que estos suburbios monástico-martiriales desmienten la idea de una ciudad agonizante: la urbe se expande

hacia el exterior de las murallas, guiada por la lógica del culto cristiano y la presencia de los monjes. El autor ofrece un recorrido por los principales monasterios urbanos conocidos para Hispania, que permite apreciar la diversidad y la importancia del fenómeno. En Toledo encontramos, por un lado, la basílica de Santa Leocadia, edificada por orden de Sisebuto en 618 y situada en el llamado suburbio pretoriense, donde se alzaba también el *praetorium* real. Desde el último cuarto del siglo VII, como muestran las suscripciones de varios concilios toledanos, se documenta junto a la basílica una comunidad monástica cuyo abad participa en las asambleas eclesásticas del reino. Por otro lado, muy cerca de la ciudad, sobre la calzada que conducía hacia Complutum y, a través de Zaragoza, hacia las Galias, se hallaba el monasterio de los santos Cosme y Damián de Agali. Probablemente fundado a mediados del siglo VI, quizá con influencias orientales, el cenobio Agaliense ejerce una influencia determinante en la sede toledana durante la primera mitad del VII: cuatro obispos metropolitanos, Eladio, Justo, Eugenio I e Ildefonso, proceden de sus filas.

Una situación análoga se observa en Mérida, donde la basílica martirial de Santa Eulalia, ya citada por Prudencio a finales del siglo IV, cuenta con una comunidad monástica al menos desde mediados del VI. Las *Vitas sanctorum patrum emeritensium* muestran cómo los monjes de este santuario controlan de facto la sede episcopal emeritense en la segunda mitad del siglo VI y primeros decenios del VII, en estrecha alianza con obispos como Masona. En la Tarraconense, la basílica martirial de san Félix en Gerona da origen a un monasterio que llega a ejercer también un notable peso sobre el episcopado local. En Zaragoza, las dos grandes basílicas suburbanas, la de los Dieciocho Mártires o Santas Masas, y la de Santa Engracia, disponen de cenobios anejos; la vitalidad intelectual de la escuela monástica de Santa Engracia contribuye a que figuras como Braulio y Tajón estén estrechamente ligadas a ese



FIG. 55. Basílica de Santa Leocadia, Toledo (mudéjar, s. XIII d.C.).

entorno, hasta el punto de que la comunidad monástica parece disputar al clero catedralicio una parte de la dirección espiritual de la ciudad. En Valencia, el obispo Justiniano, de origen pirenaico, funda hacia mediados del siglo VI un monasterio junto a la basílica del mártir Vicente, probablemente como estrategia para consolidar su autoridad en una sede donde era un recién llegado. En Barcelona, la basílica de Santa Eulalia, situada en las proximidades del puerto, se asocia también a un cenobio fundado por el obispo Quirico a mediados del siglo VII. Junto a estos monasterios martiriales, existen otros de carácter intramural y no necesariamente vinculados a reliquias. La epigrafa documenta, por ejemplo, la fundación de un

monasterio en Tarragona en 519 por el obispo Sergio, así como la existencia de un cenobio femenino en Mérida, ampliado y dotado en 661 por una tal Eugenia, y otro monasterio de vírgenes en Medina Sidonia hacia mediados del siglo VII. Las actas del XI concilio de Toledo (675) dan noticia de los monasterios masculinos de San Miguel y Santa Eulalia en la propia ciudad. Todo ello configura un entramado denso de instituciones monásticas en el espacio urbano y suburbano hispano, que no puede reducirse a un fenómeno marginal.

Por otro lado, el patrimonio de la Iglesia (tierras, villas, rentas) crece durante los siglos VI y VII hasta convertirse en una de las grandes bases materiales de la sociedad. Quien controla ese patrimonio controla también clientelas, redes de dependencia y la capacidad de practicar un *evergetismo* cristiano a través de obras de caridad y construcciones religiosas. La batalla por ese control se libra en varios frentes. Por un lado, entre el episcopado y los fundadores de monasterios (nobles y reyes)

que intentan mantener bajo su órbita los bienes monásticos y limitar la injerencia del obispo diocesano. Por otro, entre el obispo y el propio clero catedralicio, que reivindica su derecho a participar en la administración de los bienes de la sede y a beneficiarse de ellos. Los concilios y las leyes regias son testimonio de este conflicto permanente. Soberanos como Wamba o Ervigio tratan de restringir la capacidad de los obispos para imponer cargas económicas a los monasterios o para obligar a los monjes a realizar trabajos serviles. A su vez, los obispos defienden en las asambleas conciliares su derecho a inspeccionar las comunidades monásticas, a visitar sus propiedades y a intervenir en su disciplina interna, equiparando en ocasiones los monasterios a las iglesias rurales sometidas a la jurisdicción episcopal. Pero, de modo quizá más soterrado, el problema se agudiza cuando los obispos utilizan los bienes de la Iglesia para favorecer a sus parientes y allegados. Textos conciliares y hagiográficos como el *De viris illustribus* de Ildefonso o las



FIG. 56. Detalle de la cripta de Santa Eulalia, Mérida, siglos IV-V d.C.

*Vitas emeritenses* aluden en ocasiones a preladados que enajenan propiedades de la sede para crear nuevas basílicas, monasterios o instituciones de caridad en las que colocan al frente a familiares o clientes. Esas fundaciones piadosas se convierten en dispositivos privilegiados de construcción de una jerarquía protofeudal dentro de la Iglesia, tal como señalara en su día Claudio Sánchez-Albornoz: en torno a ellas se agrupa una clientela dependiente del obispo, que refuerza su autoridad tanto en el ámbito religioso como en el social.

En este escenario, el tratamiento conciliar de las fundaciones monásticas resulta revelador. La doctrina es muy restrictiva respecto a las donaciones de bienes eclesiásticos a personas privadas y bastante prudente con las nuevas basílicas rurales. Sin embargo, cuando se trata de monasterios, las normas son sensiblemente más flexibles. El canon 5 del IX concilio de Toledo (655) permite al obispo destinar hasta una quincuagésima parte del patrimonio de su sede a la fundación de un monasterio, mientras sólo autoriza la centésima parte en el caso de una simple iglesia rural. Esta disposición desarrolla, ampliándola, una cláusula ya presente en el III concilio de Toledo (589), que habilitaba cierto margen para sostener a monjes vinculados directamente a la catedral. La paradoja es evidente: el régimen económico de los monasterios, a diferencia del de las basílicas rurales, era más autónomo y más difícil de controlar por el cabildo catedralicio. ¿Por qué facilitar entonces las enajenaciones en su favor? García Moreno sugiere que la respuesta hay que buscarla en el carácter urbano de muchas de estas fundaciones. La proximidad física a la catedral y la frecuente coincidencia entre clérigos catedralicios y monjes, especialmente en los cenobios junto a grandes basílicas martiriales, permitía integrar las comunidades monásticas en la órbita del obispo. El caso de Santa Eulalia en Mérida y de Santa Leocadia en Toledo, con monjes estrechamente ligados al gobierno de la sede, es significativo. Bajo esta óptica, los monasterios urbanos

funcionarían como antecedente de los capítulos de canónigos regulares de la Edad Media, donde la frontera entre vida monástica y vida clerical se difumina. El peso político de algunas de estas comunidades es innegable. Desde Santa Eulalia y desde Agali se articulan auténticos grupos de presión que consiguen, durante décadas, monopolizar el acceso a las sedes metropolitanas de Mérida y Toledo, aunque no sin suscitar la resistencia de otros sectores del clero. El conflicto entre el entorno agaliense y el cabildo catedralicio toledano, apenas velado en el prólogo del *De viris illustribus* de Ildefonso, ilustra bien hasta qué punto la monarquía y el episcopado se veían obligados a negociar con estas 'familias espirituales' de larga genealogía monástica. Ahora bien, reducir el monacato urbano a una cuestión de poder y patrimonio sería injusto. Los monasterios de ciudad desempeñan también funciones espirituales y pastorales de primer orden. El *De monachis perfectis* insiste en que las dos grandes tareas del monje perfecto son la oración y el servicio caritativo a enfermos y peregrinos, aunque concede primacía a la actividad contemplativa, en la que la *lectio divina* ocupa un lugar central. El monje urbano, liberado de los trabajos manuales ligados al ciclo agrícola que marcaban la vida de muchas comunidades rurales, podía dedicarse de manera más intensa a la meditación de las Escrituras y al canto litúrgico, prefigurando en el tiempo de la ciudad la condición de ciudadano de la Jerusalén celestial.

En este punto resulta especialmente útil poner en diálogo el análisis de García Moreno con otros estudios recientes sobre el monacato hispanovisigodo. Huertas, en un trabajo dedicado a la vocación monástica y a la movilidad geográfica en la Hispania visigoda, ha mostrado cómo la elección de la vida religiosa responde a un abanico amplio de motivaciones:<sup>95</sup> llamadas interiores interpretadas como

<sup>95</sup> Jesús Huertas Gómez, 'La vocación monástica y ascética en la Hispania visigoda: motivaciones y

gracia divina (*vocatio ex Deo*), influencia de hombres y mujeres santos (*vocatio per hominem*), circunstancias de necesidad o desgracia (*vocatio ex necessitate*), oblación de niños por decisión familiar y, en el ámbito más político, la imposición forzada de la tonsura como castigo o mecanismo de neutralización de rivales. Muchos de los casos que Huertas recopila (Emiliano, Fructuoso, Valerio del Bierzo, Benedicta, los oblatos de Agali) se desarrollan precisamente en contextos urbanos o suburbanos donde la presencia de monasterios y basílicas martiriales ofrece el espacio apropiado para la vida ascética. La ciudad, lejos de ser un escenario hostil al monje, puede ser el lugar donde se materializa su deseo de salvación y donde se canalizan sus miedos escatológicos ante el juicio final. La basílica suburbial o el cenobio junto a las murallas encarnan, en términos muy concretos, la seguridad espiritual que promete la vida religiosa frente a la fragilidad del siglo.

Otro aspecto que permite comprender mejor el papel de los monasterios de ciudad es su dimensión cultural. Sánchez Salor ha subrayado cómo, junto a las escuelas episcopales creadas desde el concilio II de Toledo, las escuelas monásticas desempeñaron un papel fundamental en la transmisión de la cultura clásica y cristiana en la Hispania visigoda.<sup>96</sup> Monasterios como Asán, Dumio, el Servitano de Valencia, Agali o los vinculados a las grandes sedes metropolitanas fueron focos de enseñanza donde se practicaba la lectura sistemática de la Biblia, pero también el estudio de la gramática, la retórica, las artes liberales y, en menor medida, las ciencias del número y la astronomía. Las reglas monásticas hispanas, la de Leandro para mujeres, la de Isidoro, las

de Fructuoso y la *Regula communis*, reservan amplios espacios diarios a la lectura y al estudio. Isidoro insiste en la importancia de alternar la oración con la lectura, y llega a afirmar que, si en la oración es el creyente quien habla a Dios, en la lectura es Dios quien habla al creyente. Esa lectura, sin embargo, no se reduce al texto bíblico: a pesar de las advertencias contra los libros gentiles, la presencia de gramáticos como Donato y Prisciano, los ecos de Cicerón, Séneca o Virgilio en los escritos de muchos autores visigodos, y el análisis de tratados gramaticales como el *De dubiis nominibus* o el *Ars grammatica* de Julián de Toledo demuestran que en las bibliotecas monásticas circulaban antologías, manuales y comentarios procedentes de la cultura clásica.

En este ambiente, los monasterios urbanos, especialmente los vinculados a sedes de primer rango como Sevilla, Toledo o Mérida, se erigen en centros de formación donde se educan no sólo monjes, sino también futuros obispos y clérigos de alto nivel. La práctica de la oblación de niños, estudiada por José Orlandis y retomada por Huertas, refuerza esta función: familias de diverso estatus entregan a sus hijos a cenobios prestigiosos como Agali, donde estos reciben una educación que combina la vida litúrgica con el aprendizaje de la lectura, la escritura y el manejo de los textos sagrados. Justo y Eugenio I de Toledo, oblatos formados bajo la guía de Heladio en Agali, son ejemplo de cómo la trayectoria monástica urbana puede desembocar en el gobierno de la Iglesia de la capital del reino.

El monasterio urbano es, por lo tanto, a la vez santuario martirial, escuela, foco de caridad y pieza clave en la arquitectura del poder episcopal. Sus monjes rezan, copian manuscritos, reciben a peregrinos, educan a niños, asesoran a obispos y, en ocasiones, intervienen en conflictos políticos. La tonsura monástica impuesta a personajes como Eborico, Audeca, Tulga o el propio Wamba, según recuerda Huertas, muestra cómo el cenobio podía funcionar también como espacio de confinamiento para

movilidad geográfica', *Antigüedad y Cristianismo* 42 (2025), pp. 109-130.

<sup>96</sup> E. Sánchez Salor, 'La cultura en los monasterios visigóticos', en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 3 (1990), pp. 23-40.

antiguos reyes o nobles caídos en desgracia: la ciudad, en esos casos, alojaba en su periferia monástica una memoria viva de las pugnas por el trono, cuidadosamente aislada del escenario cortesano. En paralelo, el monasterio urbano contribuye a la redefinición simbólica de la ciudad tardoantigua. Si en la Roma clásica la *civilitas* se manifestaba en el foro, las termas, los espectáculos públicos o los edificios administrativos, en la Hispania visigoda la centralidad se desplaza hacia la catedral, las basílicas martiriales y los cenobios asociados. Allí se concentra la liturgia que marca el ritmo del tiempo, allí se custodian las reliquias que hacen presente el mundo de los santos, allí se ejerce la caridad que sustituye al antiguo *evergetismo* pagano, allí se forman las nuevas elites intelectuales y religiosas. Los monasterios urbanos son, en este sentido, instrumentos privilegiados de 're-urbanización cristiana': lejos de desertizar la ciudad, la reconfiguran a su imagen y la insertan en una geografía sagrada donde las murallas y las calzadas romanas se reinterpretan a la luz de los caminos de peregrinación y de los suburbios santos.

Lo anterior invita a abandonar la imagen de una oposición esencial entre ciudad y monacato en la Hispania tardoantigua. La multiplicación de monasterios rurales, muchos de ellos vinculados a villas y propiedades señoriales, fue sin duda un rasgo importante del paisaje visigodo, pero no agota la realidad. En las capitales provinciales, en las sedes metropolitanas, en las ciudades portuarias y en los pequeños núcleos episcopales encontramos comunidades monásticas insertas en el tejido urbano, participando de sus tensiones y transformaciones. La aristocracia teodosiana, el episcopado, los peregrinos, los pobres y los reclusos de las basílicas forman, junto con los monjes, una sociedad urbana cristianizada en la que la distinción entre 'mundo' y 'claustro' es mucho menos tajante de lo que han dejado entrever ciertos tópicos historiográficos.

En última instancia, la propuesta de García Moreno obliga a repensar también la

cronología y las fases del protagonismo urbano en Hispania. Si ya desde el siglo IV y comienzos del V existen monasterios urbanos ligados a *martyria* y promovidos por aristócratas cercanos al círculo de Teodosio, entonces la ciudad hispana no es sólo escenario pasivo de la crisis imperial y de la instalación de los pueblos germánicos, sino actor activo en la recepción de la nueva religiosidad monástica y en la creación de nuevos modelos de santidad. La posterior hegemonía de centros como Toledo o Mérida, con sus poderosos monasterios martiriales, no se entiende como una novedad del VII, sino como resultado de un proceso más largo en el que los *loca sanctorum* y las comunidades monásticas han ido sedimentando una memoria y una autoridad específicas. De este modo, la larga mirada que va desde Paulino de Nola y Terasia junto al martirio complutense hasta los obispos formados en Agali o los monjes de Santa Eulalia que disputan la dirección de la sede emeritense permite redescubrir un paisaje urbano mucho más complejo y dinámico del que sugería la vieja imagen de una Hispania ruralizada. Las ciudades tardoantiguas y visigodas, lejos de morir, renacen cristianas, y en ese renacimiento los monasterios urbanos, con sus campanas, sus bibliotecas, sus claustros y sus cementerios, desempeñan un papel decisivo que sólo ahora logramos empezar a apreciar en toda su profundidad.

### Asentamientos monásticos en el entorno del actual Fregenal de la Sierra

El monacato hispano durante la época visigoda no se desarrolló exclusivamente en grandes centros urbanos o episcopales, sino que encontró en regiones rurales, en montes y serranías y en las zonas fronterizas los terrenos más fértiles para su expansión. Uno de estos espacios fue la comarca del actual sur de Badajoz, articulado en torno a antiguos núcleos



FIG. 57. Restos arqueológicos de *Nertobriga Concordia Iulia* (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz).



FIG. 58. Restos constructivos pertenecientes al yacimiento de *Nertobriga Concordia Iulia* (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz).

tardoantiguos como *Nertobriga Concordia Iulia*, en el término de Fregenal de la Sierra.

*Nertobriga Concordia Iulia* fue un municipio romano de la provincia Hispania Ulterior y posteriormente de la Bética, cuya localización ha sido objeto de debate. Puede que el topónimo Nabrah mencionado en el diccionario de topónimos titulado *Mu'ğam al-buldān* de Yāqūt al-Ḥamawī (1179-1229) sea una deformación de Nertobriga como consecuencia de la pérdida de tres letras en el ductus consonántico y cambio vocálico /e/ > /a/: \*n[rt]br[ǧ]h (\*N[erto]br[ig]ah) > nbrh (Nabrah). Lástima que Yāqūt solo se refiera a este topónimo para decir lo siguiente: *Nabrah iqlim min a'māl Māridah*, esto es: «Nabrah, un distrito de las comarcas de Mérida».97 Hoy, esa zona, es generalmente identificada con un yacimiento ubicado en la Sierra del Coto, en el término de Fregenal de la Sierra, en la actual Extremadura, muy cerca del límite con Andalucía occidental. La zona se caracterizó por una notable continuidad de hábitat desde la época romana hasta época andalusí, llegando hasta el siglo XIII.98

El lugar ocupaba una posición estratégica en las rutas que unían la Bética meridional con la Lusitania, lo que facilitó tanto el comercio como el intercambio cultural y religioso. Durante la Antigüedad tardía, esta región experimentó un proceso de ruralización progresiva, pero sin perder completamente su centralidad eclesiástica.

Diversos hallazgos epigráficos e iconográficos, entre ellos inscripciones cristianas, permiten creer que Nertobriga contó con una comunidad cristiana organizada al menos desde el siglo V. Algunos estudios han sugerido incluso la posibilidad de que la ciudad ostentase sede episcopal durante un periodo determinado de la Tardoantigüedad, aunque ello no está atestiguado directamente en las listas conciliares.

La zona de Fregenal de la Sierra y sus alrededores, incluyendo enclaves como Bodon de la Sierra, Segura de León, y Jerez de los Caballeros, ha proporcionado abundante material arqueológico vinculado con la presencia cristiana y monástica: lápidas funerarias con crismones e inscripciones en latín cristiano, fechables entre los siglos V y VII, así como restos de edificaciones interpretadas como oratorios rurales o pequeñas basílicas funerarias, en ocasiones asociados a comunidades monásticas, además de fragmentos de pilas bautismales y

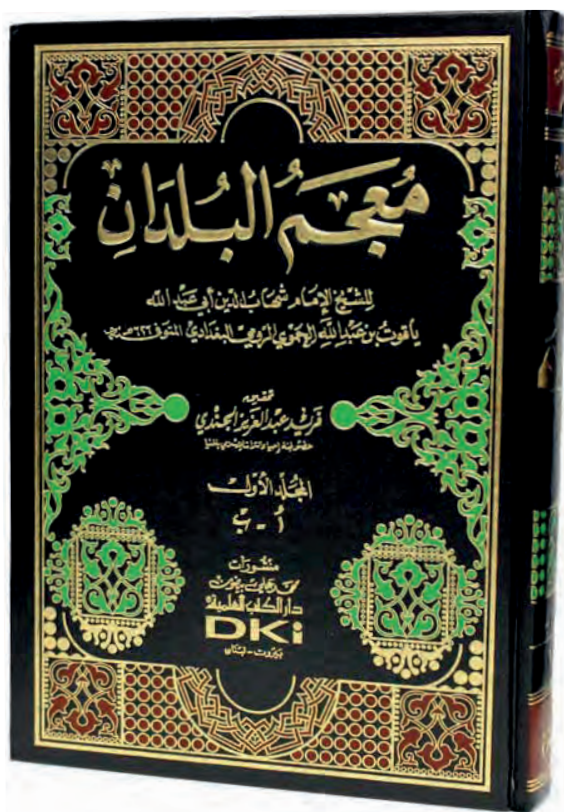


FIG. 59. Portada de la obra de Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān* (ss. XII-XIII).

97 Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān*. 5 vols (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 1399 AH/1979 AD), V, p. 258. Cf. José Antonio Pacheco Panagua, Extremadura en los geógrafos árabes (Badajoz: Diputación de Badajoz, 1991), p. 63; María de los Ángeles Pérez Álvarez, *Fuentes árabes de Extremadura* (Cáceres: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1992), p. 65, n. 76.

98 Luis Berrocal Rangel y José Luis de la Barrera Antón y Rafael Caso Amador, *Nertobriga Concordia Iulia, de oppidum céltico a municipium romano* (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2017).



FIG. 60. Restos del yacimiento de *Nertobriga Concordia Iulia* (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz).

elementos de cancel, lo que permite deducir la existencia de complejos litúrgicos estables.

Entre los hallazgos más significativos destaca un grupo de inscripciones paleocristianas procedentes del entorno de Bodonal, con referencias a individuos que se identifican como *serui* («siervos») o *monacus* («monje»),<sup>99</sup> términos propios del léxico monástico de uso generalizado entre los mozárabes.<sup>100</sup>

La actividad monástica en Nertobriga y sus alrededores estuvo influida por dos ámbitos eclesiásticos con gran dinamismo: la Bética, con centros como Sevilla o Córdoba, y la Lusitania, donde florecieron fundaciones como las de san Fructuoso de Braga. Estas conexiones explican la diversidad de modelos

monásticos presentes en la región: desde comunidades organizadas en torno a una regla estable hasta formas semieremíticas más eclécticas.

A falta de documentos normativos específicos como reglas propias, la caracterización del monacato nertobrigense debe hacerse a partir de paralelos. La coexistencia de inscripciones dedicadas a monjes permite reconstruir una vida religiosa centrada en la ascética personal, sin necesariamente formar parte de una comunidad formalizada, la vida comunitaria cenobítica, en pequeños núcleos organizados probablemente bajo normas como la *Regula communis* o alguna forma adaptada de la regla de san Isidoro, así como en la función funeraria y memorial, que evidencia la existencia de espacios monásticos como lugares de enterramiento privilegiado.

Los monasterios del área no estaban aislados del contexto agrario y social, sino que solían participar activamente en la economía local. A menudo controlaban tierras, gestionaban redes

<sup>99</sup> José Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona: CSIC – Instituto Jerónimo Zurita – Balmesiana, 1942), pp. 27 (n.º 67) y 225.

<sup>100</sup> Julián González Fernández, *Inscripciones mozárabes de Andalucía* (Sevilla: Athenaica Ediciones, 2016), pp. 67, 115, 117, 168, 169, 170.



FIG. 61. Detalle del trazado del yacimiento de *Nertobriga Concordia Iulia* (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz).



FIG. 62. Restos del yacimiento de *Nertobriga Concordia Iulia* (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz).



FIG. 63. Lápida funeraria de Saturnino decorada con crismón (s. VI d.C.) hallada en la basílica de Santa Eulalia perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

de distribución y producían bienes procedentes de la práctica agrícola (vino, aceite) o ganadera (carnes o productos textiles). Esta imbricación económica consolidaba su papel como centros de referencia, especialmente en una sociedad donde los poderes públicos estaban en pronunciada decadencia durante esos dos siglos. Asimismo, es probable que los monjes desempeñaran funciones litúrgicas en ausencia de un clero estable; e incluso que muchos de ellos ejercieran roles de alfabetización básica, especialmente entre las elites rurales.

Como en otros puntos de la Hispania visigoda, los monasterios del suroeste peninsular debían formalmente responder a la autoridad episcopal. No obstante, las distancias físicas, la escasa documentación y la configuración de diócesis poco estructuradas permitían en muchos casos una autonomía efectiva de las comunidades monásticas, que actuaban como polos espirituales por derecho propio. Los concilios toledanos insistieron reiteradamente en la necesidad de limitar la fundación de monasterios autónomos y de garantizar su vinculación a los obispos locales, pero no hay constancia de una aplicación efectiva de estas normas en zonas alejadas del centro peninsular.

Diversas fundaciones monásticas en la región parecen haber estado vinculadas a familias hispanorromanas o visigodas de la nobleza rural. El fenómeno de los monasterios familiares o gentilicios, usados como centros de sepultura y expresión de estatus, es especialmente relevante en esta zona. A través de ellos, las elites consolidaban su poder económico y espiritual.

La conquista islámica de 711 supuso un cambio en la organización eclesiástica y monástica del suroeste peninsular. Sin embargo, el impacto sobre los monasterios rurales como los de *Nertobriga* no parece haber sido uniforme. En zonas marginales o de difícil acceso, algunas comunidades monásticas podrían haber sobrevivido al estar alejadas del brazo del poder, manteniendo así prácticas litúrgicas y formas de vida ascética.

Los testimonios posteriores, incluidos algunos topónimos como «monasterio» (*cf.* el actual Monesterio, a 38 km de Fregenal de la Sierra) o la voz «ermita», diseminada en amplias zonas, sugieren la pervivencia de la memoria monástica en el medio. Durante la repoblación cristiana, ciertos enclaves antiguos fueron reocupados por nuevas fundaciones religiosas, como la encomienda templaria de Fregenal, que quizás recuperó y conservó elementos simbólicos visigótico-mozárabes.

## 1. Localización y entorno

La actual Ermita de San Miguel se encuentra a unos seis kilómetros en línea recta al noreste del casco urbano de Fregenal de la Sierra, en el extremo suroccidental de la provincia de Badajoz. Se sitúa, por tanto, en el cuadrante noroeste de Sierra Morena (coordenadas  $38^{\circ}11'15.9''N6^{\circ}35'17.6''O$ ), a unos 572 metros sobre el nivel del mar, aunque el municipio, entre la llanura extremeña y las primeras elevaciones septentrionales de Sierra Morena, tiene una altitud que oscila

entre los 700 metros al oeste, en su límite con Higuera la Real, y los 300 a orillas del río Ardila. De este modo, las dehesas se ven cortadas por arroyos y barrancos que circunscriben las sierras y colinas. En efecto, el río Ardila, perteneciente a la cuenca del Guadiana, pone límite al norte y noroeste con Burguillos del Cerro y Valencia del Ventoso; y, a su vez, el arroyo de la Parrilla hace lo propio en la zona occidental con Jerez de los Caballeros. Estas numerosas corrientes fluviales menores



FIG. 64. Vista aérea (Landsat colección 2, USGS) del complejo monástico de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz).

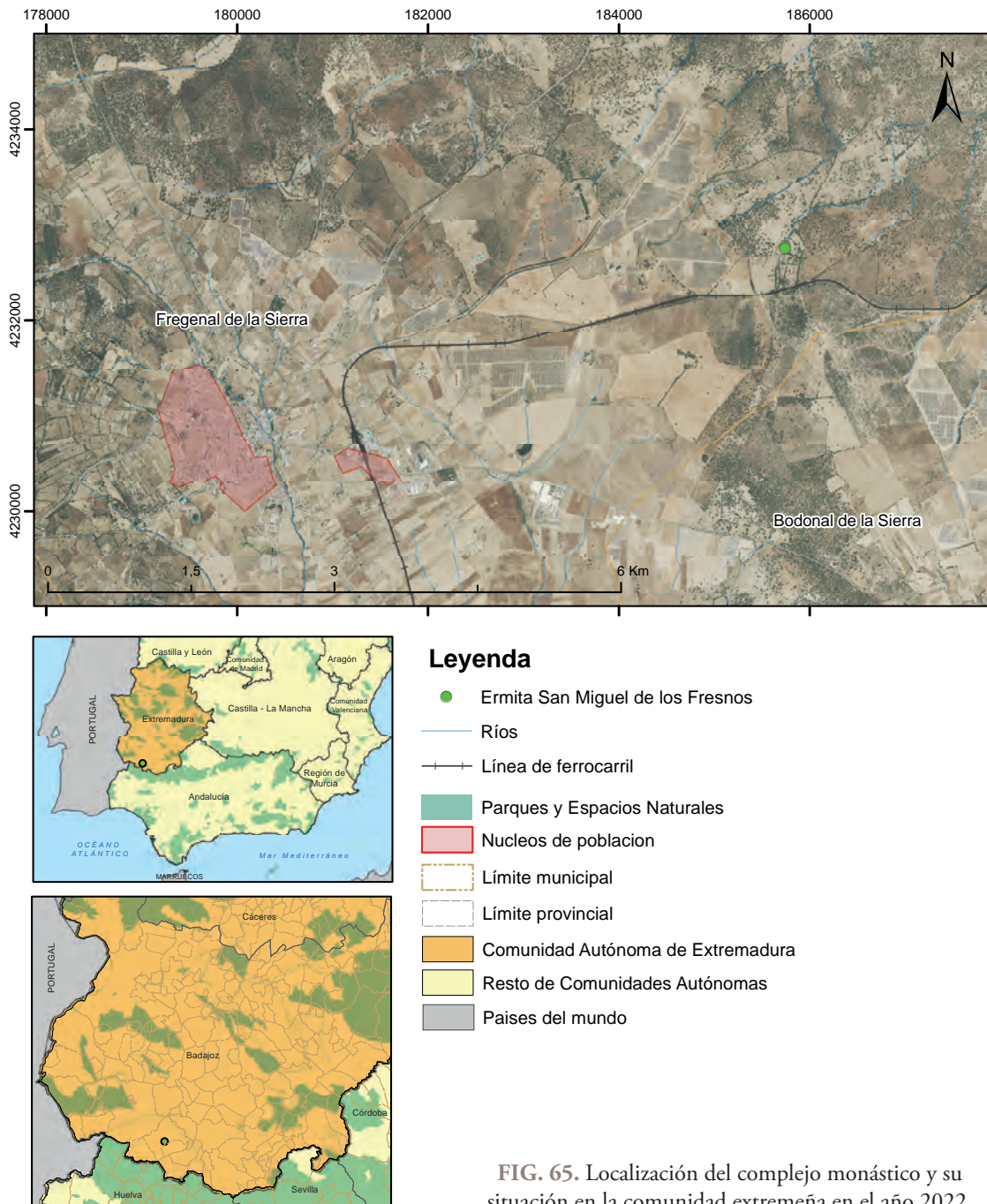


FIG. 65. Localización del complejo monástico y su situación en la comunidad extremeña en el año 2022.

recogen unas precipitaciones medias anuales entre 750 y 950 mm. de ETP, aunque la climatología atlántica de esta zona se ve condicionada por los extremos veranos que proporcionan «al clima mediterráneo un carácter oscilante entre subhúmedo y continental».<sup>101</sup>

<sup>101</sup> La zona se caracteriza por un clima mediterráneo semiárido. La temperatura media anual es de 13,9

°C y la precipitación media anual es de 444 mm, con sequías plurianuales frecuentes e intensas. Sus características climáticas son típicas de la región mediterránea semiárida, con precipitaciones concentradas en otoño e invierno, y con una ligera variación entre las zonas bajas (314 mm) y las altas (340 mm). El deshielo prematuro de las nieves invernales, que suele presentar un pico seguido de una prolongada estación seca, influye directamente en la reposición de las fuentes de agua. Luis Berrocal Rangel y Rafael Caso Amador, 'El conjunto mona-

## San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

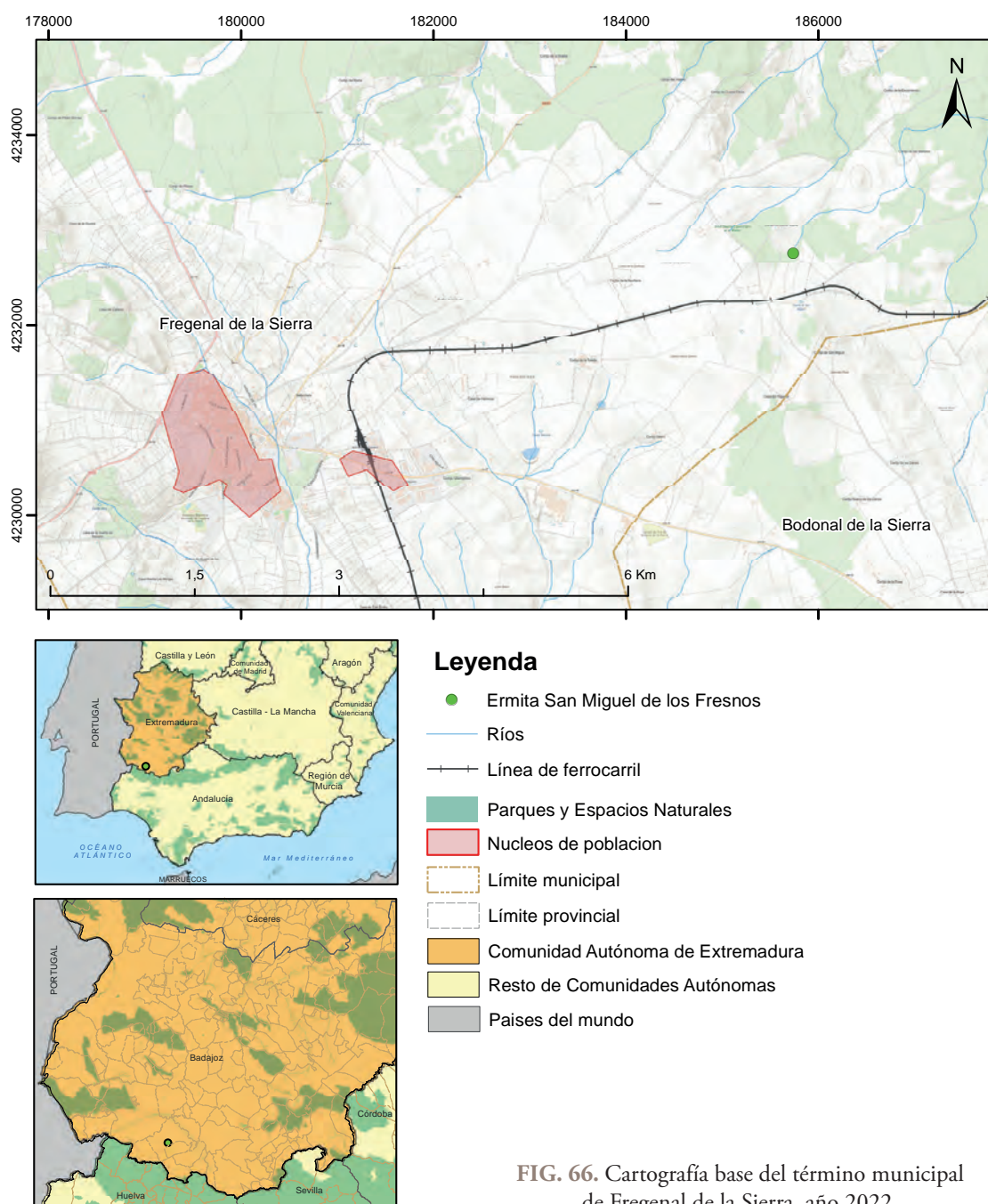
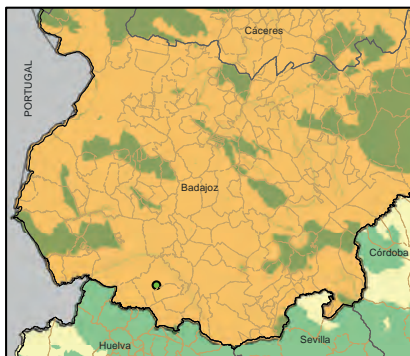
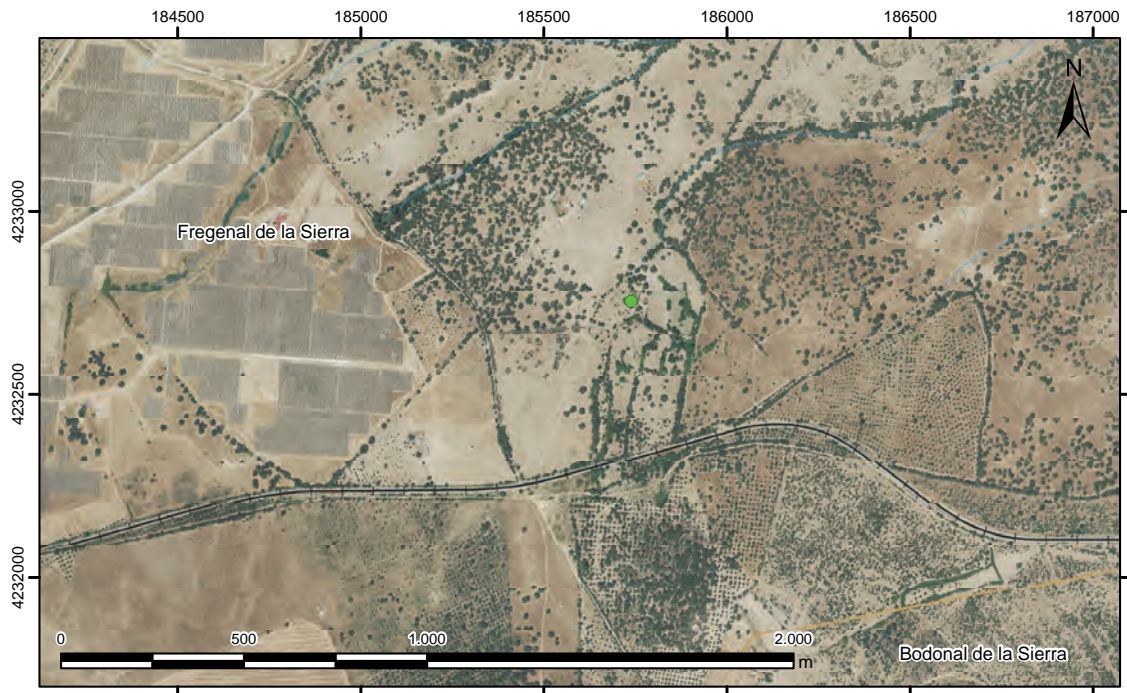


FIG. 66. Cartografía base del término municipal de Fregenal de la Sierra, año 2022.

cal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz): Estudio preliminar', *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid (CuPAUAM)* 18 (1991), p. 300. Véase también [https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/fregenal-de-la-sierra\\_espa%C3%B1a\\_2517643](https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/fregenal-de-la-sierra_espa%C3%B1a_2517643); <https://es.weatherspark.com/y/33330/Clima-promedio-en-Fregenal-de-la-Sierra-Espa%C3%B1a-durante-todo-el-a%C3%B1o> [última consulta :23/9/2025]

Buen ejemplo de esta climatología es el arroyo de San Miguel que corre cercano a la ermita homónima, alimentándose de caudales temporales de naturaleza torrencial y acabando en las numerosas fuentes del entorno y en el mencionado río Ardila.<sup>102</sup>

<sup>102</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal', p. 303.



### Leyenda

- Ermita San Miguel de los Fresnos
- Ríos
- +— Línea de ferrocarril
- Parques y Espacios Naturales
- Nucleos de poblacion
- Límite municipal
- Límite provincial
- Comunidad Autónoma de Extremadura
- Resto de Comunidades Autónomas
- Países del mundo

FIG. 67. Vista aérea del complejo monástico de San Miguel de los Fresnos, Fregenal de la Sierra. Ortofoto PNOA, año 2022.

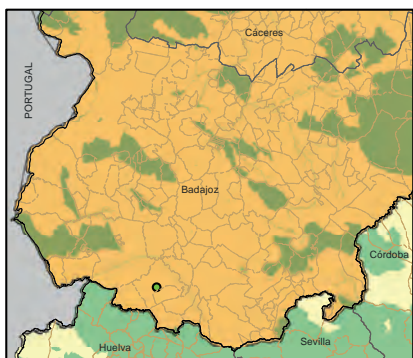
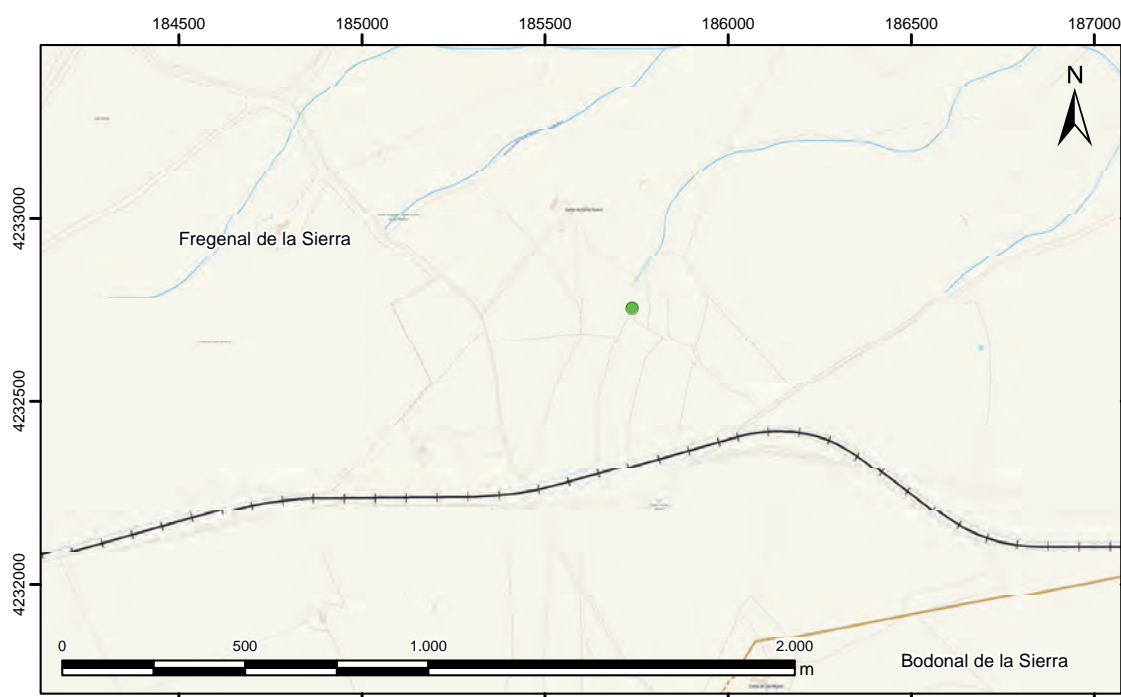
Barrientos Alfageme define la geografía de Extremadura como «puzzle aplanado de bloques residuales»<sup>103</sup> y una de esas piezas al sureste de Badajoz, lindando al sur con Huelva, es Fregenal de la Sierra. El mismo

Barrientos explica que «a lo largo del precámbrico, el espacio extremeño participa de los fondos marinos profundos e irregulares que caracterizan al conjunto del zócalo mesetario».<sup>104</sup> La zona en que se enclava Fregenal participa del lomo central producto de la tendencia cortical emergente, datada entre los

<sup>103</sup> Gonzalo Barrientos Alfageme, *Geografía de Extremadura* (Badajoz: Biblioteca Popular Extremeña Universitarias, 1990), p. 21.

<sup>104</sup> G. Barrientos Alfageme, *Geografía*, p. 21.

## San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



### Leyenda

- Ermita San Miguel de los Fresnos
- Ríos
- +— Línea de ferrocarril
- Parques y Espacios Naturales
- Nucleos de poblacion
- Límite municipal
- Límite provincial
- Comunidad Autónoma de Extremadura
- Resto de Comunidades Autónomas
- Países del mundo

FIG. 68. Cartografía base del término municipal de Fregenal de la Sierra, año 2022.

seiscientos y ochocientos millones de años, fondos marinos en origen marcados por una sedimentación y morfogénesis paleozóicas.

Esto explica que el profundo estudio del IGME, *Mapa geológico de España. Jerez de los Caballeros Hoja 875 (10-35)*,<sup>105</sup> sitúe

Fregenal de la Sierra a caballo entre las Hojas de Jerez de los Caballeros e Higuera la Real. Aquí «afloran materiales de carácter detrítico, con intercalaciones de rocas volcánicas, de edad precámbrica y cámbrica. Todos estos

<sup>105</sup> J. L. Coullaut Saenz de Sicilia, J. Fernández Carrasco y M. J. Aguilar Tomás, *Mapa geológico de España*.

*Jerez de los Caballeros Hoja 875 (10-35)* (Madrid: Servicio de Publicaciones Ministerio de Industria y Energía, 1981), pp. 5-43.

materiales están intensamente afectados por la orogenia Hercínica, que los plegó y fracturó produciendo en ellos metamorfismos de distinto grado. En relación con la orogenia Hercínica se produjo la intrusión de rocas ígneas ácidas y básicas». <sup>106</sup> Además, es una zona de un importante interés minero, pues se sitúa en la provincia metalogénica de magnetita del suroeste de la península ibérica, donde se hallan yacimientos de hierro, como las cercanas menas férricas de Valera – a cinco kilómetros al Sur.

Además, el estudio puntualiza que existen dos unidades que componen la Hoja, el complejo de Valuengo y el de Valverde-Fregenal. A éste último pertenecen materiales del precámbrico, cámbrico y ordovícico inferior. El contacto entre ambas es de tipo cabalgante y la unidad alóctona es la segunda, Valverde-Fregenal, aunque las dos están afectadas por intrusiones de rocas ácidas básicas de diferente edad.

En la zona que nos ocupa, Valverde-Fregenal, el precámbrico se manifiesta con «facies detríticas finas, con frecuentes intercalaciones de cuarcitas negras y algunos niveles carbonatados. A techo pasa a niveles de rocas piroclásticas ácidas y a niveles detríticos anquimetamórficos, que sin solución de continuidad conectan con el cámbrico inferior (...) El cámbrico medio es detrítico, con importantes manifestaciones volcánicas básicas y algunas de tipo piroclástico y afinidad quera-tofídica». <sup>107</sup> Finalmente, «los materiales atribuidos al cámbrico medio-ordovícico, muy escasamente representados en el extremo SW de la Hoja, están constituidos por cuarcitas con intercalaciones de vulcanitas básicas y pizarras». <sup>108</sup> La principal actividad económica de la zona se dedica a la ganadería extensiva de cerdos y bóvidos, a lo que se añaden algunos viejos olivares, aunque prevalecen las tierras de pasto y encinar. <sup>109</sup>

<sup>106</sup> J. L. Coullaut Saenz de Sicilia, J. Fernández Carrasco y M.J. Aguilar Tomás, *Mapa geológico*, p. 3.

<sup>107</sup> J. L. Coullaut Saenz de Sicilia, J. Fernández Carrasco y M. J. Aguilar Tomás, *Mapa geológico*, p. 5.

<sup>108</sup> J. L. Coullaut Saenz de Sicilia, J. Fernández Carrasco y M. J. Aguilar Tomás, *Mapa geológico*, p. 5.

<sup>109</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal', pp. 300-301.

## 2. Las vías de comunicación



FIG. 69. La Bética en la Antigüedad tardía (mapa elaborado por Daniel López Barrientos).

El sistema de comunicaciones que había vertebrado el territorio de la Beturia céltica durante la dominación romana, especialmente la red de calzadas que conectaba *Emerita Augusta* con los centros urbanos secundarios, mantuvo su funcionalidad básica bajo dominio visigodo, aunque probablemente con un nivel de mantenimiento decreciente. La pervivencia de estas rutas

resulta fundamental para comprender cómo los nuevos dominadores fueron capaces de mantener un control efectivo sobre territorios tan extensos con recursos administrativos presumiblemente más limitados que los de la administración imperial romana.<sup>110</sup>

<sup>110</sup> Véase Luis Berrocal Rangel, José L. de la Barrera y Rafael Caso Amador, *Nertobriga Concordia Iulia*.



FIG. 70. Grabado anónimo del s. XVII de la provincia romana de la Bética.

La documentación escrita del periodo visigodo, aunque fragmentaria para esta región en concreto, permite entrever la persistencia de estructuras administrativas y territoriales heredadas del periodo romano anterior. Las referencias a *civitates* y *territoria* en las actas de los concilios y en las fuentes narrativas sugieren que los visigodos adoptaron y adaptaron el marco territorial romano, manteniendo muchos de los centros urbanos existentes como puntos de articulación administrativa. En este contexto, es altamente probable que Nertobriga mantuviera algún tipo de función administrativa o militar, aunque con una monumentalidad reducida respecto al período imperial.

La pervivencia de actividades artesanales y comerciales, aunque transformadas en su

escala y organización, evidencia la continuidad de ciertas funciones urbanas básicas. La producción cerámica, la metalurgia del hierro y otras actividades manufactureras documentadas arqueológicamente sugieren que Nertobriga mantuvo durante el periodo visigodo una función como centro de producción y distribución para el territorio circundante, adaptándose así a las nuevas demandas y posibilidades de la época. La necesidad de sacar fuera los excedentes de producción agrícola y artesanal hace suponer que debía contar con una red viaria que conectara Concordia Iulia con otros núcleos poblacionales más o menos alejados. Al margen de las grandes calzadas, debieron continuar en uso los ramales secundarios para un comercio cercano, el local y comarcal.

*De oppidum celtico a municipium romano: excavaciones sistemáticas, 1987-2011*, «Serie Arqueología» 24 (Alicante: Publicacions Universitat d'Alacant, 2017), p. 91.



FIG. 71. Vista del puente romano de Mérida.

## Las vías de comunicación en el suroeste peninsular

El estudio de la posición de *Emerita Augusta* en el sistema viario tardoantiguo no puede abordarse únicamente a partir de su herencia romana como capital de la provincia Lusitania, sino que debe analizarse en el contexto específico de las transformaciones administrativas, eclesiásticas y territoriales que caracterizan la época visigoda.<sup>111</sup> La continuidad de Mérida como centro del sistema de comunicaciones regionales durante los siglos VI-VIII d.C. se fundamentó en una combinación de

factores geográficos, políticos y económicos que trascendieron las meras inercias infraestructurales heredadas de la etapa imperial.<sup>112</sup> Un sistema viario que no se queda solo en las rutas terrestres: la debatida navegabilidad del Guadiana en época romana y tardoantigua –con Mértola (*Myrtilis*) como puerto interior de referencia– invita a admitir, con prudencia, circuitos mixtos (fluviales y terrestres) que desembocan, en último término, en corredores terrestres para el escalón final hasta Mérida. La bibliografía reciente matiza expectativas excesivas sobre *navigatio* plena, pero no niega del todo usos fluviales selectivos y estacionales.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Sobre la construcción de Mérida como capital de la Lusitania y *speculum Provinciae* desde el momento mismo de su fundación, véase: Manuel Salinas de Frías, ‘Las ciudades del poder de la provincia Lusitania. Capitales conventuales y ciudades principales’, *Revista de Historiografía* 25 (2016), pp.133-155, espec. 135 y 148.

<sup>112</sup> M. Salinas de Frías, ‘Las ciudades del poder de la provincia Lusitania’, pp. 141-142.

<sup>113</sup> José María Álvarez Martínez, ‘El tajamar del Puente romano de Mérida y la navegabilidad del Ana’, *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo 71.1 (2015): pp. 37-66.



FIG. 72. Miliario con inscripción latina que hace referencia al emperador romano Claudio (Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus), que gobernó entre los años 41 al 54 d. C.

Desde el siglo III d.C. los miliarios comenzaron a ser utilizados como expresión de la legitimidad del poder imperial, convirtiéndose en la prueba del control que Roma ejercía sobre los territorios, como sucede en el *iter ab Emerita Asturicam*, más conocida como «Vía de la Plata».<sup>114</sup> El análisis de la colección miliaria de la milla VI del *iter ab Emerita Asturicam*, situada en el entorno inmediato de *Emerita Augusta*, revela patrones de mantenimiento y renovación de la señalización viaria que contradicen las interpretaciones tradicionales sobre la decadencia de las infraestructuras tardoantiguas. La coexistencia de miliarios augusteos, flavios y tardoimperiales en este conjunto evidencia no solo la continuidad del uso de la calzada durante todo el periodo romano, sino también procesos de reactivación y renovación señalizadora durante la época visigoda. La fragmentación parcial de algunos de estos monumentos, lejos de constituir

<sup>114</sup> Rafael González Fernández, 'El fasto imperial y los miliarios en el siglo III. La presencia de las augustae', *Lucentum* 36 (2017), pp. 311-324, espec. 313.

evidencia de abandono, responde a prácticas específicas de reutilización constructiva documentadas arqueológicamente en el contexto urbano emeritense.<sup>115</sup>

Las intervenciones arqueológicas desarrolladas en la red viaria urbana de *Emerita Augusta* han permitido documentar transformaciones significativas en la organización del espacio circulatorio que reflejan adaptaciones funcionales a las nuevas realidades sociopolíticas visigodas. La excavación de tramos del *cardo minor* en la calle Almendralejo y las investigaciones en la calle Louis Braille han revelado procesos de reestructuración del callejero que implicaron modificaciones sustanciales en los trazados viarios intraurbanos. Estas transformaciones no respondieron a dinámicas aleatorias de degradación, sino que obedecieron a estrategias planificadas de reorganización funcional del espacio urbano adaptadas a las nuevas modalidades de uso y circulación características del período tardoantiguo.<sup>116</sup>

Por lo que respecta nuestro caso concreto, la situación de *Nertobriga Concordia Iulia* en las estribaciones noroccidentales de la Sierra Morena extremeña le confería una posición privilegiada para el control de las comunicaciones, pues domina visualmente los valles y las rutas que convergen desde Andalucía y el Alentejo. Su ubicación cercana al *limes* entre los territorios de la Lusitania meridional y la Bética septentrional haría que esa función de

<sup>115</sup> Véase: Enrique Paredes Martín, 'El conjunto de miliarios de la milla VI del *Iter ab Emerita Asturicam* (Casa de Campo, Mérida, Badajoz): revisión y nuevos datos', *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 36 (2023), pp. 31-58.

<sup>116</sup> Pedro Á. Delgado Molina, 'Nuevo tramo de la red viaria de "Augusta Emerita", excavación de un "cardo minor". Intervención arqueológica realizada en el n.º 11 de la C/. Almendralejo (Mérida)', *Mérida, excavaciones arqueológicas* 10 (2004), pp. 209-220. Cfr. Francisco J. Gómez Fernández, 'Augusta Emerita en el transcurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana', *Historia Antigua* 27 (2003), pp. 263-279.



FIG. 73. Calzada que unía las ciudades de *Bracara Augusta* (Braga) y *Lucus Augusti* (Lugo).

articulación de una red de calzadas ¿secundarias? se mantuviera y probablemente se intensificara durante el periodo visigodo.<sup>117</sup> Su estatus municipal y los restos epigráficos hallados apuntan a un papel como cabeza de comarca ya desde época republicano-imperial, con capacidad para irradiar hacia los pasos de Sierra Morena<sup>118</sup> y el llano emeritense.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> L. Berrocal Rangel, J. L. de la Barrera y R. Caso Amador, *Nertobriga Concordia Iulia*, pp. 28-29.

<sup>118</sup> Para el trasfondo itinerario hispano (vías X y XXIII) y su ensamblaje con los puertos del suroeste, véase, la síntesis en proyectos universitarios: 'La vía romana Corduba–Emerita', en *iter guadiatVR* en: <https://www.uco.es/guadiatvr/la-via-romana-corduba-emerita/> [último acceso: 22/09/2025]

<sup>119</sup> José Luis de la Barrera Antón, Luis Berrocal-Rangel y Rafael Caso Amador, 'La ciudad céltico-romana de Nertóbriga Concordia Iulia', en *Ciudades romanas de Extremadura*, eds. Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo, «Studia Lusitana» 8

Las evidencias arqueológicas documentan la existencia de un sistema viario local que enlazaba el núcleo urbano con un conjunto de asentamientos rurales distribuidos por el territorio circundante, configurando un patrón de poblamiento jerarquizado que pervivió durante toda la Tardoantigüedad.<sup>120</sup> Podría aplicarse a este entramado la teoría de los lugares centrales de Christaller, según la cual estos sitios, *vicus* como ya se ha indicado, tendrían un papel fundamental en la organización del territorio, para lo cual era necesario contar con un sistema de comunicaciones practicable.

Contamos con dos fuentes fundamentales para la reconstrucción y el estudio de la

(Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2014), pp. 135–162.

<sup>120</sup> L. Berrocal Rangel, J. L. de la Barrera y R. Caso Amador, *Nertobriga Concordia Iulia*, pp. 119-120.



FIG. 74. Estado actual de la antigua calzada que conducía a la ciudad de *Nertobriga Concordia Iulia*, término actual de Fregenal de la Sierra.



FIG. 75. Red de calzadas en *Hispania* según el Itinerario de Antonino.



FIG. 76. Reconstrucción del mapamundi incluido en el Anónimo de Rávena, elaborado por Konrad Miller, año 1898.



FIG. 77. Imagen de la calle principal del municipio de Valverde del Camino (Huelva) coincidente con el trazado de la antigua vía romana hacia Mérida.

evolución del sistema de calzadas en el suroeste peninsular como son el *Itinerario de Antonino* (compuesto entre finales del siglo III y la primera mitad del IV)<sup>121</sup> y el conocido como *Anónimo de Rávena* (compilado en el siglo VII).<sup>122</sup> Por su recorrido a través del territorio que ocupa el actual municipio de Fregeñal, centraremos nuestra atención en el *item ab ostio fluminis Anae Emeritam usque*, la vía XXIII de Hispania, que pone en contacto la desembocadura del Guadiana con la ciudad de Mérida.<sup>123</sup>

En el *Itinerario* se ofrece una relación de *mansionis*, de estaciones, que jalonaban la vía

hasta la capital lusitana, pero nosotros tomaremos el recorrido a partir del miliario de *Monte Mariorum*,<sup>124</sup> topónimo identificado con Valverde del Camino (Huelva), mientras que Curica<sup>125</sup> estuvo en las inmediaciones de Cala (Huelva, en el límite con Badajoz).<sup>126</sup> Entre esta última y Contributa<sup>127</sup> (i.e. Contributa Iulia Ugultunia, Medina de las Torres, Badajoz) se situaría una *mansio* intermedia que se ubicaría en Nertobriga aunque no se suele citar, pero cuya distancia, según Antonio Blázquez, quedaría sumada a la *mansio* siguiente, a Contributa.<sup>128</sup> Todo apunta a que,

<sup>121</sup> *Itineraria Romana. Volumen Prius: Itineraria Antonini Augusti et Burdigalensi*. Ed. Otto Cuntz (Leipzig: Teubner, 1929).

<sup>122</sup> *Itineraria Romana. Volumen Alterum: Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*. Ed. Joseph Schnez Cuntz (Leipzig: Teubner, 1990 [1ª ed. 1940]).

<sup>123</sup> *Itineraria*, 431.8-9, p. 66.

<sup>124</sup> *Itineraria*, 432.4, p. 66.

<sup>125</sup> *Itineraria*, 432.5, p. 66.

<sup>126</sup> Para las identificaciones de ambos lugares citados en el *Itineraria*, véase: Antonio Blázquez, 'Nuevo estudio sobre el *Itinerario* de Antonino', *Boletín de la Real Academia de la Historia* 21 (1892), pp. 54-128, espec. 90.

<sup>127</sup> *Itineraria*, 432.6, p. 66.

<sup>128</sup> A. Blázquez, 'Nuevo estudio', p. 90.



**FIG. 78.** Estado actual de la calzada romana hacia Mérida en las afueras del municipio de Valverde del Camino (Huelva).



**FIG. 79.** Detalle del estado actual de la calzada romana hacia Mérida en las afueras del municipio de Valverde del Camino (Huelva).

para llegar a Nertobriga habría que usar un ramal de la calzada XXIII. Las 20 millas que había hasta Perceiana<sup>129</sup> marcaban el *limes* entre la Bética y la Lusitania, entre el *conventus* hispalense y el emeritense.

Ese punto fronterizo es probable que ejerciera como nexo con otra de las vías que discurrían por el suroeste peninsular, en concreto con el *Item ab Hispali Emeritam*, la Xª calzada de Hispania. En la relación de estaciones, desatacaremos la de Regiana<sup>130</sup>, a 24 millas de *Emerita*, en la que se ha querido ver una «versión» de Perceiana, cuya distancia a la capital lusitana es de 20 millas, esto es, un descuadre de 4 millas entre una y otra. La explicación que se le ha querido dar es que el topónimo Perceiana sería una corrupción de *per Regiana*, ‘en el entorno de *Regiana Turdulorum*’, una villa rural quizás perteneciente a alguno de los miembros de la oligarquía de esta ciudad beturia,<sup>131</sup> Resulta del todo lógico que quienes vinieran tanto desde Hispalis como desde las bocas del Guadiana, de la costa atlántica peninsular, se dieran cita en el que era el punto más cercano, la frontera lusitana.

Los trabajos de Rodríguez Martín han precisado la geopolítica de las rutas lusitanas del *conventus* emeritense y su proyección atlántica, subrayando la importancia del corredor meridional (vías X y XXIII) como bisagra entre el *hinterland* minero, los centros urbanos (*Italica*, *Regina*, *Emerita*) y los

puertos del sur peninsular. La vía XXIII, en particular, aparece como un ensamble de caminos previos racionalizado bajo criterios de distancia y servicio a ciudades clave, algo que explica tanto su trazado «no administrativo» (en términos estrictos) como su apropiación funcional por entidades postromanas.<sup>132</sup>

Es ese momento el que refleja la relación de *civitates* que hace el *Anónimo de Rávena*. Nos dice que, junto a Mérida, o cerca de ella (*iuxta*), están Pergelena, Contributa y Curica, enclaves supervivientes del periodo anterior a los que se unen nuevas estaciones, como las de Lacunis (Valencia del Ventoso),<sup>133</sup> que quedaría como un paso intermedio entre Contributa y Curica. Esta hipotética ubicación se basa en la etimología del topónimo, que hace referencia a un lugar lacustre, pantanoso, que encaja con el paisaje predominante en la cuenca del Ardila.<sup>134</sup> Asimismo, mantiene su estatus urbano *Regina*, que aparece como una de las ciudades que no están lejos de Mérida.<sup>135</sup> En ambos casos, queda patente que tanto la vía XXIII como X se mantuvieron durante el periodo visigodo, con añadidos (Lacunis) y alguna desaparición (*Monte Mariorum*) que quizás tenga que ver con el agotamiento de las vetas mineras, el abandono o la privatización de este territorio durante el proceso de protofeudalización que se dio en el *regnum Gothorum*.

El conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos representaría en clave religiosa lo que Nertobriga en clave cívica, ya que captaría y ordenaría en cierto modo los flujos en

<sup>129</sup> *Itineraria*, 432.7, p. 66.

<sup>130</sup> *Itineraria*, 415.1, p. 63.

<sup>131</sup> Para la referencia *Per Regiana*, véase: J.-G. Gorges y F. G. Rodríguez Martín, *Regina y su territorio. Nuevas perspectivas sobre la implantación romana en la Beturia túrdula* (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2023), pp. 61-68; R. Aranda Frutos, ‘El Itinerario de Antonino; la vía XXIII’, ‘El Itinerario de Antonino; la vía XXIII (432.4) a su paso por la provincia de Badajoz’, *Revista de Estudios Extremeños* 76, n.º 1 (2020), pp. 287-302, espec. 294-295. Cfr. Francisco Germán Rodríguez Martín, ‘Las vías romanas de Lusitania: el trazado en el *Conventus Emeritense* y su proyección hacia la fachada atlántica’, *Anas* 21–22 (2008–2009), pp. 415–469.

<sup>132</sup> F. Germán Rodríguez Martín, ‘Las vías romanas de Lusitania’, pp. 441-442.

<sup>133</sup> *Ravennatis*, IV.44, p. 81.

<sup>134</sup> Pablo Paniego Díaz, ‘La conquista e implantación romana en la cuenca del Ardila’, en *Ambientes epigráficos y territorio. El Guadiana entre Bética y Lusitania*, coords. C. Gaspar, H. Gimeno Pascual y N. Vicent Ramírez (Madrid: Centro de Estudios Clásicos-Fundación General de la UAH, 2020), pp. 31-61, espec. 49-50.

<sup>135</sup> *Ravennatis*, IV.44, p. 81.



FIG. 80. Vista aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos.



FIG. 81. Vista aérea del interior de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

un cruce de caminos. Los distintos elementos constructivos, tanto los visibles (ábside, arranques abovedados) como los que han desaparecido (piezas de mármol del mobiliario litúrgico), tuvieron que llegar allí de algún modo, esto es, a través de un entramado viario que conectara las ciudades principales

(*Emerita*) y secundarias (*Contributa*, *Regina*, *Nertobriga*) con el enclave monástico. Su posición entre caminos que suben de Andévalo y bajan de Contributa y Nertobriga refuerzan la hipótesis de tránsito continuado en los siglos VI-VII d.C., con rutas comarcales que alimentan a la red principal. En términos de

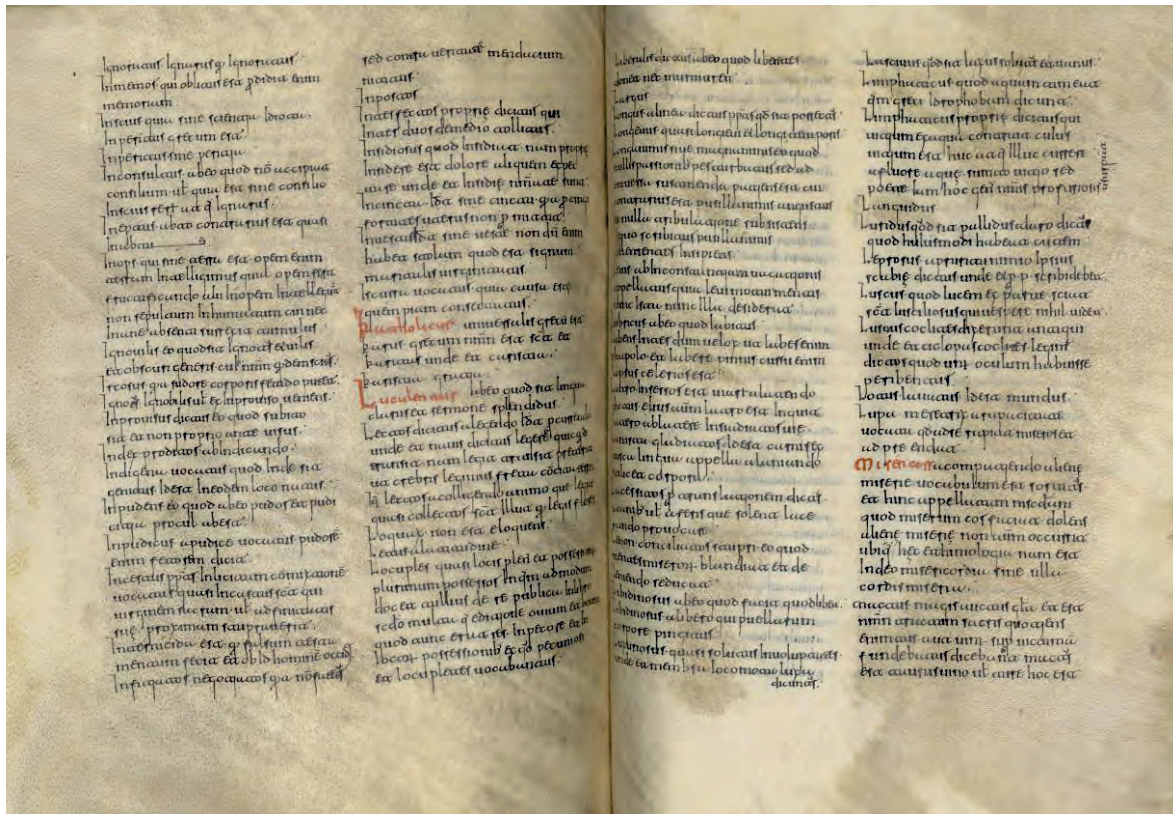


FIG. 82. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Cod. 10008 (*Etimologías* de Isidoro de Sevilla).

infraestructura, un cenobio con funciones pastorales y de hospedaje necesitaba caminos con un mantenimiento adecuado, cuyos costes sufragaría la comunidad monástica o los poderes municipales de los alrededores. No cabe duda de que San Miguel sería un importante atractivo económico tanto como centro que consumía recursos como productor. Asimismo, no podemos pasar por alto la fuente contigua al monasterio, recurso que lo convertiría en candidato para ser una *mansio*, al menos secundaria, de esa vía XXIII durante el periodo en que estuvo ocupado.

### Medios de transporte y señalización de caminos en el suroeste peninsular

Por su carácter enciclopédico, la mejor fuente escrita para conocer los medios de transporte en la Hispania tardoantigua son las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Reflejan la

continuidad con el mundo romano clásico, al tiempo que introduce una serie de observaciones propias de la época en la que fue compilada la obra. Así, nos informa de que uno de los vehículos más usados para el transporte de mercancías era el *plaustrum*, un carro de dos ruedas (*vehiculum duarum rotarum*).<sup>136</sup> Junto a este, menciona el *carrum* (carreta), del que solo dice que recibe este nombre por el eje de ruedas (*cardo rotarum*),<sup>137</sup> pero sin mayor descripción al respecto. Algo similar a lo que sucede con la *rheda*, de la que sí dice que es un vehículo de cuatro ruedas, pero nada más.<sup>138</sup> Es de suponer que también fueran empleadas para mover productos entre *villae*, *vicus* y

<sup>136</sup> Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. bilingüe de J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero. Introducción general de M. C. Díaz y Díaz (Madrid: BAC, 2004), XX.12.3.

<sup>137</sup> Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XX.12.1.

<sup>138</sup> Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XX.12.2.

*civitates* cercanas, dejando el *plaustrum* para distancias más largas.

No obstante lo anterior, una parte nada desdeñable del tráfico que circulara por las calzadas y sus ramales secundarios, en especial en aquellos en los que el mantenimiento del firme no fuera el adecuado, se haría a lomos de animales. Para este aspecto, también es importante el testimonio recogido por Isidoro de Sevilla. En el apartado dedicado a los animales de carga del libro XII, menciona la existencia desde antiguo de un tipo de caballos dedicados al tiro de carros y transporte de mercancías a los que llamaban *veredus*, por eso de que también transitaban por las vías públicas.<sup>139</sup> Resultaba innecesario, por conocido, que el polígrafo hispalense aludiera al uso de burros y asnos allí donde hubiera mayores desniveles, sobre todo en las zonas donde se daba la transición entre la llanura y las estribaciones de Sierra Morena.

En este punto de nuestra exposición, debemos introducir el aspecto jurídico. La legislación visigoda, heredera y continuadora de la normativa tardorromana, mantiene disposiciones sobre servidumbre de paso, daños a la *via publica*, ramales y puentes, y responsabilidades por obstrucción o usurpación de caminos. Un balance reciente subraya la continuidad conceptual de *viae publicae* y *populares* y la competencia de poderes locales y eclesiásticos en su mantenimiento.<sup>140</sup> Para el ámbito emeritense, esto ayuda a explicar la conservación selectiva de tramos de la XXIII, especialmente en accesos a núcleos de culto y a mansiones, donde la inversión presentaba retornos visibles (peajes, hospedaje, forraje). Las *mansiones* y *mutationes* descritas

por la tradición itineraria articularon la logística básica: cambio de cabalgaduras, abrevaderos, talleres de reparación, pequeños graneros y hospicios. A ello se suman puentes y vados sobre arroyos afluentes del Ardila y del Matachel, cuyas cuencas formaban el núcleo de Beturia<sup>141</sup> y eran vados que sortear en el tránsito local y comarcal. Aún hoy son visibles los restos de puentes romanos sobre el Ardila a la altura de Jerez de los Caballeros<sup>142</sup> y todo parece indicar que estuvieron en uso a lo largo de la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media. En las inmediaciones de San Miguel de los Fresnos, pertenecientes a la cuenca del Ardila, es muy probable que también hubiera puentes, si bien estos aún no han sido localizados por el estado en que se halla el registro arqueológico.

Los *miliarios* constituyen otra de las principales fuentes de información acerca de la configuración de la red viaria, sobre todo cuando contienen inscripciones. Desde el siglo III d.C. los miliarios comenzaron a ser utilizados como expresión de la legitimidad del poder imperial, convirtiéndose en la prueba del control que Roma ejercía sobre los territorios, como sucede en el *iter ab Emerita Asturicam*, más conocida como «Vía de la Plata».<sup>143</sup> El análisis de la colección miliaria de la milla VI del *iter ab Emerita Asturicam*, situada en el entorno inmediato de *Emerita*

<sup>139</sup> Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XII.1.55.

<sup>140</sup> Leonard Curchin, 'Curials and local government in Visigothic Hispania', *Antiquité Tardive* 26 (2018), pp. 225-240; Patricia A. Argüelles Álvarez, 'Vías de comunicación en la legislación visigoda', *Studia Historica. Historia Medieval* 38.1 (2020), pp. 143-166.

<sup>141</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Moreno Escobar, *Patrones de asentamiento en la Bética romana. Un estudio sobre la romanización desde el análisis arqueológico espacial*, «BAR International Series» 3214 (Oxford: BAR Publishing, 2025), p. 45.

<sup>142</sup> Celia González Carrasco y Felipe Leco Berrocal, 'Jerez de los Caballeros: la dehesa como integrador del patrimonio territorial', en *Paisajes patrimoniales de Extremadura para un desarrollo sostenible*, ed. Felipe Leco Berrocal (Cáceres: Grupo de Estudios sobre Desarrollo Rural y Local en Espacios de Frontera, Instituto de Investigación en Patrimonio, Universidad de Extremadura, 2020), pp. 45-71, espec. 49.

<sup>143</sup> Rafael González Fernández, 'El fasto imperial y los miliarios en el siglo III. La presencia de las augustae', *Lucentum* 36 (2017), pp. 311-324, espec. 313.



FIG. 83. Calzada romana XXV (Camino Romano Via de la Plata, Baños de Montemayor, Cáceres).

*Augusta*, revela patrones de mantenimiento y renovación de la señalización viaria que contradicen las interpretaciones tradicionales sobre la decadencia de las infraestructuras tardoantiguas. La coexistencia de miliarios augusteos, flavios y tardoimperiales en este conjunto evidencia no solo la continuidad del uso de la calzada durante todo el período romano, sino también procesos de reactivación y renovación señalizadora durante la época visigoda. La fragmentación parcial de algunos de estos monumentos, lejos de constituir evidencia de abandono, responde a prácticas específicas de reutilización constructiva documentadas arqueológicamente en el contexto urbano emeritense.<sup>144</sup> La mayor parte de los mojones de época romana –reutilizados más tarde– pertenecen a la vertiente norte. Para la meridional debemos especular, porque los *miliarios* se han conservado peor y nos han llegado en mucho menor número.<sup>145</sup>

Además de marcar el espacio, de medirlo, son elementos que han de ser llevados hasta su emplazamiento desde los lugares en los que fueron fabricados con piedras que se acarrearón desde canteras más o menos lejanas. Porque la piedra condensa información sobre origen, tecnología y distancias. En el sector occidental de Sierra Morena, en torno a Almadén de la Plata, la explotación de mármoles y rocas ornamentales ha sido estudiada mediante SIG, identificando rutas óptimas según pendiente y cruces de cuencas; aunque el estudio es de base romana, aplicable al

período tardoantiguo, sobre todo para piezas reutilizadas y encargos selectivos.<sup>146</sup> En el ámbito de Nertobriga, la disponibilidad de calizas y granitos facilitó el aprovisionamiento de piedras, que llegarían a San Miguel de los Fresnos por caminos locales, fuera del circuito de calzadas provinciales. Sin embargo, la presencia de elementos estandarizados y de iconografías propias del repertorio emeritense apunta a la circulación de modelos, y en ocasiones de piezas. El *spolium* no fue solo un recurso arquitectónico; también representaba una señal de continuidad, pero por encima del ahorro de costes, al tiempo que revela microcircuitos de extracción en ruinas cercanas, traslados cortos y ajustes de taller *in situ*.

### Peajes: un esbozo de fiscalidad del tránsito en el suroeste peninsular

El peaje, en su acepción tardoantigua (*vectigalia, portoria, telonea*), constituye un instrumento clásico de fiscalidad sobre el movimiento de mercancías, con anclaje documental sobre todo en ámbitos portuarios y fluviales, pero también –y de manera verosímil– en pasos de puente y nodos de cruce. La evidencia para Hispania visigoda es fragmentaria y desigualmente distribuida, y obliga a combinar tres planos. El primero de ellos es la normativa tardorromana y su recepción y adaptación por parte de los visigodos. El segundo es el que hace alusión a cuerpos profesionales vinculados al tráfico de mercancías. Y el tercero de esos planos es la arqueología de los itinerarios y mercados (Mérida, Nertobriga, pasos sobre el Guadiana y afluentes). En

<sup>144</sup> Véase: Enrique Paredes Martín, 'El conjunto de miliarios de la milla VI del *Iter ab Emerita Asturicam* (Casa de Campo, Mérida, Badajoz): revisión y nuevos datos', *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 36 (2023), pp. 31-58.

<sup>145</sup> CIL II<sup>2</sup> conforma el *Corpus Miliariorum Lusitaniae*. Enrique Paredes Martín, 'Notas sobre la presencia de Augusto en el *Iter Ab Emerita Asturicam*: acerca de dos miliarios de la provincia Lusitania', *Studia Historica. Historia Antigua* 39 (2021), pp. 253-278; *Ibid.*, 'El conjunto de miliarios de la milla VI', pp. 31-58.

<sup>146</sup> Oliva Gutiérrez, Diego Madroñal y Joaquín Márquez, 'Transporte del mármol de las canteras de Almadén de la Plata (Sevilla) en época romana: evaluación de las rutas propuestas y nuevas aportaciones mediante SIG', *Zephyrus*. 85 (2020), pp. 109-138.

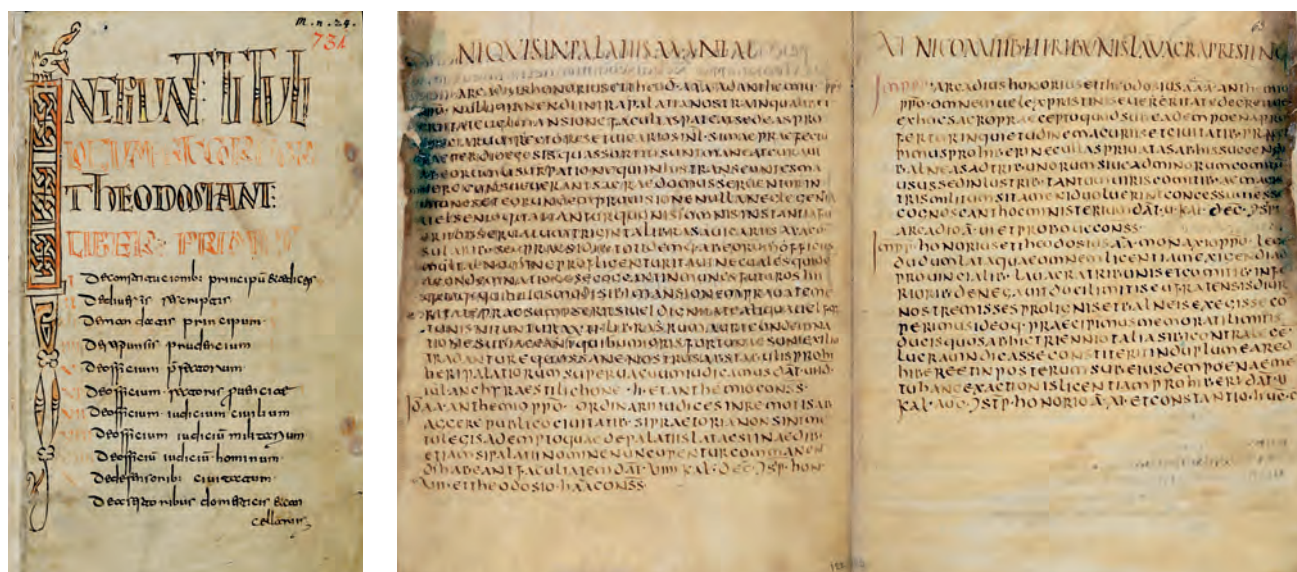


FIG. 84. *Codex Theodosianus* contenido en el *Breviario* de Alarico (copia del s. VIII).

el plano normativo, la teoría jurídica admite la exacción de tasas por tránsitos y usos (puertos, mercados, puentes) siempre que estuviesen autorizadas por ley o costumbre pública. La documentación romana, compilada en el *Codex Theodosianus*, proporciona el léxico y las competencias, y su vigencia práctica en Hispania se percibe a través del ‘Breviario’. El reino visigodo, si bien no deja un capítulo sistemático sobre peajes terrestres en el *Liber Iudiciorum*, opera en continuidad: protege los lugares públicos, sanciona los obstáculos ilegales al tránsito y regula los abusos de agentes públicos que gravan indebidamente a viajeros y mercaderes.<sup>147</sup>

La historiografía ha señalado, además, la pervivencia de tasas municipales y rentas públicas asociadas al comercio –en especial en el litoral bético y la *Spania* bizantina, en el sureste y zona del Estrecho de Gibraltar, hasta el 620– con tránsitos que enlazan con los corredores interiores.<sup>148</sup> Un indicio de fiscalización

aplicada al tránsito lo ofrece la trayectoria de los *navicularii Hispaniarum*, corporación dotada de privilegios y cargas públicas en la logística *annonaria*. Aunque su radio de acción se centra en el Guadalquivir y la franja portuaria, su actividad exige corredores terrestres de suministro, custodia y redistribución.<sup>149</sup> Del lado arqueológico, las monedas visigodas salidas de la ceca de *Emerita* halladas en la región –sobre todo tesoros y hallazgos aislados– prueba una economía de pagos (impuestos, salarios, compras públicas) que circula por la red de calzadas y veredas, y que habría facilitado la percepción en metálico de ciertas tasas de paso, por más que el cobro en especie (cereales, vino) fuera habitual en las zonas rurales.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> José Luis Cañizar Palacios, ‘Consideraciones sobre aspectos jurídico-legislativos en relación con las vías públicas de Hispania durante la Antigüedad Tardía’, *Hispania Antiqua* 29 (2005), pp. 225–236.

<sup>148</sup> Susana I. Maríezkurrena Ponce, ‘Puertos y comercio marítimo en la España visigoda’, *Polis* 11 (1999),

pp. 135–160. Sobre contactos con *Spania* bizantina, Jamie Wood, ‘Defending Byzantine Spain: frontiers and diplomacy’, *Early Medieval Europe* 18.3 (2010), pp. 292–319.

<sup>149</sup> José Luis Cañizar Palacios, ‘Los *navicularii Hispaniarum* en el contexto de la documentación legislativa tardoantigua’, *Hispania Antiqua* 33–34 (2009–2010), pp. 295–309.

<sup>150</sup> Ruth Pliego Vázquez, *La moneda visigoda. Historia monetaria del Reino visigodo de Toledo (c. 569–711)*, 2 vols. (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla,

En el interior de la Beturia, Nertobriga ocupaba, como vimos, un emplazamiento desde el que controlaba ramales secundarios de la vía XXIII y los vados entre los ríos Sillo y Álamo, insertándose en un corredor norte-sur de largo recorrido. La relación del enclave con recursos mineros (hierro) y el entramado viario, sugiere la existencia de puntos de control local sobre mercancías y arcos, que, si no funcionarían formalmente como aduanas, sí lo haría como estaciones de control, militares o municipales, con capacidad para recaudar el importe de los derechos de paso de aquellas mercancías que iban camino de Mérida.<sup>151</sup>

Más nítida que la de los peajes es la documentación referente a prestaciones personales vinculadas a la movilidad, herederas de la coacción pública romana. Las *angariae* y *parangariae* (requisiciones de animales, carros, hospedaje y manutención para agentes del *cursus* y autoridades en tránsito) fueron reguladas desde época imperial, con énfasis en prevenir abusos, limitar sujetos obligados y fijar compensaciones. El *regnum Gothorum* preservó ese aparato y lo adaptó a una realidad en la que la infraestructura pública se sostenía en gran medida por comunidades locales y grandes propietarios.<sup>152</sup> La visión de conjunto sobre la legislación viaria visigoda confirma tanto la vigencia de estas cargas como la urgencia de reparar calzadas y puentes, tarea en la que se convocaba a curias

urbanas y vecindarios.<sup>153</sup> Una cesión que en buena medida era el resultado de ese proceso de feudalización que veremos al hablar de la cesión de los siervos fiscales a la comunidad monástica de San Miguel de los Fresnos. Serían también sus monjes los encargados de percibir esos impuestos sobre el tránsito de personas y bienes; y serían también los encargados, como no, de exigir esas prestaciones personales.

En el entorno emeritense, esos servicios debieron concentrarse en pasos críticos como el puente de Mérida, los ramales hacia el Guadiana medio y los accesos a Sierra Morena. Tendrían también una especial importancia en el corredor de Nertobriga, donde la orografía impone puntos para el relevo de las monturas (*mutationes*). La capacidad de coerción del obispado metropolitano y de los oficiales regios hizo de esas rutas un lugar de fricción cotidiana entre transportistas, campesinos obligados y funcionarios. Junto al recaudo, el otro rostro del control en vías fue la jurisdicción. La *audientia episcopalis* –fórmula arbitral/jurisdiccional reconocida desde Constantino– coexistió con los jueces ordinarios, ofreciendo una vía rápida y local para resolver disputas sobre posesión, débitos, usurpación de servidumbres de paso o abusos de agentes.<sup>154</sup> En la Hispania visigoda el peso político del episcopado reforzó la autoridad práctica de estas audiencias, algo palpable en la Mérida del tiempo de Mazona († c. 600), donde la literatura hagiográfica y la documentación conciliar muestran a los obispos como árbitros de conflictos y garantes del orden en los itinerarios.<sup>155</sup> Es de suponer que el

---

2009); Andrew Kurt, *Minting, State, and Economy in the Visigothic Kingdom* (Amsterdam: AUP, 2020).

<sup>151</sup> José Luis de la Barrera Antón, Luis Berrocal-Rangel y Rafael Caso Amador, 'La ciudad céltico-romana de Nertóbriga Concordia Iulia', en *Ciudades romanas de Extremadura*, eds. Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo, «Studia Lusitana» 8 (Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2014), pp. 135–162.; L. Berrocal-Rangel, J. L. de la Barrera y R. Caso, 'El santuario republicano de Nertobriga Concordia Iulia: una aportación al conocimiento de los rituales de fundación', *Journal of Roman Archaeology* 27.1 (2014), pp. 82–108.

<sup>152</sup> J. L. Cañizar Palacios, 'Consideraciones sobre aspectos jurídico-legislativos', p. 230.

---

<sup>153</sup> P. Argüelles Álvarez, 'Vías de comunicación', pp. 145–156.

<sup>154</sup> A. J. B. Sirks, "The *episcopalis audientia* in Late Antiquity," *Droit et cultures* 65.1 (2013), pp. 79–88.

<sup>155</sup> Graham Barrett, 'Empire and the Politics of Faction: Mérida and Toledo Revisited', en *Rome and Byzantium in the Visigothic Kingdom: Beyond Imitatio Imperii*, eds. D. Fernández, M. Lester y J. Wood, «Late Antique and Early Medieval Iberia»

abad Honorio tuviera que juzgar alguno de esos litigios derivados de los caminos.

Los Concilios de Toledo y otras asambleas visigodas, por su parte, codificaron comportamientos del clero viajero, sancionaron el vagabundo clerical y fijaron controles sobre hospitalidad y tránsito de clérigos exclaustros, contribuyendo de este modo a conferir una mayor disciplinabilidad

a la movilidad. Además, impusieron reglas sobre la integridad de bienes eclesiásticos en ruta –incluidos rebaños y granos transportados– y sobre la restitución en caso de rapiñas. La doble cabeza del orden visigodo (rey/concilio) reforzó, de este modo, un entramado donde norma y costumbre se entrelazan para proteger las vías y cuanto por ellas circulaba.<sup>156</sup>

---

(Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023), pp. 277–316.

---

<sup>156</sup> J. Vives, T. Marín Martínez y G. Martínez Díez, *Concilios visigóticos e Hispano-romanos* (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963).



### 3. Riqueza minera, agropecuaria y comercial

El estudio de la riqueza minera, agropecuaria y comercial en el área de Nertobriga durante la época visigoda supone un desafío, aunque al mismo tiempo representa un intento sumamente interesante desde el punto de vista de la historia económica y social de la zona. La dificultad, como suele ser habitual, radica en la escasez de fuentes directas específicamente asociadas con el enclave durante este periodo, ya que Nertobriga (*Nertobriga Concordia Iulia*) cuenta con una base documental y arqueológica amplia para su fase prerromana y romana, sin embargo esa documentación es más pobre para su etapa altomedieval. Con todo, los avances de la arqueología regional y la historiografía reciente permiten reconstruir, con ciertas cautelas y márgenes de imprecisión, un panorama económico que explica la continuidad de la explotación de recursos naturales y de las redes de intercambio en esta zona del suroeste peninsular, enmarcada en el territorio de la actual Extremadura.

La importancia de Nertobriga obedece a varios factores. En primer lugar, su posición geográfica: el *oppidum* prerromano, romanizado en época augustea, se ubicaba en un punto estratégico de contacto entre Lusitania y Bética, articulando los corredores que enlazaban el valle del Guadiana con la Sierra Morena y, más allá, con la Meseta y el valle

del Guadalquivir.<sup>157</sup> Esta localización privilegiada explica tanto la prosperidad urbana de época romana como la pervivencia de un poblamiento relevante en etapas posteriores, incluso en el contexto de la desarticulación urbana que se produjo en época tardoantigua.

En segundo lugar, el área circundante ofrecía recursos minerales de notable valor, en particular: oro, hierro y cobre, que habían sido explotados desde época prerromana y romana.<sup>158</sup> El *Inventario del patrimonio histórico minero* del Instituto Geológico y Minero de España (IGME) señala la abundancia de explotaciones auríferas romanas en el occidente extremeño y su prolongada utilización en fases posteriores.<sup>159</sup> Aunque no siempre resulta posible documentar con precisión una continuidad en la explotación en época visigoda, las evidencias regionales –yacimientos de oro en el Andévalo, minas de hierro en la Sierra Morena occidental– muestran que el

<sup>157</sup> José Luis De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga Concordia Iulia', en *Ciudades Romanas de Extremadura*, eds. Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo. «Studia Lusitana» 8 (Mérida: MNAR, 2015), pp. 136-140.

<sup>158</sup> Claude Domergue, *Catalogue des mines et des fondaries antiques de la Péninsule Ibérique*, Tome I, «Publications de la Casa de Velazquez. Serie Archeologie» VIII (Madrid: Casa de Velázquez, 1987).

<sup>159</sup> IGME 2010, pp. 1-2.

poblamiento visigodo no fue ajeno a estas posibilidades productivas.<sup>160</sup>

En tercer lugar, la riqueza agropecuaria de la zona, basada en la triada mediterránea (cereales, vid, olivo), se complementaba con una ganadería diversificada (ovina, bovina y porcina) que aparece bien documentada en asentamientos rurales visigodos de la región, como sucede en 'La Ventosa'.<sup>161</sup> Son estos los testimonios que permiten valorar el modo en el que la base agropecuaria sustentó tanto la subsistencia local como la integración en circuitos comerciales de mayor escala.

Por último, el comercio regional desempeñó un papel fundamental. Aunque el sistema monetario visigodo muestra una reducción de la circulación numismática en comparación con la etapa bajoimperial, las excavaciones han documentado la persistencia de intercambios y mercados locales.<sup>162</sup> Nertobriga, por su emplazamiento, hubo de participar en estos circuitos, actuando como nódulo intermedio entre el suroeste lusitano y la Bética.

El estado actual de la cuestión refleja un consenso básico: la economía de los siglos VII y VIII en la región extremeña no supuso una ruptura total con el pasado romano, sino más bien una adaptación gradual, en la que ciertos sectores productivos, particularmente la agricultura cerealista y la ganadería, se mantuvieron relativamente estables, mientras que otros como la vida urbana y la circulación monetaria sufrieron una notable transformación. Nertobriga, así pues, contribuyó a sostener un territorio en el que la economía visigoda

se manifestó como un sistema híbrido: heredero de la tradición romana, condicionado por transformaciones políticas y sociales, pero abierto a las dinámicas de intercambio que caracterizan al occidente posromano.

La comprensión de la riqueza minera, agropecuaria y comercial en Nertobriga durante los siglos VII y VIII exige, como punto de partida, un análisis detallado de su contexto histórico y geográfico; en concreto, conocer la evolución del enclave desde su fundación y romanización hasta la época visigoda, la transformación del poblamiento en la transición de la Antigüedad Tardía a la Alta Edad Media y el marco geográfico que condicionó su desarrollo económico.

Nertobriga fue un *oppidum* céltico-romano situado en el actual término de Fregenal de la Sierra (Badajoz). Desde su fase prerromana ya desempeñaba un papel estratégico en el control de rutas y recursos del suroeste peninsular.<sup>163</sup> La posterior romanización, consolidada con el estatuto de municipio en época augustea, dotó al asentamiento de una estructura urbana avanzada, con foro, templos y espacios públicos que reflejan su integración en la Lusitania romana.<sup>164</sup> El paso a la época visigoda supuso un proceso de reorientación del poblamiento: la ciudad experimentó una contracción de su espacio urbano, mientras que el poblamiento rural estructurado en *villae* y aldeas adquirió un mayor protagonismo. Esta dinámica, documentada en otros centros de la Lusitania y la Bética, refleja una transformación económica y social vinculada a la crisis del modelo urbano romano.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Enrique Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda. Entre el Imperio Romano y la Invasión Musulmana', en *Historia de Extremadura*, 4 vols. (Badajoz: Universitas, 1985), I, pp. 186-188.

<sup>161</sup> Francisco Javier Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa» (Malpartida de Plasencia, Cáceres). Un asentamiento rural de época visigoda', *Arqueoweb* 14 (2012-13), pp. 59-64.

<sup>162</sup> Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 259-261

<sup>163</sup> Luis Berrocal-Rangel, José Luis De la Barrera, Rafael Caso, 'El santuario republicano de Nertobriga Concordia Iulia y su inserción territorial en el Suroeste de Hispania', *Journal of Roman Archaeology* 27 (2014), pp. 105-128.

<sup>164</sup> J.L. De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga', pp. 135-140.

<sup>165</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 183-185.



FIG. 85. Restos del templo de *Nertobriga Concordia Iulia* (Museo Arqueológico Provincial, Badajoz).

La situación geográfica de Nertobriga fue determinante para su desarrollo. Se hallaba en una posición elevada, con control visual del entorno y acceso a cursos fluviales, así como a las vías que conectaban el valle del Guadiana con Sierra Morena y, a través de ella, con el Guadalquivir.<sup>166</sup> Este emplazamiento facilitaba tanto la defensa como la circulación de bienes, personas y obviamente también de ideas. En términos de paisaje económico, la comarca ofrecía recursos mineros, como oro, hierro y cobre, documentados en la Sierra Morena occidental y en el Andévalo onubense. Asimismo, las tierras fértiles eran aptas para el cultivo de cereal, la vid y el olivo, cultivos que eran complementados con pastos adecuados para la ganadería. Por su parte, los bosques y las dehesas proporcionaban madera, caza y productos secundarios en abundancia. Este mosaico de recursos naturales hizo de la zona un espacio de interés para las comunidades

visigodas, que pudieron aprovechar tanto las explotaciones romanas heredadas como las nuevas posibilidades económicas.

Durante los siglos VII y VIII, el territorio extremeño formaba parte de la estructura política y administrativa del reino visigodo de Toledo. La región fue escenario de una progresiva ruralización, caracterizada por la dispersión de asentamientos y el fortalecimiento de núcleos rurales en detrimento de la vida urbana. Si bien no hay menciones directas de Nertobriga en las fuentes escritas visigodas, su posición intermedia entre Mérida –capital de la Lusitania y una de las principales ciudades del reino– y las tierras de la Bética, ello sugiere que mantuvo un papel en las dinámicas territoriales de la época. Mérida, sede episcopal y centro político de primer orden, ejerció una influencia notable en el área, tanto en lo eclesiástico como en lo económico.<sup>167</sup> Las actas conciliares de Mérida reflejan, además,

<sup>166</sup> J.L. De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga', pp. 138-140.

<sup>167</sup> C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 386-387.

el papel de la Iglesia en la organización de la economía regional, controlando tierras, villas y recursos productivos. Este contexto permite suponer que los alrededores de Nertobriga participaron en estas redes de dependencia y explotación.

Los trabajos arqueológicos llevados a cabo en la región extremeña han puesto de relieve la existencia de una transformación del poblamiento durante la etapa visigoda: el abandono o reducción de algunos centros urbanos de origen romano se combinaron con la continuidad de ciertos enclaves estratégicos, aunque adaptados a una nueva escala, además de la proliferación de asentamientos rurales, aldeas y explotaciones agropecuarias.<sup>168</sup> Ejemplos como el asentamiento rural de 'La Ventosa' en Cáceres muestran cómo las comunidades visigodas organizaron espacios agrícolas y ganaderos en torno a unidades familiares o comunitarias, con estructuras sencillas pero funcionales. Estos patrones pueden aplicarse, con cautela obviamente, al área de Nertobriga, donde la disponibilidad de recursos favorecería la pervivencia de poblados rurales con cierto dinamismo económico.

Hay que recordar que en el tránsito de Roma a la época visigoda se produjeron tanto continuidades como rupturas: explotación agrícola de la triada mediterránea, utilización de infraestructuras viarias romanas, aprovechamiento de minas ya abiertas, junto con la disminución de la centralidad urbana, reducción del comercio a larga distancia, transformación en la circulación monetaria y en la administración territorial. La economía de la zona de Nertobriga se situó, pues, en un punto intermedio: mantuvo parte del legado romano, pero bajo nuevas formas de organización rural y con una adaptación a las condiciones políticas y sociales del reino visigodo. El enclave de Nertobriga, lejos de desaparecer en la Antigüedad tardía, experimentó una

transformación adaptativa en época visigoda. Su localización estratégica, la abundancia de recursos minerales y agropecuarios, y su integración en redes territoriales más amplias explican su relevancia económica en este periodo. La contracción urbana y el auge del poblamiento rural no significaron un colapso, sino un reajuste hacia un modelo en el que los recursos locales y la organización comunitaria adquirieron un protagonismo renovado.

## Minería

La minería en la Hispania visigoda constituye un campo de investigación caracterizado por las dificultades derivadas de la escasez de fuentes directas y de evidencias arqueológicas inequívocamente adscritas a los siglos VII y VIII. Sin embargo, el estudio de la continuidad de explotaciones anteriores, en particular las romanas, y el análisis de paralelos regionales permiten reconstruir un panorama que muestra cómo la actividad minera mantuvo un papel significativo en la economía posromana, aunque transformado tanto en la escala de producción como en la organización. Según Wickham,<sup>169</sup> la minería en el occidente europeo experimentó una reorientación en la Antigüedad tardía: lejos del sistema estatal romano de gran escala, se desarrollaron formas más locales y fragmentadas de explotación, vinculadas a comunidades rurales y elites locales. Este marco resulta aplicable a Extremadura, donde las explotaciones auríferas, argentíferas y férricas heredadas de Roma continuaron siendo objeto de aprovechamiento, aunque probablemente en menor escala y bajo nuevas formas de gestión.

Como ya hemos señalado, la zona de Nertobriga se encuentra en un espacio minero históricamente privilegiado. Dichas

<sup>168</sup> F.J. Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa»', pp. 53-85.

<sup>169</sup> C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 259-261.

explotaciones, abiertas en época altoimperial, constituyeron una infraestructura minera de larga duración que difícilmente habría quedado abandonada por completo en época visigoda. De la Barrera señala que el enclave de Nertobriga, al estar situado en una posición de control sobre rutas mineras y ganaderas, funcionó como un punto de articulación entre zonas productoras y de consumo.<sup>170</sup> El acceso a los yacimientos cercanos de hierro y cobre,<sup>171</sup> así como a explotaciones auríferas secundarias, refuerza esta interpretación. En este sentido, es fundamental entender la minería visigoda no tanto como una actividad de expansión o apertura de nuevas minas, sino como un reaprovechamiento y mantenimiento de explotaciones ya existentes, adaptadas a las necesidades locales y regionales.

El oro desempeñó un papel simbólico y económico de primer orden en el reino visigodo, como lo demuestran tanto las acuñaciones monetarias como los tesoros litúrgicos. Hallazgos como el de Guarrazar, aunque procedente de la región toledana, refleja el valor del oro como medio de prestigio y objeto de acumulación.<sup>172</sup> En la región de Nertobriga, las explotaciones auríferas romanas en cauces fluviales y depósitos aluviales sugieren que parte de esta riqueza pudo mantenerse activa en época visigoda, aunque probablemente a través de explotaciones de menor escala, gestionadas por comunidades rurales o por la Iglesia. Cerrillo sostiene que los visigodos en Extremadura aprovecharon minas de oro y plata ya abiertas, integrándolas en circuitos



FIG. 86. Galería de la mina romana de Tresminas, Vila Pouca de Aguiar, Portugal.

de redistribución local.<sup>173</sup> La plata, aunque menos documentada arqueológicamente en la zona, también tuvo relevancia en la orfebrería litúrgica y en la producción de objetos de prestigio. La relación de Nertobriga con la Lusitania y la Bética sugiere que pudo participar en el flujo de metales nobles hacia centros de poder político y religioso.

Harina de otro costal será el hierro, que constituía el mineral más demandado en la vida cotidiana visigoda. La producción de herramientas agrícolas, útiles domésticos y armas dependía de su disponibilidad. La Sierra Morena occidental, en las cercanías de Fregenal, era rica en mineral de hierro, explotado

<sup>170</sup> J.L. De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga', pp. 145-150.

<sup>171</sup> Claude Domergue, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité Romaine*, «Collection de l'École Française de Rome» 127, p. 111.

<sup>172</sup> Cf. Christoph Eger, 'Guarrazar', en *Zona Arqueológica 11. El tiempo de los "bárbaros". Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d. C.)*, eds. Jorge Morín de Pablos, Jorge López Quiroga y Artemio Martínez Tejer (Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2010), pp. 563-565.

<sup>173</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 186-188.

desde época prerromana. Aunque no contamos con minas excavadas de época visigoda documentadas en la comarca, las evidencias regionales indican que el hierro siguió explotándose en talleres locales, como los identificados en yacimientos rurales extremeños.<sup>174</sup> El hierro habría abastecido tanto la producción agrícola como las necesidades defensivas en una época marcada por conflictos internos y presiones externas.

Por su parte, el cobre, presente en la región del Andévalo onubense, también debió de tener cierta importancia en la economía visigoda. Su utilización en aleaciones (bronce, latón) se destinaba a objetos de uso común y litúrgico. El hecho de que la orfebrería visigoda combinara oro, plata y cobre refuerza la hipótesis de que los circuitos de abastecimiento de cobre siguieran activos. Otros minerales, como el plomo o el estaño, tienen una documentación más débil en la zona, pero es probable que también circularan a través de redes más amplias que conectaban la Lusitania con la Meseta y la Bética.

La organización de la minería en la Hispania visigoda no siguió el modelo estatal romano, sino que se caracterizó por responder a una gestión local, vinculada a comunidades campesinas que explotaban minas de superficie o reaprovechaban galerías existentes. La intervención eclesiástica fue patente, dado que la Iglesia visigoda acumuló propiedades y tierras con recursos minerales;<sup>175</sup> otro tanto aconteció con el control aristocrático, en algunos casos, con elites locales que extraían renta de la explotación minera. En el área de Nertobriga, es probable que el control eclesiástico (desde Mérida o sedes episcopales cercanas) jugara un papel importante, integrando la producción minera en redes de redistribución de carácter religioso y señorial.

Así pues, la minería en la zona de Nertobriga durante los siglos VII y VIII debe entenderse en un marco de continuidad selectiva y adaptación local: el oro y la plata mantuvieron un papel simbólico y de prestigio, integrados en redes eclesiásticas y aristocráticas; el hierro se consolidó como base indispensable de la economía local, vinculado al mantenimiento de la agricultura y la artesanía; y el cobre y otros minerales circularon de manera más limitada, pero no desaparecieron. El modelo productivo ya no fue el romano, basado en la explotación estatal y en la redistribución imperial, sino uno de carácter local y regional, en el que las comunidades rurales y la Iglesia representaron un papel determinante. La minería de Nertobriga en época visigoda responde a un mantenimiento de los recursos naturales de acuerdo con la capacidad de adaptación de las sociedades posromanas, que supieron mantener en funcionamiento actividades mineras esenciales en el seno de las transformaciones políticas y sociales del reino visigodo.

## Riqueza agropecuaria

En la economía del reino visigodo, la agricultura y la ganadería constituían la base fundamental de la subsistencia y la principal fuente de riqueza. Frente a la minería, más localizada, y al comercio, más condicionado por los circuitos de intercambio, la explotación agropecuaria garantizaba la alimentación, los excedentes y los tributos. La historiografía coincide en que los siglos VII y VIII fueron una etapa de transformación rural, en la que el modelo de villa romana se desestructuró gradualmente para dar paso a formas más comunitarias de poblamiento y explotación.<sup>176</sup> Sin embargo, muchos elementos de

<sup>174</sup> F.J. Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa»', pp. 66-70.

<sup>175</sup> C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 386-387.

<sup>176</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 183-185; C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 386-387.



FIG. 87. Piara de cerdos.

continuidad se mantuvieron: el cultivo de cereal, vid y olivo, la organización de tierras en grandes propiedades controladas por elites o instituciones eclesiásticas, y la ganadería extensiva en dehesas y pastos. En este marco, la comarca de Nertobriga ofrece un paisaje privilegiado para el análisis: tierras fértiles, recursos hídricos, pastizales de sierra y una tradición agrícola heredada de la época romana.

El territorio circundante a Nertobriga se caracteriza por una transición entre campiñas y sierras. El relieve ondulado, con suelos de origen paleozoico y disponibilidad de agua gracias a arroyos afluentes del Guadiana, lo convierten en un espacio apto para el cultivo y la ganadería.<sup>177</sup> Los estudios arqueológicos llevados a cabo en la zona demuestran que la agricultura fue intensa desde época romana, y la continuidad de ocupación en los siglos posteriores permite suponer una pervivencia adaptada en época visigoda. Ejemplos como

los asentamientos rurales de Cáceres y Mérida<sup>178</sup> muestran paralelos aplicables al área del actual Fregenal de la Sierra.

La agricultura de época visigoda en Nertobriga dependía de la tríada mediterránea: a saber, cereal (trigo y cebada), la base alimentaria y principal cultivo extensivo. El cereal abastecía tanto el consumo local como los excedentes tributarios y comerciales; vid, destinada a la producción de vino, fundamental en la dieta y en el comercio regional; y olivo: su aceite tenía usos alimentarios, litúrgicos y artesanales (iluminación). Estos tres cultivos constituían la espina dorsal de la producción agraria, aunque se complementaban con leguminosas, huertos y frutales. La importancia del vino y el aceite está confirmada por hallazgos de ánforas y molinos en asentamientos tardíos de Lusitania y Bética.<sup>179</sup>

<sup>177</sup> J.L. De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga', pp. 138-140.

<sup>178</sup> F.J. Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa»', pp. 59-64.

<sup>179</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 192-193.



FIG. 88. Rebaño de ovejas merinas.

Las *villae* romanas constituyeron el eje del poblamiento rural en la región durante siglos. En época visigoda, muchas de ellas fueron abandonadas o transformadas en aldeas y explotaciones campesinas más modestas. Sin embargo, en varios casos se documenta la ocupación visigoda de estructuras romanas. En Mérida, por ejemplo, villas tardías muestran reutilización de espacios productivos y residenciales,<sup>180</sup> y en Malpartida de Plasencia, el asentamiento de ‘La Ventosa’ muestra un patrón de ocupación comunitaria de tierras agrícolas, sin la monumentalidad de las *villae* romanas pero con continuidad en la explotación del territorio.<sup>181</sup> Este modelo permite entender que en Nertobriga, aunque el

*oppidum* urbano se redujera en importancia, su territorio rural siguió ocupado y cultivado, garantizando con ello la continuidad económica.

La ganadería complementaba la agricultura y constituía una fuente clave de riqueza. En Extremadura, la disponibilidad de pastizales y dehesas permitió un desarrollo importante de la ganadería extensiva. El ganado ovino proveía lana, leche y carne. La lana, asimismo, tuvo un papel central en la producción textil. El ganado bovino resultó fundamental para el arado, el transporte y la producción cárnica. A su vez, el ganado porcino está ampliamente documentado en contextos rurales, con importancia en la dieta. El ganado caprino, por su parte, complementaba la ganadería ovina en terrenos más escarpados. Fernández de la Peña documenta la presencia de restos faunísticos de ganado ovino, caprino y porcino en yacimientos visigodos de Extremadura,

<sup>180</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, ‘Extremadura visigoda’, pp. 194-196.

<sup>181</sup> F.J. Fernández de la Peña, ‘Dehesa de la Ventosa’, pp. 61-64.



FIG. 89. Ejemplar de vaca de raza retinta.

confirmando la importancia de esta actividad en la dieta y en la economía rural.<sup>182</sup>

Complemento de todo lo anterior lo ofrece el paisaje, que también ofrece también recursos forestales y de dehesa. Los bosques proporcionaban madera, caza y frutos silvestres, mientras que las dehesas servían para el pastoreo estacional de ganado. Este sistema agro-silvo-pastoral, característico de Extremadura, tiene raíces antiguas y probablemente se desarrolló en la Alta Edad Media como respuesta a las necesidades de subsistencia diversificada.<sup>183</sup>

Un elemento fundamental en la economía agropecuaria visigoda fue el control de la tierra por parte de la Iglesia y de la aristocracia

<sup>182</sup> F.J. Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa»', pp. 67-70.

<sup>183</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 197-200.



FIG. 90. Ánfora visigoda, siglos V/VI, procedente de Cullera, Valencia. Museo Arqueológico de Valencia.

local. La Iglesia emeritense, con sede en Mérida, acumuló propiedades agrícolas y ganaderas en la región, integrando a campesinos bajo formas de dependencia económica. A su vez, las elites locales también ejercieron control sobre tierras y campesinos, generando una estructura social jerárquica que condicionaba la producción y distribución. Este modelo está bien atestiguado en las actas conciliares de Mérida y en testimonios arqueológicos que muestran complejos rurales vinculados a redes eclesiásticas.<sup>184</sup>

El sistema tributario visigodo gravaba principalmente la producción agrícola. Los campesinos estaban obligados a entregar una parte de su cosecha como impuesto, lo que reforzaba la centralidad del cereal y del olivo

<sup>184</sup> C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 386-387.

en la economía. En la comarca de Nertobriga, la proximidad a Mérida sugiere que parte de la producción agrícola pudo destinarse al abastecimiento de la ciudad, incluso en una época de declive urbano relativo.

### Actividad comercial

El comercio en la Hispania visigoda constituye uno de los aspectos más debatidos por la historiografía. Tras la desarticulación del sistema imperial romano, la circulación de mercancías se redujo en escala y complejidad, pero no desapareció. El consenso actual, defendido por autores como Wickham,<sup>185</sup> sostiene que la economía visigoda se basó en mercados locales y en intercambios regionales, con limitados contactos a larga distancia. En este contexto, la zona de Nertobriga tuvo un papel significativo gracias a su posición estratégica en las rutas que unían la Lusitania y la Bética. La zona, aunque en declive urbano en los siglos VII y VIII, seguía articulando un territorio rural productivo que generaba excedentes agrícolas, ganaderos y mineros susceptibles de ser comercializados.

Uno de los elementos que facilitaron la pervivencia del comercio en época visigoda fue la infraestructura viaria romana. Las calzadas, aunque en muchos casos deterioradas, continuaron siendo utilizadas como ejes de comunicación. El área de Nertobriga estaba conectada con *Emerita Augusta* (Mérida), capital de la Lusitania y centro político de primer orden en época visigoda. También enlazaba con el valle del Guadalquivir a través de Sierra Morena, facilitando de este modo el contacto con la Bética. De la Barrera subraya que el control visual y territorial de Nertobriga permitía vigilar corredores de tránsito



**FIG. 91.** Cazuela de cerámica de época visigoda, Alcácer, Valencia, siglos VI/VII). Museo Arqueológico de Valencia.

esenciales.<sup>186</sup> Aunque las vías romanas perdieron su carácter estatal, siguieron siendo aprovechadas para el transporte de mercancías en caravanas o pequeños convoyes.

La economía comercial de los siglos VII y VIII estaba centrada en mercados locales, espacios de intercambio en los que campesinos, artesanos y comerciantes regionales se reunían periódicamente. Estos mercados cumplían funciones clave como permitir el trueque y venta de excedentes agrícolas (cereales, vino, aceite), favorecer la circulación de productos ganaderos (lana, queso, carne) y facilitar el acceso a objetos manufacturados (herramientas, cerámicas, tejidos). La Iglesia tuvo un papel importante en la organización de estos mercados, pues muchas ferias se celebraban en torno a festividades religiosas y bajo la protección eclesiástica. La proximidad de Nertobriga a Mérida, centro episcopal de relevancia, sugiere que parte de estos intercambios estuvieron bajo la órbita eclesiástica.

El comercio regional conectaba a Nertobriga con áreas de producción y consumo cercanas: con la Lusitania, donde Mérida abastecía y demandaba productos agrícolas y manufacturados. La posición de Nertobriga en la ruta hacia el Guadiana la convertía en

<sup>185</sup> C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 259-261

<sup>186</sup> J.L. De la Barrera Antón, 'La ciudad céltico-romana de Nertobriga', pp. 138-140.

un punto de paso estratégico. Y con la Bética por medio del contacto con el valle del Guadalquivir permitía la llegada de productos como aceite bético, cerámicas y quizá manufacturas textiles. La continuidad de redes de intercambio entre ambas provincias, aunque más limitadas que en época romana, queda reflejada en hallazgos cerámicos de tradición tardía en yacimientos rurales extremeños.<sup>187</sup>

Además del comercio cotidiano de subsistencia, existía una circulación de bienes de prestigio, controlados por las elites y la Iglesia: así, metales preciosos (oro, plata) vinculados a la orfebrería litúrgica y al ajuar aristocrático; objetos litúrgicos como cálices, patenas, cruces, muchos elaborados con metales y piedras preciosas, y textiles finos en parte de importación, usados como símbolos de estatus. El Tesoro de Guarrazar, más arriba aludido, constituye un ejemplo paradigmático del valor y la circulación de estos bienes en el reino visigodo. Aunque no se documenta directamente en Nertobriga, es plausible que el área participara en la redistribución de metales y objetos litúrgicos hacia Mérida.

El uso de la moneda experimentó un proceso de reducción y transformación durante la época visigoda. Se acuñaron principalmente *tremisses* de oro, de pequeño valor, que circularon como medio de prestigio y en transacciones limitadas. Hay que recalcar que en el comercio cotidiano predominó el trueque y el pago en especie. En Extremadura, los hallazgos numismáticos son escasos, pero su existencia confirma la circulación monetaria restringida.<sup>188</sup> En mercados locales como los de Nertobriga, es probable que las operaciones básicas se realizaran en especie, reservando la moneda para transacciones de mayor relevancia.

Los excedentes agrícolas y ganaderos constituían la principal mercancía de intercambio:

el cereal, base del abastecimiento urbano y de los tributos; vino y aceite, productos con valor comercial que circulaban en ánforas y contenedores locales; lana y tejidos, generados a partir de la ganadería ovina, importantes en la producción textil; ganado en pie: intercambiado en ferias y mercados regionales. En este sentido, Fernández de la Peña documenta la importancia de la ganadería ovina y porcina en los asentamientos rurales, confirmando que sus productos tenían salida comercial más allá del consumo local.<sup>189</sup>

El área de Nertobriga también produjo objetos artesanales destinados al intercambio: herramientas de hierro: elaboradas a partir de la minería local; cerámica común, de producción regional, destinada al consumo cotidiano; textiles: tejidos de lana, probablemente elaborados en unidades domésticas y comercializados en mercados. Todos estos productos complementaban la economía de subsistencia y ofrecían recursos para el intercambio en mercados locales.

El comercio en época visigoda estuvo en manos de diversos agentes sociales: los campesinos, que intercambiaban los excedentes agrícolas y ganaderos, junto con el clero, que actuaba como organizador de mercados y redistribuidor de bienes, sobre todo en torno a festividades religiosas y las elites locales, que controlaban el comercio de bienes de prestigio y acumulaban rentas mediante tributos en especie. Este modelo refleja una economía jerarquizada en la que el comercio cotidiano coexistía con circuitos de redistribución aristocrática y eclesiástica. En consecuencia, el comercio en Nertobriga durante los siglos VII y VIII muestra un equilibrio entre continuidad y adaptación. La infraestructura viaria romana y la posición estratégica garantizaron la persistencia de flujos comerciales. Los mercados locales y regionales permitieron sostener la circulación de excedentes, integrando la

<sup>187</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 192-194.

<sup>188</sup> E. Cerrillo Martín de Cáceres, 'Extremadura visigoda', pp. 196-197.

<sup>189</sup> F.J. Fernández de la Peña, '«Dehesa de la Ventosa»', pp. 67-70.



FIG. 92. Olivar extremeño.

comarca en redes más amplias. La reducción de la circulación monetaria obligó a reforzar el trueque y el pago en especie. La Iglesia emergió como actor central en la organización del comercio, reforzando su control económico y social. Así pues, el comercio de Nertobriga refleja la persistencia de la economía visigoda: pese a la desaparición del modelo imperial romano, las comunidades locales mantuvieron circuitos de intercambio adaptados a las nuevas condiciones políticas y sociales.

En comparación con otras regiones visigodas, el caso de Nertobriga encaja en patrones más amplios de la economía visigoda. En la Meseta norte, la minería también persistió a escala local (ej. explotaciones auríferas en León), mientras que en la Bética, la agricultura del olivar mantuvo un peso destacado en el comercio regional. Por su parte, en Cataluña y Levante, los intercambios mediterráneos se mantuvieron con más intensidad, aunque reducidos respecto a Roma. En comparación, Nertobriga muestra un modelo intermedio,

en el que minería, agricultura y comercio se combinaron con equilibrio, aunque siempre bajo el marco de control aristocrático y eclesiástico.

Este panorama, lejos de mostrar un colapso, evidencia la capacidad de las sociedades visigodas para adaptarse a un mundo posimperial, en el que Nertobriga tuvo un papel modesto pero significativo en la economía del suroeste peninsular. El caso de Nertobriga confirma, en definitiva, la visión defendida por la historiografía reciente: la Hispania visigoda no fue un espacio de colapso económico, sino de transformación estructural, donde los recursos locales y las redes comunitarias reemplazaron a los mecanismos imperiales. La comarca de Fregenal de la Sierra, con su riqueza minera, agropecuaria y comercial, constituye un ejemplo claro de esta transición, demostrando cómo los territorios periféricos del reino pudieron sostenerse y adaptarse a un mundo posimperial en constante cambio.

## 4. Descripción y análisis del yacimiento

El estado de conservación de la Iglesia de San Miguel de los Fresnos condiciona cualquier apreciación que podamos hacer al respecto. Tanto es así, que la asociación Hispania Nostra la incluyó en su lista roja de patrimonio en peligro el 25 de septiembre de 2020 por su estado de abandono y la maleza que lo recubre, la cual amenaza con derruirlo por completo.<sup>190</sup> Como ya se ha expuesto en páginas anteriores, el yacimiento no ha sido estudiado de forma sistemática, por lo que nos faltan datos que permitan hacer un análisis profundo de su estructura y relación con el entorno en el que se halla. No obstante, y a falta de una intervención arqueológica que vaya más allá de la prospección de circunstancias, se han publicado algunos trabajos a través de los cuales llevar a cabo una aproximación al conjunto monacal.

Hasta que esa intervención no se lleve a término, el estudio fundamental es el que firmaron Luis Berrocal Rangel y Rafael Caso Amador en 1991 y fue sintetizado para el repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura que coordinaron Pedro Mateos Cruz y Luis Caballero Zoreda en 2003. Este será el tercer acercamiento que, desde la academia,

se haga a este yacimiento redescubierto en los años 90 del siglo XX.

De acuerdo con las mediciones que realizaron Berrocal y Caso, el conjunto tendría aproximadamente 0,6 ha de extensión, siendo el templo hoy en semirruinas el centro en torno al cual se articularía el conjunto. Asimismo, señalan la existencia de una estructura cuadrangular con unos muros similares a los de la iglesia separada de esta por más de una veintena de metros al sur. Se desconoce la función que tendría este edificio para el que se estima un perímetro de 8 m.<sup>191</sup> A lo anterior, se añadirían los restos de la cerca que durante los siglos VI-VII/VIII d.C. rodearon lo que presumimos era el núcleo del complejo monástico.<sup>192</sup> No obstante, en la somera prospección que pudimos llevar a cabo durante el levantamiento topográfico que efectuamos durante los primeros compases de este proyecto, detectamos algunas construcciones cuyos paramentos visibles

<sup>190</sup> Véase el informe en: <https://listaraja.hispanianostra.org/ficha/conjunto-monacal-visigodo-san-miguel-los-fresnos/> [último acceso 22/09/2025].

<sup>191</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz): Estudio preliminar', *CUPAUAM* 18 (1991), pp. 299-317, espec. 303.

<sup>192</sup> P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tar-doantigua y altomedieval* (Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, 2003), p. 50.



FIG. 93. Vistas del exterior de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

concuerdan con los de la base de la ermita y presuponemos que formarían parte de la comunidad originaria. Pero, como se ha señalado, nada de esto ha de ser concluyente hasta en tanto no se excave el yacimiento de forma sistemática.

En esos estudios iniciales de los 90 se establecieron tres periodos o fases constructivas que concordarían con las tres etapas en la vida de la actual ermita de San Miguel. Ordenadas de la más moderna a la más antigua, la primera de ellas correspondería a los siglos XVI/XVII. El elemento que se añadió en esta época sería el altar en el ábside central, con una venera central y dos más pequeñas en los laterales, lo que le daría un aspecto muy característico a esta parte de la ermita.<sup>193</sup> Bajo esa concha estriada se enmarcaba el hueco donde se situaba la imagen del san Miguel que da nombre al templo, pero que en la actualidad se conserva en el Museu Nacional d'Art de Catalunya. Desde que en 1929 la pieza fuera cedida para la Exposición Universal que se celebró en Barcelona jamás ha sido devuelta.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 306.

<sup>194</sup> Esta circunstancia ha dado pie a una reclamación para que la estatua del arcángel sea restituida al pueblo de Fregenal de la Sierra, aprovechando las peticiones de devolución de las pinturas de Sijena. J. R. Alonso de la Torre, 'Fregenal perdió en 1929 su San Miguel gótico, que está en Cataluña', *Hoy* 27/09/2017, disponible en <https://www.hoy.es/prov-badajoz/fregenal/201709/27/fregenal-perdio-1929-miguel-20170927085744.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.hoy.es%2Fprov-badajoz%2Ffregenal%2F201709%2F27%2Ffregenal-perdio-1929-miguel-20170927085744.html> [último acceso 22/09/2025].

## Un templo gótico entre fresnos

La imagen de terracota policromada y dorada, de unos 124 cm de altura,<sup>195</sup> es el nexo con la segunda etapa, la que correspondería con la Baja Edad Media, entre los siglos XIII y XV y cuyos restos son los más evidentes. Se trata de una puerta de arco ojival y dos arcos ojivales en el interior sobre los que se sustentaría la bóveda de cañón que cubriría el templo, con los correspondientes contrafuertes en los muros exteriores de la ermita. Para esta etapa se da un triple posible origen: bien templario, santiaguista o sevillano,<sup>196</sup> dependiendo de quién ostentara la titularidad de las tierras de Fregenal en el momento (impreciso) en el que se restaurara el templo como ermita rural.

La única fecha segura que podría servirnos de orientación es la de elaboración de la estatua de san Miguel, lo que nos sitúa en torno a 1460 y se liga a un personaje concreto, Lorenzo Mercadante de Bretaña (m. 1480), su autor, conocido por haber trabajado como imaginero para la catedral de Sevilla.<sup>197</sup> No se han conservados documentos que relacionen directamente al escultor con Fregenal de la Sierra, pero entre los especialistas en arte gótico no hay duda de que las formas son las propias de Mercadante.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> La ficha de la pieza puede consultarse en la página web del MNAC: <https://www.museunacional.cat/es/colleccio/san-miguel-arcangel/lorenzo-mercadante-de-bretana/004367-000> [último acceso 22/09/2025].

<sup>196</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', pp. 306-309.

<sup>197</sup> Suyo es el sepulcro del cardenal Juan de Cervantes (m. 1453) en la capilla de san Hermenegildo, véase: F. Reina Giráldez, 'Llegada a Sevilla y primeras obras del escultor Lorenzo Mercadante de Bretaña', *Archivo Hispalense* LXX.215 (1987), pp. 143-151; Teresa Laguna Paúl, 'Un escultor para un cardenal. Lorenzo Mercadante de Bretaña y el sepulcro de Juan de Cervantes: nuevas lecturas documentales', *De Arte* 16 (2017), pp. 7-30.

<sup>198</sup> Antonio de la Banda y Vargas, 'Huellas artísticas andaluzas en la Baja Extremadura', en *Estudios de Arte*

El que el municipio cuente con otras dos esculturas de este artista indicaría dos aspectos. El primero de ellos, de carácter general, apunta a la buena situación económica de los miembros de su concejo. Una riqueza que proveniría sobre todo del sector agrícola y mercantil, marcando una línea de continuidad con el pasado altomedieval del *vicus* visigodo de Nertobriga. El segundo está más estrechamente relacionado con nuestra ermita, indicando que a mediados del siglo XV sería algo más que un templo rural. Albergamos no pocas dudas de que se pagara por una pieza de terracota de un reconocido maestro para ponerla bajo la venera de una iglesia sin importancia.

Gracias a los estudios que se han realizado tomando como base los padrones conservados y listas de hombres reclutados para la guerra de Granada (1482-1492), podemos tener una imagen aproximada de la población de esta ciudad a finales de la Edad Media, que nos ayude a atisbar la importancia que tuvo la ermita de San Miguel de los Fresnos, de cara a un análisis y caracterización del yacimiento en esta segunda fase de su «vida». Una de las características que pone encima de la mesa M.<sup>a</sup> Mercedes Borrero Fernández en su trabajo sobre el concejo frexnense es la de su gran crecimiento demográfico, uno de los mayores del Reino de Sevilla, cuya población estaba en un ciclo positivo, con una salvedad, el freno que experimentó durante los años de la guerra, consecuencia que se percibe en otros municipios bajo la jurisdicción hispalense.<sup>199</sup>

*Español* (Sevilla: Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 1974), pp. 11-34, espec. 16; A. J. Santos Márquez, 'La periferia pacense: Fregenal de la Sierra, Higuera la Real, y Bodonal de la Sierra. Creatividad artística entre dos jurisdicciones. Siglos XVI-XVIII', en *Las artes en el Reino de Sevilla durante el Barroco. En razón de sus centralidades y periferias*, ed. F. Quiles, «Universo Barroco Iberoamericano» 28, (Sevilla: ENREDARS-UPO, 2023), pp. 349-372, espec. 352-353.

<sup>199</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'El concejo de Fregenal: población y economía en el siglo XV', *Historia*.



FIG. 94. Puerta de acceso a la ermita de San Miguel de los Fresnos.

Pero la pregunta que nos interesa responder se halla en relación con quién o quiénes pudieron sufragar los gastos de encargar una estatua del arcángel Miguel al reputado imaginero Lorenzo Mercadante y levantar un pequeño templo gótico entre fresnos.

Otro de los elementos por los que destaca el concejo de Fregenal es por el elevado número de hidalgos, demasiados para ser un núcleo rural, sobre todo si se lo compara con otros «lugares» del Reino de Sevilla. Pero lo que no podemos perder de vista es su carácter de villa cercana a frontera, tanto con las tierras del islam —a muchos se les concedería la hidalguía como recompensa a sus servicios en las campañas granadinas previas a la guerra de Isabel y Fernando— como frente a Portugal, formando la conocida como «Banda Gallega» en contraposición a la «Banda Morisca». Era también una frontera interior entre las tierras cedidas a las órdenes militares y las que pertenecían al concejo hispalense, de la que no estaban ausentes las tensiones.<sup>200</sup> No está de más recordar en este punto que los hidalgos formaban un grupo social heterogéneo y que existían importantes variaciones en cuanto a su riqueza. El único punto en común entre todos ellos sería la exención del pago de tributos, de *pechos*.<sup>201</sup>

Ese carácter fronterizo explicaría la razón por la cual es también una de las agro-villas extremeñas en las que se contabiliza también un mayor número de caballeros, incluso descontando de este último grupo a los caballeros villanos, esto es, a quienes servían en el

ejército real a caballo, pero no pertenecían a ningún linaje de la nobleza mediana. Un dato quizás pueda darnos una idea del nivel de riqueza de estos caballeros: en 1432, para ser considerado como tal en Fregenal, había que reportar una hacienda de, como mínimo, 20.000 maravedís y que en 1484 ascendía a 43.000, siendo los vecinos que superaban esta cantidad 42, de un total de entre 5.782 y 6.425 habitantes.<sup>202</sup>

La mayoría de la población de Fregenal que no pertenecía a los estamentos privilegiados formaban parte del grupo de los pequeños y medianos propietarios de tierras y ganados con rentas suficientes de su trabajo como para no tener que entrar como asalariados de ningún gran propietario. Se estima que serían en torno al 60% de los pecheros —que a su vez representaban el 75% de la totalidad— y que 151 vecinos tendrían, en 1488, un patrimonio de entre 15.000 y 35.000 maravedís anuales. Para ese mismo año, había 8 vecinos, es decir, entre 32 y 34 personas, cuya hacienda estaba entre los 100.000 y los 250.000 maravedís anuales.<sup>203</sup>

Estas cifras dan una idea de la riqueza que acumulaban los vecinos de la villa y permiten pensar que tanto la reconstrucción de la ermita de San Miguel de los Fresnos como el encargo de la imagen para su interior en 1460, responden a una política de prestigio por parte de la oligarquía frexnense. Gozaban de una cierta prosperidad y esta se tenía que hacer patente por medio de este tipo de manifestaciones. El edificio de los siglos XIII-XV poco tendría que ver el anterior de época visigoda y mozárabe, pero seguiría teniendo una cierta relevancia para la vida espiritual de la comarca de los alrededores, en la que se incluyen los «lugares» de Higuera la Real y Bodonal de la

---

*Instituciones. Documentos* 5 (1978), pp. 113-168, espec. 123-125.

<sup>200</sup> Véase: J. J. Fondevilla Aparicio, 'La Banda Gallega: vertebración defensiva de un espacio de frontera en el límite noroccidental del alfoz hispalense en la Baja Edad Media', en *Defensive Architecture of the Mediterranean*, vol X, coord. J. Navarro Palazón y L. J. García-Pulido (Valencia: edUPV, 2020), pp. 301-308.

<sup>201</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'El concejo de Fregenal', p. 128.

---

<sup>202</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'El concejo de Fregenal', p. 132.

<sup>203</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'El concejo de Fregenal', pp. 137-138.

Sierra y la aldea de la Matutera.<sup>204</sup> El hecho de ser sede de un mercado semanal, celebrado los jueves, atrajo a gran número de personas, como lo atestigua el incremento en el cobro de las alcabalas durante el siglo XV.<sup>205</sup> El nuevo templo gótico sería un lugar de paso y parada para una parte de quienes llegaran hasta Fregenal.

Considerando la historia de la comarca, su carácter fronterizo entre la Corona de León y Castilla –había quedado unificada en 1230 bajo Fernando III (1217/1230-1252)– y Alandalús, creemos que la advocación bajo la que se puso no fue casual. El arcángel Miguel, en la angelología medieval, era el general de los ejércitos celestiales y como tal, el encargado de expulsar a Lucifer del Cielo por orden de Dios.<sup>206</sup> Por ese papel, será uno de los santos patronos de la caballería europea, cuya protección se pide durante los rituales de bendición de las armas por parte de la Iglesia.<sup>207</sup> En zonas fronterizas entre el islam y la cristiandad, aunque fuera en una segunda línea, en las que la guerra entre reinos de confesiones distintas era común, como Hungría se aprecia un culto similar al arcángel Miguel.<sup>208</sup>

Los reyes castellanoleoneses dejaron en manos de las órdenes militares la expansión hacia el sur desde la franja occidental de la península ibérica. De esta forma, los territorios de la actual Extremadura formaron encomiendas que se entregaron a los *fratres* del Temple, como fue el caso de Fregenal de la

Sierra que pasó a formar parte, junto a Jerez de los Caballeros, de los territorios gestionados por esta orden en 1283. Su castillo, en red junto a otras fortalezas del mismo origen, sirvió como punto defensivo al tiempo que articulaba el territorio bajo su jurisdicción, dándole a la orden el control efectivo de la comarca y sus riquezas.<sup>209</sup> Era esta una de las posesiones más importantes de los templarios en Castilla y León por la concentración de las propiedades, lo que le daba una continuidad en el espacio, además de ser una de las más extensas, con unos 2.889 km.<sup>210</sup> De este modo, así como por su ubicación, posibilitó que el Temple desempeñara un papel crucial en la vida política del reino, siendo Fregenal una de sus cabezas.<sup>211</sup> Curiosamente, en Mirambel (Teruel), también donada a estos mismos caballeros, hallamos una cofradía devocional entre cuyas advocaciones estaba la del arcángel Miguel,<sup>212</sup> otra zona marginal en la segunda línea de una frontera a la que proveer de hombres para la guerra.

Como en todo lo relacionado con el conjunto de San Miguel de los Fresnos, es imposible afirmar nada con rotundidad, por lo que nos movemos según la hipótesis más probable. Y así, a nuestro juicio resulta posible que fueran los templarios, una vez ocupada esta zona de la Sierra de Aroche, los encargados de reconstruir la iglesia. Habría que entender

<sup>204</sup> A. J. Santos Márquez, 'La periferia pacense', p. 351.

<sup>205</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'El concejo de Fregenal', p. 167.

<sup>206</sup> Cecilia Devia, 'La angelología cristiana medieval: una aproximación filosófico-política a través del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis', *Hispano American Journal TOR* 9 (2024), pp. 57-72, espec. 65.

<sup>207</sup> Jean Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*. Traducción de Godofredo González, «Paidós Orígenes» 21 (Madrid: Paidós, 2001), p. 224.

<sup>208</sup> Véase: Edina Eszenyi, *Encounters of Saint Michael and the Devil in Medieval Hungary*. MA Thesis (Budapest: Central European University, 2007).

<sup>209</sup> A pesar del tiempo transcurrido, la mejor aproximación para un estudio del castillo de Fregenal de la Sierra es el de Francisco Collantes de Terán, 'Los castillos del Reino de Sevilla', *Archivo Hispalense* XVIII.58-59 (1953), pp. 117-185, espec. 164-170.

<sup>210</sup> F. J. Durán Castellano, 'Los templarios en la Baja Extremadura', *Revista de Estudios Extremeños* 56.1 (2000), pp. 99-146, espec. 103.

<sup>211</sup> M.<sup>a</sup> M. Borrero Fernández, 'Un concejo de la «tierra» de Sevilla: Fregenal de la Sierra (siglos XI-II-XV)', *Archivo Hispalense* LX.183 (1977), pp. 1-70, espec. 10-13.

<sup>212</sup> Esther Tello Hernández, 'Las devociones en la cofradía de Mirambel (siglos XV-XVI)', *Bayllas. Miscelánea del Centro de Estudios del Maestrazgo Turo-lense* 6 (2009), pp. 59-71.



FIG. 95. Vista del conjunto de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz.

esta obra como parte de su estrategia para la repoblación de un área rural que quedó casi despoblada tras la huida de la población musulmana. Lo que perseguirían los *fratres* sería crear una red de asentamientos que aseguraran el control y la explotación del territorio encomendado y para ello se servirían de las estructuras e infraestructuras existentes, a los que se unirían poblaciones *ex novo*, como Burguillos del Cerro, *ca.* 1255,<sup>213</sup> si bien, como veremos más adelante, debemos matizar ese carácter de «nueva población templaria».

La Baja Extremadura está plagada de una «arquitectura templaria» a la que no siempre se ha dado el espacio que quizás mereciera por sus particularidades, que van más allá de lo

románico o lo gótico. La falta de documentación y bibliografía al respecto son las razones por las cuales este campo está por explorar, a pesar de los cual contamos con estudios interesantes, especialmente para la zona que nos ocupa, la encomienda de Fregenal-Jerez de los Caballeros.<sup>214</sup> No se trataría de una iglesia rural como la que nos ocupa, pero podría darnos algunas pistas para interpretarla. Estamos refiriéndonos a la Iglesia de San Juan Bautista en la cercana Burguillos del Cerro. Igual que en San Miguel de los Fresnos, parece ser que se levanta sobre los restos de un edificio anterior, como lo atestiguan los sillares en los laterales de la nave central y unos cimacios que pudieron ser los de una construcción previa. Tampoco se puede descartar

<sup>213</sup> Véase: Julián Clemente Ramos y Juan Luis de la Montaña Conchiña, 'Las Órdenes Militares en el marco de la expansión cristiana de los siglos XII-XIII en Castilla y León', *e-Spania* 1 (2006), UR: <http://journals.openedition.org/e-spania/312>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.312> [último acceso 22/09/2025].

<sup>214</sup> J. Fuguet Sans, 'La historiografía sobre la arquitectura templaria en la península ibérica', *Anuario de Estudios Medievales* 37.1 (2007), pp. 367-386, espec. 377-378.



FIG. 96. Detalle exterior de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz.



FIG. 97. Detalle de las ventanas de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz.



FIG. 98. Detalle de la ventana del muro posterior de San Miguel de los Fresnos.

que sean materiales de acarreo.<sup>215</sup> Esto apuntaría a la existencia de un poblamiento previo (¿tardoantiguo/altomedieval?) a la llegada de los *fratres*, si bien no podemos precisar mucho más.

La de Burguillos es una iglesia fortaleza, aspecto que la de Fregenal no parece tener. Los restos que se conservan no permiten sostenerlo, también por su carácter de ermita rural. No obstante, las ventanas de ambos templos podrían tener algo en común. Como han observado Rosa Bustamante y Teresa Cabezas, en la Iglesia de San Juan Bautista hay una pequeña ventana en la parte trasera del ábside que fue tapiada con mampostería y cal para la construcción de la bóveda nervada del templo. Se trata de un arco de medio punto,

lo que permite especular, efectivamente, con que antes de la iglesia templaria hubiera otra previa. Esta ventana se abriría en un ábside cuya bóveda fue sustituida por otra de nueva factura. Cegarla podría responder a los nuevos gustos estéticos del momento.<sup>216</sup>

En San Miguel también observamos una ventana de arco de medio punto tapiada en el ábside con los mismos materiales que en Burguillos. Y, asimismo, hay otra ventana lateral, abierta sobre el muro meridional donde está la puerta de arco ojival, en una de las capillas anexas del ábside. Si tenemos en cuenta el modelo de San Juan Bautista, podemos especular con que fueran los templarios quienes procedieran a la reconstrucción de la ermita frexnense a partir del siglo XIII y que durante las obras de reacondicionamiento añadieran

<sup>215</sup> Véase: Rosa Bustamante y Teresa Cabezas, 'Las ventanas de la iglesia templaria de San Juan Bautista de Burguillos del Cerro, Badajoz', *Recopar* 8 (2011), pp. 20-33, espec. 22.

<sup>216</sup> R. Bustamante y T. Cabezas, 'Las ventanas de la iglesia templaria', pp. 26-28.



FIG. 99. Detalle del muro posterior con ventana de falso arco en San Miguel de los Fresnos.

el espacio comprendido entre los dos arcos ojivales interiores y se construyera una nueva bóveda para la cual ya no eran necesarias esas aperturas. ¿Pudo haber sido una bóveda nervada? La pregunta queda abierta.

Antes de comenzar a desgranar las características del edificio en este período, es pertinente dedicar unas líneas a un debate terminológico que puede parecer baladí, pero que resulta de gran ayuda al interpretar y nombrar lo que estamos observando. Ya lo adelantábamos al mencionar cómo la «arquitectura templaria» pasaba indefectiblemente por gótica o románica, por lo que quedaba relegada al cajón de las curiosidades históricas. Algo similar pasa con la adscripción de los edificios de época visigoda, donde no existe un consenso

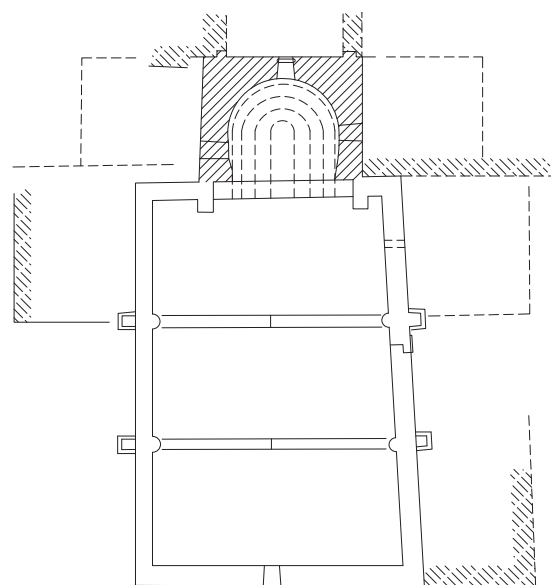


FIG. 100. Planta según el diseño de Berrocal Rangel y Caso Amador en 1991.

para denominarlos tardorromano o prerrománico, con el mozarabismo como elemento de difícil encaje por parte de los especialistas. Como señala Caballero Zoreda en un estudio al respecto, el elemento clave estaría en la irrupción del islam en la península, con la aparición de nuevas técnicas constructivas y decorativas, por lo que aboga por establecer categorías en función de las tipologías empleadas, teniendo en cuenta que el período en que nos movemos viene marcado por su carácter de transición.<sup>217</sup>

A la primera etapa constructiva pertenecen los sillares de granito usados como paramento en la zona en torno al ábside, que debemos considerar como el núcleo de la construcción a partir del cual se fueron añadiendo el resto de los elementos que hoy observamos en el edificio. De hecho, es la parte mejor conservada y la que da toda la monumentalidad al conjunto. Se trata de un arco toral sobre el

<sup>217</sup> L. Caballero Zoreda, 'La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica?', en *Visigodos y omeyas: el territorio*, eds. L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y T. Cordero Ruiz (Mérida: CSIC, 2012), pp. 207-247.

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

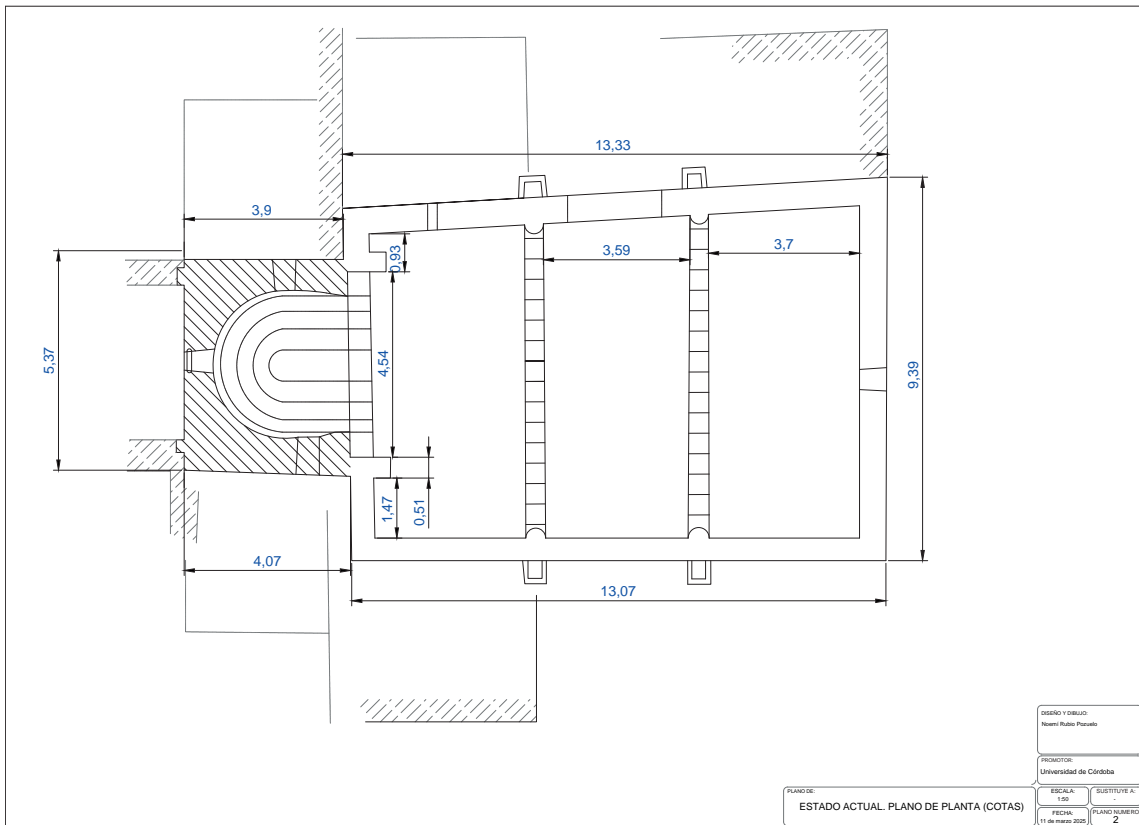


FIG. 101. Planta del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

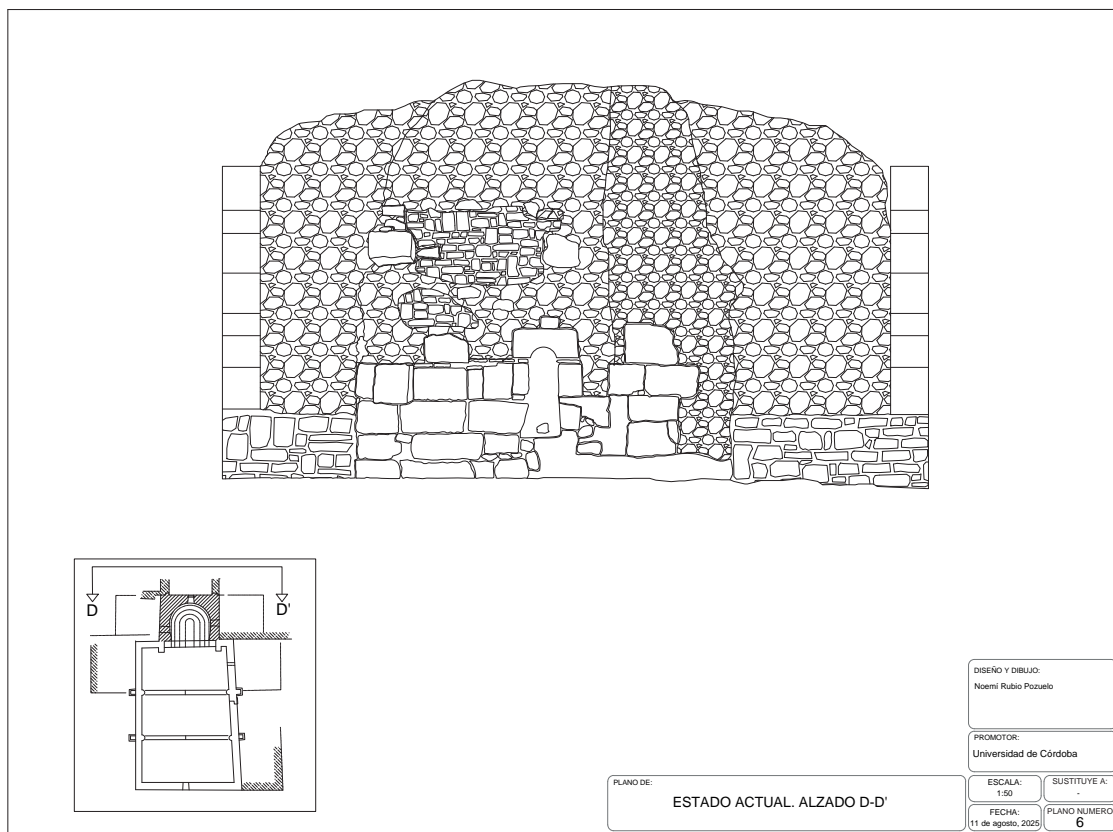


FIG. 102. Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

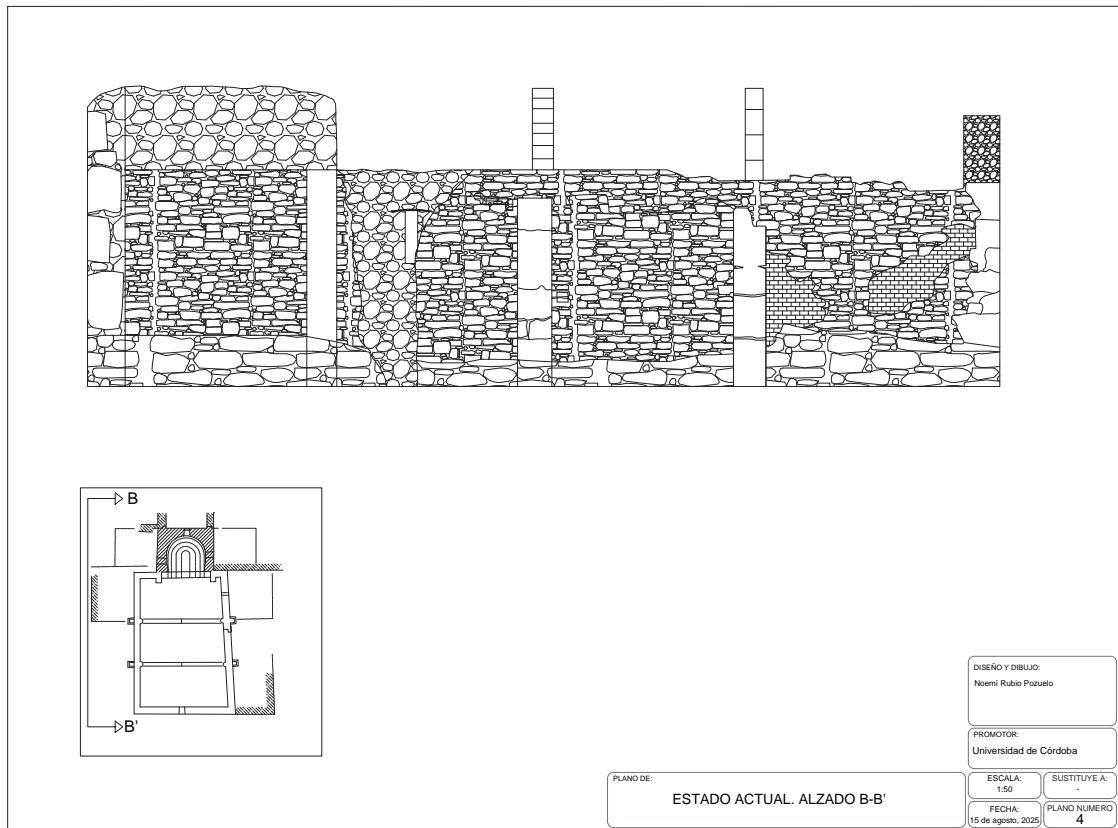


FIG. 103. Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

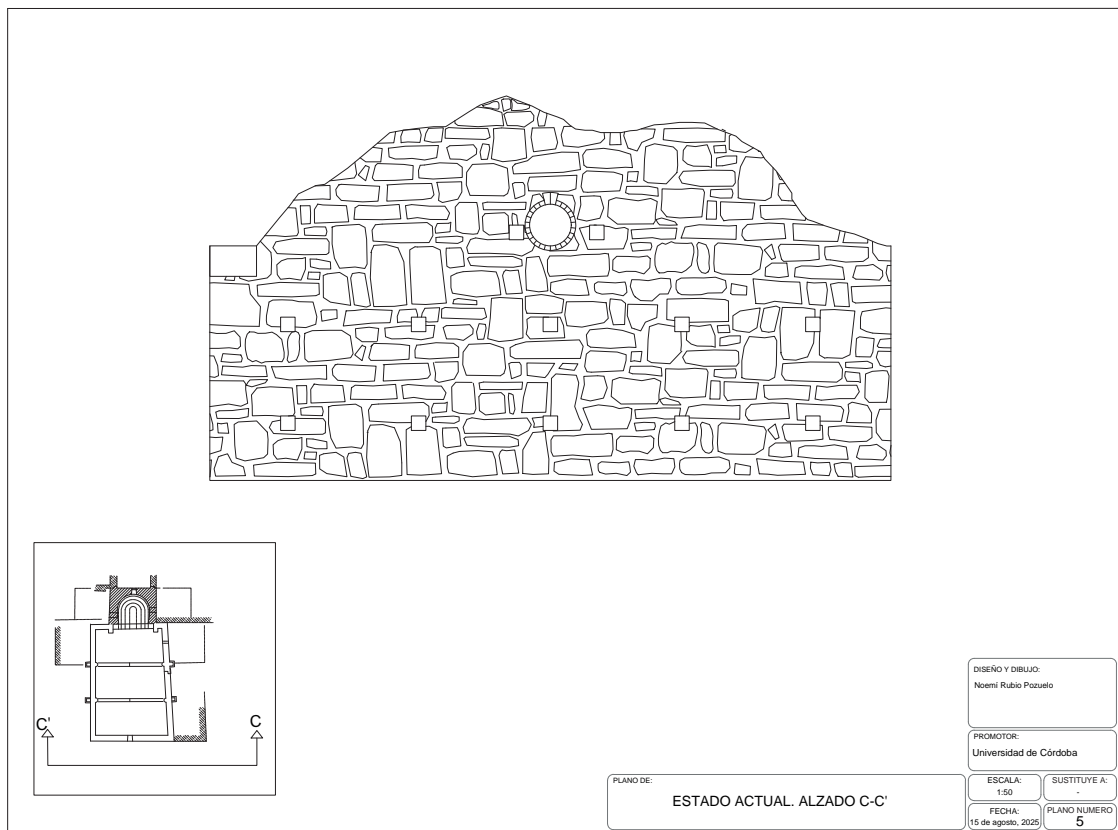


FIG. 104. Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

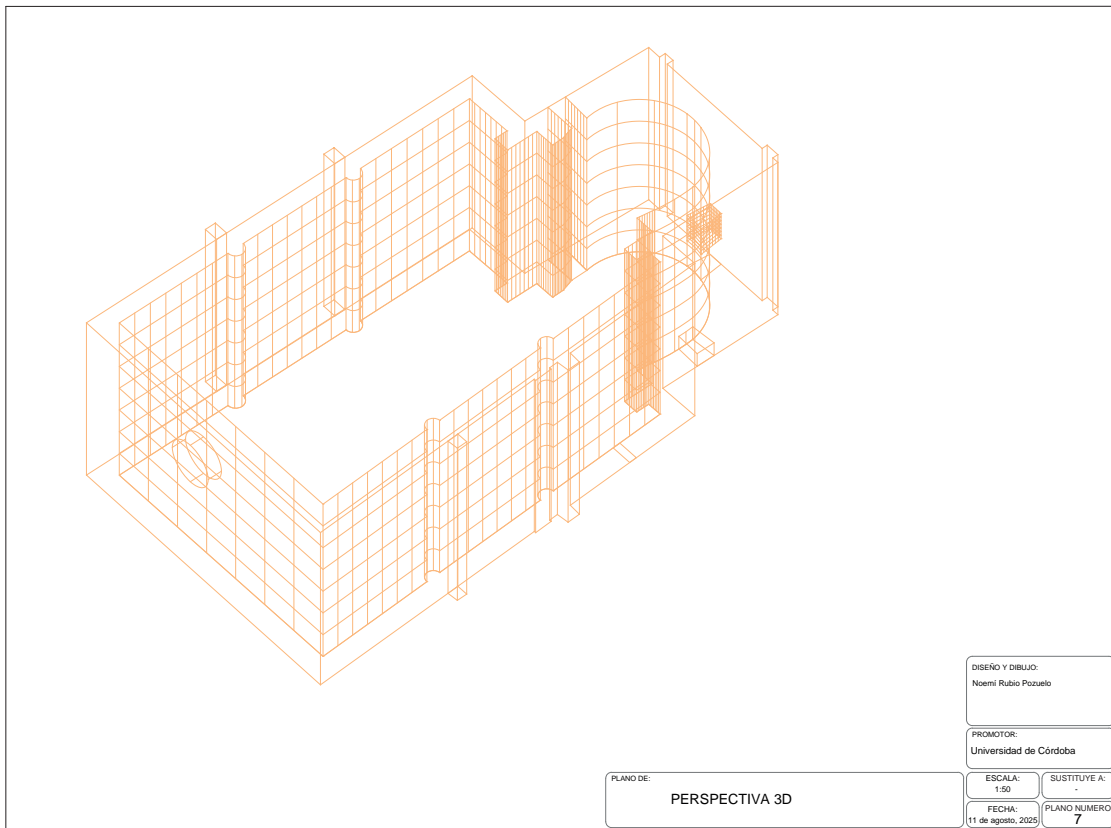


FIG. 105. Perspectiva 3D de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

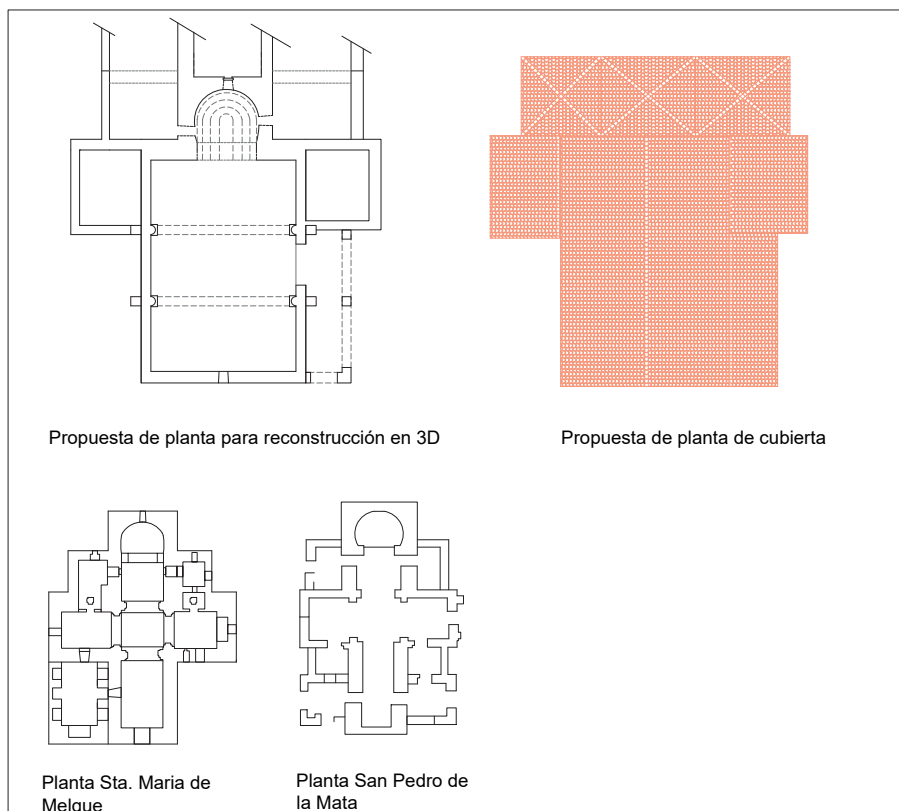


FIG. 106. Propuesta para la reconstrucción de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

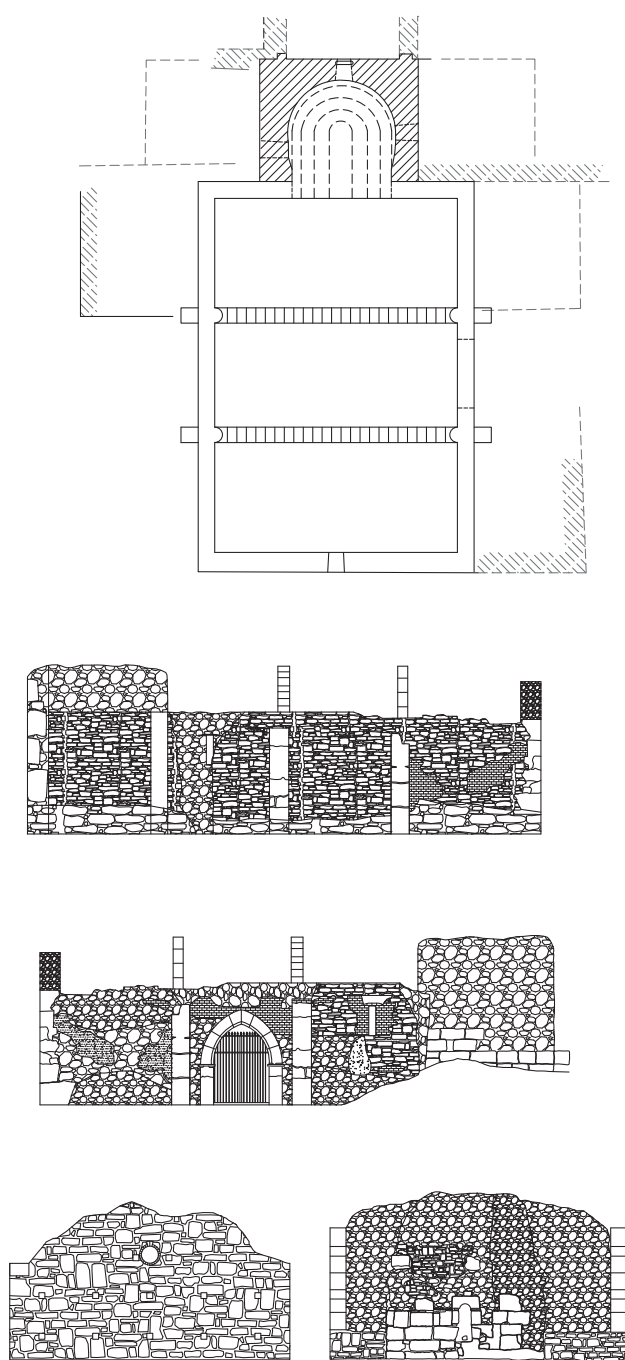


FIG. 107. Fases de la reconstrucción de la ermita de San Miguel de los Fresnos.

que se sustentaría la cubierta abovedada del templo, cuya altura es de 6,5 m hasta la cima, que se reducen a 5,4 en el interior de la bóveda. Ahora bien, estas medidas no son reales ya que el suelo original estaría 2 m por debajo del nivel actual, por lo que el templo tendría una altura mayor de la que podemos percibir en la actualidad. Estaría compuesto por 19

dovelas de granito de en torno a 80 cm cada una de ellas, ya que no son del todo regulares. Los arqueólogos que estudiaron San Miguel de los Fresnos en los 90 señalan que no tenía una clave y que se compuso una contraclave con dovelas más pequeñas, lo que para ellos es un signo claro de reutilización de materiales.<sup>218</sup> La reutilización de materiales, como por ejemplo bloques de granito para cimentar la base se observa también en otras basílicas de la zona, como por ejemplo en la de San Juan Bautista de Burguillos del Cerro.

La utilización de bloques de granito para la construcción de bóvedas tiene en la península ibérica un paralelismo en Santa María de Melque (Toledo), cuyo modelo pudo ser adoptado y adaptado por quienes trabajaron en San Miguel. No obstante, es a esta iglesia hacia la que apuntan Berrocal y Caso en su estudio.<sup>219</sup> Ahora bien, esto fue válido en el momento en que se publicó este estudio, porque nuevos estudios señalan una cronología distinta para el conjunto monacal toledano, llevándolo al período que va desde la segunda mitad del siglo VII hasta finales del siglo VIII. Esta tesis se basa en la influencia de elementos que se han considerado como propios del islam primitivo, incluso señalando hacia la zona sirio-palestina, de la que se habrían importado algunos elementos tanto constructivos como decorativos.<sup>220</sup>

En este sentido, tenemos que hacer una llamada a la prudencia, puesto que a pesar de

<sup>218</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', pp. 309 y 311; P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana*, p. 51.

<sup>219</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 311.

<sup>220</sup> Luis Caballero Zoreda, 'El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (criterios seguidos para identificar monasterios tardoantiguos)', en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, coord. José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja Caruso (Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real-CER, 2006), pp. 101-145, espec. 124.

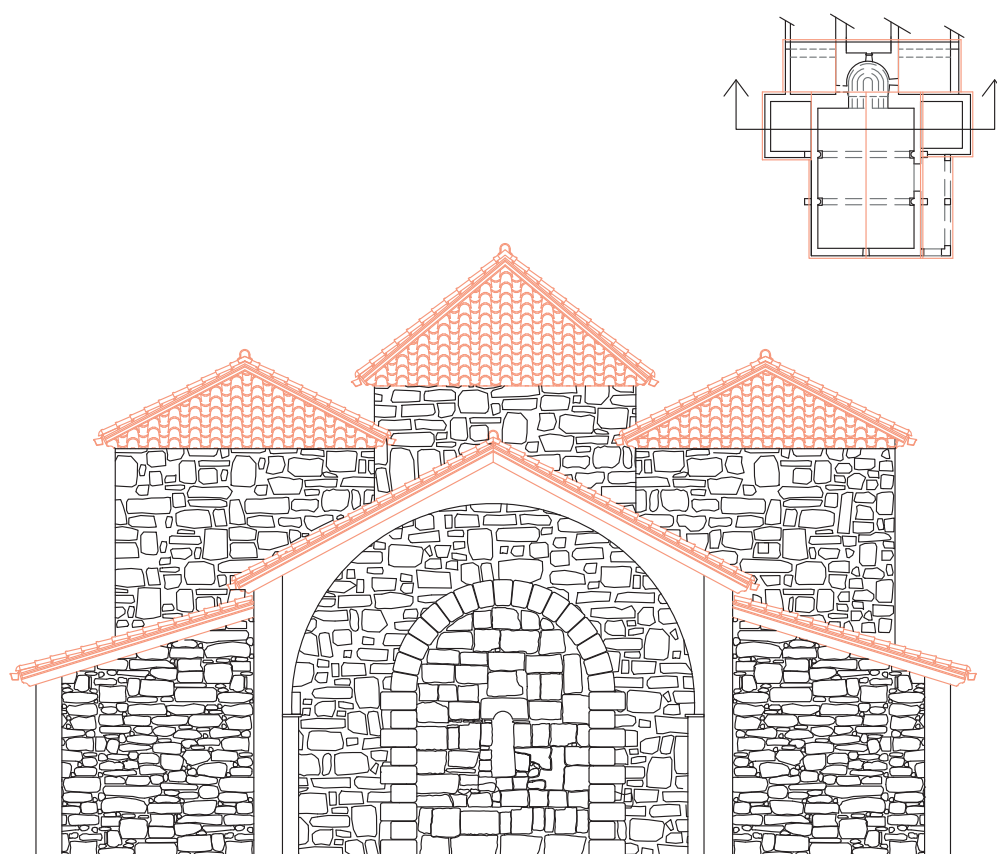


FIG. 108. Alzado exterior de la ermita de San Miguel de los Fresnos. Propuesta reconstrucción virtual.

que un estilo o una técnica puedan parecer como exclusivos de una zona determinada, no significa que si lo hallamos en otra zona de forma similar sea como consecuencia de una influencia directa. Y Santa María de Melque funciona muy bien como ejemplo de atribuciones *orientalistas* para elementos que estaban en la península ibérica mucho antes del 711. Tanto el arte y la arquitectura bizantina, incluidas las que encontramos en Siria-Palestina o el norte de África, como la visigoda, provienen de modelos romanos, que han demostrado una capacidad de adaptación a nuevas condiciones materiales, de pervivencia en función del lugar y la época.<sup>221</sup>

Por una cuestión cronológica, Santa María de Melque no pudo ser el modelo seguido en la construcción de San Miguel de los Fresnos, pero el análisis de su bóveda puede darnos algunas pistas. Estaríamos ante un caso similar al que abordamos al plantear su paralelismo con Santa Lucía del Trampal.<sup>222</sup> Todo apunta a que la Iglesia de Fregenal pudiera haber sido el patrón en que se basaron para la construcción del templo toledano posterior. Así, la bóveda construida con bloques de granito descansa sobre un arco toral en el que no se encaja, sino que ambas estructuras permanecen independientes, de manera que se

<sup>221</sup> Alexandra Uscatescu y Juan Carlos Ruiz Souza, 'Orientalismos y entanglement cultural: estímulos y desenfoces historiográficos', *Anales de Historia del Arte* 22 n.º especial II (2012), pp. 297-308.

<sup>222</sup> Véase la comparativa que hace sobre Santa Lucía del Trampal y Santa María de Melque Luis Caballero Zoreda, 'Impacto' del islam en la arquitectura cristiana que se conservó o se construyó en al-Ándalus (o bajo dominio musulmán) en *De Hispalis a Isbiliya*, ed. Alfonso Jiménez Martín (Sevilla: Avla Hernán Rviz, 2009: pp. 15-58.

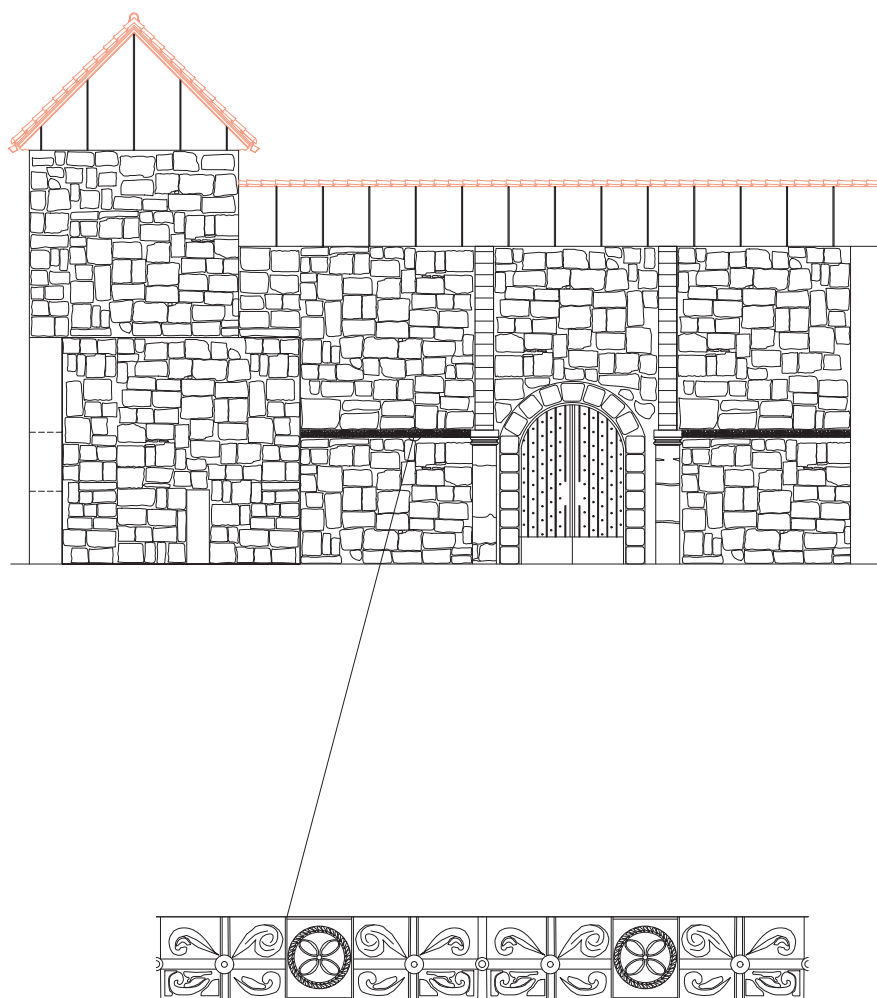


FIG. 109. Alzado interior con detalle ornamental de la ermita de San Miguel de los Fresnos. Propuesta reconstrucción virtual.

asegura la pervivencia del edificio a pesar de que falle alguno de estos elementos.<sup>223</sup> Como señala M.<sup>a</sup> Ángeles Utrero, al optar por esta solución trataban de corregir los efectos que sobre el conjunto pudieran tener elementos con alturas diferentes y que tuvieran que sostener cargas desiguales.<sup>224</sup>

Conviene recordar que las bóvedas no soportan ninguna carga, salvo la de la

techumbre. Como también es pertinente señalar que en los ábsides de pequeño tamaño como los que nos ocupan, la estabilidad de la bóveda de cañón la garantizan los muros sólidos sobre los que se sustentan, de ahí que los constructores los levantaran usando sillares de granito de 1,5 m de espesor en el caso toledano.<sup>225</sup> Asimismo, un recurso que suele darse en los templos altomedievales peninsulares es la utilización de dovelas en el arranque de las bóvedas, que adoptan un perfil de herradura y peraltado, que aseguran la independencia entre los elementos arquitectónicos y le dan estabilidad al conjunto. Una de las

<sup>223</sup> Luis Caballero Zoreda, 'Iglesia y monasterio mozárabes de Santa María de Melque, San Martín de Montalbán, Toledo. Síntesis de un debate científico', *Urbs Regia* 5 (2020), pp. 61-91, espec. 71.

<sup>224</sup> M.<sup>a</sup> de los Ángeles Utrero Agudo, *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica* (Madrid: Instituto de Historia-CSIC, 2006), p. 68.

<sup>225</sup> Luis Caballero Zoreda, 'Iglesia y monasterio mozárabes', p. 71.

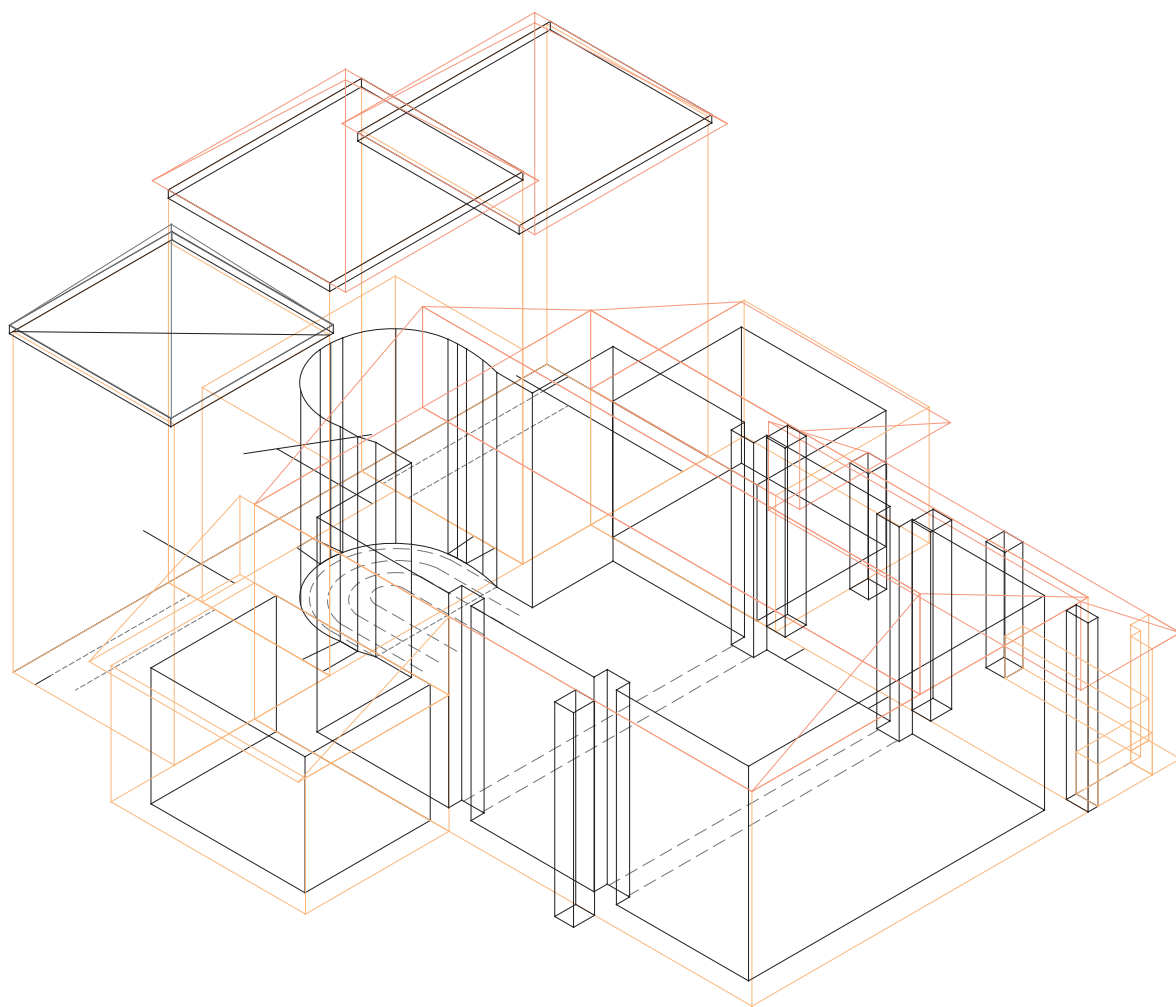


FIG. 110. Diseño de la estructura de la reconstrucción de la ermita actual de San Miguel de los Fresnos.

consecuencias de esto es la diferencia de alturas que se aprecia entre la parte interior de la bóveda y el exterior,<sup>226</sup> rasgo que tenemos tanto en San Miguel de los Fresnos como en Santa María de Melque.

Si hay algo que define la Iglesia de Fregenal es su carácter poco planificado. Si observamos las partes que conforman la planta original del edificio, nos percatamos de la escasa armonía que guardan entre sí, fruto de sucesivas ampliaciones del edificio durante esta primera etapa constructiva. Llamamos la atención los arranques de sendos arcos laterales que flanquean el ábside central y que apuntan a

la existencia de dos ábsides a los lados, dando como resultado una cabecera triple, como la que se da tanto en Santa Lucía del Trampal como en Santa María de Melque. Lamentablemente, esta parte del templo se ha perdido, no siendo reconstruidos los ábsides laterales durante las obras del siglo XIII/XIV. Partiendo de lo que ya conocemos, del carácter independiente de los elementos que lo componen y de que en los otros dos templos se adoptaron las mismas soluciones, podemos aventurar de que los ábsides laterales tuvieron la misma altura que el central, quedando como espacios autónomos.<sup>227</sup> De este modo, se ex-

<sup>226</sup> M.<sup>a</sup> Á. Utrero Agudo, *Iglesias tardoantiguas y alto-medievales*, pp. 74-75.

<sup>227</sup> M.<sup>a</sup> Á. Utrero Agudo, *Iglesias tardoantiguas y alto-medievales*, p. 75.



FIG. 111. Bóveda de sillería de la nave de San Miguel de los Fresnos.

plicarían las «puertecitas» que servirían para comunicar los ábsides adjuntos con el principal<sup>228</sup> y darían sentido a todo el conjunto.

Por su estado actual somos incapaces de aseverar si la Iglesia de San Miguel de los Fresnos originariamente tuvo o no un transepto, esto es, la nave que cruzaría de forma transversal el templo, separando el espacio de los ábsides del resto del edificio, diferenciándolos. Los restos de muros que hay en la parte exterior coincidirían con lo que podrían ser los brazos exentos del transepto, que le conferirían a la planta un aspecto cruciforme<sup>229</sup> (¿latina? ¿griega?), aunque es difícil de precisar porque desconocemos las medidas de esta primera



FIG. 112. Pormenor de la bóveda de San Miguel de los Fresnos.

<sup>228</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 309; P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana*, p. 50.

<sup>229</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 311; P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana*, p. 49.

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

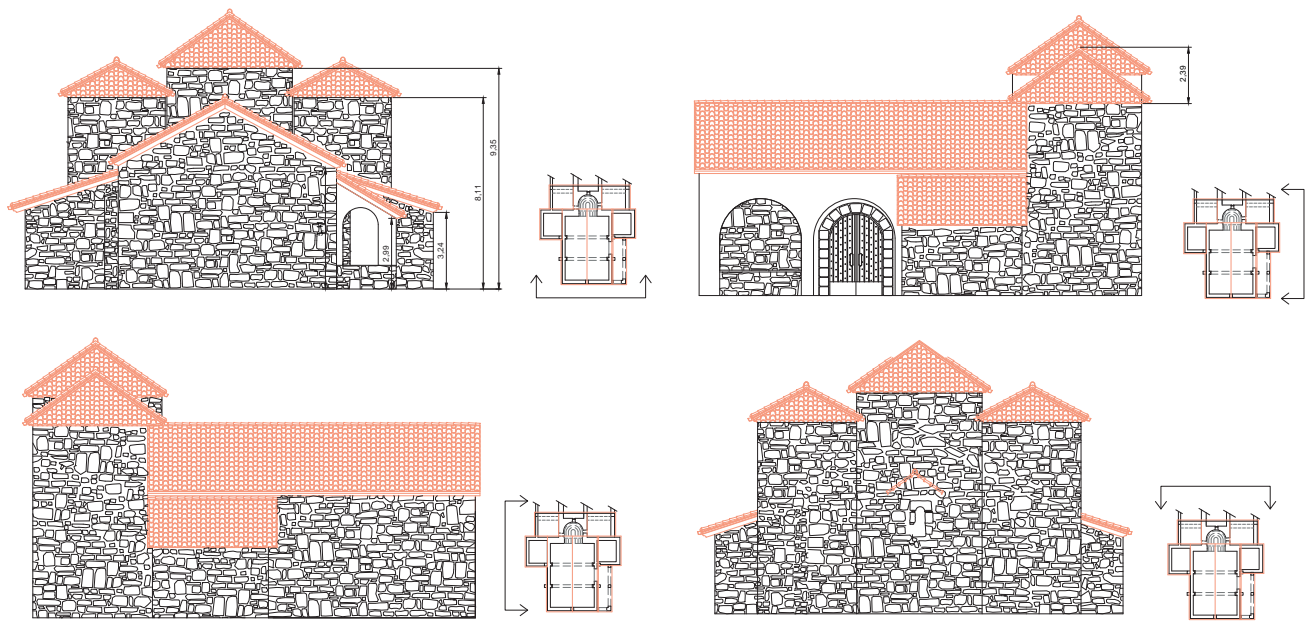


FIG. 113. Alzados exteriores de San Miguel de los Fresnos. Propuesta de reconstrucción virtual.

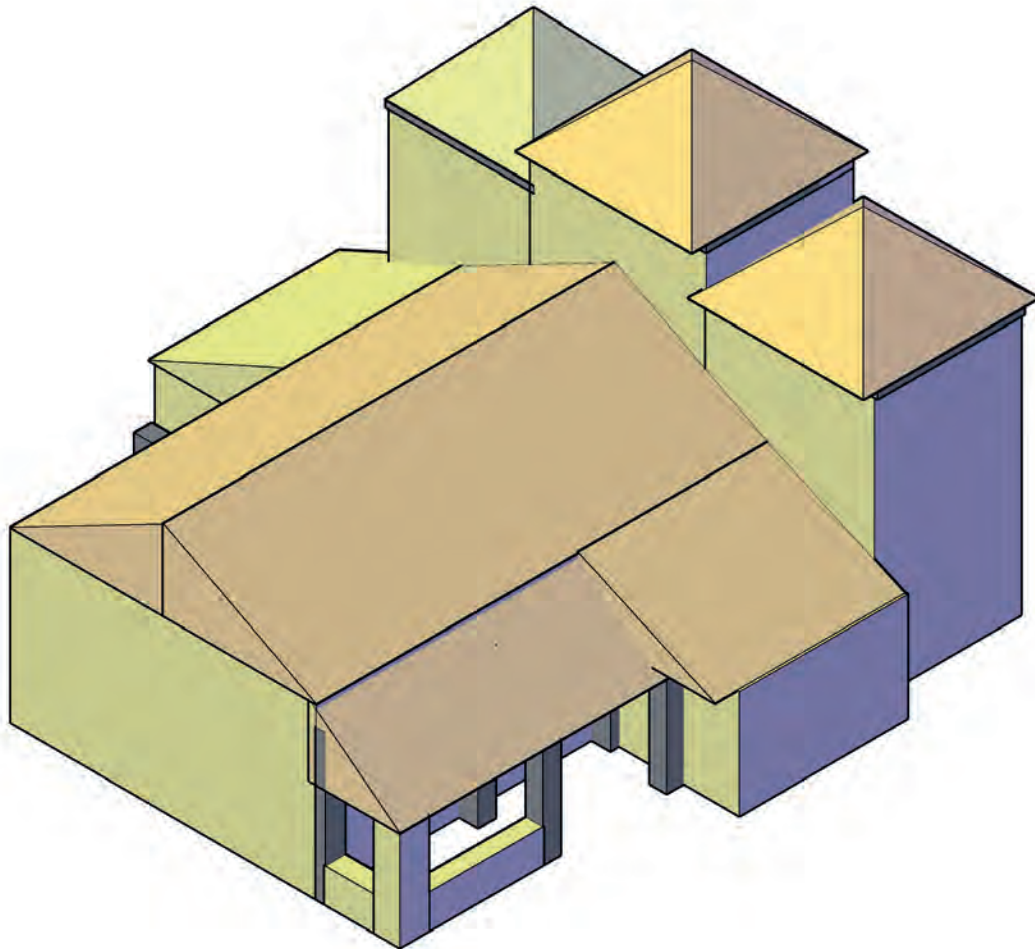


FIG. 114. Propuesta de reconstrucción virtual de San Miguel de los Fresnos.



FIG. 115. Vista exterior de Santa Lucía del Trampal en Alcuéscar, Cáceres.

edificación. Otra de las cuestiones que nos planteamos es si este espacio era continuo o si por el contrario estaba dividido en tres tramos por dos arcos que arrancarían en el espacio de unión del ábside central con los adyacentes. Teniendo en cuenta el resto de características que hemos ido describiendo acerca de la Iglesia frexnense, lo más probable es esto último, conservando de paso la autonomía de los espacios. Si nuestra hipótesis es cierta, estos estarían abovedados y su altura sería la misma que la de los tres ábsides, como en el caso de Santa María de Melque y Santa Lucía del Trampal.<sup>230</sup>

Antes hemos hablado de la planta del edificio, insistiendo en su forma de cruz. No obstante, en este punto conviene plantear la hipótesis de que se trate de un templo de planta

centralizada en cruz inscrita, con el ábside tripartito, el transepto y una nave separadas por arcadas entre ellas y entre sí, creando un espacio en cuadrícula. La tentación es asimilarlo a modelos orientales, donde se dan este tipo de plantas con más frecuencia, siendo el caso más sobresaliente el Santo Sepulcro de Jerusalén o la Iglesia de los Santos Apóstoles (*Apostoleion*) en Constantinopla. Pero olvidáramos uno de los modelos peninsulares más cercanos a San Miguel de los Fresnos, el del *martyrium* de Santa Eulalia en Mérida,<sup>231</sup> da-

<sup>230</sup> M.<sup>a</sup> Á. Utrero Agudo, *Iglesias tardoantiguas y alto-medievales*, p. 144.

<sup>231</sup> Véase: María Orduña Cuevas, 'Las iglesias centralizadas de la Tardía Antigüedad de la Península Ibérica', en *Caída y ascenso de las estructuras de poder en la Alta Edad Media*, coords. A. Díaz-Plaza Casal, G. J. Escudero Manzano y O. Villarroel González, «Historia y Arte» 8 (Madrid: La Ergástula, 2020), pp. 41-60.



FIG. 116. Detalle de cancel (segunda mitad del s. VI) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



FIG. 117. Pilastra decorada en una de sus caras con palma perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

tado hacia finales del siglo IV,<sup>232</sup> que se señala como el más probable patrón seguido en su construcción.<sup>233</sup> Este sería un ejemplo perfecto de esa adaptación de los modelos arquitectónicos romanos a las nuevas circunstancias

<sup>232</sup> P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana*, pp. 84-88.

<sup>233</sup> P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana*, p. 51.

que se dan al mismo tiempo en diversos lugares pertenecientes a un mismo ámbito cultural, como sucedía en todas las orillas del Mediterráneo.

El (otro) obstáculo, mayor, lo encontramos al tratar de reconstruir la decoración que pudo haber tenido la iglesia. Pensamos que la ventana del ábside –cuya situación casi a ras de suelo ha llevado a interpretarla como una puerta– estaba cerrada por una celosía, como indicaría



**FIG. 118.** Capitel visigodo (siglo V) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

la fina acanaladura que se ve en su perfil interior.<sup>234</sup> Se han encontrado otras piezas en diversas localizaciones del pueblo de Fregenal, como la Iglesia de Santa Ana. En esta se halló un cimacio de mármol con decoración floral (un medallón con cuatro pétalos en su interior formando una cruz) que probablemente culminaría algunas de las columnas de San Miguel. Se ha querido ver cierta influencia bizantina, si bien es un motivo bastante extendido por la zona meridional de la Lusitania, la que estaba en la órbita de *Emerita*, por lo que no hay que descartar las contribuciones locales. Asimismo, apareció un tenante de altar reutilizado como peldaño en la Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, en Segura de León (Badajoz, a unos 13,5 km al sur de Fregenal), con decoración cruciforme con un medallón en el centro. La tercera y última pieza que puede atribuirse a nuestro yacimiento es un capitel decorado con hojas de acanto y un motivo de doble cruz en círculo y el fuste de la columna, aparecida en la localidad onubense de Arroyomolinos de León, donde la utilizaron como pila de agua bendita de la Iglesia de Santiago el Mayor.<sup>235</sup>

<sup>234</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 309.

<sup>235</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', pp. 312-313.



**FIG. 119.** Friso con decoración vegetal (segunda mitad del siglo VI) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



FIG. 120. Parte superior de una pilastra con carácter geométrico y decoración vegetal con falso cimacio perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida.



FIG. 121. Detalle de panel con doble arco de medio punto perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida.

Por la factura de las piezas, todo apunta a una fabricación local. Algunas pudieron salir de los cincelos de canteros emeritenses, como el cimacio o el pie del altar, que pudo haber estado situado en cualquiera de los ábsides. Pero la columna, por su menor finura en la ejecución, parece haber sido obra de un cantero local, con menos pericia. Quizás se tratara de una obra de emergencia para sustituir una pieza deteriorada. En su conjunto, teniendo presentes las características del edificio, nos aventuramos a pensar que debió contar con una rica decoración, con piezas similares a las expuestas en la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, aunque esto no sea más que una mera hipótesis dada la escasez de documentación y la imposibilidad de llevar a cabo una excavación que ayude a arrojar más luz sobre el conjunto de San Miguel de los Fresnos.



FIG. 122. Cátedra del obispo (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



**FIG. 123.** Pila de mármol (siglo VI) y pilarcillo de ensamblaje con decoraciones de palma, hojas de vid y racimos (siglo VII) Pila de mármol (siglo VI), pertenecientes a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

**FIG. 124.** Detalles de cimacio con decoración geométrica y vegetal esquematizada (siglo VI) y detalle decorativo de pila bautismal (siglo VI), pertenecientes a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



FIG. 125. Placa de mármol con decoración vegetal (siglo VI), perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



FIG. 126. Placa de cancel con decoración geométrica y vegetal perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



FIG. 127. Detalle de la decoración geométrica y vegetal de placa de cancel perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



## 5. Abades, monjes y campesinos: la hipotética comunidad monástica de San Miguel de los Fresnos

Uno de los principales problemas metodológicos a los que nos enfrentamos cuando tratamos de abordar la microhistoria, es el de la falta de fuentes. Una dificultad que se acrecienta si el marco temporal en el que nos movemos son los siglos de la Antigüedad tardía, del IV-IX. Ante las lagunas en las fuentes —crónicas, hagiografías...— tenemos que recurrir al registro arqueológico para tratar de (re)construir una historia o simplemente una parte de ella que, por fuerza, habrá de ser fragmentaria.

En el caso que nos ocupa, el de San Miguel de los Fresnos, la iglesia es visible, con un estado de conservación semi aceptable que permite apreciar las distintas fases constructivas por las que fue pasando el conjunto. Hasta la fecha, el estudio más exhaustivo de este yacimiento es el que firmaron Luis Berrocal y Rafael Caso, en el que reconocen «una larga y desconocida tradición histórica»<sup>236</sup> y en el que se entremezclan la historia y las leyendas tejidas en los pseudocronicones elaborados en el siglo XVI. Aunque ya han pasado algunas décadas desde la publicación de este estudio

preliminar, la prospección y excavación del yacimiento siguen estando pendientes.<sup>237</sup>

Así pues, a falta de otros datos, nos moveremos con lo poco que conocemos en la actualidad y lo que, en consecuencia, podamos deducir a partir de los textos que se ocupan de esta región a caballo entre la Bética y la Lusitania<sup>238</sup> para tratar de ofrecer una imagen lo más completa y aproximada posible.

### Las inscripciones

El mejor testimonio del que disponemos para afirmar que en el paraje de San Miguel se ubicó una comunidad monástica son dos

<sup>236</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz): Estudio preliminar', *CUPAUAM* 18 (1991), pp. 299-317, espec. 303.

<sup>237</sup> P. Mateos Cruz, Pedro y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval* (Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, 2003), p. 50.

<sup>238</sup> Cf. por ejemplo Jerónimo Sánchez Velasco, *The Christianization of Western Baetica: Architecture, Power, and Religion in a Late Antique Landscape*. «Late Antique and Early Medieval Iberia» (Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2018) y Tomas Codero Ruiz, 'Configuración administrativo-territorial de la provincia Lusitania. Desde su creación al periodo islámico (ss. I a.n.e.-VIII)', en *La arquitectura doméstica urbana de la Lusitana romana*, coord. Antonio Pizzo. «MYTRA, Monografías y Estudios de Arqueología» 6 (Mérida: Instituto de Arqueología, 2020), pp. 31-43.

epígrafes en los que se leen los nombres de sendos miembros eclesiásticos destacados. Ahora bien, ambos textos no se hallan exentos de problemas, ya que ambos están perdidos y solo conocemos su contenido a través de la obra de Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado* de Sevilla, publicada en el siglo XVII, concretamente en 1634.<sup>239</sup> Asimismo, como señala E. Hübner, ninguno de esos dos epígrafes se conservó en su lugar primitivo, sino que fueron reutilizados como material de construcción en otros edificios de la zona.<sup>240</sup>

La primera de ellas está datada en el día 6 de la *kalendas* de junio del año 616 de la Era, que, reducido al cómputo común corresponde al 27 de mayo de 578.<sup>241</sup> A juzgar por el texto conservado, se trata de una inscripción sencilla, aunque no podemos precisar ni el tamaño, ni su soporte, ni tampoco el tipo de letra, aunque en su catálogo de inscripciones, José Vives anota que no hay división entre los versículos.

De acuerdo con las ediciones de las que disponemos, su contenido pudo ser como sigue:

*Exuperantius, | famulus Dei, | uixit annos plus  
| minus LXXVIII | requieuit in pace | sub d. VI  
kal. | Iunias era DCXVI.*<sup>242</sup>

Y que podemos traducir de la siguiente manera:

«Exuperancio, | siervo de Dios, | vivió más | o menos 78 años. | Descansó en paz | en el sexto día de las kalendas | de junio, era de 616».

A pesar de lo escueto del epígrafe, su texto contiene información muy valiosa, empezando por la cronológica, ya que nos permite acotar un marco temporal en el que poder movernos: a saber, el que ocuparía la vida de este personaje, que comenzaría con el siglo VI, hacia el año 500. No menos importante resulta la onomástica. Exuperancio es un nombre de clara raigambre latina, pues deriva del verbo *exsuperare* («vencer»),<sup>243</sup> como así sucede con el más famoso de los «Exuperancios» registrados en la Antigüedad tardía, el prefecto del pretorio de la Galia asesinado en Arlés en 424.<sup>244</sup> Este dato tal vez pudiera servirnos de pista acerca de su origen, apuntando hacia el colectivo de los *hispanos*, esto es, la población romanizada de Hispania: los hispanorromanos, mayoritaria frente a la arriana visigoda.

Una simple ojeada al catálogo de inscripciones conservadas de este período en la península ibérica nos ofrece una suerte de *hapax onomastikón* epigráfico, pues esta sería la única ocasión en la que aparece este nombre entre todas las que nos han llegado. No obstante, hay otros registros a los que acudir para tratar de documentar el uso de Exuperancio dentro de esta demarcación. Así pues, las listas de participantes en los diversos concilios celebrados en las distintas provincias hispanas resultan de gran utilidad. De hecho, aquí sí que nos topamos con un *Exuperantius de Gallecia* entre los asistentes al Concilio de

<sup>239</sup> Puede consultarse la edición facsímil Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y chorographía de su convento iuridico o antigua chancillería* (Sevilla: Alfar, 1982), que reproduce la original del impresor sevillano Andrés Grande.

<sup>240</sup> E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae* (Berlín: G. Reimerum, 1871), p. 17 [en adelante *IHC*].

<sup>241</sup> *IHC*, p. 17 (n.º 48). Véase además José Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1942), p. 26 (n.º 62) [en adelante *ICERV*] y A. M.ª Canto, *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica* (Madrid: Ediciones de la UAM, 1997), pp. 45-76 (n.º 52) [en adelante *ERBC*].

<sup>242</sup> Véanse las referencias de la nota anterior.

<sup>243</sup> Cf. *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis and. Charles Short (Oxford: Clarendon Press, 1879), *s.v.*

<sup>244</sup> A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), II, *s. v.* Exuperantius, p. 448 (n.º 2) [en adelante *PLRE*].

Toledo I, celebrado entre los años 397-400.<sup>245</sup> Carecemos de registros más próximos al siglo VI, si no tomamos en consideración (como variante posible del nombre) al *Exsuperius* que envió Leovigildo como embajador al rey merovingio Chilperico (561-584) en el año 582.<sup>246</sup>

Algo menos especulativa, de otro lado, resulta la aparición de la fórmula *famulus Dei*, «siervo de Dios». Se trata de una expresión que, aunque no exclusiva y con frecuencia dirigida a santos con la intención de establecer una relación con la religión cristiana,<sup>247</sup> podemos afirmar –sin riesgo a pecar de exagerados– que es característica de Hispania, ya que aparece casi en exclusiva en epígrafes de la Bética y la Lusitania.<sup>248</sup> Para la diócesis de Córdoba, *v.gr.*, tenemos documentada la variante *famulus Christi* («siervo de Cristo»), cuya aparición se data hacia finales del siglo V,<sup>249</sup> no encontrándose entre las registradas en la zona próxima a San Miguel de los Fresnos, ni de Fregenal de la Sierra. En el vecino municipio de Jerez de los Caballeros, sito a unos 24,5

km., se encontró el epitafio de *Teodemiru*, igualmente *famulus Dei* y que «vivió en este mundo» 76 años, muriendo el 16 de octubre de 662, después de haber hecho penitencia.<sup>250</sup> También de este municipio procede otra inscripción que permite introducir una nueva variante, pues la Macona a la que recuerda, muerta a los 52 años, era una *devota famula Dei* («devota sierva de Dios»),<sup>251</sup> alimentando con ello la posibilidad de la existencia de un monacato femenino en la zona.

Como puede advertirse, hemos establecido una equivalencia inmediata entre esta fórmula y la vida monástica, convirtiendo de forma automática a Exuperancio y Teodemiro en monjes y a Macona en monja. El contexto en el que nos movemos conduce a este tipo de automatismos que desvirtúan la imagen del pasado. Una apreciación de Juan Gil acerca del uso de *famulus Dei* reconduce las interpretaciones que podamos hacer sobre el lugar que ocupaban las personas a las que se le aplica dicha fórmula. Lo primero que llama nuestra atención es el hecho de que se use el término *famulus* por su carácter militar, en lugar del más esperable *servus Dei*, «siervo de Dios». Asimismo, señala que su uso en los epitafios obedece a una voluntad de *captatio benevolentia* –esto es, de ganarse la predisposición de quienes leyeran el epígrafe– de quienes los encargaron y que, por tanto, en la Hispania tardoantigua era empleada de forma indistinta por eclesiásticos y laicos.<sup>252</sup>

<sup>245</sup> J. Vives, *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*. Con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez (Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963), p. 19 (n.º 3) [en adelante *CVHR*].

<sup>246</sup> *PLRE*, IIIA, s. v. *Exsuperius*, p. 476.

<sup>247</sup> Cf. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*. «Cambridge Medieval Textbooks» (New York: Cambridge University Press, 1989), p. 69.

<sup>248</sup> J. de Santiago Fernández, 'Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias', en *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: la muerte y sus testimonios escritos* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011), pp. 365-403, espec. 378.

<sup>249</sup> J. del Hoyo Calleja, 'Fórmulas singulares en la epigrafía cristiana de la Bética occidental', en A. Baeta ad fluvium Anam: *Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos. Homenaje al profesor José Luis Moralejo Álvarez*, ed. J. Carbonell Manils y H. Gimeno Pascual (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la UAH, 2016), pp. 51-66, espec. 52.

<sup>250</sup> *IHC*, 54, p. 18; *ICERV*, 66, p. 27; *ERBC*, 31, pp. 64-65.

<sup>251</sup> *IHC*, 51, p. 18; *ICERV*, 61, p. 27; *ERBC*, 30, p. 64. Hay cierta controversia sobre la datación de esta inscripción, ya que E. Hübner lee *Era DLX* (560=522), mientras que en otras lecturas se añade una pequeña *L* al final: *Era DLXL* (590=552), que acepta J. Vives.

<sup>252</sup> J. Gil, 'La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda', *Codex aquilarensis* 10 (1994), pp. 7-20, espec. 11.

Así pues, dos son las posibles opciones en este cruce de caminos: o bien que Exuperancio fuera un monje en San Miguel de los Fresnos, o bien que se tratase de un posible benefactor de la comunidad que, como consecuencia de las donaciones que hiciera, se habría ganado el privilegio de ser enterrado en tierras del monasterio. Sin embargo, hay otra fórmula que permitiría, en principio, establecer su estatus socioeconómico. Leemos en la inscripción la oración *vixit plus minus* («vivió más o menos») antes de introducir la edad de Exuperancio, de lo que se deduce que nadie (ni él mismo) sabía con certeza el año en el que había nacido. Esta sombra de incertidumbre acerca del dato la encontramos sobre todo en los epitafios de esclavos y libertos, al menos en epígrafes paganos, para los que la fecha en la que vinieron al mundo nada importaba, obviamente.<sup>253</sup> Con todo, su uso estaba muy extendido,<sup>254</sup> lo que tal vez tendría que ver con una percepción del paso del tiempo y la vida en la que la única fecha cierta era la de la muerte.<sup>255</sup>

Según señala De Navascués, la construcción *vixit plus minus* sería propia de la zona bajo influjo de Mérida, encontrándose en los epitafios más sencillos.<sup>256</sup> Como hemos indicado más arriba, la inscripción que nos ocupa no presentaba división entre los versículos, lo que sería indicativo de que se trata de uno de esos ‘epitafios sencillos’, de ahí que sin poder

afirmar de forma rotunda que Exuperancio fuera un siervo o un liberto, sí estaríamos en condiciones de sostener que nuestro personaje pertenecería a los grupos subalternos de la sociedad hispana tardoantigua. Así, podría ser un simple monje, pero también un campesino que trabajara en las tierras del monasterio o, quizás lo más probable por la existencia misma de la lápida cuyos gastos, por pocos que fueran, no todos podían afrontar, un artesano al servicio de la comunidad de San Miguel de los Fresnos.

Una última consideración sobre este epígrafe se refiere a la expresión *requieuit in pace* («descanse en paz»), de amplio uso y con variaciones,<sup>257</sup> que en el caso ibérico puede recibir la adición del genitivo *domini: requieuit in pace domini*.<sup>258</sup>

En cuanto a la segunda inscripción, también se trata de una lápida funeraria que carece de cualquier indicación cronológica, aunque se apunte al siglo VII como posible (amplia) fecha, pero para la que, en cambio, sí que disponemos de información acerca de sus características físicas. De acuerdo con Ambrosio de Morales (m. 1591), estaba grabada en una peña situada a la entrada de la Iglesia de San Miguel. El texto que podía leerse era como sigue:

*in nomine Domini. hic tumulus Honorii abbatis. respicis angustum precisa rupe sepulcrum*

<sup>253</sup> J. del Hoyo Calleja, ‘Fórmulas singulares’, p. 53.

<sup>254</sup> Cf. E. Sarrao, ‘Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli’, *Puteoli* 12/13 (1988-89), pp. 114-116 (n.º 6); H. Solin ‘Analecta epigraphica’, *Arctos* 25 (1991), pp. 155-156; Lawrence Keppie, *Understanding Roman Inscriptions* (Londres – Nueva York: Routledge, 2010, repr. ed. 1989), p. 107.

<sup>255</sup> Lo recuerda George Duby al comienzo de su ensayo *Guillermo el Mariscal* (Madrid: Alianza, 1987).

<sup>256</sup> J. M.ª de Navascués, ‘Los epígrafes cristianos latinos de Mérida. Tesis doctoral’, en *Joaquín María de Navascués. Obra epigráfica*, ed. J. de Santiago Fernández, J. M.ª de Francisco Olmos y E. Menor Natal, 2 vols. (Madrid: NUMISDOC-Editorial UCM, 2019), vol. II, pp. 693-851, espec. 730.

<sup>257</sup> Alexander Bar-Magen, *Hispanojewish Archaeology: The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains*, 2 vols. (Leiden – Boston: Brill, 2021), I, p. 105.

<sup>258</sup> Á. P. Orbán, ‘Recherches sur les différences locales dans la langue des inscriptions latines de l’Antiquité chrétienne’, en *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves* (Utrecht – Anvers: Spectrum Éditeurs, 1973), pp. 126-128; cf. Françoise Prévot, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne. VIII. Aquitaine première* (Paris: CNRS Éditions, 1977), p. 199.

*hospitium beatissimi Honorii abbatis celestia regna tenentis in secula saeculorum. amen.*<sup>259</sup>

Y que traducimos como sigue:

«En el nombre del Señor. Aquí está el túmulo del abad Honorio. Contemplas la angosta sepultura excavada en la roca, morada del beatísimo abad Honorio que de los reinos celestiales goza por los siglos de los siglos, amén».

Hemos destacado una parte del epígrafe en redonda porque, como han señalado quienes se han ocupado de esta inscripción, se trata de la adaptación de una cita de Jerónimo (m. 420), en concreto, el dístico que dedicó a santa Paula en el elogio fúnebre que le compuso en el año 404, aplicado en este caso al abad Honorio.

El texto jeronimiano es el siguiente:

*aspicis angustum praecisa rupe sepulcrum | hospitium Paulae est, caelestia regna tenentis.*

En traducción española:

«¿Ves el sepulcro humilde en esta peña cavado? Dentro está de Paula el cuerpo y el alma goza celestiales bienes».<sup>260</sup>

No se puede negar que los monjes de San Miguel de los Fresnos, con su abad a la cabeza, tenían un cierto sentido de ‘alcurnia monástica’ al aprovechar justo esta cita del artífice de la *Vulgata* para una simple inscripción grabada en una peña.

Si comparamos la original de Jerónimo con la versión del lapicida hispano apreciamos ciertas variaciones en las palabras. Estamos ante lo que tradicionalmente fueron considerados ‘errores’ debido a que se desviaban

de la norma, en nuestro caso, del latín clásico. En la literatura especializada tales ‘errores’ han sido atribuidos a un escaso dominio del registro del latín clásico, generalmente motivado por una formación deficiente, pero en estudios más recientes, en cambio, se apunta en otras direcciones. El medio condiciona el mensaje. El contexto en el que se produce estaría en el origen de muchos de estos ‘errores’.

En el caso concreto del texto que nos ocupa, pudiera pensarse que el tamaño de la superficie pudo condicionar el proceso de escritura, buscándose por ello variantes de las palabras originales (*respicis/aspicis, praecisa/precisa, caelestia/celestia*) que se ajustaran mejor a la superficie. Sin embargo, en nuestra opinión, el lapicida simplemente emplea un registro bajo condicionado por la influencia del latín coloquial.<sup>261</sup> No podemos pasar por alto el carácter rural de la lápida del abad Honorio, y por ello puede que esas variaciones tengan que ver con el carácter extraoficial del taller del que saliera. Es probable, por lo demás, que el responsable de la escritura fuera uno de los artesanos del entorno o incluso de un lapicida itinerante. La reducción que observamos del diptongo *ae > e* obedecería, obviamente, a la imposición de las formas orales en la lengua escrita, fenómeno que se documenta, entre otras, también en el registro epigráfico de la zona bajo influencia de Mérida,<sup>262</sup> pero que es un fenómeno rastreadable, probablemente, desde el siglo I de la era común.<sup>263</sup>

<sup>259</sup> *IHC*, p. 17 (n.º 49); *ICERV*, p. 86 (n.º 280); *ERBC*, p. 76 (n.º 53).

<sup>260</sup> J. B. Valero, *San Jerónimo. Epistolario II*. Edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), p. 264 (ep. 108.33).

<sup>261</sup> Acerca de este registro, véanse a modo de ejemplo L. R. Palmer, *The Latin Language* (Londres: Faber and Faber Limited, 1954), pp. 148-180 (cap. VI); Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Antología del latín vulgar* (Madrid: Gredos, 1974).

<sup>262</sup> Véase S. Tantimonaco, *El latín de Hispania a través de las inscripciones. La provincia de la Luisitania*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2017.

<sup>263</sup> József Herman, *Vulgar Latin*. Traducido al inglés por Roger Wright (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997), p. 31.

La presencia de la cita del elogio fúnebre de santa Paula presupone que en San Miguel de los Fresnos se guardaba una copia de ese texto. En consecuencia, resultaría lógico pensar que el monasterio regido por el abad Honorio contara con una *libraria*, una biblioteca, en la que se guardaran los libros necesarios para la liturgia, un leccionario, o al menos un Salterio, un Evangelio, la regla correspondiente y otros textos devocionales. ¿Dónde estaría esta biblioteca?, quizás sea esa una pregunta a la que, de momento, no podemos dar respuesta.

Asimismo, los interrogantes sobre su origen están abiertos. Probablemente, el germen estuviera en el instante en el que se fundara el establecimiento, el cual crecería progresivamente a medida que las necesidades mismas de la vida en él así lo precisaran. Desde luego, la comunidad regida por Honorio no tendría en la producción de manuscritos una de sus actividades, pero ello no es razón para negar la existencia de un pequeño *scriptorium* destinado a satisfacer la demanda interna de textos por parte de la comunidad. No sería extraño, tampoco, que participasen de las redes de intercambio de códices, siquiera a ínfima escala, pues San Miguel de los Fresnos en modo alguno se hallaba aislado, sino todo lo contrario. Basta con observar la distribución de los restos conservados de otros monasterios e iglesias de la zona para darse cuenta de la existencia de un rosario de conexiones en esa zona bético-lusitana. Siendo así, todas ellas mantendrían relaciones tanto culturales como económicas, si bien esto no es más que una hipótesis.

Como sucediera con Exuperancio, la onomástica denota también un origen *hispano* para el abad, sin que haya más epígrafes en los que se registre este nombre, más allá de su variante femenina, Honoria, una niña fallecida en Manacor (Baleares) en una fecha

indeterminada.<sup>264</sup> En las actas de los concilios no se recoge la presencia de ningún Honorio abad, quizás porque el tamaño del monasterio no lo hiciera merecedor de tal honor, o tal vez porque no gozara de los medios para trasladarse a la Sede Regia, a Toledo. No obstante, en las listas de signatarios no se explicita el lugar del que procedían los abades, por lo que tampoco es descartable la hipótesis de que en alguno de los concilios se sentara alguno de los priores de San Miguel, antecesores o sucesores de Honorio.

### ¿Historia de una comunidad?

Durante la Antigüedad tardía, el actual municipio de Fregenal de la Sierra estaba englobado dentro del *conventus hispalensis*, es decir, estaba en una demarcación dependiente de Sevilla. La *Hitación* de Wamba, división eclesiástica datada *circa* 676, supuso un punto de inflexión en lo que a la fijación de las fronteras internas del *Regnum Gothorum* se refiere, si bien se duda de su completa autenticidad.<sup>265</sup> Debates historiográficos aparte, es

<sup>264</sup> ICERV, p. 79 (n.º 270).

<sup>265</sup> Desde el estudio de L. Vázquez de Parga, *La División de Wamba. Contribución a al estudio de la Historia y la geografía eclesiástica de la Edad Media Española* (Madrid: CSIC, 1943), quedó demostrado que el documento se elaboró en el entorno de la diócesis de Oviedo –la principal beneficiaria junto a Burgos-Osma– entre el último tercio del siglo XI y la primera mitad del XII bajo los auspicios de su obispo Pelayo (1101-1130 y 1142-1143), conocido falsificador. Saca a colación, por ejemplo, el contencioso entre Astorga y Toledo por Zamora, que se solventó a favor de la primera, sufragánea de Santiago de Compostela, otra de las beneficias (pp. 66-67). I. García Izquierdo y D. Peterson, ‘Una memoria ficticia: toponimia y disputas diocesanas en la *Divisio Wambae*’, *Edad Media: Revista de Historia* 23 (2022), pp. 209-233, hablan de un intento de “constituir una memoria de la geografía eclesiástica visigoda tras la invasión islámica” (p. 214) en el contexto de la conquista a los andalusíes de territo-

una prueba de la imbricación entre la Iglesia y el Estado visigodo que ya vemos en la adopción de las decisiones conciliares como leyes; de la discusión de asuntos políticos y sociales en las diferentes convocatorias, sobre todo las que tuvieron lugar en Toledo. Esta partición, a juzgar por los acontecimientos posteriores, no fue bien recibida. La iniciativa del rey buscaba pacificar a unos obispos en pie de guerra por cuestiones de lindes entre sus diócesis,<sup>266</sup> en especial cuando estas eran difusas o albergaban una gran extensión de territorio deshabitado, como sería el caso de la hispalense, limítrofe con la emeritense.

Una frase en la introducción de las actas del Concilio XI de Toledo, del año 675, sirve por sí sola para describir el ambiente general del momento: *nunc sacerdotes Domini de resolutis moribus inretiret*, «y complicaba a los obispos del Señor en costumbres disolutas».<sup>267</sup> Aunque la conocida como *Hitación* de Wamba sea un documento apócrifo en todo o en parte, lo que no se puede negar, a la luz del documento conciliar –sinodal para algunos,

---

rios al sur del Duero, con la figura del ‘obispo errante’ como uno de los principales problemas. Había que demarcar los límites de las nuevas diócesis para evitar enfrentamientos como el habido entre Toledo y Tarragona por Valencia tras su conquista en 1239 y para ello hacían falta documentos que sustentaran las posiciones enfrentadas, documentos apócrifos redactados *ex profeso* las más de las veces. No obstante, V. J. González García, ‘La Hitación de Wamba: confirmación de los linderos diocesanos el año 676’, *Magister* 11 (1994), pp. 173-213 y V. J. González García, ‘La Hitación de Wamba: confirmación de los linderos diocesanos el año 676 (parte final)’, *Magister* 12 (1994), pp. 175-229, se expresa a favor de la autenticidad del documento señalando que existen indicios de que ya se conocía en el siglo IX y que no tenía sentido alguno falsificar un documento en los siglos XI-XII para usarlo en el XIII. Aboga por las interpolaciones en aquellas circunscripciones que interesaban a los obispos de los reinos de Asturias y Castilla.

<sup>266</sup> V. J. González García, ‘La Hitación de Wamba’, p. 183.

<sup>267</sup> *CVHR*, p. 344 (n.º 29.1).

dada a asistencia solo de obispos y abades toledanos— es la existencia de un problema territorial en el último tercio del siglo VII. El IV capítulo trata *De discordia sacerdotum*, «Sobre las disputas de los obispos»,<sup>268</sup> y aunque no se cite de forma expresa las razones de esos enfrentamientos, no es difícil entender que se trataba de una lucha por el poder, que pasa por la posesión de tierras y hombres.

El tono de las deliberaciones recogidas en el documento ofrece un contexto en el que los obispos se comportaban como magnates laicos en una sociedad que presenta ciertos caracteres protofeudales, como ya pusieron de manifiesto Abilio Barbero y Marcelo Vigil en sus estudios pioneros.<sup>269</sup> Los obispos usurparon funciones judiciales que no les correspondían, como los juicios que acababan en condena a muerte, prerrogativa de los tribunales reales.<sup>270</sup> La Iglesia se configura como un Estado dentro del Estado y sus querellas se superponen a las de la aristocracia, aunque debido al estatus socioeconómico no deberíamos hacer una división tan tajante entre nobles y obispos, ya que quizás deberíamos verlo como un movimiento de parte de los estamentos privilegiados del *Regnum* por conservar su posición frente a los intentos por parte de la monarquía de transitar hacia una autocracia similar a la bizantina. Por eso no debe de extrañarnos la queja de que los preladados desoyeran las citaciones de los tribunales y no se presentaran.<sup>271</sup> El uso de la violencia para apoderarse de bienes ajenos —muebles e inmuebles, se entiende— asoma como un elemento más de desestabilización.<sup>272</sup> Recurrir a ejércitos privados era una práctica habitual

---

<sup>268</sup> *CVHR*, pp. 357-358 (n.º 29.15-16).

<sup>269</sup> A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona: Editorial Ariel, 1988), pp. 130-131.

<sup>270</sup> *CVHR*, p. 360 (n.º 29.18).

<sup>271</sup> *CVHR*, p. 359 (n.º 29.17).

<sup>272</sup> *CVHR*, pp. 358-359 (n.º 29.16-17).

entre la aristocracia, laica y eclesiástica, cuya seguridad estaba en manos de sus *bucelarios*.

Dada la situación fronteriza de San Miguel de los Fresnos, no es descartable que fuera objeto de disputa entre el obispado de Mérida y el de Itálica. Pero esta adscripción debemos ponerla entre interrogantes ya que el único texto que nos sirve para realizar la demarcación es la ya citada *Hitación* de Wamba. De acuerdo con lo que cuenta: *Italica teneat Ulea usque Busam, de Asa usque Lancolam*, 'Itálica posee desde Ulea hasta Busa, desde Asa hasta Lancola'.<sup>273</sup> El problema radica en la identificación de los topónimos que marcan los 4 límites de la diócesis italicense. En lo que a nosotros nos interesa, el límite norte, el que marca *Ulea –Busa*, compartida con *Asido*, Medina Sidonia, sería el punto meridional– representa el principal escollo, porque entraría dentro de ese conjunto de lugares que presentan una toponimia oscura, que bien perdieron importancia con el transcurso del tiempo,<sup>274</sup> o bien los crearon para rellenar los huecos que había en determinadas circunscripciones.<sup>275</sup>

Por las firmas recogida en el código de Mérida sabemos que el obispo de Itálica en el momento en el que se firmó la *Hitación* era Speraindeo<sup>276</sup>, cuya presencia certifica la lista de signatarios del XII Concilio de Toledo en el año 681 y por la posición que ocupa no sería de los de reciente nombramiento.<sup>277</sup> Por la parte de Mérida, en la *Hitación* se nombra

a Proficio como el obispo firmante,<sup>278</sup> pero en las actas quien figura es Esteban,<sup>279</sup> que mantuvo un litigio con el rey Wamba porque este lo obligó a elevar a la categoría de diócesis al *vilullae Aquis*, el villorrio de Chávez, convirtiendo al abad de su monasterio en obispo, contraviniendo con ello todas las normas eclesiásticas para escándalo de todos.<sup>280</sup> Es sorprendente que este 'error' con el metropolitano de la Lusitania se dé en un código producido justamente en Mérida. Para encontrar el rastro de Proficio tenemos que remontarnos hasta el año 666, el de la celebración del Sínodo de Mérida.<sup>281</sup> Sería esta una muestra de la complejidad en la transmisión del texto de la *Hitación* y su más que probable modificación posterior.

Además, la incongruencia del texto sería fiel reflejo de la inconsistencia de los límites físicos entre las diócesis de Itálica y Mérida. Si bien San Miguel de los Fresnos dependía del obispado del *conventus hispalienis*, no es menos cierto que las principales influencias las recibía de *Emerita Augusta*. Al analizar las inscripciones se ha advertido el uso de fórmulas habituales en la Lusitania que confirman las observaciones del registro arqueológico. Mateos y Caballero han notado que esta iglesia siguió el modelo de Santa Eulalia, indicando que la bóveda de bloques de granito es más propia de la arquitectura del Oriente mediterráneo que del Occidente.<sup>282</sup> Analizando el plano de esta basílica comprobamos que le faltarían los dos ábsides laterales, pero el arranque de dos arcos en las esquinas exteriores del ábside de San Miguel<sup>283</sup> sugiere que pudo haberlos tenido, convirtiéndose así en el

<sup>273</sup> L. Vázquez de Parga, *División*, p. 79 (n.º 21), que recoge además las distintas versiones de los topónimos en los manuscritos que conservado la *Hitación*. Así, Itálica, aparece como *Talica*; *Ulca* / *Perdulca*; *Busam* / *Busa* / *Bulsam*; *Asa* / *Ara*; *Lamcolam* / *Iamcolam* / *Lamca*.

<sup>274</sup> V. J. González García, 'La *Hitación* de Wamba', p. 177.

<sup>275</sup> I. García Izquierdo y D. Peterson, 'Una memoria ficticia', p. 215.

<sup>276</sup> V. J. González García, 'La *Hitación* de Wamba (final)', p. 192.

<sup>277</sup> *CVHR*, p. 401 (n.º 31.23).

<sup>278</sup> V. J. González García, 'La *Hitación* de Wamba (final)', p. 194.

<sup>279</sup> *CVHR*, p. 401 (n.º 31.23).

<sup>280</sup> *CVHR*, p. 390 (n.º 31.12).

<sup>281</sup> *CVHR*, p. 343 (n.º 28.19).

<sup>282</sup> P. Mateos Cruz y L. Caballero Zoreda, *Repertorio*, p. 52.

<sup>283</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 303.

modelo que más adelante se seguiría en Santa Lucía del Trampal (Cáceres), cuya construcción ha sido fechada a lo largo del siglo VIII, si bien se quiere situar durante el episcopado de Masona, en la segunda mitad del VI.<sup>284</sup>

La relación con Mérida, además de la cercanía geográfica, nos hace pensar que todo lo que pasaba en esta zona de la Lusitania tendría impacto en la comunidad monástica que nos ocupa. Así pues, las anónimas *Vidas de los Santos Padres Emeritenses* [VSPE] podrían contener alguna información útil para tratar de reconstruir la historia de San Miguel del Fresno, aunque sea de forma hipotética. En esta colección de hagiografías, compilada *circa* 633, durante el episcopado de Esteban, encontramos una historia curiosa, que tiene por protagonista al abad Nancto, del cual se dice que en tiempos de Leovigildo se había establecido en tierras de la Lusitania procedente de África, instalándose en la basílica de Santa Eulalia.<sup>285</sup> No será el único personaje de origen norteafricano que se asentó en la península ibérica. El ejemplo más destacado es el que menciona Ildefonso de Toledo en el *De viris illustribus*: el del monje Donato, fundador del monasterio Servitano bajo los auspicios de Minicea, mujer de familia noble, en cuya biblioteca depositaría sus *copiosisque librorum codicibus*, «y con abundantes códices de libros».<sup>286</sup> Tal fue la fama de este hombre santo que Juan de Bicláro se hace eco de sus milagros en el año 570.<sup>287</sup> Mención aparte merecería el egipcio Nepopis, sustituto del

carismático Masona cuando este fue condenado al exilio por Leovigildo,<sup>288</sup> aunque no es este el lugar apropiado para contarla ahora.

Según la tesis tradicional, Nancto habría llegado a Mérida huyendo de la persecución vándala.<sup>289</sup> No obstante, los victimarios serían otros bien distintos, toda vez que la región llevaba desde el año 535 siendo una provincia bizantina. Por tanto, quizás habría que prestar atención a la cuestión de los Tres Capítulos (*circa* 543-544) como causa de ese éxodo, pues fue la Iglesia africana la que con mayor énfasis se opuso a que Justiniano (r. 527-565) y sus obispos matizaran ciertos puntos de la doctrina cristiana para armonizarla con las posturas monofisitas, consideradas heréticas desde el Concilio de Calcedonia (451).<sup>290</sup> Lo que en realidad nos interesa de esta historia es que Nancto, una vez instalado en la comunidad de Santa Eulalia, donde poco a poco fue creciendo su fama de hombre santo, chocó con uno de sus miedos más profundos: el contacto con las mujeres.

En este punto aparece el personaje de Eusebia, de la que solo sabemos que era una viuda acaudalada y piadosa,<sup>291</sup> atraída por estos rigoristas excéntricos. Fue su insistencia lo que motivó que el rigorista Nancto, junto con un grupo de hermanos, decidieran retirarse del mundo, después de un episodio estrambótico en el que el abad cae como fulminado solo porque ella lo vio de lejos.<sup>292</sup> La única información que tenemos respecto al sitio al que se retiraron es que se trataba de

<sup>284</sup> Para el debate acerca de la fecha de construcción de Santa Lucía del Trampal, véase I. Dols Juste, *Santa Lucía del Trampal. Nuevas claves de interpretación*. Tesis doctoral. Universidad de Extremadura, 2013. pp 403-406.

<sup>285</sup> VSPE, III, 4-5, p. 21 [trad. I. Velázquez, p. 66] [en adelante VSPE].

<sup>286</sup> C. Codoñer Merino, *El «De Viris Illustribus» de Ildefonso de Toledo*. Estudio y edición crítica (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972), III, pp. 120-123.

<sup>287</sup> Juan de Bicláro, *Crónica*, s. a. ¿571?, 4.

<sup>288</sup> VPSE, V, vi, 135, p. 70 [trad. I. Velázquez, p. 99], sobre su expulsión de Mérida, véase V, viii, 43-57, p. 76 [trad. I. Velázquez, p. 102].

<sup>289</sup> I. Velázquez, *Vidas*, p. 68, n. 3.

<sup>290</sup> Sobre la cuestión de los Tres Capítulos, véase: Carlos Martínez Carrasco, *La disidencia religiosa en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en primera expansión del islam (632-666)*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2017, pp. 116-121.

<sup>291</sup> VPSE, III, 21, p. 22 [trad. I. Velázquez, p. 66].

<sup>292</sup> VPSE, III, 30-31, p. 22 [trad. I. Velázquez, p. 67].



FIG. 128. Boca de aguada sita en el conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos.

un *heremi loca*, «lugares del desierto»,<sup>293</sup> esto es, a un yermo, lo más parecido al desierto. Naturalmente, el término «desierto» debe ser entendido como «solitario» y por tanto puede encajar con cualquier espacio en esa zona del suroeste peninsular.

Pero no se trató de un vacío completo, pues a fin de cuentas por más que los monjes buscaran el alejamiento de la sociedad, necesitaban de la cercanía de la gente para su supervivencia. La *Vida* del abad Nancto se refiere a los campesinos entre los que se instalaron. Por este dato, nos atrevemos a sugerir que quizás marcharan al sur de *Emerita Augusta* para fundar una nueva comunidad monástica, concretamente en una zona donde sería necesaria la labor evangelizadora de estos monjes. El registro arqueológico ofrece datos sobre las políticas de cristianización del sur de la Lusitania bajo el mando de la sede emeritense, consistentes en la construcción

de iglesias, monasterios, *martyria* u otros elementos aislados. Es conveniente, por lo tanto, distinguir entre un 'espacio cristianizado' o un 'espacio con cristianos', no siempre por medios violentos.<sup>294</sup>

El complejo de San Miguel de los Fresnos sería un ejemplo más de ese intento de cristianización del *pagus*. En las inmediaciones del actual municipio de Fregenal se han localizado restos de otros templos que se asocian a *villae* romanas. El caso más notorio es el de la Iglesia de Santa María del Valle, en Burguillos del Cerro, Carretera hacia Salvatierra, Badajoz, a 31 km. de nuestro enclave y que hoy se encuentra dentro de una vivienda. Carecemos de datos que nos permitan datarla con seguridad, por lo que la mayoría de expertos optan por la etiqueta genérica de 'mozárabe'. Es una

<sup>293</sup> VPSE, III, 34, p. 23 [trad. I. Velázquez, p. 67].

<sup>294</sup> Mélanie Wolfram, *La Christianisation du monde rural dans le Sud de la Lusitanie*. Tesis Doctoral. Université Paris IV-Sorbonne, Universidade de Lisboa, 2011, pp. 24 y 109.



FIG. 129. Aguada del conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos.



FIG. 130. Posibles restos de acarreo pertenecientes al conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos.

iglesia de un solo ábside, planta de herradura y una nave. Por los restos encontrados en los alrededores, el templo se enclavaría en una zona ocupada por una gran propiedad, pero a falta de una intervención arqueológica no podemos asegurar si coincidió en el tiempo con la iglesia. Probablemente, por el grosor de los muros, la cubierta del templo fuera de madera. El cimacio de mármol encontrado, decorado con hojas acorazonadas unidas por tallos curvos son propios del estilo mozárabe, a lo que se une el uso del arco de herradura.<sup>295</sup>

Otra construcción cercana, también en el municipio de Burguillos del Cerro, y con un carácter rural, es la Iglesia de la Santa Cruz, sita en la finca conocida como 'Matapollito'. En esta ocasión sí que es posible determinar una cronología, entre los siglos VI-VII, lo que la haría coincidir con la de San Miguel de los Fresnos. De planta cuadrangular de 11 x 8,54 m., está precedida por otra estancia cuyas medidas se desconocen y que debió servir como baptisterio, con un estanque en forma de cruz griega de 1,32 m. de longitud y brazos con medio metro de ancho cubiertos de *opus signium*.<sup>296</sup> No hay una cabecera destacada, ni hay rastro de un ábside, por lo que se sospecha que la edificación sea anterior al siglo VII, ya que la única fecha cierta proviene de una inscripción de la cruz de bronce. Los restos materiales encontrados en el desescombro hicieron pensar en una desaparición violenta del edificio durante la conquista, si bien una inscripción islámica pone sobre el tapete la ocupación en el período posterior.<sup>297</sup>

En relación con la cristianización y la explotación del medio ambiente circundante, Santa Lucía del Trampal nos ofrece otro punto en común con la comunidad monástica

que nos ocupa, como es el agua. En el caso de la iglesia cacereña, está documentado que en su manantial recibía culto la diosa celtíbera *Atecina* —asociada también a yacimientos metalúrgicos—, atribuyéndose a sus aguas propiedades curativas. Cuestiones religiosas aparte, lo que se observa en ambos contextos es un emplazamiento en el que se trata de aprovechar al máximo los recursos disponibles de sus inmediaciones. Una ojeada a la finca en la que se encuentra San Miguel de los Fresnos basta para ver el aterrazamiento del terreno, elemento que se repite en Santa Lucía del Trampal, lo que evidenciaría una parcelación de las tierras y un intento de aprovechamiento de las aguas de escorrentía para los cultivos, incluyendo un aprovechamiento 'industrial', al permitir la instalación de un molino de harina.<sup>298</sup> Además, la cercanía de ambos monasterios a vías de comunicación de relevancia en la zona hacen suponer que podrían haber funcionado como *mansiones*, como puntos de abastecimiento para los viajeros que procedentes del sur hacían ruta hacia el norte, Mérida, Toledo...

Junto con la progresiva ruralización de la aristocracia, de la que la proliferación de iglesias rurales es un síntoma evidente, asistimos a una estrategia para estructurar el territorio fuera de las ciudades. Lo que podemos ver en el registro arqueológico lo confirman las fuentes escritas. Al menos es lo que nos sugiere el hecho de que el arriano Leovigildo le entregara a Nancto la *auctoritate conscripta de quodam precipuo loco fisci*, 'escritura de potestad de una importante posesión de dominio fiscal'.<sup>299</sup> Lo que está cediendo el rey son tierras que pertenecían a su patrimonio privado, que poseía por su condición real y que habría heredado de sus antecesores.

<sup>295</sup> P. Mateos Cruz, Pedro y L. Caballero Zoreda, *Reportorio*, pp. 30-31.

<sup>296</sup> Ladrillos y tejas partidos mezclados con cal y luego vuelta a apisonar.

<sup>297</sup> P. Mateos Cruz, Pedro y L. Caballero Zoreda, *Reportorio*, pp. 26-27.

<sup>298</sup> L. Berrocal Rangel y R. Caso Amador, 'El conjunto monacal visigodo', p. 303; I. Dols Juste, *Santa Lucía del Trampal*, p. 62 y 68.

<sup>299</sup> *VPSE*, III, 39, p. 23 [trad. I. Velázquez, p. 67].

No podemos descartar que Eusebia sufragase una parte de los esfuerzos iniciales para la creación de la nueva comunidad monástica. La indicación de que los hermanos tuvieran alimento y vestido<sup>300</sup> apunta a una cesión de los rendimientos de esas tierras, hecho que nos lleva a considerar las relaciones de dependencia entre el abad, convertido en *dominus*, y los campesinos, lo que explicará el trágico desenlace de la historia de Nancto. Porque ya no es solo la explotación de las tierras, sino de las rutas comerciales y otros elementos, como los yacimientos metalúrgicos del entorno, si bien en este punto aún hace falta profundizar en su estudio para establecer, o descartar, ese tipo de aprovechamiento por parte de los monjes.

El contexto histórico concreto de los años 570', nos permite abundar en esa idea de la necesidad por parte de Leovigildo de contar con «puntos seguros». Son las fechas en las que el rey dirigió una serie de campañas militares contra enclaves hasta el momento controlados por los bizantinos en la península ibérica. El mismo año en el que Juan de Biclario contaba que Donato tenía fama de obrar milagros, Leovigildo tomó por la noche la ciudad de *Asidonia* —¿Medina Sidonia?, ¿Jerez de la Frontera?—.<sup>301</sup> En la siguiente campaña le tocó el turno a Córdoba, *civitatem diu Gothis rebellem* («ciudad durante mucho tiempo rebelde a los godos»), cuya resistencia cayó también durante la noche.<sup>302</sup> Y finalmente, registra el cronista la entrada del monarca en Sarabia, la devastación de Sapos y el sometimiento de la región a su autoridad, esto es, de la actual provincia de Salamanca.<sup>303</sup> El escenario de las campañas militares de Leovigildo no toca directamente la zona en la que se ubicaría la comunidad de San Miguel de los Fresnos, pero la circunda, convirtiéndola

de este modo en la retaguardia de su ejército. En buena lógica, es de suponer que el monarca se esforzara por mantener esa región bajo control, con establecimientos que articularan el espacio. Esta sería también el motivo que lo llevaría a fundar en la Celtiberia la ciudad de Recópolis,<sup>304</sup> que no tuvo solo el impacto simbólico e ideológico que conlleva la construcción de una nueva capital, sino que se convirtió en un elemento más en el control de una región en el centro peninsular, que se caracterizaba precisamente por la escasez de ciudades de cierta entidad.

Del mismo modo en que el rey confiscaba las tierras de sus enemigos,<sup>305</sup> también supo recompensar a sus fieles dotándolos de tierras y sus correspondientes rentas. Quienes han estudiado el pasaje de Nancto en las *VSPE* han destacado que con seguridad se trataría de una comunidad de aldea que tendría arrendadas las tierras reales y pagarían un censo por ellas.<sup>306</sup> En medio de una situación de inestabilidad generalizada —basta recordar que en Mérida fue asesinado Agila durante el levantamiento de Atanagildo, se supone con el beneplácito de la oligarquía local *circa* 549—<sup>307</sup> esas rentas habrían dejado de pagarse. Del texto de las *VSPE* no se desprende nada que permita establecer cuál era el estatus jurídico de quienes conformaban esa comunidad de aldea, ya que

<sup>300</sup> *VPSE*, III, 40, p. 23 [trad. I. Velázquez, p. 67].

<sup>301</sup> Juan de Biclario, *Crónica*, s. a. ¿571?, 3.

<sup>302</sup> Juan de Biclario, *Crónica*, s. a. ¿572?, 2.

<sup>303</sup> Juan de Biclario, *Crónica*, s. a. ¿573?, 5.

<sup>304</sup> Juan de Biclario, *Crónica*, s. a. ¿579?, 3; Cristóbal Rodríguez Alonso. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. Estudio, edición crítica y traducción (León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1975), 51, p. 258.

<sup>305</sup> Isidoro de Sevilla, *Historia de los godos*, 51, p. 258.

<sup>306</sup> Iñaki Martín Viso, 'Prácticas locales de la fiscalidad en el reino visigodo de Toledo', en *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus* (ss. VII-IX), ed. X. Ballestín y E. Pastor (Oxford: BAR, 2013), pp. 72-85, espec. 75; N. Fernández Cadenas, 'Gestión de las tierras en la Antigüedad tardía: entre la autonomía y la dependencia de las poblaciones rurales', *Antesteria* 8 (2019), pp. 149-160, espec. 152.

<sup>307</sup> Isidoro de Sevilla, *Historia de los godos*, 46, p. 248.

se refiere a ellos como *homines habitantes in eodem loco*, «hombres que viven en el mismo lugar». <sup>308</sup> No se dice que fueran siervos, pero sí se puede especular con que se tratara de un grupo de *coloni*, campesinos jurídicamente libres, pero dependientes económicamente, por cuanto no tenían tierras propias, moviéndose de este modo en un estatus próximo al de la servidumbre. <sup>309</sup> En el proceso de feudalización en el que se hallaba la sociedad visigoda no tardarían muchos años en diluirse los límites entre ambos grupos sociales.

Ahora bien, probablemente, teniendo en cuenta la mención del texto *al loco fisci*, quizás hubiera que encuadrarlos en la categoría de *servus fiscalii*, «siervo del fisco», dependientes directos del rey, lo que les otorgaba un estatus especial. Es en el *Liber Iudiciorum* donde encontramos alguna información sobre esta categoría social, sobre todo relacionada con los fraudes que se cometían dada la ambigüedad existente en torno a ellos, en especial en lo relativo a la concesión de la libertad. Estos *servi fiscalii* eran a su vez poseedores de otros siervos, en una cadena de dependencias personales, y de tierras que les estaban prohibidos enajenar si no era a otros hombres de su mismo estatus jurídico. Curioso es que también les vedaran la posibilidad de venderlos a la Iglesia y solo se les da la opción de que las donaciones provengan de otras posesiones de estos siervos del fisco, <sup>310</sup> lo que viene a complicar un poco más la situación, pues no

responderían a la imagen tradicional del siervo como alguien pobre, sino como un individuo que ha aceptado ceder parte de su libertad por determinadas contraprestaciones de índole securitaria.

Si nuestra hipótesis es cierta y el abad Nancto fue premiado por Leovigildo con las tierras donde se levanta San Miguel de los Fresnos, aquí se habría vivido un episodio de violencia antiseñorial, resultado de la resistencia ante un cambio de situación que, claramente, les perjudicaba. El *patronus* no solía residir en el medio rural, sino en las ciudades, y se contentaba con percibir los censos anuales que le permitían mantener un estilo de vida ciudadano. Al no implicarse directamente en la gestión de las tierras, las comunidades de aldea gozaban de una cierta autonomía que en este caso se rompe, pues los patronos pasan a residir en el corazón de la finca, con todo lo que ello conlleva. Una independencia que, en el caso de los siervos del fisco, sería mucho más acentuada, sobre todo si pertenecían a las 'élites informales', cuyo poder tenía su base en el ascendiente que tenían en su comunidad. Por eso no resulta del todo extraña la alusión que el hagiógrafo del abad norteafricano hace a la curiosidad que los campesinos sienten hacia los nuevos *domini*. Van a verlos y se sorprenden del aspecto que tiene cada uno de ellos: *veste sordidum, crine deformen*, 'la ropa harapienta y el cabello desordenado'. <sup>311</sup> Ello, unido a la determinación de morir antes que servir a tal señor (*domino servire*), hace pensar que tomaron la decisión de levantarse tras comprobar que no eran señores laicos, con capacidad militar para aplastar una rebelión, por pequeña que fuera. Así, rompen con los lazos de dependencia personal a los que estaban obligados, porque en esos momentos se consideran más fuertes que sus señores. Por el contrario, otra lectura tiene que ver con forzar a Leovigildo a dar marcha atrás en su

<sup>308</sup> *VSPE*, III, 44, p. 23 [cf. trad. I. Vázquez, p. 67].

<sup>309</sup> D. Pérez Sánchez, 'Legislación y dependencia en la España visigoda', en *Romanización y Reconquista en la península ibérica: nuevas perspectivas*, ed. M.ª J. Hidalgo, D. Pérez, y M. J. R. Gervás (Salamanca; Universidad de Salamanca, 1998), pp. 227-245, espec. 234.

<sup>310</sup> *El Libro de los Juicios (Liber Iudiciorum)*. Estudio preliminar de R. Ramis Barceló. Traducción y notas de P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló sobre la edición de Th Mommsen (Madrid: Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado, 2015), V, 7.15-16, pp. 241-242 [texto latino] y 447-448 [trad. al castellano].

<sup>311</sup> *VSPE*, III, 47, p. 23 [trad. I. Vázquez, p. 67].

decisión y devolverlos a su estatus anterior de siervos del monarca, pues su cesión a la Iglesia habría sido vista como una degradación que los situaría al mismo nivel que los demás *servi*.

Y lo son, o al menos eso se colige del final de la historia, porque cuando se conoció la noticia del asesinato de Nancto son apresados y enviados ante el rey para ser juzgados por asesinato. Se esperaría una reacción furibunda por parte de un Leovigildo que se ha visto desafiado por un puñado de *coloni* que han atentado contra un hombre de la Iglesia. Sin embargo, el monarca ordena ponerlos en libertad para que sea Dios quien los castigue, como hace enviando una plaga de demonios que los atormentan y les arranca las almas del cuerpo.<sup>312</sup> Dentro de la lógica del relato, el desenlace no tiene por qué resultar chocante, pues al final reciben un castigo mucho peor que cualquiera que les impusiera la justicia terrenal. Pero esto, quizás esté enmascarando la debilidad del propio rey, de su incapacidad para castigar a los campesinos rebeldes, desmintiendo o al menos poniendo en tela de juicio la pretendida unidad hispana cimentada por Leovigildo. El hecho de no castigar a los asesinos del abad tendría que ver con las resistencias que encontraría en la aplicación de ciertas decisiones. Aún quedaban resquicios para la libertad de las comunidades de aldea. Si abundamos en la hipótesis de que eran *servi fiscalii*, la abstención del rey estaría en relación con la posición de los homicidas, quizás algunos miembros de familias importantes que habrían aceptado esta forma de vasallaje. No obstante, esto no deja de ser una mera elucubración sobre la base de los testimonios que conservamos.

El último aspecto que vamos a tratar en relación con la comunidad monástica de San Miguel de los Fresnos tiene que ver con las influencias provenientes del Mediterráneo oriental que trae a colación el uso de la bóveda hecha con bloques de granito. Poco a poco se

ha ido abriendo el objetivo al contar la historia de la península ibérica durante la Antigüedad tardía, en la que las comunidades venidas de Levante tuvieron un papel destacado con aquel estudio pionero de García Moreno.<sup>313</sup> En nuestro caso, extraña algo más encontrar este tipo de influencias por lo apartado, *a priori*, del enclave. No obstante, como se ha señalado en este mismo estudio, el monasterio estaría ubicado en una zona de paso hacia la capital de la Lusitania, quizás lugar de paso obligado para avituallarse. Así pues, no sería del todo raro que pudieran recalar en él monjes de la cercana provincia bizantina de *Spania*. Si se recuerda, el nombre de la *patrona* de Nancto, él mismo procedente del África bizantina, era Eusebia, onomástica de raíz griega (εὖ = «bueno/a»; σέβω = «ser piadoso, honrar a Dios»), aunque no se pueda descartar un origen hispano para la viuda. Aun así, la posibilidad de que ella también viniera del otro lado del Mediterráneo creemos que puede quedar abierta.

De nuevo, la epigrafía nos ayuda a clarificar este punto, pues no han sido pocas las inscripciones griegas de época tardoantigua que se han encontrado en la actual provincia de Badajoz, la mayoría de las cuales pertenecen a Mérida, donde la comunidad helénica tendría un peso importante por el carácter mismo de la ciudad. No obstante, nos pueden interesar todavía más las halladas en la necrópolis del Turuñuelo (Medellín). Se trata de una fíbula aparecida en una tumba femenina decorada con la escena de la adoración de los Reyes Magos en la que puede leerse lo siguiente:

+Ἁγία Μαρῖα βοήθι | τῇ φορούσαι | +Ἀμήν+

«Santa María, ayuda a quien la lleva. Amén».<sup>314</sup>

<sup>312</sup> *VSPE*, III, 52-61, p. 24 [trad. I. Vázquez, pp. 67-68].

<sup>313</sup> L. A. García Moreno, 'Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, s. V-VII', *Habis* 3 (1972), pp. 127-154.

<sup>314</sup> M.<sup>a</sup> P. de Hoz, *Inscripciones Griegas de España y Portugal* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2014), p. 416-417 (n.º 389) [en adelante *IGEP*]; cf. María Jesús Pérez Martín, 'Una tumba hispano-visi-

El texto se refiere a un grupo humano asentado en la región fronteriza entre la Bética y la Lusitania, entremezclado con la población hispanorromana.<sup>315</sup> El hecho de que también se hayan encontrado inscripciones con fórmulas netamente orientales, como la que daba cuenta del cumplimiento del voto hecho «por la salvación del gobierno de la nave y de todos los conciudadanos»,<sup>316</sup> abre

la posibilidad de que también hubiera grupos de constructores de la misma procedencia que pudieran haber sido los encargados de levantar el triple ábside de la iglesia de un monasterio ¿fundado por un norteafricano bajo los auspicios de una dama bizantina? San Miguel de los Fresnos habría sido entonces algo más de lo que hoy lamentablemente es: una iglesia en ruinas...

---

goda excepcional hallada en el Turuñuelo. Medellín (Badajoz)', *Trabajos de Prehistoria* IV (1961), pp. 16-27.

<sup>315</sup> I. Velázquez Soriano y M.<sup>a</sup> del R. Hernando Sobrino (eds.), *Hispania Epigraphica 2014-2015. Archivo Epigráfico de Hispania* (Madrid: Ediciones Complutense, 2021), p. 37 (n.º 70).

<sup>316</sup> *IGEP*, pp. 456-457 (n.º 423).

## Apéndice: fotos satelitales

Las fotografías aéreas empleadas han sido obtenidas a partir de varios satélites que se usan habitualmente en diferentes áreas incluyendo la investigación científica y el uso de los datos desde el punto de vista comercial. Principalmente, los Landsat 7 y 8 de la NASA y los Sentinel de Copernicus de la ESA, junto con ellos han sido utilizados datos de satélites comerciales como GeoEye-1 y Maxar. Los satélites Landsat 7/8 (NASA) y Sentinel-2 (ESA) son plataformas de observación

terrestre multiespectrales con resoluciones espaciales y temporales complementarias (Landsat 15-30m, Sentinel-2 10-20m), enfocadas en monitoreo ambiental con revisitaciones regulares, mientras que satélites comerciales como GeoEye-1 y de Maxar ofrecen resoluciones espaciales mucho más altas (sub-metro) y capacidades de imagen detalladas para aplicaciones específicas, aunque con menor cobertura y revisitas más variables, diferenciándose en su nivel de detalle, frecuencia y propósito.



IMAGEN 1. Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



IMAGEN 2. Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



IMAGEN 3. Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 4. Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 5. Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 6. Villa romana de la Cocosa. Imagen aérea realizada por el Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC)

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



IMAGEN 7. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



IMAGEN 8. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



IMAGEN 9. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 10. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Sentinel (ESA)

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



IMAGEN 11. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 12. Imagen aérea de *Nertobriga Concordia Iulia* (Badajoz). Sentinel (ESA)



**IMAGEN 13.** Imagen aérea del yacimiento en torno a la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). GeoEye-1 (Maxar)



**IMAGEN 14.** Imagen aérea del yacimiento en torno a la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



**IMAGEN 15.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



**IMAGEN 16.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Sentinel (ESA)



**IMAGEN 17.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Sentinel (ESA).



**IMAGEN 18.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



IMAGEN 19. Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)



IMAGEN 20. Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 21. Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 22. Vista aérea en detalle de los restos de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 23. Vista aérea del yacimiento de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 24. Vista aérea del yacimiento de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)



IMAGEN 25. Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)

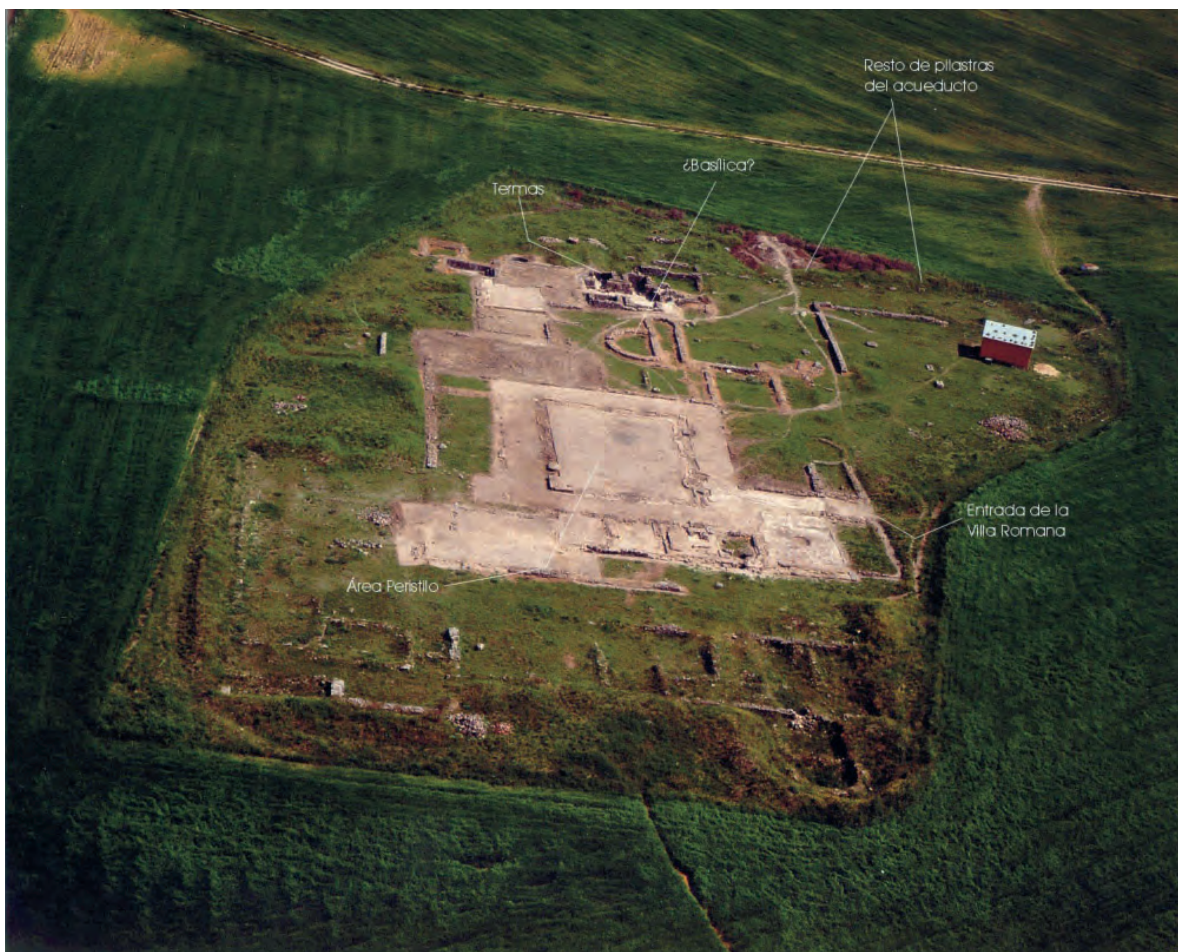


IMAGEN 26. Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)

San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción



**IMAGEN 27.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Sentinel (ESA)



**IMAGEN 28.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Sentinel (ESA)



**IMAGEN 29.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz), fuente: Museo Arquelógico de Badajoz.

## Album de fotos



FIG. 1. Vista general del edificio principal



FIG. 2. Vista de la zona de la pared trasera de mampostería con vano circular



FIG. 3. Pormenor de la fachada lateral actual con detalle de la construcción del siglo XV-XVI



FIG. 4. Vista general de construcción con el zócalo en ángulo de granito



FIG. 6. Vista general de la bóveda visigoda



FIG. 5. Pormenor de ventana abocinada de la pared lateral



FIG. 7. Detalle de construcción de la obra de la bóveda visigoda



FIG. 9. Detalle de la sillería de la bóveda visigoda



FIG. 8. Pormenor de los efectos del avance de los daños en la estructura granítica de la bóveda



FIG. 10. Detalle de la situación actual de la sillería de la bóveda visigoda.



FIG. 11. Detalle del desarrollo y continuación de grieta en la bóveda



FIG. 12. Vista del arco de la bóveda con la clave posteriormente intervenida



FIG. 14. Vista desde el interior del falso arco visigodo



FIG. 13. Sillería de granito del arranque de la bóveda



FIG. 15. Detalle de la labor del zócalo de granito de la cabecera del edificio



FIG. 16. Detalle de la sillería de granito del zócalo de la bóveda, parte central



FIG. 17. Pormenor del estado y construcción del falso arco con labor de granito



FIG. 18. Pormenor de la aperturas de andito en la sillería de granito en el ala izquierda del edificio



FIG. 19. Vista del estado actual del muro visigodo de la bóveda en la cabecera con la inserción de altar de obra en estilo renacentista



FIG. 20. Vista del muro exterior de la bóveda en la cabecera con vano visigodo de falso arco



FIG. 21. Pormenor del vano de falso arco de granito de la cabecera del edificio



FIG. 22. Detalle de la construcción del muro de sillares de granito de la cabecera con arranque de los arcos de los edificios adosados



FIG. 23. Pormenor de los sillares de granito de unión de edificios en la cabecera



FIG. 25. Vista general de los arranques de arco de los edificios anexos a la cabecera



FIG. 24. Detalle de la sillería de granito del zócalo del edificio, muro de la cabecera



FIG. 26. Vista de los arranque de arco de edificios anexos en el muro



FIG. 27. Arranque de arco de edificio anexo



FIG. 28. Pormenor de arranque de arco de edificio anexo



FIG. 29. Vista lateral del inicio de arco de edificio anexo



FIG. 30. Vista general de la superposición del zócalo de granito con la obra de mampostería integrada



FIG. 31. Detalle del zócalo de granito como base de la mampostería superior de los muros



FIG. 32. Vista en Pormenor de la unión de los sillares de granito en el zócalo del edificio



FIG. 33. Pormenor del trabajo de colocación de los sillares de granito



FIG. 34. Vista en detalle de la superposición de sillares de granito en la obra interior



FIG. 35. Pormenor de la integración de los sillares de granito con la obra de mampostería posterior



FIG. 36. integración de la obra de sillares con la mampostería lateral



FIG. 37. Pormenor de la obra de labrado de los sillares de granito



FIG. 38. Detalle de la obra de doble mampostería de los muros de soporte



FIG. 39. Vista general del muro con la reconstrucción de periodo gótico de la fachada lateral



FIG. 40. Pormenor del pilar de sostén de los arcos góticos de la techumbre



FIG. 41. Detalle de los trabajos de labrado de los capiteles de los pilares de apoyo de los arcos



FIG. 42. Vista de los pilares laterales de sostén de los arcos de la techumbre



FIG. 43. Vista cenital de los arcos de granito del edificio principal



FIG. 44. Vista de los pilares contrafuertes del muro de carga principal



FIG. 45. Vista de los zócalos laterales en ángulo de los muros de carga principales



FIG. 46. Pormenor de los detalles de trabajo de los sillares de granito de los zócalos angulares de los muros de carga



FIG. 47. Detalle del trabajo de labrado de los pilares de granito de la puerta del muro lateral



FIG. 48. Pormenor de los detalles de trabajo de labra de las basas de los pilares laterales



FIG. 49. Detalle del almohadillado de plomo entre sillares de granito de los pilares laterales



FIG. 50. Pormenor del interior del almohadillado de plomo de los pilares del muro lateral



FIG. 51. Almohadillado de plomo de los sillares de granito



FIG. 52. Vista del material de derribo acumulado en el entorno del edificio



FIG. 53. Materiales de construcción de edificios cercanos al edificio principal



FIG. 54. Restos de materiales utilizados en la construcción de edificios próximos



FIG. 55. Muros de construcción en combinación de granito y mampostería en las proximidades del complejo principal



FIG. 56. Pormenor del material de construcción acumulado en los edificios anejos cercanos



FIG. 57. Pormenor de la construcción en mampostería de los edificios anexos



FIG. 58. Restos de zócalo de sillares de granito de edificios habitacionales en las proximidades



FIG. 59. Pormenor de los restos de zócalo de granito en los edificios próximos



FIG. 60. Pieza de granito labrada en círculo con perfil i bordura lineal simple en las cercanias del edificio principal



FIG. 61. Restos de mamposteria y de granito de construcción empleados en células habitacionales en la proximidad del edificio principal



FIG. 62. Construcción circular de mampostería de granito y material de aluvión en el manantial cercano al edificio principal



FIG. 63. Pormenor de la construcción protectora del manantial



FIG. 64. Detalle del muro del manantial

## Listado y créditos de figuras

- FIG. 1.** *Collectio canonum Hispana*, Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial). Licencia Creative Commons.
- FIG. 2.** Concilio toledano, Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial). Licencia Creative Commons.
- FIG. 3.** Conversión de Recaredo (Óleo sobre lienzo, Antonio Muñoz Degrain, año 1888). Senado, Patrimonio Nacional.
- FIG. 4.** Recaredo I, rey de los Visigodos (Óleo sobre tela, Antonio Muñoz Degrain, año 1857). Museo del Prado.
- FIG. 5.** Berna, Burgerbibliothek, Cod. 263, f. 14r (*Etimologías* de Isidoro de Sevilla). Licencia Creative Commons.
- FIG. 6.** Madrid, Biblioteca Nacional de España, Cod. 10008 (*Etimologías* de Isidoro de Sevilla).
- FIG. 7.** Vista exterior del conjunto de la mezquita de Almonaster la Real (Huelva), construida aprovechando un templo visigodo anterior (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 8.** Detalle del interior de la mezquita de Almonaster la Real, Huelva (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 9.** Detalle de la arcada interior de la mezquita de Almonaster la Real, Huelva (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 10.** Tremís del rey Chindasvinto acuñado en la ceca de Hispalis con las leyendas: +CH.SUINLUSRX / +IS-PALIPIUS. Licencia Creative Commons.
- FIG. 11.** Chindasvinto (Óleo sobre lienzo, Juan de Barroeta y Anguisolea, año 1854). Museo Nacional del Prado.
- FIG. 12.** *Vitas Patrum Emeritensium*, manuscrito 10007 de la Biblioteca Nacional de España.
- FIG. 13.** *Synonyma* de Isidoro de Sevilla, Ms. FIII15 c, Basilea Universitätsbibliothek, siglos VIII/IX.
- FIG. 14.** Tremís del rey Wamba acuñado en la ceca de Córdoba con las leyendas: +IDINMVVAMBARX / +CORDO-BAPATRICIA. Licencia Creative Commons. Westgoten-\_Wamba\_-\_Münzkabinett,\_Berlin\_-\_5494196
- FIG. 15.** Detalle del rey Wamba y el obispo Julián de Toledo (Corpus Pelagianum, Biblioteca Nacional de España, mss 1513).
- FIG. 16.** Pila de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 17.** Motivo con decoración de racimos de uvas pareadas procedente del Xenodochium del obispo Masona (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 18.** Lauda del epitafio de Cantono perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 19.** Detalle inferior con crismón de la lauda del epitafio de Cantono perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 20.** Inscripción en árabe cúfico perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).

- FIG. 21.** Inscripción en árabe cúfico perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 22.** Falso arco con motivos vegetales destinado a una ventana perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 23.** Lápida conmemorativa en escritura cúfica de la fundación de la alcazaba de Mérida por ‘Abd al-Raḥmān II (año 835) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 24.** Inscripción de podio de edificio público romano con mención de santos hispanos perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 25.** Inscripción con epígrafe funerario de Arestula (año 559 d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 26.** Miniatura de Martín de Braga en el Códice Vigilano o Albeldense (Real Biblioteca Monasterio de El Escorial). Licencia Creative Commons.
- FIG. 27.** Muestra de escritura visigótica (códice Emilianense 53, Real Academia de la Historia, Madrid).
- FIG. 28.** Inicio del códice visigodo con el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (Ms 422, Bibliotheque Municipale, Laon, Francia).
- FIG. 29.** Rueda de las estaciones y los meses en el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (Ms 422, Bibliotheque Municipale, Laon, Francia).
- FIG. 30.** *Regula Monachorum* o *Regula Fructuosi*. Códice Clm 28118, Munich, Bayerische Staatsbibliothek.
- FIG. 31.** *Chronica muzarabica* (comienzos del s. X). Madrid, Real Academia de la Historia, Cod. 81.
- FIG. 32.** Copia de la *Regula Monachorum* o *Regula Fructuosi* en un códice del Monasterio de San Pedro de Cardeña (Burgos). Licencia Creative Commons.
- FIG. 33.** Manuscrito iluminado de ‘La Ciudad de Dios’ (*De Civitate Dei*) de Agustín de Hipona (año 1470). Licencia Creative Commons.
- FIG. 34.** Detalle de la cátedra del obispo (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 35.** Cancel visigodo con decoración de veneras gallonadas (segunda mitad s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 36.** Detalle de capitel de un pilar (s. VII d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 37.** Capitel perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 38.** Panel con doble arco de medio punto y decoración vegetal y geométrica perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 39.** Placa nicho con arco de herradura con venera y decoración floral (s. VII d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 40.** Vista de pila de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 41.** Canceles con veneras gallonadas con arcos de medio punto y decoración vegetal y geométrica (segunda mitad del s. VI d.C.) de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 42.** Pieza con detalles vegetales y geométricos de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 43.** Detalle de estrías acanaladas de la Colección Visigoda perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 44.** Fragmento de una versión catalana del *Liber Iudiciorum*, Abadía de Montserrat, ms. 1109, siglo XIII.
- FIG. 45.** Conjunto monumental de San Pedro de Tarrasa. Licencia Creative Commons.
- FIG. 46.** Interior de San Miguel de Tarrasa, una de las tres iglesias que forman el conjunto de San Pedro. Licencia Creative Commons.
- FIG. 47.** Falso arco de la ermita visigoda de los Santos Mártires Justo y Pastor, Medina Sidonia, Cádiz, siglo VII. Licencia Creative Commons.

## San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

- FIG. 48.** Hipogeo rupestre, con vista interior, de Valdecanales, Jaén (siglos VI/VII). Licencia Creative Commons.
- FIG. 49.** *Breviarium mozarabum*, ms. 10001, Biblioteca Nacional de España, siglo IX
- FIG. 50.** Interior de la basílica visigoda de San Pedro de Mérida, Badajoz (finales del siglo VI, comienzos del VII d.C.) (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).
- FIG. 51.** Interior de la basílica visigoda de San Pedro de Mérida, Badajoz (finales del siglo VI, comienzos del VII d.C.) (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).
- FIG. 52.** Cripta de San Antolín, Catedral de Palencia (segunda mitad del s. VII d.C.). Licencia Creative Commons.
- FIG. 53.** Interior del complejo de Santa María de Melque (San Martín de Montalbán, Toledo, siglos VII-VIII d.C.). Licencia Creative Commons.
- FIG. 54.** Detalle de la calzada romana Mérida-Zaragoza (Emerita Augusta-Caesar Augusta) conservada en el Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 55.** Basílica de Santa Leocadia, Toledo (mudéjar, s. XIII d.C.). Licencia Creative Commons.
- FIG. 56.** Detalle de la cripta de Santa Eulalia, Mérida, siglos IV-V d.C. (foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 57.** Restos arqueológicos de Nertobriga Concordia Iulia (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz). Licencia Creative Commons.
- FIG. 58.** Restos constructivos pertenecientes al yacimiento de Nertobriga Concordia Iulia (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz). Licencia Creative Commons.
- FIG. 59.** Portada de la obra de Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-buldān* (s. XII).
- FIG. 60.** Restos del yacimiento de Nertobriga Concordia Iulia (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz). Licencia Creative Commons.
- FIG. 61.** Detalle del trazado del yacimiento de Nertobriga Concordia Iulia (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz). Licencia Creative Commons.
- FIG. 62.** Restos pertenecientes al yacimiento de Nertobriga Concordia Iulia (término de Fregenal de la Sierra, Badajoz). Licencia Creative Commons.
- FIG. 63.** Lápida funeraria de Saturnino decorada con crismón (s. VI d.C.) hallada en la basílica de santa Eulalia perteneciente al Museo Nacional de Arte Romano (Mérida).
- FIG. 64.** Vista aérea (Landsat colección 2, USGS) del complejo monástico de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz).
- FIG. 65.** Localización del complejo monástico y su situación en la comunidad extremeña en el año 2022.
- FIG. 66.** Cartografía base del término municipal de Fregenal de la Sierra, año 2022.
- FIG. 67.** Vista aérea del complejo monástico de San Miguel de los Fresnos, Fregenal de la Sierra. Ortofoto PNOA, año 2022.
- FIG. 68.** Cartografía base del término municipal de Fregenal de la Sierra, año 2022.
- FIG. 69.** La Bética en la Antigüedad tardía (mapa elaborado por Daniel López Barrientos).
- FIG. 70.** Grabado anónimo del s. XVII de la provincia romana de la Bética. Licencia Creative Commons.
- FIG. 71.** Vista del puente romano de Mérida. Licencia Creative Commons.
- FIG. 72.** Miliario con inscripción latina que hace referencia al emperador romano Claudio (Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus), que gobernó entre los años 41 al 54 d. C. Licencia Creative Commons.
- FIG. 73.** Calzada que unía las ciudades de Bracara Augusta (Braga) y Lucus Augusti (Lugo). Licencia Creative Commons.
- FIG. 74.** Estado actual de la antigua calzada que conducía a la ciudad de Nertobriga Concordia Iulia, término actual de Fregenal de la Sierra (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).
- FIG. 75.** Red de calzadas en Hispania según el Itinerario de Antonino. Licencia Creative Commons.
- FIG. 76.** Reconstrucción del mapamundi incluido en el Anónimo de Rávena, elaborado por Konrad Miller, año 1898. Licencia Creative Commons.
- FIG. 77.** Imagen de la calle principal del municipio de Valverde del Camino (Huelva) coincidente con el trazado de la antigua vía romana hacia Mérida (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).
- FIG. 78.** Estado actual de la calzada romana hacia Mérida en las afueras del municipio de Valverde del Camino, Huelva (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).

- FIG. 79.** Detalle del estado actual de la calzada romana hacia Mérida en las afueras del municipio de Valverde del Camino, Huelva (Foto Marcos – Martínez – Monferrer).
- FIG. 80.** Vista aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos – Martínez Monferrer).
- FIG. 81.** Vista aérea del interior de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 82.** Madrid, Biblioteca Nacional de España, Cod. 10008 (*Etimologías* de Isidoro de Sevilla).
- FIG. 83.** Calzada romana XXV (Camino Romano Via de la Plata, Baños de Montemayor, Cáceres). Licencia Creative Commons.
- FIG. 84.** *Codex Theodosianus* contenido en el Breviario de Alarico (copia del s. VIII).
- FIG. 85.** Restos del templo de Nertobriga Concordia Iulia (Museo Arqueológico Provincial, Badajoz).
- FIG. 86.** Galería de la mina romana de Tresminas, Vila Pouca de Aguiar, Portugal. Licencia Creative Commons.
- FIG. 87.** Piara de cerdos.
- FIG. 88.** Rebaño de ovejas merinas.
- FIG. 89.** Ejemplar de vaca de raza retinta.
- FIG. 90.** Ánfora visigoda, siglos V/VI, procedente de Cullera, Valencia. Museo Arqueológico de Valencia.
- FIG. 91.** Cazuela de cerámica de época visigoda, Alcácer, Valencia, siglos VI/VII). Museo Arqueológico de Valencia.
- FIG. 92.** Olivar extremeño.
- FIG. 93.** Vistas del exterior de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 94.** Puerta de acceso a la ermita de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 95.** Vista del conjunto de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 96.** Detalle exterior de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 97.** Detalle de las ventanas de San Juan Bautista en Burguillos del Cerro, Badajoz (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 98.** Detalle de la ventana del muro posterior de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 99.** Detalle del muro posterior con ventana de falso arco en San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 100.** Planta según el diseño de Berrocal Rangel y Caso Amador en 1991.
- FIG. 101.** Planta del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 102.** Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 103.** Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 104.** Alzado del estado actual de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 105.** Perspectiva 3D de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 106.** Propuesta para la reconstrucción de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 107.** Fases de la reconstrucción de la ermita de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 108.** Alzado exterior de la ermita de San Miguel de los Fresnos. Propuesta reconstrucción virtual.
- FIG. 109.** Alzado interior con detalle ornamental de la ermita de San Miguel de los Fresnos. Propuesta reconstrucción virtual.
- FIG. 110.** Diseño de la estructura de la reconstrucción de la ermita actual de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 111.** Bóveda de sillería de la nave de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 112.** Pormenor de la bóveda de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 113.** Alzados exteriores de San Miguel de los Fresnos. Propuesta de reconstrucción virtual.
- FIG. 114.** Propuesta de reconstrucción virtual de San Miguel de los Fresnos.
- FIG. 115.** Vista exterior de Santa Lucía del Trampal en Alcuéscar, Cáceres (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 116.** Detalle de cancel (segunda mitad del s. VI) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).

## San Miguel de los Fresnos. Una basílica visigoda en proceso de extinción

- FIG. 117.** Pilastra decorada en una de sus caras con palma perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer)..
- FIG. 118.** Capitel visigodo (siglo V) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 119.** Friso con decoración vegetal (segunda mitad del siglo VI) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 120.** Parte superior de una pilastra con carácter geométrico y decoración vegetal con falso cimacio perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 121.** Detalle de panel con doble arco de medio punto perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 122.** Cátedra del obispo (s. VI d.C.) perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 123.** Pila de mármol (siglo VI) y pilarcillo de ensamblaje con decoraciones de palma, hojas de vid y racimos (siglo VII) Pila de mármol (siglo VI), pertenecientes a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 124.** Detalles de cimacio con decoración geométrica y vegetal esquematizada (siglo VI) y detalle decorativo de pila bautismal (siglo VI), pertenecientes a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 125.** Placa de mármol con decoración vegetal (siglo VI), perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 126.** Placa de cancel con decoración geométrica y vegetal perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 127.** Detalle de la decoración geométrica y vegetal de placa de cancel perteneciente a la Colección Visigoda del Museo Nacional de Arte Romano, Mérida (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 128.** Boca de aguada sita en el conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 129.** Aguada del conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).
- FIG. 130.** Posibles restos de acarreo pertenecientes al conjunto monacal de San Miguel de los Fresnos (Foto Marcos - Martínez - Monferrer).

## Apéndice

- IMAGEN 1.** Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 2.** Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 3.** Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 4.** Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 5.** Imagen aérea de la villa romana de la Cocosa (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 6.** Villa romana de la Cocosa. Imagen aérea realizada por el Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC)
- IMAGEN 7.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 8.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 9.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 10.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 11.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 12.** Imagen aérea de Nertóbriga Concordia Iulia (Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 13.** Imagen aérea del yacimiento en torno a la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). GeoEye-1 (Maxar)

- IMAGEN 14.** Imagen aérea del yacimiento en torno a la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 15.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 16.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 17.** Imagen aérea de la ermita de Santa María de Brovales (Jerez de los Caballeros, Badajoz). Sentinel (ESA).
- IMAGEN 18.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 19.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 20.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 21.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 22.** Vista aérea en detalle de los restos de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 23.** Vista aérea del yacimiento de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 24.** Vista aérea del yacimiento de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 25.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 26.** Imagen aérea de la ermita de Valdecebadar (Olivenza, Badajoz). Landsat 7 y 8 (NASA)
- IMAGEN 27.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 28.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Sentinel (ESA)
- IMAGEN 29.** Imagen aérea de la ermita de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz), fuente: Museo Arqueológico de Badajoz.

## Bibliografía

### Fuentes

- El Libro de los Juicios (Liber Iudiciorum)*. Estudio preliminar de R. Ramis Barceló. Traducción y notas de P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló sobre la edición de Th Mommsen (Madrid: Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado, 2015).
- Campos, J., *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios (Madrid: CSIC, 1960).
- Campos Ruiz, J. e I. Roca Melia, *Santos Padres Españoles*, t. II. Introducción, traducción y notas (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971).
- Campos Ruiz, Julio, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda* (Madrid: La Editorial Católica, 1971).
- Codoñer Merino, C., *El «De Viris Illustribus» de Ildefonso de Toledo*. Estudio y edición crítica (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972).
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. bilingüe de J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casqueiro. Introducción general de M. C. Díaz y Díaz (Madrid: BAC, 2004), XX.12.3.
- Isidoro, *Regla, Praef.* Introducción, traducción y notas de J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, *Santos Padres Españoles*, t. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971).
- Itineraria Romana. Volumen Alterum: Ravenatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*. Ed. Joseph Schnez Cuntz (Leipzig: Teubner, 1990 [1ª ed. 1940]).
- Itineraria Romana. Volumen Prius: Itineraria Antonini Augusti et Burdigalensi*. Ed. Otto Cuntz (Leipzig: Teubner, 1929).
- Maya, A., *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*. Edición Crítica. *Corpus Christianorum. Series Latina*, CXVI, (Turnhout: Brepols, 1994).
- Valero, J.B., *San Jerónimo. Epistolario II*. Edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995).
- Vidas de los santos Padres de Mérida*. . Introducción, traducción y notas de I. Velázquez (Madrid: Trotta, 2008).
- Vita Fructuosi*, 3. Estudio y edición crítica de Manuel C. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga* (Braga: Empresa do Diário do Minho, 1974).

- Vives, J., *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*. Con la colaboración de T. Marín Martínez y G. Martínez Díez (Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963).
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ğām al-buldān*. 5 vols (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1399 AH/1979 AD).
- ### Estudios
- Álvarez Martínez, José María, ‘El tajamar del Puente romano de Mérida y la navegabilidad del Ana’, *Revista de Estudios Extremeños* LXXI,1 (2015), pp. 37-66.
- Aranda Frutos, R., ‘El Itinerario de Antonino; la vía XXIII’, ‘El Itinerario de Antonino; la vía XXIII (432.4) a su paso por la provincia de Badajoz’, *Revista de Estudios Extremeños* 76.1 (2020), pp. 287-302.
- Argüelles Álvarez, Patricia A., ‘Vías de comunicación en la legislación visigoda’, *Studia Historica. Historia Medieval* 38.1 (2020), pp. 143-166.
- Arnauld, Dominique, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (París: Karthla, 2001).
- Barbero, A. y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona: Editorial Ariel,
- Bar-Magen, Alexander, *Hispanojewish Archaeology: The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains*, 2 vols. (Leiden – Boston: Brill, 2021).
- Barrett, Graham, ‘Empire and the Politics of Faction: Mérida and Toledo Revisited’, en *Rome and Byzantium in the Visigothic Kingdom: Beyond Imitatio Imperii*, eds. D. Fernández, M. Lester y J. Wood, «Late Antique and Early Medieval Iberia» (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023), pp. 277–316.
- Barrientos Alfageme, Gonzalo, *Geografía de Extremadura* (Badajoz: Biblioteca Popular Extremeña Universitas, 1990).
- Berrocal Rangel, L. y R. Caso Amador, ‘El conjunto monacal visigodo de San Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz): Estudio preliminar’, *CUPAUAM* 18 (1991), pp. 299-31.
- Berrocal-Rangel, L., J. L. de la Barrera y R. Caso, ‘El santuario republicano de Nertobriga Concordia Iulia: una aportación al conocimiento de los rituales de fundación’, *Journal of Roman Archaeology* 27.1 (2014), pp. 82-108.
- Berrocal Rangel, L., José L. de la Barrera y Rafael Caso Amador, *Nertobriga Concordia Iulia. De oppidum céltico a municipium romano: excavaciones sistemáticas, 1987-2011*, «Serie Arqueología» 24 (Alicante: Publicacions Universitat d’Alacant, 2017).
- Blázquez, Antonio, ‘Nuevo estudio sobre el Itinerario de Antonino’, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 21 (1892), pp. 54-128.
- Borrero Fernández, M<sup>a</sup> M., ‘El concejo de Fregenal: población y economía en el siglo XV’, *Historia. Instituciones. Documentos* 5 (1978), pp. 113-168.
- Borrero Fernández, M<sup>a</sup> M., ‘Un concejo de la «tierra» de Sevilla: Fregenal de la Sierra (siglos XIII-XV), *Archivo Hispalense* LX.183 (1977), pp. 1-70.
- Brown, P. ‘The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity’, *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 98-101
- Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1982).

- Bustamante, Rosa y Teresa Cabezas, 'Las ventanas de la iglesia templaria de San Juan Bautista de Burguillos del Cerro, Badajoz', *Recopar* 8 (2011), pp. 20-33.
- Caballero Zoreda, L., 'El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (criterios seguidos para identificar monasterios tardoantiguos)', en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, coord. José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja Caruso (Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real-CER, 2006), pp. 101-145.
- Caballero Zoreda, L., '«Impacto» del islam en la arquitectura cristiana que se conservó o se construyó en al-Ándalus (o bajo dominio musulmán)' en *De Hispalis a Isbiliya*, ed. Alfonso Jiménez Martín (Sevilla: Avla Hernán Rviz, 2009), pp. 15-58.
- Caballero Zoreda, L., 'La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica?', en *Visigodos y omeyas: el territorio*, eds. L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y T. Cordero Ruiz (Mérida: CSIC, 2012), pp. 207-247.
- Caballero Zoreda, L., 'Iglesia y monasterio mozárabes de Santa María de Melque, San Martín de Montalbán, Toledo. Síntesis de un debate científico', *Urbs Regia* 5 (2020), pp. 61-91.
- Canto, A. M<sup>a</sup>, *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica* (Madrid: Ediciones de la UAM, 1997).
- Cañizar Palacios, José Luis, 'Consideraciones sobre aspectos jurídico-legislativos en relación con las vías públicas de Hispania durante la Antigüedad Tardía', *Hispania Antiqua* 29 (2005), pp. 225-236.
- Cañizar Palacios, José Luis, 'Los *navicularii Hispaniarum* en el contexto de la documentación legislativa tardoantigua', *Hispania Antiqua* 33-34 (2009-2010), pp. 295-309.
- Caro, Rodrigo, *Antigüedades y principado de la ilustrisima ciudad de Sevilla y chorographía de su convento iuridico o antigua chancilleria* (Sevilla: Alfar, 1982).
- Casiano, *Colaciones*, III, 4-5, ed. E. Pichery, *Jean Cassien. Conférences I-VII*. Introduction, texte latin, traduction et notes, col. «Sources Chrétiennes» 42 (Paris: Éditions du Cerf, 1955).
- Castellanos, Santiago, *The Visigothic Kingdom in Iberia: Construction and Inventioon* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2020).
- Castillo Maldonado, Pedro, 'Católicos y arrianos en la Hispania visigoda: la conformación de un sistema único de dominación', en *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*. Coordinadores José Fernández Ubiña, Alberto J. Quiroga Puertas y Purificación Ubric Rabaneda (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015), pp. 51-71.
- Cerrillo Martín de Cáceres, Enrique, 'Extremadura visigoda. Entre el Imperio Romano y la Invasión Musulmana', en *Historia de Extremadura*, 4 vols. (Badajoz: Universitas, 1985), I, pp. 181-207.
- Chadwick, Henry, *The Early Church*. Revised Edition (Londres: Penguin Books, 1993).
- Charlton T. Lewis y Charles Short, *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten (Oxford: Clarendon Press, 1879).
- Codero Ruiz, Tomás, 'Configuración administrativo-territorial de la provincia Lusitania. Desde su creación al periodo islámico (ss. I a.n.e.-VIII)', en *La*

- arquitectura doméstica urbana de la Lusitana romana*, coord. Antonio Pizzo. «MYTRA, Monografías y Estudios de Arqueología» 6 (Mérida: Instituto de Arqueología, 2020), pp. 31-43.
- Codoñer, Carmen (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca – Universidad de Extremadura, 2010).
- Collantes de Terán, Francisco, ‘Los castillos del Reino de Sevilla’, *Archivo Hispalense* XVIII.58-59 (1953), pp. 117-185.
- Collins, Roger, *Visigothic Spain, 409–711* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004). Versión Española: *La España visigoda, 409-711*. «Serie Mayor. Historia de España» (Barcelona: Editorial Crítica, 2005).
- Costa-Badia, Xavier, Jordina Sales-Carbonell y Marta Sancho i Planas, ‘De visigodos a carolingios. El monacato en el noreste peninsular antes, durante y después de la conquista islámica (siglos IV–IX)’, *Hispania Sacra* 76.154 (2024), 1101.
- Coullaut Saenz de Sicilia, J.L., J. Fernández Carrasco y M.J. Aguilar Tomás, *Mapa geológico de España. Jerez de los Caballeros* Hoja 875 (10-35) (Madrid: Servicio de Publicaciones Ministerio de Industria y Energía, 1981).
- Curchin, Leonard, ‘Curials and local government in Visigothic Hispania’, *Antiquité Tardive* 26 (2018), pp. 225-240.
- Dagron, Gilbert, *Emperador y sacerdote: estudio sobre el “cesaropapismo” bizantino* (Granada: Universidad de Granada, 2007).
- De Hoz, M<sup>a</sup> Paz, *Inscripciones Griegas de España y Portugal* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2014).
- De la Banda y Vargas, Antonio, ‘Huellas artísticas andaluzas en la Baja Extremadura’, en *Estudios de Arte Español* (Sevilla: Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 1974), pp. 11-34.
- De la Barrera Antón, José Luis, ‘La ciudad céltico-romana de Nertobriga Concordia Iulia’, en *Ciudades Romanas de Extremadura*, eds. Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo. «Studia Lusitana» 8 (Mérida: MNAR, 2015), pp. 136-140.
- De la Barrera Antón, José Luis, Luis Berrocal-Rangel y Rafael Caso Amador, ‘La ciudad céltico-romana de Nertóbriga Concordia Iulia’, en *Ciudades romanas de Extremadura*, eds. Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo, «Studia Lusitana» 8 (Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2014), pp. 135–162.
- De la Fuente, Vicente, *Historia eclesiástica de España ó Adiciones a la Historia General de la Iglesia* (Barcelona: Librería Religiosa, 1855), vol. I.
- De la Fuente, Vicente, *Historia eclesiástica de España*. Segunda edición corregida y aumentada (Madrid. Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1873), vol. II.
- De Santiago Fernández, J., ‘Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias’, en *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: la muerte y sus testimonios escritos* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011), pp. 365-403.
- Del Hoyo Calleja, J., ‘Fórmulas singulares en la epigrafía cristiana de la Bética occidental’, en A Baete ad fluvium Anam: *Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos. Homenaje al*

- profesor José Luis Moralejo Álvarez, ed. J. Carbonell Manils y H. Gimeno Pascual (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la UAH, 2016), pp. 51-66.
- Delgado Molina, Pedro Á., 'Nuevo tramo de la red viaria de "Augusta Emerita", excavación de un "cardo minor". Intervención arqueológica realizada en el nº 11 de la C/ Almendralejo (Mérida)', *Mérida, excavaciones arqueológicas* 10 (2004), pp. 209-220.
- Devia, Cecilia, 'La angelología cristiana medieval: una aproximación filosófico-política a través del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis', *Hispano American Journal TOR* 9 (2024), pp. 57-72.
- Díaz Martínez, Pablo C., 'Monacato y sociedad en la Hispania visigoda', *Codex Aquilarensis* 2 (1988), pp. 47-62.
- Díaz y Díaz, M.C., *Antología del latín vulgar* (Madrid: Gredos, 1974).
- Díaz y Díaz, M.C., 'La penetración cultural latina en Hispania en los siglos VI-VII', en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (Barcelona: El Albir, 1976), pp. 9-20.
- Díaz y Díaz, M.C., 'La cultura de la España Visigótica del siglo VII', en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, pp. 21-55.
- Díaz y Díaz, M.C., 'Isidoro en la Edad Media hispana', en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, pp. 141-201.
- Díaz y Díaz, M.C., *Libros y librerías en La Rioja Altomedieval* (Logroño: Servicio de Cultura de la Diputación de Logroño, 1979).
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982).
- Díaz, Pablo C., *Forma económicas y sociales en el monacato visigodo* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987), pp. 43-44.
- Díaz, Pablo C., 'Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda', *Antigüedad y Cristianismo* 3 (1986), pp. 189-195.
- Díaz, Pablo C., 'El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno', en *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campoo, 2011, coords. J. Á. García de Cortázar y R. Teja Casuso (Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico – Centro de Estudios del Románico, 2011), pp. 57-84.
- Díaz, Pablo C., *El reino suevo (411-585)* (Madrid: Ediciones Akal, 2011).
- Dols Juste, I., *Santa Lucía del Trampal. Nuevas claves de interpretación*. Tesis doctoral (Universidad de Extremadura, 2013).
- Domergue, Claude, *Catalogue des mines et des fondaries antiques de la Péninsule Ibérique*, Tome I, «Publications de la Casa de Velazquez. Serie Archeologie» VIII (Madrid: Casa de Velázquez, 1987).
- Domergue, Claude, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité Romaine*, «Collection de l'École Française de Rome» 127 (Roma: École française de Rome, 1990).
- Domínguez del Val, Ursicino, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo* (Madrid: Editora Nacional, 1981).
- Duby, George, *Guillermo el Mariscal* (Madrid: Alianza, 1987).
- Durán Castellano, F.J., 'Los templarios en la Baja Extremadura', *Revista de Estudios Extremeños* 56.1 (2000), pp. 99-146.
- Eger, Christoph, 'Guarrazar', en *Zona Arqueológica 11. El tiempo de los "bárbaros". Pervivencia y transformación en*

- Galia e Hispania (ss. V-VI d. C.)*, eds. Jorge Morín de Pablos, Jorge López Quiroga y Artemio Martínez Tejer (Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2010), pp. 563-565.
- Eszenyi, Edina, *Encounters of Saint Michael and the Devil in Medieval Hungary*. MA Thesis (Budapest: Central European University, 2007).
- Fernández Cadenas, N., 'Gestión de las tierras en la Antigüedad tardía: entre la autonomía y la dependencia de las poblaciones rurales', *Antesteria* 8 (2019), pp. 149-160.
- Fernández de la Peña, Francisco Javier, '«Dehesa de la Ventosa» (Malpartida de Plasencia, Cáceres). Un asentamiento rural de época visigoda', *Arqueoweb* 14 (2012-13), pp. 59-64.
- Fernández Ortiz de Guinea, Lina, 'Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda', *Studia historica. Historia Antigua* 12 (1994), pp. 159-167.
- Flori, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media*. Traducción de Godofredo González, «Paidós Orígenes» 21 (Madrid: Paidós, 2001).
- Fondevilla Aparicio, J.J., 'La Banda Gallega: vertebración defensiva de un espacio de frontera en el límite noroccidental del alfoz hispalense en la Baja Edad Media', en *Defensive Architecture of the Mediterranean*, vol X, coord. J. Navarro Palazón y L. J. García-Pulido (Valencia: edUPV, 2020), pp. 301-308.
- Fontán, A., 'Martin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana', *Anuario de Estudios Medievales* 9 (1979), pp. 331-341.
- Fuguet Sans, J., 'La historiografía sobre la arquitectura templaria en la península ibérica', *Anuario de Estudios Medievales* 37.1 (2007), pp. 367-386.
- García Izquierdo, I. y D. Peterson, 'Una memoria ficticia: toponimia y disputas diocesanas en la *Divisio Wambae*', *Edad Media: Revista de Historia* 23 (2022), pp. 209-233.
- García Moreno, Luis Agustín, 'Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, s. V-VII', *Habis* 3 (1972), pp. 127-154.
- García Moreno, L.A., *Historia de la España visigoda* (Madrid: Cátedra, 1989).
- García Moreno, L.A., 'La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa', en *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589-1989* (Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991), pp. 271-296.
- García Moreno, L.A., 'Los monjes y los monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas', *Habis* 24 (1993), pp. 179-192.
- García Moreno, Luis Agustín, *Leovigildo, unidad y diversidad de un reinado* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2008).
- Gil, Juan, 'La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda', *Codex aquilarensis del Monasterio de Santa María la Real* 10 (1994), pp. 7-20.
- Gómez Fernández, Francisco J., 'Augusta Emerita en el transcurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana', *Historia Antigua* 27 (2003), pp. 263-279.
- González Carrasco, Celia y Felipe Leco Berrocal, 'Jerez de los Caballeros: la dehesa como integrador del patrimonio territorial', en *Paisajes patrimoniales de Extremadura para un desarrollo sostenible*, ed. Felipe Leco Berrocal (Cáceres: Grupo de Estudios sobre Desarrollo

- Rural y Local en Espacios de Frontera, Instituto de Investigación en Patrimonio, Universidad de Extremadura, 2020), pp. 45-71.
- González Fernández, Julián, *Inscripciones mozárabes de Andalucía* (Sevilla: Athenaica Ediciones, 2016).
- González Fernández, Rafael, 'El fasto imperial y los miliarios en el siglo III. La presencia de las augustae', *Lucentum* 36 (2017), pp. 311-324.
- González García, V.J., 'La Hitación de Wamba: confirmación de los linderos diocesanos el año 676', *Magister* 11 (1994), pp. 173-213.
- González García, V.J., 'La Hitación de Wamba: confirmación de los linderos diocesanos el año 676 (parte final)', *Magister* 12 (1994), pp. 175-229.
- González, Teodoro, 'La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe', en *Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana y visigoda*, dir. R. García-Villoslada (Madrid: BAC, 1979), pp. 401-748.
- Gonzálvez Ruiz, Ramón, 'Agali. Historia del monasterio de San Ildefonso', *Toletum* 54 (2007), pp. 99-145.
- Gorges, J.-G. y F. G. Rodríguez Martín, *Regina y su territorio. Nuevas perspectivas sobre la implantación romana en la Beturia túrdula* (Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2023).
- Gutiérrez, Oliva, Diego Madroñal y Joaquín Márquez, 'Transporte del mármol de las canteras de Almadén de la Plata (Sevilla) en época romana: evaluación de las rutas propuestas y nuevas aportaciones mediante SIG', *Zephyrus* 85 (2020), pp. 109-138.
- Heather, P. y J. Matthews, *The Goths in the Fourth Century*. «Translated Texts for Historians» (Liverpool: Liverpool University Press, 1991).
- Herman, József, *Vulgar Latin*. Traducido al inglés por Roger Wright (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997).
- Hübner, E., *Inscriptiones Hispaniae Christianae* (Berlín: G. Reimerum, 1871).
- Huertas Gómez, J., 'La vocación monástica y ascética en la Hispania visigótica: motivaciones y movilidad geográfica', *Antigüedad y Cristianismo* 42 (2025), pp. 109-130.
- Izquierdo Benito, Ricardo, 'Toledo en época visigoda', en *Toledo y Bizancio*. Coordinador Miguel Cortés Arrese (Cuenca: Ediciones de la universidad de Castilla-La Mancha, 2002).
- Jones, A.H.M., J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Keppie, Lawrence, *Understanding Roman Inscriptions* (Londres – Nueva York: Routledge, 2010, repr. ed. 1989).
- Kieckhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages*. «Cambridge Medieval Textbooks» (New York: Cambridge University Press, 1989).
- Koch, Manuel, 'Arianism and Ethnic Identity in Sixth-Century Visigothic Spain', en *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Editado por Guido M. Berndt y Roland Steinacher (Londres – Nueva York: Routledge, 2014), pp. 257-270.
- Kurt, Andrew, *Minting, State, and Economy in the Visigothic Kingdom* (Amsterdam: AUP, 2020).
- Laguna Paúl, Teresa, 'Un escultor para un cardenal. Lorenzo Mercadante de Bretaña y el sepulcro de Juan de Cervantes:

- nuevas lecturas documentales', *De Arte* 16 (2017), pp. 7-30.
- Linaje Conde, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica* (León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1973).
- Linaje Conde, A., "La tardía supervivencia de los monasterios dobles en la Península Ibérica", *Studia Monastica* 32/2 (1990), pp. 365-379.
- Lynch, C.H. y P. Galindo, *San Braulio de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras* (Madrid: CSIC, 1950).
- Madoz, José, 'San Ildefonso de Toledo', *Estudios Eclesiásticos* 26 (1952), pp. 467-505.
- Mantel, María Marcela, 'Monarquía, matrimonio, sucesión y legitimación del poder (siglos V-VII)', *Estudios de Historia de España* 15 (2013), pp. 31-51.
- Maríezkurrena Ponce, Susana I., 'Puertos y comercio marítimo en la España visigoda', *Polis* 11 (1999), pp. 135-160.
- Martín Viso, Iñaki, 'Prácticas locales de la fiscalidad en el reino visigodo de Toledo', en *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, ed. X. Ballestín y E. Pastor (Oxford: BAR, 2013), pp. 72-85.
- Martínez Carrasco, Carlos, *La disidencia religiosa en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en primera expansión del islam (632-666)*. Tesis doctoral (Granada: Universidad de Granada, 2017).
- Martínez, Gonzalo, 'Concilios nacionales y provinciales', en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (Madrid: CSIC, 1972), I, pp. 537-577.
- Mateos Cruz, Pedro y L. Caballero Zoreda, *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y alto-medieval* (Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, 2003).
- Mitre, Emilio, *La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas* (Madrid: Istmo, 2008).
- Moreno Escobar, M.<sup>a</sup> del Carmen, *Patrones de asentamiento en la Bética romana. Un estudio sobre la romanización desde el análisis arqueológico espacial*, «BAR International Series» 3214 (Oxford: BAR Publishing, 2025).
- Navascués, José María de, 'Los epígrafes cristianos latinos de Mérida. Tesis doctoral', en *Joaquín María de Navascués. Obra epigráfica*, ed. J. de Santiago Fernández, J. M.<sup>a</sup> de Francisco Olmos y E. Menor Natal, 2 vols. (Madrid: NUNMISDOC-Editorial UCM, 2019), vol. II, pp. 693-851.
- Orbán, Á.P., 'Recherches sur les différences locales dans la langue des inscriptions latines de l'Antiquité chrétienne', en *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves* (Utrecht - Anvers: Spectrum Éditeurs, 1973), pp. 108-139.
- Orduña Cuevas, María, 'Las iglesias centralizadas de la Tardía Antigüedad de la Península Ibérica', en *Caida y ascenso de las estructuras de poder en la Alta Edad Media*, coords. A. Díaz-Plaza Casal, G. J. Escudero Manzano y O. Villarroel González, «Historia y Arte» 8 (Madrid: La Ergástula, 2020), pp. 41-60.
- Orlandis, José, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*. (Madrid: Gredos, 1987).
- Pacheco Paniagua, José Antonio, *Extremadura en los geógrafos árabes* (Badajoz: Diputación de Badajoz, 1991)-

- Palmer, L.R., *The Latin Language* (Londres: Faber and Faber Limited, 1954).
- Paniego Díaz, Pablo, 'La conquista e implantación romana en la cuenca del Ardi-la', en *Ambientes epigráficos y territorio. El Guadiana entre Bética y Lusitania*, coords. C. Gaspar, H. Gimeno Pascual y N. Vicent Ramírez (Madrid: Centro de Estudios Clásicos-Fundación General de la UAH, 2020), pp. 31-61.
- Paredes Martín, Enrique, 'Notas sobre la presencia de Augusto en el *Iter Ab Emerita Asturicam*: acerca de dos miliarios de la provincia Lusitania', *Studia Historica. Historia Antigua* 39 (2021), pp. 253-278.
- Paredes Martín, Enrique, 'El conjunto de miliarios de la milla VI del *Iter ab Emerita Asturicam* (Casa de Campo, Mérida, Badajoz): revisión y nuevos datos', *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 36 (2023), pp. 31-58.
- Pérez Álvarez, María de los Ángeles, *Fuentes árabes de Extremadura* (Cáceres: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1992).
- Pérez Martín, María Jesús, 'Una tumba hispano-visigoda excepcional hallada en el Turuñuelo. Medellín (Badajoz)', *Trabajos de Prehistoria* IV (1961), pp. 16-27.
- Pérez Sánchez, D., 'Legislación y dependencia en la España visigoda', en «*Romanización*» y «*Reconquista*» en la península ibérica: nuevas perspectivas, ed. M.<sup>a</sup> J. Hidalgo, D. Pérez, y M. J. R. Gervás (Salamanca; Universidad de Salamanca, 1998), pp. 227-245.
- Pliego Vázquez, Ruth, *La moneda visigoda. Historia monetaria del Reino visigodo de Toledo (c. 569-711)*, 2 vols. (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2009)
- Portero Sánchez, Luis, 'Iglesias y monasterios propios. Notas sobre una página de nuestra historia medieval', *Salmanticensis* 12.1 (1965), pp. 33-56.
- Poveda Arias, Pablo, 'La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio', *Hispania Sacra* 76.143 (2019), pp. 9-24.
- Prévot, Françoise, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne. VIII. Aquitaine première* (París: CNRS Éditions, 1977).
- Reina Giráldez, F., 'Llegada a Sevilla y primeras obras del escultor Lorenzo Mercadante de Bretaña', *Archivo Hispalense* LXX.215 (1987), pp. 143-151.
- Rivera Recio, Juan Francisco, 'Los concilios de Toledo', en *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*. Vol. I. Dirigida por Agustín Fliche y Víctor Martín. Edición española bajo la dirección de José María Javierre (Valencia: Edicep, 1974), pp. 709-717.
- Roca Meliá, Ismael, *San Isidoro de Sevilla. Los tres libros de las «Sentencias»*. Introducción, traducción y notas (Madrid: BAC, 2009).
- Rodríguez Alonso, Cristóbal, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. Estudio, edición crítica y traducción (León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1975).
- Rodríguez Martín, Francisco Germán, 'Las vías romanas de Lusitania: el trazado en el *Conventus Emeritense* y su proyección hacia la fachada atlántica', *Anas* 21-22 (2008-2009), pp. 415-469.
- Salinas de Frías, Manuel, 'Las ciudades del poder de la provincia Lusitania. Capitales conventuales y ciudades principales', *Revista de Historiografía* 25 (2016), pp.133-155.

- Sánchez Salor, Eustaquio, 'La cultura en los monasterios visigóticos', *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 3 (1990), pp. 23-40.
- Sánchez Velasco, Jerónimo *The Christianization of Western Baetica: Architecture, Power, and Religion in a Late Antique Landscape*. «Late Antique and Early Medieval Iberia» (Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2018).
- Santos Márquez, A.J., 'La periferia pacense: Fregenal de la Sierra, Higuera la Real, y Bodonal de la Sierra. Creatividad artística entre dos jurisdicciones. Siglos XVI-XVIII', en *Las artes en el Reino de Sevilla durante el Barroco. En razón de sus centralidades y periferias*, ed. F. Quiles, «Universo Barroco Iberoamericano» 28, (Sevilla: ENREDARS-UPO, 2023), pp. 349-372.
- Sarrao, Elisabetta, 'Nuove iscrizioni da un sepolcro giudaico di Napoli', *Puteoli* 12/13 (1988-89), pp. 103-117.
- Sirks, A.J.B., 'The *episcopalis audientia* in Late Antiquity', *Droit et cultures* 65.1 (2013), pp. 79-88.
- Solin, Heikki, 'Analecta epigraphica', *Arctos* 25 (1991), pp. 139-156.
- Tantimonaco, S., *El latín de Hispania a través de las inscripciones. La provincia de la Lusitania*. Tesis doctoral (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017).
- Tello Hernández, Esther, 'Las devociones en la cofradía de Mirambel (siglos XV-XVI)', *Baylías. Miscelánea del Centro de Estudios del Maestrazgo Turolense* 6 (2009), pp. 59-71.
- Tomás-Faci, G. y J. C. Martín-Iglesias, 'Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586)', *Mittellateinisches Jahrbuch* 52.2 (2017), pp. 261-286.
- Uscatescu, Alexandra y Juan Carlos Ruiz Souza, 'Orientalismos y entanglement cultural: estímulos y desenfoces historiográficos', *Anales de Historia del Arte* 22 n.º especial II (2012), pp. 297-308.
- Utrero Agudo, M<sup>a</sup> de los Ángeles, *Iglesias tardeoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica* (Madrid: Instituto de Historia-CSIC, 2006).
- Vallejo Girvés, Margarita, *Hispania y Bizancio: una relación desconocida* (Madrid: Akal, 2012).
- Vázquez de Parga Iglesias, Luis, *San Hermenegildo ante las fuentes históricas* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1973).
- Vázquez de Parga, L., *La División de Wamba. Contribución a al estudio de la Historia y la geografía eclesiástica de la Edad Media Española* (Madrid: CSIC, 1943).
- Velázquez Soriano, Isabel y M.<sup>a</sup> del R. Hernando Sobrino (eds.), *Hispania Epigraphica 2014-2015. Archivo Epigráfico de Hispania* (Madrid: Ediciones Complutense, 2021).
- Vives, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona: CSIC – Instituto Jerónimo Zurita – Balnesiana, 1942), pp. 27 (nº 67) y 225.
- Vives, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1942).
- Wickham, Chris, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400–800* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Wolfram, Mélanie, *La Christianisation du monde rural dans le Sud de la Lusitanie*. Tesis Doctoral (Université Paris IV-Sorbonne, Universidade de Lisboa, 2011).
- Wood, Jamie, 'Defending Byzantine Spain: frontiers and diplomacy', *Early Medieval Europe* 18.3 (2010), pp. 292–319.

## Referencias web

- Clemente Ramos, Julián y Juan Luis de la Montaña Conchiña, 'Las Órdenes Militares en el marco de la expansión cristiana de los siglos XII-XIII en Castilla y León', *e-Spania* 1 (2006), UR: <http://journals.openedition.org/e-spania/312>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.312> [último acceso 22/09/2025].
- [https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/fregenal-de-la-sierra\\_espa%C3%B1a\\_2517643](https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/fregenal-de-la-sierra_espa%C3%B1a_2517643); <https://es.weatherspark.com/y/33330/Clima-promedio-en-Fregenal-de-la-Sierra-Espa%C3%B1a-durante-todo-el-a%C3%B1o> [última consulta :23/9/2025]
- <https://www.uco.es/guadiatvr/la-via-romana-corduba-emerita/> [último acceso: 22/09/2025]
- <https://listaroja.hispanianostra.org/ficha/conjunto-monacal-visigodo-san-miguel-los-fresnos/> [último acceso 22/09/2025].
- <https://www.hoy.es/prov-badajoz/fregenal/201709/27/fregenal-perdio-1929-miguel-20170927085744.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.hoy.es%2Fprov-badajoz%2Ffregenal%2F201709%2F27%2Ffregenal-perdio-1929-miguel-20170927085744.html> [último acceso 22/09/2025].
- <https://www.museunacional.cat/es/colleccio/san-miguel-arcangel/lorenzo-mercadante-de-bretona/004367-000> [último acceso 22/09/2025].



## Índice de autores clásicos y medievales

### A

Agila 157  
Agustín (san) 30, 46, 71  
Ambrosio de Morales 37, 148  
Antonio Abad (san) 49  
Apio Claudio 36  
Arrio (obispo) 17  
Aselo 57  
Atanagildo 157  
Atanasio 71  
Audax 34  
Audeca (rey) 63, 76  
Ausonio 36  
Avito 34, 36

### B

Benedicta 54, 58, 76  
Benito (san) 49  
Bonelo 53  
Braulio de Zaragoza (san) 24, 36, 58, 73

### C

Caper 34  
Casiodoro 29, 34, 35  
César 34  
Chilperico (rey) 147  
Chindasvinto (rey) 27, 63  
Chintila (rey) 63  
Cicerón 34, 36, 46, 76

Citonato 57  
Conancio de Palencia (obispo) 27, 57  
Coripo 36  
Cosme y Damián (santos) 73  
Crisóstomo (san Juan) 37  
Crisóstomo latino 37

### D

Donato 29, 30, 34, 37, 53, 76, 153, 157  
Draconcio 35, 36

### E

Eborico (rey) 63, 76  
Egidio 41  
Eladio (obispo) 73  
Emiliano 53, 57, 76  
Ennio 34  
Epicuro 36  
Ervigio (rey) 63, 74  
Eufemia de Elviña (santa) 51  
Eugenio (obispo) 27, 30, 35, 53, 54, 58, 63,  
73, 76  
Eusebio de Cesarea 36  
Eutropio de Valencia 29, 30, 35

### F

Felices 53, 57  
Fidel de Mérida (obispo) 30

Fructuoso de Braga (san) 30, 32, 37, 46, 47,  
49, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 62,  
63, 76, 80

## G

Gennadio de Marsella 37 Geroncio 57  
Gregorio Magno (Papa) 46  
Gundemaro 37

## H

Hegesipo 36  
Heladio (obispo) 30, 54, 63, 76  
Hermenegildo (príncipe/mártir) 20, 21  
Hidacio 36  
Himerio de Tarragona 30 Hipócrates 37  
Horacio 36

## I

Ildefonso de Toledo (san) 24, 29, 30, 35,  
38, 43, 45, 47, 54, 58, 73, 74, 75,  
153  
Isidoro de Sevilla (san) 20, 23, 27, 30, 32,  
33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42,  
43, 46, 47, 51, 52, 54, 59, 60, 76,  
80, 90, 100

## J

Jerónimo (san) 36, 37, 46, 149  
Juan Casiano 54, 58, 59  
Juan de Biclara 20, 30, 36, 63, 153, 157  
Juan de Zaragoza (obispo) 30, 58  
Julián de Toledo 34, 36, 38, 54, 63, 76  
Justiniano (obispo) 73, 153  
Justo (obispo) 30, 54, 63, 73, 76  
Juvenco 34

## L

Leandro de Sevilla (san) 21, 22, 27, 30, 32,  
36, 41, 47, 76  
Leovigildo (rey) 19, 20, 21, 63, 147, 153,  
156, 157, 158, 159  
Leudefredo 33  
Liciniano de Cartagena 29, 30, 36, 37  
Livio 34

Lucano 34  
Lucrecio 34, 35

## M

Mallio Teodoro 34  
Martín de Dumio (san) 30, 36  
Martín de Braga (san) 27, 29, 38, 40, 41, 53  
Martín de Tours (san) 29, 70  
Masona de Mérida (obispo) 20, 73,  
104, 153

## N

Nancto 53, 153, 154, 156, 157, 158, 159  
Nepopis 153  
Nonito de Gerona (obispo) 30

## O

Orígenes 37  
Oribasio 35  
Orosio 36  
Ovidio 34, 36

## P

Pacomio 49, 51, 71  
Pascasio 29  
Paulino de Nola (san) 34, 36, 71, 72, 77  
Paulo de Mérida (obispo) 30  
Persio 34  
Plauto 34  
Potamia 57  
Prisciano 34, 76  
Probo 34  
Próspero 36  
Prudencio 34, 73

## Q

Quirico (obispo) 73

## R

Recaredo (rey) 21, 22, 23, 24, 27, 48  
Recesvinto (rey) 37  
Redempto (Díacono) 32, 37  
Renovato de Mérida (obispo) 30  
Rufo 35

**S**

Sacerdos 34  
Sedulio 34, 35, 36  
Séneca 29, 36, 41, 46, 76  
Sergio (obispo) 74  
Silio Itálico 35  
Siricio (papa) 30  
Sisebuto (rey) 35, 37, 73  
Sofronio 57  
Sulpicio Severo 34, 36

**T**

Tajón 73  
Terasia 71, 72, 77  
Terencio 34, 36  
Teodorico (rey) 29  
Teodosio 77  
Teudisclo de Lamego (obispo) 30, 58

Tulga (rey) 63, 76

**U**

Ulfilas (obispo) 17

**V**

Valerio del Bierzo 36, 53, 59, 69, 76  
Varrón 34, 42  
Venancio Fortunato 28, 34  
Vicente de Huesca (diácono) 28, 30, 56,  
62  
Víctor de Tunnuna 36  
Victoriano (monje/abad) 28, 30  
Virgilio 34, 35, 36, 46, 76  
Visinando 54

**W**

Wamba (rey) 36, 63, 74, 76, 150, 151, 152



## Índice de autores modernos

- Barbero, Abilio 151  
Barrientos Alfageme, G. 6  
Berrocal Rangel, Luis 119, 132, 145  
Blázquez, Antonio 95  
Borrero Fernández, M.<sup>a</sup> Mercedes 121  
Brown, Peter 57, 70  
Bustamente, Rosa 127  
Caballero Zoreda, Luis 119, 128, 152  
Cabezas, Teresa 127  
Caro, Rodrigo 146  
Caso Amador, Rafael 119, 132, 145  
Cerrillo Martín de Cáceres, Enrique 111  
De la Barrera, José Luis 111, 116  
Díaz Martínez, Pablo C. 52, 62  
Díaz y Díaz, Manuel Cecilio 69, 71  
Fernández de la Peña, F. J. 114, 117  
García Moreno, Luis Agustín 69, 71, 72, 75, 77, 159  
Gil, Juan 147 Hübner, E. 146  
Huertas Gómez, Jesús 75, 76  
Mateos Cruz, Pedro 119, 152  
Navascués, J. M.<sup>a</sup> de 148  
Orlandis, José 76  
Rodríguez Martín, F. G. 97  
Sánchez Salor, Eustaquio 75  
Sánchez-Albornoz, Claudio 75  
Utrero, M.<sup>a</sup> Ángeles 134  
Vallejo Girvés, María 16  
Vigil, Marcelo 151  
Vives, José 146  
Wickham, Chris 110, 116



## Índice topográfico

### A

África 29, 36, 49, 133, 153, 159  
Agali 30, 54, 63, 73, 75, 76, 77  
Alejandría 71  
Alentejo 92  
Almadén de la Plata 102  
Almonaster la Real 27  
Andalucía 79, 92  
Andévalo 98, 107, 109, 112  
Arles 146  
Arroyomolinos de León 140; Iglesia de Santiago el Mayor (Arroyomolinos de León) 140  
Asa 152  
Asán 27, 28, 29, 56, 62, 76  
Astorga 53

### B

Badajoz 11, 77, 83, 95, 108, 140, 154, 159  
Barcelona 49, 71, 73, 120  
Basílica de Casa Herrera 10  
Basílica de Santa Eulalia 62, 73, 152, 153  
Bética 10, 21, 51, 55, 60, 79, 80, 92, 97, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 145, 147, 160  
Beturia 89, 100, 104  
Bilibio 53, 57  
Bizancio 19, 22

Bodonal de la Sierra 79, 80, 123-124  
Braga 27, 41, 46  
Britania 53  
Burguillos del Cerro 12, 83, 125, 127, 137, 156; Iglesia de san Juan Bautista 125, 127, 132; Iglesia de Santa María del Valle (Burguillos del Cerro, Badajoz) 154; Iglesia de la Santa Cruz (municipio de Burguillos del Cerro) 156  
Busa 152

### C

Cáceres 110, 113; Iglesia de Santa Lucía del Trampal (Cáceres) 11, 133, 135, 138, 153, 156  
Caesaraugusta 72  
Cala 95  
Cartago 49  
Castilla y León 124  
Castroleón (monasterio) 58  
Cataluña 118  
Cauliana 30, 34, 63  
Compludo 53; monasterio 58; Complutum 71, 72, 73  
Constantinopla 19, 41, 138  
Contributa 95, 97, 98  
Córdoba 25, 37, 80, 147, 157

Curica 95, 97

## D

Dumio 29, 76

## E

Egipto 49

Emerita Augusta 89, 91-92, 97, 98, 100-103, 116, 140, 152, 154

Escorial 37

Europa 47

Extremadura 10-11, 14, 15, 79, 86, 107, 110, 111, 114, 115, 117, 119, 124, 125

## F

Fregenal de la Sierra 79, 82, 83, 86, 87, 88, 95, 108, 111, 113, 118, 121, 123, 124, 125, 127, 133, 135, 140, 147, 150, 154; Basílica y ermita San Miguel de los Fresnos (Fregenal) 9-15, 74, 83, 85, 97, 100, 102, 104, 119, 121, 123, 124-125, 132, 133, 135-136, 138, 141, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160 Iglesia de Santa Ana (Fregenal) 140

## G

Galia 17, 36, 49, 51, 53, 70-71, 73, 146

Gallaecia 40, 46, 51

Gerona 30, 73

Göttweig 37

Guarrazar 111, (tesoro de) 117

## H

Higuera la Real 83, 87, 123

Hispalis 97

Hispania 17, 25, 29, 34, 37, 38, 40, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 62, 63, 66, 67, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 79, 82, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 110, 112, 116, 118, 119, 146, 147

Huelva 86

Huesca 28, 62, 71

Hungría 124

## I

Irlanda 51

Italia 29, 40

Itálica 97, 152

## J

Jerez de la Frontera 157

Jerez de los Caballeros 12, 79, 83, 87, 100, 124, 125, 147

## L

Lacunis 97

Lamego 30

Lancola 152

León 47, 53, 118

Lérida 30

Levante 118, 159

Lusitania 10, 51, 60, 79, 80, 91, 92, 97, 107, 108, 109, 111-113, 116, 140, 145, 147, 152, 153, 154, 159-160

Lyon 37

## M

Malpartida (Plasencia) 114

Manacor (Baleares) 150

Matutera 124

Medina de las Torres (Contributa Iulia Ugultunia) 95

Medina Sidonia 74, 152, 157

Mérida 10, 11, 27, 30, 62, 73, 75, 76, 79, 91, 95, 97, 104, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 141, 148, 149, 152, 153, 156, 157, 159 ; Basílica de Santa Eulalia 10, 32, 62, 73, 74, 75, 77, 138, 152-153

Mértola (*Myrtilis*) 91

Mirambel (Teruel) 124

Monesterio 82

*Monte Maiorum* 97

Munich 37

## N

Nabrah 79

Nertobriga (Nertobriga Concordia Iulia)  
79, 80, 82, 90, 92, 95, 97-98, 102,  
104, 107, 108, 109, 110, 111, 112,  
113, 114, 116, 117, 118, 121

Nola 71

## O

Oviedo 37, 47

## P

Palencia 27

Palestina 49, 133

Pannonia 40

Perceiana 97

Pergelena 97

Portugal 123

Provenza 29

## R

Recópolis 157

Regiana 97

Regina 97, 98

Ripoll 47

Roma 41, 77, 92, 99, 100, 110, 118

## S

Salamanca 157

Sapos 157

Sarabia 157

Segura de León 79

Segura de León (Badajoz) 140; Iglesia de  
Nuestra Señora de la Asunción  
140

Servitano 29, 35, 76

Sevilla 27, 29, 41, 42, 76, 78, 80, 121, 146,  
150

Sierra del Coto 79

Silos 47

Siria 49, 133

## T

Tarraconense 29, 60, 73

Tarragona 49, 71, 74

Toledo 30, 34, 35, 36, 37, 48, 53, 54, 58,  
63, 72, 73, 75, 76, 77, 109, 150,  
151, 156; Basílica de Santa María  
de Melque 132, 133, 135, 138

Turuñuelo (Medellín) 159

## U

Ulea 152

## V

Valencia 73

Valencia del Ventoso 83, 97

Valera 88

Valuengo 88

Valverde del Camino 95

Vergegio 57

Vivarium 29, 34

## Z

Zaragoza 27, 30, 53, 58, 73



## Índice de materias

### A

Abad(es) 28, 30, 33, 49, 51 (abadesas) 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 73, 105, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 158, 159  
Ábside(s) 13, 98, 120, 127, 128, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 152, 156, 160  
Aceite 82, 113, 116, 117  
Actas conciliares 52, 89, 109, 115, 150  
*Actio causarum* 33  
Agricultura, Actividad agraria 90, 108, 112, 113, 114, 118  
Actividad artesanal, artesanía 61, 90  
Objetos artesanales 113, 117  
Actividad metalúrgica 90  
*Ahl al-dhimmah* («gentes sometidas») 25  
Alcabalas 124  
Altar 11, 12, 120, 140, 141  
*Angariae* 104  
Angelología 124  
Arcángel 123, 124  
Arco 135, 138, 152  
Arco de herradura 156  
Arco de medio punto 127  
Arco ojival 121, 128  
Arco toral 128, 133  
Aritmética 35  
Arrianismo, arrianos 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 41, 48, 49, 156  
Artes liberales 29, 30, 42, 76  
Asceta, ascetismo, vida ascética 42, 49, 57, 59, 68, 76, 82

Astronomía 35, 76

*Audientia episcopalis* 104

Arzobispo 41, 42, 43

### B

Baptisterio 12, 156

Basílica(s) 27, 58, 62, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 132, 152, 153

Biblioteca 27, 29, 32, 34, 36, 37, 38, 53, 65, 76, 77, 150, 153

Bóveda, abovedado 98, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 138, 152, 159

Bóveda de cañón 121, 134

Bóvidos, ganadería bovina 88, 108, 114

### C

Caballeros 123, 124

Cabildo catedralicio 75

Caliza (piedra) 102

Calzada, vía, red viaria 72, 73, 77, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 110, 116, 117

Canon eclesiástico 27, 29, 30, 49, 75

Cánones conciliares 27, 36, 49

Capilla 71, 127

Caprino, ganado caprino 114

*Carrum* (carreta) 99

*Castellum* 68

Castillo 53, 57, 124

Catedral 32, 37, 69, 70, 75, 77, 121  
Cebada 113  
Celibato 23, 49  
Cenobio, vida cenobítica 28, 51, 55, 56, 58,  
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71,  
73, 74, 75, 76, 77, 99  
Cerdos, ganado porcino 88, 108, 114, 117  
Cereal 103, 108, 109, 113, 115, 116, 117  
Cesaropapismo 22  
Clero, clérigos 24, 27, 29, 30, 32, 34, 35,  
37, 41, 43, 47, 49, 58, 65, 66, 74,  
75, 76, 105, 117  
Cimacio 140, 141, 156  
*Civitates* 68, 69, 90, 97, 100  
Cobre 107, 109, 111, 112  
*Codex Revisus* («Código revisado») 19  
Códice 29, 36, 37, 47, 150, 152,  
153  
Colonos 61, 62, 67, 158, 159  
Comunidad monástica véase monje(s)  
Concejo 121, 123  
Concilio 66, 146, 150  
Concilio arriano de Toledo 20  
Concilio de Barcelona 49  
Concilio de Calcedonia 153  
Concilio de Constantinopla 19  
Concilio de Lérida 30  
Concilio de Nicea 17, 19, (obispos nicenos  
20)  
Concilio de Sevilla 41  
Concilio de Tarragona 49  
Concilios de Toledo 21, 22, 23, 24, 27, 37,  
41, 48, 49, 62, 73, 74, 75, 76, 82,  
105, 147, 151, 152  
Concilio de Zaragoza 64  
Conquista musulmana/islámica de  
Hispania, invasión islámica 25, 52,  
82  
Contrafuertes 121  
*Conventus hispalensis* 150, 152  
Conversión 17, 21, 22, 24, 27, 41, 48, 54,  
58, 59  
Conversos 20, 53, 58, 59.  
Cristianización 17, 40, 53, 64, 65, 67, 154,  
156

*Custos sacrarii* 35, 37

## D

Dehesa 83, 109, 113, 114, 115  
Díacono 27, 28, 32, 37, 59, 62  
Diócesis 28, 29, 46, 66, 82, 147, 151, 152  
Diosa 156  
Documentación conciliar 104  
*Dominus* 157  
*Donatio* 62  
Dovelas 132, 134

## E

Economía agropecuaria 115  
Ejército 123, 124, 151, 157  
Elite 25, 27, 30, 48, 55, 64, 67, 71, 72, 77,  
82, 110, 112, 113, 115, 117, 158  
Epigrafía, fuentes epigráficas 73, 79, 93,  
149, 159

Epígrafe 146, 147, 148, 149, 150  
Episcopado 22, 24, 35, 41, 43, 45, 63, 66,  
71, 73, 74, 75, 104, 153  
Epitafio 147, 148  
Eremita, vida eremítica, semieremítica 57,  
80  
Ermita 82, 83, 85, 119, 120, 121, 123, 127  
Ermitaño 70  
Escuelas episcopales 27, 28, 30, 32, 47, 76  
Escuelas catedralicias 30, 32  
Escuelas monásticas 28, 29, 30, 32, 38  
Escultor 121  
Escultura, estatua 121, 123  
Estaño 112  
*Evergetismo* 77  
Exégesis, comentarios bíblicos 24, 30, 34,  
65

## F

*Fides gothica* 20  
Fortaleza 124, 127  
*Fratres* del Temple 124, 125, 127

## G

Ganadería 108, 109, 112, 113, 114  
 Ganadería extensiva 88, 114  
 Gentiles 33, 76  
 Geometría 35  
 Gramática, gramáticas 27, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 59, 65, 76  
 Granito 102, 128, 132, 133, 134, 152, 159  
 Godos 19, 20  
 Gótico 125, 128

## H

Hagiografía, textos hagiográficos, ‘Vita Sanctorum’, vidas de santos 36, 37, 51, 52, 58, 59, 65, 74, 104, 145, 153  
*Hapax onomastikón* 146  
 Herejes, herejía 22, 33, 46, 47, 66  
 Herético 33, 65, 153  
 Hídalgo, hidalguía 123  
 Hierro, yacimiento de hierro 88, 104, 107, 109, 110, 111, 112, 117  
 Hispania visigoda 52, 54, 63, 64, 66, 75, 76, 77, 102, 104, 118  
 Historiografía, fuentes historiográficas 20, 67, 68, 103, 107, 112, 116, 118  
*Homoianismo* 19  
*Hospitia* 66

## I

Iconografía 79, 102  
 Iglesia (institución) 19, 20, 22, 23, 27, 33, 37, 41, 45, 48, 49, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 110, 111, 115, 117, 118, 124, 151, 153, 158, 159  
 Iglesia (edificio) 22, 68, 71, 74, 119, 121, 124, 127, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 145, 148, 150, 152, 154, 156, 160  
 Imaginería 121  
 Imaginero 121, 123  
 Imperio bizantino 21  
 Imperio romano 17, 47  
 Impuesto, tasa, tributo, censo 115, 117, 123, 157, 158

Infraestructura 61, 66, 91, 92, 99, 102, 104, 110, 111, 116, 117, 125

Inscripciones 79, 80, 146, 147, 148, 149, 152, 156, 159, 160

Islam 25, 123, 124, 128, 132

## J

Judaísmo 23

## L

Lana 114, 116, 117

Lápidas 79

Latón 112

Leche 114

*Libertos* 61, 62

Liturgia, textos litúrgicos 20, 23, 25, 27, 32, 33, 46, 48, 51, 65, 67, 70, 71

*Loca sanctorum* 77

## M

Magnetita 88.

*Mansio, mansionis* 95, 99, 100, 156

*Mancipia* 61

Manuscritos 27, 35, 37, 38, 51, 61, 65, 76, 150

Maravedíes 123

Mármol 98, 102, 140, 156

Mártir, mártires, martirio 20, 25, 53, 56, 58, 67, 68, 71, 72, 75, 77, 138, 154

Matemáticas 35, 76

Mausoleo 72

Medicina 35, 42

Mercado 102, 103, 108, 116, 117, 124

Mezquita 27

Milagro 71, 153, 157

Miliario, colección miliaria 92, 100, 102

Minas 110, 111, 112

Minería, explotaciones mineras 110, 111, 118

Monacato véase monje(s) *Monachus* véase monje(s) Monarquía visigoda 19, 22, 47

- Monasterio, conjunto monacal, enclave monástico 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 46, 47, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 97, 98, 99, 104, 119, 132, 145, 148, 150, 153, 154, 156, 160
- Moneda, acuñación de moneda, circulación monetaria 103, 111, 117, 118
- Monja 32, 147
- Monje(s) 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 147, 148, 149, 153, 154, 156, 157, 159
- Monofisita 153
- Mozárabes 25, 80, 82, 123, 154
- Mozarabismo 128
- Muralla 60, 77
- N**
- Necrópolis 159
- Novicios 56, 59
- O**
- Obispado 104, 152
- Obispo 17, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 37, 41, 46, 49, 51, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 82, 151, 152, 153
- Oblatos*, oblación 62, 63, 76
- Olivo, olivares 88, 108, 109, 113, 115, 118
- Onomástica 149, 150, 159
- Oppidum* 107, 108, 114
- Oratorio(s) 59, 79
- Oro, explotación aurífera 107, 109, 110, 111, 112, 117
- Ortodoxia 17, 22, 23, 24, 27, 45, 46, 48
- Ovinos, ganado ovino 108, 114, 117
- P**
- Pagano 33, 34, 36, 65, 77, 148
- Parangariae* 104
- Parvulus* 63
- Pater monachorum* 58
- Patrística 23, 24, 29, 46
- Peaje (*vectigalia, portoria, telonea*) 102, 103, 104
- Pechos* 123
- Pecheros 123
- Plata, explotación argentífera 110, 111, 112, 117
- Plaustrum* 99, 100
- Plomo 112
- Prerrománico 128
- Praepositus* 35, 63
- Presbítero 27, 57, 63
- Prior 149, 150
- Programa reformista leovigildiano 20
- Puente 100, 102, 104
- Pueri* 62
- R**
- Rebelión de Hermenegildo 20, 21
- Recursos minerales 112
- Regla communis* 62, 64, 65, 76, 80 (Regla común véase *Regla communis* Reglas monásticas 32, 33, 35, 36, 42, 46, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 76, 80
- Regnum Gothorum* 17, 104, 150
- Rheda* 99
- Reliquia 56, 61, 65, 71, 73, 77
- Renacimiento ostrogodo 29
- Retórica 27, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 76
- Rex catholicus* 23
- Rex et sacerdos* 22
- Románico 125, 128
- S**
- Santo, santos, 'Holy Men' 56, 57, 58, 59, 63, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 124, 147, 153
- Santuario 69, 70, 71, 72, 73, 76
- Scriptorium* 150
- Scriptoria* 37, 38, 150
- Sedes episcopales 37, 55, 66, 72, 73, 109, 112

- Sedes metropolitanas 76, 77, 75  
*Servi, serui*, siervos 61, 62, 67, 80, 158, 159  
    *Servus fiscalii*, «siervo del fisco» 158,  
    159 Siervo de Cristo 147  
Sillares 125, 128, 134  
Sínodo 20, 22, 152  
*Spolium* 102  
*Symbolum fidei* 22
- T**  
Tardorromano 128  
Templarios 123, 124, 127  
Templo 32, 108, 119, 120, 121, 123, 124,  
    132, 133, 135, 136, 154, 156  
Teología, textos teológicos 51 Terracota  
    121  
Textos clásicos, autores clásicos 29, 34, 46,  
    65, 76  
Tonsura 63, 64, 76  
Topónimo, toponimia 80, 82, 95, 97, 152  
Transepto 136, 138
- Transmisión de textos 25, 27, 67, 152  
*Trivium* 34  
*Tremises* 117  
Tumba 53, 71, 159
- V**  
Viajeros, peregrinos, rutas peregrinaje 66,  
    72, 75, 76, 77, 156  
Vid 108, 109, 113  
Vida monástica véase monje(s)  
Villa 68, 72, 77, 99, 108, 112, 114, 123, 154  
Vino 103, 113, 116, 117  
Virgen, vírgenes, virginidad 32, 58, 64, 74.  
Visigodos 17, 19, 20, 21, 22, 27, 30, 38, 53,  
    62, 102
- Y**  
Yacimiento 80, 114, 117, 119, 120, 121,  
    140, 145  
Yacimiento metalúrgico 88, 107, 111, 112,  
    156, 157



Terminóse de imprimir este libro en los Talleres  
Sindéresis siendo el día veinte de marzo del año dos  
mil y veintiséis, jornada en la que se conmemora el  
martirio de los veinte santos monjes de la laura de  
San Sabas en Jerusalén el año 796.



Sindéresis<sup>editorial</sup>

