

ESPIRITUALIDAD ASCÉTICA Y ESPACIOS RUPESTRES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: ALGUNOS EJEMPLOS DEL CENTRO Y SUERESTE PENINSULAR

PEDRO CASTILLO MALDONADO

Huir de las ciudades, huir de los dioses. Este es el *leitmotiv* de los ascetas que deciden habitar el *ager ignotus* en Oriente en los siglos III y principios del IV, y con posterioridad –por imitación– en todo el territorio del Imperio romano¹.

Para los cristianos, los dioses paganos, unos espíritus demoníacos de cuya existencia no dudaban aunque negaban su naturaleza divina, habitaban en las ciudades, ámbito de todos los males representados en sus *capitolia*. Por ello la huida al desierto –preconizada por vez primera en tiempos de *fuga*– era tanto como el alejamiento de la idolatría. En él se podría restablecer la naturaleza adánica, paradisíaca, del hombre. Sin embargo, estos eremitas pronto advertirán que allí, lejos de llevar una vida angelical, se multiplicaban los demonios, fundamentalmente los del estómago y el sexo. Fue un duro aprendizaje que les indujo a las prácticas ascéticas, a una lucha permanente contra el propio cuerpo².

Además, tal saber empírico venía a ratificar un imaginario que los cristianos –fruto de su inculturación– compartían con los paganos: el desierto, la “no-ciudad”, era patria de demonios y toda suerte de espíritus maléficos,

¹ D. J. CHITTY, *El desierto ¿una ciudad!*, Bilbao 1991 (ed. original ingl., *The desert a city*, Oxford 1966).

² P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona 1993 (ed. original ingl., *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*, New York 1988).

con su propio *capitolium* en las montañas y su *sancta sanctorum* en las cuevas. También será tarea de los eremitas doblegar a estos espíritus, y para ello no dudarán en ir a su morada más recóndita, la cueva, tradicional lugar demoníaco y residencia de las divinidades más primigenias, las ctónicas³.

Por su parte, las cuevas ofrecieron lo mejor de sí mismas a estos ascetas, protección y calor, cumpliendo así con su valor primordial antropológico de útero protector de la madre tierra⁴. Un padre visigótico como Valerio del Bierzo, anacoreta él mismo, comenta este movimiento y explica el refugio hallado en las cuevas: “Otros, de modo semejante, abandonando la convivencia social, como hicieron los Padres orientales de la Tebaida, huyeron a soledades desiertas e inmensas, acogiéndose en tugurios, pequeños y angostos, o refugiándose en cuevas u otros tipos de abrigos terrenos, vestidos con ásperas pieles, y viviendo con solo agua y pan”⁵.

Ya en *tempora christiana* estos nuevos atletas de Cristo, los anacoretas, van a recibir todo el prestigio que tuviesen los mártires en el pasado. Su doble *agon*, contra su propia naturaleza carnal y frente a los demonios, va a despertar la admiración de las gentes. Cuando su *fama sanctitatis*, inextricablemente unida a sus hazañas ascéticas y a la capacidad de operar *prodigia* y *miracula*, sea de dominio público, atraerá a discípulos, peregrinos y curiosos⁶. Es un fenómeno que podía ocurrir en vida del eremita o a su

³ Es algo omnipresente en el precursor del emeritismo: el anacoreta Antonio. Para Hispania, véase por ejemplo Mart. Brac., *De correctione rustic.* 7 (ed. PLS 4, 1395-1403).

⁴ La cueva es útero o matriz de la Madre Tierra, en expresión de M. ELIADE, *Herreros y alquimistas*, Madrid 1974, 40-41 (ed. original fr. *Forgerons et alchimistes*, París, 1956); un valor antropológico que en última instancia explica la –a tenor de lo dicho hasta ahora- paradójica significación positiva de la cueva en el cristianismo: J.A. MOLINA, *La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo: Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía*, (Antigüedad y Cristianismo 23), Murcia 2006, 861-882.

⁵ Val., *De Vana Saec. Sapientia*, 10 (ed. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León 2006): “Alii similiter seculare conuersatione deserentes, sicut fecerunt orientales Thebei patres, ad desertas uastasque sollicitudines confugentes, paruisque et angustis tuguriis inherentes, atque per antra et diuersis terre cauernis permanentes, yrsutis pellibus induentes, in solo pane et aqua uiuentes” (trad. de M.C. Díaz y Díaz).

⁶ No debemos despreciar este fenómeno a medio camino entre la feria y la peregrinación, como advertimos en dos casos hispanos. En la *Vita Fructuosi* la fama del santo mueve a constantes multitudes: *Vit. Fruct.*, 4, 9 y 14 (ed. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga 1974); y en la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza la atracción fruto de la fama alcanzada será el motor que lleve al santo a refugiarse en las soledades: Br., *Vit. Aem.* III, 10 y XXII, 29 -ed. J. OROZ, *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita Sancti Aemiliani. Hymnus in festo sancti Aemiliani abatis: Perficit*

muerte, pues las *uestigia sacra* del *uir sanctus* permanecían en el lugar de sus proezas, en sus escenarios vitales, o en su tumba⁷. De esta manera los simples refugios propios del anacoreta se van a transformar en eremitorios.

Pese a ser un movimiento que nace con un marcado carácter contracultural y que se beneficia de un alto grado de autonomía⁸, su propio éxito pronto le hizo desarrollarse bajo formas cenobíticas y monásticas. Fue algo propiciado por la fama alcanzada, pero también ayudó en la Antigüedad tardía el atractivo que despertaría esta vida en una sociedad altamente jerarquizada. No faltarían quienes vieron en estas comunidades la posibilidad de alcanzar prestigio y un mínimo vital, escapando a lazos de dependencia que les sumían en un estado de semiesclavitud⁹, además de una esperanza de carácter escatológico. Incluso algunos de estos monasterios, nacidos al abrigo de la *fama sanctatis* de un eremita del pasado o de su propio *conditor* actual, vivirían épocas de esplendor, hasta el extremo de servir como cantera de captación episcopal. Prueba de esta institucionalización en la Hispania visigoda es su conformación como grandes propietarios rurales y

119-120 (1978) 165-227-. Para este último caso, el fenómeno de la *multitudo-unanimitas* suscitada por el *uir Dei* ha sido estudiada por S. CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño 1988, 103-124.

⁷ Los ejemplos se multiplican: p.e. *Vit. Fruct.*, 20. Por otro lado, la misma elección de un lugar por parte del eremita no es libre, sino que se limita a “descubrir” un espacio sagrado (M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 1981, 372 –trad. esp.-).

⁸ El grado de independencia de estas comunidades era tal que incluso eludían el control económico de los obispos. Precisamente por su alto grado de autonomía económica, por su libertad de movimientos y una eventual heterodoxia, no faltaron reticencias de la iglesia diocesana hacia estas formas de vida, como ocurriera en el caso hispano, donde los obispos se esfuerzan en reforzar la canónica dependencia disciplinar de anacoretas y monjes. De hecho, en Hispania se entendía que el anacoretismo solitario exigía de un paso previo por el cenobitismo, por la sujeción a una autoridad y a una regla (*Conc. VII Tolet.*, c. V. Ed. J. VIVES, T. MARÍN Y G. MARTÍNEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963). Por su parte, la cueva era vista como el eventual escondrijo del hereje. “*in cauernis quibus latent*” (Leandr., *Hom. In laude eccl. ob conuersionem gentis post Concilium*, 5. Ed. J. FONTAINE, *La homilía de San Leandro ante el Concilio III de Toledo: temática y forma: XIV Centenario. Concilio III de Toledo (589-1989)*, Toledo 1991, 249-269). Al respecto, A.M. MARTÍNEZ TEJERA, *La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X): Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo 2006, 59-97.

⁹ F. SALVADOR, *Aspectos sociales en las reglas monásticas de la Bética: La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada 1994, 495-514.

unidades de explotación con un alto grado de organización¹⁰, o la incorporación de los abades a los asistentes a los concilios de la segunda mitad del siglo VII¹¹.

No obstante, no debemos ser optimistas en exceso sobre el éxito de todas estas instalaciones. El concilio II Hispalense (a. 619) ya advierte del estado ruinoso de algunos monasterios asolados por la codicia de los obispos¹²; un estado que en nuestra opinión sería próximo a la realidad de los más de nuestros establecimientos religiosos rupestres: pequeños cenobios compuestos por un número reducido de miembros que, a lo sumo, se servían de una exigua población asentada en sus inmediaciones, y que por su situación de ordinario no muy alejada de las ciudades siempre se encontraron en contacto con el obispado (con un apartamiento más simbólico que real, y sus emplazamientos un simple remedo del auténtico *eremos*).

Por tanto, ¿estamos ante un fenómeno marginal y sin trascendencia? Pensamos que todo lo contrario. Su extensión geográfica y la mutación que del pensamiento clásico sobre el campo conlleva, al romper la natural repulsión hacia el mismo como lugar incivilizado y servir a su cristianización, le hace digno de estudio.

El fenómeno eremítico-monástico puede ser analizado desde diversas perspectivas. Así, por ejemplo, nos podemos interesar por su desarrollo histórico, su topografía o por sus aspectos más ideológicos¹³. Sin embargo, en lo que pudiéramos llamar la “piedad rupestre”, es complejo diferenciar

¹⁰ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca 1987.

¹¹ J. ORLANDIS, *Abades y concilios en la Hispania visigoda*: Los Visigodos: Historia y Civilización, (Antigüedad y Cristianismo 3), Murcia 1987, 221-235.

¹² *Conc. II Hisp.*, c. 10.

¹³ Para el caso hispano, entre otros (además del ya citado de P.C. Díaz Martínez) véanse: M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *El eremitismo en la España visigótica*: Revista Portuguesa de História 6 (1955) 217-237; Ídem, *La vida eremítica en el reino visigodo*: España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Pamplona 1970, 49-62; A.M. MUNDÒ, *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino sec. VII. Questione ideologiche e letterarie*: Settimane di Studio sul'Alto Medioevo 4, Spoleto 1957, 73-117; G.M. GIBERT, *El eremitismo en la Hispania romana*: España eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Pamplona 1970, 41-47; J. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona 1971; G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo I. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, Madrid 1974; A. LINAJE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica I: El monacato hispano prebenedictino*, León 1973; C.J. BISHKO, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Londres 1984; L. CABALLERO ZOREDA, *Monasterios visigodos. Evidencias arqueológicas*: Codex Aquilarensis 1 (1988) 31-50; A. ARKÁRATE, *El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos*: Codex Aquilarensis 5

todos estos aspectos; no sólo por la dificultad inherente a la investigación de unos espacios cuyos orígenes, funcionalidades y amortizaciones no siempre podemos determinar con precisión¹⁴, sino porque su misma plasmación geográfica y arquitectónica nos informa de lo espiritual -tanto como lo segundo conforma lo primero-. En otras palabras: la configuración física del eremitorio y su eventual transformación en un monasterio nos habla de su régimen de vida y de su espiritualidad. Este es, en nuestra opinión, el mayor servicio que puede prestar al conocimiento histórico el estudio de la topografía de estos espacios rupestres.

Por esta razón creemos necesario concretar cuanto hemos indicado previamente en las instalaciones rupestres con posible función religiosa de un espacio geográfico determinado. Dado que otras zonas peninsulares son más reconocidas y cuentan con una bibliografía más “compacta”¹⁵, nos parece de interés una aproximación (sin pretensiones de ser exhaustivos) a las tierras del Centro y, fundamentalmente, Sureste peninsular¹⁶. Asimismo, la peculiar historia de esta última región, precozmente cristianizada y sólo integrada en el territorio visigodo a fines del siglo VI y principios del VII, con las implicaciones que esto comporta en cuanto a dominios sociales y

(1991) 141-179; A.M. MARTÍNEZ TEJERA, *Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias: Los visigodos y su mundo*, (Arqueología, paleontología y etnografía 4), Madrid 1988, 115-125.

¹⁴ Imprecisión que afecta incluso a algunas instalaciones emblemáticas como Melque: L. CABALLERO ZOREDA, *El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-X. (Criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos tardoantiguos)*: Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media, Aguilar de Campoo 2006, 99-145; y que se extiende al conjunto de la arquitectura cristiana tardoantigua y altomedieval: C. GODOY, *Arqueología y Liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995; L. CABALLERO ZOREDA, *Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura hispánica: El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, (Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria 2000, 91-132.

¹⁵ Principalmente La Rioja y País Vasco: A. AZCÁRATE, *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria 1988; L.A. MONREAL, *Eremitorios rupestres altomedievales (el Alto Valle del Ebro)*, Bilbao 1989; A. GONZÁLEZ BLANCO, U. ESPINOSA y J.M. SÁEZ, *La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)*: Berceo 96 (1979) 81-105.

¹⁶ Artículo pionero sobre la arqueología rupestre en M. RIU, *Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos en Andalucía oriental: Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana I. Textos*, Città del Vaticano-Barcelona 1972, 431-443. En general para los testimonios de monacato en el Sur peninsular, F. SALVADOR, *Extensión del monacato en Hispania meridional durante la Antigüedad tardía: II Congreso Peninsular de Historia Antiga*. Actas, Coimbra 1993, 1067-1077.

las dificultades para la conformación de un mapa eclesiástico estable, pudiera prestarle un valor añadido. No obstante, somos conscientes de que, fuera de las fuentes documentales literarias, la geografía de la santidad hispánica de la Antigüedad tardía, en especial la eremítico-monástica de carácter rupestre que centra nuestra interés, cae en la nebulosa, y las propuestas que desde el ingente trabajo arqueológico de los últimos tiempos se han realizado deben entenderse como tales, es decir, como simples propuestas.

En el Centro-Este peninsular tenemos un ejemplo de instalación monástica semi-rupestre, que si bien es periférica a la zona geográfica de nuestro interés prioritario, puede contribuir a apuntalar una de las hipótesis que defendemos, el nacimiento de estos lugares por un fenómeno de atracción ligado a la *fama sanctitatis*. Se trata del monasterio *Seruitanum*, plausiblemente ubicado en la ladera sur del Castro de Santaver, es decir, en las inmediaciones de *Arcauica* (Cañaveruelas) prov. de Cuenca)¹⁷. De confirmarse esta hipótesis, algo que no podremos hacer con absoluta certeza hasta que dispongamos de documentación epigráfica, tendríamos unas excelentes posibilidades de confrontación con las fuentes literarias. Por Ildefonso de Toledo sabemos de su fundación por Donato y setenta monjes procedentes de África¹⁸, con un *terminus ante quem* en 571. De su carácter monástico estamos bien informados, pues contamos con una carta del abad Eutropio, después obispo de *Valentia*, dirigida al obispo arcavicense Pedro¹⁹. En ella se defiende ante su obispo diocesano de la acusación de haber tratado despectivamente a los monjes, por lo que estamos ante un monasterio perfectamente estructurado, con sus integrantes sometidos a la autoridad del abad. Su importancia se demuestra por la propia relevancia que ostentase el abad Eutropio, junto con Leandro uno de los organizadores del trascendental concilio III de Toledo (a. 587)²⁰; además de la posible filiación del Servitano con el importante monasterio agaliense de Toledo²¹. Según ha podido

¹⁷ M. OSUNA, *Diez años de excavaciones arqueológicas en Arcávida (Cañaveruelas, Cuenca)*: Homenaje al Profesor Martín Almagro Basch III, Madrid 1983, 263-273; R. BARROSO y J. MORÍN DE PABLOS, *La ciudad de Arcávida y la fundación del monasterio Servitano*: *Hispania Sacra* 48 (1996) 149-196; Ídem, *El monasterio Servitano. Auge y caída de un cenobio visigodo*: *Codex Aquilarensis* 19 (2003) 9-25.

¹⁸ Hild., *Vir. Il. III* (ed. C. CODONER, *El de Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972).

¹⁹ Eutr., *De districtione monach.* (ed. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota Wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca 1958, 20-26).

²⁰ Bicl., *Chron.* a. 590.1 (ed. J. CAMPOS, *Juan de Biclario obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios*, Madrid 1960).

²¹ C. CODONER, *op. cit.*, 51.

determinar la arqueología, la instalación estaría dotada con un gran edificio compuesto por un espacio central, posteriormente reutilizado como iglesia, una *cilla* o almacén, y una serie de recintos menores destinados a las celdas de los monjes. Sin duda asumió funciones sacramentales. Incluso es posible que contara con un baptisterio en la cercana fuente de El Pocillo, aunque ésta también pudiera estar asociada a la iglesia catedral arcavicense. Los materiales de todo este conjunto arquitectónico nos remiten a fines del siglo VI o comienzos del VII como fecha de sus inicios, acorde por tanto con la noticia del biclarensis según la cual la actividad de Donato se desarrolla en el tercer año del reinado de Leovigildo. De su continuidad hasta época mozárabe no cabe dudar, pues ha proporcionado abundantes restos cerámicos de esta época, siendo su actividad interrumpida drásticamente en el siglo IX (coetáneo a lo ocurrido con la cátedra arcavicense, pues sabemos que el último obispo de la ciudad huyó a Orense a mediados esta centuria). Lógicamente un monasterio de esta entidad tendría sus propios dependientes, poblaciones de las que acaso tengamos un rastro al pie del cerro, en la necrópolis de la Rinconada. Sin embargo, las raíces de este importante monasterio visigótico son anteriores, según demuestra la propia investigación arqueológica. Sus orígenes están en la ladera del Castro, en una iglesia-oratorio rupestre compuesta por dos estancias y con presencia de abundantes cruces y graffitis grabados en torno a una sepultura tallada en la roca; todo ello en un emplazamiento privilegiado, que bien pudiera ser el ocupado por un ermitaño²². Desgraciadamente no sabemos restituir una lacónica inscripción que presenta: FAH. Asociada a esta construcción rupestre se encuentra una necrópolis de tumbas excavadas en la roca, con una disposición que se encuentra en relación con la cámara interior. Muy posiblemente debamos entender que estamos ante sepulturas *ad sanctos*, o de las propias tumbas originadas por un eremitorio ya transformado en cenobio. De ser como proponemos, pudiéramos encontrarnos ante el fenómeno de la generación de una comunidad cenobítica originada por la *fama sanctitatis* de un *uir sanctus*, ya fuera en vida o a su muerte. Pudiera tratarse de un eremita ignoto, o acaso del propio Donato (que por otra parte gozaba de fama de milagrero, según noticia de Juan de Biclarensis²³), pues del texto del biclarensis no se deduce necesariamente que fuera enterrado en el monasterio por él fundado. Por nuestra parte entendemos que, en todo caso, la fundación de Donato no debe referirse a una primitiva laura rupestre, sino que

²² C. MONCÓ, *El eremitorio y la necrópolis hispanovisigoda de Arcávida*: Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española II, Zaragoza 1986, 241-257.

²³ Bicl., Chron. a. 584, 5.

el impulso dado por la llegada de los monjes africanos sería decisivo para la transformación de este eremitorio en un monasterio: que Donato buscara para sus monjes una ubicación próxima a un antiguo emplazamiento rupestre eremítico-cenobítico no es extraño, pues él mismo fue educado por un eremita africano según la noticia biográfica que proporciona el toledano. En suma, pensamos que muy posiblemente sea en tiempos de Donato cuando, con la ayuda de la evergeta Miniciana a decir del obispo de Toledo, el cenobio se desplazaría a un lugar más apropiado, al llamado despoblado de Savater o Vallejo del obispo, para ejercer como centro de toda una población de dependientes.

En la actual provincia de Albacete, en un espacio rupestre como La Camareta (Agramón, Hellín) advertimos un fenómeno similar, aunque sin llegar a generar un monasterio “exento” al modo del Servitano. Se trata, a decir de sus investigadores, de una importante instalación cenobítica fundada a fines del siglo VI o principios del VII, aunque aprovechando un lugar cuya utilización se remontaba en el tiempo²⁴. Situada en un farallón rocoso de la margen derecha del río Mundo y cercana a la importante ciudad de visigoda de *Eio* (El Tolmo de Minateda) con la que probablemente mantenía estrechos lazos, se compone de tres estancias principales. Su situación privilegiada (que en lo religioso se debía a su relativo aislamiento y orientación) le hacía dominar una importante extensión agrícola. Cuenta con una numerosa documentación epigráfica, ibérica, latina y, aun, árabe. En relación con la epigrafía latina tardía, el carácter repetitivo de las inscripciones, con constantes aclamaciones-invocaciones del tipo “*uiuas in Deo*”, advierte de su carácter cultural, como manifestación de una peregrinación originada por la fama de santidad de un personaje, de un ermitaño, que posiblemente incluso sería asimilado en época hispanoárabe, de modo que la instalación continuaría su función como rábida espiritual. Pero, ¿quién fue éste? Se ha propuesto a *Cila* (o *Cilas*) como el *uir sanctus* que originó el complejo eremítico²⁵. En un determinado momento ocuparía como lugar de retiro una cueva ya existente, según pudiera desprenderse del contenido de la inscripción número 37: *Intrabit ic s(an)c(tu)s bir Dei nomine Cila*. Incluso la inscripción número 38, con una fórmula religiosolitérgica, parece estar en íntima conexión con ésta. En todo caso sería en el siglo VII, según criterios paleográficos, cuando se produzca la eclosión cul-

²⁴ A. GONZÁLEZ BLANCO, R. GONZÁLEZ y M. AMANTE (eds.), *La Cueva de La Camareta*, (Antigüedad y Cristianismo 10), Murcia, 1993, passim.

²⁵ I. VELÁZQUEZ, *Las inscripciones latinas de la Cueva de La Camareta*: La Cueva de La Camareta, (Antigüedad y Cristianismo 10), Murcia 1993, 267-321.

tual. En consecuencia, pensamos que el complejo rupestre de La Camareta bien pudo desarrollarse y adquirir carácter de eremitorio o laura a partir de la atracción ejercida por la fama de santidad de este Cila, ya fuese en vida o algún tiempo después de su muerte. No debió ser pequeña su fama, pues el eremitorio contaba con su propia iglesia, sin que sepamos con certeza que tuviera carácter parroquial –como parecen apuntar las inscripciones alusivas a clérigos-. En todo caso, de su éxito pudiera dar testimonio el yacimiento poblacional de Loma de Eugenia²⁶, si bien este también pudo depender – como el cercano de Loma Lencina- de la propia ciudad de *Eio*.

Igualmente ligado al curso bajo del río Mundo, el yacimiento rupestre de la Muela del Alborajico (Tobarra) parece tener un carácter cenobítico o monástico²⁷. Fue construido aprovechando unas antiguas canteras, plausiblemente de época romana, en un emplazamiento privilegiado que le hacía dominar una rica vega. Consiste en una iglesia excavada en la roca, cuya fachada presenta cuatro cruces talladas flanqueando su puerta de ingreso, una nave orientada y rematada a dos aguas, hornacinas en sus paredes laterales –algunas con un recipiente interior oculto (¿acaso para contener reliquias u óleo?)- y un ábside flanqueado por dos lechos empotrados en la pared. Sobre el posible emplazamiento del altar se encuentra horadado un cilindro a modo de chimenea que, protegida de las aguas exteriores por un canal periférico, aportaría aire y luz cenital al interior. En sus inmediaciones, junto al zaguán de acceso a la iglesia, se encuentran dos estancias menores, que pudieran servir para refugio de los monjes, una de ellas con la particularidad de albergar un silo en su techo.

Desgraciadamente Alborajico no ha aportado la misma riqueza epigráfica que La Camareta, y en consecuencia no sabemos cómo se originó, aunque sus investigadores proponen ligarlo a la existencia de importantes villas en su proximidad, acaso como una instalación religiosa particular –como una “iglesia de propios”-²⁸. Fuese o no así, lo que a nosotros importa es la eventual existencia de colonos en las inmediaciones, que bien pudieran ser-

²⁶ M.T. RICO, F. LÓPEZ y B. GAMO, *La loma Eugenia. Noticia sobre un asentamiento rural visigodo en el campo de Hellín*: La cueva de la Camareta, (Antigüedad y Cristianismo 10), Murcia 1993, 85-87.

²⁷ F.J. JORDÁN y A.J. GONZÁLEZ, *Probable aportación al monacato del S.E. peninsular. El conjunto rupestre de la Muela de Alborajico*: Del Conventus Cartaginensis a la Chora de Tudmir, (Antigüedad y Cristianismo 2), Murcia 1985, 335-363.

²⁸ F.J. JORDÁN y G. MATILLA, *Poblamiento rural tardoantiguo y monasterios visigodos en el curso bajo del río Mundo (Hellín y Tobarra, provincia de Albacete)*: Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania, Murcia 1995, 323-337.

vir a los monjes una vez establecidos. Precisamente en el zaguán exterior se encuentra una pila labrada que con toda probabilidad tenía un fin bautismal. De ser así, la iglesia habría asumido funciones sacramentales. Ejercería el control sobre una población dependiente, que con toda probabilidad tengamos presente en el inmediato yacimiento de Alborag²⁹.

También se encuentra una cruz tallada en el Cantil del Santo (Alcaraz), por lo que este abrigo pudiera tener un carácter eremítico³⁰. Sin embargo, dado el uso generalizado del *signum crucis* por su valor exorcista y apotropaico, creemos conveniente pronunciarnos con prudencia. Por último, asimismo pudiéramos estar ante una importante instalación cenobítico-monástica en el caso de Alcalá del Júcar³¹, pero la complejidad del emplazamiento exige de estudios más avanzados antes de poder pronunciarnos sobre su naturaleza.

En la provincia de Murcia, contamos con un hipotético eremitorio visigótico en el Monte Miral, frente al ruinoso monasterio de San Ginés de la Jara (Cartagena). Que aprovechase un emplazamiento eremítico previo, destinado a cristianizar un lugar sagrado dedicado a los dioses *lares*, es probable pero no seguro³². En todo caso, en lo que interesa a nuestros fines y de cumplirse lo propuesto por sus investigadores, el cenobio estaría originado no por la fama de santidad de un ermitaño, sino de las reliquias de un santo, San Ginés de Arlés, llegadas en época visigótica³³ (acaso para oscurecer un lugar tradicional de culto a los dioses lares, de admitir el topónimo antiguo *-Larium* o *Larim-* propugnado por los investigadores³⁴). Así, pues, es posible que una *memoria martyrum* que contuviese una reliquia del galo, originase un cenobio. Este es un fenómeno, o una variedad del fenómeno de la *fama sanctitatis*, tan o más común que la propia atracción ejercida por el santo y sus lugares vitales (incluida su morada final).

²⁹ B. GAMO, *La Antigüedad tardía en la provincia de Albacete*, Albacete 1998, 174-175.

³⁰ B. GAMO, *La etapa visigoda: Castilla-La Mancha en la Época romana y Antigüedad tardía*, Ciudad Real 2006, 277.

³¹ F.J. JORDÁN y A.J. GONZÁLEZ, *Alcarra, 'Casa de Dios', hoy Alcalá del Júcar (Albacete). ¿Nuevo eremitorio rupestre?: La Cueva de La Camareta*, (Antigüedad y Cristianismo 10), Murcia 1993, 507-558.

³² B. SOLER, A. EGEA y A. GONZÁLEZ, *El culto a san Ginés de la Jara. Perspectivas histórico-arqueológicas: V Reunión de Arqueología Hispánica*, Barcelona 2000, 617-625.

³³ La introducción del culto en Hispania a Gines de Arlés data del siglo VII: C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, 192-193.

³⁴ En Beas de Guadix, cuyas instalaciones rupestres abordamos seguidamente, existe Lares/Alares como topónimo moderno.

En la provincia de Granada, la comarca de Guadix cuenta con una amplia representación rupestre de época tardoantigua. En Beas de Guadix se encuentra un conjunto rupestre con restos cerámicos de los siglos VI y VII, pero cuyo origen pudiera remontarse a fines del siglo IV o comienzos del V³⁵. A decir de sus conocedores, la función religiosa de este conjunto rupestre, llamado “La Sacristía”, está atestiguada en algunas de sus construcciones, como en la cueva “La Botica”, con un columbario dispuesto en damero de cuya significación religiosa -siguiendo lo propuesto por A. González Blanco para los llamados “palomares” riojanos³⁶- no cabría dudar. También la cueva número 6 cuenta con un cabecero con un nicho y trazos de un segundo, lo que recuerda la disposición de otras cuevas de naturaleza religiosa. La número 7 presenta inscripciones inequívocamente cristianas bajo una hornacina de su fachada, cruces e incluso una suerte de crismón: X y R sobre una M. Por su parte, en la “Cueva de la Campana” se registran once nichos dispuestos a modo de columbario en el pilar central de la escalera de caracol que une sus dos pisos, además de una importante decoración tallada con muestras significativas como -según sus interpretadores- un buen pastor o San José con bastón florido.

En la provincia de Jaén, destaca el espacio rupestre de Valdecanales (Rus), cercano al río homónimo, afluente del Guadalimar³⁷. Se compone de tres cuevas, sobresaliendo la fachada monumental de la que sin duda es la principal, abierta a un zaguán y con arquería de herradura ciega decorada alternativamente con palmetas de tradición clásica. Asimismo destaca la presencia de cruces talladas en la roca. Su interior presenta tres naves cubiertas por sendas bóvedas de medio cañón separadas por arcos. Al fondo se abren dos huecos circulares de techumbre cupuliforme. Sin género de dudas se trata de una iglesia. ¿Qué carácter tendría? Hay otras dos cuevas (una de ellas quizás con funciones bautismales) que acaso nos aporten su clave cenobítico-monástica. Aunque pudiera ser objeto de uso y transformación en época mozárabe, sus inicios arrancan en la tardoantigüedad,

³⁵ A. GONZÁLEZ BLANCO, G. MATILLA y J. GÓMEZ, *Las cuevas columbario de Beas de Guadix: La cultura latina en la Cueva Negra*, (Antigüedad y Cristianismo 20), Murcia 2003, 539-558.

³⁶ A. GONZÁLEZ BLANCO (ed.), *Los Columbarios de La Rioja*, (Antigüedad y Cristianismo 16), Murcia 1999, *passim*.

³⁷ R. VAÑÓ, *Oratorio rupestre visigodo del Cortijo de Valdecanales, Rus (Jaén)*: *Madrider Mitteilungen* 11 (1970) 214-222; T. HAULSCHILD y H. SCHLUNK, *Die Höhlenkirche beim Cortijo de Valdecanales*: *Madrider Mitteilungen* 11 (1970) 223-229.

según advierten los restos ornamentales. Por desgracia la ausencia de epigrafía nos impide plantear hipótesis alguna sobre sus orígenes, pero en todo caso su emplazamiento demuestra un deliberado carácter apartado, eremítico, eligiendo para ello el cerro de la Fuente de Alcobilla.

En la confluencia de los ríos Guadalimar y Guadalén se encuentra el *oppidum* ibérico de Giribaile (Vilchez). En su frente sur se hallan las Cuevas de Giribaile, probablemente un cenobio de difícil datación, posiblemente mozárabe, si bien pudiera haberse originado en época visigótica³⁸. Consta de cuatro complejos rupestres, con estancias destinadas a iglesia, oratorio, espacio de reunión y celas propias de un eremitorio. En relación con el posible santuario, contiene elementos arquitectónicos susceptibles de uso litúrgico, además de la inscripción de una cruz sobre círculo. Todo este conjunto rupestre se completa con otras dos covachas naturales en el farallón norte, que presentan signos cruciformes. Ligado al establecimiento cenobítico-monástico viviría una población de la que se han hallado sus tumbas al pie del cerro, en el cortijo de Casas Altas.

También en el valle medio del Guadalimar contamos con otra instalación rupestre, las Cuevas de La Veguilla (Canena), con una iglesia que sin duda servía a la abundante población rural de la zona³⁹; pero en el estado actual de nuestros conocimientos no podemos afirmar su carácter cenobítico.

Finalmente, los fenómenos aquí señalados -generación mediante un eremitorio y transformación en comunidad cenobítica-monástica que eventualmente presta servicios sacramentales a una comunidad, que puede ser la de sus propios dependientes- pervivieron en época mozárabe, tal y como podemos advertir en las iglesias rupestres y semi-rupestres de la provincia de Málaga, aunque con particularidades por la situación peculiar de la mozarabía: las iglesias de La Oscuridad y Nuestra Señora de la Cabeza (Ronda) y los conjuntos de Coín y Archidona, presentan un carácter suburbano; las de Villanueva de Algaidas, Fuensanta (Pizarra) y Alozaina tienen, por el contrario, una clara significación rural. Sin embargo, unas y otras, como también la renombrada iglesia semi-rupestre mozárabe de Bobastro (Mesas de Villaverde, Ardales), se generaron como

³⁸ L.M. GUTIÉRREZ SOLER, C. RUEDA, M.B. LUNA et al., *Las cuevas de Giribaile: nuevas aportaciones para el estudio del doblamiento eremítico en Andalucía oriental*: Arqueología y Territorio Medieval 12.1 (2005) 7-37.

³⁹ C. CASAS, *Dos oratorios rupestres en La Loma: Valdecanales y La Vegilla Rus, Jaén*: Visitas al patrimonio histórico provincial de Jaén, 94/99, Jaén 2000, 154-159.

lugares eremíticos, desarrollados como cenobios y monasterios, y finalmente asumiendo algunas de ellas funciones parroquiales y cementeriales⁴⁰. Aunque responden a una sociedad distinta, permanecen las mismas tradiciones espirituales, según se advierte en su propia inspiración arquitectónica, al imitar a las cuevas tardoantiguas. Esta génesis y la parquedad de materiales que nos han proporcionado, deja abierta a nuestro parecer la posibilidad de que ocuparan espacios de significación religiosa en el pasado tardoantiguo.

A este respecto es significativo el caso, en otro ámbito peninsular, de la famosa instalación monástica semi-rupestre de San Millán en Suso, construcción medieval sobre la cueva-oratorio originalmente usada como lugar de retiro por el tardoantiguo Emiliano⁴¹, y después morada eterna de su cuerpo⁴². Paradójicamente una pulsión de retiro, la del ermitaño o anacoreta Emiliano, se había transformado en elemento socializador: mediante un mecanismo originado por la *fama sanctitatis*, el movimiento ascético, en principio asocial, logró llevar la civilización a los más recónditos pagos. En palabras del Braulio de Zaragoza, autor de la *Vita Aemiliani*: “Con todo, habida cuenta de que una ciudad edificada sobre un monte no puede estar escondida mucho tiempo, la fama de su santidad se extendió por doquier hasta el punto de llegar al conocimiento de casi todo el mundo”⁴³; en estas condiciones era inevitable la institucionalización, la civilización.

En definitiva, los espacios rupestres de funcionalidad religiosa –algunos de ellos originados por la *fama sanctitatis* de un anacoreta o de alguno de los miembros de una nueva comunidad naciente– supusieron, además de un factor de integración para las gentes visigóticas⁴⁴, la modificación del con-

⁴⁰ R. PUERTAS, *Iglesias rupestres de Málaga*, Málaga 2006.

⁴¹ E. ÑIGUEZ, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*: Cuadernos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma 7 (1953) 7-180; R. PUERTAS, *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño 1979; Ídem, *San Millán de Suso y la iglesia mozárabe de Bobastro*: Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional, Logroño 2000, 47-71; L.A. MONREAL, *San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilanesense*: Príncipe de Viana 183 (1988) 71-95.

⁴² Br., *Vit. Aem.* XXVII, 34.

⁴³ Br., *Vit. Aem.* IV, 11: “Sed quoniam ciuitas super montem posita diu latere non potuit, eoque fama sanctitatis eius percrebuit ut in notitia paene omnium perueniret” (trad. de J. Oroz).

⁴⁴ P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Integración cultural y atención social en el monacato visigodo*: Los visigodos y su mundo, (Arqueología, paleontología y etnografía 4), Madrid 1998, 91-105.

cepto antiguo del *eremos* como lugar inhóspito y propio de la *rusticitas*, haciendo del mismo un espacio ajeno –teóricamente- a la *ciuitas*, pero no a una *ciuilitas* ahora identificada con el cristianismo. Su profusión, según hemos podido constatar en nuestra área de estudio, habla del éxito alcanzado por esta forma de vida, y su valor en la cristianización del territorio y de sus gentes. La cueva, que nace como retiro ascético, es ahora un espacio civilizador.