

En torno a la identificación de un altar rupestre paleocristiano en un cenobio tardorromano en La Sacristía (Beas de Guadix, Granada) y su relación con un hipotético monasterio visigodo o mozárabe en El Marchal (Granada)

Daniel Hernández San José
Universidad de Granada– C.E.B.N.Ch.

Resumen

Proponemos la interpretación de los conjuntos rupestres de La Sacristía (Beas de Guadix) y del Marchal como posibles cenobios (siglos V-XII). Primero analizamos el carácter cultural del nicho-hornacina de la cueva 6 de La Sacristía con paralelos paleocristianos peninsulares y mediterráneos. Luego, reseñamos las estancias de La Sacristía y sus *graffiti*. Después estudiamos la hipótesis de qué tipo de comunidad pudo habitarla, recogiendo los testimonios de la Antigüedad Tardía en Guadix (siglos V-VII). Tras analizar las estancias del Marchal, en último lugar situamos estos complejos en el panorama de la época mozárabe (siglos VIII-XII).

Palabras clave

Cenobio; Monasterio; Guadix; Cuevas; Mozárabes.

Abstract

The purpose of this paper is to provide an interpretation of the cave groups of the archeological sites of La Sacristia (Beas de Guadix) and Marchal (Granada) as a cenobium or two monasteries, occupied between the 5th and 12th century A.D. First, we analyze the niche of the cave 6 (La Sacristia), comparing it with other examples the Mediterranean area and the Iberian Peninsula. Then, we describe the different caves of La Sacristia and their parietal *graffiti*. Afterwards, we study the hypothesis of which type of monastic community could have lived in this site, contrasting it with Late Antique (5th and 7th Centuries) evidences and sources from the area of Guadix and *Hispania*. We continue analyzing the cave groups of Marchal. Finally we study both sites (La Sacristia and Marchal) in the context of the Mozarabic communities of al-Andalus, from 8th to 12th Century.

Keywords

Cenobium; Monastery; Guadix; Caves; Mozarabs.

El nicho de la cueva 6 de «La Sacristía» (Beas de Guadix): ¿un altar?

En los años ochenta el equipo dirigido por Maryelle Bertrand prospectó la comarca de Guadix dentro proyecto de investigación para el estudio del hábitat rupestre en esta zona del sur peninsular, donde es tradicional desde hace siglos y todo un símbolo distintivo de la misma.¹ En valle del río Alhama documentaron algunos de los refugios-granero situados en el entorno inmediato del despoblado de «Lares» o «Alares», en Beas de Guadix, además de los «columbarios» y la supuesta «ermita» del barrio de Carabanchel del Marchal. En su informe incluyeron una fotografía de un nicho (Imagen 1) que adscriben al «Covarrón» del despoblado de Lares, e indicaron que tanto éste como la cueva de El Marchal podrían tener una función religiosa, aunque sin dar más detalles.² Este elemento arquitectónico que pertenece a una parte especialmente concreta del conjunto de Lares/Alares: un lugar denominado como «La Sacristía».³ En esta fotografía se aprecia perfectamente no sólo la dimensión del nicho rupestre, sino la presencia de una columnilla adosada, de la que arranca un arco. De la posibilidad de que tanto este nicho, como la cueva de Santa Catalina del Marchal, fueran capillas religiosas se hizo eco Luis Alberto Monreal en su célebre estudio sobre los eremitorios del Alto Ebro, sin aclarar M. Bertrand si tendrían una relación con el movimiento eremítico.⁴

Los primeros en asegurar esta relación fueron los miembros del equipo formado por Antonino González Blanco y Gonzalo Matilla Séiquer. En 2003 publicaron un estudio sobre este yacimiento, documentando toda una serie de *graffiti* rupestres, ocho estructuras habitacionales y su material arqueológico, planteando una cronología que se iniciaría en siglos V-VII d.C., y a través de la comparación con otros yacimientos mejor conocidos del Alto Ebro o de la región de Murcia y Albacete, plantearon el posible carácter religioso para este lugar tan sugerente.⁵ La serie de *graffiti* cruciformes que identificaron fueron

¹ Carlos Asenjo Sedano, 'Las cuevas de Guadix: sus orígenes', *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada* 2 (1972), pp. 85-102.

² M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales medievales y su relación con la estructura de poblamiento en la Hoya de Guadix (Granada)', *Anuario Arqueológico de Andalucía* 85. II: *Actividades sistemáticas* (1985), pp. 185-192, espec. 188.

³ Este topónimo figura en los planos topográficos entre Beas de Guadix y el Marchal, situado en la orilla opuesta del Alhama, pero justo en frente de las cuevas que estudiamos. Originalmente podría haber sido ésta su denominación original, y a día de hoy sigue habiendo gente que se la aplica a este lugar.

⁴ Luis Alberto Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1989), espec. 285, y n. 92.

⁵ A. González Blanco; G. Matilla Séiquer; J. Gómez Carrasco; J. Gómez Carrasco & J. A. Molina Gómez, 'Las cuevas con columbario de Beas de Guadix', en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje*

claves para la interpretación religiosa del lugar, y esta lectura queda consolidada con los paralelos que establecen en la nota 13, con «el convento rupestre de Quinesrin, en el Éufrates Norte, fundado en el siglo V d.C.»⁶.

Esta breve anotación goza de enorme importancia, aunque no llega a relucir plenamente al no adjuntar una fotografía del nicho al que se refieren. Aunque Pedro Castillo Maldonado se hizo eco en 2009 de esta interpretación religiosa del conjunto cenobítico de «La Sacristía» y de la significación de este nicho, no hemos encontrado más descripciones o referencias a la misma.⁷ Purificación Ubric ha apuntado la posibilidad del desarrollo de prácticas ascéticas y eremíticas en la comarca de Guadix, como en otras áreas de peninsulares, en el s. V, dentro de un cambio en el patrón de asentamiento que encontramos también en La Rioja, y que lleva a un renacimiento del hábitat rupestre tanto para uso de vivienda como para uso religioso.⁸ Con todo, en el último estudio realizado del yacimiento para realizar un levantamiento 3D del mismo, no se hace referencia al nicho de esta cueva 6, aunque sí de las cruces incisas en la misma.⁹ Este nicho-hornacina excavado en la pared es el elemento que ha motivado la realización de este artículo.

Siguiendo la numeración de A. González, la cueva 6 fue la estancia más al norte del conjunto rupestre de «El Sagrario» (Imagen 30). Presenta un derrumbe parcial del techo y ha perdido su pared izquierda, caída hacia la huerta que se extiende a los pies del yacimiento. Conserva dos de sus lados, y

a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores, col. «AyC» XX (Murcia: Universidad de Murcia, 2003), pp. 539-558, espec. 542 y 557.

⁶ Y con ello remiten al artículo de Antonino González Blanco & Gonzalo Matilla Séiquer, 'Cristianización: los monasterios del ámbito de Qara Qûzâq', en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998), pp. 399-415.

⁷ Pedro Castillo Maldonado, 'Espiritualidad ascética y espacios rupestres de la Antigüedad Tardía: algunos ejemplos del centro y sureste peninsular', *Carth* 25 (2009), pp. 183-196, espec. 193.

⁸ Purificación Ubric Rabaneda, *La Iglesia y los Estados Bárbaros en la Hispania del siglo V* (Granada: Tesis Doctoral, 2003), espec. 392 y n. 1515. En La Rioja, el ejemplo de Antonino González Blanco; Urbano Espinosa Ruiz & José María Sáenz González, 'La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)', *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 96 (1979), pp. 81-111. Para la época islámica, ya en los siglos IX-X, Artemio M. Martínez Tejera, 'La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)', en José A. García de Cortázar & Ramón Teja (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media* (Salamanca: Fundación Santa María la Real y Centro de Estudios del Románico, 2006), pp. 61-97, espec. 70.

⁹ José Vicente Piqueras Navarro & Enrique Gil Hernández, *Análisis y documentación tridimensional de un posible lugar de culto cristiano en el paraje de Lares. Beas de Guadix. Granada*, (inédito), disponible en academia.edu. Consideran que la parte superior de la cueva-estancia 8 podría haber albergado una capilla.

originalmente formaría un rectángulo de buena labra cuyo ancho no llega a los 3 m. en la cabecera del muro, frente a un largo que superaría los 6 m., ya que a los pies de lo que sería la entrada quedan suficientes restos dispersos de mampuestos y *tegulae* como para pensar en que tuvo un muro que la prorrogaría, por el que se accedería. Sería una estancia modesta en cuanto a dimensiones, en tanto que no llega a los 2 m. de altura, siendo su techo plano o adintelado.

En su interior se observa la presencia de dos nichos (Imagen 2): el de la izquierda, más degradado por la erosión y que ha perdido la cara exterior, motivo por el cual nos puede parecer mucho más tosco que el central. Y éste, el central, que además de conservar la superficie exterior de buena labra, mantiene parte de un arco (26 cm. de altura y 23 cm. de ancho en el intradós), que arranca de la columnilla derecha adosada al muro. Columnilla con una suerte de capitel de unos 6 cm. de altura, y cuyo fuste mediría casi 60 cm. Dentro, el nicho forma una hornacina semicilíndrica con una profundidad aproximada de 20 cm. (43 cm. si sumamos el intradós del arco). La posible presencia de una basa muy degradada nos sugiere que todo este nicho pudo estar elevado levemente, a cierto nivel del suelo (unos 20 cm.), y es que la cota de suelo habría que definirla mediante excavación. La altura total del nicho, por tanto, no llega a 1 metro (92 cm.). Por último, el fondo del nicho muestra indicios claros de haber sido intencionalmente picado en algún momento indeterminado, como intentando borrar algún grabado o pintura precedente. Su orientación sur-sureste, de unos 155º grados, es cuanto menos, llamativo, como veremos más adelante.

Pese a que el arco que arrancaría sobre dos columnillas de tosco y sencillo capitel, *a priori* nada más nos podría garantizar su carácter religioso. Atendiendo a su contexto inmediato, el equipo de Antonino González documentó una serie de *graffiti* cruciformes en esta estancia.¹⁰ Dos de ellos, los que se sitúan en la cabecera de esta cueva-estancia, resultan muy interesantes por situarse en un lugar preestablecido: uno de ellos sobre el nicho-hornacina que acabamos de describir (en el eje simétrico de la cueva), y un segundo a la derecha, a la misma altura.

Después de haber realizado una revisión del lugar *in situ*, proponemos una corrección sobre el trazo de la cruz central interpretada como una cruz *ansata*.¹¹ En realidad creemos que se trata de una cruz cuyos tres brazos terminan en círculo, alzándose sobre una especie de orbe o calvario muy toscamente dibujado, que guarda cierto parecido con una cruz del oratorio de Giribaile

¹⁰ Antonino González, 'Las cuevas con columbario', pp. 549-550 (Figuras 5, 6, 7 y 8). También recogidos en J.V. Piqueras & E. Gil, *Análisis y documentación tridimensional*, p. 5 (Cruciformes 2 y 3).

¹¹ Antonino González, 'Las cuevas con columbario', Figura 5.

(Vilches, Jaén), aunque ésta sin círculos en los tres brazos.¹² Unos círculos que, quizá, se pudieron realizar a su vez sobre los extremos de una cruz anterior, sin que podamos con certeza saberlo (Imagen 3a). Esta cruz central presenta características parecidas a la cruz de la derecha (Imagen 4a), que muestra más claramente sus tres brazos acabados en círculo, mientras que su base parece haber tenido un cuarto, aunque la acción de uno o dos golpes de pico nos impide saberlo a ciencia cierta. Ambos *graffiti* están realizados a pulso, incluso con correcciones en su trazo, sin presentar señal de que se haya empleado instrumental técnico. Algo que contrasta con la labra del nicho central, en tanto que su ejecución fue hecha con precisión y cuidado. ¿Por qué estas cruces no presentan una ejecución más atenta? Esto nos hace pensar en que fueron realizadas con posterioridad al nicho. Incluso cabe la posibilidad de tres tiempos: la realización del nicho-hornacina y la estancia, la realización de ambas cruces latinas tras la destrucción del fondo del nicho-hornacina, y la adición a éstas del acabado de sus brazos con un círculo.¹³ Aunque es imposible hacer más precisiones de las mismas, sí consideramos claro que en todo caso estas dos cruces reafirmarían el carácter religioso del lugar, probando la existencia previa de este altar en este nicho central. Cabe señalar el parecido con las cruces que del ajimez de la ventana conservada en el Museo Piu XII de Braga (Portugal),¹⁴ mozárabe, o la propia ventana conservada en la ermita mozárabe de Santa Cecilia de Barriosuso (siglos X-XII, en Santibáñez del Val, Soria).

De la hornacina situada a la izquierda poco más podemos añadir debido al derrumbe de su parte frontal, pero el hecho de que sus dimensiones sean ligeramente más pequeñas respecto al de la hornacina-nicho central, su fondo menos profundo y sin marcas de borrado, y su situación lateral, nos hace pensar en su función para alojar el modesto ajuar litúrgico de la misma, como podría ser el nicho lateral de la iglesia semirrupestre de Santiuste o San Justo, del s. IX (Castrillo de la Reina, Soria).¹⁵ Cabría la posibilidad hipotética de haber sido un segundo altar, aunque es difícilmente aceptable por las dimensiones del

¹² L. M. Gutiérrez Soler; C. Rueda Galán; M. Beatriz Luna & M.J. Díaz García, 'Las cuevas de Giribaile: nuevas aportaciones para el estudio del poblamiento eremítico en Andalucía Oriental', *Arqueología y territorio medieval* 12 (2005), pp. 7-37, espec. 11 y la lámina 7 (p. 32).

¹³ Especialmente la cruz central, ya que en la cueva 7 o de la Ventana hay una cruz parecida sobre hornacina labrada para alojar un candil o *lucerna* (Imagen 15).

¹⁴ Luis del Rey Schnitzler, *Guía arqueológica de la Península Ibérica y las Islas Baleares. Visigodos, suevos y bizantinos en Hispania* (Valencia: edición digital, 2018), imagen 015 en p. 48.

¹⁵ Elemento que se observa desde la hornacina lateral del absidiolo derecho de San Quiricio de Pedret (o Sant Quirze de Pedret) a, salvando las distancias cronológicas y espaciales, la de la hornacina con decoración mudéjar que se puede ver en el ábdise principal del Monasterio de Monsalud (Córcoles, Guadalajara, s. XII-XV).

espacio y por romper la propia simetría del mismo. Precisamente por esta disposición simétrica y equilibrada del conjunto de la cueva 6, creemos que posiblemente habría una tercera cruz, originalmente dispuesta sobre esta hornacina izquierda, y perdida hoy por el derrumbe de su frontal. Cabe anotar que la presencia de una gran grieta que se abre verticalmente en el lado derecho, hacia el interior del resto del conjunto, que no sabemos ni cuándo se pudo abrir ni hasta qué punto pudo afectar en la ruina o abandono del cenobio. La cruz 2 casi la roza, y quién sabe si quizá impidió la realización de un tercer nicho en este lado.

En cuanto al lado derecho de la nave debemos señalar la presencia de «dos escudos y una especie de signo solar» tal y como documentó Antonino González.¹⁶ A nuestro parecer, quizá lo que hoy día podemos ver en este muro son varios *graffiti* superpuestos (Imagen 5). Y es que el primer escudo de la izquierda parece que se ha grabado en algún momento posterior al medievo, posiblemente aprovechando una cruz patriarcal previa, cuyos cinco puntos superiores siguen remarcados con cierta profundidad y que por su parecido con las cruces de la cueva 8 sí podría ser medieval.¹⁷ No sucede lo mismo con el escudo central, que es mucho más uniforme tanto en su escasa profundidad como en su trazo, que creemos posterior a la Edad Media por su ejecución. Lo mismo sucede con el disco de sol radiante, con trazo semejante al del escudo central.¹⁸

Paralelos del oratorio-capilla rupestre paleocristiano de «La Sacristía» en Hispania

La relativamente buena labra de este nicho-hornacina y su disposición en el eje simétrico de la capilla, cuyo arco y columnilla adosada la hacen aún más un elemento singular, requiere un intento de arrojar algo más de luz sobre su naturaleza. Teniendo siempre muy presente el carácter rural y modesto de este

¹⁶ Antonino González, 'Las cuevas con columbario', figura 8 en p. 549.

¹⁷ Puede guardar cierto parecido con las cruces situadas en el exterior del oratorio de Valdecanales (Rus, Jaén). Rafael Vañó, 'Oratorio rupestre visigodo del Cortijo de Valdecanales, Rus (Jaén)', *Madridrer Mitteilungen* 11 (1970), pp. 213-222. De Rus era el mozárabe Juan, que murió en el año 925 (IMA 37).

¹⁸ En el cenobio de «Tajo de La Muela» en Cambil se observa una estrella o sol grabado. La calidad y precisión de los trazos, realizados con seguridad con compás y regla, remotamente nos puede recordar a éste caso de La Sacristía y sería una prueba más de que no sería tan antiguo. Enrique Escobedo Molinos, 'Un eremitorio rupestre en Sierra Mágina', *Sumuntán* 26 (2008), pp. 95-117, espec. 111. No obstante, cabe mencionar un símbolo solar entre los *graffiti* registrados en la aldea de Quruq Magara, fechado en fases previas al islam, en el panel 2 de la QM/N/1, en Alejandro Egea Vivancos, *Eufratense et Osrhoene: poblamiento romano en el Alto Éufrates sirio*, col. «AyC» XXII (Murcia: Universidad de Murcia, 2005), espec. 136-137.

conjunto que estamos describiendo, es momento de intentar contrastarlo con otros paralelos. En el caso de *Hispania*, el alto número de eremitorios y oratorios rupestres nos puede permitir plantear algunas hipótesis cronológicas y funcionales a través de la analogía formal.

Los nichos-altar rupestres en el contexto de la Hispania altomedieval
El célebre Monasterio de Suso en San Millán de la Cogolla (La Rioja) nos aporta no sólo uno, sino cuatro nichos-hornacina semirrupestres con un claro uso como altar u oratorio. Conocemos cómo el monasterio de San Millán de Suso pasó por tres fases: una primera *visigoda* como eremitorio de San Millán, la segunda como cenobio semi-eremítico, y la tercera es su conversión a un monasterio propiamente dicho. Estas fases que se sucederían del s. VI al X, con interrupciones que varían según el autor pero que, probablemente, fue siempre un lugar de referencia religiosa hasta la elevación de la iglesia mozárabe en el 959 o 984 propiamente dicha, sin que sepamos la fecha exacta de la fundación del monasterio.¹⁹ Podemos remontarlo al s. VI gracias a la *Vita Aemiliani*, la hagiografía de San Millán que Braulio de Zaragoza escribió la a mediados del s. VII, a raíz de haber conocido su historia a través de su hermano, Fronimianus, que fue monje de este incipiente cenobio emilianense.²⁰ Por ella sabemos que San Millán (*Emilianus*) se retiró a este paraje a llevar una vida eremítica, a la que se unieron una serie de discípulos con los que fundó un pequeño cenobio dúplice, esto es, de monjes y monjas.²¹

De este primitivo cenobio conservamos tanto la necrópolis que los mismos eremitas y monjes hipotéticamente labraron, como dos oratorios. El primero conserva la lauda románica de San Millán, de finales del s. XII, dos nichos de tumbas excavados en la pared norte a diferentes alturas, y tres nichos-hornacina a modo de altar en la pared oriental de la cueva, semirrupestres y con sillarejos. Se tratarían de hornacinas de época visigoda, respetadas en la restauración o adecentación de este espacio en época románica.²² Una situa-

¹⁹ Luis Alberto Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1989), espec. 167-173. También José Antonio Fernández Flórez, 'Escribir en los monasterios altomedievales del occidente peninsular (siglos VIII-XII)', en Ramón Baldaquí Escandell (ed.), *Lugares de escritura: El monasterio* (S.I: Publicacions de la Universidad d'Alacant, 2016), pp. 17-68, espec. 24.

²⁰ *Vita Beati Emilianii*, ed. por L. Vázquez de Parga, *Vita sancti Emilianii* (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1943).

²¹ Sobre el debate de la datación del origen y construcción del cenobio, Javier García Turza, 'El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media: aproximación histórica', *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 133 (1997), pp. 9-25, espec. 17-21.

²² Minerva Sáenz Rodríguez, 'El cenotafio de San Millán de la Cogolla en el Monasterio de Suso', *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 133 (1997), pp. 51-84, espec.

ción parecida encontramos en la cueva con la que linda al este el testero de estos tres altares-nicho. En él encontramos también en la pared oriental la hornacina-nicho que hacía de altar del oratorio, antes de su conversión en ábside cuadrangular rupestre de la primitiva iglesia visigoda, cuando se abre el nicho de la pared norte. Además, en uno de los fustes de las columnas mozárabes del interior contamos con la presencia de una cruz realizada con la técnica de marcar su extremos con cuatro puntos, y unirlos con una línea: técnica similar a la empleada en la dudosa cruz patriarcal del oratorio de La Sacristía, pero en las claras cruces latinas de la Cueva 8 o De la Campana, como veremos (Imagen 9a, 10, 11).

En la iglesia rupestre del antiguo monasterio de San Pedro de Rocas (Esgos, Orense, en plena *Riberia Sacra*), otro de los más antiguos de nuestra geografía, encontramos el otro ejemplo plenamente rupestre en *Hispania* que nos puede recordar al de «La Sacristía». El antiguo cenobio nos remite al contexto de la obra evangelizadora de San Martín de Dumio o de Braga (s. VI) gracias a la conservación de una inscripción realizada en el s. X que nos da la fecha de 573 d.C., interpretada por algunos investigadores como fundacional, y por otros como un elemento de carácter funerario²³. Y es que, al igual que el de San Millán, San Pedro de Rocas tiene tres fases no necesariamente continuadas: eremitorio, cenobio y posteriormente un monasterio que tuvo un importante reimpulso con Alfonso II.²⁴ No conservamos el oratorio primitivo, pero es muy probable que los ábsides labrados en el s. IX-X puedan estar reutilizando uno anterior. En todo caso, «La Sacristía» guarda cierto parecido los nichos del ábside central, y también el ábside derecho, sabiendo que todos ellos son altares.

54-55 y 62-64. También en María Pilar Sáenz Preciado, 'Arqueología en San Millán de la Cogolla: situación actual y propuestas de intervención', *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 133 (1997), pp. 141-162, espec. 147. El clásico estudio es el de Manuel Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI* (Madrid, 1919). Luis Alberto Monreal Jimeno, 'San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense', *Príncipe de Viana* 49, 183 (1998), pp. 70-96, espec. 80 para las fases, pp. 81-84 para los oratorios interpretados como visigóticos o, al menos, los más antiguos, y p. 94 para las imágenes de los nichos-hornacina.

²³ Jorge López Quiroga & Natalia Figueiras Pimentel, 'Ecclesia edificata inter alpes roccas nominata. El complejo rupestre de san Pedro de Rocas (Esgos, Ourense)', en Jorge López Quiroga (coord.), *In tempore sueborum. El tiempo de los Suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente* (Ourense: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Ourense, 2018), pp. 373-394, espec. 374, 375 y 384; y Jorge López Quiroga & Artemio Manuel Martínez Tejera (coord.), *In tempore sueborum. El tiempo de los Suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente* (Ourense: Diputación Provincial de Ourense, 2017), p. 178: «† [H]EREDITAS : N / EVFRAXI : EVSANI / QUINEDI : EATI : FLAVI / RVVE : ERA D A C X A I».

²⁴ Jorge López Quiroga, 'Ecclesia edificata', pp. 373 y 375. También referido en José Antonio Fernández Flórez, 'Escribir en los monasterios', p. 20.

No conocemos con claridad la localización de la iglesia en el monasterio rupestre de San Martín de Albelda, identificado con las cuevas de Albelda de Iregua (La Rioja). Aún así, presenta un nicho en una de las cuevas interpretada como posible capilla, y otro más en las estancias consideradas como el famoso *scriptorium* que probablemente fue altar.²⁵ En el contexto riojano también encontramos la iglesia rupestre de Inestrillas, de época prerrománica, cuyo nicho y disposición recuerdan formalmente al de «La Sacristía» de Beas.²⁶

En la *Cueva de los Siete Altares* de Villaseca (Sepúlveda, Segovia), relacionada con la comunidad fundada por San Frutos en las Hoces del Duratón y datada en el siglo VII u VIII, tenemos la supervivencia de cuatro nichos en toscos arcos de herradura, que con certeza que fueron altares. El nicho-altar de la entrada podría recordarnos al de La Sacristía, y aunque sea más tosco que el nuestro es uno más que corrobora esta función cultural y litúrgica. Los otros altares-oratorio tienen un parecido similar a los de S. Miguel de Presillas de Bricia (s. VIII-X, Burgos). Cabe señalar, igualmente, el parecido con los altares de San Nicola dei Greci (Matera, Sicilia, del s. XII). Además, guarda relación con el arco del eremitorio mozárabe semirrupestre de Cueva Andrés, cercano a la necrópolis de la desaparecida ermita de Cuyacabras (Quintanar de la Sierra, Soria), que conserva el negativo de haber tenido una cruz anclada en su centro, que bien puede datarse en el s. IX-X (y que, a su vez, tiene cierta semejanza con la cruz exterior labrada de la estancia semirrupestre de la necrópolis de Arcávica).

Otros nichos en eremitorios o iglesias rupestres altomedievales de Hispania A partir del siglo VIII se multiplican los ejemplos de arquitectura religiosa rupestre en *Hispania*.²⁷ Contando con algunos de ellos, el nicho de «La Sacristía» ya tiene mayor distancia formal con los de San Acisclo y Santa Victoria de Arroyuelos (Cantabria), con El Tobazo (Villaescusa de Ebro, en Cantabria), o con el pequeño nicho abierto en una capilla lateral y otro a los pies de la iglesia de Santa María de Valverde. Igualmente sucede con las hornacinas de Cueva de los Portugueses, en el Arroyo de las Torcas (La Horadada, en las Merindades de

²⁵ Tomás Ramírez Pascual & Antonino González Blanco, 'San Martín de Albelda. Monasterio y scriptorium en el contexto de un importante complejo rupestre', en Jorge López Quiroga & Artemio Manuel Martínez Tejera (eds.), *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval. De la investigación a la puesta en valor*, col. «Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (AD 400-1000)» 4 (Oxford: British Archaeological Reports International Series 2591, 2014), pp. 197-217, espec. 203-204 y p. 215 (figuras 11 y 13).

²⁶ Antonino González Blanco, 'Una nueva provincia del arte prerrománico: las cuevas artificiales del valle medio del Ebro', *Caesaraugusta* 78 (2007), pp. 649-670, espec. 653-654.

²⁷ Remitimos, para su análisis general, al libro de L.A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1989), del que puede ampliarse la información de los que tratamos.

Burgos). En San Justo y Pastor de Olleros de Pisuerga (Palencia) hay unos nichos utilizados hoy para albergar para santos. También encontramos nichos-altar en el ábside de San Pedro de Argés (Burgos). Mayor distancia presentan los altares de Las Gobas de Laño y en Santorcara (Treviño, Burgos), apuntando a una tipología más propia ya de las iglesias mozárabes cuya planta dibuja un ábside acabado en testero plano y separado del resto de la iglesia por un pequeño arco que hace las veces de iconostasio (caso de San Baudelio de Berlanga, San Miguel de Gormaz, la Vera Cruz de Maderuelo, San Quirce de Pedret,...). Es esta cabecera plana otro elemento a tener en cuenta, por su amplia tradición en iglesias visigóticas y mozárabes, también iglesias rupestres, y cuya cronología hace que se extiendan del VI al XI como generalidad.²⁸ Más al sur, los nichos que encontramos están alejados formalmente del de La Sacristía: ejemplos como La Muela (Cambil, Jaén), Coín, Ronda o Giribaile, o el utilizado en Casa de Piedra (Cortes de la Frontera, Málaga), cuyo nicho primitivo fue retocado en el XVIII-XIX (un retoque que nos puede recordar a la capilla rupestre de Portal Vells (Mallorca), de cronología moderna también).²⁹

En cuanto a la remota posibilidad de que la cueva 6 de «El Sagrario» tuviera dos hornacinas como altares en una misma cabecera de nave única (si aceptamos que el nicho izquierdo pudiera serlo, aunque nuestra interpretación es la de un nicho auxiliar para el ajuar litúrgico), habría dos casos de iglesias rupestres con doble ábside de cabecera: San Pelayo en Villacibio (Palencia), que también cuenta con una hornacina-nicho en su ábside derecho; la iglesia prerrománica semirrupestre de San Juan de la Peña, del s. X, por estar dedicada a los Santos Julián y Basilisa. Y también San Martín de Villarén (Palencia), aunque de dos naves, con una confusa inscripción rupestre que diferentes autores sitúan entre el s. VI al XI según la lectura, pero con probabilidad de que sea de 1087.³⁰

Poco más podríamos añadir de otras celdas o capillas rupestres de eremitas y anacoretas: la Tebaida leonesa (Cueva de San Genadio), el núcleo de Santo Toribio de Liébana, el de San Juan de la Peña, el río Arlanza en torno a Silos, San

²⁸ La tipología establecida por L. A. Jimeno, 'Eremitorios rupestres', pp. 301-304 nos presenta los casos de iglesias rupestres de cabecera rectilínea y de una sola nave en los ejemplos de Cadalso, de El Tobazo de Villaescusa, de Manzanedo y de Sobrón. Por otro lado, propone como visigodas los ejemplos de la p. 302-303: en Álava, las Gobas de Laño, la de Santorcara de Laño también, la Virgen de la Peña de Faido, y la de Sarrancho de Loza; en el Alto Pisuerga, San Martín y la Ormita Peña de Villarén; y los nichos ya tratados de los dos oratorios de San Millán de Suso. Mientras, de época de la repoblación (y por tanto mozárabes) corresponderían las de San Miguel de las Presillas, Santa María de Valverde, la de Arroyuelos y la de San Pedro de Argés.

²⁹ Pedro Castillo, 'Espiritualidad ascética', pp. 191-192 para una reseña general de otros espacios eremíticos del sur peninsular, como la Muela del Albojarico (Tobarra) y el Monte Miral (Cartagena).

³⁰ José Antonio Fernández Flórez, 'Escribir en los monasterios', p. 22, en torno a la inscripción «ERA ¿DCCCV? IN HON(O)RE S(AN)C(T)I MAR(TINI)».

Pelayo, Revenga y Cuyacabras, etc.³¹ En Guadalajara podemos encontrar la posibilidad de una iglesia rupestre en un eremitorio de Alcolea de las Peñas.³² En cuanto a eremitorios o iglesias cercanas a la Hoya de Guadix, en el sur,³³ tenemos el conjunto rupestre de Bobastro y su basílica, el hipotético monasterio de Coín, la ermita rupestre de la Virgen de la Cabeza de Ronda), el eremitorio de la Oscuridad (Ronda), o el de Casa de Piedra (Cortes de la Frontera, Málaga), el supuesto conjunto rupestre dentro del casco urbano de Archidona, o el ya mencionado de Villanueva de las Algaidas.³⁴

Los nichos y placas-nicho de época visigoda

Ninguno de todos los enumerados presenta un nicho-hornacina de características similares a las de «La Sacristía» en tanto que no presentan ni la columnilla adosada lateralmente, ni la luz del arco. Llegados a este punto, sólo los ejemplos de San Millán nos remiten con seguridad al siglo VI. Dentro de *Hispania*, se nos abren sólo dos posibilidades interpretativas más, fuera del ámbito rupestre.

Por un lado, y a raíz de la hornacina-nicho que probablemente se trate de un pequeño altar en la sala del *scriptorium* de San Martín de Albelda, Antonino González Blanco indica un posible paralelo para plantear una hipótesis de trabajo interpretativa sobre la función de la hornacina rectangular y de los nichos-columbario. Se trata del «retablo mural» que preside el ábside de San Pedro de Tarrasa, y que hace de iconostasio, ocultando el ábside a modo de al *sancta sanctorum*. Cabe señalar su parecido compositivo con los vanos que se levantan sobre las columnas mozárabes de San Millán de Suso. El debate sobre su datación sigue abierto, situándose entre los siglos IV al X, y ante todo con s. XI como fecha *ante quem*, que es cuando a reconstrucción del conjunto episcopal. No obstante, las pinturas de San Miguel y las de Santa María del conjunto egarense datan del siglo VI, con influencia oriental.³⁵

³¹ L. A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres*, pp. 277-282.

³² Enrique Daza Pardo, 'Formas de ocupación rural en la Sierra Norte de Guadalajara (siglos V-X). El despoblado de Morenglos (Alcolea de las Peñas, Guadalajara)', *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 31-32 (2006), pp. 195-218, espec. 199-200.

³³ Recomendamos la consulta del catálogo *Trogloditismo vivo, estrategias para su supervivencia* (Barcelona: A.D.R. Comarca de Guadix, 2009).

³⁴ L. A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres*, pp. 283-285; Rafael Puertas Tricias, *Iglesias rupestres de Málaga* (Málaga: Diputación de Málaga, 2006); o Francisco Marmorejo Cantos, *Informe sobre las cuevas rupestres de Coín* (Coín: Fundación García Agüera por el arte y la cultura en Coín, 2008).

³⁵ Rosa M. Gasol Fargas, *La tècnica de la pintura mural a Catalunya i les fonts artístiques medievals* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), espec. 51-52, posibilidad que también recoge el maestro Antonino González Blanco, pudiéndose remontar a época visigoda, tal y como indicó en su conferencia de «El Scriptorium del

Por otro, cabe la posibilidad de que nos encontremos ante un elemento bastante común en la arquitectura religiosa de época hispanovisigoda: un nicho-hornacina de grandes dimensiones, con posibilidad de haber tenido por tanto un relieve labrado en su fondo.³⁶ Entre otros, tenemos en mente el «Gran Nicho» de Mérida, también llamado «Cátedra del Arzobispo», o los nichos toledanos de Santo Tomé o de San Andrés, que enmarcan el hueco de la hornacina, tallada normalmente con un crismón, con un arco que arranca de dos columnillas. Suelen datarse en el siglo VI-VII, y su tradición es indudablemente clasicista. La función de estos nichos-hornacina visigodos es aún cuestionada. La del «Gran Nicho» de Mérida fue, posiblemente, la de albergar las Sagradas Escrituras.³⁷ Si pensamos que se situarían en el centro del ábside, siguiendo la tesis de F. Íñiguez Almech, embutidas en el muro y haciendo la función de altar-nicho,³⁸ ciertamente podría contar para el caso del nicho-hornacina de La Sacristía (siempre y cuando la decoración del fondo del nicho fuera muy sencilla y no contara con una venera). En todo caso, estos nichos serían una alegoría a la Jerusalén Celestial, descrita en el Apocalipsis de San Juan, siendo los nichos «una imagen simbólica del Templo de Salomón de forma esquematizada, rematado por las dos columnas conocidas como Jaiquín ('Estabilidad') y Boaz ('Fortaleza')».³⁹ Este modelo tiene una perduración en los códices españoles altomedievales y en los frescos de San Julián de Prados (Santullán) de Oviedo, con el tema de la cruz triunfante enmarcada en un arco. Una iconografía propia también de la Cruz de Oviedo.⁴⁰ De hecho, la evolución

monasterio rupestre de San Martín de Albelda» (2015), disponible en la plataforma youtube (consultado el 21-06-2019). Luis del Rey Schnitzler, *Guía arqueológica de la Península Ibérica y las Islas Baleares. Visigodos, suevos y bizantinos en Hispania* (Valencia: edición digital, 2018), imagen 243 en p. 354.

³⁶ Véase el estudio general de Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos y Placas-Nicho de Época Visigoda en la Península Ibérica: origen, funcionalidad e iconografía* (Madrid: Audema, 2014).

³⁷ Rafael Barroso Cabrera & Jorge Morín de Pablos, 'La organización del santuario en las iglesias hispánicas de los siglos VI-VII (I): el problema de los nichos y placas-nicho visigodos', *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U.A.M.)* XI (1999), pp. 9-27, espec. 25. Para la función, en general, de estos nichos, ver también Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*, pp. 186-193. Su ficha está dispone en la plataforma CERES.

³⁸ Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*, p. 189, citando a F. Íñiguez Almech, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas* (Madrid: CSIC, 1953).

³⁹ R. Barroso Cabrera & J. Morín de Pablos, 'El nicho-placa de Salamanca del M.A.N. y otros testimonios arqueológicos del culto a San Miguel en época visigoda', *Zephyrus* 46 (1994), pp. 279-291, espec. 283.

⁴⁰ José Julio Martín Barba, 'La Cruz de Oviedo', *Revista Digital de Iconografía Medieval* VIII, 15 (2016), pp. 27-50, espec. 48-50. Son las cruces de los códices siguientes: Vigila, Sarracino y García, *Crónica Albendense*, 976. El Escorial, RBME, D-I2, fol. 18V; Velasco y Sisebuto, *Crónica Emilianense*, 992. El Escorial, RBME, D-I-1, fol. 16v.; Veremundo y Domingo, *Cartas*

de estos nichos pasa desde ser el lugar donde alojar la Torah, a ábside en iglesias cristianas, y también mihrab para los musulmanes.⁴¹ Una evolución que, tipológicamente, se remonta a los *lararii*, pequeños edículos o altares domésticos romanos, siendo muy famosos los ejemplos de Pompeya y Herculano, de tradición clásica o helenística.

Son más problemáticos los tres nichos-hornacina rupestres del cercano santuario de San Torcuato, en la planicie de Face Retama,⁴² en plena Hoya de Guadix (Granada) y en el centro de un auténtico *eremos*. Están tallados en el muro de varias estancias de este laberíntico complejo que se ha llegado a interpretar como un posible santuario paleocristiano.⁴³ Dos de ellas están sobre lo que hoy es la antesala al camarín del s. XVI-XVIII (espacio 5 del estudio del equipo de Antonio Reyes), sobre dos puertas de acceso. La tercera forma parte de un posible oratorio interior de este hipotético complejo cenobítico (estancia 16), ésta sí, en un muro, aislada. El resto de nichos del complejo serían vanos rectangulares sin más decoración.⁴⁴ Estos nichos-hornacina plantean serios interrogantes en torno a su antigüedad. No sólo se salen totalmente de la normalidad estudiada por J. Morín de Pablos. También las marcas de su labra varían, sin que comprendamos el motivo: si el muro aparece picado, el borde

de Ascarico y Tuseredo. *Etimologías de San Isidoro*, 1047. El Escorial, RBME, &-13, fol 6v.; *Beato de San Millán de la Cogolla*, s. XI. Madrid, Real Academia de la Historia, cód. 33, fol. 1v.; *Liber comitis*, 1073. Madrid, Real Academia de la Historia, cód. 22, fol. 3v.; Domingo, Munio y Pedro, *Beato de Silos*, 1091- 1109. Londres, BL, Add. Ms. 11695, fol. 2v.; Domingo, Munio y Pedro, *Beato de Silos*, 1091- 1109. Londres, BL, Add. Ms. 11695, fol. 3v.

⁴¹ Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*, p. 86. Es por ello por lo que los mihrab de las mezquitas de Córdoba, Almonaster la Real o la Aljafería pueden guardar parecido formal con este nicho de Beas.

⁴² Seguiremos la edición del artículo de Antonio Reyes Martínez; Luis José García Pulido; Pedro Antonio López Sánchez; Virginie Brazille Naulet & Laura Guisado Serra, 'El santuario rupestre de San Torcuato (Guadix, Granada)', en Jorge López Quiroga & Artemio Manuel Martínez Tejera (eds.), *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval. De la investigación a la puesta en valor*, col. «Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (AD 400-1000)» 4 (Oxford: British Archaeological Reports International Series 2591, 2014), pp. 321-339. No obstante, el texto y las imágenes también están publicadas en Antonio Reyes Martínez; Luis José García Pulido; Pedro Antonio López Sánchez; Virginie Brazille Naulet & Laura Guisado Serra, 'El santuario rupestre de San Torcuato (Guadix, Granada)', en Antonino González Blanco; Rafael González Fernández y José Antonio Molina Gómez (eds.), *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*, col. «AyC» XXVIII (Murcia: Universidad de Murcia, 2011 ed. 2013), pp. 441-464.

⁴³ Antonio Reyes Martínez, 'El santuario rupestre de San Torcuato', p. 334 para la planta propuesta del hipotético santuario paleocristiano, y p. 336 para las imágenes de los tres nichos conservados en su interior.

⁴⁴ Cabe mencionar la posibilidad de una visita virtual a través de <http://santorcuatoguadix.blogspot.com/>, basada en el trabajo de Francisco de Asís Fernández García (2013).

de las hornacinas-nicho se muestra liso, al tiempo que su interior vuelve a presentar un picado superficial y uniforme; y en todos los casos mantienen las columnillas y veneras aparentemente intactas. Por el momento no sabríamos responder si estamos ante unos elementos coetáneos al nicho de La Sacristía, del cual se respetaron sus columnillas pero se borró con más ímpetu su fondo. Las de San Torcuato podrían ser arcaicismos realizados a partir del s. XVI partiendo de nichos visibles como el de Santo Tomé de Toledo, aunque no podemos obviar que, a veces, estas manifestaciones locales hacen interpretaciones más libres y particulares de los modelos generales.

Con todo, este modelo de nichos cristológicos discurre paralelo al de las placas-nicho, esto es, de ladrillos con relieve realizados en terracota que de forma esquemática imitan la composición de aquéllos.⁴⁵ Son comunes en el sur peninsular, encontrándolas en el Museo Arqueológico de Granada, de Málaga, de Sevilla o en el Museo de la Mezquita-Catedral de Córdoba. Estas placas-nicho presentan crismones (series de «BRACARIO» y «MARCIANO») o la interpretación cristiana del Candelabro o Menorah como Árbol de la Vida (serie «MIXAL», con grafía griega «MIXAA»)⁴⁶.

Respecto a la ya comentada orientación sur-sureste del nicho de La Sacristía, de unos 155º grados, podría dar lugar a pensar que se trata de un mihrab. Una confusión que también ofrecen los restos de Qinnésrin.⁴⁷ Conocemos casos de morabitos rupestres en el propio reino nazarí en época bajomedieval⁴⁸, o el de la cueva de la Camareta,⁴⁹ o el de la Cueva de la Batida de Carmona, que presenta un relieve rupestre con epígrafe y arco califal. Ninguno tiene esta tipología ni

⁴⁵ Véase, de nuevo, J. Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*. Para la localización de las placas-nicho halladas en la actual Comunidad Autónoma de Andalucía, ver Hacomar Ruiz González, 'Las placas cerámicas decoradas de la Antigüedad Tardía: un análisis morfológico e iconográfico de los materiales encontrados en la actual Andalucía', *@rqueología y territorio. Revista electrónica del Máster de Arqueología* 11 (2014), pp. 113-122.

⁴⁶ Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*, pp. 111-122, en torno al Árbol de la Vida, del que también citamos en general a Rafael Barroso Cabrera & Jorge Morín de Pablos, *El Árbol de la Vida. Un estudio de iconografía visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas* (Madrid: 1993).

⁴⁷ Antonino González Blanco, 'Cristianización: los monasterios', pp. 400-402.

⁴⁸ Carmen Trillo San José, 'Religiosidad popular en el Reino de Granada, España (ss. XIII-XV): Sufismo y rábitas en la Alpujarra', *Studia Orientalia Electronica* 4 (2016), pp. 71-88. E. Lévi Provençal y Emilio García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona. Las 'Memorias' de Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)* (Madrid: Alianza, 1980, ed. 2010), espec. 258 y nota 8 en p. 272.

⁴⁹ Especialmente en los capítulos de Miguel Pérez Rojas; I. Velázquez Soriano; Ingrid Bejarano Escanilla; y Alfonso Carmona González, en A. González Blanco; R. González Fernández & M. Amante Sánchez (eds.), *La Cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, col. «AyC» X (Murcia: Universidad de Murcia, 1993).

este conjunto asociado de cuevas. Así, aunque pueda considerarse la posibilidad de que en algún momento este espacio fuera ocupado por un morabito musulmán, el propio material cerámico indica su antigüedad preislámica (Imagen 21).⁵⁰ Con todo, ejemplos como la iglesia prerrománica semirrupestre de San Juan de la Peña o la de Santa María de Eunáte tienen una orientación sur-sureste, aparentemente de mezquita, algo que sucede también en la iglesia del conjunto de Coín.⁵¹ La cabecera mozárabe de San Millán de Suso mira al noroeste, y la de la Virgen de la Cabeza de Ronda al norte.

Posibles filiaciones mediterráneas del nicho del oratorio-capilla de «La Sacristía».

Como decíamos, estos nichos y placas-nicho de época visigoda nos remiten a modelos orientales (de herencia helenística), propios de la Antigüedad Tardía. Las propias características del nicho rupestre que estamos tratando no acaban de tener un paralelo claro en *Hispania*, por lo que necesariamente tenemos que contemplar la posibilidad de otros paralelos en el Mediterráneo.⁵²

Los grandes monasterios de Tierra Santa son sin duda un precedente y modelo para todos los ámbitos rupestres de *Hispania* desde muy temprano, a raíz de peregrinaciones como la de la virgen y asceta Egeria. La continuada ocupación de estos monasterios, y la influencia que reciben de misioneros sirios y egipcios, hace difícil encontrar un paralelo claro con La Sacristía. La Gran Laura de San Sabas (Mar Saba, s. V) (laura, del griego «desfiladero»), con todas las cuevas-eremitorio alrededor del mismo, nos evoca a los ejemplos de conjuntos semirrupestres que estamos estudiando. Otras lauras son las del Monasterio de la Tentación o San Jorge de Coziba (Mar Jaris) en Wadi Qelt, con celdas eremíticas repartidas por el desierto de Judea (s. IV-V). En sus ramblas encontramos numerosos eremitorios, como el de Ein Avdat en el desierto del Néguev. No profundizaremos sobre el conjunto de Monte Carmelo, o valles

⁵⁰ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 557, sobre la cuestión de la cerámica en superficie.

⁵¹ La cueva 6 de La Sacristía es la única estancia excavada que parece adaptar el terreno a su orientación. Orientación se sale del rango de la normalidad de las iglesias visigóticas, alejándose del amanecer del solsticio de invierno, según Juan Pérez Valcárcel & Victoria Pérez Palmero, 'La orientación de las iglesias mozárabes', *En España Medieval* 41 (2018), pp. 171-197, espec. 183-185, donde concluyen que el criterio aplicado para la orientación fue, en general, el constructivo. El caso de La Sacristía tiene el particular de estar incluido en el abanico de orientaciones de las mezquitas andalusíes (Fernando Valdés Fernández, 'La desorientación de las mezquitas de al-Andalus', *Anejos a Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 2 (2016), pp. 335-345; y Mónica Rius, 'Orientación de las mezquitas en Toledo', *Tulaytula* 4 (1999), pp. 67-75, espec. 72). Un abanico en el que se incluyen los otros ejemplos citados de San Juan de la Peña o Santa María de Eunáte.

⁵² L. A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres*, pp. 286-291 para una reseña general.

como el de Qadisha (Líbano), con ejemplos como Deir Qannubin (s. IV) o Deir Mar Antonios Qozhaya (s. IV) que presentan eremitorios que se remontan a estos inicios del cristianismo, pero sin presentar la tipología de nicho-altar que estamos tratando de justificar. No podemos dejar de mencionar los complejos de la Península del Sinaí, visitados también por Egeria, aunque el Monasterio de Santa Catalina del Sinaí (s. VI) tampoco ofrece paralelos.⁵³

En Siria es paradigmática la sinagoga de Dura Europos (s. III) cuyo muro oeste (orientado hacia Jerusalén) presenta una hornacina dedicada a alojar la Torah, a modo de altar o *sancta sanctorum*. Este nicho guarda un importante parecido con el de «La Sacristía», por la luz del arco, la sencillez y simpleza de sus formas y sus columnas adosadas (aunque aquí sean frontalmente), y por el hecho de tener el hueco interior de planta semicilíndrica, cubierto con un cuarto de bóveda. La presencia de frescos, y el propio hecho de ser una sinagoga, hacen que no sea un paralelo exacto, sin que por ello sea un parecido menos interesante. Esta analogía formal y técnica nos puede indicar su carácter primitivo dentro del cristianismo. La propia la *Domus Ecclesia* de Dura Europos (cuyo arco de la sala bautismal recuerda en técnica y estilo al de la sinagoga) se considera tradicionalmente la primera iglesia levantada y no cuenta con este tipo de nicho en la sala de la asamblea. Son unos momentos muy iniciales de la arquitectura cristiana, donde tienen un peso importante las comunidades judeocristianas. Así, podemos afirmar que las características formales del nicho de La Sacristía muestran un estilo arcaico que entronca con paralelos de origen helenístico, a través tanto de los nichos visigodos, como de Dura Europos y otros paralelos orientales que veremos a continuación.

La riqueza y variedad de las formas ascéticas de Oriente que tanto van a marcar e influenciar a la Cristiandad latina cristalizó y dejó constancia en multitud de eremitorios, cenobios y monasterios.⁵⁴ Los grandes centros peregrinación como Qalaat Siman, o la iglesia de Sergio y Baco en Resafa, no presentan paralelos reseñables, al igual que sucede con monasterios como el de San Moisés el Abisinio (Mar Moussa, s. VI). Más al norte quedarán ejemplos como el monasterio de Sumela, o ya en Georgia, los complejos monásticos como Davit Gareja (desde el s. VI), Uplistsikhe (s. X) o Vardzia (s. XII). Pero, como ya señaló el equipo de A. González, es importante el foco del Alto Éufrates: los

⁵³ Mar Marcos, 'El monacato cristiano', en Manuel Sotomayor & José Fernández Ubiña (coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, col. «Estructuras y procesos» (Madrid: Trotta, 2003, 3ª edición: 2006), pp. 639-685, espec. 659-661.

⁵⁴ Eremitas en torno a los que se acaban conformando variadas comunidades semi-eremíticas o cenobíticas, en Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 655-658; y José Antonio Molina Gómez, 'El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas', en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998), pp. 379-397.

numerosos monasterios siríacos de Tur Abdin y Tur Izla, cuya extensión no podemos abarcar sistemáticamente aquí, sí nos ofrecen paralelos de nichos-altar como el que nos ocupa, y también de nichos con venera hispanovisigodos, con el caso de Anitli/Hah, o los restos rupestres asociados a Mor Hananyo.⁵⁵ La antigua ciudad de Dara o el complejo de Hasankeyf son suficientemente expresivos de la tradición del hábitat rupestre en la región y que tanto recuerda a algunas regiones españolas.

En el Alto Éufrates encontramos los restos de un monasterio identificado con el de Qinnasrin/Qinnesrin (Qenneshre), con dos ejemplos rupestres de importante valor interpretativo para La Sacristía: especialmente el primero, el nicho-altar de la Zona I, que aunque de mayor dimensión, sí presenta dos columnas adosadas con decoración en rombos sobre los que se levanta un arco ciego, de cierta profundidad, ya relacionado por A. González (Imagen 6). El segundo se trata de otro nicho-altar, más deteriorado y sencillo, junto a pequeñas celdas excavadas. Además, este cenobio rupestre presenta un columbario como el de la cueva 6 de La Sacristía, y tienen una inscripción (AKKIMHΣ) que Antonino González y Gonzalo Matilla Séiquer consideran que puede ligarse a la corriente de los acemetas/acoimetas,⁵⁶ una comunidad fundada en el s. V por Alejandro el Acemeta («el que no duerme»). Más recientemente se ha puesto en duda esta identificación del monasterio de Qenneshre, ya que el equipo del arqueólogo sirio Yousef al-Dabte lo adscribe a unos restos en el área de Jarablus (Jirbas).⁵⁷ Más adelante volveremos a este monasterio de Qinnesrin.

Egipto es el gran referente del monacato, donde surge y desde el que se extiende con irresistible fuerza y atracción por peregrinos que desde el mismo s. III acuden atraídos por la fama de los Padres y Madres del Desierto, extendiendo su impronta por todo el Mediterráneo. En el Bajo Egipto encontramos importantes ejemplos entre las comunidades anacoretas o semi-

⁵⁵ Alejandro Egea Vivancos, *Eufatense et Osrhoene*, con los casos del ábside-nicho de QM E/30 (Figura 93) (p. 193 y 197). Otro caso es el ábside del eremitorio MS/15, en p. 259 (Figura 145). Y también los ábsides de BIR/4 en pp. 393-394 y p. 405 (Figuras 302 y 303). Todos ellos se encuentran menos cuidados en su labra que el de La Sacristía, indicando tal y como estamos defendiendo que no se trata de un simple nicho en una celda o eremitorio individual. Para los monasterios de Tur Abdin, Andrew N. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur Abdin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

⁵⁶ A. González, 'Las cuevas con columbario', p. 549, n. 13; A. González Blanco, 'Cristianización: los monasterios', pp. 400-401 (figs. 1 y 2) y p. 404. Una identificación reafirmada en A. Egea Vivancos, *Eufatense et Osrhoene*, pp. 287, 279-280, y p. 697.

⁵⁷ Yousef al-Dabte, 'Ikishaf Dayr Qinnisrin (Monastery of Qinnisre)', *Mahd al-Hadarat* 2 (2007), pp. 83-99. Localizado y reseñado en la entrada de Jack B. Tannous, 'Qenneshre, Monastery of Qenneshrin', en el *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition* (Consultado el 19-07-2019).

eremiticas de Nitria, Kellia, y Escete. Su origen se remonta a la propia época de San Antonio, y todos ellos tuvieron una vida que se inicia en un temprano s. III, con un auténtico apogeo en el s. IV y empezando a decaer en el s. VI, hasta su desaparición en el s. VII.⁵⁸ Tratando el caso específico de Kellia (una auténtica ciudad de celdas eremíticas en el Wâdi al Natrûn, o valle de Nitria), podemos encontrar cómo los pequeños altares en forma de nicho-hornacina guardan semejanzas formales con el de Beas de Guadix, mostrando en algunos casos decoración en estuco o fresco muy modesta (Imagen 7). Tienen, desde luego, el mismo patrón básico de *larario* que a su vez procede de toda una tradición formal y estilística helenística que enraíza en el antiguo Egipto y los fenicios; pero ahora con función, forma y contexto cristiano. Este complejo llegó a tener en el siglo VII, 1.500 celdas.⁵⁹ También en el Bajo Egipto podemos encontrar otros nichos-hornacina como los del baptisterio de Abu Mena (finales del s. IV).

En estos centros los eremitas vivían de forma semi-anacorética, en celdas separadas pero compartiendo una serie de estancias comunes: comedor, *xenodochium* (albergue para peregrinos), un pequeño hospital o botica, una iglesia donde orar determinados días en comunidad (*sinaxis*) y un lugar donde realizar la comida común (*agape*). En estos espacios era donde se percataban de la muerte de sus compañeros ante su ausencia, pudiendo llevar fallecidos varios días en su celda. La organización de estos complejos cristalizó en la labor de Pacomio, considerado el creador del cenobitismo (esto es, de la vida en común), y fundador de una importante comunidad en la Tebaida (Tabennesi) tras haber pasado previamente por una fase de intensa vida ascética.⁶⁰

Muchas comunidades adaptaron la regla de Pacomio, y en el Alto Egipto encontramos el referente del Monasterio Blanco (Akhmin, en Deir el-Abiad, de mediados del s. IV). Tanto en él, como en el monasterio Monasterio Rojo (Deir al-Ahmar, siglo V), próximo a Sohag, podemos encontrar paralelos asemejables al de La Sacristía, aunque guardan un parecido aún mayor con los nichos hispanovisigodos.⁶¹ En principio, poco nos ofrecen los monasterios de Asuán aunque el de San Simeón (Anba Hatre, s. V-XII) presenta un techo adintelado rupestre. Al margen dejamos otros como el de Qubbet al-Hawwa o el de Apa

⁵⁸ Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 649-654, y p. 673.

⁵⁹ María Teresa Viviani, 'Iglesias coptas, testimonio silencioso de un dogma trinitario (s. IV-VII)', *Teología y Vida* XLVIII (2007), pp. 229-260. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492007000200009>

⁶⁰ *Historia monachorum in Aegypto*, XX, 5-8 (s. IV), trad. por Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 679-680.

⁶¹ Peter Grossmann; Darlene Brooks-Hedstrom; Mohamed Abdal-Rassul & Elizabeth S. Bolman, 'The Excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shinuda) at Suhag, with an Appendix on Documentary Photography at the Monasteries of Anba Shinuda and Anba Bishoi, Suhag', en *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004), pp. 371-382.

Thomas (Wadi Sarga). Sí debemos citar el famoso santuario de Isis en Philae,⁶² en el que encontramos un altar frente a un nicho-hornacina tallado en el muro del templo para su sacralización como iglesia cristiana, que nos sirve como paralelo funcional.⁶³ Finalmente, entre Tebaida y el Delta contamos con los oratorios cristianos de la ciudad de Oxyrrinco (más conocida por sus papiros), que por su forma, la disposición del nicho y la organización del espacio tiene un parecido claro con La Sacristía (Imagen 8).⁶⁴ También en el Egipto Medio encontramos eremitorios como los del entorno de El Fayum (caso de Naqlun); y los nichos en celdas del Monasterio de Apa Jeremias en Saqqara, apuntando ambos a formas que estamos acostumbrados a ver *Hispania*, desde el Ebro a Guadix.⁶⁵

Egipto irradia sus modelos a la antigua provincia de África, donde no hemos podido encontrar restos de nichos-hornacina similares, aunque la relación del cristianismo de Hispania y África sea especialmente estrecha. De las Mauritania tampoco hemos detectado casos similares,⁶⁶ pero sabemos que el obispo arriano Sunna se exilió a ella tras el III Concilio de Toledo (VSPE XI.15). Egipto también ejerce su influencia sobre las cercanas Axum, Arabia y Etiopía, donde el monasterio de Nazugn Mayram (s. V), puede presentar semejanzas en la

⁶² Clausurado por Justiniano, según Procopio, *Guerra de los Persas*, I.19.35-37, trad. por Francisco A. García Romero, *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras. Libros I-II. Guerra Persa*, (Madrid: Gredos, 2000), espec. 125-126.

⁶³ «Hornacina que aparece en el ábside de la iglesia copta de Filé, cuya constitución es idéntica a las placas-nicho de época visigoda, dado la escasa profundidad de la misma para servir como tabernáculo», según Jorge Morín de Pablos, *Estudio Histórico-Arqueológico de los Nichos*, p. 192, al comentar a Pierre Nautin, 'La conversion du temple de Philae en église chrétienne', *Cahiers Archéologiques XVII* (1967), pp. 1-43.

⁶⁴ Especialmente, las imágenes de: <http://www.ub.edu/museuvirtual/visita-virtual-oxirrinc/el-jaciment.php?idi=ES>

⁶⁵ Karel Innemée, 'Egyptian Monasticism: The Growth of the Solitary Life', *Friends of ASOR. The Ancient Near East Today III*, 7 (2015); James Edward Quibell & Herbert Thompson, *Excavations at Saqqara (1908-9, 1909-10). Monastery of Apa Jeremias* (Egypt: Mašlahat al-Āthār, 1912)

⁶⁶ M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales', pp. 185-186, con los ámbitos rupestres interpretados como graneros y refugios fortificados en el Magreb, y el caso del poblamiento en Matmatas. Las cuevas antiguas, si en la Península Ibérica generalmente se conocen como «cuevas de los moros», en el caso de África popularmente son «cuevas de cristianos». En cuanto a la antigua África cartaginense, la antigua Sicca Veneria presenta, en lo que fueron los baños termales luego convertidos en la mezquita de Jamaa El-Kebir de Chakbanaria, unos nichos en ábside y transepto que datarían del siglo IV-VI. Anne Michel, 'Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Agustin: un état de la question', en Serge Lancel; Stéphanie Guédon & Louis Maurin (eds.), *Saint Agustin. La Numidie et la société de son temps*, col. «Scripta Antiqua» 14 (Pessac: Ausonius, 2005), pp. 67-108; y también Noël Duval, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du nord. I. Inventaire de l'Algérie., 2. Illustrations*, col. «Etudes Agustiniennes Série Antiquité» 130 (Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992).

labra y forma de sus nichos exteriores.⁶⁷

Mientras, en la Capadocia, fenómeno del poblamiento rupestre tan famoso hoy por el turismo de masas tiene como referencia ascética desde el siglo IV a Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa.⁶⁸ En Goreme tenemos multitud de ejemplos no sólo de este poblamiento, sino también de iglesias rupestres. Desde la Tokalı Kilise (iglesia de la Hebillá) a las de Karanlık Kilise (iglesia Oscura) y Çarıklı Kilise (iglesia de las Sandalias), de los siglos X-XI. También es el caso del complejo monástico de Gumusler, y el Hallacdere (Ortahisar, Goreme), que además muestra columbarios. En esta región el hábitat rupestre puede remontarse a época tardorromana, e incluso anterior, entroncando con hipogeos helenísticos como el de Kaunos (Licia). Sin embargo, estas iglesias son fruto de la penetración de los árabes en Anatolia, una conquista que, en palabras de Gilbert Dagron en un fragmento también ilustrativo para el caso de Guadix:

En contra de las algaradas árabes, no es la resistencia lo que eligen los campesinos de los siglos IX-X; es la huida, la dilución, la precariedad voluntaria de un hábitat abierto, quizás disperso, ciertamente inestable, que los salva por lo menos del rigor de los asedios y la suerte, a menudo peor que la suya, de los habitantes de los fuertes hambreados y tomados por asalto.⁶⁹

Finalmente, no podemos olvidar la gran potencia de las comunidades del Monte Athos, y de Meteora, que a pesar de no ofrecernos paralelos a los nichos-hornacina, sí muestran las celdas y eremitorios encaramados a la pared de la montaña a modo de *lauras* palestinas. Y tampoco la Gruta del Apocalipsis de San Juan (Patmos), sin evidencias extrapolables a La Sacristía.⁷⁰

En Italia⁷¹ encontramos el referente de San Benito de Aniano (s. VIII), y hay un amplio número de eremitorios rupestres en el sur de la península, con

⁶⁷ Carlos Martínez Carrasco, *La disidencia religiosa en el seno del Cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del Islam (632-661)*, (Granada: Tesis Doctoral, 2017), espec. 128-150 y pp. 192-246; Carlos Martínez Carrasco, 'Axûm, el reino del Preste Juan: entre el cristianismo y el islam', en J. Meirinhos, C. López Alcalde & J. Rebalde (eds.), *Secrets and discovery in the Middle Ages* (Barcelona-Roma, 2017), pp. 337-348; Tsegaye Ebabey, 'The rock-hewn church of Nazugn Maryam: an example of the endangered antiquities of North Wallo, Ethiopia', *Journal of African Cultural Heritage Studies* (2018), pp. 1-21, espec. 9-10 y p. 16.

⁶⁸ Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 661-664.

⁶⁹ Gilbert Dagron, 'Guerrilla, Places fortes et villages «Ouverts» a la Frontiere Orientale de Byzance (vers. 950)', citado por M. Bertrand, 'Las Cuevas', p. 191.

⁷⁰ Entre otros, J. E. Cooper & M. Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

⁷¹ L. A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres*, pp. 287-289.

iglesias como San Nicolás de Myra o Sant'Angelo en Mottola (Puglia, siglos XI-XIV), Lama d'Antico (Fasano), o la Grotta de San Michele Archangelo (Tufo). Mientras, en Sicilia encontramos en Matera la cripta del *Peccato Originale* (s. VIII-IX), y las iglesias rupestre de San Nicola dei Greci y la de la Madonna delle Virtù. Los nichos de las cuevas de Ispica son también reseñables. Ya en la propia Roma, la iglesia de Santa María la Antigua y sus frescos del VI-IX es muy sugerente, conectando Egipto, Bizancio y el caso de Beas de Guadix. Por otro lado, debemos citar en las Galias el conjunto de Marmoutier, fundado por San Martín de Tours, cuyo ejemplo monacal es referente junto al de Juan Casiano (s. IV). Además, tenemos que añadir el caso particular de las comunidades cenobíticas y monacales que se asentaron en islas, materialización física del *aislamiento* anacoreta: desde las mencionadas por Rutilio Namaciano en Isla Capraria⁷² (principios del s. V), a las que se asentaron en las Islas Baleares.⁷³ En Malta tenemos las catacumbas tardoantiguas de Abbatija Tad-Dejr (Rabat), y la cripta rupestre de Santa Ágata, que pueden presentar parecido con el caso que venimos tratando.

Toda esta experiencia monacal y eremítica llega a *Hispania* en época temprana no sólo a través de peregrinos como Egeria u Orosio, sino también de la mano de comunidades monacales con un importante componente misionero, como veremos a continuación. En conclusión, nos encontramos ante un nicho-hornacina que puede considerarse como un altar paleocristiano, con claros paralelos en el Alto Eufrates y en las celdas egipcias de los Padres del Desierto. Unos ejemplos que nos remontan a los siglos IV-VI, y que atendiendo a sus peculiaridades formales y la ausencia de toda decoración nos llevan a plantear unas fechas tempranas al s. V, con una clara impronta anicónica y austera que lo diferencia aún más del resto de evidencias contemporáneas en *Hispania*.

El contexto de la cueva 6: el cenobio rupestre de La Sacristía

Las modestas dimensiones de esta capilla nos lleva a plantear ahora su carácter dentro del conjunto rupestre que lo contextualiza. El núcleo del complejo se

⁷² *De Reditu Suo* I, 439, trad. de Alfonso García-Toraño Martínez, *Rutilio Namaciano. El retorno. Geógrafos latinos menores*, col. Biblioteca Clásica Gredos 304 (Madrid: Gredos, 2002); Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 669-671.

⁷³ L. A. Monreal Jimeno, 'Eremitorios rupestres', p. 283; Josep Amengual i Batle, *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius, (413-421)* (Granada: Universidades de Granada, Illes Balears e Institut Menorquí d'Estudis, 2008); Purificación Ubric Rabaneda, 'Bishops, Heresy and Power: Conflict and Compromise in the Epistula 11 of Cosentius to Augustine', en A. Fear, J.F. Ubiña & M. Marcos, *Conflict and Compromise: The Role of the Bishop in Late Antiquity* (London: Bloomsbury, 2013), pp. 127-144.

compone de, al menos, nueve cavidades labradas en una suerte de cerro testigo alargado de norte a sur, que mide unos 50 m. de largo, cuyas cavidades llegan a atravesar el propio macizo arcilloso de lado a lado, entre 3 y 6,5 m. de ancho.⁷⁴ Su localización le hace predominar sobre su entorno: una preponderancia que creemos se debe a motivos más ideológicos que propiamente defensivos, fácilmente detectable entre Beas y el Marchal. Siguiendo la numeración del equipo de Antonino González, la sucesión es, hacia el sur, la siguiente (Imagen 20 y 30):

—Cueva 6 o «iglesia rupestre» (cara oeste): Situada en su extremo septentrional, ya hemos analizado sus elementos e interpretado su función como la iglesia rupestre del conjunto (Imagen 2, 3a, 4a, 5a).

—Cuevas 3 y 2 (cara oeste): Ambas interpretadas como celdas, siendo la cueva 3 de mayores dimensiones y con un nicho de más de un metro de ancho, y con cierta profundidad y altura, que se abre en su muro izquierdo a cierta altura del suelo. Más pequeña es la cueva 2, algo por debajo de la anterior, y que a pesar de encontrarse más ruinoso parece haber tenido un nicho más modesto abierto también en su pared izquierda.

—Cueva 8 o «de la Campana» (Imagen 14): La más impresionante de todo el conjunto, al presentar una columna central que preside la estancia y cuya escalera de caracol da acceso al nivel inferior, conectando con la vega del río Alhama. Su nombre se debe a A. González, por la forma de la ventana que mira al este. Ésta presenta en su lado derecho un posible lucernario, aunque lo más interesante son las dos cruces grabadas en muro inferior del balcón con la técnica del punto en sus extremos, para unir las con una línea después (Imagen 9a). Entre ellas hay un *graffiti* muy erosionado que A. González consideró como una «XP», justo entre las dos cruces.⁷⁵ Sobre este grabado, y justo casi al borde del balcón, se realizó un pequeño rebaje posiblemente para otra lucerna. A. González documentó el picado intencionado que parece haber borrado un grabado preexistente cuya forma desconocemos, y sobre el que se realizaron las cruces posteriormente. Curiosamente este picado sólo se encuentra bajo parte de la cruz izquierda, y además se parece al que existe en la cara interior del capitel de la columnilla adosada del altar de la cueva 6. Se puede observar el limo que ha ido depositándose especialmente sobre la superficie de la cruz

⁷⁴ Sobre la distribución y estancias de los cenobios altomedievales en *Hispania*, Artemio M. Martínez Tejera, 'El hábitat *cenobítico* en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)', en J. López Quiroga; Artemio M. Martínez Tejera & J. Morín de Pablos (eds.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2003), pp. 19-76.

⁷⁵ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 552. Estos cruciformes se encuentran en la ventana de esta Cueva 8, y no en la Cueva 7, donde erróneamente los sitúan en el artículo.

izquierda, fruto de una erosión que sigue hasta la actualidad y que también cubre un *graffiti* que con seguridad es del siglo XX (una M y una H, a la izquierda de estas cruces). La hipotética «XP» ofrece una lectura más confusa que las cruces: la X, que se sitúa en parte sobre las marcas del picado, creemos que en realidad debe leerse como una M con trazo largo, que abarcaría parte del trazo de la P (Imagen 9b). Por la superficialidad de su trazo es difícil de definir, a diferencia de las ya referidas marcas de picado y las cruces. Otra M aparece, de nuevo, grabada como *graffiti* a la derecha de las cruces.

En esta sala aparecen al menos dos cruces más realizadas con esta misma técnica, y se encuentran ligadas a un «nicho de grandes dimensiones o una estancia de pequeñas dimensiones algo sobreelevada respecto del suelo de la cueva», también en la pared de levante (Imagen 10 y 14).⁷⁶ No sabemos su función, pero en su interior hay una pequeña abertura circular al exterior, y en su pared izquierda varias cruces muy deterioradas. Una de ellas, la más clara, parece haberse realizado con cuatro puntos en sus extremos, pero se encuentra algo erosionada por un ensanchamiento posterior y, posiblemente, por el contacto de manos en sus bordes, indicándonos una posible veneración. En el muro sur de esta cueva encontramos la cuarta, mejor conservada y semejante a las dos de la ventana (Imagen 11). Junto a ella vemos el grabado de una cruz sobre un cuadrado realizado posteriormente y que quizá represente una capilla o iglesia. La lectura de este muro, no obstante, es compleja por la cantidad de sobregrabados que presenta pero no cabe duda de que muestra, al menos, cuatro o cinco cruces rústicas y realizadas por diferentes manos en diferentes momentos, bien por devoción o bien por cristianizar el lugar, y en todo caso con un sentido apotropaico.

¿Cómo interpretar este espacio? ¿Fue quizá un lugar de emparedamiento como sí parece que lo fue la cueva 5? José Piqueras y Enrique Navarro han aventurado la posibilidad de una capilla en este espacio, mientras que Antonino González ha señalado paralelos en el Éufrates sirio.⁷⁷ A nuestro parecer, por el carácter singular de la sala por la columna que preside la escalera de caracol, y la cantidad de cruces grabadas, nos parece que quizá en un primer momento fuera un primitivo refectorio, posteriormente quizá empleando su nicho para emparedarse. No obstante, nos parece más seguro considerar que en un momento posterior, pudo albergar sepultura de un santo local, venerado por la comunidad. Y es que, pese a sus modestas dimensiones, recuerdan sus cruces

⁷⁶ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 552.

⁷⁷ José Vicente Piqueras Navarro & Enrique Gil Hernández, *Análisis y documentación tridimensional*, p. 5.; A. González Blanco, 'Las cuevas con columbario', pp. 551-55; J.G. Gómez Carrasco, 'La cueva como vivienda en el alto Éufrates sirio: apuntes para su investigación', en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998), pp. 417-426, espec. 423.

grabadas y su carácter preeminente al caso de Arcávica/Ercávica, cuya necrópolis rupestre presenta en un lugar destacado la sepultura de un santo local (desconocido, pero posiblemente Donato, fundador del Monasterio Servitano), junto a cruces de las mismas características a las de la cueva 8 de La Sacristía. La datación de estas cruces es problemática, pero sabemos que son al menos del siglo VI, y podrían haberse realizado incluso en época del románico. La presencia de estas cruces en Ercávica/Arcávica (Imagen 12a y 12b) o en San Millán de Suso (Imagen 13, acompañada de una estrella de cinco puntas), nos podrían indicar que la cueva 8 fue un lugar de peregrinación local con importancia en la Alta Edad Media.⁷⁸

Más problemática es la lectura del resto de *graffiti* de esta sala: entre la ventana y el nicho ya descritos, una parte del muro podría albergar, además de cruces, un grabado que Antonino González identificó con un posible «buen pastor o a San José con el bastón Florido»;⁷⁹ grabado que nos parece que pudo realizarse después de la Edad Media sobre un grabado anterior (su estado de conservación es muy deficiente), y que quizá se asemejó en su técnica a los recientemente recuperados evangelistas de Quintanilla de las Viñas (Soria), o de San Miguel de Lillo (Oviedo).

En cuanto a la columna central, aparecen grabados en su parte este al menos dos cruciformes, (uno de ellos siendo una cruz sobre calvario, parecida a la que se encuentra sobre el posible baptisterio de Ercávica/Arcávica),⁸⁰ rayados posteriormente y de cronología posiblemente moderna, que también guarda relación con dos cruces grabadas en el oratorio rupestre de Giribaile⁸¹ y en la estancia 16 del Santuario de San Torcuato en Face Retama.⁸² En su parte sureste, muy deteriorados y de difícil interpretación, hay un *graffiti* antropomorfo quizá portando una cruz y un libro, y un posible barco, ambos hipotéticamente posteriores al medievo.

Antes de bajar al nivel inferior de esta cueva 8, la escalera de caracol presenta al menos una cruz más en el muro norte, moderna, y «11 pequeños

⁷⁸ Rafael Barroso Cabrera, *El Árbol de la Vida*, p. 25, p. 69 (fig. 81), y p. 160 (63).

⁷⁹ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 554.

⁸⁰ Luis del Rey Schnitzler, *Guía arqueológica de la Península Ibérica y las Islas Baleares. Visigodos, suevos y bizantinos en Hispania* (Valencia: edición digital, 2018), p. 299, Imagen 204. R. Barroso Cabrera & J. Morín de Pablos, 'Las ciudades de Arcávica y Recópolis y la fundación del Monasterio Servitano. Organización territorial de un asentamiento monástico en la época visigoda', en J. López Quiroga; Artemio M. Martínez Tejera & J. Morín de Pablos (eds.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2003), espec. fig. 28 (p. 255).

⁸¹ L. M. Gutiérrez Soler, 'Las cuevas de Giribaile', fig. 10, interpretada como contemporánea en p. 14; y fig. 12.

⁸² Antonio Reyes Martínez, 'El santuario rupestre', fig. 9a en p. 336.

nichos a modo de columbario dispuestos en dos filas»⁸³ que podrían ser también entendidas como anclajes de vigas. La estancia inferior a la que da acceso no presenta señales de grabados. Antonino González vio «un picado concienzudo del techo para borrar un relieve previo, del que aun se distingue una cara gracias a que la labor de picado, lejos de hacer uniforme todo el techo, ha seguido fielmente las líneas del relieve».⁸⁴ Sin embargo, creemos que es una pareidolia formada por las marcas de construcción de la cueva. En ella encontramos la puerta que da a levante, con las marcas de goznes y cierre en la pared. En la esquina izquierda muestra restos de una cuenta, mientras que en la jamba derecha, algo deteriorada, parece haber una cuadrícula grabada que recuerda a un alquerque, y que podría ser un calendario, según se han interpretado los reticulados de la Cueva de la Camareta de Hellín (Albacete), y de Quruq Magara, en Siria.⁸⁵ Desde aquí se tiene acceso a la cueva 5 y, no sin dificultad, a los banales de la vega, al este.

—*Cueva 7 o «de la Ventana» (cara oeste)*: Presenta una amplia antesala, hundida, con dos hornacinas (Imagen 17): una de ellas, de buena factura y con restos de anclajes. Cabría la posibilidad de que hubiera tenido una pequeña biblioteca. Estas hornacinas cuadrangulares tienen paralelos muy cercanos en las de Coín (Málaga), también presentes en el eremitorio de Chircales (Valdepeñas de Jaén). En la pared izquierda parece haber un grabado antropomorfo que recuerda al de la columna de la cueva 8. Por todas las paredes vemos la presencia de *graffiti* del siglo XX, uno de ellos datado en 1951, y también marcas de cuentas. En la jamba izquierda de la puerta que da acceso al «balcón» encontramos un epígrafe que podría ser medieval, aunque nos vemos incapaces de determinar una lectura (Imagen 16). En la parte este encontramos una estancia que ha perdido su muro exterior y se abre sin protección al cortado. A su izquierda, en el lado norte, podemos ver una hornacina al borde de perderse, con una cruz latina grabada sobre ella, y el grabado de un castillo con una bandera coronando una torre central, seguramente medievales (Imagen 15), que nos recuerda a los *graffiti* del pórtico exterior de San Millán de Suso. Dentro también encontramos en la pared restos de cuentas llevadas a cabo mediante simples rayas paralelas, como las anteriores.

—*Cuevas 1 y 9 (cara oeste)*: En la parte más meridional hay una cueva que quizá no detectó el equipo de Antonino González por la maleza que se abre en su

⁸³ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 553.

⁸⁴ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 554 y fig. 17 (p. 556).

⁸⁵ Alejandro Egea Vivancos, *Eufратense et Osrhroene*, p. 694 y n. 1155; y Rafael González Fernández; Antonino González Blanco & Manuel Amate Sánchez, 'Los graffiti más recientes de la cueva de La Camareta', en A. González Blanco; R. González Fernández & M. Amate Sánchez, *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, col. «AyC» X (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), pp. 379-432, espec. 428-429. Creemos, con todo, que es un *graffiti* de época medieval por la erosión que presenta y su situación.

entrada. Sería la novena cueva del complejo, y posiblemente se trate de otra celda. De mayores dimensiones es la cueva 1, más difícil de interpretar: sería otra celda de mayor profundidad (quizá ampliada), con una hornacina cuadrada a la izquierda de la entrada, tallada en el muro, aunque también podría tratarse de una bodega o almacén.

—*Cueva 5 (cara este)*: Se trata de una pequeña cueva, que tiene la peculiaridad de conservar restos en negativo de lo que podría haber sido un arco de medio punto (Imagen 18 y 19), cuyas dovelas probablemente se habrían realizado con sillares. En su interior presenta a nivel de suelo un pequeño lucernario. Se interpreta como una posible celda de emparedamiento o de penitencia al tener solo capacidad para una persona.⁸⁶ Un símil lo encontramos en el muro exterior de Santa María de Melque, en el lateral derecho del ábside junto a la ventana, pero en este caso, al estar alejada de la capilla, no tendría la función de *hagioscopio* de influencia bizantina: algo que sí sucede en San Pedro de Rocas, y quizá también la iglesia del hipotético monasterio de Coín.⁸⁷ Podemos tener un paralelo más cercano aún en la iglesia rupestre de Bobastro, en cuya parte meridional y externa del macizo rocoso en el que se excavó, a la altura del ábside pero aislado, hay un modesto nicho de similares dimensiones que bien pudo ser destinada al mismo fin.⁸⁸ En el Ebro encontramos ejemplos parecidos.⁸⁹ Aparte, presenta cierta dificultad interpretar el negativo del lado izquierdo de esta cueva 5. Posiblemente se trate de la marca de otro posible arco que abriría una galería construida en el exterior, que aprovecharía el muro a su derecha y que discurriría en paralelo al cerro de La Sacristía, de norte a

⁸⁶ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 548, citando para esta posibilidad el paralelo que recoge J.G. Gómez Carrasco, 'La cueva como vivienda en el alto Éufrates sirio: apuntes para su investigación', en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998), pp. 417-423.

⁸⁷ J. López Quiroga, 'Ecclesia edificata', p. 378. Manuel Riu Riu, 'Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental', *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Barcelona 5-11 octubre 1969)* (Barcelona-Vaticano: CSIC, 1972), pp. 431-443, espec. 442.

⁸⁸ Se ha interpretado, tradicionalmente, como un intento de hacer un segundo acceso a la cripta: Rafael Puertas Tricias, 'La iglesia rupestre de Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga)', *Mainake* 1 (1979), pp. 179-216, espec. 201 («Lámina XVIII: Entrada posterior inacabada al nivel inferior»); Rafael Puertas Tricias, *Iglesias rupestres de Málaga* (Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 2006); Rafael Puertas Tricias, 'San Millán de Suso y la iglesia mozárabe de Bobastro', en Ignacio Gil-Díez Usandizaga (coord.), *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional* (S.l.: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), pp. 47-72, espec. 53; y Virgilio Martínez Enamorado, 'Sobre las "ciudades iglesias" de Ibn Hafsun. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro', *Madrider Mitteilungen* 45 (2004), pp. 507-531, espec. 513 para el hueco al que nos referimos, al lado de la rosa de los vientos.

⁸⁹ Antonino González Blanco, 'Una nueva provincia', p. 660.

sur, con una posible conexión con la Cueva 7 o de la Ventana, hipótesis que planteamos en base a una posible roza erosionada realizada para una techumbre que discurriría a casi dos metros de altura (Imagen 19 y 20).

—Cueva 4, o «de la Botica» (cara este): De la estancia original sólo se conservan dos de sus lados, sin que conozcamos si el acceso a la misma se hacía desde el nivel inferior o si, por el contrario, se hacía desde la Cueva 7 o de La Ventana (Imagen 20). Este es el espacio tradicionalmente conocido como La Botica⁹⁰, presentando un columbario modesto si se compara al que veremos de El Marchal o a los que conocemos de La Rioja. Aunque trataremos la problemática sobre su función más adelante, básicamente puede ser tanto un tradicional palomar, como con una botica para el secado de hierbas y plantas medicinales (como veremos en el epígrafe 6). Una vez más, el monasterio rupestre de Qinnasrin/Qinnasrin también presenta un columbario con el que compararlo⁹¹, y es que la tercera posibilidad es que fuera una estancia de meditación en cuyos nichos podrían alojarse reliquias de santos y eremitas,⁹² con incluso un pequeño *scriptorium*.

El conjunto de La Sacristía: un cenobio con una clara impronta oriental
Cabría añadir a todo este conjunto nuclear, una décima cueva de planta cruciforme, situada algo más al sur en el nivel de la superficie del cerro testigo, cuya interpretación nos es incierta y que quizá albergara animales, aunque presenta dos nichos en su lado meridional. Y una cueva más, situada al noroeste del yacimiento, que presenta rasgos de haber sido una posible celda dependiente de este conjunto, por su labra, dimensiones, altura y por su planta en L. Muestra en su jamba derecha, anecdóticamente, un grabado de una cara en perfil, posiblemente moderno aunque, como estamos viendo, no se puede descartar nunca la posibilidad de que retocara uno anterior.

Por todo esto, parece claro que la cueva 6 constituye una iglesia o capilla privada del cenobio, a la no podría asistir la población del entorno no sólo por sus dimensiones sino por la propia ausencia de un baptisterio y de un cancel para dividir los espacios de la nave (como sí sabemos que hubo, por ejemplo, en

⁹⁰ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 548.

⁹¹ Antonino González Blanco, 'Cristianización: los monasterios', pp. 406 y 408, fig. 11; ya relacionado con el caso de Beas en Antonino González, 'Las cuevas con columbario', p. 549, n. 13.

⁹² Juan Mosco, *Prado Espiritual* 90, trad. de José Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco. El prado. Leoncio de Neápolis. Vida de Simeón el Loco* (Madrid: Siruela, 1999), muestra a un campesino que tras enterrar a dos eremitas, se dice a sí mismo: «Debería haber cogido una reliquia de esos santos, y dio media vuelta. Sin embargo, no pudo encontrar la sepultura.» Usualmente, cuando se sabía, el cuerpo de los eremitas era enterrado en sus cenobios o monasterios comunitarios (*Prado Espiritual*, 84, 88 y también 105). Ver nuestro epígrafe 7 (urnas).

una iglesia del paraje del Cortijo de la Capellanía, en la localidad granadina de Montefrío, conservado en el Museo Arqueológico de Granada). Hemos podido ver en los ejemplos del Bajo Egipto como el acceso quedaba restringido a la comunidad monacal. Así, estaríamos ante un cenobio de corte primitivo, con una importante influencia oriental del monacato egipcio y sirio, pero con una vida semi-anacorética más propia del monacato latino.⁹³ Pudo haber estado habitado en su núcleo por al menos cinco monjes anacoretas, encargados del cuidado de un edificio común donde originalmente tendrían su pequeña biblioteca (cueva 7 o cueva 4) y donde celebrarían el ágape común (cueva 8), además de los oficios (cueva 6). Muy probablemente más miembros semi-eremitas se distribuían por las inmediatas cuevas de Alares/Lares. Es más, es muy probable que las múltiples cuevas que se sitúan al oeste de La Sacristía sean celdas eremíticas ligadas a este cenobio, aunque en los siglos X-XII algunas pudieran haber sido reutilizadas como refugios en altura: su proximidad, como su orientación mirando al sol naciente, es una característica más del ascetismo primitivo.⁹⁴ Como veremos, las posibilidades interpretativas incluyen, también, la posibilidad de un monasterio dúplice en El Sagrario y su ampliación al Marchal.

¿Cuándo y quién ocupó el cenobio de La Sacristía?

Definir el período de ocupación de los eremitorios e iglesias rupestres cuando no hay *graffiti* o documentos al respecto es una labor ya de por sí difícil y compleja.⁹⁵ La evidencia arqueológica se basa únicamente en un material de superficie especialmente abundante en el área occidental del yacimiento, y que nos remonta a un horizonte preandalusí (Imagen 21), siendo muy numerosa la presencia de restos de muros, evidenciada por mampuestos, y restos de tejas que pueden remontar a época bajoimperial.⁹⁶ No obstante, es un material pobre, propio del perfil de estas comunidades de eremitas que portaban poco más que lino y esparto, madera y cerámica de pobre calidad, y en todo caso

⁹³ Véase los ejemplos de eremitas en torno a los que se acaban conformando variadas comunidades semi-eremíticas o cenobíticas, Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 666-668.

⁹⁴ Purificación Ubric Rabaneda, *La Iglesia y los Estados Bárbaros*, p. 392 y n. 1515.

⁹⁵ Luis Alberto Monreal, *Eremitorios rupestres*, p. 291. «Siempre ha sido exasperante la penuria de las fuentes respecto a quien voluntariamente se retira a la soledad y se separa del mundo de los hombres» nos dice en la p. 293. También remitimos al análisis de Agustín Azkárate Garai-Olaun, 'El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos', *Codex Aquilarensis* 5 (1991), pp. 141-179.

⁹⁶ Para el análisis de los restos cerámicos, Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 557.

algún libro.⁹⁷ Los *graffiti* analizados muy difícilmente nos pueden remontar más allá de del VI-VII, esto es, de época visigoda. Y únicamente el arco en negativo de la cueva 5 y el nicho-hornacina excavado en la cueva 6, nos puede remontar por sus formas y con cierta seguridad a un siglo V, atendiendo a los paralelos que ya hemos analizado. Con todo, Antonino González contempló una horquilla cronológica de ocupación que va desde el s. V, a un s. XIII.⁹⁸ A pesar de todas estas limitaciones, debemos estudiar los posibles orígenes de este cenobio.

Arqueológicamente contamos con importantes testimonios de la temprana cristianización del área circundante a Guadix. Acci fue una colonia romana fundada por Julio César en el 45 a.C. en un lugar estratégico, donde asentó a los veteranos de las dos legiones que habrían de controlar la *Bastetania*, esta región del sureste peninsular. Desde ella se conectaba con Cástulo vía Úbeda-Baeza, con la Bética vía Ilíberis (Granada); con la salida al mar a través del corredor del Almanzora vía *Basti* (Baza) y Tagilit (Tíjola) hacia *Baria* (Villaricos, Almería), con el corredor de los ríos Nacimiento-Andarax vía *Abula* (Abla) hacia *Urci* (Pechina, Almería), o a través del Puerto de la Ragua hacia *Abdera* (Adra) o *Turaniana* (Roquetas de Mar)⁹⁹ vía *Vergi* (Berja). Este carácter de nudo de comunicaciones le viene desde época protohistórica, también marcada por la importancia minera de la región hasta fechas muy recientes.¹⁰⁰ Así, en su contexto inmediato encontramos las dos singulares esculturas del Buen Pastor halladas en Gádor (Almería, s. IV)¹⁰¹, en pleno corredor geográfico que conecta Guadix con Almería, junto a los que se halló un mosaico hoy desaparecido, datadas del

⁹⁷ Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 651-653; Juan Mosco, *Prado Espiritual* 51.

⁹⁸ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 544. M. Bertrand aporta la cronología más tardía de los siglos XI-XIII (Maryelle Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 190).

⁹⁹ Incluimos este ramal por el gran dique romano de 100 metros conservado en el varadero de la antigua *Turaniana*, conocido como «Laja de Palo» (Roquetas de Mar, Almería).

¹⁰⁰ Eloy Álvarez Martín, *Poblamiento del Pasillo de Fiñana en época Ibérica (siglos IV-I a.C.): Una vía de comunicación entre el hinterland y el litoral almeriense* (S.l.: Editorial Académica Española, 2019), a partir del Trabajo Fin de Máster dirigido por Andrés Adroher Auroux. También Jaime Vizcaíno Sánchez, *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, col. «AyC» XXIV (Murcia: Universidad de Murcia, 2007 ed. 2009), espec. 280. Guadix, por tanto, era receptora de influencias orientales que quedan patentes en el altar a Isis conservado hoy en el Museo Arqueológico de Sevilla, o todos los restos orientalizantes de época íbera desde la Dama de Galera a la propia Dama de Baza. Cristóbal González Román & Andres Adroher Auroux, 'Guadix, 4.000 años de historia: un yacimiento que hunde sus raíces en la Edad del Bronce', *Revista de Arqueología* 14/148 (1993), pp. 16-21.

¹⁰¹ El tema del Buen Pastor figura en el sepulcro paleocristiano, con inscripciones griegas, de Écija (ICERV 427). También se puede encontrar, en mosaico y siguiendo la tradición africana, en la lauda sepulcral de Macedonio (Coscojuela de Fantova, Huesca, conservada en el Museo de Huesca y que se data de la segunda mitad del s. IV), en Luis del Rey, *Guía arqueológica* p. 341, imagen 234.

320-330¹⁰². Igualmente lo son los sarcófagos del s. IV de Berja, de Alcaudete o de Martos.¹⁰³ Es significativa la Patena de Cástulo (Linares, Jaén), del siglo IV. En fechas posteriores encontramos restos como el conjunto rupestre de Valdecanales (siglo VI-VII). O el caso del aún problemático baptisterio paleocristiano de la villa de Las Gabias (Granada), cuya decoración de *opus sectile* con una omega parece indicar su uso cristiano quizá en el siglo VI.¹⁰⁴

Esta antigüedad queda atestiguada, paralelamente, con las fuentes historiográficas. La primera gran referencia es el papel clave en la cristianización del Imperio Romano de Osio, obispo de Córdoba en torno al 295, y luego miembro del *comitatus* de Constantino.¹⁰⁵ Osio participó en el célebre Concilio de Elvira, (*Iliberis/Eliberis*, actual Granada), cuya celebración debió acontecer en las primeras décadas del siglo IV y que estuvo presidido por el obispo Félix de Acci, mostrando el peso de esta sede en los primeros tiempos del cristianismo.¹⁰⁶ En él ya encontramos referencias a la presencia de *vírgenes*, esto es, de mujeres ascetas consagradas a la Iglesia (canon 13), y de la cautela respecto a los bautizados en el extranjero, a los que se prohíbe que sean ordenados clérigos (canon 24), quizá reflejo de una temprana presencia de anacoretas o misioneros. Por otro lado, el canon 36 expresamente indica «que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes», siendo el posible motivo por el que no encontremos frescos en La Sacristía. Por muy tempranos que sean estos cánones, su validez seguirá vigente en los siglos siguientes, al margen de la discusión sobre interpolaciones o adiciones a sus actas.¹⁰⁷

¹⁰² A. García y Bellido, 'Las dos figuras del Buen Pastor de Gádor', *Archivo Español de Arqueología* 23/78 (1950), pp. 3-12.

¹⁰³ Miguel Ángel García García, 'Sarcófagos romanos decorados en el siglo IV en el territorio andaluz: enfoques y problemática vigente', *SPAL* 21 (2012), pp. 183-193; Manuel Sotomayor Muro, *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España* (Granada: Universidad de Granada, 1973).

¹⁰⁴ J. Cabré, *Monumento cristiano-bizantino de Gabia la Grande (Granada). Memoria de la inspección y excavación realizadas* (Madrid: Junta Superior de Excavaciones, 1923), y E. Pérez Olmedo, 'El *opus sectile* parietal del yacimiento romano de Gabia la Grande (Granada)', en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía III* (Sevilla: Junta de Andalucía, 1994), pp. 595-615.

¹⁰⁵ José Fernández Ubiña, 'Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV', *Gerión* 18 (2000), pp. 439-473.

¹⁰⁶ José Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid: CSIC, 1963), pp. 1-15. Fray Ángel Custodio Vega, *España Sagrada. Tomos LIII y LIV de la Santa Iglesia Apostólica de Iliberri (Granada)* (Madrid: Imprenta y editorial Maestre, 1961), p. 251; J. Fernández Ubiña, 'Osio de Córdoba', p. 444.

¹⁰⁷ Antonino González Blanco, 'Las cuevas con columbario', p. 555, consideran que hay posibles indicios de pinturas, que no hemos podido corroborar. Los pocos atisbos de posibles restos de pintura parecen ser, más bien, fruto de la coloración del terreno

Además del Concilio de Elvira, sobre el obispado de Guadix tenemos los testimonios de tres tipos de fuentes: por un lado la epigráfica, basada en dos hallazgos de dos evidencias no carentes de polémica. Una es la estela hallada en 1808 en el Torreón del Ferro de Guadix, que hace referencia a la fundación de una iglesia dedicada a la Santa Cruz por el obispo Justo en 652, con todo un repertorio de veinte reliquias inaudito para la época. El carácter de algunas de estas reliquias, unido al hecho de que hoy se encuentre perdida y de la que sólo se conservan calcos, hace que su autenticidad sea cuestionada, por lo que prudentemente no la emplearemos en este estudio.¹⁰⁸ Tampoco está libre de polémica el epígrafe que hace referencia a la fundación de tres iglesias, una de ellas por el obispo Pablo de Acci en el 577 dedicada a San Esteban en *Nativola* (la inscripción indica que durante el reinado de Witerico, lo que ya implica un problema cronológico), y otra dedicada a San Vicente Mártir por el obispo San Liliolo de Acci en el 594. Su hallazgo en la Alhambra de Granada, en 1580, unido al debate sobre si su autenticidad reside en ser una copia de un texto previamente conservado en manuscrito, contribuyen a que la discusión científica siga abierta. Incluso la ubicación de la propia de *Nativola* sigue siendo objeto de debate.¹⁰⁹

Por otro lado, la fuente que constituyen las actas conciliares hispánicas nos muestran la asistencia de obispos de Acci/Guadix al Concilio de Sevilla I (590, con Pedro como obispo de Acci/Guadix), y a todos los concilios toledanos desde

arcilloso, que en ocasiones muestra un rojo-ocre que puede dar lugar a confusión, como sucede en la propia cueva 6, la de la capilla.

¹⁰⁸ ICERV 365; CILA 8, 137; AEHTAM 388. Sobre su autenticidad, evitamos citar todo el debate historiográfico y remitimos al estudio de Isaac Sastre de Diego, 'La reutilización de epígrafes romanos en la Hispania tardoantigua: los altares cristianos y la polémica ara de Guadix', en Joan Carbonell Manils; Helena Gimeno Pascual & José Luis Moralejo Álvarez (eds.), *El monumento epigráfico en contextos secundarios. Procesos de reutilización, interpretación y falsificación* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2011), pp. 67-87. La presencia de reliquias cristológicas sirias, palestinas, africanas, galas, hispanas, en algunos casos únicas en *Hispania*, de ser original, podría ser no sólo de gran utilidad para este estudio que estamos realizando: también correríamos el peligro de convertirlo en un pilar del mismo. Es por ello por lo que preferimos dejar al margen su tratamiento y evitar esta tentación ante una evidencia que actualmente no goza del consenso entre los investigadores.

¹⁰⁹ ICERV 303; CILA 8, 38; AEHTAM 360. Sin citar la discusión general, remitimos a Julio Carbonell i Manils & Helena Gimeno Pascual, 'A vueltas con la placa de Nativola (CIL II5/5, 652). Nuevos elementos para la reflexión', *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 8 (2010), pp. 73-96. Sobre el posible motivo de que la sede episcopal granadina estuviera vacante, Margarita Vallejo Girvés, *Hispania y Bizancio: una relación desconocida* (Madrid: Akal, 2012), espec. 277-279. También Fray Ángel Custodio Vega, *España Sagrada*, pp. 128-135. Sobre su posible relación con una iglesia de San Esteban mozárabe, extramuros a Granada, Alicia M. Canto, 'Inscripción conmemorativa de tres iglesias', en *Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra* (Granada: Comares, 1995), pp. 343-346, espec. 345.

el III (589), con su obispo Liliolo. Sus obispos sólo se ausentan del VII Concilio de Toledo (646) y XVI (693), a los que sí asistieron obispos de sedes cercanas. También se ausenta del Concilio de Tarragona de 516, al que sin embargo sí asiste Oroncio en nombre del obispo de Elvira (Granada): representante que también asiste al concilio de Gerona de 516. Igualmente está ausente del concilio de Toledo de 597, al que asiste el obispo Baddo de Elvira; o al Concilio de Sevilla II (619), al que asisten los obispos Bisino de Elvira/Granada y Teodulfo de Málaga.

La sede de Acci/Guadix acuñó moneda en época de Sisebuto, Suintila, Sisenando, Chindasvinto y Egica, (acuñación que también hace la vecina Iliberis/Granada).¹¹⁰ Todas estas referencias son muy áridas de cara a ampliar las hipótesis interpretativas sobre el yacimiento de La Sacristía. Poco sabemos del papel de la comarca de Guadix en los siglos V y VI, más allá de la escueta nota de Juan de Biclario sobre la expedición o cabalgada que Leovigildo realizó en 569-570 en la *Bastetania* (región que englobaría Guadix), dirigiéndose después hacia Málaga.¹¹¹

Pese a todo, sabemos de la importante presencia de monjes procedentes de África y Oriente en *Hispania*, que vienen a complementar la influencia oriental que ya traían los peregrinos y viajeros a Tierra Santa desde Egeria o Paulo Orosio, y la propia de personas procedentes de Oriente.¹¹² El más destacado es San Martín de Braga, nacido en Panonia y que tras su estancia en Tierra Santa convertirá a los suevos al credo calcedoniano, impulsará los dos Concilios de Braga (561 y 572) y fundará el monasterio de Dumio, donde su discípulo el monje Pascasio realizó la traducción de los famosos *Apothegmata Patrum* (Sentencias de los Padres del Desierto).¹¹³ Las *Vidas de los Padres del Desierto*

¹¹⁰ Francisco Salvador Ventura, 'El poblamiento en la provincia de Granada durante los siglos VI y VII', en Antonino González Blanco (ed.), *Arte y poblamiento en el SE peninsular durante los últimos siglos de civilización romana*, «AyC» V (Murcia: Universidad de Murcia, 1988), pp. 339-352, espec. 340 y 347-348.

¹¹¹ 16. «Leuegildus rex loca Bastanie et Malacitane urbis repulsis militibus uastat et uictor solio reddit», sin mencionar ni a Acci/Guadix ni a Elvira/Granada, en el camino natural hacia Málaga. Ed. de Carmen Cardelle de Hartmann, *Victoris Tvmensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaravgvstanis et Ihonannis Biclarensis Chronicon*, (Turnhout: Brepols, 2001), espec. a. 569-570, p. 62.

¹¹² ICERV 418-433; Luis A. García Moreno, 'Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, s. V-VII', *Habis* 3, pp. 127-154; M. Vallejo Girvés, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*. (Madrid: Akal, 2012); Daniel Hernández San José, 'Hispanos, griegos, godos y romanos. Frontera e identidad en la Hispania de la Nova Roma', en R. Rodríguez López; J. R. Robles Reyes & J. Vicaíno Sánchez (eds.), *Navegando en un mar sin orillas. El legado de Roma y Bizancio en el Sureste de Hispania* (Almería: Universidad de Almería), pp. 109-135; Jaime Vizcaíno, *La presencia bizantina*, pp. 727-754.

¹¹³ Santiago Fernández Ardanaz, 'Monaquismo oriental', pp. 209-210. José Galdes Freire, *A versão latina por Pascasio de Dume dos Apothegmata Patrum* (Coimbra: Tesis Doctoral,

tomaron tal popularidad desde el propio siglo IV, que en la Mérida del siglo VI-VII tenemos su influencia en la versión local de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, escritas a principios del s. VII, en las que tenemos las vidas del abad Nancto, africano, y las de los obispos Paulo y Fidel, del origen griego (VSPE III-IV).¹¹⁴ Un caso paralelo al de Martín de Dumio es el del abad Donato, «monje por vocación y dedicación, se dice que fue en África discípulo de un eremita», que llegó a *Hispania* con toda su comunidad «compuesta por setenta monjes y abundantes códices literarios» y que con el apoyo de Minicea, una viuda noble, fundó el monasterio Servitano.¹¹⁵ Si conocemos esta noticia es por la influencia que este monasterio luego tendrá sobre el de *Agali* (un monasterio cuyo nombre en griego no sería casual) cuyos abades o monjes acaban siendo obispos de Toledo, *sedes regiae*, como sucedió con el propio San Ildefonso y por el que conocemos la vida de Donato.

Muchos de los nombres de abades y obispos de las actas de los propios concilios hispánicos revelan la más que posible procedencia africana, griega u oriental de sus portadores.¹¹⁶ Una procedencia que también queda atestiguada en el origen de determinados objetos de culto que han sobrevivido a día de hoy.¹¹⁷ La relación entre el ámbito de la vida monacal y la vida episcopal fue muy estrecho, atendiendo a las fuentes: desde la vida del abad Renovato (VSPE II) al propio Martín de Dumio, o los abades de las inscripciones del ICERV 284 (del obispo Victoriano, con referencia a San Antonio Abad, el eremita), ICERV 312 (presencia de un abad en Bailén). El epígrafe funerario ICERV 278 del obispo Sergia indica la presencia de un cenobio en Tarraco, mientras que el ICERV 280 referente al abad Honorio en Fregenal se encuentra en un contexto rupestre. Otra referencias a un cenobio es el ICERV 286 en Medina Sidonia, cerca del año

1971); Manuel Cecilio Díaz y Díaz, 'Escritores de la Península Ibérica', en A. Di Bernardino (dir.), *Patrología IV. Del concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000). Sobre el Monasterio de Dumio y su papel en el reino suevo, Begoña Fernández Rojo, *Gens Gothorum. Identidad y territorio en el reino visigodo: Gallaecia y Lusitania* (León: Tesis Doctoral, 2018), espec. 193.

¹¹⁴ Javier Arce, 'The City of Mérida (Emerita) in the *Vitas Patrum Emeritensium* (VIth Century AD)', en E. Chrysios and I. Wood (eds.), *East and West. Modes of Communications*. (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999), pp. 1-14.

¹¹⁵ Trad. de C. Codoñer, *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972).

¹¹⁶ Daniel Hernández San José, *La presencia y actuación de gentes procedentes de la Romania en la Spania de finales del s. VI* (Granada: Trabajo Fin de Máster, 2012, en depósito universitario), espec. 54-55 y 96.

¹¹⁷ Por ejemplo, el incensario de origen oriental, hallado en Almería. Jaime Vizcaíno Sánchez, *La presencia bizantina*, pp. 794-796. También J. Vizcaíno Sánchez, 'Sobre los ecos bizantinos en Almería. Una aproximación desde la arqueología', en R. Rodríguez López; J. R. Robles Reyes & J. Vicáino Sánchez (eds.), *Navegando en un mar sin orillas. El legado de Roma y Bizancio en el Sureste de Hispania* (Almería: Universidad de Almería), pp. 267-274.

649. A todos ellos tenemos que añadir, sin duda, a Masona (VSPE V) y Leandro de Sevilla, que es ante todo *professione monachus*.¹¹⁸ Y los casos ya comentados de la relación de Braulio de Zaragoza con el ambiente monástico y su *Vita Aemiliani*.

En este ambiente en el que la vida ascética, en su vertiente monástica pero también semi-eremítica, se observa un notable esfuerzo por parte de los obispos hispanovisigodos por regular estas expresiones de religiosidad, piedad y entrega a la vida contemplativa, especialmente en el ámbito de los cenobios rurales cuyas comunidades tienen clara vocación de imitar la vida de santidad de los Padres y Madres de Oriente. Por ello encontramos que, además de las reglas como la de San Agustín, en *Hispania*¹¹⁹ tenemos las de la familia isidoriana con Leandro, que escribe una regla para su hermana monja Florentina¹²⁰, además del aporte del propio San Isidoro en sus *Etimologías*, especialmente el fragmento VII.12-13, este último sobre los monjes y la vida anacorética. Incluso podríamos añadir las instrucciones que Eutropio (figura clave junto a Leandro en la conversión de Recaredo), ya como sucesor de Donato al frente del Servitano.¹²¹ Igualmente encontramos la regla de Juan de Bícclaro, perdida y que sólo conocemos por la referencia que hace de ella San Isidoro (*De Viris Illustribus*, 31: *scripsit regulam ipsi monasterio profuturam*), la regla de San Fructuoso, o la referencia de San Ildefonso sobre el abad Donato del Servitano que «se dice que fue el primero que trajo a *Hispania* la costumbre de aplicar una regla» (*De Viris Illustribus*, III). A todo este conjunto habría que añadir la anónima *Regula Communis*. Y las enseñanzas de San Frutos y de San Millán, para el que los jóvenes anacoretas debían vivir ligados a las enseñanzas de los más ancianos.¹²²

No son pocos los abades o monjes que pretendían poder peregrinar a Oriente, como vemos en el caso paradigmático de San Fructuoso, al que disuade

¹¹⁸ Ed. de Carmen Codoñer Merino, *El De Viris Illustribus de Isidoro de Sevilla* (Salamanca: CSIC, 1964), espec. 149.

¹¹⁹ Artemio M. Martínez Tejera, 'La organización de los monasterios hispanos en la Alta Edad Media (ss. IX-X): los espacios de la "aldea espiritual"', *Hortus Artium Medievalium* 23/1 (2017), pp. 199-221, espec. 201-202.

¹²⁰ Traducción de Jaime Velázquez, *De la instrucción de las Virgenes y desprecio del mundo* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1979).

¹²¹ Traducción de José Oroz Reta & Manuel A. Marcos Casquero, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, ed. 2009), p. 673. En cuanto a Eutropio, se trata de la epístola *De discriptione monachorum et ruina monasteriorum*. José Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas* (Madrid: Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948).

¹²² Antonino González Blanco; María Pilar Pascual Mayoral & José Luis Cinca Martínez, 'La Cueva de la Cienta (Arnedo-La Rioja)', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 149-161, espec. 161.

Braulio en su epístola 44.¹²³ Por ello, los concilios muestran en sus actas un intento claro de controlar, como decíamos, todas estas expresiones místicas y la propia presencia de misioneros extranjeros. El caso más famoso es el de «cierto sirio de la herejía de los acéfalos que afirmaba ser obispo», en el canon XII del II Concilio de Sevilla (619). La aclaración que hace Valerio del Bierzo (discípulo de San Fructuoso y a la vez maestro de San Genadio en la Tebaida berciana) en su obra *De vana saeculi sapientia* 22, «ruego que nadie piense [...] que se trata de delirios sacados de escritos apócrifos»¹²⁴ indica la existencia de otros monjes, o eremitas, que no pocas veces traspasarían la ortodoxia. Este miedo a la heterodoxia, y por tanto, a la herejía, queda patente no sólo en el canon 17 del el I Concilio de Braga (561), todavía impregnado de anti-priscilianismo, sobre la lectura de libros heréticos. También en el IV Concilio de Toledo (año 633), cuando se ordena en el canon 25 que los presbíteros rurales tengan que aprender a leer, y por ende a escribir. Algo ligado a sus cánones 52 y 53, en referencia a monjes y religiosos errantes, que escapan al control doctrinal de sus abades u obispos. Igualmente lo vemos en el canon 5 del Concilio de Toledo VII (646), sobre «los ermitaños honestos y de los errabundos» (*De reclusis honestis sive vagis*), exigiendo una disciplina para los mismos. No en vano, las palabras de San Leandro en su homilía de clausura triunfal al III Concilio de Toledo (589) son muy sugerentes, cuando dice: «las herejías reúnen en parte riquezas de las cavernas en las cuales se ocultan. Pero la Iglesia católica, colocada a la vista de todo el mundo, sobrepuja a todas», en posible referencia a los ámbitos rupestres de los eremitas que, en soledad, reflexionan».

Las noticias sobre monjes que transmitían enseñanzas consideradas heréticas o de influencia oriental se remontan al siglo V, con unos posibles monjes nestorianos en la zona de la Bética, que conocemos gracias a la consulta de Vital y Constancio al obispo Capreolo de Cartago (África).¹²⁵ No obstante, llegadas cierto nivel sus influencias serían limitadas, y difícilmente extensible a un cenobio con toda su comunidad de monjes. Tal y como hemos visto, el control y la regulación de los concilios eclesiásticos hispanovisigodos, y la propia personalidad de los obispos, hacía difícil el asentamiento de una comunidad herética en suelo peninsular, y de haberla habido seguramente habríamos tenido constancia. Incluso sabemos que durante la presencia «bizantina» en *Spania*¹²⁶ los obispos Severo de Málaga, o Liciniano de Cartagena,

¹²³ Traducción de Luis Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975).

¹²⁴ Trad. de M. Cecilio Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra.* (León: Centro de Estudios San Isidoro, 2006).

¹²⁵ Margarita Vallejo Girvés, 'Influjo oriental en la Hispania del siglo V. A propósito de la consulta de Vital y Constancio a Capreolo de Cartago', *Espacio, tiempo y forma. Serie II: Historia Antigua* 4 (1991), pp. 351-358, espec. 352 para el fragmento y pp. 355-357.

¹²⁶ José Soto Chica, 'Comentiolo: de los Balcanes a Mesopotamia pasando por Hispania. La agitada vida de un gobernador de la Hispania bizantina', en R. Rodríguez López; J. R.

no sólo tuvieron buena relación con sus homónimos hispanovisigodos, sino que colaboraron estrechamente para combatir la reforma de Leovigildo del arrianismo, a la que se adhirió el obispo Vicente de Zaragoza.¹²⁷ A estas buenas relaciones entre godos y bizantinos se une la patente influencia oriental en *Hispania* del ideal de vida ascética.

Con todo, y volviendo a La Sacristía, es difícil pensar en un origen ligado a comunidades tan tempranas como la priscilianista, cuya impronta ascética era más propia del mundo urbano.¹²⁸ Sin embargo, y como ya señalamos anteriormente, sí contamos con una temprana influencia oriental ya señalada por Antonino González, hipotéticamente vinculada al monasterio de Qinnasrin, en el Alto Éufrates, a cuyos paralelos (*graffiti* del sol, el supuesto San José y el columbario) habría que añadir el del nicho rupestre a modo de altar de la cueva 6, cuyo parecido con los altares rupestres de la Zona I y Zona III del monasterio sirio es muy reseñable dentro de todos los casos vistos.¹²⁹ Este monasterio del Alto Éufrates, a orillas del río Sayur, ha sido identificado con el célebre monasterio de los acemetas/acoimetas/acometas (del griego *Ἀκοιμεται*, ‘insomne’) en Qinnasrin/Qinnesrin, a través de un *graffiti* que ya hemos visto (AKKIMHΣ) en una pared de su Zona II, indicando quizá su fundación por el propio Alejandro el Acemeta, un monje nacido en el Egeo y contemporáneo de Juan Crisóstomo. que impulsó al igual que él una importante labor misionera tras una inicial vida ascética en Siria y Mesopotamia.¹³⁰ Fundó varios monasterios en Siria y Constantinopla, formando comunidades donde sus monjes se contaban por cientos, llegando a tener la protección de la emperatriz

Robles Reyes & J. Vicaíno Sánchez (eds.), *Navegando en un mar sin orillas. El legado de Roma y Bizancio en el Sureste de Hispania* (Almería: Universidad de Almería), pp. 239-266; M. Vallejo Girvés, *Hispania y Bizancio*, espec. 246-256.

¹²⁷ La buena relación de Liciniano y Leandro se observa en las cartas que se enviaron. En cuanto a Severo de Málaga, sabemos por San Isidoro que hizo un *Libellus* contra el obispo Vicente de Zaragoza, convertido al arrianismo. Al mismo tiempo sabemos de la buena relación del propio Leandro con el papa Gregorio Magno (que le dedica sus *Moralia in Job*) y con Juan, patriarca de Constantinopla. Todos ellos recogidos en el *De Viris Illustribus* de San Isidoro.

¹²⁸ María Victoria Escribano Paño, «El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV», en Manuel Sotomayor & José Fernández Ubiña (coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, col. Estructuras y procesos (Madrid: Trotta, 2003, 3ª edición: 2006), pp. 399-480; Mar Marcos, ‘El monacato cristiano’, espec. 671-676; Francisco Javier Fernández Conde, ‘Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad’, *Clio & Crimen* (2004), pp. 43-85, espec. 80.

¹²⁹ Antonino González Blanco & Gonzalo Matilla Séiquer, ‘Cristianización: los monasterios del ámbito de Qara Qûzâq’, en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998), pp. 399-415, espec. 400-402 y 408 (Figuras 1, 2 y 16).

¹³⁰ Antonino González Blanco & Gonzalo Matilla Séiquer, ‘Cristianización: los monasterios’, p. 404; reconocida en Alejandro Egea Vivancos, *Eufратense et Oshroene*, pp. 277-280.

Pulcheria.¹³¹ Posteriormente, sus discípulos fundarán el Monasterio de Studion (o de los Acemetas), uno de los bastiones más combativos en la defensa de la ortodoxia calcedoniana en el contexto de la cuestión de los *Tres Capítulos*, que tanta impronta tuvo en la iglesia latina y, en particular, la de *Hispania*.¹³²

Sería sumamente sugerente poder dar un paso más y dar el salto del parecido formal para trazar un paralelo ideológico desde el monasterio de Qinnisrin al cenobio de La Sacristía de Beas, puesto que de probarse podría arrojar mayor luz sobre los siglos VI-IX en Guadix. La cuestión es si, ante la presencia de un símil formal, podemos afirmar que las fundaciones monásticas de los acemetas pudieron llegar a *Hispania*.¹³³ De hecho, como ya comentamos anteriormente, recientemente el equipo del arqueólogo sirio Yousef al-Dabte ha propuesto otra identificación para el monasterio de Qenneshre en nuevos restos hallados en el área de Jarablus (Jirbas), mostrándonos los límites de las hipótesis que pudiéramos plantear.¹³⁴ Con todo, sabemos que aquel monasterio sirio siguió en funcionamiento con monjes como Teodoto de Amida o Jacobo de Edesa, siendo ya en época islámica un foco cultural jacobita, restaurado en 822 por Dionisio de Tel Mahre.¹³⁵ Cabe citar, no obstante, otros vínculos formales como el curioso paralelo de que con la conquista musulmana de *Hispania* sean

¹³¹ Su hagiografía, la *Vita Alexandri*, cuenta con la traducción al francés de E. De Stroop, 'La Vie d'Alexandre l'Acémète', *Patrologia Orientalis* 6 (1911), pp. 645-704. Gilbert Dagron, 'La Vie ancienne de saint Michel l'Acémète', *Analecta Bollandiana* 86/3-4 (1968), pp. 271-321; Jean-Marie Baguenard, *Les Moines Acémètes: Vie des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite* (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1988); y al inglés de Elizabeth Theokritoff, 'The Life of Our Holy Father Alexander', *Aram* 3 (1991), pp. 293-318, y en el apéndice de Daniel Folger Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2002), espec. 250-280. Sobre el monacato en Siria en estos momentos, Jose Antonio Molina Gómez, 'El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas' en A. González Blanco & G. Matilla Séiquer, *Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica*, col. «AyC» XV (Murcia: Universidad de Murcia, 1998) pp. 379-397.

¹³² Daniel Folger Caner, *Wandering, Begging Monks*, pp. 249-250. Sobre los 'Tres Capítulos', Margarita Vallejo, *Hispania y Bizancio*, espec. 132-135.

¹³³ Daniel Folger Caner, *Wandering, Begging Monks*, pp. 126-136. Mar Marcos, 'El monacato cristiano', p. 658 y p. 665.

¹³⁴ Yousef al-Dabte, 'Ikishaf Dayr Qinnisrin (Monastery of Qinnisre)', *Mahd al-Hadarat* 2 (2007), pp. 83-99. Localizado y reseñado en la entrada de Jack B. Tannous, 'Qenneshre, Monastery of Qenneshrin', en *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition* (Consultado el 19-07-2019).

¹³⁵ Mark N. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)* (Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2010), espec. 34; Andrew N. Palmer, *Monk and Mason*, pp. 25, 87-89 y 180; Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), espec. 11.

los componentes del *djund* de Qinnasrin los que se asienten en Jaén.¹³⁶

Estas son referencias que nos llevan ya al horizonte del siglo VII-VIII, y antes de abordar esta época debemos hacer una breve pausa cronológica. Tras haber probado el carácter de cenobio de La Sacristía, un cenobio que perfectamente se puede contextualizar con la efervescencia monástica que se vive desde el siglo VI, y que posiblemente pueda remontarse al siglo V, es necesario tratar una evidencia que se encuentra a poco más de un kilómetro de La Sacristía, y a la que ya hemos hecho alguna referencia: se trata de una cueva interpretada como posible iglesia rupestre, en el Marchal.

La iglesia rupestre del Marchal y sus columbarios, ¿un scriptorium?

Hemos podido ver cómo en La Sacristía, en el despoblado de Alares/Lares, se conservaba una cierta memoria de que era un lugar sagrado, por la toponimia y por las cruces que fueron grabándose desde la Edad Media en sus muros. A poco más de un kilómetro río abajo, se encuentra la población del Marchal. A diferencia de La Sacristía, es un complejo de mayor extensión y envergadura enclavado en el llamado Barrio de Carabanchel, o cerro de Santa Catalina, donde encontramos «una habitación rectangular de unos 6 m. de profundidad por 2,30 m. de ancho que termina en un ábside cuadrangular marcado por un arco de herradura que lo separa de la nave principal. En la pared izquierda aparece una cruz latina de unos 30 cm. de altura picada en la arcilla».¹³⁷ Esta cueva se encuentra en el extremo suroeste de un conjunto troglodítico que, dispuestas en torno a una cárcava en forma de media luna, conforman un complejo que se extendió por toda la cara sur del macizo arcilloso, distribuido en un grupo oeste y este (Imagen 22 y 23). Cabe señalar el parecido simplemente visual con el complejo de Çarıklı Kilise (Iglesia de las Sandalias, s. XI) en Goreme (Capadocia), ya mencionado anteriormente.

Para el Marchal sólo un elemento permite atestiguar el carácter religioso de la posible ermita o iglesia rupestre (Imagen 24), y es una cruz de apariencia moderna en su entrada, probablemente más moderna que las de La Sacristía (Imagen 25). Quizá la continuidad habitacional en el Marchal sea el motivo que haya podido borrar otros restos (a la espera de una investigación más exhaustiva del lugar). La adscripción a Santa Catalina pudo originarse tras la

¹³⁶ Eduardo Manzano Moreno, 'El asentamiento y la organización de los yund-s sirios en al-Andalus', *al-Qantara: Revista de estudios árabes* XIV/2 (1993), pp. 327-359.

¹³⁷ <http://www.marchal.es/historia-de-la-ciudad> El topónimo tradicional, según recoge el propio ayuntamiento: https://www.comarcadeguadix.com/essential_grid/capilla-rupestre-del-cerro-de-santa-catalina/

conquista castellana, como sucede en Guadix.¹³⁸ No obstante, el monasterio de San Martín de Albelda de Iregua también tiene una ermita rupestre llamada de la Panera o de Santa Catalina, que a pesar de sus características barrocas, podría ser una recreación de una capilla previa hundida y dedicada a esta santa.¹³⁹

En definitiva, las características de este conjunto merecen una reflexión. Ya M. Bertrand planteó la posibilidad de que esta cueva también fuera un espacio religioso.¹⁴⁰ De una única nave y acceso desde el este, presenta un arco toral que queda atestiguado en otros casos ya estudiados, como la iglesia rupestre de la Virgen del Carmen de Cadalso (o San Cipriano, en Valderrible, Cantabria), o más próximas geográficamente, las de Coín y Nuestra Señora de la Cabeza de Ronda.¹⁴¹ Además, presenta analogías estilísticas con las iglesias rupestres de Villanueva de las Algaidas (Málaga), Santa Eulalia de Campo de Ebro (Valderrible, Cantabria) y San Martín de Villarén de Valdivia (Palencia). Por tanto, a la luz de los análogos peninsulares, la cronología de este espacio podría datarse, formalmente, a partir del siglo VIII, y con seguridad en el siglo IX, hasta posiblemente un siglo XI. Sólo presenta una problemática especial en su orientación, puesto que tendría su cabecera al oeste, aunque probablemente el motivo sea el de la propia limitación del espacio escogido.¹⁴² Ya hemos reseñado al final del epígrafe segundo, la problemática de las orientaciones y su condicionamiento por el medio: recordamos las de Nuestra Señora de la Cabeza de Ronda (norte), San Millán de Suso (norte), San Juan de la Peña (sureste), o incluso la posibilidad de una doble cabecera E-O (Santiago de Peñalba, San Cebrián de Mazote, o Las Gobas de Laño).

El carácter de los columbarios asociados a la misma nos obligan a dedicarles un estudio más específico. Los nichos a modo de *columbarium* proceden de una tradición que se remonta al período fenopúnico. Son muy cercanos los de *Sexi* (Almuñécar, Granada), teniendo una de sus torres-columbario la denominación de «Torre del Monje». Esta tradición acabó transformándose en los

¹³⁸ José Antonio Díaz Gómez, 'La Nueva Acci: la erección del sistema parroquial de 1505 en la ciudad de Guadix y su evolución histórico-artística', *Arte y Patrimonio* 2 (2017), pp. 39-58, espec. 53. En Granada vemos la fundación en el XVI de dos monasterios dedicados a Santa Catalina de Siena. Al no conocer evidencias históricas más allá de la tradición popular, no ahondaremos en los casos de las iglesias de Santa Cruz o de Santa Catalina de Guadix, de supuesta tradición mozárabe.

¹³⁹ Tomás Ramírez Pascual, 'San Martín de Albelda', p. 203.

¹⁴⁰ Maryelle Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 188.

¹⁴¹ Rafael Puertas Tricias, *Iglesias rupestres de Málaga* (Málaga: Diputación de Málaga, 2006), espec. 125 y 134.

¹⁴² Juan Pérez Valcárcel & Victoria Pérez Palmero, 'La orientación de las iglesias mozárabes', *En España Medieval* 41 (2018), pp. 171-197, espec. 172 y 189, con el caso de San Juan de la Peña.

monasterios orientales en espacios de meditación y depósito de reliquias.¹⁴³ En *Hispania* aparecen de manera frecuente, además de en la Hoya de Guadix, en La Rioja.¹⁴⁴ De estos, destacan por su monumentalidad los de Arnedo¹⁴⁵ y los del antiguo monasterio de San Martín de Albelda de Iregua.¹⁴⁶

Tanto La Sacristía como El Marchal presentan estancias dedicadas a nichos a modo de *columbarios*. Estos columbarios siguen siendo un elemento relativamente singular en los conjuntos rupestres de la Hoya de Guadix (Imagen 31): no aparecen ni en el castillo rupestre de Beas de Guadix (cuya labra es, además, menos cuidada),¹⁴⁷ ni en la vecina Purullena (célebre por su hábitat tradicional troglodita), ni en la cueva-refugio fortificado de Tia Micaela, con silos y dos plantas además de un puesto fortificado en su cima (de finales del s. X o principios del XI), ni en las cuevas de los arrabales de Guadix. Tampoco los encontramos en las cuevas del conjunto de El Diente y La Muela de Coto del Marqués (Guadix), donde hay restos que indican su origen en la horquilla de los siglos V-VIII.¹⁴⁸ En cuanto a la presencia en el cercano cerro del Almagruz, aparecen en las habitaciones 4 y 5 de la cueva 6, consideradas por Antonio

¹⁴³ Antonino González Blanco, 'Descubrimiento de Andrew Palmer en su libro *Monk and mason on the Tigris frontier*, Cambridge 1990', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 43-56, espec. 49-53; igualmente Gonzalo Matilla Séiquer & Juan Gallardo Carrillo, 'Columbarios y relicarios en Próximo Oriente', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 57-86. Ver también nuestro epígrafe 7 (*urnas mozárabes*)

¹⁴⁴ María P. Pascual Mayoral, 'Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 87-119.

¹⁴⁵ Antonino González Blanco; Carlos Faulín & J. L. Cinca Martínez, 'La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 133-148; Antonino González Blanco, J.L. Cinca Martínez, M.P. Pascual Mayoral & Carlos Faulín García, 'La Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 163-178. También Antonino González Blanco, 'La Cueva de la Cienta', pp. 149-161, espec. 159, donde defienden el carácter decorativo, anicónico y simbólico de los columbarios de esta cueva, y la imposibilidad de considerarlos palomares.

¹⁴⁶ A. González Blanco & T. Ramírez Martínez, 'El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 179-185.

¹⁴⁷ Citamos un caso similar en Guadalajara, estudiado por Enrique Daza Pardo, 'La Cárcel de Alcolea de las Peñas (Guadalajara): un ejemplo de fortificación semirupestre', en Isabel C. F. Fernandes (coord.), *Fortificações e Território na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XI)* vol. II (Lisboa: Colibri y Mértola, 2013), pp. 781-786.

¹⁴⁸ J. M. Martín Civantos, 'La formación de la Tierra de Guadix (Granada)', en A. Malpica; R. Peinado & A. Fábregas (eds.), *Historia de Andalucía. VII Coloquio* (Granada: Universidad de Granada, 2010), pp. 49-64, espec. 59-60.

Reyes como un posible lugar de enterramiento, en el sentido de una suerte de relicarios de una comunidad eremítica. Y es que este conjunto rupestre, hoy convertido en complejo rural, puede incluso albergar el posible lugar de enterramiento de un eremita en su cueva 3, sobre un lecho excavado y enmarcado por un arcosolio.¹⁴⁹ Una forma de enterramiento frecuente en Oriente (el caso de dos eremitas en *El Prado Espiritual* de Juan Mosco) y que en *Hispania* se ve en múltiples casos, como el de San Millán.¹⁵⁰ Otros columbarios fueron documentados por M. Bertrand en los Algarves, en Gorafe, y la Cueva de la Encantada en Graena.¹⁵¹ Con todo, vemos que la interpretación religiosa suele estar ligada a estos ámbitos en La Rioja o en los casos que vimos de eremitorios y complejos monacales del Alto Éufrates sirio.¹⁵² Además, el caso de Graena presenta un nombre que también se da al conjunto de La Camareta (Hellín), llamada como la de «La Encantada».¹⁵³

Si los columbarios de La Sacristía aparecen labrados de forma más modesta, pequeña, separada y en una sola habitación, los columbarios de Santa Catalina del Marchal son mucho más numerosos y monumentales, presentándose en cuatro cavidades: dos, en el grupo oeste, y dos, de mayor tamaño, en el grupo este. Estos columbarios se pueden interpretar de tres maneras (todas ellas contrastadas, aunque no se distingan tipológicamente): como palomares,¹⁵⁴ como botica para albergar plantas medicinales (también son así conocidos

¹⁴⁹ Antonio Reyes Martínez; Dulce María Jiménez Requena & María de los Ángeles Lázaro Guill, 'Las cuevas de Almagruz (Purullena, Granada)', en Antonino González Blanco; Rafael González Fernández y José Antonio Molina Gómez (eds.), *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*, col. «AyC» XXVIII (Murcia: Universidad de Murcia, 2011 ed. 2013), pp. 465-478, espec. 472 y 475-476. M. Bertrand las incluyó en la tipología de hábitats-refugio, y posiblemente fuera ésta una posible reconversión posterior de un grupo previo de eremitorios (Maryelle Bertrand, 'Las cuevas artificiales', pp. 190-191). También, las apreciaciones de Juan Carlos Torres Jiménez, 'La Iglesia mozárabe en tierras de Jaén (712-1157)', *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 192 (2005), pp. 9-38, espec. 28-32.

¹⁵⁰ Juan Mosco, *Prado Espiritual*, 90.

¹⁵¹ Maryelle Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 187 (Fotografía 1), y p. 188 para su interpretación como palomar, junto al caso del Marchal. En general, Maryelle Bertrand, 'El hábitat troglodítico antiguo en la Hoya de Guadix (Granada). Elementos de tipología', *Arqueología espacial* 10 (1986), pp. 263-284, espec. 275.

¹⁵² Como en Qinnasrin, ya mencionado y recogido en Antonino González Blanco, 'Cristianización: los monasterios', pp. 400-405 y figuras 1 y 2; o el de Tujar, en Alejandro Egea Vivancos, *Eufkratense et Osrhroene*, pp. 282-285 y p. 295.

¹⁵³ Antonio Selva Iniesta, 'La Encantada de la Camareta. Antología e interpretación. (Revisión del tema)', en A. González Blanco; R. González Fernández & M. Amante Sánchez (eds.), *La Cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*, col. «AyC» X (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), pp. 479-485.

¹⁵⁴ M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales', pp. 185-192; M. Bertrand, 'Hábitat troglodítico', p. 275.

popularmente los del Marchal),¹⁵⁵ o como espacios cuya decoración con función estética, simbólica y anicónica empleada en los siglos IX-XI¹⁵⁶ invitaría al recogimiento en comunión con los santos y padres difuntos, llegando a albergar reliquias.¹⁵⁷ Todas estas funciones, posibles para el Marchal, tal y como indica su guía,¹⁵⁸ aunque creemos que se debe hacer una última reflexión ensayística en relación con los columbarios de Albelda de Iregua y, un poco más distante, con los de Arnedo. Y es que los del Marchal son tan singulares y excepcionales como sus hermanos riojanos, especialmente el gran columbario del grupo de levante, que se organiza en dos grandes espacios (Imagen 29): un primero, en torno a un gran pilar central (Imagen 26 y 27), desde el que se accede a otro superior (Imagen 28), en forma de L, que presenta en su lado este una ventana (con un amplio banco en su muro este) y una puerta que hoy cae al cortado sur-oeste.

Estas dos salas tienen necesariamente que compararse con los casos mejor conocidos y estudiados de Arnedo y Albelda: si por un lado tiene en común con el de Santa Eulalia de Arnedo la presencia de una columna central, con el de San Martín de Albelda presenta la peculiaridad de tener un segundo nivel, al que se accedería con una escalera que evitaría la entrada a una sala considerada como su *scriptorium*.¹⁵⁹ La orientación es tanto en Albelda como en Marchal muy parecida, mirando hacia el suroeste, abriendo la posibilidad de haber albergado un pequeño *scriptorium*. Ya pudimos ver cómo en las primeras comunidades monacales de Egipto la labor de los monjes era austera y siempre ligada al trabajo manual, dedicándose al trenzado de cestos, cuerdas, esteras, el cultivo de sus huertos, y copiando manuscritos, todo ello siendo un medio para la economía de la comunidad. Aunque el estudio de la Biblia suele ser oral, la propia regla de Pacomio obliga a aprender a leer, lo que implica la necesidad de tener al menos una modesta biblioteca o, en su caso, un modesto *scriptorium* para copistas.¹⁶⁰ Ya hemos reseñado la rápida difusión de las hagiografías y relatos de peregrinos que no entraremos a enumerar, y que revelan por sí

¹⁵⁵ Antonino González Blanco, 'La presencia de los columbarios/palomares en la toponimia', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 217-221, espec. 221.

¹⁵⁶ Antonino González Blanco, 'La Cueva de la Cienta', pp. 149-161, espec. 159, y 169.

¹⁵⁷ Andrew N. Palmer, *Monk and Mason*, p. 102. Ver también la cuestión de las urnas, al inicio de nuestro epígrafe 7.

¹⁵⁸ *Marchal: Guía para conocer el municipio* (S.l.: Ayuntamiento de El Marchal, 2011).

¹⁵⁹ T. Ramírez Pascual & A. González Blanco, 'San Martín de Albelda', p. 204.

¹⁶⁰ Mar Marcos, 'El monacato cristiano', pp. 651-653. En cuanto a referencias de libros en su Regla, Sofía Torallas Tovar, 'La Regla Monástica de Pacomio de Tabenesi', *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos* 22 (2001), pp. 7-22: son los puntos 2, 100 y 101. Sobre las modestas bibliotecas y *scriptoria* de los cenobios altomedievales: Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval* (Logroño: Diputación Provincial. Servicio de Cultura, 1979).

mismas la lectura y copia que de ellas se hacía en todo el Mediterráneo. Valga el ejemplo de *El Prado Espiritual* de Juan Mosco, donde vemos cómo la lectura está integrada en la vida de los eremitas de forma totalmente normalizada (46, 51, 55, 133 o 134). Esto nos indica que, pese a la pobreza material de estos cenobios, el afán por leer (que requiere de una modesta escuela que enseñe gramática) siempre está presente, y en *Hispania* encontramos esta cultura literaria en las peticiones de libros que le hace San Fructuoso a Braulio de Zaragoza, o caso de la traducción y difusión de las *Vidas de los Padres del Desierto en Hispania* (Mérida, Dumio, etc.).

Una función más de estos *columbarios* es la de palomar, para alimento pero también para alojar a palomas mensajeras. Conservamos obras sobre la cría de estas palomas en algunos tratados agrícolas andalusíes, como el del toledano Ibn al-Wāfid (s. XI).¹⁶¹ El sevillano Ibn al-ʿAwwām (s. XII-XIII) recomienda su orientación hacia el oriente: en el Marchal esto lo hacen las dos estancias-columbario del grupo oeste, en torno a la capilla, cuya labra es menos cuidada que en el grupo de levante. Por otro lado, la cueva 4 columbario de La Sacristía también tienen la orientación que recomienda Ibn al-ʿAwwām.¹⁶² En un hábitat rupestre, de recovecos caprichosos y donde fácilmente se podía ser invisible, mimetizado con el terreno, cabría pensar el empleo de estas palomas mensajeras para mantener la cohesión de una población dispersa en el medio rural, ante una red de cuevas habitadas tan extensa, que cubre toda la Hoya de Guadix desde el Alhama hasta la misma Hoya de Baza. El conjunto del Marchal abre la posibilidad de tener espacios para todas estas funciones.¹⁶³

Es momento de señalar también la posibilidad interpretativa de que nos encontremos ante un monasterio o cenobio dúplice, esto es, donde había tanto monjas como monjes. No es una extrañeza, puesto que ya existe en las fundaciones de Juan Casiano, o San Agustín.¹⁶⁴ Paralelos a las *Vidas de los Padres*

¹⁶¹ Julia María Carabaza Bravo, 'Las palomas en la agricultura andalusí', *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 21 (2001), pp. 233-256, espec. 237-238, explicando en el punto 11 el uso de palomas mensajeras, también en pp. 241-244 y pp. 253-254. Sus fuentes se remontan a la obra de Filemón o Aflimun (*Libro de Fisonomía o Kitab al-Firasa*, del s. V-VI), la de Casiano Baso Escolástico (*Peri georgias eklogai*, s. VI), y Vindanio/Vindanion Anatolio de Berito (*Synagoge georgikon epitedeumatou*, s. IV-V), y posiblemente Demócrito (*Georgica*).

¹⁶² Julia María Carabaza Bravo, 'Las palomas en la agricultura andalusí', p. 239.

¹⁶³ Tomás Ramírez Pascual, 'San Martín de Albelda', pp. 202-205.

¹⁶⁴ María Jesús Albarrán Martínez, *El ascetismo femenino en Egipto según la documentación papirológica* (Alcalá de Henares: Tesis Doctoral, 2009); María Jesús Albarrán Martínez, *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011); Purificación Ubric Rabaneda, 'Ammas, las madres del desierto: ¿Maestras espirituales con voz propia?', en Eduardo Ferrer Albelda & Álvaro Pereira Delgado (coords.), *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015), pp. 175-190.

del Desierto, tenemos los *Apogtemas de las Madres del Desierto*.¹⁶⁵ En la tradición del monacato hispánico tampoco es extraño: sin enumerar datos, tenemos constancia ya desde el Concilio de Elvira, en el s. VI-VII con Florentina (hermana de Leandro, Fulgencio e Isidoro), en la propia comunidad de San Millán, y la carta de Braulio a la abadesa Pomponia (Epístola XIII). En el s. IX encontramos a las monjas Liliosa o Anulo (hermana de Eulogio de Córdoba), referidas en la *Vida de San Eulogio*, de Paulo Álvaro de Córdoba. La propia miniaturista Ende del monasterio dúplice de San Salvador de Tábara (Zamora), que iluminó el Beato de Gerona junto a Emeterio, es uno de los casos más expresivos (s. X). ¿Podrían interpretarse así los dos grupos del Marchal e incluso el de La Sacristía?

Con todo, el conjunto de Santa Catalina del Marchal muestra problemas también presentes en el de Albelda de Iregua: la continuada ocupación del espacio con diferente uso, y la ausencia de *graffiti* medievales que aclaren la sacralización del lugar (sólo se ha hallado una cruz en una de las cuevas inferiores de Albelda).¹⁶⁶ A favor, sin embargo, se presentan otros paralelos: primero, la presencia en el Marchal de un nicho abierto en una de las estancias del columbario este aprovechadas por la vivienda (Imagen 26). Un nicho que nos lleva a plantear la posibilidad de que tuviera función religiosa, como sucede también en la estancia interpretada como el *scriptorium* de Albelda. Segundo, la presencia de una capilla dedicada a la misma advocación de Santa Catalina en Albelda y en el Marchal. Tercero, la organización en dos grupos de cuevas que también sucede en Albelda (donde les separa una mayor la distancia, quizá para el aprovechamiento de la luz). El cuarto paralelo es la de una misma disposición geográfica en torno a un valle con una distribución de lo sagrado parecida: en el caso de Albelda, la presencia aguas arriba del río Iregua del conjunto rupestre con columbarios de Nalda, posiblemente sede otro monasterio dedicado a San Pantaleón, distantes ambos a unos 3 kilómetros. Y aguas más arriba, a unos seis kilómetros de Nalda, la ermita de San Esteban de Viguera, de clara impronta mozárabe.¹⁶⁷

En cuanto a la ribera del río Alhama (Imagen 31), tendríamos no sólo el conjunto del hipotético monasterio de Santa Catalina del Marchal (al que no

¹⁶⁵ Martí Ávila Serra, *Apogtemas de las madres del desierto*, col. «Los pequeños libros de la sabiduría» 125 (S.l.: José Oleaña Editor, 2006).

¹⁶⁶ Tomás Ramírez Pascual, 'San Martín de Albelda', pp. 203-204.

¹⁶⁷ Tomás Ramírez Pascual, 'San Martín de Albelda', p. 201; Antonino González Blanco, 'Los Palomares de Nalda (Arqueología de un antiguo monasterio)', *Cuadernos del Iregua* 6 (2006), pp. 4-29; María de los Ángeles de las Heras, 'Ermita de San Esteban de Viguera: Conexión de sus frescos con las diversas corrientes de la miniatura española', *Cuadernos de investigación: Historia* 10/2 (1984), pp. 67-78; Luis Alberto Monreal Jimeno, 'San Esteban de Viguera. Reflexiones en torno a una iglesia particular', *Príncipe de Viana* 52/194 (1991), pp 7-30.

podemos denominar con otra advocación, al desconocer la original), sino también, a un kilómetro escaso aguas arriba, el cenobio de La Sacristía cuya existencia hemos defendido, en el despoblado de Alares/Lares (Beas de Guadix). Una relación tan estrecha que probablemente respondiera a la misma congregación o comunidad, que incluso pudieron haber funcionado al mismo tiempo (el monasterio mozárabe de Suso dista unos 750 metros respecto al originalmente románico de Yuso). Pero además, nos vemos obligados a ponerlo en relación con su contexto en un radio de 15 kilómetros, y es que encontramos no sólo el *eremos* que constituía la planicie de Face Retama (santuario de San Torcuato) sino toda una red de eremitorios que posiblemente fueron usados por ésta y otras comunidades monacales adscritas al obispado de Acci (Guadix). Nos referimos tanto al caso de las cuevas del Almagruz; como a la Cueva del Monje, restaurada en el siglo XVIII con frescos y un pequeño altar en nicho, y que parece haber pocas dudas para interpretarla como una auténtica celda de eremita, en un entorno genuinamente desértico pero próximo a la colonia romana de Acci (tal y como sucedía entre los monjes eremitas de Egipto, Tierra Santa o Siria).¹⁶⁸ Muy cerca se encuentra la rambla del Santo y el conjunto de Coto del Marqués (El Diente y La Muela). La propia toponimia y geografía de la Hoya de Guadix invita a pensar que había muchas más celdas repartidas en el *ager* de la antigua colonia romana de Acci, entre sus cárcavas.

¿Dos cenobios o una refundación?. El valle del río Alhama en época mozárabe

Por todo lo visto anteriormente, creemos posible una interpretación que relacione los restos de La Sacristía y el Marchal. Numerosos cenobios españoles se (re)fundaron sobre cenobios y eremitorios anteriores, con mayor o menor espacio cronológico entre ambos momentos, habiendo citado ya el caso de San Pedro de Rocas, de San Martín de Albelda, San Millán de la Cogolla, algo que también sucede en Santo Domingo de Silos, San Salvador de Oña, Montserrat, San Frutos o San Juan de la Peña: todos ellos, importantes centros monacales y culturales para las monarquías cristianas.

El conjunto de La Sacristía muestra señales de dos momentos clave, sin poder precisar cuándo se produjeron y cuál fue primero. Primero, una *damnatio* que ya vimos en las cuevas 6 y 8. Y segundo, una caída de los techos de las cuevas 4, 6, y 7, junto con la apertura de grietas. Que la capilla de Santa Catalina en el Marchal presente una tipología propia del s. VIII en adelante nos hace plantear la hipótesis de una refundación, en un lugar más amplio y a la vez

¹⁶⁸ Antonio Reyes Martínez, 'La Cueva del Monje', en Antonino González Blanco; Rafael González Fernández & José Antonio Molina Gómez (eds.), *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*, col. «AyC» XXVIII (Murcia: Universidad de Murcia, 2011 ed. 2013), pp. 479-487.

recogido, de un posible nuevo monasterio, probablemente conservando el uso de La Sacristía como una ermita-santuario, en el que reposaran los restos de un santo padre local al que se veneraría en la cueva 8. No sólo recurrimos al paralelo de San Millán de Suso y Yuso. También queremos traer a colación el caso de Ercávica/Arcávica (Cañaveruelas, Cuenca), en cuya necrópolis se halla un espacio especialmente simbólico, relacionado con el Monasterio Servitano, y reservado como cripta para un santo al que se le peregrinaba posiblemente desde el propio siglo VI/VII.¹⁶⁹ Ello queda patente en las cruces grabadas en sus paredes: unas cruces que tienen la misma técnica de realización que las de San Millán de Suso, y las de la cueva 8 de La Sacristía (Imagen 9a, 11, 12a, 12b, 13). Por tanto, esta conversión del espacio de La Sacristía de cenobio rupestre a santuario, podría arrancar desde el VII al XII, atendiendo a la propia tipología de estas cruces en *Hispania*. Con todo, el material arqueológico muestra ocupación hasta su despoblamiento, en el XVI.¹⁷⁰

Volviendo una vez más al símil del monasterio de Qinnasrin/Qenneshre, éste tuvo que ser refundado al menos dos veces: en torno al 530 por Juan bar Aphthonia, supuestamente tras el abandono de la comunidad acemeta original, y una segunda, tras un saqueo por tropas árabes, por Dionisio de Tel Mahre en el 820 con el permiso del gobernante musulmán, manteniéndose como un centro intelectual (donde los jacobitas realizaban sus traducciones del griego) y de peregrinación hasta el s. XIII.¹⁷¹ Una restauración a modo de ejemplo, que vemos que también sucede en Albelda, en San Millán, en San Pedro de Rocas o en otros monasterios de los siglos IX-X, cuando reciben el apoyo real. Para este período mozárabe contamos con una serie de inscripciones que nos permiten contextualizar la posible continuidad de la comunidad de La Sacristía. Una de ellas es la IMA 53, indicando la presencia de un monasterio en Atarfe (Granada, s. X-XI). Se trata del epitafio del abad Recosindo, en el que llama la atención la referencia a que sus restos reposan en una *urna* (una expresión que encontramos también en la IMA 20, de María, en Córdoba, y el epitafio del abad

¹⁶⁹ Rafael Barroso Cabrera & Jorge Morín de Pablos, 'El Monasterio Servitano. Auge y caída de un cenobio visigodo', *Codex Aquilarensis* 19 (2003), pp. 9-25, espec. 20 (donde relaciona el caso de Donato con el Servitano, San Pimenio con el monasterio de Aquis, San Millán en Suso y San Frutos en las Hoces del Duratón) y pp. 14-15, la relación de esta construcción semirrupestre con un lugar de culto en torno a la sepultura de un santo. También R. Barroso Cabrera & J. Morín de Pablos, 'Las ciudades de Arcávica y Recópolis y la fundación del monasterio servitano. Organización territorial de un asentamiento monástico en la época visigoda', en J. López Quiroga, Artemio M. Martínez Tejera & J. Morín de Pablos, *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2003), espec. 235-236.

¹⁷⁰ Antonino González Blanco, 'Las cuevas columbario', p. 557; M. Betrand, 'Las cuevas artificiales', p. 191.

¹⁷¹ Ver la entrada de Jack B. Tannous, 'Qenneshre, Monastery of Qenneshrin', en la *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*. (Consultado el 19-07-2019)

Sansón (CSM II, p. 687) ¿quizás hagan referencia a la situación de sus reliquias en un columbario?). La inscripción IMA 57 (s. X) indica la presencia de un monje en Málaga llamado Amasvindo. Y el resto de inscripciones halladas en Granada (IMA 47-55, de los siglos VIII-XI) reflejan la existencia de una cultura epigráfica en latín que, necesariamente, revela el mantenimiento de unas modestas escuelas donde se perpetuaba su uso más allá de la oralidad. Esta labor fue desarrollada por los monasterios mozárabes, que vemos continúan funcionando en al-Andalus junto a la estructura episcopal, y puede seguir siendo una muestra de la presencia de una comunidad en La Sacristía, respaldada por el material en superficie, y el Marchal.

De nuevo nos encontramos con la escasez de fuentes que nos aporten datos para la interpretación de La Sacristía a partir del siglo VIII. Muchas noticias vienen unidas a la tradición de San Torcuato y los Santos Varones Apostólicos, que en todo caso serían una reminiscencia de los grupos de maestro-discípulos que hemos visto de manera extendida y popular desde el s. VI con Martín de Braga, Donato del Servitano, San Frutos en las Hoces del Duratón, San Millán en La Rioja o San Valerio en el Bierzo, y que entronca con tradiciones similares con los llamados Padres/Apóstoles de Irlanda (con cenobios como el de Skellig),¹⁷² hasta la tradición de los Trece Padres Sirios, en Georgia. Las referencias del *Calendario* de Recemundo¹⁷³ (o Ibn Rabīf, obispo de Elvira y embajador de ʿAbd al-Raḥmān III en la corte de Otón) tiene un cierto grado de cuestionamiento en todo lo referente a posibles interpolaciones sobre la festividad de San Torcuato en Guadix (muestra la celebración de su festividad en un desconocido monasterio *Gerisset*, en un *locus eius keburie* sin identificación clara).¹⁷⁴ En definitiva, a pesar de la tradición que recoge Francisco Simonet, se trata de un santo y una leyenda que surgiría en los siglos VIII-IX pero que tiene dificultades a la hora de aceptar su verosimilitud histórica.¹⁷⁵ Esta tradición que se puede encontrar en Leovigildo de Córdoba,

¹⁷² Francisco J. Moreno Martín, '¿Insularidad o peregrinatio? La realidad material del primitivo monacato irlandés', en J. López Quiroga; Artemio M. Martínez Tejera & J. Morín de Pablos (eds.), *Monasteria et territoria. Elites, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2003), pp. 379-397.

¹⁷³ F.J. Simonet (ed.), *Santoral hispano-árabe escrito en 941 por Rabí ben Zaid, obispo de Ilíberis* (Madrid: Tipografía de Pascual Conesa, 1871). F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España, deducida de los escritores cristianos y árabes* (Madrid, 1897-1903), espec. 160-161, citando al Padre Flórez en la n. 3 (*España Sagrada* VII, p. 25).

¹⁷⁴ Fray Ángel Custodio Vega, *España Sagrada*, p. 218. También, J. C. Torres Jiménez, 'La Iglesia mozárabe', pp. 27-32.

¹⁷⁵ José Antonio González Alcántud, 'El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo de F. J. Simonet', en Manuel Barrios Aguilera & Mercedes García-Arenal (eds.), *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro* (Valencia-Granada-Zaragoza: Universidades de València, Granada y Zaragoza, 2006), pp. 533-556, espec. 545-552. J. Vives, 'La Vita Torquati et comitum', *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (1941), pp. 31-58. José Fernández Ubiña, 'Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas

que en torno al 852 afirmó que la costumbre y forma del hábito de los monjes hispanos se debía a San Torcuato.¹⁷⁶

En la *Crónica Mozárabe* de 754¹⁷⁷ figura el obispo Fredoario de Acci/Guadix, citado junto al africano Urbano.¹⁷⁸ Una época en la que, por cierto, los cristianos orientales alabaron la actitud de Tudmir/Teodomiro.¹⁷⁹ En este siglo VIII encontramos cómo el papa Adriano envía a Egila a ocupar la sede episcopal de Iliberis/Granada, desde las Galias, para defender la ortodoxia calcedoniana en unos momentos previos a la querrela abierta por Migencio, a la que seguirá la del adopcionismo promovido por el obispo Elipando de Toledo.¹⁸⁰ Más tarde, sabemos que el obispo Quirico de Acci/Guadix asiste al Concilio de Córdoba de 839, reunido para combatir a los acéfalos que habrían construido una iglesia en Cabra y en cuyas cuevas transmitían sus enseñanzas¹⁸¹ (según San Isidoro no eran otros que monofisitas, esto es, jacobitas).¹⁸² De igual manera tenemos el caso del obispo Hostegesis de Málaga, censurado como hereje por el abad Sansón.¹⁸³ Como podemos ver, la influencia de elementos orientales desde Siria a Egipto es continuada desde época tardorromana hasta los «Mártires de

claves sociológicas', *Hispania Sacra* LIX 120 (julio-diciembre 2007), pp. 427-458, espec. 431-432.

¹⁷⁶ Leovigildo, *De Habitu Clericorum* VIII (CSM, vol. II, p. 682); trad. de David Paniagua, *De habitu clericorum = Sobre el hábito de los clérigos* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011), espec. 15.

¹⁷⁷ Fernando González Muñoz, 'Un perfil para el autor de la *Crónica Mozárabe* de 754', *Collectanea Christiana Orientalia* 15 (2018), pp. 31-48.

¹⁷⁸ Sobre el debate de la figura de Urbano, ver Carlos Martínez Carrasco, 'El último patricio romano de Spania. Una relectura de la figura del «conde don Julián»', *II Jornadas Interdisciplinares de Derecho, Historia y Arqueología. De Roma a Bizancio. El territorio del Sureste Hispano* (Universidad de Almería, 2014), pp. 1-29, espec. 4-5. Sobre Fredoario de Acci, *Chronica Muzarabica* 57 (CSM, vol. I, p. 38); traducción de José Eduardo López Pereira, *Crónica Mozárabe de 754* (Zaragoza: Anubar, 1980), p. 85 (*Crónica Mozárabe*, 70).

¹⁷⁹ *Crónica Mozárabe* 87: «También se habla de su gran dignidad y honradez, e incluso de que al ser interrogado por los cristianos orientales, tanta seguridad en la verdadera fe se halló en él, que todos tributaron grandes alabanzas a Dios» (trad. de José Eduardo López Pereira, *Crónica Mozárabe de 754*, p. 115).

¹⁸⁰ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: CSIC, 1992), espec. II.1.2.

¹⁸¹ *Concilium Cordubense* I (CSM, vol. I, p. 135). Roger Wright, 'La representación de las vocales en las Actas del Concilio de Córdoba de 839: una investigación sociofilológica', en *VII Colloque International sur le Latin Vulgaire et Tardif (565-572)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006), pp. 565-572.

¹⁸² San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* V.39 y sobre todo VIII 5.66, diferenciándolos de los eutiquianos/miafisitas.

¹⁸³ Sansón, *Apologetico* II.3-4 (CSM, vol. II, pp. 561-562); M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II.2.2 y II.2.5. J. C. Torres Jiménez, 'La Iglesia mozárabe', pp. 17-20, para su destierro a Martos en el 890.

Córdoba», donde encontramos al monje melquita Jorge de Belén, originario de la Laura de Mar Saba, que fue martirizado en Córdoba el 852.¹⁸⁴ Junto a él, un año después, encontramos a Fandila, originario de Accí, que se hizo monje ya en los monasterios cordobeses de Tábanos y de San Salvador o Peña Melaria, siendo degollado en el 853 en este contexto de martirios voluntarios.¹⁸⁵

La influencia y presencia de orientales entre los mozárabes, los llamados «neomozárabes», se observa en la huella que dejan en obras como la de Eulogio y Álbaro/Álvaro de Córdoba: influencia que, de hecho, se llega a observar en códices como el Albeldense y Emilianense¹⁸⁶ en la línea del apocaliptismo ligadas a la cristiandad oriental como reacción al islam.¹⁸⁷ Esta influencia se entiende también dentro de las relaciones entre al-Andalus y Bizancio.¹⁸⁸ Todos

¹⁸⁴ Mark N. Swanson, 'The Martyrdom of Abd al-Masih', en David Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), pp. 107-129, espec. 118.

¹⁸⁵ Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum* III, VII (CSM, vol. II, pp. 444-445); también descrito en Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes*, p. 339 y pp. 446-447.

¹⁸⁶ Santiago Fernández Ardanaz, 'Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X', en Antonino González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, col. «AyC» XVI (Murcia: Universidad de Murcia, 1999), pp. 203-214. Manuel Cecilio Díaz y Díaz, 'Los mozárabes: una minoría combativa', en Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa Velázquez, 2008), pp. 1-8; Fernando González Muñoz, 'En torno a la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX', en Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-andalus (siglos IX- XII)* (Madrid: Casa Velázquez, 2008), pp. 9-32; Cyrille Aillet, 'Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles): les manuscrits hispaniques annotés en arabe', en Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-andalus (siglos IX- XII)* (Madrid: Casa Velázquez, 2008), pp. 91-134; Juan Pedro Monferrer Sala, '¿Circularon los textos cristianos orientales en al-Andalus?: nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria ansalusí', en Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-andalus (siglos IX- XII)* (Madrid: Casa Velázquez, 2008), pp. 167-210; y Mikel de Epalza, 'La islamización de al-Andalus: Mozárabes y neomozárabes', *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos XXIII* (1985-1986), pp. 171-179; Juan Pedro Monferrer Sala, 'Menra del Pseudo Metodios y Yonton, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a Hispania en el s. VII', *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos (Sección árabe-islam)* 50 (2001), pp. 213-230. Manuel Rincón Álvarez, *Mozárabes y mozarabías*, col. «Acta Salmanticensia. Estudios históricos & geográficos» 123 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, 2ª ed. 2006).

¹⁸⁷ Carlos Martínez Carrasco, 'La visión inicial del Islam por el cristianismo oriental. Siglos VII-X', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 61 (2012), pp. 61-85, espec. 79-84.

¹⁸⁸ Encarnación Motos Guirao, 'Las relaciones entre al-Andalus y Bizancio' en A. Suárez Márquez (coord.), *Almería, 'puerta del Mediterráneo' (ss. X-XII)* (Sevilla: Consejería de Cultura, 2007), pp. 161-202.

estos datos nos permiten pensar en la posible existencia de un cenobio en el área de Acci, sin conocer su historia pero sí su contextualización en todo este panorama de movimientos heréticos y la vitalidad del cristianismo en el sur de *Hispania*. La existencia de este cenobio accitano tampoco contradice las noticias de que Fandila se educara ya adolescente en los monasterios de Córdoba,¹⁸⁹ o las necesidades de Eulogio cuando viaja a Pamplona para traer la Eneida y la Ciudad de Dios de San Agustín, aunque la cultura latina siguiera gozando de vitalidad en al-Ándalus.¹⁹⁰ Por tanto, no es descabellado pensar en una refundación del cenobio en estas fechas que van desde finales del s. VII al X.

De la época de ʿAbd al-Raḥmān III sabemos que en área de Guadix hubo adhesiones a la rebelión de Ibn Ḥafṣūn, tras la cual se puede pensar en un proceso de lenta arabización del territorio.¹⁹¹ Lo cierto es que parece que los mozárabes siguieron manteniendo sus costumbres y tradiciones, no sólo ligados al ámbito rural. Cerca de Guadix, en Granada, Recemundo/Ibn Rabīʿ obtenía el obispado de Elvira con el visto bueno del califa. Estos cristianos no sólo mantenían sus iglesias y una relativa autonomía en su gobierno y religión, dentro del pacto como *ḍimmī*, que incluso les permitía tener la imagen de Santa María sobre sus murallas.¹⁹² También podían llegar a construir o reformarlas, como es el caso de una iglesia citada antes de 1099 extramuros a Granada y destruida por orden del emir Yusuf b. Tašufin.¹⁹³ Sabemos también que aquellos mozárabes que fueron deportados a Marruecos tras su apoyo a la campaña de Alfonso I el Batallador, pudieron sin embargo construir nuevas iglesias en Marrakech y Mequinez.¹⁹⁴ Y si ya hemos contado para Guadix el caso de Fandila entre los Mártires de Córdoba, y la asistencia del obispo accitano Quirico al

¹⁸⁹ Fray Ángel Custodio Vega, *España Sagrada*, pp. 215-219, afirmando que muchos monasterios posiblemente fueron simples eremitorios (p. 219). Manuel Rincón Álvarez, *Mozárabes y mozarabías*, col. «Acta Salmanticensia. Estudios históricos & geográficos» 123 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, 2ª ed. 2006), espec. 75-78.

¹⁹⁰ Paulo Álvaro o Álbaro de Córdoba, *Vita Eulogii* III.9 (CSM, vol. II, pp. 330-341), trad. de Miguel J. Hagerty, *Los Cuervos de San Vicente: escatología mozárabe* (Madrid: Editora Nacional, 1978), espec. 281-300. Pedro Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1995); Fernando González Muñoz, *Latinidad mozárabe* (La Coruña: Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, 1996).

¹⁹¹ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas del río Alhama de Guadix* (Granada: Libros EPCCM, 2019), espec. 48-49.

¹⁹² Santiago Fernández Ardanaz, 'Monaquismo oriental', pp. 210-211.

¹⁹³ Delfina Serrano Ruano, 'Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126', *Anaquel de estudios árabes* 2 (1991), pp. 163-182, espec. 164, con el fragmento de la *Ihata* traducido por Dozy.

¹⁹⁴ Delfina Serrano, 'Dos fetuas', p. 168. Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus', *Studia islamica* 67 (1998), pp. 99-120, espec. 112.

Concilio de Córdoba, tenemos que añadir dos noticias más que constituyen las últimas referencias a población cristiana en Guadix.

Primero, sabemos por Ibn ʿIdārī cómo Alfonso VI, cuando se encontraba de camino a apoyar al Cid en la toma de Valencia, al conocer la conquista de la ciudad se desvió hacia tierras granadinas aprovechando que ya se encontraba su ejército en campaña: «No queriendo entonces licenciar sus tropas y con la idea de no volver con las manos vacías, se encaminó a las tierras de Guadix, en la región de Granada, y las recorrió en todos sentidos, saqueando cuanto encontraba y llevándose de ellas buen golpe de habitantes cristianos para repoblar a Toledo» en otoño de 1094. Los mozárabes de Málaga, por ejemplo, son reubicados por este rey en Valdecarábanos entre 1125 y 1154.¹⁹⁵ Para aquella época sabemos, por las *Memorias* de ʿAbd Allāh, rey zirí de Granada, de la amplia existencia de mozárabes en el territorio rural de su reino que parece sólo citar en caso de rebelión. En cambio, nada nos dice sobre los mozárabes accitanos. El segundo momento, en que Alfonso I realiza su campaña por tierras de Guadix y Granada, llamado por el conde mozárabe Ibn al-Qalas de Granada,¹⁹⁶ es quizá el más extenso con el que contamos: «Los aliados cristianos de esta provincia concibieron esperanzas de saciar su rencor y de erigirse en señores del país dirigiéndose, pues al hijo de Ramiro, enviándole cartas sobre cartas y mensajes tras mensajes, en súplica de que se prestase y viniese sobre Granada». Ya en Guadix iniciaría incursiones, teniendo su campamento en un lugar tan próximo a Beas y Marchal como es Graena, localidad que en realidad tendría un hábitat disperso entre las cuevas que estamos viendo: «Llegando a Guadix, puso su campamento en la alquería de Graena y luego en la de Alcázar, deteniéndose en aquel distrito más de un mes e infestando desde allí las cercanías de Granada con sus algaras y descubiertas».¹⁹⁷ Tras el fracaso a la hora de tomar Granada por dos veces (entre las que se produjo la victoria cristiana en la batalla de Arnisol en marzo de 1126, camino a Córdoba), Alfonso I llevaría consigo a numerosos mozárabes: unos mozárabes cuyo apoyo se cuenta por miles en las

¹⁹⁵ Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes', p. 116.

¹⁹⁶ Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes', p. 105.

¹⁹⁷ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, p. 49, citando la traducción de Ibn Idari de Ambrosio Huici Miranda, *al-Bayan al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades* (Valencia: Anubar, 1963). También las traducciones reflejadas en J. M. Martín Civantos, 'Alcázar: una alquería en la cara norte de Sierra Nevada (Granada)', *Edad Media. Revista de Historia* 6 (2003-2004), pp. 225-255. Alfonso VI puso bajo sitio a Granada, mandando al mozárabe Sisnando a entrevistarse con el rey zirí ʿAbd Allāh, tal y como éste nos cuenta en sus *Memorias* (36): trad. de E. Lévi Provençal y Emilio García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona. Las 'Memorias' de Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)* (Madrid: Alianza, 1980, ed. 2010), pp. 181-183; y p. 217 para los mozárabes de Riana y Jotrón. Para éstas: Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes', p. 110.

crónicas (indicando el apoyo de un ejército de 12.000 mozárabes).¹⁹⁸ Algunos de los que apoyaron al rey cristiano fueron deportados a África, aunque como hemos visto les fue permitido levantar su propia iglesia en Marrakesh. Es éste el momento en el que se iniciaría el reparto de las aguas del río Alhama, y que supondría, para nosotros, el punto y final de la hipotética comunidad monástica en Beas y el Marchal, si es que seguía existiendo.¹⁹⁹ Es posible que en este siglo XII se realizaran algunos de los *graffiti* de La Sacristía (en especial, el castillo de la cueva 7 y quizás algunos de los cruciformes).

Durante un mes se habría asentado en Graena, en el entorno más inmediato de La Sacristía y Beas, no tenemos ninguna referencia expresa sobre posibles monasterios. Luego, partiría a Alcázar, identificada con el río Alcázar en Jerez del Marquesado.²⁰⁰ Sin embargo, sí muestra la pervivencia de una importante población mozárabe de esta zona del sureste peninsular, que mantenían sus instituciones, representados por sus condes (tal y como venía sucediendo desde la conquista árabe, desde los pactos con Tudmir, hasta la presencia de este conde Ibn al-Qalas). Esto supone también aceptar el mantenimiento de su fe cristiana como el elemento identitario que seguiría cohesionando al grupo, en tanto que marcaba su *status* dentro de la sociedad musulmana. Sin duda, este papel lo jugaba no sólo el clero, sino también unos modestos monasterios que debieron tener presencia física en lugares sin identificar materialmente, y de los que probablemente tengamos un ejemplo en La Sacristía y El Marchal, igual que los tenemos claramente identificados en la Córdoba del s. IX y la Granada del s. XI, y siendo una muestra de otros que debieron existir (como el de Coín, y como los que debieron participar en las querellas de los siglos VIII-X ya reseñadas y que evidencian la efervescencia del panorama cristiano del sur peninsular).²⁰¹ Unos mozárabes que seguían manteniendo una cultura escrita, incluso en el exilio: tras la campaña de Alfonso I sabemos que el obispo mozárabe Miguel ben ʿAbd al-Azīz, además de ser cabeza de su comunidad en

¹⁹⁸ Resulta cuanto menos reseñable la traslación de las reliquias de San Indalecio en 1084, desde *Urci* (Pechina, Almería), patrocinada por el abad del monasterio, recogida en la *Crónica de San Juan de la Peña*. Es un indicativo más de la consolidación de la tradición de los Varones Apostólicos y su influencia en los reinos cristianos. Antonio Durán Gudiol, 'El traslado de las reliquias de San Indalecio a San Juan de la Peña', *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 109 (1995), pp. 13-24.

¹⁹⁹ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, pp. 49-51, y sobre todo 87-89. (traducciones de Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 745-746 y p. 747).

²⁰⁰ Según esta identificación, a través de Lugros, habría rodeado Guadix. Este enclave sería abandonado tras la campaña de Alfonso I. J. M. Martín Civantos, 'Alcázar: una alquería', pp. 230-231.

²⁰¹ Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes', pp. 116-117.

Fez, hizo una traducción de los Evangelios al árabe en torno a 1137.²⁰²

Finalmente, debemos comentar que el topónimo de Alares/Lares seguramente proceda del hidrónimo Façalares o Çafalares, cuya población se situaba entre Beas y Polícar en un documento de 1139²⁰³ y que muy probablemente se trasladó a esta zona de Beas de Guadix, aprovechando la represión o el vacío dejado por los mozárabes que apoyaron a Alfonso I, constituyendo un arrabal con «14 vecinos y 14 viviendas» según el *Libro de Población* de Beas. Manuel Espinar plantea la posibilidad de que aquella alquería musulmana del siglo XII se despobló tras la conquista cristiana, y se asentó en este lugar hasta el s. XVI, conservando el nombre, tal y como indica el *Libro de Apeo y Repartimiento del lugar de Beas de Guadix*, de 1571.²⁰⁴ La iglesia de Beas de Guadix, de hecho, era entonces la parroquia que atendía a los habitantes de Lares, por lo que se descarta el uso religioso de «La Sacristía» en el siglo XVI,²⁰⁵ siglo en que se acabará despoblando.²⁰⁶ Así, con relativa certeza, los mozárabes parecen desaparecer de la zona en el siglo XII, después de la conjuración de 1125-1126.²⁰⁷ Mozárabes que sí seguirán presentes en la *Crónica* de Alfonso VII (105, 140, 175, 196-198 y 204) entre los almorávides, pero ya en África o en Sevilla.²⁰⁸ Podemos atisbar una ocupación en época moderna (XVI-XVIII), quién sabe si por un eremita, como sucede en los eremitorios de La Muela (Cambil,

²⁰² Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes', p. 114; Delfina Serrano, 'Dos fetuas', p. 168; F. Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 751-753.

²⁰³ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, p. 177-178 (nota 10). Cabría descartar la interpretación del topónimo como referencia «a la percha o lazo de cuerdas que servía para cazar perdices», Faustino Nargales Quijano, 'Acerca del origen etimológico de los topónimos palentinos de Frómista, Alar del Rey y Santoyo', *PITTM* 75 (2004), pp. 395-411, espec. 402-408; también la definición de 'Alar' que ofrece la RAE.

²⁰⁴ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, pp. 32-33 (nota 15), p. 91 (nota 18) y pp. 177-178. Para el topónimo Façalares ('haza a la orilla del río', a través de la forma mozárabe granadina façade), p. 47. En cuanto al elemento latino y mozárabe de los topónimos de la zona, p. 56.

²⁰⁵ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, p. 177.

²⁰⁶ Don Pedro Suarez, *Historia de el obispado de Guadix y Baza* (Madrid: Imprenta de Antonio Roman, 1696), p. 175 y 176, junto con el despoblado de Muñana. O también M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 191.

²⁰⁷ Manuel Espinar Moreno, *Las aguas*, p. 44. Contamos con referencias a otras comunidades mozárabes en época de Alfonso VII e Ibn Mardanis (1151-1152), una época en la que Guadix formó parte del escenario bélico, aunque referencias como las de la campaña de Alfonso I de Aragón. Baeza mantuvo su comunidad (J. C. Torres Jiménez, 'La Iglesia mozárabe', pp. 32-36). En Granada, F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 769-770 (rebelión de 1164).

²⁰⁸ Trad. de Maurilio Pérez González, *Crónica del emperador Alfonso VII* (León: Universidad de León, 1997), en cuyo inicio que recoge la campaña de Alfonso I; Vincent Lagardère, 'Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus', *Studia islamica* 67 (1998), pp. 99-120.

Jaén)²⁰⁹, en Tajos de San Marcos con un *graffiti* de cruz triunfante (Alcalá la Real), o Giribaile (Vilches, Jaén) según evidencian sus cruciformes. Y es que estos espacios de recogimiento pueden ser ocupados hasta fechas bastante recientes, como sucede en el eremitorio de Casa de Piedra (Cortes de la Frontera, Málaga), muy retocado en el XIX, y cuyo altar exterior fue realizado con un tono arcaizante y exótico que gracias a la inscripción de su friso podemos datarlo en 1830 (como creemos que fue retocada la cruz patriarcal de la cueva 6 de La Sacristía, esto es, la que hemos interpretado como capilla).

El último *graffiti* datable de La Sacristía es de 1951, en la pared norte de la cueva 7, entre tantos otros que se han añadido a este conjunto y sobre el que hemos intentado arrojar algo más de luz para su puesta en valor y conocimiento. Un cenobio que, en resumen, podemos afirmar que inició su ocupación en el siglo V-VI gracias al material cerámico y a la tipología de los arcos de las cuevas 5 y 6, y que debió tener una importante relación con la sede episcopal de Guadix (*Acci*), de la que formó parte. Su ocupación se debió mantener hasta el siglo XII, a juzgar tanto por el material cerámico, como por la presencia de *graffiti* cruciformes medievales en sus paredes. Sabemos que en algún momento previo al siglo XII sufrió una *damnatio*, siendo destruido el relieve interior del nicho de su iglesia y dejando rastro también en el picado selectivo de la ventana de la cueva 8, sobre la que se grabaron nuevos cruciformes medievales semejantes a los de San Millán de Suso o a los de Ercávica. Es posible que en el siglo VIII o IX este centro se ampliara hacia el Marchal, donde pudo fundarse un cenobio con características que son asemejables a ejemplos mejor conocidos de La Rioja, como San Martín de Albelda, Arnedo o Nalda. Las noticias que tenemos sobre la continuidad de la sede episcopal accitana hasta el siglo IX con el obispo Quirico se complementan con las referencias que tenemos de la permanencia de una comunidad cristiana (mozárabe) hasta principios del s. XII tanto en Granada (gracias al material epigráfico) como en Guadix, en el contexto de las campañas de Alfonso VI de Castilla y de Alfonso I de Aragón. Una comunidad que seguía manteniendo sus instituciones (condes y obispos), su lengua (el latín, reflejado de forma escrita en los epígrafes conservados) y su religión.

Aunque no conozcamos el espacio físico de estas iglesias monacales en Guadix, La Sacristía y su posible extensión en el Marchal seguramente sean un ejemplo que se pueda situar al nivel de otros monasterios mejor conocidos en las provincias de Córdoba o Málaga. La geografía sagrada en la que se enmarca, desde los eremitorios que dependían de La Sacristía en el inmediato despoblado de Lares/Alares (luego reutilizados como graneros acantilados) hasta los del Santuario de San Torcuato en Face Retama, la Cueva del Monje o el Almagruz, en el área periurbana de la Guadix medieval, contextualizan y apuntalan el carácter monacal de este espacio de Beas de Guadix. La ruina del conjunto por

²⁰⁹ Enrique Escobedo, 'Un eremitorio', p. 112-113.

el hundimiento de algunos de sus techos pudo marcar su abandono. Un abandono que se produciría definitivamente y como muy tarde en el siglo XII, tras la campaña de Alfonso I, que durante un mes situó su campamento en la cercana Graena, mientras sitiaba Guadix en diciembre de 1125. El vacío dejado por esta comunidad coincidiría, como hemos visto, con el reparto de las tierras de esta zona del río Alhama, donde se trasladaría y reubicaría la población de Çafalares, procedente de la cercana Polícar. Este nuevo poblamiento, situado en las laderas al oeste de La Sacristía, continuaría hasta que Lares/Alares se convierta en despoblado ya a finales del siglo XVI, gracias a lo cual este conjunto ha mantenido su material arqueológico y sus estructuras habitacionales en buen estado, permitiendo su identificación y estudio a día de hoy. Una investigación que, necesariamente, requiere de una excavación arqueológica que revise, asiente y amplíe el conocimiento de este yacimiento en el futuro.

Abreviaturas

AEHTAM	<i>Archivo Epigráfico de Hispania Tardo Antigua y Medieval</i> (Banco de datos online).
AyC	<i>Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía</i> (Universidad de Murcia).
CILA	Mauricio Pastor Muñoz, <i>Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Volumen IV: Granada</i> (Sevilla, Consejería de Andalucía, 1989).
CSIC	<i>Consejo Superior de Investigaciones Científicas.</i>
CSM	Iohannes Gil, <i>Corpus Scriptorum Mozarabicorum</i> (Madrid: CSIC, 1973). 2 Vols
ICERV	José Vives, <i>Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda</i> (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942).
IMA	Julián González Fernández, <i>Inscripciones mozárabes de Andalucía</i> (Sevilla: Athenaica, 2016).
VSPE	<i>Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium</i> , trad. de Isabel Velázquez, <i>Vidas de los santos Padres de Mérida</i> (Madrid: Trotta, 2008).

Ilustraciones

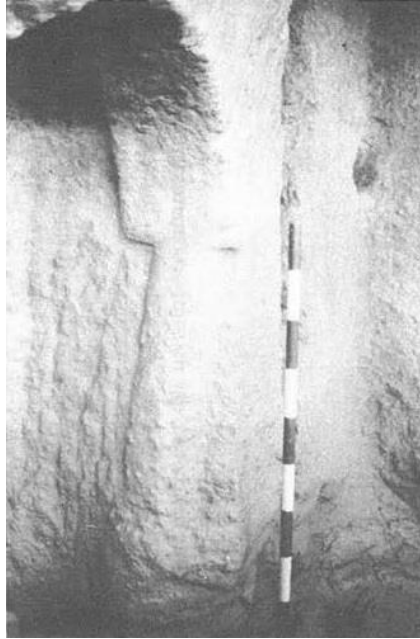


Imagen 1. «Nicho (Covarrón de Lares)», en 1985 (M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 189.)



Imagen 2. Vista frontal de la Cueva 6 de La Sacristia. Retintamos el contorno de las cruces. Se puede observar cómo el nicho de la izquierda ha perdido el muro exterior. También se percibe la grieta por la que ha colapsado parte del techo, que pudo originar o acelerar la ruina y abandono de este cenobio

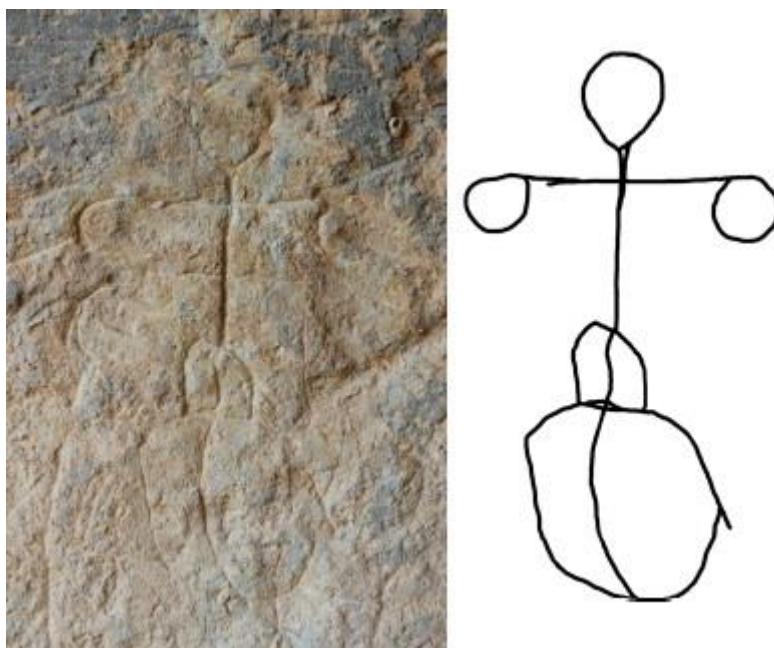


Imagen 3. A (izquierda). Fotografía del detalle de la cruz central de la Cueva 6. - B (derecha). Calco del mismo

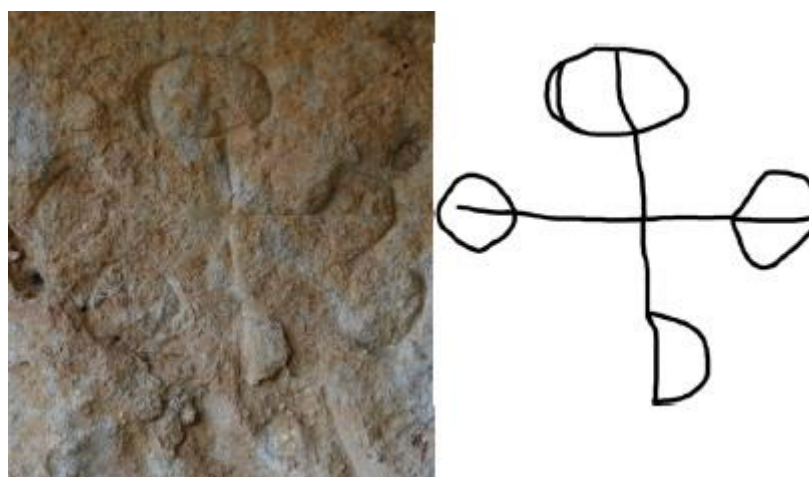


Imagen 4. A (izquierda). Fotografía de la cruz central derecha de la Cueva 6. - B (derecha). Calco del mismo.

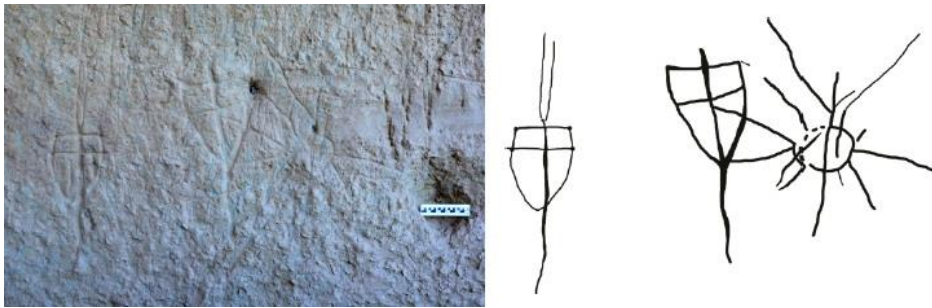


Imagen 5. A (izquierda). Fotografía de los *graffiti* de la pared lateral de la Cueva 6. - B (derecha). Calco.

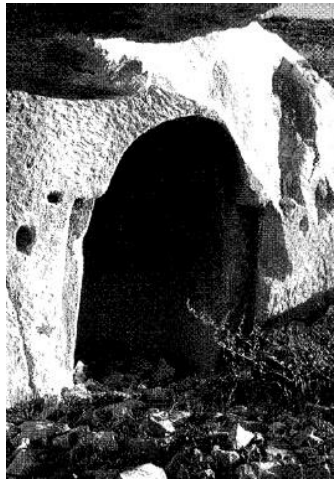


Imagen 6. Detalle del ábside de la Zona I de Qinnésrin (Siria). (Fuente: Antonino González Blanco & Gonzalo Matilla Séiquer, 'Cristianización: los monasterios', p. 401).



Imagen 7. Oratorio de eremita con tres nichos, en Kellia (Egipto). (Fuente María Teresa Viviani, 'Iglesias coptas': https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492007000200009, a su vez tomada de C. Cannuyer, *Coptic Egypt. The Christians of the Nile*, Thames and Hudson, London,

2001, p. 34).



Imagen 8. Oratorio al noroeste de Oxyrrinco (Egipto). (Fuente: <http://www.ub.edu/museuvirtual/visita-virtual-oxirrinc/eljaciment.php?idi=ES>).



Imagen 9. A (izquierda). Fotografía de las cruces de la ventana de la Cueva 8. - B (derecha). Calco de las mismas.



Imagen 10. Cruces de la pared izquierda del interior del nicho de la Cueva 8, sin recalcar.



Imagen 11. Detalle de la cruz pometeada de la pared sur de la Cueva 8, sin recalcar.



12. A (izquierda): Detalle de la cruz que preside el espacio semirrupestre de Arcávida. - B (derecha): Cruz grabada en el interior de la jamba izquierda de su entrada.

En torno a la identificación de un altar rupestre paleocristiano



Imagen 13. Detalle de dos grabados en una columna interior de San Millán de Suso.



Imagen 14. Vista de la Cueva 8 desde el oeste.



Imagen 15. Posible castillo de la Cueva 7, junto a una cruz sobre la hornacina de la ventana exterior (resaltados).



Imagen 16. Posible epígrafe en la puerta interior de la cueva 7.



Imagen 17. Parte oeste de la Cueva 7 (retintamos las marcas de anclaje).



Imagen 18. Vista frontal de la Cueva 5, desde el este.

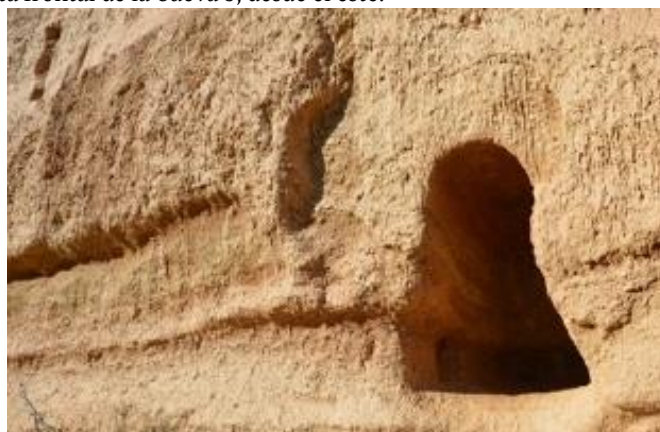


Imagen 19. Vista de la Cueva 5 desde el lado norte.



Imagen 20. Vista general del conjunto de «La Sacristía» desde el este. Se aprecia, de izquierda a derecha, el modesto columbario de la cueva 4, y las ventanas de cuevas 7 y 8, que miran a levante. En un nivel inferior se encuentra la Cueva 5 (y los restos de una roza, quizá para una galería techada), y el acceso inferior a la Cueva 8, desde la vega del río Alhama. En su extremo derecho, que da al norte, se encuentra la Cueva 6 o capilla, aunque no queda visible desde esta perspectiva este.



Imagen 21. Figura 18 de A. González, 'Las cuevas con columbario', p. 557 (procedente de La Sacristía), s. VII.



Imagen 22. Grupo oeste del Marchal. La primera cueva por la izquierda es la entrada a la capilla, hoy apuntalada con un pilar. En el centro y derecha de la imagen, los dos columbarios, ennegrecidos por un posible incendio. Se observa la ruina del conjunto, que muestra que pudo tener hasta tres estancias rupestres más, una de ellas también con nichos-columbario.

En torno a la identificación de un altar rupestre paleocristiano



Imagen 23. Grupo este del Marchal. Las tres cavidades del centro de la imagen corresponden a las dos salas del columbario.



Imagen 24. La llamada capilla o ermita de Santa Catalina.



Imagen 25. Cruciforme en la jamba izquierda de la entrada a la capilla de Santa Catalina.



Imagen 26. Nicho rupestre y restos del *columbario* bajo del grupo este del Marchal, aprovechado como vivienda y hoy día abierto al turismo. Se observa un muro de mampuesto en su pared sur, y su pared este conectaría con la imagen 27.



Imagen 27. Vista desde el norte del pilar central. La fotografía está realizada desde el testero que conectaría con la Imagen 26.



Imagen 28. Vista desde el acceso del grupo inferior al superior. A la izquierda se abriría una pequeña ventana sobre el banco. La 'puerta' con arco de medio punto que se observa daría originalmente a una desaparecida pasarela de madera.

En torno a la identificación de un altar rupestre paleocristiano

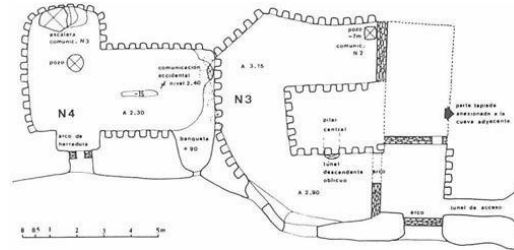


Imagen 29. Croquis realizado por M. Bertrand. «Palomares de Marchal. De tamaño más importante que los habituales en las cuevas-viviendas, los grandes palomares llegan a formar, como en Marchal, conjuntos de más de 2.000 nichos.» (M. Bertrand, 'Las cuevas artificiales', p. 188.). La parte de la derecha, hoy en día abierta, se corresponde con la imagen 26, por lo que quedaría un pilar central en una sala originalmente cuadrangular, cubierta de nichos.

Cenobio rupestre de 'La Sacristía'
(Lares/Alares, Beas de Guadix)

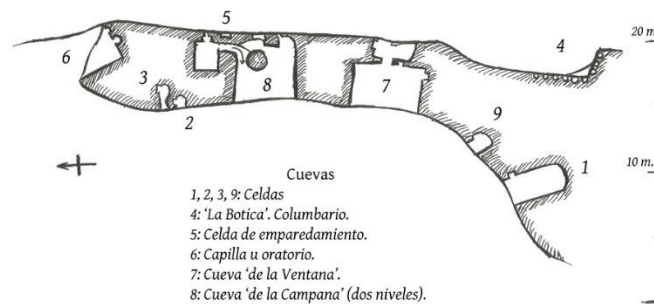


Imagen 30. Croquis del núcleo del conjunto rupestre de La Sacristía (Beas de Guadix).



Imagen 31. Mapa con la localización de los principales lugares citados en el artículo. El valle del río Alhama, que nace en Lugros, discurre en la imagen desde Polícar hasta Purullena, donde desemboca en el río Fardes.