

LOS PARIENTES, EL MUERTO Y EL CLERO: ECLESIOLOGÍA Y RITOS FUNERARIOS ENTRE AGUSTÍN E ISIDORO DE SEVILLA (PRIMERA MITAD DEL SIGLO V- PRIMERA MITAD DEL SIGLO VII)

*KINSMEN, THE CORPSE AND THE CLERGY: ECCLESIOLOGY AND
FUNERARY RITES BETWEEN AUGUSTINE AND ISIDORE OF SEVILLE*

ELEONORA DELL' ELICINE
Universidad de Buenos Aires/ Universidad de General Sarmiento, Argentina
eleonoradellelicine@gmail.com

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Sociedad bajoimperial
Sociedad visigoda
Práctica funeraria
Eclesiologías

En un pequeño tratado sobre materia funeraria conocido como *De cura pro mortuis gerenda*, Agustín de Hipona desestima el enterramiento *ad sanctos*, la pompa y el ajuar, argumentando que lo importante no es lo que ocurra con el cuerpo en la tumba sino el género de vida que se haya llevado (Ag., *De cura* I, 2, 1- 10 col. 593). Con esta estrategia argumental, se advierte que Agustín busca encauzar una práctica ritual conducida fundamentalmente por los parientes del muerto. Casi dos siglos más tarde, en el mundo visigodo no tenemos noticia de ningún tratado similar al *De cura*. En *Etym* XI, I, 123, por ejemplo, Isidoro se limita a apuntar que algunos se entierran vestidos y que las mujeres lloran copiosamente. A nuestro entender, esta discontinuidad en los modos de intervención eclesiástica en materia funeraria que muestra el análisis comparativo de las dos situaciones, la africana del siglo V y la visigoda del VII, se explica fundamentalmente por la existencia de dos eclesiologías distintas: el esquema intervencionista de Agustín obedece a la necesidad de alinear estrechamente a las familias cristianas en torno de su obispo local, diferenciándose así de los donatistas y paganos; mientras que la eclesiología visigoda en cambio se focaliza en la integración del episcopado a la dirección general del reino, y utiliza ciertos organizadores importantes de la vida social (la gestión de la muerte, del matrimonio, etc.) como materia para negociar alianzas con la aristocracia y el resto de los linajes.

SUMMARY

KEYWORDS

Late Roman society
Visigothic society
Funerary practices
Ecclesiologies

In a small treaty on funeral issues known as *De cura pro mortuis gerenda*, Augustine of Hippo dismisses *ad sanctos* burials, poms and dowries arguing that what matters most is not what happens with the body inside the tomb but the kind of life being led in the world (Ag., *De cura* I, 2, 1-10 col. 593). On these grounds, Augustine is looking for intervening in a ritual practice primarily conducted by the relatives of the deceased. In the Visigothic world almost two centuries later, we are perfectly unaware of any similar treaty. In *Etym* XI, I, 123, for example, Isidore tersely points out that some are interred dressed and that women cry heavily during the burial. In our perspective, this discontinuity in ecclesiastical modes of intervention in the funerary practices showed by a comparative perspective, the African of the V century and the Visigoth of VII, should be explained by the existence of two different ecclesiologies. The interventionist scheme of Augustine reflects the need to align Christian families closely around their local bishop, growing apart from Donatists and pagans. The Visigoth ecclesiology focuses instead on the integration of the Visigothic bishops to the main tendencies of the Kingdom, and employs certain major devisers of social life (death rituals, marriage, etc.) as issues for negotiating partnership with the aristocracy and the rest of the lineages.

Recibido: 22/02/2016
Aceptado: 13/05/2016

LOS PARIENTES, EL MUERTO Y EL CLERO: ECLESIOLOGÍA Y RITOS FUNERARIOS ENTRE AGUSTÍN E ISIDORO DE SEVILLA

Kinsmen, the Corpse and the Clergy: Ecclesiology and
Funerary Rites between Augustine and Isidore of Seville

ELEONORA DELL'ELICINE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

UNIVERSIDAD DE GENERAL SARMIENTO, ARGENTINA

ELEONORADELLELICINE@GMAIL.COM

En una introducción breve al III volumen de la *Cambridge History of Christianity*, Peter Brown escribía:

The Kingdom of Christ might be Universal, but it only worked through clearly visible representatives: through a clergy supported, to varying degrees, by the prestige of a Christian state. (Brown, 2008: 10).

Afirmar que para el periodo anterior a la reforma gregoriana que Brown estudia aquí, el *rector ecclesiae* era el Rey y el clero un orden consagrado para contribuir a la tarea salvífica no añade gran cosa ciertamente a lo que ya se conoce. El punto que me ha hecho atender a estas líneas es la relevancia que el profesor irlandés concede a la institucionalización de los poderes cristianos. Sin la mediación de poderes institucionalizados –afirma Brown–; prescindiendo de sus formas particulares de territorializar y del complejo bagaje de técnicas

ELEONORA DELL'ELICINE, "Los parientes, el muerto y el clero: eclesiología y ritos funerarios entre Agustín e Isidoro de Sevilla", *Calamus* 1 (2017): 51-74. ISSN 2545-627X. Recibido 22/02/2016, aceptado (13/05/16)

que despliega –detallemos nosotros–; el cristianismo se presenta de una forma diametralmente distinta a lo acostumbrado: una alternativa inmersa en el plan del culto a los muchos dioses, un haz de enseñanzas confundidas con otras tradiciones, sin transmisión del Libro y sin lugar de culto estable. Ejemplos de este fenómeno podemos reconocer en la presencia aislada de elementos cristianos en *Britannia* antes de la llegada de Agustín, o en la península arábica en el período previo al surgimiento del Islam.

Es que el fenómeno de “eclesialización” –como lo llama Brown en su introducción– es condición necesaria para el establecimiento y la perduración del cristianismo en una comunidad dada. La articulación de los poderes institucionalizados señala en cada caso las modalidades, las potencias y los límites del proceso de cristianización en una situación determinada.

En este trabajo, me interesa profundizar acerca de las prácticas funerarias del mundo visigodo, materia largamente estudiada desde puntos de vista de lo más variados y centro, en la actualidad, de enconados debates. Aceptado el planteo etnogenético que critica la identificación entre pueblo y raza, la discusión por el momento discurre en torno a aquellos que sostienen que las modificaciones en las pautas de residencia y los ritos de la muerte obedecen a los aportes que introducen elementos alógenos (Ripoll, 1989, 1998; Barroso & Morin, 2007; López Quiroga, 2010; Molist & Ripoll, 2012; Ripoll & Molist 2014; Chavarría, 2013) y a aquellos que consideran que estos cambios responden a transformaciones sociales internas y previas a las que los nuevos pueblos vienen a sumarse (Quirós, 2011; Vigil, 2013a; Tejerizo, 2013; Azkárate & García, 2013; Quirós, Loza & Niso, 2013; Martín Viso, 2015; desde una perspectiva teórica Hallsall, 2010, 2011).

Desde otro punto de vista, los enterramientos con ajuar, las orientaciones diversas que registran las tumbas en algunos cementerios, la ausencia de signos cristianos evidentes ha sido interpretada como un proceso de cristianización inacabado (López Quiroga, 2010: 14). A partir de una comparación con la situación africana casi dos siglos anterior, lo que quisiéramos demostrar aquí es que la diversidad de prácticas funerarias que se registran en el mundo visigodo son producto de una institucionalización particular de poderes, de una eclesiología distinta de lo anterior y consistente en su propia lógica.

Agustín de Hipona: ¿Qué hacer con los cuerpos de los muertos?

Comencemos por Agustín. En 413 el doctor de Hipona comienza la redacción de una de sus obras más grandes y ambiciosas, el *De civitate Dei*, trabajo de escritura monumental en 22 libros que va a insumir hasta 427 lo mejor de sus energías.

El problema de los cadáveres insepultos reviste una urgencia tal que es tratado ya en el primero de los libros. Pasado lo inmediato de la conmoción, el asalto godo a la ciudad eterna había dejado varios interrogantes abiertos y sobre todo un tendal de cuerpos que no habían podido recibir tumba en regla. Lo primero a contestar era si acaso los cristianos asesinados en esta marea de violencia iban a poder acceder a la salvación. La respuesta del obispo africano no se hace esperar:

ELEONORA DELL'ELICINE

Mala mors putanda non est, quam bona vita praecesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem.¹

Lo que sigue es el problema de los cadáveres. ¿Podrán ellos también resucitar el día del juicio? A lo que Agustín responde:

At enim in tanta strage cadaverum nec sepeliri potuerunt. Neque istuc pia fides nimium reformidat, tenens praedictum nec absumentes bestias resurrecturis corporibus obfuturas, quorum capillus capitis non peribit.²

No importa la circunstancia de la muerte, tampoco el rito de la deposición. Lo único que pesa a la hora de resucitar y conseguir la salvación eterna es la calidad de vida que se ha llevado en la tierra.

Siete años después, en 420, escribe a pedido de su amigo Paulino de Nola un tratado breve conocido como *De cura pro mortuis gerenda*. En este libro se aboca al problema de los ritos funerarios apropiados para los cristianos, la resurrección de los cuerpos y el destino de los hombres en el más allá.

La cuestión que desata la escritura ya no es la de los cadáveres insepultos que ha dejado el asalto a la ciudad, sino la eficacia y el sentido que guarda el enterramiento *ad sanctos*. Más mal que bien, Roma ha salido del centro de las preocupaciones inmediatas del obispo y es esta vez la intención de una matrona de enterrar a su hijo en un lugar próximo a los mártires el problema que mueve al obispo a escribir nuevamente.³

¹ San Ag., *De civ.* I, XI, 18- 20. (ed. Dombart & Kalb).

² San Ag., *De civ.* I, XII, 1- 4.

³ *diu sanctitati tuae, coepiscope uenerande Pauline, rescriptorum debitor fui, ex quo mihi scripsisti per homines filiae nostrae religiosissimae Florae, quaerens a me, utrum prosit cuique post mortem, quod corpus eius apud sancti alicuius memoriam sepelitur. hoc enim abs te uidua memorata petiuerat pro defuncto in eis partibus suo filio et rescripseras consolans eam idque etiam nuntians de*

Para esta circunstancia, Agustín vuelve sobre la idea de que lo importante no es lo que ocurra con el cuerpo en la tumba sino el género de vida que se haya cultivado.⁴ El entierro privilegiado no tiene capacidad para modificar el juicio de Dios.

Dos elementos es necesario reponer para contextualizar las orientaciones que imparte el doctor africano. En primer lugar, la escritura de Agustín no refleja el estado de situación de las comunidades cristianas siquiera de África, sino que justamente busca intervenir en un panorama de prácticas fluidas. La arqueología documenta enterramientos *ad sanctos* en África desde algunas generaciones antes que Agustín.⁵

En segundo lugar, es necesario asentar que Agustín se apura a refrendar el carácter piadoso del ritual fúnebre conducido por las familias de los muertos.⁶ El de Hipona no pretende suprimir los

cadauere fidelis iuuenis Cynegii, quod materno et pio affectu desideravit, esse completum, ut scilicet in beatissimi Felicis confessoris basilica poneretur. Ag, *De cura* I, 1 (De Rose 2013: 75-86). Un comentario fundamental de esta obra en Duval 1988: 4- 22 esp.).

⁴ *sed cum haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit quod dicit apostolus: omnes enim astabimus ante tribunal Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, siue bonum siue malum, non te satis uidere significas. haec quippe apostolica sententia ante mortem admonet fieri quod possit prodesse post mortem, non tunc, quando iam recipiendum est quod quisque gesserit ante mortem.* Ag., *De cura* I, 2 (De Rose 2013:96-8).

⁵ Duval, 1988: 24 y ss.; 2000: esp. 439. La autora encuentra también testimonios en la documentación y en la epigrafía. Más análisis de esta cuestión en Patout & Jensen, 2014: 543-5.

⁶ *et Tobis sepeliendo mortuos deum promeruisse teste angelo commendatur. ipse quoque dominus die tertio resurrecturus religiosae mulieris bonum opus praedicat praedicandumque commendat, quod unguentum pretiosum super membra eius effuderit atque hoc ad eum sepeliendum fecerit. et laudabiliter commemorantur in euangelio qui corpus eius de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt.* Ag., *De cura* III, 5 (De

cuidados *post mortem* ni eliminar el protagonismo de los deudos: lo que busca es orientar el rito, infundir normas cristianas apropiadas para esta práctica. A su entender el rito ciertamente sirve para aliviar a los vivos, recordar a los muertos y rezar por las almas difuntas.⁷ El antiguo maestro de retórica ironiza acerca de las creencias paganas que desarrolla Virgilio acerca de la barca, del río del olvido y del penoso errar de los cadáveres insepultos: al entender sabio y revelado del *doctor christianus* la barca no existe, tampoco el río y por lo tanto se tornan superfluos la comida en las tumbas, los vestidos de los muertos y el atesoramiento funerario.⁸ En lugar de tanta zozobra y travesía, la nueva alianza promete resurrección íntegra de los cuerpos, juicio justo y vida eterna.

Lo que en este punto cabe preguntarnos es por qué Agustín, con los ejércitos bárbaros casi enfrente, la cuestión donatista irresuelta y controversias dogmáticas intensas, dedica un tiempo a reflexionar acerca de la intención de enterrar el cuerpo *ad sanctos*. ¿Qué lo mueve a escribir un tratado sobre el tratamiento del cuerpo de los cristianos muertos en esas circunstancias?

Rose 2013: 164-7). Un estado de la cuestión operativo para el tema de la familia romana en Oswood: 2011, 69- 84.

⁷ *cum ergo fidelis mater fidelis filii defuncti corpus desideravit in basilica martyris poni, si quidem credidit eius animam meritis martyris adiuuari, hoc, quod ita credidit, supplicatio quaedam fuit, et haec profuit, si quid profuit. et quod ad idem sepulcrum recurrit animo et filium precibus magis magisque commendat, adiuuat defuncti spiritum non mortui corporis locus, sed ex loci memoria uiuus matris affectus.* Ag., *De cura* V, 7 (De Rose 2013: 205-7). Un análisis de las prácticas funerarias romanas en Borg (2013); Morris (1996); Marco Simón *et alii* (2009); Riggs (2005).

⁸ *an forte reuocandum est in opinionem, quod infernum fluuium insepulti non poterant transmeare? absit hoc a fide christiana; alioquin pessime actum est cum tanta martyrum multitudine, quorum non potuerunt corpora sepeliri, et fallaciter eis ueritas dixit: nolite timere eos, qui corpus occidunt et postea non habent quid faciant (...).* Ag., *De cura* IX, 11 (De Rose 2013: 279-81) .

Como veníamos señalando, el rito fúnebre constituye en tiempos de Agustín una práctica bajo control de los grupos parentales. Operando sobre esta realidad, el doctor de Hipona emplaza a las familias cristianizadas a profundizar en las implicancias de su conversión, banalizando de paso las creencias paganas y la autoridad de Virgilio, su mejor poeta. Tampoco debemos olvidar que en la agenda donatista el martirio y el recuerdo de los caídos por la causa revisten importancia fundamental: en el contexto de la confrontación, desestimular los enterramientos *ad sanctos* podría adquirir connotaciones diferenciadoras respecto de este grupo también.⁹ Lo que en suma Agustín está delineando al ocuparse de tumbas, libaciones y ajuares funerarios es una estrategia de distinción que pone en evidencia la superioridad de la visión cristiana sobre la fantasía pagana y, probablemente, la de la perspectiva católica sobre la hereje donatista. Pensar lo que sucede con el cuerpo después de la muerte es uno de los modos de cristianizar la ciudad y de cristianizarla bajo la égida del obispo católico.

⁹ *In addition to guiding his congregation into the right and fruitful way of confessing their faith, Augustine had to face and respond to the claims that only the Donatist church realized the ideal of witness to Christ. The Donatists claimed to be continuing the fidelity of those Christians who had suffered in the third and fourth centuries. Their own resistance to the attempts of the Roman Empire to enforce the decisions of the ecclesiastical courts in Rome and the Council of Arles in 314 witnessed to their identity as the persecuted church. They characterized the Caecilianists as apostates for accepting alleged traitors among their bishops and for collaborating in the persecution of the faithful (Donatist) Christians". Patout & Jensen, 2014: 540. Sobre el trabajo de Agustín sobre la ambigüedad de la cristianización, Perrin (2010); Lepelley (2010).*

Isidoro y el mundo visigodo

Ciento cuarenta y un años después de la redacción del *De cura pro mortuis gerenda*, en la *Gallaecia* sueva, la preocupación acerca de los enterramientos en las basílicas de los santos vuelve a aparecer con fuerza: ciertamente, el canon XVIII del concilio de Braga reunido en 561 aduce que, así como en su momento las ciudades paganas se habían opuesto al enterramiento de cadáveres en el interior de sus muros, se torna necesario impedirlo también en el interior de las basílicas cristianas, para evidenciar de este modo el carácter sagrado y superior de los enterramientos martiriales.¹⁰

El gesto de normar los ritos funerarios se repite en el concilio siguiente celebrado en Braga en 572. En medio de una serie de medidas que buscan depurar las prácticas cristianas de elementos considerados paganos, se prohíbe celebrar la misa sobre tumbas¹¹ y llevarles alimento a los muertos.¹² Como podemos advertir, este

¹⁰ *Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, /sed si necesse est de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc brebilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere.* Braga I, XVIII. Un estudio del grado de aplicabilidad de esta norma conciliar en las iglesias de la diócesis de Braga en López Quiroga & Martínez Tejera (2009), especialmente 159 y ss. Una posición que rebaja al mínimo la aplicabilidad de las normas en Utrero (2009: 29). Los mismos monumentos los analiza más recientemente Chavarría (2015).

¹¹ *Non oportet clericos ignaros et presumtores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre.* Braga II, LXVIII.

¹² *Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulcra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo.* Braga II, LXIX. Estas recomendaciones no se

conjunto de instrucciones conciliares se orienta en el mismo sentido que las de Agustín –resaltar la superioridad del nuevo dogma esta vez frente a la herejía priscilianista y el cúmulo de prácticas religiosas resultantes de la conquista. Mas notemos que en este caso las instrucciones pastorales sobre los ritos funerarios cobran la forma de una prohibición, de un expediente de derecho; no la del tratado autorizado y la argumentación persuasiva. El objetivo es el mismo pero la táctica distinta: se movilizan lenguajes y aparatos que en última instancia controla el nuevo aliado del episcopado gallego, la monarquía sueva (Ubric Rabaneda, 2015; García Moreno, 2006).

Pocos años después de este concilio, en 589, los visigodos celebran en Toledo otro que pretenden tanto o más importante que los de Braga. El monarca se convierte al cristianismo niceísta y con él todos los grandes del reino, de la “íclita raza de los godos”.¹³ A partir de este concilio y en todos los que vendrán después, la preocupación por el rito funerario y el cuerpo de los muertos va a estar focalizada casi con exclusividad alrededor de los obispos y prelados fallecidos.¹⁴ El rito que practican los linajes deja de figurar

vuelven a encontrar en el *De Correctione rusticorum* escrito por Martín de Braga.

¹³ *Adest enim omnis gens Gothorum inclita et fere omnium gentium genuina virilitate opinata...*Tol. III.

¹⁴ *Ea quae competunt honestati contingit saepe quorumdum desidia non compleri: proinde quia notum est quae dignitas in exequiis morientis episcopi ex canonibus conservetur traditione moris antiqui, hoc tantum adicimus, ut si quis sacerdotum secundum statuta Valetani concilii ad humanda decidentis episcopi membra venire conmonitus pigra voluntate distulerit, appellantis clericis obeuntis episcopi apud synodum sive apud metropolitanum episcopum, unius tempore nec faciendi missam nec communicandi habeat omnino licentiam. Presbyteres autem sive ceteri clerici quibus maior honoris locus apud eandem ecclesiam fuerit, cuius sacerdos obierit, si omni sollicitudine pro exequiis aut iam mortui aut continuo antestis morituri ad conmonendum*

en la agenda de preocupaciones prioritarias de los concilios y de las jerarquías eclesiásticas visigodas.

Como hemos ya anticipado, la arqueología funeraria revela un panorama de prácticas diversas.¹⁵ En términos generales en el ámbito peninsular se advierte que a lo largo del siglo VI proliferan los enterramientos con vestido, armas y/o ajuar,¹⁶ costumbre que después del concilio III tiende a disminuir pero no a desaparecer.¹⁷ Se registran numerosas áreas funerarias del tipo necrópolis, pero también pequeños agrupamientos de tumbas presuntamente familiares, enterramientos en solitario e incluso depósitos de cadáveres sin tratamiento ritual visible.¹⁸ En muchos casos las tumbas

episcopum tardi inveniantur, aut per quamquumque molestiam animi id neglegere conprobentur, id neglegere conprobentur, totius anni spatio ad poenitentiam depuntentur in monasteriis". Tol.VII, 6.

¹⁵ Pensar la diversidad constituye el punto de partida de numerosos especialistas en la actualidad, en una reelaboración de las teorías procesualistas. Para esto *vid.* Martín Viso (2014, 2012a; 2012b); Quirós & Vigil (2013); Vigil (2013b); Azkárate (2013). Estos autores proponen nuevas clasificaciones que reemplazan a las tradicionales basadas en criterios étnicos (necrópolis postimperiales/ de la Meseta/ del Duero- necróplis visigodas/germanas-necrópolis hispanorromanas) por otras más atentas a la sincronicidad y a la oposición enterramiento comunal/ enterramiento familiar (por ejemplo en Quirós & Vigil inhumaciones en necrópolis comunitarias – sepulturas aisladas o en pequeños grupos – inhumaciones en estructuras no funerarias). Para un panorama de las prácticas funerarias a escala europea Halsall (2011, 2010); Effros (2003). Un panorama de las tendencias y los debates actuales en Quirós (2011).

¹⁶ Enumeración de yacimientos y estudio de la proporcionalidad de la aparición de enterramientos con ajuar en López Quiroga (2010).

¹⁷ En este punto están de acuerdo arqueólogos de diferentes perspectivas. *Vid.* fundamentalmente Ripoll (1989); pero también Quirós & Vigil (2011); Martín Viso (2007), Halsall (2010), Brogiolo & Chavarría (2007), etc.

¹⁸ Como veníamos señalando, esta diversidad es el punto de partida del análisis y clasificación que realiza Vigil. Martín Viso, por ejemplo, reagrupa las rúbricas de acuerdo con el número de tumbas en piedra encontradas en un

reciben diferentes orientaciones y se registran también *in extenso* enterramientos *ad sanctos* en basílicas.¹⁹ Esta heterogeneidad de prácticas se compatibiliza con el repliegue del proyecto de dirección centralizada que habíamos constatado en las fuentes conciliares de la época.

El registro epigráfico, sin embargo, nos remite a unos estándares de mayor uniformidad, principalmente en lo que concierne a las fórmulas, iconografía mortuoria y mensaje funerario. Parecería que la falta de un programa de intervención orgánico sobre las prácticas funerarias no obstaculiza la circulación de algunas ideas cristianas relativas al bautismo y a la resurrección.²⁰ Se puede pensar que esta vez otros agentes como los grupos parentales y los talleres ligados a la actividad están asegurando la reproducción de algunos patrones muy básicos de identidad cristiana.

En este contexto de variedad de prácticas funerarias se desenvuelve Isidoro, tan atento siempre al cuidado pastoral, a la organización de la disciplina eclesiástica y a la promoción de los

mismo lugar (Martín Viso, 2007) y en una publicación posterior lo hace enfatizando la planificación de los enterramientos y la orientación de las tumbas (Martín Viso, 2012 b). Para enterramientos sin ritual Vigil (2013b).

¹⁹ A propósito de este tema, en un estudio reciente, Chavarría afirma: “Es posible que la Iglesia más que prohibir las sepulturas en los edificios de culto lo que intentase era reglamentar este uso tratando de impedir que cualquier persona (incluso pecadores o individuos que se habían caracterizado por una vida disoluta) gozasen de este privilegio”. Chavarría (2015: 18). Un inventario arqueológico ya desactualizado en Godoy Fernández (1995); ejemplos en Gutiérrez Lloret (2004); López Quiroga & Bango García (2005-6); Chavarría & Giacomello (2014); Brogiolo & Chavarría (2010); Quirós & Loza (2013), entre otros.

²⁰ (alfa y omega) *in hunc tumulum requi/escit corpus/ Belesari, fa/muli Xpi, condi/tori huius base/lice, qui vixit in/ hoc sclo. anns/plus minus/ recessit in pace sub/d./era CC... annus 662? Epig. 151 (Vives, 1949: 47).*

estándares intelectuales del clero visigodo. No podemos ciertamente aducir en el obispo de Sevilla falta de atención a los temas ligados al último tránsito. En los *Synonima* Isidoro reflexiona acerca del asalto repentino de la muerte;²¹ en el *Inter caelum* discrimina entre diferentes tipos de sepulturas;²² continúa en las Reglas organizando la sepultura colectiva de los monjes;²³ define en *Etimologías* al cadáver como “aquello que ya no puede mantenerse en pie”²⁴ describiendo incluso cómo las mujeres se laceran las mejillas en la procesión fúnebre;²⁵ y para terminar, en las *Sentencias* —que con

²¹ *Vitae tuae cotidie terminum intuere, omni hora habeto mortem prae oculis, ante oculos tuos tenebrarum Semper versetur adventus. De morte tua cotidie cogita, finem vitae tuae semper considera, recale semper diem mortis incertum. Esto sollicitus ne subito rapiaris. Cotidie dies ultimimus adpropinquat, vitam nostram cotidie die aufert, cotidie ad finem tendimus, cotidie viam vitae transimus, ad mortem cotidie properamus, ad vitae terminum cotidie tendimus, momentis decurrentibus ad finem ducimur.* Isid. *Syn.* I, 48. Ed. Elfassi.

²² *Inter sepulcrum et monumentum. Sepulcrum tantummodo tumulus defunctorum est, monumentum vero nunc sepulcrum, nunc historia rerum gestarum; monumentum autem dictum eo quod mentem moneat, vel ad memoriam defuncti, vel ad recordationem rei scriptae. Porro tumulus bifarie nunc tumens tellus, nunc sepulcrum vocatur. Sepulcrum autem a sepulto dictum. Sepultus vero eo quod sine palpatione vel pulsu est, id est, sine motu. Cadaver autem a cadendo dictum.* Isid., *De diff.* I, 314 (522), ed. Codoñer.

²³ *Transeuntibus autem de hac luce fratribus antequam sepeliantur, pro dimittendis eorum peccatis sacrificium domino offeratur. Corpora fratrum in unum uno in sepelienda sunt loco, ut quos viventes karitas tenuit unitos morientes locus unus amplectatur. Pro spiritibus defunctorum altera die post pentecostem sacrificium domino offeratur ut beatae vitae participes facti purgatiores corpora sua in diem resurrectionis accipiant. (...).* Isid., *Reg.* XXV, ed. Campos & Roca.

²⁴ *Nam cadaver nominatum a cadendo, quia iam stare non potest.* Isid. *Etym.* XI, 2, 35.

²⁵ *Sanguis autem non est integer, nisi in iuvenibus. Nam dicunt physici minui sanguinem per aetatem; unde et in senibus tremor est. Proprie autem sanguis*

mucha probabilidad constituye su última obra— filosofa acerca del sentido de la muerte.²⁶ Como vemos, y a diferencia de su muy consultado Agustín, el obispo de Sevilla no provee ni una sola instrucción sobre los modos de enterrar apropiados a un cristiano. Por el contrario, en *Etimologías* asienta al pasar, como si no fuera tema de incumbencia pastoral particular, que muchos se entierran vestidos.²⁷

¿Cómo se explica la poca actividad en este ámbito por parte de la jerarquía eclesiástica visigoda y de su *doctor egregius*? ¿Acaso después de Toledo III los *rectores* han olvidado las normas funerarias impartidas por los padres conciliares y las reflexiones desarrolladas por el santo de Hipona?

Como la agenda de temas prioritarios tratados en los concilios permite advertir, para los obispos visigodos la salvación es ante todo una empresa colectiva, concierne a la nueva etnia conducida por el monarca. La salvación no se realiza plenamente en el ámbito de iglesias locales que asisten al concilio para refrendar la tarea pastoral y confirmar pertenencia a un cuerpo místico más amplio. El esquema visigodo supone una dirección centralizada, un concilio convocado por el rey en el que participan los obispos en calidad de corresponsables de la tarea salvífica. En este diagrama las feligresías locales se rigen a través de pautas consensuadas por la nueva dirigencia del reino, que ya no se recluta solamente entre los

animae possessio est: inde genas lacerare mulieres in luctu solent; inde et purpurae vestes et flores purpurei mortuis praebentur. Isid. *Etym.* XI, 1, 123.

²⁶ *sollicite debet unusquisque vivere et semper terminum vitae suae considerare, ut de contemplatione illius, huius saeculi blanditias caveat. Scriptum es enim: In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.* Isid., *Sent.* III, LXVI, 62, 3. *vid.* también III, LXVI, 62, 4. Ed. Cázier.

²⁷ Véase n. 25.

profesionales de la guerra sino que suma a los expertos en religión. Esto explica por qué los concilios están tan interesados en fijar normas para el enterramiento de los obispos:²⁸ se trata de insistir en la idea de una pertenencia de derecho a la conducción del reino, camino que no se resuelve en la glorificación de la etnia para fines mundanos, sino en su perduración eterna con fines salvíficos.

La reconfiguración de la escala y la centralización que conlleva también permite entender por qué los ordenados no retoman las prácticas intervencionistas de Agustín y los padres bracarenses en materia funeraria. Focalizados en la dirección del conjunto y en aquellas medidas que lo garantizaban (probidad del clero,²⁹

²⁸ *De exequiis morientis episcopi: Ea quae competunt honestati contingit saepe quorundam desidia non compleri: proinde quia notum est quae dignitas in exequiis morientis episcopi ex canonibus conservetur traditione moris antiqui, hoc tantum adiicimus, ut si quis sacerdotum secundum statuta Valetani concilii ad humanda decedentis episcopi membra venire conmonitus pigra voluntate distulerit, appellantis clericis obeuntis episcopi apud synodum sive apud metropolitanum episcopum, anni unius tempore nec faciendi missam nec communicandi habeat omnino licentiam. Presbyteres autem sive ceteri clerici quibus maior honoris locus apud eandem ecclesiam fuerit, cuius sacerdos aut iam mortui aut continuo antestis morituri ad conmonendum episcopum tardi inveniantur, aut per quamquamque molestiam animi id negligere conprobentur, totius anni spatio ad poenitentiam deputentur in monasteriis.* Tol. VII, III.

²⁹ Los cánones en este sentido son numerosísimos. Uno extraído de Toledo III, para mostrar la preocupación que genera el tema: *Compertum est sancto concilio episcopos, presbyteres et diacones venientes ex haerese, carnali adhuc desiderio uxoribus copulari: ne ergo de cetero fiat, hoc praecipitur quod et prioribus canonibus terminatur: ut non liceat eis vivere libidinosa societate, sed manente inter eos fide coniugali communem utilitate habeant, et non sub uno conclavi maneant, vel certe si suffragat virtus in aliam domum suam uxorem faciat habitare, ut castitas et apud Deum et homines habeat testimonium bonum.* Tol. III, V.

uniformidad de la liturgia,³⁰ cuidado de la realeza,³¹ provisión de los bienes eclesiásticos,³² etc.), el ritual funerario y la atención del cuerpo

³⁰ También en este caso los cánones resultan numerosos. Uno a modo de ejemplo: *Ut in una provincia diversitas officiorum non tenantur: De his qui contra Apostoli voluntatem circumferentur omni vento doctrinae placuit huic sancto concilio, ut metropolitanae sedis auctoritate coacti uniuscuiusque provinciae pontifices rectoresque ecclesiarum unum eundemque in psallendo teneant modum, quem in metropolitana sede cognoverint insitutum, nec aliqua diversitate cuiusque ordinis vel officii metropolitana se patiantur sede disiungi.* Tol. XI, III.

³¹ Tomemos por ejemplo los cánones elaborados en tiempos de Recesvinto, que se repiten en las diversas crisis sucesorias. En este canon se advierte cómo los concilios refuerzan la ley civil: *De non violandis iuramentis in salutem regis datis: Frequentium molestiarum nocens impulsus contemni quidem magnitudine decentis poterat gravitatis; sed quia levitas labens facile ad praecipitia vana corda reclinat, bene honesta sollicitudo cohibere properat quod frequentata usitatio visitare non curat. Adeo quum et quorundam paternorum sancionibus decretorum et institutionibus sit legalibus cautum, ne contra salutem principum gentisque aut patriae quisquam meditare conetur adversum, hoc unum specialiter nunc depromitur observandum, ut si quis religiosorum ab episcopo usque ad extremi ordinis clericum sive monacum generalia iuramenta in salutem regiam gentisque aut patriae data repperiatur violasse volumtate profana, mox propria dignitate privatus et loco et honore habeatur exclusus, id miserationis obtentu tantummodo servato, ut an locum an honorem an utraque possideat concedendi ius licentiamque principalis potestas obtineat.* Tol. X, II.

³² Los cánones resultan innumerables en este punto también. A modo de ejemplo: *Ne extra constitutum ordinem morientis sacerdotis haeredes rem eius adire praesumant: Propinqui morientis episcopi nicil de rebus eius absque metropolitani cognitione usurpare praesumant; quod si is qui recessit metropolitanus fuerit, haeres eius aut successorem illius aut successorem illius aut concilium sustinebit, ne passim haereditatis eundem data licentia, de rebus ecclesiae aut non reddatur ratio plena aut fraus [non] inveniatur inlata: quod si presbyter aut diaconus fuerit quos obisse constiterit, non sine cognitione sui episcopi rem eius haeredibus adire licebit. Quisquis sane post hec transgressor inventus extiterit, pro his quae non expectato hoc ordine adierit invasionis damno legis sententiae subiacebit.* Tol. IX, VII

exánime se deja en manos de los linajes, que como vimos tenían capacidad para poner en circulación algunos signos cristianos. No se trata entonces de una desatención o un descuido pastoral, sino de una eclesiología que pone el acento en la salvación del grupo y en la siempre riesgosa mediación de un monarca.³³ Por su parte los linajes ponen en juego un código de prácticas orientadas fundamentalmente a la preservación de la memoria familiar y a la demarcación de los derechos sobre la tierra. Los signos cristianos no son los únicos que se emplean, pero cuando se esgrimen son parte de una estrategia calculada de distinción y, por supuesto, de protección sobre los vivos y los muertos.

Conclusiones

Como acabamos de constatar, el tratamiento cristiano de los cuerpos exánimes ha experimentado cambios y reorientaciones diversas entre principios del siglo V y principios del siglo VII.

A primera vista y como habíamos adelantado en la introducción, se podría pensar que este fenómeno resulta indicativo de un proceso de cristianización cuyo impulso inicial tras Constantino y Teodosio se vio debilitado por las invasiones, y solo lentamente remontado en los reinos postromanos con numerosos matices y diferencias regionales. Esta es la idea, por ejemplo, que ofrece Hervé Inglebert en la introducción a su meduloso trabajo

³³ “*When he [Augustine] became bishop he never thought uniformity in liturgical usage to be in the least necessary*” (Chadwick, 2009: 42). Esta observación de Chadwick muestra a las claras que el proyecto eclesiológico que Agustín promueve es respetuoso respecto a la divergencia y a los matices regionales. Uno de los objetivos fundamentales de los concilios visigodos, por el contrario, es consolidar patrones uniformes para la práctica litúrgica en el reino.

acerca de estos siglos temprano medievales (Inglebert, 2010: 8; también Hillgarth, 1980: 7; McKenna, 1938: 148).

No es sin embargo la interpretación que quisiera articular aquí. A mi modo de entender, abordar el problema de las prácticas funerarias desde la óptica del proceso de cristianización limita la perspectiva a la dimensión preceptiva y doctrinal y descuida el aspecto eclesiológico, es decir, el juego de poderes que permite que el cristianismo se instale y permee el lazo social.

En el caso africano, aquello que está en disputa entre donatistas y niceístas es la doctrina, ese estar en la verdad que permite ejercer la mediación con Dios de manera totalizante y monopólica. A través de normar el rito funerario, los niceístas movilizan a los linajes y los hacen participar en un escenario controlado, la ciudad (Evans Grubbs, 2009).

En el mundo visigodo, lo que escapa del control es justamente el territorio, esa extensión resistente, reclamada con mucha pompa y palabra por un poder coronado con vocación de centro. En el juego que articula, el linaje adquiere un rol mediador, de allí que sea objeto también de abundante legislación por parte del rey. El linaje necesita rituales que pongan en movimiento solidaridades, circuitos de dones, capitalización fugaz de las memorias. Si el cuerpo del muerto se convierte en terminal de regalos materializados en vestidos, armas e incluso amuletos, es porque el rito funerario se ha dejado en manos de la parentela, que a su vez delega el espinoso tema de la salvación en manos de una dirigencia de expertos. El rito funerario constituye prenda de negociación entre linajes y grupos dirigentes. El clero visigodo no denuncia estas prácticas como supersticiosas o ajenas a la religión; son parte del establecimiento de un orden social.

Lejos de señalar una exterioridad en relación a la eclesiología centralizante o una debilidad de poder, la diversidad de prácticas

funerarias visigodas muestra un modo de operar flexible, conforme a las nuevas condiciones inauguradas por las sociedades postromanas. La ideología que la dirigencia promueve es la de la salvación del puñado de justos que, al no demarcar de antemano la extensión del puñado ni los signos necesarios que permiten reconocerlo, se compatibiliza bien con la lógica del linaje mediador.

Ya en vida de Isidoro, la difusión de las llamadas “Iglesias familiares” y de los enterramientos *ad sanctos* señala un nuevo anudamiento de vínculos entre linajes y dirigencia. Los linajes buscan el amparo de un lenguaje cristiano más visible y preciso. Como podemos observar, las transformaciones experimentadas por la sociedad visigoda en un lapso de vida histórica tan breve fueron múltiples, y las prácticas funerarias están en el cruce de todos ellos.

Bibliografía

- Azkarate Garai-Olaun, A.; García Camino, I. (2013), “Vasconia, tierra intermedia. Ritos funerarios de frontera”, *Los cuadernos de Arkeologi* 5, pp. 1-100.
- Barroso Cabrera, R.; Morin de Pablos, J. (2007), “Excavaciones arqueológicas en Azután, Toledo. Un modelo de evolución en el poblamiento entre los períodos visigodo y emiral”, *MARq AUDEMA*, Serie época romana-Antigüedad Tardía 5, pp. 1- 166.
- Borg, B. (2013), *Crisis and Ambition. Tombs and Burial Customs in Third Century CE Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- Brogiolo, G.; Chavarría, A. (2010), *Chiese e insediamenti rurali tra V e VIII secolo: Prospettive della ricerca archeologica, Atti del Convegno ipsam Nolum barbari vastaverunt. L'Italia e il Mediterraneo occidentale tra il V secolo e la metà del VI* (Cimitile-Nola-Santa Maria Capua Vetere, 18-19 giugno 2009), Cimitile.

- Brown, P. (2008), "Introduction", en Noble, T; Smith, J., *The Cambridge History of Christianity. Early Medieval Christianities (600- 1100)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, H. (2009), *Augustine of Hippo, a life*, Oxford: Oxford University Press.
- Chavarría, A. (2013), "¿Castillos en el aire? Paradigmas interpretativos "de moda" en la historiografía medieval española", en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII- IX). XXXIX Actas de la Semana de Estudios Medievales de Estella, 17 al 20 de julio de 2012*, Estella: Gobierno de Navarra.
- Chavarría, A. (2015), "Local churches and lordship in late antique and early medieval northern Italy", en Sánchez-Pardo, J.; Shapland, M. (eds.), *Churches and Social Power in Early Medieval Europe Integrating Archaeological and Historical Approaches*, Turnhout: Brepols.
- Chavarría, A. (2015), "Tumbas e iglesias en la Hispania tardoantigua" en Sabaté, F; Brufal, J., *Arqueologia medieval els espais sagrats*, Lèrida: Pagés.
- Chavarría, A.; Brogiolo, G. (2007), *Aristocrazie e campagne nell'occidente. Da Costantino a Carlomagno*, Florencia: All' insegna del giglio.
- Chavarría, A.; Giacomello, F. (2014), "Riflessioni sul rapporto tra sepolture e cattedrali nello alto medioevo", *Hortus Artium Medievalium* 20, pp. 124-135.
- De Rose, P. (2013), *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda. Rhetoric in Practice*, Leiden-Boston: Brill.
- Duval, Y. (1988), *Aupres des saints. Corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la Chrétienté d' Orient et Occident du III^e au VII^e siècle*, París: Études Augustiniennes.
- Duval, Y. (2000), *Chrétiens d' Afrique à l' aube de la paix constantinienne, Les premiers échos de la grande persécution*, París: Institut d'Études augustiniennes.
- Effros, B. (2003), *Merovingian Funerary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles: California University Press.

- Evans Grubbs, J. (2009), "Marriage and Family Relationships in the Late Roman West", en Rousseau, P., *A companion to Late Antiquity*, Londres: Blackwell.
- García Moreno, L. (2006), "La Iglesia y el cristianismo en la Gallaecia de época sueva", *Antigüedad y Cristianismo* XXIII, pp. 39- 55.
- Godoy Fernández, C. (1995), *Arqueología y liturgia. Iglesias hispanicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Gutierrez Lloret, S.; Abad Casal, L. (2004), "La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)", *Antigüedad y Cristianismo* 21.
- Hallsall, G. (2011), "Ethnicity and Early Medieval Cemeteries", *Arqueología y territorio medieval* 18, pp. 15-27.
- Hallsall, G. (2010), *Cemeteries and Society in the Merovingian world*, Leiden-Boston: Brill.
- Hillgarth, J. (1980), "Popular Religion in Visigothic Spain", en James, E., *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford: Oxford University Press.
- Inglebert, H. (2010), "Introduction" en Inglebert, H.; Destephen, S.; Dumézil, B., *Le problème de la christianisation du monde antique*, París: Picard.
- Lepelley, C. (2010), "Augustin face à la christianisation de l'Áfrique romaine: le refus des illusions", en Inglebert, H.; Destephen, S.; Dumézil, B., *Le problème de la christianisation du monde antique*, París: Picard.
- López Quiroga, J. (2010), *Arqueología del mundo funerario en la Pla Ibérica (siglos V al X)*, Madrid: Ed. de la Ergástula.
- López Quiroga, J.; Bango García, C. (2005-2006), "Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la Gallaecia y en la Lusitania entre los siglos IV y IX", *CuPAUAM: Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 31-32, pp. 29- 60.
- López Quiroga, J.; Martínez Tejera, A. (2009), "*De corporibus defunctorum*: lectura e interpretación histórico-arqueológica del canon xviii del primer concilio de Braga (a. 561) y su repercusión en la arquitectura hispana de la antigüedad tardía", en *Morir en el Mediterráneo Medieval Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe, 400-1000 AD*, Proceedings 3, Oxford, 2009.
- Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (2009), *El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona: Instrumenta.

- Martín Viso, I. (2014), “El espacio del más acá: las geografías funerarias entre la Antigüedad y la Plena Edad Media”, en *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere? XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 27 de julio al 2 de agosto de 2013*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- Martín Viso, I. (2012), “Enterramientos, memoria social y paisaje en la Alta Edad Media: propuestas para un análisis de las tumbas excavadas en roca en el centro oeste de la península ibérica”, *Zephyrus* LXIX, ene- jul, pp. 165- 187.
- Martin Viso, I. (2015), “Espacios funerarios e iglesias en el centro peninsular: una relación compleja”, en Sabatel, F.; Brufal, J. (eds.) *Arqueología medieval. Els espais sagrats*. Lérida: Pages Ed.
- Martín Viso, I. (2012), “Paisajes sagrados, paisajes eclesiásticos: de la necrópolis a la parroquia en el centro de la península ibérica”, *Reti Medievali Rivista* 13: 2, pp. 3- 45.
- Martin Viso, I. (2007), “Tumbas y sociedades locales en el centro de la península en la alta edad media: el caso de la comarca de Riba Côa (Portugal)”, *Arqueología y Territorio Medieval* 14, pp. 21- 47.
- McKenna, S. (1938), *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington: The Catholic University of America.
- Molist, N.; Ripoll, G. (2012), “Introducción”, *Arqueologia Funerària Al Nord-Est peninsular entre els segles VI y XII, Monografies d’Olèrdola* 3.1, Barcelona: MAC.
- Morris, I. (1996), *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oswood, J. (2011), “Making Romans in the Family”, en Peachin, M., *Social Relations in the Roman World*, Oxford:Oxford University Press.
- Patout Burns, J.; Jensen, R. (2014), *Christianity in Roman Africa. The Development of its Practices and Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrin, M., (2010) “*Crevit hypocrisis. Limites d’adhésion au christianisme dans l’ Antiquité tardive: entre histoire et historiographie*”, en Inglebert,

- H.; Destephen, S.; Dumézil, B., *Le problème de la christianisation du monde antique*, París: Picard.
- Quirós Castillo, J. (2011), "Trends and Thoughts on the Archaeology of Germanic Cemeteries", *Arqueología y Territorio Medieval* 18, pp. 9- 14.
- Quirós Castillo, J.; Loza Uriarte, M.; Niso Lorenzo, J. (2013), "Identidades y ajuares en las necrópolis altomedievales. Estudios isotópicos del cementerio de San Martín de Dulantzi, Álava (siglos VI-X)", *Archivo Español de Arqueología* 86, pp. 215- 32.
- Quirós Castillo, J.; Vigil Escalera, A. (2011), "Dove sono i visigoti? cimiteri e villaggi nella Spagna centrale nei secoli VI e VII" en Ebanista, C.; Rotili, M. (eds.), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra Tarda Età Romana E Alto Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi Cimitile-Santa Maria Capua Vetere*, 17-18 giugno 2010, Cimitile: Tavolario.
- Riggs, C. (2005), *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Ripoll, G. (1989), "Características generales del poblamiento y la arqueología funeraria visigoda de Hispania", *Espacio, tiempo y forma, s.I, Prehistoria y arqueología* 2, pp. 389- 418.
- Ripoll, G. (1998), "The Arrival of the Visigoths in Hispania: Population Problems and the Process of Acculturation" en Pohl, W.; Reimitz, H., *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities (300-800)*, Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- Ripoll, G.; Molist, N. (2014), "*Cura mortuorum* en el nordeste de la Península ibérica, siglos IV al XII d.C.", *Territorio, Sociedad y Poder*, 9, pp. 5-66.
- Ubric Rabaneda, P. (2015), "The Church in the Suevic Kingdom (411- 585 a.D.)", en D'Emilio, J., *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, Leiden-Boston: Brill.
- Utrero Agudo, A. (2009), "Sepulturas e iglesias en la *Hispania* tardoantigua. Una relación difícil", *GAUSAC* 34-5.
- Tejerizo García, C. (2011), "Ethnicity in Early Middle Age Cemeteries. The Case of the "Visigothic" Burials" *Arqueología y Territorio Medieval* 18, pp. 29-43.

**LOS PARIENTES,
EL MUERTO Y EL CLERO**

- Vigil-Escalera Guirado, A. (2013a.), “Prácticas y ritos funerarios”, en Quirós Castillo, J., *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania. Arqueología del campesinado en el interior peninsular*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Vigil-Escalera Guirado, A. (2013b), “Comunidad política aldeana y exclusión. Una revisión de las formas de inhumación altomedievales (ss. V-VIII d.C.)”, *Reti Medievali Rivista*, 14: 1, pp. 3- 42.