



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

DEVOCIÓN Y CULTO A LA VIRGEN MARÍA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN PARA EL CASO HISPANO

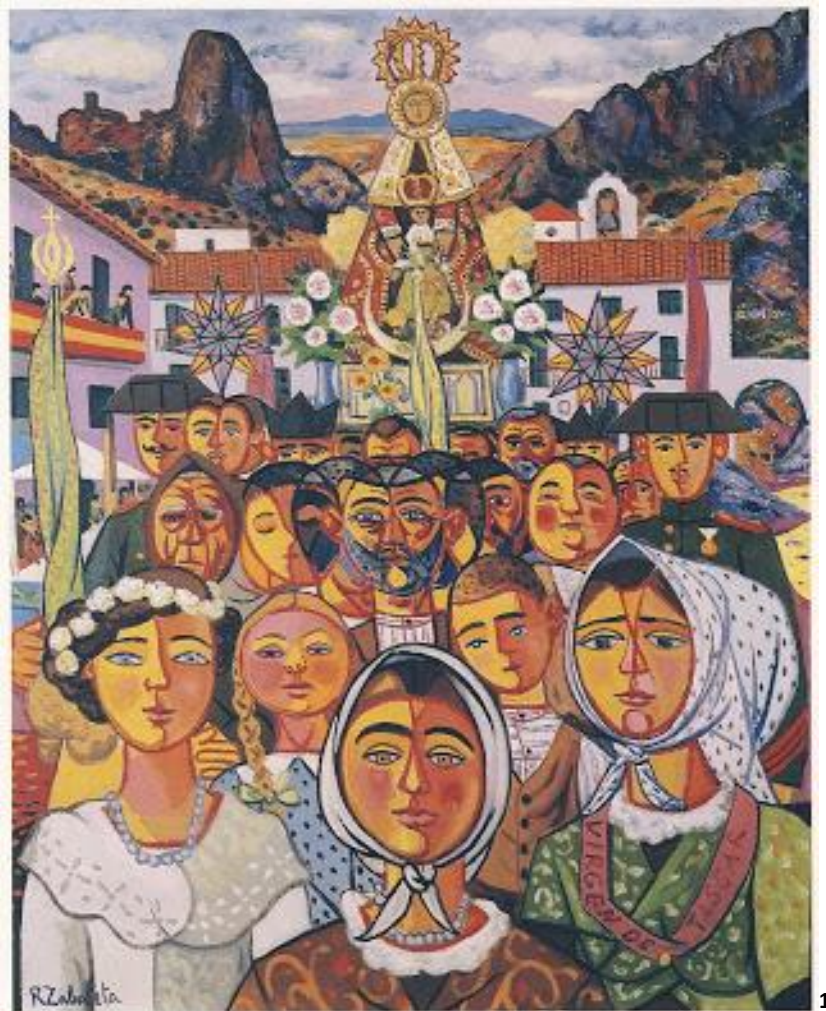
Autor:

José Manuel Aranda Sarvisé

Director:

Esteban Moreno Resano

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA
Año académico 2019/2020



1

A mis padres, mis principales patrocinadores.

¹ "Romería de Tíscar" (1953) Rafael Zabaleta. Extraída de la Asociación de Amigos de Rafael Zabaleta: <<<http://www.amigosderafaelzabaleta.es/2017/04/zabaleta-yla-romeria-de-tiscar-rafael.html>>> en línea a 9/9/2020.

ÍNDICE

RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: Introducción a los orígenes de la devoción, culto y doctrinas marianas en el este mediterráneo (ss. IV)	8
CAPÍTULO II: Desarrollo del culto, doctrina y devoción marianas en Occidente (ss. II-VIII).....	14
1. La transmisión del Protoevangelio y de las tradiciones de la Asunción en Occidente (ss. II-VII).....	14
2. Los desarrollos doctrinales más destacados en la patrística occidental sobre la Virgen María (ss. IV-IX).	15
3. Difusión y desarrollo de las festividades litúrgicas marianas en Occidente.....	16
4. Difusión y desarrollo de las festividades litúrgicas marianas en Occidente.....	20
CAPÍTULO III: Las doctrinas y devoción marianas en la Hispania visigoda.....	22
1. Introducción a fuentes.	22
2. La Virgen María en la política religiosa visigoda.	24
3. La introducción de la festividad litúrgica de la Virgen en las Hispanias.....	26
4. Las consecraciones de iglesias a la Virgen María en el reino visigodo de Toledo.....	29
CONCLUSIONES GENERALES.....	37
BIBLIOGRAFÍA	41

(EN EL DOCUMENTO ADJUNTO)

ANEXOS.....1

DISGRESIONES.....14

María en los siglos I y II.

1. Las noticias sobre María de Nazareth en el Nuevo Testamento.
2. La idea de la Nueva Eva.
3. El Protoevangelio de Santiago o el Nacimiento de María.

María en los siglos III al V.

4. María y los Padres de la Iglesia del s. III.
5. El papiro de Sub Tuum Praesidium y los inicios de la devoción mariana.
6. María en el Evangelio de María, Los Seis Libros de la Dormición y otros textos apócrifos.
7. La emergencia de un nuevo culto: La tradición de la Dormición.
8. La agencia femenina en los Seis Libros Apócrifos y la respuesta de Epifanio De Salamina.
9. Culto y Devoción marianas en los Padres de la Iglesia del s. IV.
10. Evidencias litúrgicas de culto a la Virgen: ceremoniales, santuarios, himnografía y cultura material.
11. Canonización de un culto “oficial” a la Virgen Theotokos en el III Concilio de Éfeso (431).

RESUMEN

Este estudio pretende establecer un estado de la cuestión sobre los orígenes y desarrollo del culto y devoción a la Virgen María en el ámbito mediterráneo entre los siglos I al VIII. En el primer capítulo, dedicado a los orígenes, veremos como el interés y la devoción a la Virgen emergió siglos antes de que se estableciera su culto de forma oficial en el Concilio de Éfeso. En el segundo capítulo, dedicado a la expansión del culto mariano en el Occidente, trataremos de trazar un mapa mental amplio que nos permita ver las vías por las que se difundió este culto y la forma en la que se fue estableciendo en algunos de los reinos germánicos, sucesores del Imperio romano. El tercer capítulo se centrará de forma innovadora en el caso hispano. Actualmente, a diferencia de los casos anglosajón, francés e italiano, no existe una tradición historiográfica puramente académica sobre este tema en español. El objetivo último de este trabajo es, desde una perspectiva crítica de historia de las religiones, abrir este campo de estudio y ver la importancia religiosa y política que tuvo la figura de la Virgen en el reino visigodo de Toledo.

ABSTRACT

This study pretends to establish a state of the question about the origins and development of the cult and devotion to the Virgin Mary in the mediterranean ambit between the first to eight centuries. In the first chapter, dedicated to the origins, we will see as the interest and devotion to the Virgin emerged centuries before this cult was officialy established in the Council of Efesus. In the second chapter, dedicated to the expansion of the marian cult in the West, we will try to draw a broad mind map that allow us to see the ways in which this cult spread and the way it was established in some of the germanic succesors kingdoms of the roman Imperium. The third chapter focuses in an innovative way on the hispanic case. Currently, unlike the anglosaxon, french and italian cases, a purely academic historiographic tradition does not exists in spanish. The final objective of this work is to open this field of study from a critic perspective of history of religions and see the religious and political importance of the Virgin in the visigoth kingdom of Toledo.

INTRODUCCIÓN

En nuestra -aún- católica España el culto y la devoción dedicados a la Virgen María rodea nuestras vidas desde la infancia hasta la muerte. Su iconografía abarca todos los tipos de arte y se extiende a lo largo y ancho del mundo y a través de los siglos. Más recientemente, incluso la artista trapera Bad Gyal publicó un *single* titulado Santa María que acumula 17 millones de visitas, superando por un largo margen al santuario de Lourdes, si bien es por diferentes motivos. María está presente no solo en los templos sino en la mayoría de las casas de nuestros abuelos y abuelas. Muchos de nuestros días festivos, aprovechados para el ocio, están dedicados a ella y en Semana Santa es casi imposible no encontrarse su imagen siendo fervorosamente acarreada, entre gran fanfarria, por las calles de casi todos los municipios de este país. Todo el mundo la conoce, o más bien, creen conocerla, sin embargo cuando empiezas a cuestionar porque se rinde semejante culto a esta mujer nadie es capaz de dar argumentos históricos o antropológicos alejados de la leyenda. Independientemente de las creencias agnósticas o religiosas de una persona es innegable reconocer la enorme importancia que ha tenido, tiene y tendrá la Virgen María en la cultura hispanohablante. Un aspecto tan fundamental en nuestra cultura, controlado políticamente por la Iglesia católica y sustentado por la devoción popular durante siglos, merece ser estudiado, por primera vez en español, desde un punto de vista histórico y social. Solo a través de un método científico riguroso, libre de interferencias políticas y confesionales, podremos acercarnos al misterio de la Virgen con respeto y sin caer en los tópicos.

Actualmente no es posible decir que exista un estado de la cuestión sobre el desarrollo del culto y la devoción marianas para la Península Ibérica, al menos esta cuestión no se ha planteado en estos términos hasta muy recientemente. En el mundo angloparlante de raíces protestantes sí se ha dado un movimiento de revisión acerca de la Virgen María. Una nueva generación de historiadores e historiadoras del cristianismo primitivo, puramente académicos, como Averil Cameron, Chris Maunder o Stephen J. Shoemaker han iniciado un interesante debate que ha conseguido superar algunas de las explicaciones monocausales más reduccionistas. Uno de los principales acicates para este debate ha sido sin duda el movimiento religioso y feminista a favor de una participación de las mujeres en la liturgia en igualdad de condiciones que los hombres. Siendo Ally Kateusz una de las más eminentes y polémicas historiadoras sobre este tema. Mucha de esta bibliografía reciente no está ni publicada en español y lo que tenemos en nuestro idioma, o son obras pías de interés relativo, o son trabajos muy antiguos sobre la introducción del cristianismo en la Península Ibérica. Este aparente vacío historiográfico se debe sin duda a la alargada sombra que ha tenido -y aún tiene- el llamado nacional-catolicismo en nuestra historia reciente. Durante el franquismo muy pocos historiadores se atrevieron a escribir sobre la Virgen desde un punto de vista académico y crítico; entre las polvorientas obras devocionales únicamente quiero mencionar el trabajo del profesor Guillermo Fatás que hablando del cristianismo primitivo en la actual provincia de Zaragoza hizo algunos comentarios sobre la historia de la Virgen del Pilar. Dado

el inexplicable olvido del mundo académico español y latinoamericano por los orígenes de nuestro culto a la Virgen María se impone la necesidad de un trabajo comparable al que Clayton hizo para la Inglaterra anglosajona, o el que hizo recientemente Stephen Shoemaker para los orígenes próximo-orientales del culto mariano. La introducción de la Virgen en Hispania se plantea en esta trabajo como un campo de estudio nuevo y lleno de posibilidades.

Con el claro objetivo de hacer un estado de la cuestión para el caso hispano es necesario establecer algunos términos que serán utilizados profusamente en este trabajo. Especialmente la definición de los términos devoción, culto, así como ortodoxia y esoterismo. En el uso de las categorías de devoción y piedad me he basado en el ejemplo ofrecido por Shoemaker (2016) según el cual se utilizan para describir un amplio espectro de intereses religiosos que los cristianos primitivos dedicaron a la Virgen en su propio derecho. Estos incluyen celebraciones de su sacralidad y purezas únicas, así como sus cualidades sobrenaturales, también puede incluir oraciones en su honor, aunque estas no incluyan necesariamente la existencia de actos rituales. En la ausencia de prácticas litúrgicas los términos de devoción o piedad pueden ser utilizados para describir las formas más generales con las que los cristianos primitivos reverenciaban a María. En cambio, el término culto, del latín *cultus*, es reservado para las acciones devocionales que involucran algún componente litúrgico, es decir manifestaciones públicas y formalizadas de devoción, incluyendo no solo conmemoraciones anuales y ceremonias sino también peticiones para obtener la intercesión de la Virgen. Aunque la veneración, se puede confundir con culto esta no implica la adoración, que solo es reservada a Dios, de este modo se puede hablar de la veneración de los santos y de la Virgen sin ser considerado un menosprecio al debido culto a Dios. En este trabajo serán utilizados los términos de proto-ortodoxia para definir aquellas ramas o ideas del cristianismo primitivo que con el paso del tiempo se convirtieron en el canon oficial. Mientras que con el término esoterismo me refiero a aquellas ramas del cristianismo primitivo, como el gnosticismo, que centraron el foco de atención en una serie de conocimientos místicos reservados a unos pocos elegidos, que tenían la creencia que solo a través de ellos serían salvados.

Este trabajo se ha estructurado de lo más general a lo más concreto. En el primer capítulo se introducen los orígenes próximo-orientales de la devoción y culto marianos. En el segundo capítulo está dedicado a la difusión de dicho culto por Occidente y el tercer capítulo se centra en el caso hispano, específicamente la introducción del culto en el reino visigodo de Toledo; prestando especial atención a la importancia religiosa y política de la figura de la Virgen en la política religiosa de los reyes visigodos. Dada la escasa bibliografía historiográfica de utilidad para este tema en nuestro idioma este trabajo se ha servido de diversos artículos y libros publicados solo en inglés, francés, alemán e italiano. Debo señalar que como solo controlo el español e inglés algunas de las fuentes citadas han sido recibidas de segunda mano, por lo que en los casos en los que no he podido sortear este problema con un traductor he considerado mantener las citas originales y señalar la fuente utilizada.

Una de las conclusiones más importantes de este trabajo es la que señala como este campo de estudio aún no ha sido estudiado de forma sistemática para elaborar una narración coherente y cohesionada de una parte tan fundamental de nuestra cultura. Muy a menudo los investigadores interesados en la mariología han comenzado sus trabajos desde el siglo VIII o IX poniendo el foco de atención en el florecimiento de la devoción mariana medieval asociada a la reforma benedictina. Durante siglos se ha asumido que, o bien la devoción a María fue tan antigua y remota como la cristianización, o por el contrario que fue un desarrollo plenamente medieval cuyas raíces han de buscarse en la reforma monástica iniciada por Cluny. Este trabajo es un intento de superar esos prejuicios sesgados y ver como es posible hacer una narración del desarrollo del culto y la devoción marianas en el ámbito mediterráneo con la vista puesta en las interconexiones e influencias interregionales y en el largo plazo. Solo una visión amplia, que supere las barreras imaginarias de las fronteras y de las arbitrarias particiones temporales podrá arrojar algo de luz a la historia del culto mariano antes y después del Concilio de Éfeso.

CAPÍTULO I: Origen y desarrollo de las doctrinas y devoción marianas en el este mediterráneo (ss. I-V)²

La figura histórica de María de Nazareth es sorprendentemente poco prominente en los escritos del Nuevo Testamento aunque es descrita como partícipe activa en los eventos del ministerio de su hijo, está presente en la Pasión, así como también es identificada entre los fundadores de la Iglesia según la primera historia de la Iglesia en los Actos de Lucas. La tensión que parece existir entre Cristo y su familia en Marcos (3.20-35) ha sido interpretada como el resultado de las rivalidades entre la tradición paulina, de la que Marcos es el principal discípulo, y la comunidad de Jerusalén dirigida por los familiares de Jesús. A pesar de esto, Lucas y Juan la presentan como activamente involucrada en la misión profética desde principio a fin y se incluye a María en la “familia escatológica” de Jesús, mientras que Mateo, a su vez, suaviza la exclusión presente en Marcos. Por lo tanto para los primeros cristianos del siglo II y III María permanecería en la memoria como un apoyo y ocasionalmente participante en el ministerio de su hijo. En el evangelio de Lucas es representada como una profeta en la historia del Magnificat y también como discípula de Jesús, destacando su papel en la Encarnación por su participación voluntaria en el proceso. En la Anunciación es la primera en recibir la Palabra de Dios y es presentada por tanto como modelo de disciplina y partícipe activa en la fundación de la Iglesia como “Madre fundadora” de la comunidad de Jerusalén. Esta identificación de Lucas podría ser tomada para la identificación de la protagonista del apócrifo Evangelio de María ya que María de Nazareth, a diferencia de Magdalena, sí aparece participando en la fundación inicial de la Iglesia.

El evangelio de Juan, que también es el que da más importancia a la participación de María Magdalena, presenta a María de Nazareth como la madre que logra persuadir a Jesús para que haga su primer milagro y comience su ministerio. Desde este episodio Juan indica que María de Nazareth continuó con Jesús y sus discípulos. Aparece junto a María de Magdalena en los eventos de la Pasión y al pie, de la Cruz es puesta bajo la protección de su más querido discípulo, el discípulo por excelencia que ha sido identificado como el propio Juan. Los modernos investigadores han interpretado que esta acción apunta al comienzo de la nueva era de los apóstoles que vendrá después de Jesús y por lo tanto señalando la importancia de María en esa siguiente fase. Al convertirse en la madre del apóstol más querido María se convierte a su vez en modelo de disciplina y de devoción. Según tradiciones posteriores María continuará, junto con el importante líder Juan, difundiendo el evangelio, por lo que se entendía que estuvo activamente involucrada en los inicios de la Iglesia. La representación de María en los escritos del Nuevo Testamento es por lo tanto diversa, como uno esperaría, dado la diversidad teológica del propio corpus. Aún así la cronología de estos

² Este tema, extraordinariamente complejo y extenso, ha sido resumido para cumplir con la extensión de este trabajo. El lector interesado encontrará este primer capítulo desarrollado en extenso en los anexos, en el apartado titulado Digresiones (pg. 68). Allí el lector interesado encontrará un estudio pormenorizado, organizado en capítulos cronológicos y con todas las citas pertinentes.

documentos ha generado conclusiones sobre la evolución del estatus de María dentro del Cristianismo más temprano.

Para el final del siglo I la doctrina de la concepción virginal de María se convirtió en ampliamente aceptada entre los escritores proto-ortodoxos. Solo en la segunda mitad del siglo II la figura de María comienza a emerger con importancia doctrinal con la idea de la Nueva Eva de Justino e Ireneo, según la cual la obediencia y virginidad de María repara la trasgresión de Eva. La evidencia más antigua de devoción aparece en este periodo con el Protoevangelio aunque este texto no ofrece evidencias de culto o veneración a María. El interés de esta obra biográfica por la figura de María por derecho propio y la reverencia por su pureza sagrada marca los comienzos de la piedad mariana. No encontramos ninguna fuente comparable antes o después del Protoevangelio, y aún así está conectado con desarrollos posteriores en el siglo IV. Su aparente aislamiento continúa siendo un misterio para los investigadores.

Podemos concluir, en base a los datos aportados por la literatura apócrifa, que a pesar del silencio inicial de los Padres de la Iglesia se desarrolló una emergente piedad “popular” dirigida a la Virgen, al menos en algunas comunidades de Egipto, a finales del s. III, o incluso antes. En este contexto de diversidad de visiones sobre María en diversas tradiciones cristianas aparece la primera evidencia clara de creencia en los poderes de intercesión de María en el papiro con la oración *Sub Tuum Praesidium* encontrado en Egipto. La Anáfora de Basilio el Egipcio, de principios del s. IV, nos proporciona un testimonio similar de intercesión mariana por el mismo tiempo. También en el siglo III aparece la narrativa más antigua conocida de la Dormición de María y su Asunción, en la que aparece claramente la creencia en sus poderes de intercesión en favor de los condenados aunque integrada entre otros apóstoles y ángeles. La visión de María que vemos en estos textos heterodoxos de finales del s. II y del III tienen en común en que no se centran en su pureza sagrada, su modelo de castidad y obediencia o su maternidad divina, establecidas por la patrística y el Protoevangelio, sino que la veneran como un interlocutor privilegiado con el Salvador, alguien que tiene autoridad en el conocimiento de los misterios salvíficos. Esta María, que a menudo es confundida o intercambiada en los textos por María Magdalena, aparece frecuentemente predicando los secretos de Jesús, a veces entra en conflicto en algunos textos con los apóstoles mientras que en otros textos son los mismos apóstoles los que buscan sus conocimientos sagrados. En estos textos esotéricos vemos como las primeras evidencias de la veneración a la Virgen podrían haberse originado en comunidades cristianas teológicamente heterodoxas del s. III. Aún así como en el Protoevangelio, la mayoría de estos apócrifos de finales de los siglos II y III no ofrecen evidencias de culto o veneración formal a María. Estos textos podrían sugerir que la piedad mariana emergió originalmente entre algunas comunidades heterodoxas cristianas y que sólo gradualmente fueran aceptadas estas prácticas entre los cristianos proto-ortodoxos durante el siglo IV. Esta asociación de la temprana piedad mariana con formas de cristianismo consideradas heterodoxas podría

explicar el silencio de los Padres de la Iglesia al respecto durante los primeros siglos. La insistencia de Tertuliano de Cartago a lo largo de su vida en establecer a María como una no seguidora de Cristo puede estar dirigida contra las tradiciones que encontramos en estos textos apócrifos, prefiriendo la mayoría de los Padres no pronunciarse sobre estas nuevas tradiciones posiblemente heréticas.

A principios de la era cristiana varias comunidades cristianas en el Este mediterráneo pudieron haber tenido acceso a múltiples tradiciones orales y escritas que representaban a María como una líder en la Iglesia primitiva. Estos marcadores de su liderazgo litúrgico incluían su representación dirigiendo a los apóstoles en la oración, realizando exorcismos, bautismos (o curaciones) de mujeres y hombres, bendiciones, realizando viajes evangélicos, debatiendo con sacerdotes, o partiendo el pan de la Comunión. Según esta tradición de la Dormición, María es señalada por Jesús otorgándole un libro de misterios y organiza a mujeres con escrituras para que viajen a ciudades lejanas por el Mediterráneo. Según Kateusz (2013) los copistas posteriores eliminaron estas marcas de liderazgo eclesiástico de forma independiente para sustituirlas por marcadores de respetabilidad femenina más ortodoxos. Dada la trayectoria de esta tradición Kateusz concluye que los textos originales podrían haber contenido incluso más marcadores de autoridad de María y junto con Förster y otros autores piensan que dada la naturaleza heterodoxa de estas señales no pueden ser más tardías del s. II, antes de la evolución doctrinal que prohibió este tipo de comportamientos femeninos. Esta tendencia de interpretación considera que esta tradición compondría un corpus que uniría temáticamente estos textos apócrifos con el Protoevangelio y con el Evangelio de María. Aunque esta interpretación es muy interesante para analizar la agencia femenina presente en el cristianismo primitivo tiene serios problemas interpretativos al no existir pruebas claras de señales de sacerdocio eucarístico femenino ni en el Protoevangelio ni en ningún otro apócrifo de los siglos III y II. Aún así cabe la posibilidad de que esta tradición podría estar fundada por una serie de mujeres evangelistas del siglo primero que de forma independiente representaron a María como un personaje histórico para la fundación de la Iglesia.

No existen pruebas concluyentes sobre esta polémica secular pero podemos decir con cierta seguridad que hacia el siglo IV en la parte oriental del Imperio existían comunidades que comenzaban a venerar a la Virgen de la misma manera que otros cristianos veneraban a otros santos y santas. La noticia que tenemos de Epifanio sobre mujeres sirviendo como líderes litúrgicos parece estar conectada con esta tradición de la Dormición y especialmente con los Seis Libros, manuscrito que establece las instrucciones que los feligreses deben llevar a cabo en los días dedicados a María. Este texto refleja una participación femenina similar a la realizada por María en las comunidades que usaron este texto litúrgico. Coincido con la opinión de Shoemaker (2016) en que parece más probable que el sacerdocio femenino en esta comunidad cristiana fuera una exageración de Epifanio. Parece más bien que se trate de un grupo relativamente “ortodoxo” que permitían cierta participación femenina en la pionera veneración -que no culto- a la Virgen María.

Las fuentes fundamentales de los Seis Libros junto con el Libro del Reposo de María muestran evidencias claras del crecimiento de la piedad mariana durante el periodo de transición entre el Protoevangelio del siglo II y la controversia nestoriana de principios del V. En este Libro del Reposo de María encontramos la representación más antigua de María como intercesora en un contexto heterodoxo y misterioso. Aun así en esta narrativa más antigua de la Dormición, en cuanto a muestras de devoción, sólo encontramos algunas referencias a la eficacia de la intercesión de María en un entorno que también incluye a los apóstoles y ángeles. En cambio en los Seis Libros Apócrifos encontramos un culto más desarrollado a mediados del s. IV, en el que el foco en la intercesión de María se ha intensificado y al que se le ha unido la creencia de la capacidad de María de obrar milagros y de aparecerse. Este libro también nos documenta la más temprana referencia a conmemoraciones litúrgicas de la Virgen, en forma de tres fiestas litúrgicas anuales celebradas en su honor con ofrendas de pan en su nombre. A pesar de la crítica de Epifanio estas formas de devoción a María y a otros santos se van a popularizar en las décadas siguientes hasta ser oficialmente adoptadas como epítome de la ortodoxia cristiana en el s. IV. De nuevo con el ejemplo de Epifanio vemos como la visión de la veneración a María como posiblemente herética podría explicar el silencio de los Padres de la Iglesia en los siglos III y en la primera mitad del IV.

Los tres primeros siglos no están vacíos de interés por la madre de Jesús, aunque es especialmente en el siglo IV cuando comienza a destacar. La reverencia presente en el Protoevangelio por la pureza sagrada de María es ciertamente una muestra de interés que parece encontrarse aislada en el tiempo. Por otra parte en los siglos II y III María parece haber sido tenida en alta estima por comunidades cristianas que buscaban la Salvación a través de conocimientos esotéricos sobre los que María es reverenciada como maestra de esos misterios. También en el siglo III conocemos las primeras evidencias de creencia en los poderes de intercesión de María integrados en una cosmovisión gnóstica. Pero es en el siglo IV cuando los Padres de la Iglesia toman gran interés por la Virgen tomando del lenguaje devocional el título de la Theotokos. Esta devoción a la Divina Maternidad de María se mostrará útil para Atanasio y sus aliados en contra de la influencia de otras tradiciones cristianas contrarias a la creencia de la doble naturaleza de Cristo. Con el ascenso del movimiento ascético María fue identificada como ejemplo de la vida virginal, acomodándose al modelo de virtud femenina conservador. Al mismo tiempo los Padres de la Iglesia comienzan a conocer y potenciar otros conceptos del culto mariano, especialmente la idea de los poderes de intercesión de la Virgen, las apariciones y las sanaciones milagrosas.

En los Seis Libros de la Dormición, escritos a mediados del s. IV, encontramos por primera vez un culto mariano desarrollado que establece tres días de celebración litúrgica anuales dedicados a la Virgen, también muestra la creencia común en los poderes de intercesión de María así como milagros y apariciones a ella acreditadas. No mucho más tarde Atanasio parece citar en dos ocasiones la fiesta de la Conmemoración de María, que era

observada en Alejandría a finales del s. IV y a principios del s. V vemos fiestas similares en Constantinopla y Jerusalén. En la Ciudad Santa gracias a la reciente publicación del Libro de Cantos Georgiano de Jerusalén conocemos cómo para finales del s. IV o principios del V el culto a la Virgen se había integrado en la Misa del domingo. De acuerdo con Shoemaker (2016) si tuviéramos más fuentes sobre otras ciudades como Alejandría, Roma o Constantinopla muy probablemente podríamos encontrar invocaciones similares a María en la liturgia. Gracias a las excavaciones arqueológicas conocemos las iglesias donde se celebraban las fiestas de Conmemoración de María en Jerusalén y sus alrededores.

A partir de finales del IV comenzamos a encontrar evidencias en la cultura material como en los frescos y medallones de vidrio dorado de las catacumbas romanas y en los *souvenirs* de los centros de peregrinaje. Si comparamos el desarrollo de la devoción a María con otros santos y santas como Tecla podemos encontrar diversas fuentes más antiguas y más ricas muestras de devoción y culto litúrgico que cualquier otro santo.

Para la segunda mitad del siglo IV parece claro que el culto mariano ya se había establecido en los principales centros urbanos del Imperio oriental. Por lo tanto, y contrariamente a la historiografía de corte protestante, no debemos de buscar en el tardío Concilio de Éfeso el origen de la devoción y culto a la Virgen. Si analizamos la controversia nestoriana desde una perspectiva que integre la devoción popular por la Virgen podemos ver el importante papel que jugó la respuesta popular a la resolución del Concilio. Desde esta perspectiva el título de Theotokos, que inicialmente se originó en el lenguaje devocional más que doctrinal, seguramente en Egipto, no fue el resultado de la canonización conciliar de la Virgen sino que fue el catalizador de la controversia sobre la naturaleza de Cristo.

Una de las hipótesis más interesantes sobre el llamado silencio de los Padres de la Iglesia argumenta que los Padres de la Iglesia estaban más interesados en estos abstractos temas cristológicos que en los desarrollos de las devociones populares. No sería hasta muy tarde en el s. IV y principios del V, cuando ya la piedad mariana ha sido aceptada por la opinión ortodoxa como un punto fundamental de la Fe cristiana, cuando los padres de la Iglesia comienzan a interesarse por la importancia doctrinal de la Virgen y comienzan a dar muestras de estas creencias. En última instancia los obispos y teólogos utilizan la figura de la Virgen para establecer un modelo ideal femenino para las vírgenes y establecer la doctrina fundamental de la humanidad de Cristo en la Encarnación. El objetivo último de los Padres de la Iglesia es homogeneizar el sistema religioso en la ortodoxia y por medio de los Concilios anatemizarán las otras tradiciones cristianas divergentes tomando la figura de la Virgen como “cetro de la ortodoxia”.

La hipótesis de corte más católico o ortodoxo sobre el origen del culto y de la devoción a la Virgen parten del supuesto de que la devoción se originó de forma muy temprana en un contexto más popular y posteriormente fue gradualmente adoptado por los Padres de la Iglesia que querían establecer un Canon ordenado. Mientras que otros investigadores del cristianismo primitivo, de raíces protestantes, han interpretado que debido a los orígenes e influencias diversas, el culto mariano emergió principalmente entre grupos cristianos heterodoxos y fue posteriormente purgado, enmendado y adoptado por la tradición ortodoxa que lo integraría en la doctrina canónica. Ambas interpretaciones pueden ser ciertas y no son excluyentes dada la propia diversidad del cristianismo primitivo.

CAPÍTULO II: Desarrollo de la devoción y el culto mariano en Occidente: los reinos germánicos (ss. V-VIII)

1. Introducción a las fuentes.

A diferencia de la parte oriental del Mediterráneo la historia del desarrollo del culto y devoción mariana en Occidente en los primeros siglos de la era ha sido muy poco tratada por la investigación científica en nuestro idioma. Este vacío es difícil de explicar dado el continuo interés por la mariología y su importancia en la cultura cristiana occidental. La práctica ausencia de análisis críticos que revisen las interpretaciones tradicionales ha supuesto un difícil obstáculo que he podido sortear gracias al reciente trabajo de la hispanista Kati Ihnat sobre la liturgia hispana y de algunos artículos más como los de Margot Fassler o Sylvie Barnay. Actualmente no existen obras de referencia como la de Shoemaker (2016) o Maunder (2008) para la parte mediterránea occidental aunque quiero destacar no obstante el libro de Clayton (1990) *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, que ha sido de vital importancia para realizar el primer apartado de este capítulo a pesar de que solo he tenido acceso a las primeras páginas.

Sobre las fuentes patrísticas primarias cabe destacar las obras mariológicas de Jerónimo de Estridón, Ambrosio de Milán y su discípulo Agustín de Hipona, estos tres doctores de la Iglesia son tenidos como los más influyentes autores en la doctrina mariana en Occidente, pero desgraciadamente tampoco han sido estudiados específicamente desde esta óptica. En este capítulo también se mencionan otros tratadistas importantes, especialmente Ildefonso de Toledo para el caso hispano, Gregorio de Tours para el caso galo y Beda para el caso anglosajón. Cabe destacar la falta de artículos o libros especializados en inglés o español sobre el desarrollo del culto y devoción marianas y sus principales tratadistas, como Gregorio de Tours, Sixto III, León Magno y otros. Desgraciadamente, aunque estos autores han sido profundamente estudiados en sus aspectos teológico-doctrinales, sociales o políticos, no han sido estudiados de forma conjunta con el objetivo de trazar una narrativa del desarrollo doctrinal mariano, al menos desde una perspectiva crítica. Resulta paradójico que el problema con las fuentes patrísticas no es que haya poco escrito, sino más bien es al revés, hay muchísimo escrito pero la mayor parte es de un interés muy relativo para el objetivo de nuestro estudio. La mayoría de los estudios son solo regionales y se centran en exclusiva en el florecimiento del culto mariano a partir del s. VIII y IX en Europa, especialmente en lo referente a la reforma monástica benedictina.

2. La transmisión del Protoevangelio y de las tradiciones de la Asunción en Occidente (ss. II-VII).

Tal y como hemos visto con el Protoevangelio, desde finales del s. II aparece un interés por la vida de María antes de la Anunciación y gracias a los manuscritos apócrifos de la Dormición conocemos cómo, al menos desde el s. IV como muy tarde, crece el interés por el destino y muerte de María después de la Ascensión de Jesús. Para el siglo V varias versiones de la Asunción y Dormición circulaban de forma extendida por las comunidades cristianas del Mediterráneo, lo que ha llevado a algunos investigadores como Cothenet (2004)³ a retrasar su composición hasta principios del s. III. La transmisión de estos manuscritos de la Dormición en Occidente han sido estudiadas por Wenger y otros autores francófonos como Capelle⁴ que analizando las ideas del texto concluyeron que existen dos familias textuales. Tal y como estableció Wenger (1958) todas las versiones occidentales tienen en común la creencia en la Asunción corporal de la Virgen.⁵ Pero dadas las objeciones al respecto de algunos Padres de la Iglesia los textos sufrieron una serie de variaciones que muestran una variedad de finales e interpretaciones de la Asunción de la Virgen. Según Gabriele M. Roschini (1949), no parece haber habido antes del siglo IV testimonios patrísticos explícitos sobre la Asunción, aunque encontramos esporádicas afirmaciones implícitas por parte de algunos Padres de la Iglesia.⁶ Siendo Gregorio de Tours († 593/594) el mayor defensor asuncionista del siglo VI.

³ COTHENET É. (2004), 145.

⁴ WENGER A. (1955), 31-58; CAPELLE (1949), 21-48.

⁵ WENGER A. (1955), 66.

⁶ Como en San Justino († c. 165), San Ireneo († c. 202), Tertuliano († post 220), Orígenes († 253/254), San Gregorio Taumaturgo († c. 270), San Ambrosio († 397), San Epifanio († 403), San Jerónimo († 420) y San Agustín († 430).

3. Los desarrollos doctrinales más destacados en la patrística occidental sobre la Virgen María (ss. IV-IX)

Paralelamente a la proliferación de estos apócrifos también se multiplicaron en Occidente los trabajos más ortodoxos de los Padres de la Iglesia como Ambrosio de Milán, Jerónimo y Agustín de Hipona, estos tres autores fundamentales determinaron el curso de la mariología occidental durante siglos. Los tres tomaron a María como un ejemplo a imitar para los que tomaron el voto de celibato defendiendo enfáticamente la virginidad de María *ante, in y post partum* tomando como argumentos profecías del Antiguo Testamento. El obispo de Milán Ambrosio (c. 340-397) junto con su discípulo cartaginés Agustín, posteriormente obispo de Hipona (354-430), desarrollaron la idea de la asociación entre Eva y María así como la de María como personificación de la Iglesia. La primera referencia de *Sancta Maria* la encontramos asimismo en Ambrosio. Agustín fue el primero que dedujo de la respuesta de María a Gabriel en la Anunciación que ella ya había tomado el voto de virginidad y es el que explica cómo el matrimonio con José era una forma de atestiguar la continuidad de ese voto bajo su protección. Ambrosio y Agustín discutieron así mismo sobre la muerte de María en conexión con la profecía de Simeón que dice que una espada partirá su corazón. Ambos rechazaron la ya mencionada posibilidad de martirio sugerida por Epifanio de Salamina estableciendo la interpretación, actualmente vigente, que entiende que se trata de una metáfora del dolor de María al pie de la Cruz. La doctrina mariana no sufrió muchos más cambios esenciales hasta los trabajos de Venantius Fortunatus (ob. c. 610) y especialmente en Ildefonso de Toledo (ob. 667) en los que vemos un florecimiento de la devoción por la Virgen.⁷

En el s. VII una de las figuras intelectuales más influyentes en Occidente fue el monje benedictino Beda (c. 672-735), originario del reino de Northumbria. Este doctor y Padre de la Iglesia es considerado el padre de la historia inglesa por su obra más famosa, la Historia Eclesiástica del pueblo inglés. Beda trató extensamente sobre la Virgen en sus comentarios bíblicos y en sus homilías, especialmente en la homilía compuesta para la festividad de la Purificación. Su visión de María se derivan principalmente de Ambrosio, Jerónimo y Agustín y están plenamente fundada en la más absoluta ortodoxia cristológica. También reproduce la visión de Agustín según la cual María tomó el voto de virginidad antes de la Anunciación y que quedó purificada de pecado por el Espíritu Santo en la Encarnación. Esto implica que antes de la Encarnación habría pecado, pero como la perfección y su libertad de pecado eran generalmente aceptadas hacia el s. V esta purificación sólo podría ser del pecado original teorizado por Agustín en la controversia pelagiana. Según Agustín el pecado original está indisolublemente unido a la *concupiscentia carnalis* que acompaña a todas las generaciones humanas y parece claro que él creía que María había nacido con él aunque protegida por la Gracia de sus consecuencias. Esta interpretación agustiniana venía de su creencia en el

⁷ CLAYTON (1992), 1-12.

Traducianismo que implicaba la generación espiritual del alma humana por sus padres. Fue uno de los últimos teólogos ortodoxos que se adhirieron a esta doctrina condenada por el Papa Anastasio en el 498. La mayoría de los teólogos posteriores siguieron la doctrina creacionista por la cual Dios intervenía en la creación de cada alma humana. Aunque Beda claramente creía en que María nació con el pecado original avanzó la doctrina según la cual María podría haber sido concebida sin pecado en sus enseñanzas sobre Juan el Bautista. En contra de Agustín Beda argumenta que la santificación de Juan Bautista cuando aún estaba en el vientre de su madre significó una purificación del pecado original. Esta doctrina va a ser muy influyente en tratamientos posteriores del nacimiento de María, argumentando que si funcionó para Juan Bautista, también purificaría el nacimiento de María en un mayor grado si cabe. Las interpretaciones de Beda sobre la muerte de María también tuvieron gran importancia en la Francia de los carolingios. En su *Liber de locis sanctis*, Beda abrevió un testimonio de la Dormición del monje irlandés y santo Adomnán (c. 624–704) que había escrito una obra sobre los lugares de peregrinación en Tierra Santa, y trató de establecer en su famosa cronología la fecha de la muerte de María, señalando la discrepancia entre el apócrifo Pseudo Melito y los Actos de los Apóstoles. Para esta discusión Beda se basa en la que sería la versión de la Dormición más extensamente difundida en la Inglaterra de su tiempo, el conocido como *Transitus B2*. Aunque Beda destacadamente omite el tema central del apócrifo que es la creencia de la Asunción corporal de la Virgen, su posición según Clayton (1992) debe ser entendida como de total neutralidad ante todo aquello que no esté revelado en la escritura.

Tal y como señala Clayton (1992) en su trabajo sobre la Inglaterra anglosajona, muchos textos apócrifos que trataban el nacimiento de María y su muerte eran muy populares mucho antes del florecimiento del culto mariano en el s. X. Por ejemplo Beda conocía muy bien el *Transitus B2* y conocemos la circulación de muchos otros apócrifos por homiliarios del s. XI que incluían apócrifos entre sus referencias para las festividades de la Natividad y Asunción de la Virgen. Muchos de los textos patrísticos eran conocidos al menos en extractos y los sermones de Agustín y Ambrosio eran incluidos en la mayoría de los homiliarios. Las homilías de Beda sobre la Anunciación, la Visitación y la Purificación junto con algunas referencias a María de sus comentarios de los Evangelios fueron incluidos en versiones del homiliario de Pablo el Diácono escritos en la Inglaterra anglosajona.

A principios del siglo V nos encontramos en la Galia con los Diálogos sobre los milagros de San Martín de Tours compuestos hacia 403 por su hagiógrafo y discípulo, Sulpicio Severo. En ellos se invoca furtivamente a la Virgen en un escenario visionario, posicionada detrás de los mártires y ángeles. En contraste a principios del s. IX nos encontraremos con el tratado *Cogitis me* del monje benedictino Paschasius Radbertus (ca. 792-865) que culmina el desarrollo de la doctrina mariana asuncionista. Estos y muchos otros documentos muestran

un interés especial y continuado por la figura de María tanto en la Inglaterra anglosajona como en la Galia merovingia y carolingia desde al menos el s. V o VII.⁸

Las apariciones de la Virgen han sido estudiadas por la investigadora francesa Sylvie Barnay, que señala como la mariofanía no funcionó de inmediato en Occidente porque en el momento en que el cristianismo se convierte en religión de Estado en Oriente con los emperadores cesaropapistas, en el fragmentado Occidente se proclama la independencia de lo espiritual y lo temporal. De este modo se cierra la función reconocida por los Padres capadocios a las apariciones de la Virgen, es decir, salvaguardar la ortodoxia mediante la autolegitimación sobrenatural de las revelaciones de la Virgen. Los autores latinos se van a limitar a hacerse eco de las controversias religiosas que tenían lugar en el Imperio Bizantino, siendo un gran ejemplo el gran defensor del asuncionismo y la ortodoxia, Gregorio de Tours (†594), a finales del siglo VI en su *Septem libri miraculorum*. Esta literatura de recepción es también la primera, en el Occidente latino, en utilizar la narrativa mariofánica para describir la fundación o el surgimiento de un santuario. Este relato metafórico, tal vez tomado de la literatura milagrosa presente en el mencionado *Transitus Mariae*, alude a la aparición de la Virgen al emperador Constantino para ayudarle en la construcción de una enorme basílica que simboliza la Iglesia. Este relato atestigua una primera instrumentalización política de la mariofanía, ya que tras el relato piadoso (y ficcional) Gregorio de Tours está criticando las ambiciones del emperador Justiniano (527-565) que trata de imitar a Constantino I al intentar fallidamente reconstruir la basílica de Santa Sofía en Constantinopla que había sido parcialmente incendiada en 532.⁹

En Occidente no se desarrollarán las mariofanías hasta finales del siglo IX, con la reapertura del pensamiento latino a las categorías mentales del neoplatonismo cristiano a través de la traducción de las principales obras del Pseudo-Dionisio de Juan Escoto Erígena (c. 810-c. 877). Según Barnay (2002) las apariciones de la Virgen encontraron una primera recepción en la hagiografía monástica y la historiografía clerical pero el motivo mariano de la fundación de santuarios no parece encontrar su primera fecundidad antes del siglo XI. Desde entonces se asociará la Virgen con el movimiento de reforma lanzado por Cluny que se esfuerza por devolver los monasterios benedictinos a la estricta observancia de la regla benedictina en el espíritu de la Reforma Gregoriana. Por lo tanto sus apariciones alentarán los nuevos impulsos de construcción de los monjes reformadores para construir numerosas iglesias en su honor.

⁸ CLAYTON (1992), 1-15.

⁹ BARNAY (2002), 146-8.

La principal contribución de los posteriores autores carolingios al desarrollo de la mariología fue según Clayton (1992) el énfasis que pusieron en la persona de María. Mientras los escritores patrísticos ponían el centro de atención en el rol de María como madre de Dios y en sus consecuencias cristológicas, los carolingios exploraron las consecuencias doctrinales de los problemas marianos. Por ejemplo, el debate sobre la Asunción de María a los Cielos con o sin cuerpo, algunos de estos problemas ya tratados en los textos en anglo-latín fueron sustancialmente desarrollados por los escritores carolingios. En el periodo carolingio María va a emerger como una figura de importancia por derecho propio. Van a proliferar narrativas apócrifas que suplen detalles de su vida junto con un gran desarrollo de la teorización doctrinal y teológica que paralelamente crecen con su importancia en la devoción y los rituales.

4. Difusión y desarrollo de las festividades litúrgicas marianas en Occidente.

El desarrollo e implantación litúrgica de las festividades dedicadas a María que se originaron en Oriente fueron probablemente introducidas en la parte occidental desde la ciudad de Roma principalmente¹⁰. Ya hacia el 432-440, poco después del Concilio de Éfeso el papa Sixto III ordenó la construcción de la primera iglesia dedicada a la Theotokos en Roma, la Basílica de Santa María la Mayor.

A mediados del s. VII, hacia el 640 la festividad del 2 de febrero que conmemoraba la presentación de Jesús en el Templo y la purificación de María fue introducida en algunas de las principales iglesias de Roma bajo el título de *Natale Sancti Symeonis*, al igual que el día de la Asunción bajo el título de *In Natale* o *In festivitate Sanctae Mariae*. Estas festividades fueron adoptadas en la liturgia papal probablemente bajo el pontificado de Teodoro I (642-9). La Anunciación del 25 de marzo, llamada *Adnuntiatio domini* fue introducida en Roma cerca del 650. Hacia el 660-70 la fiesta de la Natividad de María se introdujo asimismo para el día 8 de septiembre.

La primera prueba clara de estas fiestas fue señalada por Chavassé (1958) en el Sacramentario gelasiano, datado entre el 628 y 715. Como fecha *post quem* se ha tomado la omisión presente en el evangeliario de tipo P-I (ca. 645) que no las menciona. Posteriormente conocemos por el *Liber Pontificalis* un decreto del Papa Sergio I (r. 687-701) que estableció que el ritual de estas cuatro festividades consistiera en una solemne procesión, que entonando letanías, salía desde la diaconía de San Adriano en el Foro hasta la iglesia de Santa Maria Maggiore.¹¹ Desde el c. 680-95 los títulos de la fiesta fueron posteriormente renombrados para dar una mayor importancia a María, el 2 de febrero se convirtió en la *Purificatio Sanctae Mariae* y el 25 de marzo en la *Adnuntiatio* o *Conceptio Sanctae Mariae*. El título de la fiesta del 15 de agosto se cambió también por el de la *Dormitio* o *Sollemnia de pausatione Sanctae Mariae* y en el siglo VIII por el de *Adsumptio*.¹² A pesar de las reservas presentes en las fuentes litúrgicas sobre la Asunción de la Virgen, para la segunda mitad del s. VII cuatro festividades marianas -la Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad- eran celebradas en Roma.¹³

¹⁰ La influencia romana para la liturgia hispana fue propuesta por José Janini (1965).

¹¹ SALVADOR GONZÁLEZ (2011), 195.

¹² CHAVASSE (1959) 376-9.

¹³ CLAYTON (1992), 29.

Encontramos ejemplos parecidos en otras partes de Italia como Rávena. Aparece mencionada en las homilías del obispo de Rávena Pedro Crisólogo (†450), y también se encuentra en el libro litúrgico del s. VII conocido como el Rótulo de Rávena.¹⁴ En el caso de la Inglaterra anglosajona e Irlanda podemos ver cómo desde finales de la primera mitad del s. VIII las festividades dedicadas a María se estaban extendiendo por Inglaterra aunque no estaban firmemente establecidas. También encontramos fiestas similares en el tiempo litúrgico de Adviento en la Galia, Milán y Rávena. Como Margot Fassler (2000) ha señalado todas tienen en común que ponen el foco de atención en la concepción virginal en el momento de la Anunciación.¹⁵ La difusión de estas festividades en los nuevos reinos germánicos fue como cabría esperar “gradual y esporádica” en palabras de Clayton (1992), pero podemos trazar su implantación fijándonos especialmente en los calendarios litúrgicos y leccionarios conservados. En general parecen haber sido introducidas lenta y gradualmente y con una gran confusión inicial en cuanto a las fechas. Todas estas festividades parecen tener en común su especial atención a la Concepción virginal en el momento de la Anunciación. Desde mediados del s. VIII en adelante esta confusión en la fecha va a ser solucionada al seguir todas el calendario de Roma.

Otro importante hito en la implantación de las fiestas marianas fue el Concilio de Letrán del 649, convocado por el papa Teodoro I (642-49) y supervisado tras su muerte por Martín I (649-655), con motivo de la condena de la doctrina monotelista, que defendía la creencia de que Cristo solo tuvo una voluntad. El papa Teodoro I, defensor de la doble voluntad humana y divina de Cristo, convocó este concilio sin permiso del emperador que era monotelista. El tercer canon de este Concilio estableció el dogma de la perpetua virginidad de María.¹⁶ Según los expertos este dogma impedía la transmisión del Pecado Original al no haber habido contacto sexual, lo que implicaría que la voluntad humana de Cristo nunca se opuso a su voluntad divina solucionando el problema cristológico y dejando fuera de toda duda la castidad del cuerpo del que Jesús tomó forma.

¹⁴ IHNAT (2019), 627.

¹⁵ FASSLER (2000), 18-22.

¹⁶ Véase en el anexo nº6 la transcripción y traducción de este tercer canon.

CAPÍTULO III:

LAS DOCTRINAS Y DEVOCIÓN MARIANAS EN LA HISPANIA VISIGODA

1. Introducción a las fuentes

Para el estudio de la historia de la Iglesia en la Hispania tardoantigua nos encontramos con una terrible falta de información para los primeros siglos de la era y hay que tener en cuenta que todas fueron producidas en el ámbito eclesiástico. Para la época anterior a Constantino apenas tenemos las alusiones que hacen Ireneo entre los años 182 y 188 y Tertuliano entre el 200 y el 206. Ambos autores hablan, en opinión de Mateos Cruz (2005), sobre la difusión eficaz y dinámica del cristianismo en los dos primeros siglos en la Península. Como consecuencia a la primera persecución de Decio, entre el 249 y el 251, surge la situación de los obispos Basílides y Marcial de las sedes de León-Astorga y Mérida, protagonistas de la famosa carta de Cipriano, obispo de Cartago (c. 200-258) dirigida a las primeras comunidades cristianas que conocemos en Hispania. Tras la persecución de Valeriano entre el 253 y el 260, nos encontramos con las actas de los mártires, como la del obispo de Tarragona Fructuoso y de los diáconos Augurio y Eulogio. Tras esta persecución se da un periodo de paz de casi 40 años para los cristianos, a excepción del 275, último año del emperador Aureliano. El nuevo sistema de la tetrarquía de Diocleciano va a estar acompañado de un rearme moral y religioso basado en la religión tradicional romana, iniciando una nueva persecución que terminó con la abdicación de Diocleciano. Tras la cual se celebró el primer Concilio cristiano de Elvira, o de Iliberis, en el actual barrio del Albaicín de Granada (entre el 300 y el 324), cuyas actas se han conservado.¹⁷ Posteriormente tenemos algunos calendarios, libros litúrgicos y las crónicas como la de Juan de Biclario o Isidoro de Sevilla.¹⁸

Muy poco encontramos en la cultura material para los primeros siglos de la era. Este vacío puede ser debido a que las imágenes de la Virgen a menudo se realizaban en madera o en retablos para decorar las iglesias, por lo que muy poco ha sobrevivido al fuego y al paso del tiempo. La primera imagen que conocemos de la Virgen en Hispania podría encontrarse en la escena de la Adoración de los Magos presente en el sarcófago paleocristiano de Castiliscar (340-350 d. C.). Este sarcófago fue hallado a mediados del s. XIX cerca de esta localidad de las Cinco Villas, en lo que actualmente se piensa que era un asentamiento romano, ocupado desde el siglo I d. C. hasta el s. V. Entre las escenas de la vida de Jesús encontramos la Adoración de los Magos en la que la Virgen, velada como una matrona romana, aparece sentada en un trono con el niño sobre sus rodillas. Nótese que para fechas tan tempranas esta imagen habría de ser interpretada como la adoración de Jesús por los Reyes Magos, que simbolizarían, o bien el reconocimiento de todas las naciones de la Divinidad de Jesús, o bien la conversión de todos los pueblos con la llegada del Salvador.

¹⁷ MATEOS CRUZ (2005), 49.

¹⁸ GONZÁLEZ BLANCO A., 27-8.

En cualquier caso el foco de atención estaría en el niño Jesús y estas representaciones no parecen tener una especial muestra de devoción o interés en María, más allá de rendirle el honor de ser la Madre de Dios.



19

¹⁹ Imagen de Roberto Lérica Lafarga. Extraída de <<<http://aragonromano.ftp.catedu.es/sarcast.htm>>> en línea a 13/09/2020.

Para el estudio de las advocaciones de iglesias a la Virgen hay que tener en cuenta la escasísima bibliografía especializada que encontramos para este tema, siendo la gran mayoría estudios de historia del arte. Un poco más de luz nos aportan los estudios de los años 40 sobre epigrafía visigoda entre los que destacaron José Vives (1949) y J.M. Navascués (1948). Muchos de los yacimientos tratados aquí solo tienen publicado algún artículo basado en los resultados de alguna excavación financiada por las autoridades locales; para más inri los estudios hechos hasta el momento parecen centrarse más en sus características arquitectónicas y artísticas que en contextualizarlas en su momento histórico. Baste decir que la única forma de encontrar estas iglesias es a través de blogs y páginas locales enfocadas al turismo rural.

2. La Virgen María en la política religiosa visigoda.

Nuestra historia comienza, como cabría esperar, en el reinado de Recaredo, para el cual contamos con algunas fuentes de gran valor: la crónica de Juan de Biclaro, las actas del III Concilio de Toledo, las *Vidas* de los obispos de Mérida y los testimonios de Gregorio de Tours y el papa Gregorio el Grande. Recaredo sucedió a su padre Leovigildo entre el 13 de abril y el 8 de mayo del 586, siendo aún arriano. Dado que los visigodos no reconocían el derecho hereditario del trono la sucesión pacífica fue algo digno de mención para el cronista godo Juan de Biclaro. Recaredo se convirtió al catolicismo hacia febrero de 587 y fue bautizado en secreto. El papa Gregorio I nos cuenta cómo su padre, arrepentido en el lecho de muerte, le recomendó como guía espiritual al obispo Leandro de Sevilla, el mismo que había liderado el clero sublevado en la rebelión de su hermano Hermenegildo. A pesar de la creencia de Gregorio Magno en la influencia del mártir Hermenegildo en Leovigildo y Recaredo ninguna fuente hispana lo refleja así.²⁰

Como nos cuenta Gregorio de Tours en su *Historia de los francos*, (HF, IX, 15) antes de la celebración del III Concilio Recaredo tuvo tres reuniones preliminares entre el clero visigodo y el católico para dilucidar la verdadera fe. Parece que el rey no consiguió convencer a los obispos arrianos de unificar ambas iglesias tras lo cual se declaró convencido de la verdad del catolicismo, fue ungido con el crisma y entró en la Iglesia católica. Antes de la apertura del III Concilio las iglesias arrianas y sus propiedades habían sido traspasadas a los católicos y una de las pruebas más importantes la encontramos en una inscripción en la que se consagra la iglesia mayor de Toledo, la cual trataremos en detalle en el tercer apartado de este capítulo.

²⁰ E. A. THOMPSON (1971), 127-30.

Tras levantar la prohibición que pesaba sobre la celebración de reuniones conciliares los obispos se reunieron por orden de Recaredo el 8 de mayo de 589, dando inicio al III Concilio de Toledo. Entre ellos destacaron como protagonistas Leandro de Sevilla y el abad Eutropio, que posteriormente sería obispo de Valencia. El propio rey se sentó entre ellos imitando a Constantino en Nicea y declaró anatema contra Arrio y el Concilio de Rímini, que había sido la base de las creencias de Ulfila, reconociendo la doctrina de los Concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia. Tras la firma del rey y la reina le siguieron los ocho obispos y todos los magnates y señores, godos y suevos, que firmaron abjurar del arrianismo en 23 artículos. Sorprende poco que en ningún momento se hiciera referencia alguna a Hermenegildo y a su trágica muerte por la fe. Como señala Pere Maymó (2013) en adelante el estamento eclesiástico va a desarrollar una línea intervencionista fundamentada en la concepción constantiniana de la relación entre Iglesia y Estado. Recaredo, aclamado como *orthodoxus rex*, va a ser asimilado a Constantino otorgándosele el nomen *Flavium* en las actas del Concilio, las inscripciones y en las crónicas como la de Juan de Biclaro. Desde este momento la monarquía quedará unida con la Iglesia hispana que le confería el *imperium* necesario para sacralizar su reinado. Este príncipe cristiano modélico va a ser idealizado por autores tan importantes como Isidoro de Sevilla y el propio Papa Gregorio I, con el cual Recaredo va a reconocer la primacía petrina.²¹

En el siguiente apartado dedicado a la introducción y establecimiento de la festividad litúrgica de la Virgen veremos un factor muy importante en esta nueva política religiosa ortodoxa establecida por Recaredo en el que la Virgen jugará un papel protagonista en el culto hispano.

²¹ MAYMÓ i CAPDEVILA (2013), 573-83

3. La introducción de la festividad litúrgica de la Virgen en las Hispanias.

Una de las muestras más importantes de la introducción del culto mariano en Hispania es por el contrario muy bien conocida gracias a los manuscritos litúrgicos conservados. Tal y como estos manuscritos atestiguan, en el año 656 la festividad litúrgica dedicada a María fue establecida para el 18 de diciembre, según las fuentes era una de las fiestas más importantes, por lo que tradicionalmente se ha interpretado como una muestra de la fuerte devoción mariana en Iberia durante la época visigoda.²² El estudio de las influencias de otras zonas para la adopción de la fiesta litúrgica ha sido tratado por Jordi Pinell (1998) y Garrido Boñano (1983) pero sin profundizar en las relaciones entre ellas. El conocimiento preciso de la fecha en la que fue establecida (656) ha permitido a Ihnat (2019), de la Universidad de Nijmegen, investigar las influencias más directas y concretas en un contexto histórico, teológico y litúrgico más amplio. La celebración del Concilio de Letrán en el 649, que estableció la doctrina de la perpetua virginidad de María, sugiere la estrecha relación entre la liturgia romana y la hispana, como ya propuso José Janini (1965). Aunque no se conoce la presencia de ningún obispo hispano en el concilio por aquellas mismas fechas, el posteriormente obispo de Zaragoza, Tajón (ca. 600-683) se encontraba en Roma y podría ser una figura clave en esta relación con la evolución litúrgica mariana que se estaba desarrollando en Roma y otras regiones.

La fiesta en cuestión fue establecida -al menos en el territorio del reino visigodo- en el décimo concilio de Toledo, convocado por Recesvinto el año 656. En el primer canon del concilio los clérigos hispanos se quejaron de que se celebraba a María en distintas fechas y unificaron las celebraciones en una sola para todo el reino el 18 de diciembre. Al asociarla a la Navidad querían elevar su solemnidad a la fiesta que celebraba el nacimiento de Jesús. En el canon conciliar se explica que la misma fiesta de María era igualmente la fiesta de la Encarnación, es decir, una conmemoración del momento de la concepción de Cristo en la Anunciación.²³ Conocemos el éxito de las resoluciones del Concilio porque fueron copiadas en las fuentes litúrgicas de los siguientes siglos VIII, X y XI, siendo el más antiguo un oracional festivo del s. VIII conservado en la Biblioteca Capitolare de Verona (Cod. 89). Más tarde la festividad fue también mencionada en las leyes de Ervigio en el 681 como una de las fiestas que incluso los judíos debían observar guardando un día de descanso. El apoyo real y episcopal que tuvo la fiesta parece reflejar la importancia que tuvo en la cultura visigoda.²⁴

Como señala Ihnat (2019) el oficio mariano en la liturgia hispana tenía la misma extensión y solemnidad que el del día de la Navidad lo que le lleva a destacar su importancia. En este oficio se leía la Anunciación según el Evangelio de Lucas (1:26-38), que también estaba presente en los cantos de vísperas y *matutinum*. Estos datos sugieren que la fiesta celebraba

²² FERRER (2008), 235; FASSLER (2013), 217-219.

²³ Véase en anexos las palabras textuales del Canon nº1.

²⁴ IHNAT (2019), 620-5.

sobretudo el momento de la Anunciación y la Encarnación como se estableció en el X Concilio de Toledo. El tema principal de la liturgia es la virginidad de María, entendida con un doble sentido: María fue virgen en la concepción y después del parto.

La introducción de la fiesta y la liturgia se ha atribuido a la labor de los más destacados obispos de la época visigoda, sobre todo a Ildelfonso de Toledo, quién escribió, sobre este mismo tema, el tratado *De virginate Sanctae Mariae*. En este tratado mariológico Ildelfonso (ob. 657-667) se dirige a dos personajes romanos del s. IV llamados Helvidio y Joviniano. Según los investigadores Ildelfonso lo escribió para introducir la fiesta mariana del 18 de diciembre y podría haber sido usado como libro litúrgico o haber participado en la composición litúrgica. En este tratado argumenta que la perpetua virginidad de María y todas las demás prerrogativas de la Virgen tienen validez y se comprenden únicamente a la luz del misterio de la Encarnación. Misterio que le otorga un contacto íntimo con la Trinidad y en modo especial con el Espíritu Santo y con el Hijo de Dios, que asumirá la naturaleza humana de su misma carne. Si bien poco original se ha destacado su capacidad de síntesis y su gran capacidad de exégesis de las Santas Escrituras y la Patrística, ambas fuentes muy bien conocidas por el santo.²⁵ La devoción de Ildelfonso es tomada como ejemplo del contexto religioso y devocional en el que ejerció su papel como obispo. Según las actas del IX Concilio de Toledo en 655 la catedral de Toledo ya estaba dedicada a la Virgen en esta época.²⁶ Pero recientemente esta interpretación de corte devocional ha sido revisada y hay que tener en cuenta que, como Ihnat (2019) señala, Ildelfonso no era obispo de Toledo en el 656 y tampoco estuvo presente en el décimo concilio. El más reciente editor del *De virginate*, Valeriano Yarza Urquiola (2007) propone que el tratado no fue escrito para la fiesta sino que es la adaptación de un tratado que Ildelfonso debió escribir para el octavo concilio de Toledo del 653, ya que la parte central del tratado se dirige a los judíos y trata más cuestiones cristológicas. Según el editor las partes en las que defiende la virginidad perpetua fueron añadidas al original tras el establecimiento de la fiesta mariana tres años más tarde. Esta hipótesis pondría en duda el protagonismo de Ildelfonso para el establecimiento de la fiesta.

La legislación del IX Concilio de Toledo muestra urgencia por instaurar debido a la noticia de la observancia de esta costumbre “en diversas partes del mundo”²⁷ Esto podría indicar la muy posible influencia exterior en la introducción de la fiesta. En la legislación se explica que aunque la fecha más apropiada para la Anunciación sería el 25 de marzo caía en Cuaresma, tiempo en el que no estaba permitido celebrar a los santos. Esto indica según Ihnat (2019) que probablemente la Anunciación se celebraba ya en Hispania como festividad móvil dentro del periodo litúrgico de Adviento, esta celebración se fija en el s. VII en el 25 de marzo. Esta conmemoración hunde sus raíces en Oriente como hemos podido comprobar en el capítulo I. La coincidencia de la fiesta hispana con la fiesta celebrada en Constantinopla en la

²⁵ HUIDOBRO (1974), 200-1. Para más información véase los artículos reunidos en Gironés (2008).

²⁶ Véase en los anexos la entrada nº 7.

²⁷ Véase en los anexos la entrada nº5.

iglesia mariana de la Chalkoprateia junto con el fluido contacto entre los dos centros a lo largo de los siglos VI y VII apunta a una influencia oriental. En este sentido cabe destacar la estancia del importante obispo Leandro de Sevilla en la corte de Constantinopla. Seguramente fue ahí donde se inspiró en el modelo a imitar de la Virgen para escribir el tratado *De institutione virginum*, obra dedicada a su hermana Florentina y que influirá en la liturgia mariana hispana. Aun así la influencia oriental no debió ser el único punto de irradiación ya que para el s. VII conocemos que se celebraban fiestas marianas en el calendario de Adviento en Roma, Milán, Rávena y en la Galia.

Sobre la importancia que tuvo el Concilio de Letrán del 649 Ihnat (2019) señala la presencia en Roma del por aquel entonces abad Tajón que posteriormente será obispo de Zaragoza. Aunque Tajón no menciona en sus cartas o escritos ese Concilio parece muy probable que tuviera noticia de los debates cristológicos que se estaban llevando a cabo y el argumento de la perpetua virginidad de María. Esta doctrina era ya comúnmente aceptada desde el debate entre Atanasio, Ambrosio y Jerónimo contra Helvidio y Joviniano a finales del IV. Sería seguramente compartida en Hispania, ya que conocemos menciones de Gregorio de Elvira (†392), Baquiaro († ca. 425) y también Isidoro de Sevilla (†636) en su *De fide catholica*. Tajón estaría presente en la celebración de algunas de las cuatro festividades marianas ya en desarrollo a mediados del s. VII y la introducción de la festividad en Hispania poco después de su vuelta de Roma parece indicar una posible conexión entre ambos hechos según Kati Ihnat (2019). Aunque Tajón no estuvo en el X Concilio de Toledo sí estuvo en el octavo (653) y noveno (655), su conocido interlocutor Eugenio II, obispo de Toledo, estuvo en el décimo y jugó en él un papel importante.²⁸

Teniendo en cuenta la coincidencia temporal de los hechos Ihnat (2019) plantea la hipótesis de que las prácticas marianas más antiguas, centradas en la Anunciación, y situadas en el tiempo litúrgico de Adviento se fusionaron con las nuevas festividades plenamente centradas en la Virgen, empezando por la Asunción en la Galia, seguida de las cuatro festividades en Roma y por último la festividad del 18 de diciembre en Hispania, siguiendo todas, hasta cierto punto, el modelo bizantino anterior. La fundación de esta festividad mariana en Hispania podría ser integrada en el movimiento pan-europeo de los siglos VI y VII sin desmerecer los factores internos de la iglesia hispana que quería definir una teología unitaria y clara sobre la Trinidad para contrarrestar el arrianismo y la apostasía de los judíos bautizados forzosamente por órdenes de Recaredo. La instauración de una fiesta mariana con una liturgia original, a manos de Ildefonso, podría considerarse una muestra clara de definición cristológica para hacer frente a la competencia con otras corrientes cristianas heterodoxas.

²⁸ IHNAT (2019), 625-633.

4. Las *consecrationes* de iglesias a la Virgen María en el reino visigodo de Toledo.

Como ya hemos comprobado se esperaba que el rey, tras entregar todas las propiedades del clero arriano a la Iglesia católica, consagrara lo antes posible la iglesia más importante del reino, la basílica metropolitana de Toledo, a la verdadera fe. La elección de la Virgen María, baluarte de la ortodoxia cristológica, para su consagración, ha llevado a interpretar esta práctica de refundar iglesias, que antes eran arrianas, como parte de la nueva política religiosa ortodoxa de Recaredo. Esta tradición estaría fundamentada en los principios del cesaropapismo creado por Constantino I y continuada en el Imperio Bizantino en Oriente. Como ya señaló Thompson (1971) la influencia del ceremonial bizantino introducido por Leovigildo va a marcar la cultura y sociedad hispano-goda y va a ser continuada bajo el reinado de su hijo Recaredo. Este argumento viene a ser corroborado por las evidencias de influencia bizantina presentes en la arquitectura, epigrafía y numismática visigoda.²⁹ En el presente trabajo tomaré este factor de la influencia bizantina en la religión y cultura visigodas como vía de interpretación de algunas de las iglesias que conocemos fueron consagradas a la Virgen bajo la dominación de los reyes godos antes y después de la conversión católica de Recaredo.

A través de algunas inscripciones de consagraciones conservadas se podría hacer un estudio más especializado sobre la política religiosa de Recaredo que aquí solo voy a poder esbozar. Estas fuentes epigráficas han sido entendidas como un medio de transmisión del poder regio y eclesiástico. Desde el siglo IV, especialmente en su segunda mitad, las jerarquías eclesiásticas comenzaron a promover inscripciones que componen una epigrafía monumental cristiana que se desarrollará con especial intensidad en los siglos siguientes, su información es fundamental porque nos sirve para asociar la epigrafía y la arquitectura religiosa. La fórmula suele incluir la notificación, basada en el verbo *consecrare* o *dedicare*, la advocación bajo la cual se coloca el templo, frecuentemente el nombre del obispo que oficia y la fecha. El objetivo de las inscripciones es difundir uno de los actos litúrgicos más importantes, el que convierte un simple edificio en la casa de Dios. La dimensión publicitaria se ha podido apreciar en la ubicación original cuando ha podido ser verificada. Suelen tener como soporte un fuste de una columna, estar empotradas en la pared o inscritas en mesas de altar, por tanto, todas ellas se colocaban en lugares bien visibles que garantizan la máxima difusión. En su mayor parte corresponden al siglo VII, especialmente a sus primeros 50 años, y algunas a la segunda mitad del VI.

²⁹ Dos de los ejemplos más importantes los encontramos en la iglesia de Santa María de Melque en Toledo y en el yacimiento de Recópolis.

Esa cronología, en palabras del Dr. D. Javier de Santiago Fernández (2009), puede obedecer a la política oficial de unidad religiosa iniciada por Leovigildo y continuada por su hijo Recaredo, aunque el primero lo hiciera sobre la base del arrianismo y su hijo sobre la del catolicismo. Esta política culminaría en el ya mencionado III Concilio de Toledo, que supondrá la íntima unión entre Estado e Iglesia y la incorporación de ésta a la estructura de aquel. La participación de las jerarquías eclesiásticas en el gobierno del reino va a incrementarse con Recaredo así como la presencia de la Iglesia, ahora plenamente católica, en la vida diaria de los habitantes de Hispania. En ese punto juegan un papel importante la construcción de obras y ceremonias que ofrecen a los fieles un lugar adecuado donde celebrar el culto. Los epígrafes reflejarían asimismo un período de revitalización de la política constructiva y urbanística que coincide con el proceso de formación y consolidación del Estado visigodo de Toledo.

Según Santiago Fernández (2009) estos textos no solo difunden un importante acto litúrgico, sino que además publicitan el nombre de numerosos obispos, protagonistas de la ceremonia de consagración y presentes en la mayor parte de las inscripciones de este tipo. Serían un elemento más en una política de afianzamiento y estabilización del poder episcopal en el territorio diocesano.³⁰ Como señala Ferrer Grenesche (2007) la Iglesia pretende así fomentar la devoción y la piedad marianas, centradas en la maternidad virginal, como antídoto frente a cualquier doctrina contraria a la verdad sobre Cristo.³¹ Para este fin la liturgia eucarística de la *consecratio* es asociada al momento de la deposición de las reliquias de algún mártir en el altar con motivo de atraer la enorme devoción popular que levantaban estas reliquias hacia las iglesias habilitadas para el culto eucarístico.³² Las inscripciones de *consecratio* serían por lo tanto un espacio publicitario de esas iglesias y santuarios para atraer la devoción y las visitas de los fieles y peregrinos.

En la fundación de estos nuevos edificios de culto con *depositio reliquiarum* es frecuente encontrar el nombre del dedicante, que casi siempre suele ser un obispo.³³ Aunque también se encuentran señores laicos que han financiado esa iglesia, a menudo están vinculadas a las actividades edilicias patrocinadas por las clases privilegiadas. Dada la íntima conexión entre la aristocracia y la Iglesia para esta época no sorprende su carácter ejemplificador, al fomentar la fundación de nuevas iglesias. También existen algunas excepciones como la inscripción de Eulalia y su hijo Paulus, monje de Egabrum (Cabra) en un

³⁰ SANTIAGO FERNÁNDEZ J. et al. (2009), 316-7.

³¹ FERRER GRENSCHE (2007), 263.

³² C. GODOY FERNÁNDEZ (1995), 53 y 80.

³³ DUVAL (1993), 180.

Ara reutilizada, en la que aparecen como fundadores de una basílica rural dedicada a Santa María y que fue consagrada –quizás el domingo 31 de mayo- por el obispo Bacauda en 660.³⁴ En la obra del siglo XVII del canónigo Juan de Vega Murillo y Aguilar encontramos información sobre su lugar de hallazgo aludiendo a un pequeño edificio en ruinas en El Campillo “pequeño para iglesia y grande para ermita” que disponía de un *loculus* para reliquias.³⁵

A continuación, veremos algunos de los más importantes ejemplos de iglesias visigodas que sabemos que fueron consagradas a la Virgen mediante estas inscripciones de consagración.

³⁴ Véase las fotos del Ara en la entrada nº12 de los anexos.

³⁵ SÁNCHEZ RAMOS I. et al. (2015), 232.

4.1. Iglesia de Santa María de la Encarnación de Jerez de los Caballeros (Badajoz).

Muy poca información podemos encontrar acerca de esta iglesia perteneciente al *conventus hispalensis*. Se desconoce hasta su forma original ya que su estructura actual corresponde al siglo XVI y otras remodelaciones posteriores.³⁶



Sobre el soporte del ara se encuentra la inscripción: “en el día noveno de las calendas de enero, de la era 594 fue dedicada esta iglesia a Santa María”.³⁷

Esta fecha viene a ser el 24 de diciembre del

546, lo que la situaría bajo el reinado del general ostrogodo Teudis (531-548), quién trasladó la capital de Barcino a Toledo. La escueta inscripción, en la que ni siquiera se nombra al obispo oficiante, la convierte posiblemente en la iglesia mariana más antigua conocida en la Península Ibérica.

³⁶ Foto tomada por Paulo Valdivieso.

³⁷ Véase la transcripción en la entrada nº11 de los anexos.

4.2. Iglesia de Santa María y de todas las Vírgenes, de Mérida.

La actualmente desaparecida catedral visigoda de Santa María de Jerusalén o Ecclesia senior de Santa María, fue la iglesia metropolitana del obispado de Augusta Emerita. Probablemente se localizaba en el mismo lugar que hoy ocupa la actual catedral. La basílica arzobispal de Mérida se levantó sobre un templo anterior reconstruido por el obispo Paulo entre el 530 y el 560. En el siglo VI, especialmente en su segunda mitad Mérida se convierte en centro irradiador del arte hispano-visigodo con influencias bizantinas y ravenáticas. En este tiempo van a destacar los dos obispos de origen griego, Paulo (530?-560) que erigió iglesias y monumentos y su sucesor Fidel (ob. 560 al 571) que mandó reconstruir la catedral al mismo tiempo que amplió la Basílica martirial de Santa Eulalia.³⁸ Con esta reconstrucción conocemos que el santo obispo cambió la advocación de “Santa Jerusalén” a “Nuestra Señora de Santa Jerusalén” gracias a la referencia en el Libro de las Vidas de los Santos Padres Emeritenses.

También conocemos una inscripción de consagración que fué publicada por J. M. de Navascués en 1948³⁹. El hallazgo ocurrió de forma casual durante las excavaciones en la Alcazaba de Mérida practicados en su recinto por la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas en 1947. Es un fragmento de monolito de mármol blanco que coronó el pódium de un edificio romano y fue posteriormente reutilizada por los musulmanes en la construcción de la fortaleza. Contiene cuatro cláusulas: dedicación, fundación, deposición de reliquias y fecha.⁴⁰ Navascués la dató de la primera mitad del siglo VII, entre los años 607 y 648. Esta hipótesis se refuerza según Vives (1949) con la observación de que este tipo de lápidas se encuentran a partir del 630, argumento corroborado por la interpretación paleográfica del final del texto, a pesar de que no se ha conservado. En opinión de Vives (1949) la advocación <<príncipe omnium virginum>> indicaría que la iglesia estaría destinada a una comunidad de vírgenes que gracias a otra lápida emeritense tenemos noticia de la existencia en la misma ciudad y por la misma época de un monasterio de vírgenes dirigido por la abadesa Eugenia.⁴¹

³⁸ ÁNGELA FRANCO M. A. (1982), 293.

³⁹ Véase en anexos la entrada nº8 en la que pongo la transcripción y algunas imágenes de la iglesia y de la inscripción.

⁴⁰ NAVASCUÉS J. M. (1948), 309-359.

⁴¹ VIVES, J. (1949), 71-2.

4.3. La *consecratio* de la Basílica de Santa María de Toledo por Recaredo.⁴²

Antes de la apertura del III Concilio en el 589 las iglesias arrianas y sus propiedades habían sido traspasadas a los católicos y una de las pruebas más importantes la encontramos en una inscripción en la que se consagra la iglesia mayor de Toledo. Cabe suponer que esta iglesia había sido la principal sede arzobispal de la iglesia arriana goda antes de esta fecha y por lo tanto su inmediata consagración a Santa María “bajo el más glorioso rey, Flavio Recaredo” el 13 de abril de 589 fue uno de los actos más importantes en la conversión católica del reino y está sin duda cargada de un profundo significado teológico y político.⁴³

4.4. La iglesia de Santa María de Mijangos.

Apenas 4 años después de este III Concilio (589) nos encontramos con el yacimiento de Santa María de Mijangos que se halla en la localidad burgalesa de Mijangos y pertenece al municipio de Merindad de Cuesta Urria. Abarca un período cronológico entre los siglos VII y X y la datación por la epigrafía la convierte en una de las más antiguas iglesias burgalesas documentadas, precisamente en una zona evangelizada ya en época tardía. Se compone de tres espacios bien diferenciados: una iglesia, una estructura subterránea y una necrópolis. El yacimiento se encontraba en estado de abandono desde hacía siglos y antes de los primeros trabajos arqueológicos un vecino de Mijangos, D. Secundino Rozas, encontró una lápida fundacional en la que se hace constar la fecha de la consagración de dicha iglesia, actualmente conservada en el Museo de Medina de Pomar.⁴⁴ Las excavaciones fueron realizadas por J. A. Lecanda (1994) en los años 90 del siglo pasado y hoy en día se puede contemplar su planta y elementos constructivos.⁴⁵ Presenta una planta basilical de tres naves orientada este/oeste, de 20 por 8,5 m. de largo.⁴⁶

⁴² Tenemos poca más información sobre este notable hecho. En la entrada nº12 de los anexos he incluido una lista de otras iglesias de las que tenemos poca información.

⁴³ Véase en los anexos la entrada nº7 para ver la traducción de la inscripción y otra mención que se hace del mismo hecho en las actas del Concilio.

⁴⁴ LÓPEZ MARTÍNEZ (2000), 7-8.

⁴⁵ Véase en los anexos la entrada nº9 en la que se puede apreciar algunos restos, una reconstrucción del edificio y una foto de la lápida de consagración.

⁴⁶ IGLESIAS APARICIO (2016).

Lecanda hizo el estudio epigráfico de la lápida de consagración⁴⁷ en cuya parte inferior encontramos lo que se ha identificado como un signo validativo conocido como *signum episcopi*, que debemos atribuir al obispo consagrante. Con él se pretendería dar fe validez legal al acto consecratorio, dándolo por cerrado.⁴⁸

La datación ha sido puesta en duda por López Martínez (2000) que piensa que la X de la última línea es un añadido posterior por lo que la datación sería el 591 en vez del 601.⁴⁹ Se basa en dos argumentos, el primero es sobre el obispo mencionado en la inscripción. Asterio, obispo de Oca, firmó en las actas del III concilio de Toledo (589) en el 29.º lugar y tomó parte en otra reunión de obispos, que también tuvo lugar en Toledo, el 597. A partir de esta fecha no se vuelve a tener noticia de él y López Martínez opina que si siguiera vivo en el 601 sería demasiado mayor como para ir hasta esta localidad a consagrar la Iglesia. En segundo lugar señala que la consagración de iglesias tenía lugar en domingo y muy rara vez en sábado y en el 601, el día 6 de mayo no fue domingo mientras que sí lo había sido diez años antes en el 591. Esta datación lo situaría dos años después de que Recaredo proclamara el catolicismo como religión oficial del reino.⁵⁰ Sin embargo, Navascués (1948) piensa que las excepciones de este tipo habrían sido frecuentes.⁵¹

López Martínez (2000) señala también que la inscripción no habla de una iglesia sino de un lugar, el término latino *locus* suele denominar en esta época un conjunto monástico que incluye una iglesia. En palabras de López Martínez “es muy probable que se tratara de un asentamiento visigodo de carácter monacal, que, si se acepta la fecha del a. 591, seguiría siendo arriano hasta que, al ser consagrado por el obispo Asterio, pasaría, como sucedió en otros lugares, a ser católico y dedicado a Santa María.”⁵²

⁴⁷ Véase la transcripción y su traducción en la entrada nº9 de los anexos.

⁴⁸ SANTIAGO FERNÁNDEZ J. et al. (2009), 303.

⁴⁹ LOPEZ MARTÍNEZ, (1997), 26-27.

⁵⁰ LÓPEZ MARTÍNEZ (2000), 7-11.

⁵¹ NAVASCUÉS J. M. (1948), 881.

⁵² LÓPEZ MARTÍNEZ (2000), 17.

4.5. Basílica de Santa María de Ibahernando (Cáceres).

De esta basílica visigoda apenas nos queda nada. Los restos arqueológicos todavía son visibles en la dehesa de Magasquilla de los Donaires, al sureste de la provincia de Cáceres. Las excavaciones, que estuvieron autorizadas y financiadas por la Dirección General de Bellas Artes, fueron dirigidas por Javier Cerrillo, María Luisa Cuenca y Enrique Cerrillo Martín. Se han identificado como las ruinas de una basílica, al parecer del siglo VII (c. 635). Según los excavadores se trataría de una *ecclesia propria* construida como mausoleo para algún señor local. Se localizaron tres de estos enterramientos en el interior de la nave y de los pocos restos humanos encontrados, podía desprenderse que uno es un infatil y un segundo, muy mal conservado, sería un individuo adulto.⁵³

Los restos más interesantes son nueve fragmentos pertenecientes a la inscripción de consagración de la iglesia, faltando fragmentos de la parte central, con unas dimensiones de (35) x (24) x 2,5. Actualmente se encuentra en el Museo de Cáceres.⁵⁴ Según Carlos Callejo Serrano (1963) la fecha parcialmente conservada sería el 673 de la Era Hispánica, es decir, el 635 bajo el reinado de Sisenando. Sobre el obispo consagrante solo se conserva sus últimas letras y dado que la zona de Ibahernando pertenecía a la diócesis emeritense se ha propuesto al obispo emeritano Horoncio (638-666) como el más probable. Estas fechas situarían esta basílica unos 40 años después del III Concilio de Toledo. Según Cerillo (1983) la iglesia habría sido consagrada el domingo 26 de marzo un día después de la celebración de la festividad mariana que antes del 656 se celebraba el 25 de marzo.

⁵³ CALLEJO SERRANO (1963), 535-548.

⁵⁴ Véase su transcripción e imagen en la entrada nº10 de los anexos.

CONCLUSIONES GENERALES

A día de hoy aún no conocemos bien cómo se desarrolló el culto o la devoción mariana entre las comunidades cristianas de la parte occidental del Imperio romano tardoantiguo y en sus inmediatos estados germánicos sucesores. En este trabajo se ha pretendido trazar a grandes rasgos un mapa de su probable desarrollo y difusión prestando especial atención a la cronología y tratando de establecer relaciones e influencias que vayan más allá de las dispersas noticias que nos podemos encontrar en los diversos fragmentos políticos que siguieron al Imperio. Frente a las interpretaciones de corte confesional y pese a las dificultades con el tratamiento de las fuentes en el estudio de este tema afirmo que es posible hacer un estudio de los orígenes de la devoción mariana en Occidente del mismo modo que se ha investigado sus raíces en la parte oriental bizantina. Las dificultades son muchas ya que no existen obras de referencia sobre este tema en particular y no existe nada particularmente útil en la literatura mariana, eminentemente pía, escrita en nuestro país. Todo trabajo que quiera abordar este tema desde un punto de vista crítico y con una visión más amplia que la de su propia región o país se verá precisado de conocer varios idiomas europeos, incluyendo el francés, muy a pesar mío.

El principio de toda investigación y desarrollo es la curiosidad y fue sin duda esta curiosidad por la vida de la madre de Dios la que llevó a los cristianos primitivos a copiar y transmitir por todo el Mediterráneo y más allá los manuscritos que actualmente conocemos como la tradición de la Dormición y Asunción de la Virgen. Los ejemplos más antiguos comienzan a aparecer desde el s. V y a pesar de una construcción y conservación literaria desigual podemos comprobar cómo ya para el s. V estaban ampliamente difundidos por las redes de intercambio mediterráneas. La figura histórica de María va a ser desde muy pronto objeto de desarrollos teológicos y doctrinales fundamentales para la identidad propia del cristianismo. En Occidente autores como Jerónimo, Ambrosio, Agustín, y otros muchos, van a dar solución a algunos problemas que planteaba la historia de María. Mediante la comparación del papel de María con Eva se va a convertir en la redentora de su sexo y se posicionará como el medio por el cual el plan de la Salvación tuvo lugar. Mediante la personificación de la Iglesia en la persona de María van a despojar a la figura histórica de su identidad judía para poder ser venerada sin ningún problema doctrinal. Con la extendida y fervientemente defendida creencia en su virginidad perpetua será tomada como modelo de pureza y respetabilidad femenina dirigida al creciente número de vírgenes y viudas en las

comunidades cristianas, estableciéndose como el reflejo del ejemplo de castidad de Jesús dirigido a los clérigos.

Es curioso cómo el fenómeno de la mariofanía no comienza en Occidente hacia el s. IX con la recuperación del neoplatonismo gracias a la obra de Escoto. Los expertos en el tema como Barnay han buscado la causa en la fragmentación política de Occidente. A diferencia de los emperadores de Oriente, en los estados germánicos sucesores el poder temporal y eclesiástico no comenzaron unidos en una misma estructura. Por este motivo las élites políticas y religiosas no tuvieron la necesidad de tomar la figura de María para autolegitimar su poder espiritual mediante el poder sobrenatural otorgado por las revelaciones de la Virgen. En este sentido, tras el importantísimo desarrollo teológico de San Agustín con la creencia en que María fue concebida sin pecado original habrá pocos cambios doctrinales hasta el s. VII con las aportaciones de autores como Venantius Fortunatus, Ildefonso de Toledo y Beda. Para el siglo VII podríamos afirmar que se da un florecimiento de la devoción popular a la Virgen en el contexto de la popularización de las historias de los santos y los martirologios. Paralelamente a esta piedad popular el culto mariano comenzará a establecerse en las principales ciudades con la introducción de las festividades marianas en los calendarios litúrgicos de Occidente. La necesidad de componer sermones para estas fiestas pudo servir de acicate para autores como Beda y Ildefonso para abordar el tema de la Virgen y darle un desarrollo mayor del que se le había dado hasta ese momento, limitándose a hacerse eco de las controversias cristológicas que se daban en la parte oriental. Cabe destacar a Beda como uno de los primeros investigadores que se acercará a la figura de María con cierto sentido crítico con el objetivo de establecer la fecha de su muerte en la elaboración de su histórica cronología.

Como hemos visto a partir del s. VII podemos apreciar como algunas festividades litúrgicas, que en origen estaban dedicadas a Cristo como la fiesta de la Presentación de Jesús en el Templo y al mismo tiempo de la Purificación de María, son renombradas para dar más importancia al papel de la Virgen en el plan de la Salvación, y a esto se debe la decisión de situar las fechas cerca de la Navidad. El foco de atención en estas festividades se va a poner, como cabría esperar, en la creencia de la concepción virginal, establecida como dogma en el 649 en el Concilio de Letrán, precisamente como argumento para combatir la creciente herejía monotelista. A través de algunos ejemplos como el caso hispano, pero también de la Inglaterra anglosajona, la Galia merovingia y ciudades italianas como Rávena o la propia Roma, hemos podido ver como la difusión de estas festividades litúrgicas fue al principio

lenta, desigual y con una notable confusión respecto a las fechas. Parece claro afirmar la notable influencia espiritual que tuvieron las ciudades de Roma y Constantinopla en la formalización y estabilización de las fechas y del ceremonial litúrgico, tal y como nos muestran los ejemplos del viaje a Constantinopla de Leandro de Sevilla o del obispo Tajón a Roma.

En el caso hispano la promoción del culto mariano a través de estas festividades se va a ver respaldado por las jerarquías de la Iglesia y de la monarquía a partir de la conversión de Recaredo. A través del estudio de las fuentes epigráficas, especialmente las consagraciones de iglesias, es posible trazar vínculos e influencias entre la política religiosa en el estado visigodo y el Imperio bizantino. Si pusieramos las iglesias tratadas en un mapa veríamos claramente la relación entre la influencia cultural y religiosa oriental en las zonas más romanizadas de la Península. Especialmente en la actual Andalucía, Extremadura y a lo largo de las vías de comunicación marítimas y viarias.

Por lo tanto y sin desmerecer los factores internos como la emergencia de devoción popular y personal de algunos de los más destacados protagonistas, de la que poco o nada se ha conservado, podríamos afirmar que en el caso hispano las fundaciones de iglesias dedicadas a la Virgen están relacionadas con esta influencia bizantina antes incluso de la conversión del reino con Recaredo. Al fin y al cabo si miramos la política religiosa y cultural del reino de Toledo bajo los reinados de Leovigildo y Recaredo vemos como los visigodos se hallaban en un proceso de romanización, tendiendo a la fusión con las élites hispano-romanas para crear un reino más estable y asegurar la sucesión hereditaria pacífica. Lo podemos ver en la numismática, la arquitectura, el ceremonial cortesano y también en las inscripciones de consagración de iglesias. A través de esta inestimable fuente epigráfica podemos ver cómo a partir del IV se comienza a promover estas inscripciones desde las jerarquías eclesiásticas y visigodas para mostrar y transmitir su creciente poder en todas las capas de la sociedad. El propio acto de fundar una iglesia es una muestra de la expansión física y cultural de la Iglesia -ya sea esta arriana o católica- y si atendemos a la posición que tenían estas inscripciones nos damos cuenta de su dimensión propagandística y además ejemplificadora. La mayor parte de estas inscripciones aparecen entre la segunda mitad del s. VI hasta los 50 primeros años del VII por lo que se ha interpretado su conexión con la política de unidad religiosa iniciada bajo el rey arriano Leovigildo y posteriormente culminada por su hijo Recaredo ya bajo una sola iglesia católica en el III Concilio de Toledo.

Las acciones de Recaredo, como la consagración de la catedral de Toledo a Santa María o su participación activa en el Concilio, podrían estar tratando de emular la tradición cesaropapista comenzada con Constantino en el Concilio de Nicea. Parece claro que con la ratificación por *Flavio* Recaredo de las actas del Concilio se va a otorgar a la Iglesia hispana amplios poderes sobre el gobierno civil, con un control sobre los agentes del Tesoro y los jueces. La unificación religiosa va a venir de la mano de la íntima interrelación de la Iglesia con la monarquía visigoda. A cambio de la ampliación de sus poderes temporales la Iglesia respondió sacralizando la figura del rey, como podemos ver en la crónica de San Isidoro o en la carta del papa Gregorio I. Esta nueva política religiosa posibilitó la creciente homogeneización social entre la aristocracia hispano-romana, que copaba los puestos de la jerarquía eclesiástica católica, con los *seniores* godos recién convertidos. A partir de esta fecha la interconexión del poder civil y eclesiástico se va a dejar notar en la revitalización de las construcciones de iglesias y monumentos en este periodo de formación y consolidación del reino de Toledo. Las iglesias dedicadas a María tienen por tanto un doble sentido, por un lado fomentan la piedad mariana como antídoto ante cualquier herejía de naturaleza cristológica, como el aún reciente arrianismo, y por otro lado, establecen la unidad religiosa bajo la misma creencia católica, en la que la Virgen se ha convertido en *pilar* fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

SUCIU, A. (2011) "About Some Coptic Fragments on the Dormition of the Virgin", Colgado en el blog que lleva su nombre el 15 de Septiembre de 2011, <<<https://alinsuciu.com/2011/09/15/coptic-fragments-on-the-dormition-of-the-virgin/>>>, en línea a 26/7/2020.

ÁNGELA FRANCO, M. A. (1982), "Un crismón ravenático en Toledo", *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, Nº. 13, pp. 289-299.

BARNAY (2002), "La bergère, l'apparition, l'annonce et le signe", *Annali di Studi religiosi* Nº 3, pp. 141-154.

BAUCKHAM, (1998) R., "The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses", *Novum Testamentum, Supplements*, V. 93, Brill, Leiden.

BAUR F. C., (1831) "Die Christenpartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen in der ältesten Kirche, den Apostel Petrus in Rom", *TZTh* Nº4.

BENKO S., (2004) *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden.

BOVER, (1951) "La Asunción de la Virgen María, B.A.C. Sección II", *Teología y Cánones* Nº 27, Editorial Católica, S. A.

BOVON, F., (2002) "Mary Magdalene in the Acts of Philip", F. Stanley Jones (ed.), *Which Mary?*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 78-125.

BRAKKE, D., (1998) *Athanasius and Asceticism*, Johns Hopkins University Press.

BRANDES, W. (2010), "Origin of the Cult of the Virgin Mary", *Church History and Religious Culture*, Nº90, pp. 348-350.

BROWN, (1978) *Mary in the New Testament*, Paulist Press, New York.

BRUYN (2011), "Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets", *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Vol. 48, pp. 163-216.

BURRUS, V., (1994) "Word and flesh: the bodies and sexuality of ascetic women in Christian antiquity", *Journal of Feminist Studies in Religion*.

CALLEJO SERRANO (1963), "Templo visigodo dedicado a la Virgen de Ibahernando", *Revista de estudios extremeños* Vol. 19, Nº 3, pp. 535-548.

CAMERON, A. (2004), "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making", *Studies in Church History*, Nº39, 1-21.

CAMPENHAUSEN H., (1964) *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, reeditado por Wipf and Stock en 2011.

CAPELLE, B. (1949), "Vestiges grecs et latins d'un antique «Transitus» de la Vierge, *Analecta bollandiana*, Nº 67, Mélanges Paul Peeters, I., Bruselas.

CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES (1983), E. *La basílica de época visigoda de Ibahernando*, Institución Cultural "El Brocense", Cáceres.

CHAVASSE A., (1959) "Le sacramentaire Gélisien (Vat. Reg. 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les Titres romains au VIIe siècle", *Revue de l'histoire des religions*, tome 155, Nº2, pp. 246-248.

CLARK E., A., (2011) *Founding the Fathers Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America*, University of Pennsylvania Pres.

CLAYTON, (1999) "The Transitus Mariæ : The tradition and its Origins" *Apocrypha International Journal of Apocryphal Literatures*, 74-98.

CLAYTON, M. (1990) *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press.

CONSTAS (1995), "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh, *Journal of Early Christian Studies* Nº3, pp. 169-94". Artículo accedido a través de Academia.edu:

<<https://www.academia.edu/10373669/Weaving_the_Body_of_God_Proclus_of_Constantinople_the_Theotokos_and_the_Loom_of_the_Flesh_JECS_3_1995_169_94>> en línea a 8/8/2020.

CONSTAS (2002), *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Vigiliae Christianae, Supplements, Volume: 66*, Brill.

COOPER (1998), "Contesting the Nativity: Wives, Virgins, and Pulcheria's imitatio Mariæ", *Scottish Journal of Religious Studies*, Nº 19 (1) 31-43. 22.

COTHENET É., (2004) "Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récits anciens de la Dormition", en *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, ed. E. Cothenet et al., Médiaspaul, Paris.

DALEY, (1998) *On the Dormition of Mary*, St Vladimir's Seminary Press.

DAVIS, S. J., (2001), *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford early Christian studies, Oxford University Press.

DUVAL, Y. (1993), "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)", en *Antiquité Tardive* nº1, 173–206.

E. A. THOMPSON (1971), *Los godos en España*, Alianza Editorial S.A. (Primera reimpression del 2019), Madrid.

FASSLER M. (2001), "The first Marian Feast in Constantinople and Jerusalem: Chant Texts, Readings and Homiletic Literature", en Jeffery, Peter (ed.), *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West: in honor of Kenneth Levy*, Woodbridge, Boydell Press, pp. 25-87.

FASSLER M. (2013), "Mary in the Seventh-century Spain: the Mass Liturgy of Dec. 18", en Fernández de la Cuesta; et. al., *El canto mozárabe y su entorno. Estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, pp 217-236.

FERRER GRENECHE (2007), "La liturgia hispano-mozárabe" en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino Visigodo de Toledo*, Toledo, p. 263.

FERRER, J.M. (2008), "San Ildefonso de Toledo. Liturgia y Mariología en San Idelfonso de Toledo (†667) y los rasgos de la Mariología Hispana", *Estudios Marianos* Nº74, Sociedad Mariológica Española, pp. 213-236.

FÖRSTER, H., (2006) *Transitus Mariae: Beiträge zur koptischen Überlieferung mitt einer Edition von P. Vindob*, Walter von Gruyter, Berlin.

FOSKETT M. F., (2005) "Virginity as Purity in the Protoevangelium of James", en *Feminist Companion to Mariology*, ed. Amy-Kill Levine, 67-76, T&T Clark, London.

FROYSHOV S. (2007), "The Early Development of the Liturgical Eight-Mode System in Jerusalem", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* nº 51, Paul Meyendorff, p. 139- 178.

GAVENTA, B. R., (1995) *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus. Studies and Personalities of The New Testament*, University of South Carolina Press, Columbia.

GIRONÉS (2008), “La Virgen María en la liturgia visigótica, en San Ildefonso de Toledo (†667) y los rasgos de la Mariología Hispana”, *Estudios Marianos*, Nº 74, Sociedad Mariológica Española, pp. 237-245.

GODOY FERNÁNDEZ, C. (1995), *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona.

GONZÁLEZ BLANCO A. (1983), “El cristianismo en la Hispania Preconstantiniana; Ensayo de interpretación sociológica”, Universidad de Murcia. Artículo en PDF: <<<https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/12823/1/El%20Cristianismo%20en%20la%20Hispania%20Preconstantiniana.pdf>>>, en línea a 18/8/2020.

GRAEF H., (2009) *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Ave Maria Press.

GRAVAR (1968), *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton University Press.

HOLUM (1992), *Theodosian Empresses : Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, United States.

HORSLEY (1977), *New Documents Illustrating Early Christianity, 2: A Review of Greek Inscriptions and Papyri, vol 2*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

HUIDOBRO (1974), “San Ildefonso de Toledo; Estudio Histórico-Teológico de su doctrina cristológica”, artículo en PDF en el repositorio de la Universidad de Chile: <<<https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/15055/000404074.pdf?sequence=1>>> en línea a 27/08/2020.

IGLESIAS APARICIO (2016), “Santa María de Mijangos”, entrada en el blog *Condado de Castilla*: <<<https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/arte/santa-maria-mijangos/>>> en línea a 03/9/2020.

IHNAT, K. (2019), “Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia”, *Anuario de Estudios Medievales*, Nº49, pp. 619-643.

LECANDA, J. A. (1994), “El epígrafe consecratorio de Santa María de Mijangos (Burgos). Aportaciones para su estudio”, *Letras de Deusto*, Nº24, 173-195.

JANINI, J. (1965), “Roma y Toledo: nueva problemática de la liturgia visigótica, en Rivera Recio, Juan Francisco (ed.)”, *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Diputación Provincial de Toledo, pp. 33-53.

JEFFERY (1994), "The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant", *Journal of the American Musicological Society* Vol. 47, No. 1, pp. 1-38.

JENSEN (2000), *Understanding Early Christian Art*, Routledge.

KATEUSZ (2015), "Ascension of Christ or Ascension of Mary? Reconsidering a Popular Early Iconography", *Journal of Early Christian Studies*. Artículo accedido a través de Academia.edu: <<https://www.academia.edu/14189231/Ascension_of_Christ_or_Ascension_of_Mary_Reconsidering_a_Popular_Early_Iconography>> en línea a 8/8/2020.

KAUTEUSZ, ALLY, (2013) "Collyridian Déjà vu The Trajectory of Redaction of the Markers of Marys Liturgical Leadership", *Journal of Feminist Studies in Religion* 29 (2).

KELLY J.N.D. (2000), *Early Christian Doctrines Fifth Edition*, A&C Black.

LOPEZ MARTÍNEZ (1997), "Lápida testimonial de la consagración del "lugar de Santa María de Mijangos", *Nuevos caminos sobre viejas sendas*, Burgos.

LÓPEZ MARTÍNEZ (2000), "Notas sobre la historia de Mijangos", *Boletín de la Institución Fernán González*, Nº220, pp. 7-42

LUIJENDIJK (2014), "Forbidden Oracles?: The Gospel of the Lots of Mary", *Studien Und Texte Zu Antike Und Christentum/Studies and Texts in Antiquity and Christianity*, Mohr Siebeck GmbH & Co.

MACMULLEN R., (2009), "The Second Church Popular Christianity A.D. 200-400", *Greco-Roman World Supplement Series 1*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

MARJANEN, (1996) *The Woman Jesus Loved : Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Brill, Leiden.

MARTÍNEZ Díez; RODRÍGUEZ BARBERO, (eds.) (1992), "La colección canónica hispana V", *Concilios hispanos: segunda parte*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

MATEOS CRUZ (2005), "Los orígenes de la cristianización urbana en Hispania, VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania", *Cristianització i topografia: València 8, 9 i 10 de maig de 2003* / coord. por José M. Gurt i Esparraguera, Albert Ribera i Lacomba.

MAUNDER (2008), *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns & Oates.

MAXWELL E. J., (2013) *Praying and Believing in Early Christianity: The Interplay between Christian Worship and Doctrine*, Liturgical Press.

MAYMÓ i CAPDEVILA (2013), *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*, Universitat de Barcelona.

MCGUCKIN, (2008) "The early cult of Mary and inter-religious contexts in the fifth-century church", en el libro MAUNDER, (2008) *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns & Oates.

MEYER, M. W., (1985) *Making Mary Male: the Categories 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas*, Cambridge University Press.

MIMOUNI, SIMON CLAUDE, (2011) *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie: Études Littéraires, historiques et doctrinales*, Brill, Leiden.

MOSSAY J. (1982), "Grégoire de Nazianze, Discours 20-23; Discours 24-26, Ed. du Cerf («Sources Chrétiennes», n. 270 y 284),” *Scripta Theologica*, Nº14 (3), Paris.

NAVASCUÉS J. M. (1948), "La Dedicación de la iglesia de Santa Maria y de todas las Virgenes, de Mérida", *Archivo español de Arqueologia*, Nº21, pp. 309-359.

NEGRO CORTÉS A. E. (2014), "Nuevas aportaciones sobre dos inscripciones visigodas aparecidas en la zona de Trujillo", *Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura*, Universidad de Extremadura.

NORELLI, E. (2009), "Marie des apocryphes - enquête sur la mere de jesus dans le christianisme antique: Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique", *Christianismes antiques*, Labor et Fides.

NORELLI, E., (2010) "La Letteratura apocrifa sul transito de Maria e il problema delle sue origini", *Il dogma dell'assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, ed. Ermanno M. Toniolo, Edizioni Marianum, Roma.

PAPACONSTANTINO, A. (2000), "Les sanctuaires de la Vierge dans l'Égypte byzantine et omeyyade: l'apport des textes documentaires", *Journal of Juristic Papyrology*, 30. pp. 81-94.

PARLBY G., (2008), "The Origins of the Marian Art in the Catacombs and the Problems of Identification", en MAUNDER (2008), *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Bloomsbury Academic, Londres.

PELIKAN, J., (1998) *Mary Through the Centuries - Her Place in the History of Culture*, Yale University Press.

PEPPARD (2012), "Illuminating the Dura-Europos Baptistery: Comparanda for the Female Figures", *Journal of Early Christian Studies* 20 (4), pp. 543-574.

PEPPARD (2016), *The World Oldest Church*, Yale University Press.

PINELL J. (1998), *Liturgia Hispánica*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona.

PRICE, R., (2019) "The Virgin as Theotokos at Ephesus (ad 431) and Earlier", en el libro *The Oxford Handbook of Mary* editado por Chris Maunder.

RAHMANI (1966), "Two Early Christian Ampullae", *Israel Exploration Journal* Vol. 16, No. 1 , pp. 71-74.

REYNOLDS (2012), *Gateway to Heaven: Marian Doctrine and Devotion*, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods: Volume I: Doctrine and Devotion, New City Press.

RINA, BRUBAKER; CUNNINGHAM, (2016) "The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar", *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, *Birmingham Byzantine and Ottoman Studies*, Routledge.

ROBERTS, C.H., (1938) *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Volume III, Theological and Literary Texts*, Manchester University Press, Manchester.

ROSCHINI, G., M. (1949) "Assunzione. I, Origine e sviluppo storico", *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, vol. II, col. 200.

RUBIN, (2009) *Mother of God: "A History of the Virgin Mary*, New Haven, Yale University Press", Accedido a través de la reseña de la profesora Donna Spivey Ellington de la Gardner-Webb University, publicado en *Reviews in History*, <<<https://reviews.history.ac.uk>>>, en línea a 1/8/2020.

SALVADOR GONZÁLEZ, (2011) "La iconografía de La Asunción de la Virgen María en la pintura del Quattrocento italiano a la luz de sus fuentes patrísticas y teológicas", *Mirabilia*, Nº 12, p. 189-220.

SÁNCHEZ RAMOS I. et al. (2015), "Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad tardía a través del corpus epigráfico", *ROMVLA*, Nº 14, pp. 221-265.

SANTIAGO FERNÁNDEZ J. et al. (2009), "El hábito epigráfico en la Hispania visigoda", *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*,

Universidad Complutense de Madrid, Dpto. de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Madrid, 291-344.

SCHÜSSLER FIORENZA E., (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York.

SHOEMAKER (2018), "The Cult of Fashion: The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics" Artículo accedido a través de Academia.edu, <<https://www.academia.edu/1057778/The_Cult_of_Fashion_The_Earliest_Life_of_the_Virgin_and_Constantinople_s_Marian_Relics>> en línea a 8/8/2020.

SHOEMAKER, "Gender at the Virgins Funeral: Men and Women as Witness to the Dormition", *Studia Patristica* 34, 2011.

SHOEMAKER, S. J., (2002) *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press.

SHOEMAKER, S. J., (2005) "A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary", artículo publicado en Academia.edu, <<https://www.academia.edu/1057323/The_Virgin_Mary_in_the_Ministry_of_Jesus_and_the_Early_Church_according_to_the_Earliest_Life_of_the_Virgin>> , en línea a 26/07/2020.

SHOEMAKER, S. J., (2018) *The dormition and assumption apocrypha*, Peeters, Leuven.

SHOEMAKER, S., (1999) "Let us go and burn her body": The image of the Jews in the Early Dormition Traditions", *Church History*, 68. nº4.

SMITH LEWIS, A., (1902) "Apocrypha Siriaca: The Protoevangelium jacobí and Transitus Mariae", *Studia Siriaca*, nº11, ed. C.J. Clay, Londres.

STEGMÜLLER, O., (1952) "Sub Tuum Praesidium: Bemerkungen Zur Ältesten Überlieferung", *Zeitschrift für katholische Theologie*.

TORRES, J., (2009) "La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV", en el libro *Herejes en la historia*, coord. por María del Mar Marcos Sánchez, Trotta, págs. 49-76.

VIVES, J. (1949), "La dedicación de la iglesia de Santa María, de Mérida", *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, Nº 22.

WARNER R., (1976) *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, ed. Alfred A. Knopf, New York. Accedido a través de la reseña del profesor G. Scheper de Essex Community College, Baltimore. Publicado en Academia.edu, <<https://www.academia.edu/8420784/Marina_Warner_Alone_of_All_Her_Sex_The_Myth_and_Cult_of_the_Virgin_Mary_Knopf_1976_.Review_essay_in_Christianity_and_Literature>>, en línea a 1/8/2020.

WENGER, A. (1958), "L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle: études et documents", *Archives de l'Orient chrétien*, nº5, Institut français d'études byzantines, Paris.

WILLIAMS, F., (1987) *Panarion*, vol.II Leiden, Brill.

WINN LEITH (2017) "Earliest Images of the Virgin Mary", *Biblical Archaeology Review*, artículo accedido a través de Academia.edu <<https://www.academia.edu/31533569/Earliest_Images_of_the_Virgin_Mary>> en línea a 7/8/2020.

WRIGHT, W. (1865), *Departure of My Lady Mary from This World*, Mitchell and Hughes.

YARZA URQUIOLA, V., CODOÑER, C. (eds.) *Ildefonso de Toledo, De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus*, Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 114A).