

## ORATE LECTORES: EPIGRAFÍA, LITURGIA Y CULTURA LIBRARIA EN LOS GRAFITOS DE LAS GOBAS 6 (CONJUNTO RUPESTRE DE LAÑO, BURGOS)

MARÍA TERESA MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE\*  
*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*  
maite.munoz@ehu.eus

### RESUMEN

Comentario de un grupo de grafitos hallados en la cueva artificial Las Gobas 6 en el conjunto rupestre de (Laño, Condado de Treviño, Burgos, ca. s. VII), que confirma tanto la continuidad en la región de una serie de fórmulas epigráficas y litúrgicas como la temprana presencia de expresiones que, con posterioridad, serán habituales en colofones de manuscritos. Este pequeño corpus permite además reivindicar la importancia de los grafitos de Las Gobas como documentos de excepción para determinar el alcance de la cultura escrita y su difusión en núcleos rurales, siempre a través de peregrinos y hombres religiosos concedores de las prácticas de los primeros *scriptoria* medievales.

*PALABRAS CLAVE:* graffiti, País Vasco, epigrafía cristiana y medieval, liturgia, cultura escrita, cristianización.

### ORATE LECTORES: EPIGRAPHY, LITURGY, AND LIBRARY CULTURE IN THE GRAFFITI FROM LAS GOBAS (LAÑO, BURGOS)

### ABSTRACT

I present a commentary about a group of graffiti found in the artificial archeological site Las Gobas 6, a rupestrian compound in Laño (Condado de Treviño, Burgos, ca. 7th century). These graffiti confirm a continuity in the region of liturgic and epigraphic formulas as well as topoi found in manuscript colophons. This small corpus allows us to claim the importance of the graffiti in Las Gobas as exceptional documents to determine the reach of the written culture and its dissemination in rural settlements, always through pilgrims and *clerici* knowledgeable about the practise in the early medieval *scriptoria*.

*KEY WORDS:* graffiti, Basque Country, Christian and Mediaeval Epigraphy, Liturgy, Library Culture, Christianization.

### 1. EL CONJUNTO RUPESTRE DE LAS GOBAS: INTRODUCCIÓN

El grupo de grafitos de las cuevas rupestres de Las Gobas-Laño —datos por criterios arqueológicos y paleográficos en el final del periodo visigodo—<sup>1</sup> ofrece una excelente muestra de cómo nombres inscritos, aclamaciones y

---

\* Este trabajo está adscrito al Proyecto CITHARA (HAR2015-65649-C2-1-P, MINECO).

<sup>1</sup> En la región hay al menos 135 grafitos de peregrinos procedentes de 5 lugares, siendo el de Las Gobas el núcleo más importante. Su estudio arqueológico y lectura de los textos de Las Gobas 6 en: Azkarate (1988: 136-144; 253-256; 388-396 [ed. textos]); recogido con correcciones por Azkarate - García Camino (1996: 54-72; 323-325 [propuesta interpretativa], láminas 25-36) = EIMPV 1); con algunas variantes y breves reflexiones sobre el valor de las inscripciones y de los grafitos de los enclaves estudiados, Monreal Jimeno (1989: 116-130 [textos y breve comentario, 121-122]; 270-272 + láms. 75-77, fot. 16-19); García Morilla (2015: 79-81, nº 2); Castresana López (2016: 161-166, nº 140, láms. CLVII-CLX). Sobre la cronología, balance en Azkarate-García Camino (2012: 333-334, con intervención de I. Velázquez).

exhortaciones confirman fehacientemente la relevancia de la escritura y de la lectura en lugares rurales alejados de los núcleos culturales más conocidos.<sup>2</sup>

Grabados en sencillos santuarios de cuevas artificiales,<sup>3</sup> la misma ejecución de los grafitos en un espacio sagrado supone, de un lado, una evidencia de escritura voluntariamente marginal en unos asentamientos considerados como fluctuantes y efímeros<sup>4</sup> y, de otro, la confirmación de que se trata de una práctica más extendida en su tiempo de lo que los testimonios conservados parecen atestiguar.<sup>5</sup>

El conjunto de Laño, “paradigma de lo que entendemos por un eremitorio medieval” (Monreal 1997: 242), se sitúa en una localización central en el grupo oriental de eremitorios rupestres del Alto Valle del Ebro,<sup>6</sup> que incluye además, en sus proximidades, otros restos de asentamientos (así, Baroja, Marquínez y Faido)<sup>7</sup>, todo lo cual conforma una especie de cinturón fronterizo.<sup>8</sup> En dicho

<sup>2</sup> Ramos Remedios (2017: 313-317) destaca la importancia de estos textos como rico testimonio de un periodo de transición.

<sup>3</sup> De la abundante bibliografía sobre la materialidad de los monasterios y cenobios rupestres peninsulares, elementos fundamentales para confirmar la realidad religiosa y su vinculación social en los siglos de transición a la Alta Edad Media al respecto, remitimos a Moreno Martín (2009) y Martínez Tejera (2006). Para el conjunto rupestre de Las Gobas, muy correcta y sucinta actualización de López Quiroga (2017: 81-84).

<sup>4</sup> Pietri (1997: 1470) escribe que se trata de epigrafía “salvaje” en su definición del grafito en relación con su soporte, en principio no destinado a la escritura.

<sup>5</sup> Recuérdense tanto el popular dístico pompeyano, del que se conocen al menos tres copias (*admiror paries te non cecidisse ruinis, qui tot scriptorum taedia sustineas* (CIL 4, 1904, 2461 y 2487), como la súplica del sacerdote de Baal Aniceto *ne quis velit parietes aut triclias inscribere aut scari-phare* (CIL 6, 52). Asimismo Cic. *Verr.* 2, 3, 77, *Suet. Nero* 45, 2 y *Mart.* 12, 61, 7-10, entre otros, confirman el hábito extendido de escritura parietal, que los autores cristianos también comentan: *Per omnes columnas Manichaei tibi titulus adscribetur* (Ps. Hier. *Epist.* 18).

<sup>6</sup> En el grupo occidental, en las zonas más montañosas del Valle de Valdegobía y en el Valle de Tobalina (Tobillas, Corro, Pinedo, Villanueva de Valdegobía, Barrio, Quejo...); cf. Cadiñanos (1986).

<sup>7</sup> Así, desde Barandiarán (1967: 20): “los pequeños templos abiertos en aquel escarpe pueden datar de las postrimerías de la época romana, si bien han debido ser utilizados y aun retocados en siglos más recientes, particularmente en los de la alta Edad Media. Que en tiempos visigóticos fueron utilizadas muchas de estas grutas es cosa indudable, los trazados de algunas de ellas, las inscripciones y figuras de Faido, de Sarracho, de Laño, de Urarte y de Marquínez [...] inclinan irresistiblemente a tal conclusión”. Nótese el entusiasmo en el título de la monografía de Latxaga (1976): “la Capadocia del País Vasco y el complejo rupestre más importante de Europa”. Es muy recomendable a este respecto la reflexión dedicada a la cronología y funcionalidad de estas cuevas artificiales, cuyo espacio se reutilizó como cementerio ya en el siglo IX, en Azkarate - Solaun (2008: 143-144).

<sup>8</sup> Azkarate - García Camino (1996: 326) apuntan en esta dirección con muchas dudas: “En alguna ocasión hemos hecho referencia a la confrontación que la jerarquía eclesial vivió con quienes reivindicaban una vivencia más radical de los ideales ascéticos [...] tratando de interpretar los testimonios rupestres como una alternativa de grupos disidentes para buscar refugio donde no alcanzaba a llegar el largo brazo de la ortodoxia.[...] Hoy en día, sin embargo, no vemos tan claro que la ubicación espacial de estos eremitorios responda a la búsqueda de una frontera entre dos

núcleo del Condado de Treviño y del sur de Álava se han descrito al menos 95 oquedades artificiales, algunas muy próximas entre sí, otras prácticamente desaparecidas, siendo 30 las cuevas localizadas en Laño, en que se localizan los conjuntos eremíticos de Santorkaria y Las Gobas. El conjunto se halla cerca del único *oppidum* de la zona de la actual Álava, Veleia, en el *Iter XXXIV*; y también el monasterio de Valpuesta se sitúa a pocos kilómetros [Fig. 1].

Es un aspecto relevante considerar que el conjunto fuera una rama del cercano asentamiento monástico de San Millán en la Sierra de la Demanda,<sup>9</sup> aspecto que no tiene que ser incompatible con los planteamientos recientes que proponen que en Laño se habría desarrollado un centro eclesiástico vinculado a una población rural cercana.<sup>10</sup>

## 2. EL CORPUS DE GRAFFITI DE LAS GOBAS 6

El pequeño corpus de Las Gobas 6 se graba en una zona de cristianización tardía y caracterizada por la escasez de documentación latina tardía, además en una época en la que disminuyen en todo lo que había sido el Imperio los usos de escritura cotidiana.

Del conjunto de 22 grafitos conservados 21 de se localizan en Las Gobas 6, en el muro testero de la iglesia rupestre contraabsidiada. Los cinco escribas distintos incluyen términos y sentencias grabados por los propios eremitas o por los peregrinos,<sup>11</sup> que sin duda dejaron sus *graffiti* como señal de su experiencia religiosa en el lugar de culto y como prueba de un (siempre relativo) “índice de penetración de un cierto grado de cultura utilitaria pero real” (Velázquez 2001: 189).

Son textos excepcionales en cuanto a forma y contenido, máxime si los comparamos con grafitos más o menos contemporáneos hallados en las zonas limítrofes de Burgos y La Rioja. Además se trata de los primeros testimonios cristianos escritos de esta región de relevancia. Las siguientes inscripciones latinas próximas son del siglo X: el epígrafe conmemorativo de la renovación de la iglesia de San Román y San Cipriano *a Vigilani presviteri*, en Tobillas (EIMPV 1, nº 10, p. 127-130, del año 939), y una estela fragmentaria de un *presbiter/ri Hobeconi*, en San Andrés de Argote (ibid. nº 9, p. 124-125).

---

mundos culturalmente antagónicos, pagano uno y cristiano el otro. [...] Ignoramos si esta frontera era cultural o era política entre lo visigodo y lo franco o ambas cosas a la vez”.

<sup>9</sup> De Brestian (2011: 293) sugiere de forma convincente esta relación: “The cave churches near Faido [...] are likely related to this movement and represent an offshoot of Aemilianus’ monastic settlement around Mount Dircetius”.

<sup>10</sup> Siempre que consideremos, como Brown (2016: 1021), que “fue el cristianismo rural el que creó poblaciones, y no al contrario”. López Quiroga (2017: 82) aplica este principio a Las Gobas, donde la comunidad rural bien podría establecerse en torno a las construcciones religiosas. Cuestiona el carácter eremítico de estas cuevas Quirós (2006: 59).

<sup>11</sup> El estudio paleográfico de los grafitos de Las Gobas muestra que hay varias manos y tipos de escritura, desde las capitales a las minúsculas y semiunciales (EIMPV 1: 82-86), de tamaño, diseño y legibilidad también variables (ibid: 65).

Tomo como numeración la de la Azkarate Garai-Olaun y García Camino (1996: 59-72); en negrita los tres grafitos en que me voy a detener en este estudio, que coinciden en su función “práctica” de portadores de invocaciones y peticiones de oración.<sup>12</sup> Estos grafitos ocupan un campo epigráfico de 130 cm longitudinales x 80 cm verticales [Fig. 2]. Presentan la nueva cursiva común, en su evolución a la cursiva visigótica, similar a la de las pizarras y otras muestras paleográficas procedentes también de cuevas, lo que permite su inclusión en el escaso aunque importante elenco de escritura peninsular del siglo VII d. C.<sup>13</sup>

- G/1. Atanasivs  
 G/2. Sci Primitiuii  
 G/3. Flav(ia)un(s)<sup>14</sup>  
 Ioh^anni  
 F^r(atru)m // F^ratm<sup>15</sup>  
 D. ω chrismon A  
 E. L+++e++++plitquterse++++bete++++  
 G/6. Pla^s ++  
 G/8. tinn [---] viv<a> e<t> viv<a>/  
 Vâlêriânus viva êt viva//  
 G/9. e^t viva  
 e^t vivas^e vivas ++++  
 G/10. Armerius viva[t]<sup>16</sup> //  
 G/11. Fla^inus s +  
**G/12.** <(h)abea>tis adiutorem<sup>17</sup>  
 orate lectores sic dñm ab<sup>18</sup>  
**G/13.** qui fecit viva qui le[g̃er̃]it gaudeat  
 G/14. Senticio  
**G/15.** orate  
 pro me  
 lêcto fê s

<sup>12</sup> Petrucci (1969: 162) confirma que los grafitos sobreviven en el período altomedieval “non tanto in quanto latori di un messaggio destinato ad un pubblico di lettori, ma piuttosto in quanto portatori di invocazioni e di preghiere, cioè di espressioni del tutto private di sentimenti personali destinati alla divinità e non agli uomini”.

<sup>13</sup> Castresana (2016: 162), para una detallada descripción del resto de los aspectos paleográficos y de *dispositio* fundamentales del conjunto (tamaño de las letras separación entre los grafitos, etc.). Compara esta escritura con la de otros conjuntos Velázquez (2001: 209-210 y 1993: 271 y 320).

<sup>14</sup> Castresana (2016: 165, 140. C) lee *Flaunu* y refiere otro ejemplo de pentalfa en la inscripción que documenta la consagración de la iglesia de Santa María de Mijangos del año 601 (ibid.: 173-177, n<sup>o</sup> 144).

<sup>15</sup> Castresana (2016: 162-164, n<sup>os</sup> 140 C, F, J).

<sup>16</sup> Armerius viva^t (Castresana 2016: n<sup>o</sup> 140, I).

<sup>17</sup> Castresana emmienda: *ab <bea>tis*; de donde presupone *sic dnm ab beatis adiutorem*, más que extraña lectura que da pie a la siguiente traducción: “Orad, lectores, así al Señor como ayuda desde los santos” (Castresana 2016: 164, n<sup>o</sup> 140.K).

<sup>18</sup> Tan solo 50 mm. por debajo de G/6 (EIMPV 1: 67) y tan próximo a G/13 (también suyo) que el final del texto se coloca en la parte superior. Las dos líneas ocupan un campo de 18 cm x 1,4.

iic ut d̄nm  
 adiu[to]f̄em  
 prote<c>tof̄em<sup>19</sup>

Los grafitos han podido ser leídos (sin duda con dificultades). Parte de ellos – algunos de lectura incierta– son *intitulationes*, en los que solo consta el nombre del autor del grafito o su destinatario, sea monje o peregrino; dos incluyen nombres de santos (Atanasio<sup>20</sup> y Primitivo<sup>21</sup>). Los nombres aislados y las aclamaciones del tipo *vivat* pueden a lo sumo considerarse *tituli memoriales* que – en cuanto que sirven para conmemorar al autor o a sus allegados y encomendarlos a Dios–<sup>22</sup> comparten elementos formularios con textos de carácter funerario.<sup>23</sup>

El resto –justamente los textos G/12, G/13 y G/15– son mensajes de petición de oración e invocación a su propia lectura, trazados en un lugar relativamente frecuentado pero con grafías de tamaño muy reducido.<sup>24</sup> El hecho de que el autor de esta corta serie sea el mismo<sup>25</sup> y de que escriba de forma próxima dos grafitos de contenido semejante (G/12 y G/15, con una *dispositio* en 6 líneas), como se

<sup>19</sup> Con caligrafía similar a G/12, cada una de las seis líneas ocupa un campo de entre 30 y 50 mm. (EIMPV 1: 68). De nuevo Castresana enmienda y entiende, a partir de la línea 3: *ut dnm v<e>atis [p]rote[ct]ore*, para traducir “Orad por mí, lectores, para que el Señor nos proteja junto con los santos” (loc. cit: 164, nº 140). Sin duda el problema mayor que tiene el grafito está en la línea 5, con un *vacat* central que Azkarate y García Camino leen *adi[ut]orem* (EIMPV 1: 68).

<sup>20</sup> A diferencia del grafito inferior, dedicado expresamente a un santo, la grafía diferente del resto e incluso su localización en la parte superior del muro de la habitación que hace las veces de ábside ha hecho pensar en un culto temprano a san Atanasio.

<sup>21</sup> ICERV 307c, 1-2 (Guadix, año 652) confirma la popularidad y extensión geográfica del culto a san Primitivo y sus reliquias, culto que con posterioridad se desarrolla en el norte peninsular siempre en conexión con el Camino de Santiago. Cf. Sastre de Diego (2011: 81-82), quien en su Tesis Doctoral sostiene que esta mención de san Primitivo puede apoyar una cronología posterior de los *graffiti* de las Gobas 6 (id. 2009: 333-335).

<sup>22</sup> Sobre el destacado uso litúrgico de estos *libri* y su relación con algunos *corpora* de grafitos, cf. Handley (2017: 573-574), quien emplea con acierto la expresión “*graffiti* litúrgicos”.

<sup>23</sup> Como mantienen, desde Azkarate (1988:400, con dudas) y Monreal (1989: 123) a Castresana (2016: 164) y García Morilla (2015: 79), quien de hecho ya define al conjunto como *intitulationes funerariae*. Esto sí es claro en grafitos con listas que reúnen los nombres de los difuntos en una cámara sepulcral; un ejemplo de ello: *Felicitas Bonoses / Mercurus Prisciles / Marcelini / Iovini / Crescenti / Prisciani / Agapiti / Crescentionis* (ICVR 4, 11900, cementerio anónimo junto a la Vía Apia, ca. 300-350 d. C.).

<sup>24</sup> Destaca con claridad el valor de “aproximación nominal” que para los peregrinos tenía dejar un grafito con su propio nombre, muy a menudo desprovisto de otro texto y en los altares Treffort (2007a: 43-77).

<sup>25</sup> Azkarate (1991: 173): “Este tercer escribiente se nos presenta como una persona habituada a la escritura libraria sobre pergamino, como lo indican la forma de ciertas letras, aunque no pueda ocultar las limitaciones que conlleva el escribir en una pared”; apoyándose en serios criterios arqueológicos el mismo Azkarate retrasa un tanto la temprana cronología –fines s. VI-primer cuarto del VII– que defiende tanto en este estudio sobre el eremitismo de época visigoda como en sus sucesivas ediciones de los grafitos de Las Gobas (1988 y 1996).

advierde en otras grutas con grafitos,<sup>26</sup> puede llevarnos a pensar incluso en un profesional de la escritura, pagado por otros peregrinos o eremitas menos letrados, por lo que no todos los escritos trazados tendrían que considerarse autógrafos.<sup>27</sup>

Los grafitos dedicados al recuerdo de la *memoria defunctorum* paleocristianos ceden su lugar, en el período tardoantiguo y altomedieval, a una función litúrgica y devocional, de modo que a menudo pronuncian una petición en el espacio consagrado, oración que no se dirige a Dios o a los santos allí venerados, sino a los posibles lectores, que comparten ante la colectividad –sus receptores– sus creencias y sus temores.<sup>28</sup>

A continuación voy a revisar los elementos formularios de los tres grafitos, destacando sus particularidades y otros usos similares, con especial atención a otros grafitos y a inscripciones del norte peninsular de época medieval.

### 3. LOS GRAFITOS G/12 Y G/15: PETICIONES DE ORACIÓN

Es sabido que la arquitectura cristiana comparte un “sentido de la audiencia” (Kendall 1998: 40), manifiesto en las abundantes inscripciones liminares y en la relevancia dada a los lectores de los textos e imágenes que también se disponen en el interior de los recintos sagrados. Este uso se generaliza hasta tal punto en el período altomedieval se ha llegado a considerar la existencia de un subgénero, el de las “oraciones en piedra”,<sup>29</sup> que desarrolla y extiende a otros monumentos la práctica de la oración dedicada en particular a los difuntos, formulada en un primer momento mediante las más antiguas invocaciones con valor escatológico del tipo *vivat/s in Deo*.<sup>30</sup>

En los grafitos G/12 y G/15 de Las Gobas el autor único (así lo confirma la similitud de los trazos y de las letras) el modo imperativo ocupa un lugar destacado, siendo el vocativo/apóstrofe *lectores* el segundo y tercer sintagma respectivamente aún más relevante –con un tamaño de letra un poco mayor y con nexos–, seguido asimismo por sendas promesas de recompensa divina.

#### 3.1. *Orate - Orate / pro me /*

Inscripciones y grafitos comparten una brevedad que los distingue de las más antiguas litúrgicas, dirigidas directamente a Dios por los fieles para suplicar

<sup>26</sup> También repetidos, *meme(n)tu mei famulo tuo* y *meme(n)tu mei D(e)o famulo / V[a]sileo* en la cueva de Nove Casedde, en Puglia (Tedeschi 2013: 75-76).

<sup>27</sup> Es lo que Carletti (1997: 84-86), de acuerdo con Petrucci, denomina “delega di scrittura”.

<sup>28</sup> Así, *om(ne)s homines in populo qui intratis ... orate pro me* (ICVR 2, 4533).

<sup>29</sup> Ya en los grafitos de Pompeya se encuentran oraciones a Venus (por ejemplo, CIL 4, 1410 y 1839). Sobre el empleo medieval esta expresión, véanse los detallados y completos estudios de Treffort (2007b) y Debais (2009).

<sup>30</sup> En los grafitos G/8, G/9 y G/10 –que por falta de espacio no podemos comentar aquí– se constata este uso de la *invocatio ad sanctos* de enorme profusión en la Roma cristiana (no menos de 600 *graffiti*) a partir del siglo III. Cf. Yasin (2015: 41-44).

por la expiación de los pecados.<sup>31</sup> El sentido y el valor extraordinario de la oración ritual y colectiva<sup>32</sup> quedan subrayados mediante el uso del imperativo plural cuando se suplica una oración, sin duda vinculado a la expresión neotestamentaria *vigilate et orate* (Matt. 26, 41; de donde, ya con apóstrofe, 1Co 16, 13-14, *fratres vigilate et orate*). Con todo, se constata a la vez una tendencia al individualismo que va ganando terreno mediante las prácticas de escritura más cotidianas, caracterizadas por la brevedad y por la eficacia del aparente mero formulismo de la expresión *pro me* (aquí en G/12).<sup>33</sup>

El autor de los grafitos G/12 y G/15 de Las Gobas pide para sí una oración para conseguir la indulgencia divina, casi con seguridad preferentemente en voz alta (*ore et pectore*) como aquellas que Prudencio refiere se expresan junto al túmulo en que se celebraba el *dies natalis* del mártir Vicente, en un ritual de la incipiente liturgia martirial hispánica (Prud. *Perist.* 5.561-568). Se trataba de *preces* “a la inversa”, para que santos y difuntos fueran los encargados de la oración y de distribuir o facilitar las recompensas.<sup>34</sup>

Los grafitos, grabados en una cueva artificial, un recinto de difícil acceso pero abierto a peregrinos o a eremitas, evocan asimismo elementos asociados a la oralidad, propios de las despedidas de epístolas (desde el período tardoantiguo y sobre todo altomedieval). Unos y otros a menudo incluyen la demanda de un mensaje de respuesta mediante expresiones coloquiales. Se trata de un uso que advertimos, por ejemplo, en el final de una carta de Braulio de Zaragoza: *Peto autem ut pro meis peccatis apud Deum exsistere intercessor digneris, ut inpetratu tuo deleantur delicta mea et remittantur facinora. Item manu sua. Ora pro nobis, beatissime domne et frater* (*Epist.* 6, l. 1).<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Así, en el *Sacramentarium Veronense* (or. 1138, ed. Mohlberg): *Omnipotens sempiternus deus [...] presta, quaesumus, propitius ac placatus, ut anima famuli tui illius a peccatis omnibus expiata in tuae redemptionis sorte requiescat.*

<sup>32</sup> Felle (2012: 493-497) reúne los testimonios de la *Memoria Apostolorum* de Roma con *orare, rogare, commendare, postulare* y el más frecuente *petere pro* (en ICVR 5, *passim*).

<sup>33</sup> Compárese lo directo de la expresión *orate pro me* con las cuatro líneas en una inscripción funeraria del siglo III: *vos precor o fratres orare huc quando veni[tis] / et precibus totis patrem natumq(ue) rogatis / sit vestrae mentis Agapes carae meminisse / ut deus omnipotens Agapen in saecula servet* (ICVR 9, 25962, cementerio de Priscila). De la misma manera, a fines del s. X, en una inscripción en una cruz de oro y piedras preciosas dedicada a san Esteban por Sancho II Abarca y Urraca cuatro de las ocho líneas se dedican a suplicar una oración por el santo y por ellos mismos expresamente a los lectores y a incluirlos en la recompensa: *obsecramus qui haec legeritis pro eiusdem / anima nostraque orare non pigeat qualiter / vestris adiuti suffragiis vobis cum patriae / caelestis regnum habeamus* (IHC 283, Nájera, a. 968).

<sup>34</sup> El difunto, *securus*, puede pedir por los supervivientes. Un ejemplo temprano: *Attice / dormi in pace / de tua incolumitate / securus et pro nostris / peccatis pete sollicitus* (ICVR 1, 1283, s. IV).

<sup>35</sup> El mismo obispo emplea en las despedidas de otras cartas una fórmula que aúna los intereses del que demanda y de su destinatario, con quien se comparte el efecto esperable de la oración: *Vale in Domino [...] et pro me tu tuique orate ...* (*Epist.* 44). Asimismo Loup de Ferrières alarga la fórmula de *valeditudo*: *vale et tuis me semper orationibus protege* (*Epist. ad Ansaldum* 69); *cmp. vale nobis kar[issimo filio] / [et in ora]tionibus tui[s] roga pro nobis* (ICVR 2, 5563).

En una época próxima a la propuesta para los grafitos de Las Gobas, expresiones similares redactadas por peregrinos se atestiguan en *tituli scariphati* en la cueva de San Miguel en el Monte Gargano, en el sureste de Italia, pero en singular y precedidas del apóstrofe: ... *qui legis ora pro me* (Carletti 1980: n<sup>o</sup> 77); *tu [q]ui l[eg]is ora / pro me* (ibid: n<sup>o</sup> 79). Asimismo en una inscripción funeraria de Septimania se pide ya a la colectividad, *orate hom(ines)<sup>36</sup> pro anima / Trasemiri*, inmediatamente después de la invocación.

La fórmula, popular a través de la liturgia,<sup>37</sup> a menudo amplía su efecto sumando el término de humillación propiamente cristiano *peccator*.<sup>38</sup> Los testimonios más antiguos los encontramos en basílicas paleocristianas de Sabratha, en la Tripolitania (ante a. 600): -----] / *qui legis ora / pro me peccatore* (IRT 226); -----] / [*or]a pro me peccatrice* (IRT 227), y en fechas posteriores en Roma y en regiones periféricas del Imperio. Así, de nuevo en un cementerio asociado a un importante lugar de culto de reliquias: *mon(achus) de s(an)c(t)a Cecila / Iordannis clerecus / ora pro me p[eccatore]* (Roma, ICVR 6, 15970, 8-10, ca. 690-725, cementerio de los santos Marcelino y Pedro, en la Vía Labicana); y en un mosaico de Pautalia hoy Kjustendil, Bulgaria): *Bitus cum / suis petit / orate pro / peccatore* (AE 2001, 1753), en que la fórmula "litúrgica" (también con el imperativo plural) se ve precedida por el nombre del destinatario, que pide además acompañado de los suyos.

Advertimos una mayor presencia de fórmulas afines para miembros de la jerarquía eclesiástica que desempeñan funciones menores, que casi sin excepción se expresan en un latín poco correcto: *Martinous diak(onous) roga / bos orate pro me* (Roma, cit. en Carletti 1997: 79). Por ello es un lugar casi común el reconocimiento de la humilde condición de quienes solicitan la oración, como el siguiente grafito del cementerio de Comodila, en la Vía Ostiense de Roma, en que se advierte que la segunda parte del formulario coordinado con la aclamación no se ajusta a la tercera persona de la primera parte del *titulus*: + *Leo umilis clericus<sup>39</sup> biba in d(e)o /*

<sup>36</sup> Casi con seguridad en lugar de *omnes* (Ripoll - Velázquez 1990: 275-276). Cf. *omnes homines* en ICVR 6, 15970.

<sup>37</sup> En las *preces* se pide con insistencia, antes de rogar de rodillas trescientas veces "*indulgentia*": *Poenitentes orate, flectite genua Deo. Deprececur Dominum Deum nostrum, ut indulgentiam criminum, et remissionem peccatorum nobis donare dignetur. Erigite vos: orate, flectite genua Deo. Deprececur Dominum Deum nostrum [...]. Erigite vos: orate, flectite genua Deo. Deprececur Dominum Deum nostrum [...]. Erigite vos; completa oratione nostra. Omnes pari voce indulgentiam a Domino postulemus.* (*Missale Mixtum sec. Reg. Isidori*, PL 85: cols. 427-428).

<sup>38</sup> Cerca de Laño, en Faido, hay otra inscripción de difícil interpretación por lo complicado de su lectura por su pésimo grado de conservación en la ermita de la Virgen de la Peña, edificio del siglo XIII levantado sobre cuevas eremíticas de los siglos VI-VII. García Morilla (2015: 79-80, n. 222) lee *Si quis in ... se peccatori*. También en Faido se han localizado grafitos en el estudio arqueológico de las cuevas de San Miguel (Azcune - Ajamil: 2012).

<sup>39</sup> También en grafitos, todos del cementerio de los santos Marcelino y Pedro: *Teodius humilis mon(achus)* (ICVR 6, 15979.2, s. VII); + *ego Sergius humilis mon(achus)* (ICVR 6, 15982.2, s. VIII); *e(go) Rapulus humilis et indignus monachus* (ICVR 6, 15969.7a, a. 790-825).

*semp(er) et qui legis ora pro me* (ICVR 2, 6449, 14; 690-725).<sup>40</sup> En otros dos grafitos muy similares de Ronciglione, en el sur de Italia, sendos presbíteros dirigen su petición a quienes entran en la iglesia: + *om(ne)s h(omines) in populo qui intratis / in ista ecclesia orate pro me miserum peccatorem* Ioanes presp(iter) isti I s(an)c(t)[i servi]tor ... (Tedeschi 1992: 324); [--- qui] *intratis / in ista ecclesia orate p[ro me...]* / Rainos (ibid: 325).

Ya de época altomedieval, tenemos que destacar la existencia de un epitafio con el mismo esquema en la ermita de Andra Mari de Muntzaraz (Abadiño, Vizcaya): *Nomen illium ego Bellatea orate pro me / peccatore* (EIMPV 1, nº. 29: 149-150, s. X), en que no encajan bien las dos partes, la referida a los datos del difunto y la "litúrgica" de petición de oración unida a la fórmula de humildad.

También los copistas expresan demandas similares en sus colofones,<sup>41</sup> que arrancan a veces con el mismo imperativo plural y los elementos de conmiseración: *orate deum et pro me misero peccatore* (CMO 6, 22.758: 427).<sup>42</sup>

Los usos epigráficos y los usos librarios señalados están siempre ligados a las fórmulas de petición por los santos y mártires y por los difuntos,<sup>43</sup> cotidianas por ejemplo en la oración eucarística o en la *oratio admonitionis* de la liturgia hispano-mozárabe: *Fratres carissimi, mentis intentione deprecemur pro spiritu et anima famuli* (+ nombre del difunto en genitivo).

La fórmula *orate pro me* seguirá sin duda evolucionando y añadiendo elementos de exigencia, que por ejemplo leemos de forma escueta y eficaz en la *Historia Compostellana*, en un excursus sobre la solicitud de donación de un monasterio termina exigiendo reciprocidad en los beneficios de la oración: *pro nobis orate, qui pro vobis oramus* (2, 26).<sup>44</sup>

Finalmente, creo oportuno subrayar la similitud del imperativo reiterado en los dos grafitos de las Gobas, tan próximos por otra parte en el campo epigráfico,

<sup>40</sup> El cambio de la tercera persona con que se presenta a la difunta y sus datos biométricos a la primera en el África cristiana: *Aegidia Donatilla / vixit annis XLVIII / reddit VIII Kal. Ianuarias ita peto / [fratres et sorores legis petitionibus et orationibus vestris / pro spiritu meo incumbatis / in nomine / Cristi* (AE 1968, 642, Henchir Touta).

<sup>41</sup> Sobre el conocimiento y uso en la documentación tardoantigua y altomedieval (incluidos los colofones) de la escritura epigráfica y, por consiguiente, de sus fórmulas, cf. Favreau (1981: 270) y Vezin (2007: 58-60); asimismo en este mismo trabajo, infra 3.3.

<sup>42</sup> Sin embargo, en dos colofones de manuscritos de Santa Cruz de Coimbra: *rogo lectorem ut pro me Dominum quisquis fuerit oret* (Nascimento 1997: LXXXIII y 167, año 1191); *unde rogo lectorem ut mei in suis orationibus memoriam habeat*. (ibid.: LXXXIII y 103, a. 1223).

<sup>43</sup> Agustín establece que *non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum* (*De cura pro mortuis* 6), si bien en los primeros siglos se pronunciaría solo el nombre de mártires, miembros del clero y vírgenes. El cambio es progresivo: para el s. IX Dhuoda recomienda rezar (y a menudo) por los familiares (*Liber Manualis* 5, 15).

<sup>44</sup> Cf. un documento de donación de Nájera en que se vuelve a advertir la contrapartida de la oración salvadora: *donamus Deo et Sancte Marie et illis senioribus hereditates quas habuimus in isto seculo, ut eorum precibus mereamur habere hereditatem sanctorum in celorum regno*. (Rodríguez R. de Lama 1992: 132, nº 124, a. 1123).

repetición que pretende una eficaz consecución, que es un bien conocido en las tablillas de defixión, en las *precatones* y *devotiones* de la religión romana, etc.<sup>45</sup>

### 3.2. *Lectores*

Es en especial relevante, dado el tamaño diminuto de los grafitos G/12 y G/15, que su autor reitere la referencia expresa al *lector*, que en los epígrafes medievales fue sustituyendo al clásico *viator*,<sup>46</sup> y que asimismo es un elemento muy habitual en los ya mencionados colofones medievales.<sup>47</sup>

Los efímeros y marginales grafitos, grabados con letras difícilmente visibles, coinciden en pedir la atención del lector a cambio de un beneficio con inscripciones más visibles y complejas en su disposición y doctrina que, como la del tímpano de la Catedral de San Pedro de Jaca, llegan a prometer una enseñanza práctica: + *hac in sculptura lector sic cognosce cura* (ed. Durán Gudiol, 100-102, n<sup>o</sup> 69).<sup>48</sup>

Este aparentemente sencillo apóstrofe revela que también la escritura marginal sirve para establecer un diálogo, sabedora de que llega a un público más amplio que el de los libros y de que la lectura en el periodo tardoantiguo y medieval sigue siendo un importante acto oral. El autor de los grafitos de Las Gobas, con la reiteración habitual en estas inscripciones exhortatorias, es también consciente de estas circunstancias relativamente propicias y, de hecho, repite la solicitud y el apóstrofe a unos lectores que pueden servir de vehículo en el recinto sagrado para ese *clamor magna voce* que refiere el Apocalipsis como práctica efectiva para que los cristianos sean escuchados por su Dios.<sup>49</sup>

### 3.3. *Sic dnm ab[ea]tis adiutorem/ iic (=sic) dnm adiu[to]rem prote<c>torem: la recompensa de los lectores por la oración*

Con similares términos en ambos grafitos y con pequeños caracteres y poca separación entre sí, las expresiones *sic dominum habeatis adiutorem* y *sic dominum*

<sup>45</sup> La reiteración del imperativo –recurso ya conocido en los coros de la tragedia griega– es un rasgo característico de oraciones y *logoi* mágicos, *συνδήσητε...συνδήσετε* (Audolent 163, p. 227); *ἄκουε, ἄκουε* (PGM 4, 1559).

<sup>46</sup> Cmp. un colofón en un manuscrito de Vic –*Valete qui lecturi eritis et orate pro nobis* (Millares Carlo 1983<sup>3</sup>: 346, n<sup>o</sup> 7)– con el *carmen epigraphicum* altoimperial de Crócine, en que es ella quien, saludando a los vivos, termina pidiendo una oración: *satis est lector discedens / dicat Crocine sit tibi terra / levis valete superi* (CLE 1566.4-5, Cádiz, s. I d. C.). Con todo, en el final del epitafio del abad Arnulfo (De Santiago 2003: 301, n<sup>o</sup> 16, s. XI): *Carpe viator iter, supplex dic 'parce Redemptor'*.

<sup>47</sup> Reinhout (2005: 296-302) comenta el uso en los colofones tanto de *lector* como de sus variantes *qui legis / quicumque legis* y constata una mayor concentración de estas fórmulas –por otra parte bien conocidas en la epigrafía romana desde la época republicana– en colofones de manuscritos de los siglos VIII-IX.

<sup>48</sup> La dimensión trinitaria del original crismón y la totalidad de las inscripciones del tímpano, con bibliografía anterior, en Kendall (1998: 122-138). Del Hoyo (2001) llama la atención sobre la dificultad física de lectura de este ya de por sí complejo texto.

<sup>49</sup> Cf. Alcuin. *Comment. in Apoc. 4, 7, 10: Clamor hic non corporis, sed cordis intelligitur. Magna enim haec vox [...]; quia voce tanto magis quisque clamat, quanto amplius Deum amat.*

*adiutorem protectorem* –sin verbo por la falta de espacio– se muestran como *hortationes* que ofrecen una recompensa y rematan las fórmulas de petición de oración por el autor “vivo” del grafito.<sup>50</sup> Coinciden además en la única abreviatura del pequeño corpus de las Gobas 6, la del *nomen sacrum*. El *Deus christianorum* es el *adiutor et protector* (formulación de forma inseparable, desde Cipriano de Cartago, *Ep.* 9, 2)<sup>51</sup> cuya ayuda y protección se vincula pronto a la oración, que resulta ser un requisito imprescindible para que el *dominus* se vuelva propicio.<sup>52</sup>

Las promesas al que cumple con lo que se le pide, con la oración incorporada, no son tan frecuentes pero sí son conocidas en la epigrafía pagana, en que prima la esperanza de una larga vida terrenal: *multis annis vivat qui dixerit ... tibi terram levem* (CIL 13, 2073, Lyon).<sup>53</sup>

Ambas fórmulas finales, similares sin duda, encuentran de nuevo antecedentes en la epigrafía cristiana de Roma. El *deus/dominus protector* es más frecuente desde el siglo IV, tanto para miembros de la jerarquía como para matronas cristianas: *Paulina requies[cas in] pace / et filii tui deum [omnes h]abea[nt] / protectorem* (ICVR 9, 24842.3, cementerio de Priscila, siglo IV)<sup>54</sup>; *Eustathius umilis peccator p(res)b(yte)r s[e]r / vitor beati Marcelli[ni mar]tyris /tu q(ui) legis ora pro me et abeas d(eu)m prot/ectorem* (ICVR 2, 4533.b, cementerio de Ponciano, en la Vía Portuense, entre 690-725). Una fórmula de cierre tan estereotipada se adapta pronto al plural en Roma y a la forma de humillación (*Rogo vos homnes, qui legitis, horate pro me peccatore, si Dm abeatis adiutorem*, ILCV 2364a) y se mantiene y pervive en la Edad Media con la característica no anotación de la *h-* del verbo y la abreviatura por contracción no menos habitual del *nomen sacrum* (desde la Galia y Sicilia a Trípoli)<sup>55</sup>; todos son rasgos coincidentes con los de G/15, que es más correcta por otra parte desde el punto de vista lingüístico.

<sup>50</sup> Para esta función, destacada en la epigrafía medieval, cf. Favreau (1989: 206-209).

<sup>51</sup> Cf. Aug. *Serm.* 363, 2: *verissime cantat [iustus] adiutorem et protectorem sibi Dominum in salutem, Deum suum, quem honorificat.*

<sup>52</sup> *Agnoscat pater filii sui verba, cum precem facimus* (Cypr. *Dom. orat.* 3); *Hortatur enim nos dominus volens ea quae sunt aeterna caelestiaque praestare [...]: petite et accipietis; quaerite et invenietis* [Lc 11.9] (Cassian. *Coll.* 9, 34, 5).

<sup>53</sup> El imperativo con valor “augural” para una buena vida más allá del saludo de cortesía es bien conocido en la comedia latina (p. ej., Plaut. *Mil.* 1340, *conservi omnes, bene valete et vivite*; Ter. *Andr.* 889, *immo habeat valeat vivat cum illa*) y también en la Biblia (2Macc. 9, 19, *optimis civibus...bene valere et esse felices*).

<sup>54</sup> Testimonio aducido (con lectura errónea del nombre de la difunta y de algunos suplementos) por Huglo (1961: 450).

<sup>55</sup> *[qui]squis devertis ad ora[ndum] / ora pro Agapio pr(es)b(yte)ro / creatore sic dnm habeas / protictorem ut parcat d(eu)s / factis parcat dictis parcat / pravis sensib(u)s ...* (RICG 15, 252, Chavanoz, a. 607-608). *Deus adiutor* en el final de un epitafio de Sicilia, de influjo litúrgico marcado desde su larga invocación inicial: *[I(n) n(o)m(ine) d(omi)ni] salo(atoris) [n(o)stri] Ih(su) Chr(ist)i [...]* *qui legis ora pro eo / sic deum abeas adiutorem* (AE 2008, 600, Scicli). En el cementerio de En Ngila, en tres epitafios en casi medio siglo: *orate [pro] me + ut sic sic abeatis Dm adiutorem in diem iudicii; orate pro me + ut sic abeatis Dm adiutorem in diem iudicii. Am(en); orate pro me sic abeatis Deum protectorem*

Este justo premio coincide asimismo con el que muchos copistas usan en sus colofones,<sup>56</sup> sin duda inspirados en la lengua de la liturgia,<sup>57</sup> cuando agradecen expresamente a su *Deus adiutor*.<sup>58</sup> En el que sigue se juntan los dos esquemas, el de la propuesta de oración a otro devoto y el de la labor completada por la ayuda divina (reforzada por sendas fórmulas de humillación): *Ora pro indigno scriptore si dominum habeas protectorem. Tattilanus indignus presbiter scripsit adiubante deo*. (León, Archivo de la Catedral, Millares Carlo – Díaz y Díaz 1999: 71, n<sup>o</sup> 82).<sup>59</sup> Del éxito de la fórmula en otros ámbitos de escritura es buena prueba un epitafio de Asturias de finales del siglo IX, que recurre a la parataxis para ensamblar las dos fórmulas: *orate pro Bra / huliones: eum<sup>60</sup> abeadis / prodtoem<sup>61</sup>* (García de Castro 1995: 62-63, n<sup>o</sup> 3, año 895).<sup>62</sup> A finales del siglo X esta fórmula de cierre vinculada a la petición de oración al lector y de nuevo en la epigrafía funeraria tiene un desarrollo notable y cuidado en la *ordinatio* de tres líneas grabadas casi con seguridad en una oficina mozárabe de Córdoba para el epitafio dedicado al obispo Julián (Cacela, Portugal): *queso lector eo orare / non abnuas sic Xpm d m m / protectorē habeas* (Barroca 2000: II.1, n<sup>o</sup> 9, año 991).

---

*in diem iudicii. Am(en) Am(en) Am(en)* (Bartocchini - Mazzoleni 1977: 177, 181 y 186; años 945, 969 y 989).

<sup>56</sup> Se trata de una vinculación temprana; Reynhout (2001: 2) destaca que en los más antiguos colofones el empleo de *feliciter* denota la influencia del léxico propio de la religión romana. Esta coincidencia ya fue destacada por el paleógrafo Huglo (1961) –y recordada por Azkarate (1988: 401)– como una variante “exclusiva de los códices españoles”, a partir del colofón de un manuscrito toledano del siglo XI: *orate pro Vincentio presbytero scriptore, si Christum Dominum abeatīs protectorem* (CMO 5: 475, n<sup>o</sup> 18.438).

<sup>57</sup> Así, en la oración *Ad matutinum* del *Antifonario* de León –*ipsum [Dominum] semper in adiutorium abeamus protectorem*– y en el final de la *benedictio ad vesperum* –*ut... vestrarum precum illo semper faciat protectorem*– del oficio de san Miguel (Janini 1978-79: 427 y 480); y en numerosas bendiciones, reiteradas en diversos oficios, se alude a condición protectora de Dios: *Mundi creator et rector, sit nobis adiutor et protector; Dominus sit tibi [vobis] adiutor et protector, atque omnium peccatorum tuorum...* (Gros 2008: 311; 356).

<sup>58</sup> *Explicit feliciter Christo gratias adiutori meo, qui precem exaudivit* (Lleida, en Millares Carlo – Díaz y Díaz 1999: 77-80, n<sup>o</sup> 101). Ya en el s. XV, *Deus mihi adiutor. Deo laus et gloria* (procedente de Milán, CMO 6, n<sup>o</sup> 19.461: 65).

<sup>59</sup> Cf. *Omnes qui legitis hunc codicem orate pro Anselmi quamquam indignus subdiaconus si deum habeatis protectorem. Amen.* (CMO 2, n<sup>o</sup> 909: 117).

<sup>60</sup> Los testimonios aducidos de Roma y de Las Gobas, reforzados de nuevo por el uso litúrgico de la expresión de la promesa, me animan a sugerir para este epitafio transmitido por noticias de viajeros entre ellos Jovellanos) *dnm* en lugar de *eum*. Nótese que García de Castro (1995: 197) cree erróneamente que esta fórmula es un caso único, aunque reconoce que “la dispersión bibliográfica dificulta la comprobación de este aspecto”.

<sup>61</sup> Léase, a la vista de los paralelos expuestos, *prot<ec>tore(m)*.

<sup>62</sup> También en la inscripción de Alfonso tras la petición de oración se ocuparon dos líneas completas más para la expresión de la recompensa salvadora: *non pig/eatis si regnum Xpi / sine fine possideatis* (García de Castro 1995: n<sup>o</sup> 9, cit. *supra*).

De otro lado, hay que resaltar que el autor de los grafitos de Las Gobas no duda en la construcción consecutiva, sin la confusión del adverbio modal *sic* con la conjunción *si* atestiguada para esta expresión formular.<sup>63</sup>

Esta fórmula también llegó a ser grabada en objetos domésticos, como queda demostrado en el *titulus* inciso en el borde de una tinaja en la Mauritania Cesariense, que reivindica al artesano y al escriba: *Ora pro qui fecit quia ad magis erunos iam nouit et bene fecit ora pro iscriptorem sic abes dm pro.* (CIL 8, 21497, Tigava, s. VI), que demuestra la vinculación entre dos tipos de escritura aparentemente incompatibles y distantes. En efecto, la escritura libraria y la más popular –marginal desde su mismo planteamiento– coinciden en la formulación de una petición difícil de leer y de entender, tanto por la localización del objeto sobre el que se graba el mensaje como por las posibilidades reales de lectura del mismo.

En cualquier caso, la fórmula de despedida gana vitalidad en la Alta Edad Media. Así, a finales del siglo IX, en el colofón de su manuscrito de los *Gesta Berengarii*, el copista Egidio convierte en hexámetros la solicitud de oración al lector y la promesa de la ayuda divina como recompensa: *Qui nescit scribere, non putat esse laborem; / Ideoque obsecro, orate pro scriptorem, / Vt deum atque dominum habeat protectorem.*

#### 4. G/13 QVI FECIT VIVA QVI LEG[ER]IT GAVDEAT

El grafito G/13 presenta una dedicatoria de poco más de 23 cm. que destaca por la reiteración en la importancia dada a la labor de lectura, explícita en el doble uso del vocativo *lectores*. La primera parte, muy habitual en colofones, no es de extrañar que también se atestigüe en un grafito de la cueva de la Camareta, con escritura cursiva similar a la de las pizarras visigóticas: *q[ui] fecit bibat, amet pro iscritto remoret Deum* (Velázquez 1993: 306, nº 26, l. 2).<sup>64</sup>

Dada la importancia concedida por los lapicidas a la audiencia de sus obras, que ve y en ocasiones puede leer los textos incisos, hay algún ejemplo aislado de saludo/reconocimiento similar al que expresa el autor del grafito, a partir de una fórmula nuclear: un poema epigráfico empieza deseando *bene sit tibi qui legis* (CLE 127, 1).

<sup>63</sup> *rogo vos] / onn(ess) qui intratis / in hanc aulam dei / orationem orate pr. me / peccatorem si dm abeat / protectorem [...]* (ILCV 3865, Roma, post s. VII); e ILCV 2364a (cit. supra). En colofones muy posteriores también se anota *si* en lugar de *sic*: *qui legis ora pro ipso scriptore si deum habeas in omnibus protectorem* (CMO 2, 312, p. 40); *ora pro me scriptorem si Deum habeas protectorem. Amen* (Pal. Lat. 46, ¿Tréveris?, 2ª mitad s. IX); *ora pro indigno scriptore si dominum habeas protectorem* (Millares Carlo 1999: 71, nº 82). En un manuscrito de París de principios del siglo IX el copista confunde *sic* con *sed*, que ya no puede ser adversativo: *orate pro me indignum peccatore, sed habeatis deum omnipotentem protectorem* (CMO 6, 21.196: 256, a. 805).

<sup>64</sup> La profesora Velázquez destaca que, pese a los vulgarismos, la grafía sea muy regular y las letras pequeñas, “con un notable intento caligráfico” (HEp. 1996, 50, p. 21), que es una intención que también sobresale en el autor de los grafitos de Las Gobas 6 que nos ocupan.

Ya hemos recordado que no faltan colofones medievales que expresan con orgullo su satisfacción por su tarea de escritura. Muy semejante en su contenido y expresión a la inscripción medieval [*Qui*] *scripsit vivat i[n] eternu[m] am[en]* (Barroca 200: n<sup>o</sup> 134, a. 1170), un *explicit* del Catálogo de Manuscritos de Salamanca el copista, quien además, como el autor de G/12 y G/15, escribe de forma reiterada y con pocas modificaciones: *Qui scripsit scribat semper cum Domino vivat, amen. Qui scripsit scribat cum Domino Semper vivat.*<sup>65</sup>

Más “original” y vinculada al cliché epigráfico de premiar al caminante que se detiene a leer un *titulus*, la segunda parte del grafito G/13 subraya los beneficios inmediatos de la lectura.<sup>66</sup> Al menos señalo dos colofones que los destacan en exclusividad: un colofón de Toledo transmite un saludo muy escueto y de nuevo firme –*valeas qui legeres*– (CMO 6 1982: 532, n<sup>o</sup> 23.731); otro, de Venecia, también saluda a su público: *vale feliciter qui legis* (ibid., n<sup>o</sup> 23.729).

En suma, el mismo acto de la lectura asegura, como la realización de la corta escritura, una recompensa: *lege felicior*<sup>67</sup> *ut sis felicior. Legenti ac possidenti vita* (Millares Carlo - Díaz y Díaz 1999: 81-84, n<sup>o</sup> 106).

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El autor de estos grafitos ha seguido un esquema formular especialmente cercano a otros anónimos grabadores de *graffiti* tardoantiguos y altomedievales (en cementerios próximos a lugares de culto de reliquias de Roma y del sur de Italia en particular), a menudo eremitas y peregrinos, conscientes de que son textos unidireccionales en que prima la función parenética, escritos para ser leídos en los márgenes de las iglesias. Otra importante característica compartida con otros grafitos procedentes de conjuntos rupestres es la repetición textual de motivos de índole litúrgica, en este caso la solicitud de una oración a los posibles lectores y su recompensa, de acuerdo con un formulario próximo al de la escritura epigráfica más “oficial”. Estos vínculos confieren a los grafitos un fuerte significado simbólico y ritual, ligándolos tanto a las funciones concretas que cumpliría el recinto como, en un sentido más amplio, a la importancia de las peregrinaciones en el primer cristianismo en el País Vasco, uno de los más característicos fenómenos de la religiosidad altomedieval.

La “mise en page” que presenta el autor sugiere contemporaneidad de ejecución entre sí: son tres textos escritos, uno tras otro –bien es cierto que hay un pequeño hueco entre G/13 y G/15–, con una notable corrección lingüística y con una

<sup>65</sup> *Catálogo de Manuscritos* (1997: 102; ms. 103, f. 247v). Barroca (2000, vol. I: 102) aporta, del monasterio ya citado de Santa Cruz de Coimbra, el colofón (repetido en los códices 11 y 82) *qui scripsit scribat semper cum Domino vivat*. Cf. *qui scripsit valeat cumque deo maneat* (CMO 6: 158, n<sup>o</sup> 20.289, Angers, s. XII); *qui scripsit, valeat, tempore ne pereat* (ibid: 19).

<sup>66</sup> *Qui legerit* con la recompensa señalada en G/12 y G/15 en un colofón de un diácono de la Catedral de León: *qui legerit oret pro peccatore si Christo habeat protectore et in omnibus adiutore* (CMO 5: 474, n<sup>o</sup> 18.435, s. IX?).

<sup>67</sup> *Cmp. felix semper vivat qui intentissime legerit* (AE 1966, 526, Haïdra).

efectiva brevedad en cada mensaje. En un medio tan hostil se empeña, con todo, en demostrar su habilidad mediante el recurso a fórmulas de llamada de atención al lector, sin mención expresa de su estado eclesiástico (a diferencia de lo que se lee en grafitos de otros lugares) y con casi total ausencia de abreviaturas. Presenta además hábitos indudablemente propios de la cultura libraria y acordes con los esperados propósitos devocionales, que recalcan y connotan (quizá voluntariamente) una identidad colectiva, de la que solicita una participación coral, directa y explícita, mediante el imperativo plural y los dos apóstrofes dirigidos a los *lectores*. Peregrino o eremita, se trataría de un individuo notablemente instruido, capaz de escribir un mensaje que, sobre todo en G/13, consigue ser una personal defensa del poder salutífero del acto privilegiado de la lectura.

En efecto, sobresale una auto-reivindicación tanto de los que escriben –sus fórmulas coincidentes con las de tantas inscripciones y no menos colofones confirman una condición de escribas “profesionales”– como de los *lectores*. Estos son mencionados en un lugar central en G/12 y G/15, a modo de refrán, y animados en G/13, actos escritos grabados con notable precisión.

Desde otra perspectiva, la pervivencia de estos textos del final del periodo visigótico confirma el mantenimiento en la zona de la cultura hispanorromana y un cierto éxito de los esfuerzos iniciados en la Hispania visigótica para elevar el nivel cultural de los clérigos rurales que, como se quejaba Liciniano de Cartagena, eran a menudo incapaces de entender las reglas monásticas: *peritus enim dum non reperitur qui ad officium sacerdotale veniat* (Epist. 1).

Nuestro autor reafirma, en un complejo rupestre del norte peninsular de finales del VII-principios del VIII, la relevancia de la publicidad de la inscripción pública, que puede ser leída en cualquier momento y por cualquiera, que expresa Agustín en un tetrástico compuesto, sin duda para ser inscrito, con motivo de la consagración de una capilla dedicada a san Esteban: *Propterea enim eos [versus] ibi scribere voluimus, / Vt, qui vult, legat, quando vult, legat./ Vt omnes teneant, ideo pauci sunt; /Vt omnes legant ideo publice scripti sunt* (Serm. 319, 7).



Fig. 1: Localización de Las Gobas (puntos de referencia, Iruña-Veleia, Armentum y Valpuesta)

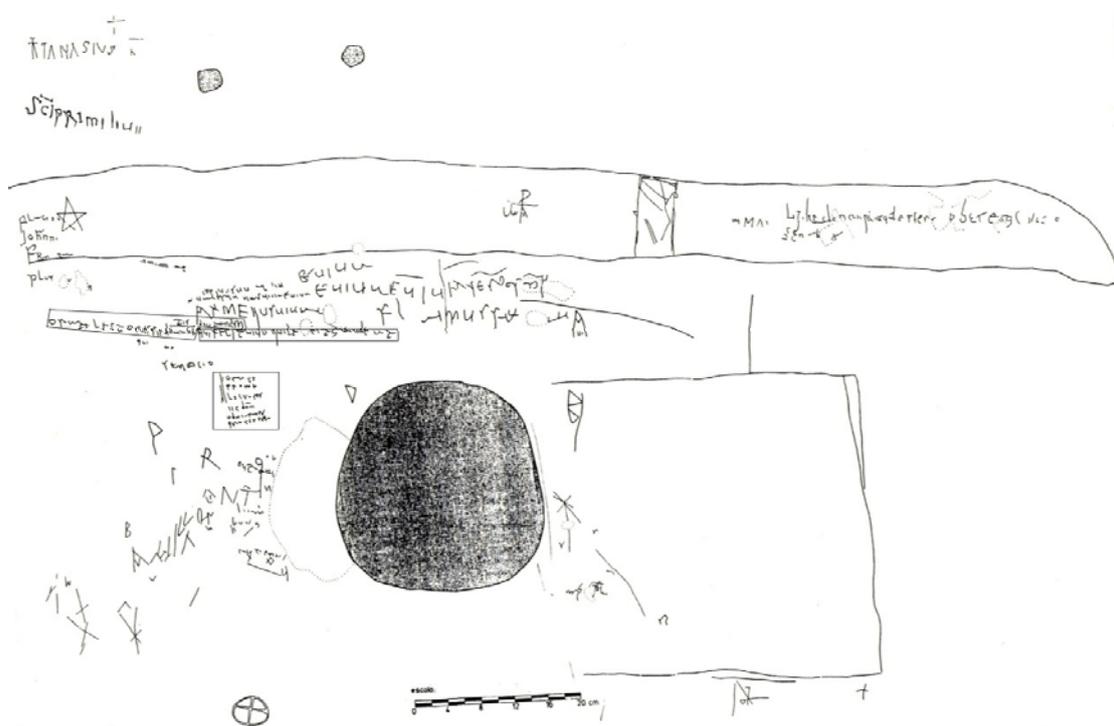


Fig. 2: Friso epigráfico de Las Gobas 6 (G/12, G/13 y G/15 recuadrados) (EIMPV 1: 65)

## BIBLIOGRAFÍA

- AZKARATE GARAI-OLAUN, A. (1988), *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava.
- (1991), “El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 5, 1991, 141-179.
- AZKARATE GARAI-OLAUN, A. - GARCÍA CAMINO, I. (1996), *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco (siglos VI-XI). I. País Vasco Occidental*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. (=EIMPV 1)
- (2012), “El espacio circumpirenaico occidental durante los siglos VI al X d.C. según el registro arqueológico: algunos interrogantes”, en *Anejos de AEspA 63 (Asturias entre visigodos y mozárabes*, L. Caballero, P. Mateos y C. García de Castro, eds.), 331-351.
- AZKARATE GARAI-OLAUN, A. - SOLAUN BUSTINZA, J. L. (2008), “Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos)”, *AEA*, 81, 133-149.
- AZCUNE FONTECHA, I. - AJAMIL BAÑOS, F. J. (2012), “Iglesia de Nuestra Señora de la Peña, en Faido”, *Arkeoikuska: Investigación arqueológica*, 105-109.
- BARANDIARÁN, J. M. DE (1967), “Excavaciones en El Montico de Charratu y en Saracho”, *Estudios de Arqueología Alavesa*, 3, 7-20.
- BARROCA, M. J. (2000), *Epigrafía medieval portuguesa: 862-1422*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- BARTOCCINI, R. - MAZZOLENI, D. (1977), “Le iscrizioni del cimitero di En Ngila”, *RAC*, 53, 157-198.
- BENEDICTINS DE BOUVERET (1965-1982), *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVIe siècle*, I-VI, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg. (= CMO)
- BRESTIAN, S. DE (2011), “Vascones and Visigoths: Creation and Transformation of Identity in Northern Spain in Late Antiquity”, en *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, R. W. Mathisen – D. Shanzer (eds.), Farnham, Ashgate, 283-297.
- BROWN, P. (2016), *Por el ojo de una aguja: la riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, trad. de A. Luengo, Madrid, Acantilado.
- CADIÑANOS BARDECI, I. (1986), “Necrópolis, eremitorios y monasterios altomedievales en el valle de Tobalina”, *Hispania Sacra*, 77, 9-51.
- CARLETTI, C. (1980), “Iscrizioni murali”, en *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, C. Carletti y G. Otranto (dirs.), Bari, Edipuglia, 7-179.
- (1997), “Testimonianze scritte del pellegrinaggio altomedievale in Occidente: Roma e l'Italia”, en *Los muros tienen la palabra: materiales para una historia de*

- los graffiti, M. Gimeno Blay y M. L. Mandingorra Llavata (eds.), Valencia, Univ. de València, 73-102.
- CASTRESANA LÓPEZ, Á. (2016), *Corpus Inscriptionum Christianarum et Mediaevalium Provinciae Burgensis* (ss. IV-XIII), Oxford, Archaeopress Archaeology.
- DEBIAIS, V. (2009), *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale (XIIIe-XIVe siècle)*, Turnhout, Brepols.
- DEL HOYO, J. (2001), "El crismón de la catedral de Jaca y la pérdida de la conciencia lingüística", en *Cristianismo y tradición latina*, F. González Muñoz et al. (eds.), Madrid, Ediciones del Laberinto, 317-322.
- FAVREAU, R. (1981), "Epigrafía e paleografía: rapporti fra due discipline", *S&C*, 5, 265-312.
- (1989), "Fonctions des inscriptions au Moyen Âge", *CCM*, 32, 203-232.
- FELLE, A.E. (2012), "Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le *inscriptiones parietariae ad memoriam apostolorum*", en *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione*, A. Coscarella y P. De Santis (eds.), Cosenza, Università della Calabria, 477-502.
- GARCÍA MORILLA, A. (2016), *Corpus inscriptionum Hispaniae mediaevalium: Burgos* (siglos VIII-XIII), León, Universidad de León.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. (1995), *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media de Asturias*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos.
- GROS I PUJOL, M. DE S. (2008), "El Col·lectari ordinari, de l'Abadia de Santa Maria De La Grassa (París, BnF, ms. lat. 933)", *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, 16, 203-453.
- HANDLEY, M.A. (2017), "Scratching as devotion: graffiti, pilgrimage and liturgy in the Late Antique and Early Medieval West", en *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, K. Bolle, C. Machado y C. Witschel (eds.), Stuttgart, 555-593.
- HUGLO, M. (1961), "Origine épigraphique d'une note de copiste", *Hispania Sacra*, 14 (28), 445-451.
- JANINI, J. (1978-1979), "Officia Silensia: Liber Misticus III: Sanctorale (Cod. Londres, British Museum, Add. 30.845). Edición y notas", *Hispania Sacra*, 31-32 (61-64), 357-483.
- KENDALL, C.B. (1998), *The Allegory of the Church. Romanesque Portals and their Verse Inscriptions*, Toronto, University of Toronto Press.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (2017), "Late Antique and Early Medieval Rupestrian Monasticism in the Iberian Peninsula. Landscapes and material contexts of the rupestrian settlements", *Hortus artium medievalium*, 23 (1), 77-95.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M. (2006), "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", en *Monasterios hispanos de la Alta Edad Media*, J. Á. García de Cortázar – R. Teja (eds.), Palencia, Fundación Santa María La Real y Centro de Estudios del Románico, 59-98.
- MILLARES CARLO, A. (1983<sup>3</sup>), *Tratado de Paleografía española*, Madrid, Espasa Calpe.
- MILLARES CARLO, A. - DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1999), *Corpus de códices visigóticos*, Las Palmas de Gran Canaria, Gobierno de Canarias.

- MONREAL JIMENO, L.A. (1989), *Eremitorios rupestres altomedievales (el Alto Valle del Ebro)*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- MORENO MARTÍN, F. J. (2009), "La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas", en *Anales de Historia del Arte*, 1, 199-217.
- NASCIMENTO, A. A. (1997), "O scriptorium de Santa Cruz de Coimbra: momentos da sua História", en *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, A.A. Nascimento y J. F. Meirinhos (coords.), Porto, Biblioteca Pública Municipal Do Porto, LXIX-XCV.
- PETRUCCI, A. (1969), "Scrittura e libro dell'Italia altomedievale", *Studi medievali*, 10, 157-213.
- PIETRI, C. (1997), "Graffiti" [Versión francesa de "Graffito I (lateinisch)"]", *RAC*, XII, 1983, col. 637-667], en *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Roma, École Française de Rome, 1469-1490.
- QUIRÓS CASTILLO, J. A. (2006), "La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana", *AyTM*, 13 (1), 49-94.
- RAMOS REMEDIOS, E. (2017), "Sobre la lengua romance patrimonial en Álava (siglos V al XI): la aportación de la arqueología", *Anuario de Estudios Medievales*, 47 (1), 303-334.
- REYNHOUT, L. (2001), "Codicologie quantitative et paradigmes scientifiques. Une typologie des formules latines des colophons de manuscrits occidentaux", *Gazette du livre médiéval*, 39, 1-9.
- (2005), "Pro me quisque legas versus orare memento: une poétique des colophons?", en *Poesía Latina Medieval (Siglos V-XV)*, M. C. Díaz y Díaz y J. M. Díaz de Bustamante (eds.), Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 287-302.
- RIPOLL LÓPEZ, G. - VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1990), "El epitafio de Trasemirus (Mandourle, Villesèque de Corbières, Aude)", *ETF (arqueol)*, 3, 273-288.
- RODRÍGUEZ R. DE LAMA, I. (1992<sup>2</sup>), *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225). Documentos (923-1168)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. DE (2003), *La Epigrafía latina medieval en los condados catalanes (815-circ. 1150)*, Madrid, Castellum.
- SASTRE DE DIEGO, I. (2009), *El altar en la arquitectura cristiana hispánica. Siglos V-X*, Madrid, UAM. Disponible en <http://hdl.handle.net/10486/243>
- (2011), "La reutilización de epígrafes romanos en la Hispania tardoantigua: los altares cristianos y la polémica ara de Guadix", en *El monumento epigráfico en contextos secundarios. Procesos de reutilización, interpretación y falsificación*, J. Carbonell Manils, Helena Gimeno Pascual y J. L. Moralejo Álvarez (eds.), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 67-87.
- TEDESCHI, C. (1992), "L'onciale usuale a Roma e nell'area romana in alcune iscrizioni graffite", *S&C*, 16, 313-329.

- (2013), “Graffiti medievali in grotte pugliese”, en *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, C. Azzara et al. (eds.), Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 72-86.
- TREFFORT, C. (2007a), *Mémoires carolingiennes. L’épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu du VIIIe - début XIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- (2007b), “Appels à la prière et oraisons de pierre dans les inscriptions funéraires des VIIIe-XIe siècles”, en *La prière en latin de l’Antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations*, J.-Fr. Cottier (ed.), Turnhout, Brepols, 273-289.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1993), “Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta”, *La cueva de La Camareta, A&Cr*, 10, 267-321.
- (2001), “La cultura gráfica en la Hispania visigoda: las escrituras anónimas”, en *Visigoti e Longobardi*, J. Arce y P. Delogu (eds.), Firenze, All’Insegna del Giglio, 185-215.
- VEZIN, J. (2007), “Écritures imitées dans les livres et les documents du haut Moyen Âge (VIIe-XIe siècle)”, *BECh*, 165 (1), 47-66.
- YASIN, A.M. (2015), “Prayers on Site: The Materiality of Devotional Graffiti and the Production of Early Christian Sacred Space”, en *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval World*, A. Eastmond (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 36-60.