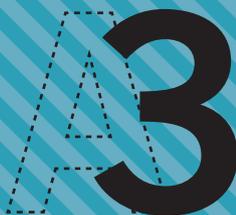




ANEJOS DE

# na:ilos

Estudios  
Interdisciplinarios  
de Arqueología



Diciembre 2016  
OVIEDO

Anejos de NAILOS  
Número 3  
Oviedo, 2016  
ISSN 2341-3573

Asociación de  
Profesionales  
Independientes de la  
Arqueología de  
Asturias

Anejos de  
**Nailos**  
Estudios Interdisciplinarios  
de Arqueología

# **Estudios sobre la Edad Media en el norte de la península ibérica**

**José Antonio Fernández de Córdoba Pérez  
(coordinador de la edición)**

**Jornadas sobre Arqueología Medieval  
organizadas por APIAA  
en 2013, 2014 y 2015**



## Consejo Asesor

Esteban Álvarez Fernández  
*Universidad de Salamanca*

Xurxo Ayán Vila  
*Universidad del País Vasco*

Antonio Blanco González  
*Universidad de Salamanca*

Belén Bengoetxea Rementería  
*Universidad del País Vasco*

Carlos Cañete Jiménez  
*CCHS-CSIC*

Enrique Cerrillo Cuenca  
*Investigador independiente*

Miriam Cubas Morera  
*University of York*

Ermengol Gassiot Ballbé  
*Universitat Autònoma de Barcelona*

Alfredo González Ruibal  
*Incipit-CSIC*

Francesc Xavier Hernández Cardona  
*Universitat de Barcelona*

José María Martín Civantos  
*Universidad de Granada*

Iván Muñiz López  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Andrew Reynolds  
*University College London*

Joseba Ríos Garaizar  
*Centro Nacional de Investigación sobre la Evolución Humana*

Dídac Román Monroig  
*Universitat de Barcelona*

José Carlos Sánchez Pardo  
*Universidade de Santiago de Compostela*

Alfonso Vigil-Escalera Guirado  
*Universidad de Salamanca*

## Consejo Editorial

David Álvarez-Alonso  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Valentín Álvarez Martínez  
*Arqueólogo*

Luis Blanco Vázquez  
*Arqueólogo*

Jesús Fernández Fernández  
*Universidad de Oxford / La Ponte-Ecomuséu*

José Antonio Fernández de Córdoba Pérez  
*Arqueólogo*

Alejandro García Álvarez-Busto  
*Universidad de Oviedo*

Carlos Marín Suárez  
*Universidad de la República, Uruguay*

Alejandro Sánchez Díaz  
*Arqueólogo*

David González Álvarez  
*Secretario Incipit-CSIC/Durham University*

Fructuoso Díaz García  
*Director Fundación Municipal de Cultura de Siero*

ANEJOS DE  
**naillos**

Estudios  
Interdisciplinares  
de Arqueología

ISSN 2341-3573

C/ Naranjo de Bulnes 2, 2º B  
33012, Oviedo  
secretario@naillos.org  
<http://naillos.org/>

Anejo nº 3 de Naillos. 2016  
© Los autores

Edita:

Asociación de Profesionales  
Independientes de la Arqueología  
de Asturias (APIAA).  
Hotel de Asociaciones Santullano.  
Avenida Fernández Ladreda nº 48.  
33011. Oviedo.  
[presidencia@asociacionapiaa.com](mailto:presidencia@asociacionapiaa.com)  
[www.asociacionapiaa.com](http://www.asociacionapiaa.com)

Lugar de edición: Oviedo

Depósito legal: AS 1677-2014



CC BY-NC-ND 3.0 ES

Se permite la reproducción de los artículos, la cita y la utilización de sus contenidos siempre con la mención de la autoría y de la procedencia.

Anejos de NAILOS publica de forma monográfica y seriada trabajos sobre Arqueología y otras materias asociadas. Complementa las actividades de difusión científica que realiza APIAA

Bases de datos que indizan la revista | Bielefeld Academic Search Engine (BASE); Biblioteca Nacional de España; CARHUS Plus+ 2014; Catàleg Col·lectiu de les Universitats de Catalunya (CCUC); Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP); CiteFactor; Copac; Dialnet; Directory of Open Access Journals (DOAJ); Dulcinea; Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB); Geoscience e-Journals; Interclassica; MIAR; NewJour; REBIUN; Regesta Imperii (RI); Sherpa/Romeo; Ulrich's-ProQuest; Worldcat; ZDB-network; CAPES; ERIH PLUS; ISOC; Latindex; SUDOC; SUNCAT

Promueve

# apiaa

Asociación de Profesionales  
Independientes de la Arqueología  
de Asturias

Financia



GOBIERNO DEL  
PRINCIPADO DE ASTURIAS



OVIEDO  
AYUNTAMIENTO



FUNDACION  
CAJA RURAL DE ASTURIAS

Colaboran

MUSEO ARQUEOLÓGICO DE ASTURIAS



GRANHOTEL ESPAÑA  
★★★★

EL COMERCIO



CENTRO DE RECEPCIÓN  
E INTERPRETACIÓN DEL  
PRERROMÁNICO  
ASTURIANO



ARZOBISPADO  
OVIEDO



Concejalía de Cultura  
Ayuntamiento de Grado



# 06

## Las iglesias de los vascones: una problemática antigua y un registro arqueológico nuevo (siglos VI y VII)

The Churches of the Vascones: an Old Issue and a New Archaeological Record (6th and 7th centuries)

Juan José Larrea

### Resumen

El registro arqueológico de los vascones de los siglos VI y VII se ha venido formando con el conjunto de necrópolis caracterizadas por la *inhumation habillé* y el depósito de armas que han sido descubiertas o redescubiertas desde los años 80 del siglo pasado. Gracias a excavaciones recientes, estamos en condiciones de considerar ahora el papel de las iglesias en dicho registro, dado que la pequeña iglesia de Finaga en Bizkaia y la basílica bautismal de Alegría-Dulantzi en Álava se han añadido a la catedral de Pamplona. Este artículo hace en primer lugar un repaso de la historiografía marcada por la tenacidad de la tesis del paganismo tardío y entiende que la problemática articulada en torno a la cronología y profundidad de la cristianización ha llegado a un punto muerto. En segundo lugar, propone una aproximación basada en los datos arqueológicos, orientada hacia el examen de las relaciones entre la facies funeraria vascona y las iglesias. Estas relaciones ponen de manifiesto la ausencia de ruptura entre el rito practicado en las necrópolis de *plein champ* y las que están vinculadas a las iglesias; muestra que las inhumaciones *ad sanctos* ocupan un lugar importante en las preferencias de los grupos dirigentes de Vasconia; sugiere en fin que las iglesias juegan un papel decisivo en la articulación de estos grupos y en la concreción tanto de sus relaciones internas como de sus contactos con el exterior hispanovisigodo o merovingio.

**Palabras clave:** historiografía; paganismo; cristianización; Alta Edad Media; Vasconia; Arqueología; necrópolis

### Abstract

Until recently, the archaeological record of the Vascones from the 6th and 7th centuries has consisted of the group of necropoleis characterised by *inhumation habillé* and the weapon deposits which have been either discovered or rediscovered since the 1980s. Thanks to recent excavations, it is now possible to consider the role of the churches in the archaeological record, as the small church of Finaga in

Juan José Larrea: Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América. Grupo Historia comparada de la Alta y Plena Edad Media (Sistema Universitario Vasco IT920-16). Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea | [juanjose.larrea@ehu.eus](mailto:juanjose.larrea@ehu.eus)

Biscay and the Alegría-Dulantzi baptismal basilica in Álava have been added to the Cathedral of Pamplona. This paper firstly reviews the historiography marked by the tenacity of the late paganism thesis, and holds that the issue surrounding the chronology and depth of Christianisation has come to a standstill. Secondly it proposes an approach based on archaeological data, focused on examining the relationship between the funerary facies of the Vascones and the churches. This relationship reveals that there was no breach between the rites performed in the open-air necropolis and those linked to the churches; it shows that *ad sanctos* burials occupied an important place in the preferences of the leading groups in Vasconia; and ultimately, it suggests that the churches played a decisive role in the articulation of these groups and in the realisation of their internal relationships and their external contacts with the Hispano-Visigoths and the Merovingians.

**Key words:** Historiography; Paganism; Christianisation; Early Middle Ages; Vasconia; Archaeology; Necropolis

Sea como objeto en sí mismo o sea como vía de acercamiento a la sociedad, la cultura o el territorio altomedievales, el estudio de la Iglesia y de las iglesias en el espacio vasco cuenta con investigaciones diversas desde hace décadas<sup>1</sup>. Sin embargo, con la excepción de las aportaciones de Roldán Jimeno en Navarra y de lo relativo a los conjuntos rupestres de Treviño y Valdegobía, los siglos anteriores a la conquista árabe han quedado en gran medida al margen. La razón es doble y fácil de explicar: por un lado ha pesado la inercia de una historiografía que ha girado incansablemente en torno a las nociones de paganismo y cristianización. Por otro, hemos sufrido la extrema escasez de fuentes de todo tipo.

Unas jornadas dedicadas a los cuarenta años de los *Orígenes sociales de la Reconquista* se presentan como una ocasión adecuada para reconsiderar ambos aspectos: no solo Abilio Barbero y Marcelo Vigil constituyen un hito en la historiografía del siglo XX referida a Vasconia y en particular en lo que se refiere al paganismo, sino que durante estos cuarenta años han ido apareciendo nuevas evidencias. Algunas de ellas, muy recientes, arrojan luces tan bienvenidas como inesperadas<sup>2</sup>.

## 1. El paganismo tardío de los vascones: una tesis tenaz

La convicción de que el paganismo perduró entre los vascones mucho más que entre cualquier otro pueblo peninsular tiene varios siglos de antigüedad. De

1 A título de ejemplo, García de Cortazar 1982; Azkarate 1988; García Camino 2002; Jimeno 2003; Sánchez Zufiaurre 2007; Larrea 2007; García-Collado 2013.

2 Para preparar esta contribución, he contado con la ayuda indispensable de Miguel Loza y Javier Niso, arqueólogos responsables del yacimiento de Alegría-Dulantzi; Jean-Paul Cazes, arqueólogo responsable del yacimiento de L'Isle-Jourdain (Gers); Iñaki García Camino, director del *Arkeologi Museoa* de Bilbao y Mikel Pozo, doctor del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América de la UPV/EHU. Han respondido a todas mis preguntas y me han cedido generosamente materiales. Vaya mi agradecimiento a todos ellos.

hecho, tiene tantos como su contraria, a saber que los vascos eran monoteístas y estaban preparados para recibir el mensaje evangélico desde antes de Cristo. No pretendemos sin embargo volver a relatar aquí la génesis y desarrollo de estas ideas, que han explicado entre otros Jon Juaristi (1992) y Jean Goyhenetche (1993). Lo que nos interesa es observar cómo se incorporó la tesis del paganismo tardío a la doxa del medievalismo.

Como punto de partida, podemos tomar la doble línea argumental que aparece ya formulada en el *Diccionario Geográfico-Histórico* de 1802<sup>3</sup>: por un lado se considera que el pueblo vasco formaba parte del grupo de naciones «feroces» cuyo espíritu era refractario a la adopción del cristianismo; por otro lado, se resaltaba la falta de indicios de culto cristiano hasta la suscripción del obispo de Pamplona en las actas del III Concilio de Toledo. Son dos argumentos tan eficaces durante largo tiempo como poco consistentes: uno relativo al espíritu de los pueblos y el otro *ex silentio*.

Lejos de circunscribirse a los círculos eruditos, la idea del paganismo vasco altomedieval tuvo una difusión notable en los medios populares gracias a la literatura. En la primera mitad del siglo XIX, el vascofrancés Augustin Chaho (1847) había creado un mundo fantástico de patriarcas y creencias primitivas que Francisco Navarro Villoslada convirtió después en telón de fondo de la adopción providencial del catolicismo por los vascos ante la amenaza de la marea islámica. Nos referimos naturalmente a *Amaya o los vascos en el siglo VIII* (1877), folletín convertido pronto en novela extremadamente popular en medios fueristas, carlistas y nacionalistas. Recordemos que el Jaun de Alzate de Pío Baroja, parodia inmisericorde de los anteriores desvaríos, es un viejo señor del Bidasoa que se resiste a aceptar el cristianismo en algún momento de la primera Edad Media.

Sin embargo, a principios del siglo XX, tanto la acumulación de hallazgos arqueológicos y epigráficos como el conocimiento más ajustado de la difusión del cristianismo en Occidente, hacían insostenible una imagen tan poco afinada para el conjunto de los territorios vascos. Comenzó así a cristalizar la idea de una Vasconia con dos caras que hundía sus raíces en las viejas tesis vasco-cantabristas (Azkarate 2003:36). En 1918, Eugenio Urroz (1919:525-538) vinculó la cristianización a la romanización y concibió la puesta en pie de la primera estructura eclesiástica en función de la red urbana antigua, suponiendo consecuentemente que las comarcas más apartadas de ciudades y vías de circulación debieron tardar en cristianizarse. Poco después, Gregorio Balparda (1924:99-119) fue el primero en formular de modo explícito la yuxtaposición de dos Vasconias, si bien desde una perspectiva muy particular. A un elogiado prurito por presentar las pruebas epigráficas o documentales de su discurso, Balparda unía una visión providencialista sin matices. Según el bilbaíno, la irregularidad de

<sup>3</sup> *Diccionario Geográfico-Histórico de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1802, sección I, tomo 2: 118-121.

la romanización y por ende del cristianismo había dejado considerables territorios sin civilizar. Tal deficiencia había condenado a las montañas vascas al aislamiento de los destinos espirituales de Europa, al atraso, al paganismo y al uso de un idioma inútil para la cultura y el progreso. Ahora bien, junto a esta Vasconia, o mejor al sur de esta, había otra Vasconia, romanizada y cristiana, cuyo peso territorial y demográfico era muy superior. Así, mientras se forjaba la gran «empresa nacional» de la monarquía católica, los montañeses idólatras no protagonizaron sino inútiles «alardes de valor arisco y fiereza impulsiva», siendo la Vasconia cristiana, romana y latina la que representaba al país y lo dirigía. Balparda aún no les llamaba *ager* y *saltus*, pero la Vasconia bipartita ya había tomado cuerpo.

Sin embargo, no hay línea directa entre Balparda y el medievalismo posterior, sobre todo porque tratándose del estudio del pasado vasco, la disciplina principal hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX no fue la Historia, sino la Antropología (Larrea-Pozo 2015). Es en este campo en el que, de modo por otro lado subsidiario, se gestó el paradigma que adoptarían los historiadores. La cuestión del paganismo tardío vasco tuvo un eco muy diferenciado en las dos figuras mayores de la Antropología vasca. Seguidor de la Escuela Histórica de Viena, José Miguel de Barandiarán fue el pionero e impulsor de los estudios antropológicos en el País Vasco (Azcona 1984). De acuerdo con el modelo de los ciclos culturales, Barandiarán concebía una sucesión de estratos culturales y religiosos que se habían ido superponiendo a un fondo original preindoeuropeo en el registro arqueológico, etnográfico y lingüístico del país. La adopción sucesiva de prácticas sociales y religiosas de origen externo formaba parte de su visión del pueblo vasco en la larga duración, de modo que la cristianización no podía representar por principio una dificultad especial. Además, admirador como era de Wilhelm Schmidt, la idea del monoteísmo como principio presente en el ciclo de cultura primigenio no le era en absoluto ajena. Y sospechamos que le resultaba más convincente la exposición barroca en la forma, pero equilibrada en el fondo, de Eugenio Urroz que la más apasionada –y en lo tocante a este punto menos crítica– de Balparda. En general, Barandiarán (1934:107-108) se limitó a observar sin mucho detenerse que los vestigios romanos de carácter religioso se habían conservado habitualmente en iglesias con advocaciones antiguas, lo que indicaría que estas reemplazaron a los templos paganos ya en los primeros siglos de la Era cristiana.

La otra figura mencionada se formó en las mismas ideas de la Escuela de Viena, y de hecho fue en buena medida introducido en la disciplina por el influjo del propio Barandiarán, pero produjo una obra más heterodoxa. Nos referimos a Julio Caro Baroja, cuya aportación es fundamental en el paso de la tesis de la cristianización tardía al medievalismo, a pesar de que el método histórico era ajeno a la concepción de su obra decisiva. En efecto, Caro Baroja se propuso demostrar en *Los Pueblos del Norte* (1943) que el círculo de cultura matriarcal

que creía ver en la célebre descripción de Estrabón era todavía reconocible en la etnografía de los campesinos del norte de España de principios del siglo XX. Como el abismo temporal que separa el cambio de Era de las descripciones etnográficas contemporáneas es vertiginoso, Caro Baroja sintió la necesidad de dar alguna explicación de orden histórico. Para ello, eligió los siglos finales de la Antigüedad e iniciales de la Edad Media en Vasconia como el momento y el territorio que debían proporcionar las claves históricas de tan extraordinaria perduración –como si el país no hubiera conocido otras fases de profundas transformaciones antes del siglo XX–. La idea del paganismo tardío asumía de pronto el valor de evidencia fundamental de una Vasconia reducto de prácticas socioculturales prerromanas. Para inscribirlo en un horizonte geográfico y temporal, Caro Baroja retomó la visión bipartita de Balparda, pero invirtiendo sus proporciones: a Balparda le estorbaban las montañas atrasadas en la consecución del destino histórico de España, y Caro Baroja las necesitaba para explicar la continuidad bimilenaria de ciertas formas culturales. El *saltus* pasó a ser en Caro Baroja el eje de la historia altomedieval del país. De todos modos, la lectura de las páginas correspondientes de *Los Pueblos del Norte* evidencia que Caro Baroja resolvió la cuestión en unas pocas pinceladas de trazo grueso y en una alusión a la autoridad de Zacarías García Villada (1935), en relación al cual, pensamos nosotros, cuesta decidir si sorprende más lo raquítrico de sus argumentos o el hecho de que durante años se le haya venido citando como autor de referencia (Larrea y Pozo 2015).

De Caro Baroja, el paganismo tardío llegó por dos vías al medievalismo. En algún caso lo hizo directamente: José M. Lacarra ya se hacía eco del mismo en 1956 (Lacarra 1982)<sup>4</sup> y tras él Sánchez-Albornoz (1957)<sup>5</sup>. Pero sin duda el puente fundamental lo tendieron Abilio Barbero y Marcelo Vigil en 1965. El paganismo tardío tenía un valor doble en sus tesis: por un lado, cumplía la misma función que en Caro Baroja al poner en evidencia la perduración de usos socioculturales prerromanos entre las gentes del Norte; por otro lado, era un argumento magnífico en el combate contra las viejas ideas que explicaban la Reconquista en términos religiosos, metafísicos o providencialistas: el dinamismo de las sociedades del Norte que desencadenaron la expansión al Sur y a la postre la conquista de al-Andalus, era el mismo que les había opuesto a la Roma cristiana y a sus epígonos antes de la llegada de los árabes. Barbero y Vigil insertaron las que se tenían como evidencias de paganismo en diversas secuencias de su explicación histórica: la carta de Paulino de Nola para mostrar el fracaso de la romanización al final del Imperio; el ataque a Zaragoza en 653 como reflejo de la vinculación entre un estadio sociocultural aún ajeno al mundo postromano y las irrupciones vasconas; la *Vita Amandi* como testimonio del inicio del proceso cristianizador.

4 El texto corresponde a una conferencia impartida en 1956.

5 Quien sin embargo cita a Lacarra, Urroz, Balparda y García Villada, pero no curiosamente a Caro Baroja.

Paradójicamente, desde el punto de vista teórico, Barbero y Vigil protagonizaron un *revival* del evolucionismo decimonónico, tal como lo habían desarrollado Lewis H. Morgan o Georg L. Maurer y lo había popularizado Friedrich Engels. Es decir, un pensamiento histórico-antropológico radicalmente opuesto al de los seguidores de la Escuela de Viena. En cualquier caso, dinamitando las explicaciones canónicas de la Reconquista, Barbero y Vigil sacudieron el medievalismo español de los años 60 y 70 y dieron lugar a debates enriquecedores, y en ocasiones ásperos. En lo que nos interesa aquí, el paganismo vascón fue aceptado de modo general. Las obras de síntesis lo incorporaron con independencia de que sus autores, J.M. Lacarra (1973:21 sq), Salvador de Moxó (1979:19 y 80) o José Orlandis (1988:186), por ejemplo, estuvieran metodológicamente alejados de Barbero y Vigil, cuando no en sus antípodas ideológicas.

Echando la vista atrás, llama la atención el vigor que estas tesis tenían hace sólo un par de décadas y lo poco que queda hoy de ellas. El abandono del evolucionismo y la explicación de la Antigüedad del norte peninsular por sociedades gentilicias a la iroquesa (qué decir de la Escuela Histórica de Viena, de la que no queda rastro), el desarrollo del comparatismo con otras sociedades occidentales, la aportación de la Arqueología, la búsqueda de la lógica interna de los textos, son todos ellos factores que han cambiado la visión de los medievalistas sobre la cristianización. Eliminado en efecto el condicionante de la barbarie vascona como realidad asumida *a priori* (Pozo 2011), no se piensa en procesos radicalmente distintos de los ocurridos en las sociedades de nuestro entorno. Puede verse un buen compendio de las posiciones actuales, con la ventaja de formar parte de un panorama más general, en Fernández Conde (2008:125-137).

Ahora bien, que se haya dejado de imaginar Vasconia como un mundo total o parcialmente inmóvil durante siglos es útil, pero ni mucho menos resuelve esta problemática. Más bien plantea otra más difícil de abordar. En efecto, sostener que la cristianización de los vascos debe plantearse en términos semejantes a los de otras regiones de Occidente implica considerar el carácter polifacético y largo de este proceso: nada de particular tendría la constatación de la práctica de ritos no cristianos entre los vascones en los siglos V y VI cuando quedan paganos en el senado de Roma y cuando Cesáreo de Arlés no deja de amonestar a sus conciudadanos entregados a rituales sacrílegos. Pero implica sobre todo manejar con más precisión interrogantes y conceptos. Nadie asimila ya, como se hacía tradicionalmente (McKenna 1938), cualquier práctica condenada por la Iglesia al paganismo. La investigación actual distingue el andamiaje conceptual propio de la literatura pastoral y hagiográfica de las preguntas de orden histórico y antropológico que ha de hacerse el historiador: nociones como paganismo, superstición, recristianización o magia exigen un tratamiento afinado. ¿Estamos en condiciones de aplicarlo a la Vasconia altomedieval? Lo cierto es que, frente a lo que pudiera parecer tras tantas páginas escritas sobre el paganismo vasco, las fuentes son desesperadamente escasas. La Vasconia penin-

sular está afectada a este respecto por la misma deficiencia de informaciones que el conjunto de Hispania<sup>6</sup>. Las hagiografías, un género proclive a hacerse eco de prácticas populares, son escasas y ninguna afecta a Vasconia. Sólo la *Vita Emiliani* discurre en un territorio vecino; pero no hay paganos ni evangelización en la vida de San Millán. *De correctione rusticorum* presenta un cuadro sugerente por comparación con ciertas creencias conservadas en el país hasta principios del siglo XX, pero no escapa al problema general de la literatura pastoral: no es en absoluto evidente que Martín de Braga recogiera prácticas realmente existentes entre los campesinos del noroeste hispano (Hen 2001:36; Filotas 2005:49). En cuanto a las fuentes normativas, el Código de Alarico eliminó las constituciones relativas al paganismo que sí existían en cambio en el Código Teodosiano. Tampoco hay *pagani*, *idola* o *gentiles* en el *Liber Iudicum*. Solo hay un puñado de leyes referidas a prácticas mágicas, tales como adivinaciones y maleficios, en las que caen a veces desde diáconos hasta obispos<sup>7</sup>. Ni siquiera en las actas conciliares se percibe la lucha contra la idolatría como una necesidad perentoria. Únicamente aparece en dos ocasiones en las que se impone asegurar la unanimidad del cuerpo político del reino y restañar heridas, para lo cual siempre es útil identificar un enemigo común: así ocurre en 589 para cohesionar a católicos y arrianos recién convertidos, y mucho después, en 681 y 693, cuando Ervigio y Egica necesitan una cabeza de turco, papel que por otro lado también cumplirá la población judía.

Siendo como son mucho más abundantes en el mundo franco, no es extraño que tengan tal procedencia las dos hagiografías, por lo demás relacionadas entre sí, que aluden al paganismo vascón –o a lo que para los dirigentes de la Iglesia merecía el calificativo de paganismo e idolatría–. Se trata de hecho de las únicas fuentes altomedievales que lo hacen, al norte como al sur de los Pirineos. No es este lugar para una nueva relectura de las *vitae* escritas mucho después de la muerte de Amando (+ 675) y Rictrudis (+ 688)<sup>8</sup>, pero sí conviene recordar que su valor es muy limitado para la historia de Vasconia: una geografía vaga cuya única precisión remite en realidad a la vieja identificación de vacceos a vascones hecha por Isidoro de Sevilla, unos pasajes relativos a la labor misionera de Amando escuetos, grises y posiblemente interpolados, y como mucho un territorio en el que hay tanto obispos y santas como gentes dadas a los augurios y a prácticas que merecen la consideración de idólatras para obispos y hagiógrafos. Es decir, nada distinto de lo que el mismo texto describe en relación al resto de la Galia merovingia (Larrea y Pozo 2015:60).

6 Seguimos en todo este punto relativo al tratamiento del paganismo en las fuentes normativas visigodas a Céline Martin (2015).

7 IV Concilio de Toledo, c. 29.

8 *Vita Amandi episcopi* 13. In: KRUSCH, B. y LEVISON, W. (eds.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. T. V, Hannover y Leipzig, 1910; *Rictrudis Vita auctore Hucbaldo* 6. In *Acta Sanctorum Maii*, t. 3. Una síntesis de los estudios sobre la *Vita Amandi* en Fernández Conde (2008:131).

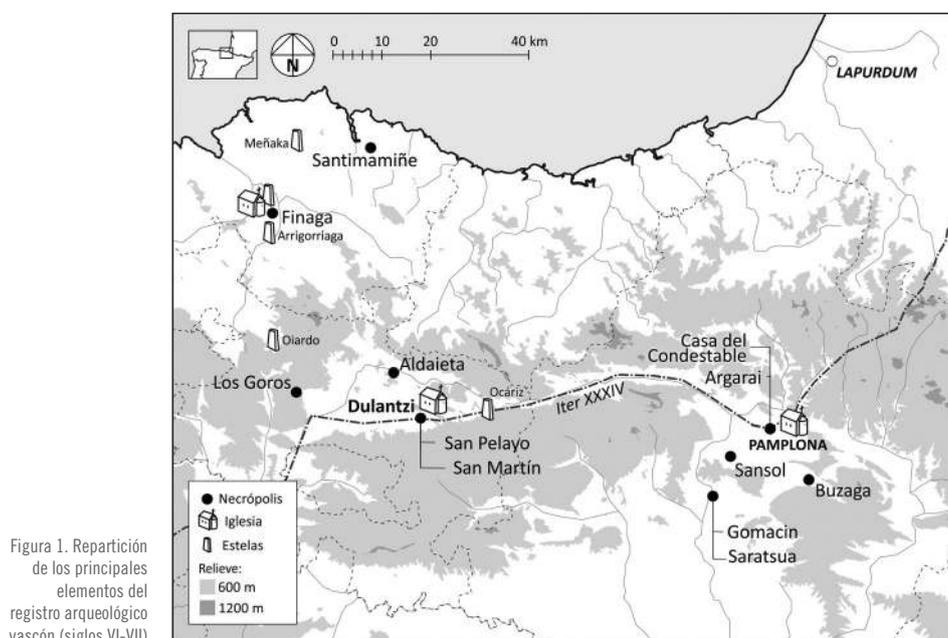
Con estos mimbres no se puede ser muy optimista. Afortunadamente, estamos en condiciones de abordar desde otra perspectiva el papel de la Iglesia y las iglesias en la Vasconia de los primeros siglos medievales.

## 2. Del paganismo a las tres iglesias de los vascones

Hasta ahora, el único investigador que se ha desmarcado del debate sobre el paganismo tardío y se ha acercado a la implantación eclesiástica tardoantigua desde otro ángulo es Roldán Jimeno (2003, 2008)<sup>9</sup>. Este autor ha propuesto una aproximación a la difusión de las iglesias en el medio rural de lo que llama Navarra primordial, es decir, las cuencas prepirenaicas, incluida la de Pamplona, y los valles aledaños, a través del estudio minucioso de las advocaciones de las iglesias. Sus resultados muestran una muy alta proporción de advocaciones tempranas en todo el territorio central de Navarra. El problema, como hemos expuesto en otra parte (2006), es que no contamos con ningún otro elemento de datación, ni escrito –las iglesias navarras solo se documentan a partir de los siglos IX y X– ni arqueológico, que no sean las advocaciones mismas, lo que abre para cada una de ellas una horquilla cronológica de varios siglos. Podemos ciertamente seguir a Jimeno en la idea de que en términos generales la cronología de difusión de las iglesias rurales de la Navarra central ha sido similar a la de otras zonas organizadas en torno a ciudades episcopales; también es plausible que haya habido iglesias rurales en la diócesis de Pamplona desde los siglos VI y VII, y, de hecho, en este sentido apuntan los casos que vamos a presentar aquí.

Otra cosa muy distinta son las proporciones y la explicación del fenómeno, sobre todo porque en la argumentación de Jimeno, la tendencia a adscribir las iglesias a la cronología más alta posible para cada advocación depende directamente de cómo concibe el proceso histórico. Sostiene en efecto que hubo una primera red de iglesias construidas por los grandes propietarios tardorromanos en sus fundos rurales, las cuales se han perpetuado en numerosas iglesias medievales y posteriores. La falta de vestigios tardoantiguos se debería a la utilización de materiales perecederos destruidos por los edificios que les han sucedido en el mismo emplazamiento. En realidad, cuesta creer que tales propietarios solo hubieran utilizado madera y adobe, pero en este punto nada puede achacarse a Jimeno, porque si algo no permite el estado de la arqueología medieval en Navarra es razonar *ex silentio*. Pero los postulados de Jimeno presentan notables dificultades. Aunque efectivamente el fenómeno de la iglesia privada existe en época tardorromana, las evidencias arqueológicas de Hispania, de la Galia e incluso de Italia indican que no fue en absoluto generalizado. Más bien parece que los escasos oratorios surgen en zonas dedicadas a uso funerario de villas

<sup>9</sup> Jimeno tiene también un trabajo sobre la cristianización (2003b) que incluye una visión de la cristianización del *saltus* deudora de Ángel J. Martín Duque y en el fondo de Balparda. Se trata de un libro de divulgación.



ya abandonadas (Cantino Wataghin 2000:222-223; Bonnet 2005; Chavarría 2006, 2010; Colin 2008:119-124 para el caso cercano de Lalouquette en los Pirineos Atlánticos). Por otro lado, la experiencia arqueológica parece mostrar que no hay correlación entre hábitats más antiguos e iglesias más antiguas, que las iglesias más antiguas no se han convertido automáticamente en las primeras parroquias y que ha habido numerosas iglesias, aun construidas en piedra, de vida efímera en la Alta Edad Media (Zadora-Rio 2005:16-18).

En las páginas siguientes, nuestro objetivo es enfocar esta cuestión a partir de las fuentes arqueológicas, gracias a las claves ofrecidas por, subrayémoslo, muy recientes excavaciones. En efecto, el registro material de los vascones se ha venido constituyendo desde 1987, año del hallazgo de Aldaieta, con una serie de necrópolis, descubiertas o identificadas en excavaciones antiguas, que han puesto de manifiesto la práctica de la *inhumation habillée* y la deposición de armas entre los vascones de los siglos VI y VII. La distribución de estos cementerios dibuja un ángulo recto que reúne tres zonas: la costa vizcaína, la Llanada alavesa y la Navarra central (Figura 1). No es este el lugar de detallar las lecturas que se han hecho de este fenómeno. Baste anotar que la propia evolución de la sociedad regional, fragmentada en poderes locales desde el colapso del Imperio –pero no atomizada– y su situación geopolítica, la han hecho permeable a ciertas prácticas de ostentación del rango y de preservación de la memoria, asocia-

das a símbolos guerreros, provenientes de la Galia merovingia (Azkarate 2003; Martín Viso 2006; Azkarate y García Camino 2012, 2013; Pozo en prensa).

Al margen de una intuición de Iñaki Martín Viso (2006:120-121) sugerida por el yacimiento de Finaga, las iglesias no han venido formando parte del corpus material tomado en consideración en relación a los vascones de los siglos VI a VIII. Dado que solo la pequeña necrópolis vizcaína de Finaga (Basauri), excavada en 1994, se organizaba en torno a una iglesia, poco podía aún decirse de la relación entre el ámbito funerario y el ámbito eclesiástico. Pero este estado de cosas ha cambiado radicalmente con el descubrimiento en 2009 y la excavación subsiguiente de la iglesia bautismal y funeraria de Alegría-Dulantzi en Álava. Su hallazgo supone que en cada una de las tres zonas del mapa de necrópolis encontramos asociaciones con iglesias, las cuales se escalonan además en rango: iglesia episcopal en la ciudad de Pamplona, iglesia bautismal en una aglomeración secundaria en Álava, iglesia rural en Bizkaia. Nuestro objeto es presentar su coherencia entre sí y con el resto del registro arqueológico, es decir, con la facies funeraria vascona, a la que designaremos así por comodidad, y en nuestra opinión de modo pertinente, tal y como ha sido descrita por Agustín Azkarate e Iñaki García Camino (2013).

## 2.1. Pamplona: catedral de Santa María

Como se sabe, el obispado de Pamplona se documenta por primera vez entre las sedes católicas asistentes al III concilio de Toledo (589) e inmediatamente después en el II de Zaragoza (592), que prosigue en el marco provincial la tarea de erradicación del arrianismo. Evidentemente existía con anterioridad, pero ni ha quedado indicio escrito, ni las excavaciones han podido identificar aún el primer complejo episcopal con un mínimo de precisión. Bajo las fábricas de los templos que se han ido sucediendo hasta el edificio gótico actual, una pequeña iglesia rectangular de entrada porticada fue construida sobre un área con funciones rituales definida por la presencia de dos ninfeos en uso entre los siglos III y V, lo que habla de su apropiación por el culto cristiano en algún momento de los siglos V o VI (Mezquíriz y Tabar 2007). Aparte de esto, poco más queda que restos de construcciones muy destruidas por las edificaciones posteriores (Mezquíriz 1994)<sup>10</sup>. Al exterior de las murallas bajoimperiales, no hay noticias de basílicas suburbanas, lo cual por otro lado parece común a otras sedes del norte peninsular (Arce y Moreno 2012:102).

<sup>10</sup> Sobre la muy reciente noticia de la identificación de un posible palacio episcopal de época visigoda en el subsuelo de la catedral, no tenemos más elemento de juicio que la noticia misma: <http://www.expo-occidens.es/hallados-indicios-de-edificio-visigotico-en-la-catedral-de-pamplona/> (consultado: 24.09.2015).



Figura 2. Topografía de Pamplona en los siglos VI y VII.

1. Catedral de Santa María, en el burgo de la Navarrería, en la parte alta y en lo que era un espacio central de la ciudad romana. Bajo su fábrica se han identificado la primera iglesia tardorromana y los templos catedralicios que se han sucedido después.
2. Zona en la que se localizó un sector de la ciudad habitado en los siglos VI y VII.
3. Lienzos de la muralla bajoimperial (Mezquiriz 1983, 1994; Unzu y Velaza 2007). Además se han oscurecido en la imagen las pendientes escarpadas, perfiladas por las fortificaciones modernas, y las vaguadas que delimitaban la ciudad altoimperial; en el lado sudoccidental sirve de referencia exterior para ésta la Plaza del Castillo (Mezquiriz 1994:130-131). Los lienzos de muralla sugieren que el espacio urbano se restringió en el Bajo Imperio, abarcando como mucho ocho o nueve hectáreas.
4. Necrópolis de Argarai, fuera de las murallas romanas y de la ciudad medieval. En uso desde el Bajo Imperio hasta la ocupación islámica.
5. Necrópolis de la Casa del Condestable, en uso entre los siglos VII y VIII, en la zona donde surgiría el burgo franco de San Cernin a partir del siglo XI.

Fotografía de fondo: vuelo de Navarra de 1929 (Geoportal de Navarra: sitna.navarra.es)

En la Pamplona tardoantigua se observan dos tipos de área de enterramiento muy desiguales en sus dimensiones. Por un lado, unos metros al oeste de la primera iglesia se han identificado dos sepulturas *ad sanctos* (Mezquíriz y Tabar 2007). Se trata, sin duda, de sepulturas privilegiadas como sugiere no solo el propio emplazamiento, sino la presencia de un anillo de oro. Por otro, según un patrón común a todo Occidente, hay necrópolis suburbanas a poca distancia de las murallas (Figura 2). Hacia el sur, a no más de 500 m del conjunto episcopal, se encontraba la necrópolis de Argarai. Fue descubierta en 1895 y sus resultados sucintamente publicados veinte años después. Argarai es la necrópolis en la que antes se detectó en Vasconia la práctica de la *inhumation habillée* y la deposición de armas, si bien sólo la aparición de otros cementerios a partir de los años 80 del siglo XX permitió comprender lo que al principio fue causa de extrañeza. Algunos materiales (anillos y broches de cinturón) son semejantes a los encontrados en un sector intramuros, también al sur de la catedral, habitado en época tardoantigua (Mezquíriz 1965). Nos interesa aquí destacar la presencia de una pieza de cinturón en una de las tumbas del subsuelo de la catedral, lo que indica que la *inhumation habillée* era común a las tumbas *ad sanctos* y a los cementerios suburbanos. A unos 800 m al noroeste de Argarai y a poco más de 300 m de la catedral se excavó entre 2005 y 2006 una segunda necrópolis, bajo el palacio urbano llamado Casa del Condestable, en el burgo medieval de San Cernin. No pudo ser excavada en su totalidad –solo 250 m<sup>2</sup> y 153 tumbas– porque se extiende bajo las casas vecinas, pero su utilización no parece ser anterior al siglo VII. Ambas necrópolis suburbanas prolongaron su utilización hasta bien entrado el dominio islámico, de modo que llegaron a convivir con la *maqbara* de la Plaza del Castillo.

Encontramos pues un espacio funerario en el mismo corazón del conjunto catedralicio, rodeado de un anillo de necrópolis suburbanas, en una *civitas* episcopal en cuyo entorno rural se han identificado a su vez necrópolis de *plein champ*. En nuestra opinión, lo más significativo es que no se observa ruptura entre estos tres espacios: bajo los muros de Pompaelo encontramos el mismo rito funerario caracterizado por la *inhumation habillée* y el depósito de armas que en la necrópolis de Buzaga o en las más pequeñas de Sansol, Saratsua y Gomacin, así como el uso de tumbas de lajas de piedra característico de Navarra. Tampoco parece haber ruptura hacia el interior, en el sentido de que la *inhumation habillée* está presente en al menos un enterramiento *ad sanctos*. Al mismo tiempo, se constata una jerarquización en cuanto a los objetos que han acompañado al ritual funerario y que constituyen marcadores de rango: el oro sólo aparece en las necrópolis de Pamplona (un anillo en la catedral, al menos otro entre los 41 de Casa del Condestable y dos tridentes en Argarai), mientras que está ausente de las otras necrópolis navarras. La plata también es más abundante en los dos cementerios suburbanos.

En suma, los dirigentes de la ciudad episcopal, con los que evidentemente se vinculan los obispos, se entierran generalmente extramuros e identifican el entorno de la iglesia como un ámbito privilegiado: en esto reconocemos inmediatamente un patrón común al resto de las ciudades postromanas. Al mismo tiempo, practican ritos comunes a la facies funeraria vascona que se extiende mucho más allá de las murallas de la ciudad. En nuestra opinión, esto sostiene desde el registro material la idea de que Pamplona no es un agente extraño en el medio vascón, sino más bien un interfaz que permite articular la sociedad regional –o vehicular sus conflictos– con el juego político de la Tarraconense e Hispania en general, tal y como propusimos en su momento a través del estudio de la participación de esta sede en los concilios de Toledo (Larrea 1996).

## 2.2. Dulantzi: iglesia bautismal y funeraria de ¿San Martín?

Alegría-Dulantzi se encuentra en la zona central de la geografía de las necrópolis vasconas. El hallazgo de su basílica es tan reciente (la primera campaña tuvo lugar en 2009) como valioso y, dada la extrema dificultad de su excavación, debe mucho al tesón y buen hacer arqueológico de sus descubridores, Miguel Loza y Javier Niso. El pueblo actual, cuyo nombre vasco medieval había conservado el topónimo antiguo, se superpone a un sector periférico de *Tullonium*, *mansio* de la calzada Burdeos – Astorga situada a unos ochenta kilómetros al oeste de Pamplona, en plena Llanada Alavesa. Varias partes del *Tullonium* imperial eran conocidas desde antiguo (Figura 3).

Loza y Niso han excavado una iglesia bautismal con funciones también funerarias en un espacio que había quedado relegado como sector marginal del hábitat desde el siglo III y había conocido un uso cementerial desde el siglo V<sup>11</sup>. En un espacio contiguo a esta iglesia, pero no superpuesta a ella, se elevaría después la iglesia románica de San Martín, hoy también desaparecida. No es pues improbable que San Martín fuera también la advocación principal de la basílica tardoantigua, pero no es evidente. Erigida hacia el tercer cuarto del siglo VI, el edificio tiene cabecera tripartita y tres naves en planta basilical (Figura 4). Su superficie de al menos 315 metros cuadrados es semejante a las de las basílicas coetáneas conocidas en el oriente de la Tarraconense o en las Baleares. Los muros son de aparejo muy sencillo, de en torno al medio metro de grosor, y concebidos como es habitual para sustentar una cubierta de madera. Adosado al exterior del muro meridional se encuentra un baptisterio de planta cuadrada y escalones no contrapuestos. El conjunto parece haber estado en uso hasta

11 Las publicaciones relativas a la basílica de Dulantzi son todavía muy someras (Loza y Niso 2011, 2012; Quirós *et al.* 2013; Sánchez *et al.* 2014). En espera de que publiquen próximamente algunos artículos que resultarán fundamentales para la comprensión del yacimiento, Miguel Loza y Javier Niso han tenido la generosidad de cedernos, además del plano que reproducimos, todas las informaciones que hemos necesitado para redactar este texto.



Figura 3. El entorno arqueológico de Alegria-Dulantzi (localizaciones de Miguel Loza y Javier Niso).

1. Yacimiento de Angostina donde se ha identificado un sector de la *mansio* de *Tullonium* (Filloy 1994), al pie del hábitat protohistórico de Castro Henayo.

2. Emplazamiento del área funeraria tardorromana y la basílica tardoantigua.

3. Necrópolis de *plein champ* de San Pelayo

4. Zona amurallada de la villa medieval, al sur del río.

Fotografía de fondo: vuelo de Álava de 1968 (geo.euskadi.eus).

inicios del siglo X, si bien entre el VIII y la primera mitad del IX empieza a sufrir diversas transformaciones.

Naturalmente, la presencia de un baptisterio es lo primero que llama la atención, dada su extrema escasez al norte y al sur del Pirineo: no hay otro en la Tarraconense hasta llegar a Villa Fortunato en Fraga (Huesca); hacia el oeste, hay que referirse al de Marialba en León (Godoy 1989) y quizá al de la catedral de Lugo (Sánchez Pardo 2014:443)<sup>12</sup>; hacia el norte, no se conoce más que el probable baptisterio de la villa de Séviac (Montréal-du-Gers) en toda la provincia de Novempopulania (Colin 2008:125-126, 220, 233). De esta rareza en cualquier caso, más allá de felicitarnos porque haya aparecido un ejemplar en Dulantzi, no cabe sacar mayor conclusión: la ausencia de vestigios de la primera arquitectura cristiana en grandes áreas, por mucho que haya constancia de sedes episcopales e iglesias diversas, es un hecho sabido (Zadora-Rio 2005:18).

La basílica de Dulantzi se inscribe en el modelo de iglesia bautismal y/o funeraria establecida en una aglomeración secundaria, sobre un eje de comuni-

<sup>12</sup> José Ángel Lecanda (2000; Lecanda y Monreal 2002) indica la posibilidad de la presencia de un baptisterio en Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos), en una basílica con cabecera tripartita, pero la noticia es por el momento muy somera.

cación importante. Puede compararse a la geografía que dibuja en Galicia el Parroquial Suevo, que permite localizar numerosas *ecclesiae* semejantes, dependientes de obispados (Sánchez Pardo 2014:454-455). Al norte de los Pirineos, recuerda a los conjuntos arquitecturales de L'Isle-Jourdain y Lourdes (Colin 2008:114-117). En general, se considera que los complejos cristianos de las aglomeraciones secundarias de la Galia, construidos entre los siglos V y VII, constituyen la primera oleada importante de iglesias surgidas fuera de las ciudades episcopales (Pietri 1998:986 sq; Colin 2008:215). En este sentido, el baptisterio de Dulantzi no hace sino confirmar un rasgo común a estos conjuntos cual es su estrecha dependencia de un obispado. Por mucho que la decadencia del catecumenado, el bautismo de niños o la administración del sacramento por presbíteros hubiera rebajado el peso del rito y la liturgia bautismales en la figura del obispo (Ripoll y Velázquez 1999:105, 123), no cabe duda de que la iglesia de Dulantzi debía mantener una vinculación estrecha con una sede episcopal. Con buen criterio, Niso y Loza apuntan a la sede de Pamplona<sup>13</sup>.

Veamos la función funeraria de la basílica de Dulantzi. Dejando de lado una enigmática sepultura privilegiada femenina construida al lado del altar<sup>14</sup>, se han localizado veintidós inhumaciones de entre la segunda

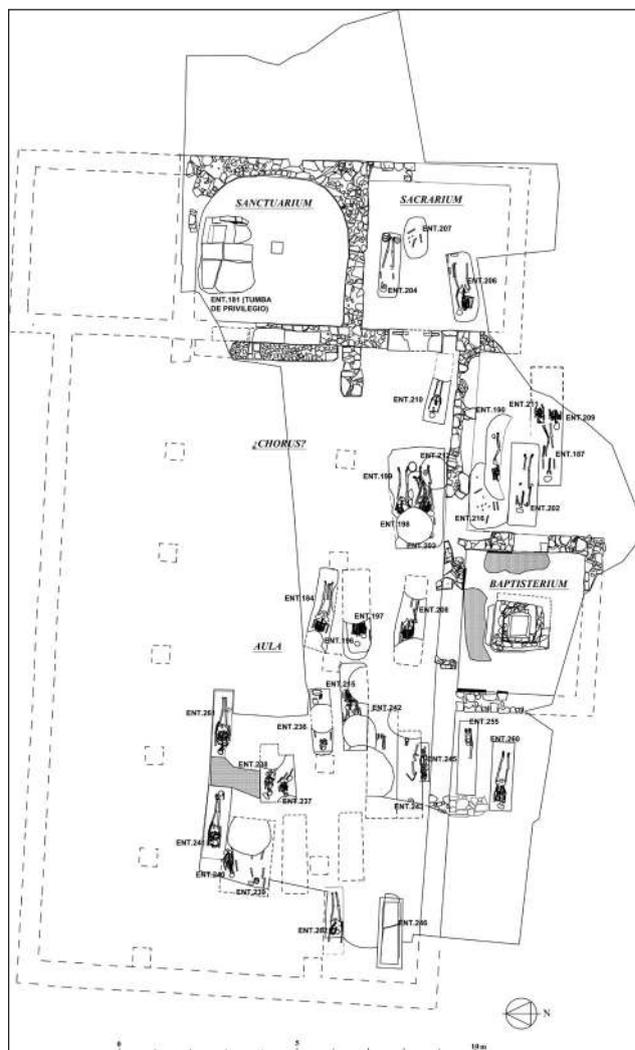


Figura 4. Basílica, baptisterio e inhumaciones del conjunto tardoantiguo de Alegria-Dulantzi (plano de Miguel Loza y Javier Niso)

<sup>13</sup> Comunicación oral.

<sup>14</sup> Loza y Niso plantean la posibilidad, ciertamente razonable, de que sea el resultado de una *translatio*, lo cual podría tener relación con la presencia del baptisterio (Christern 1984:757).

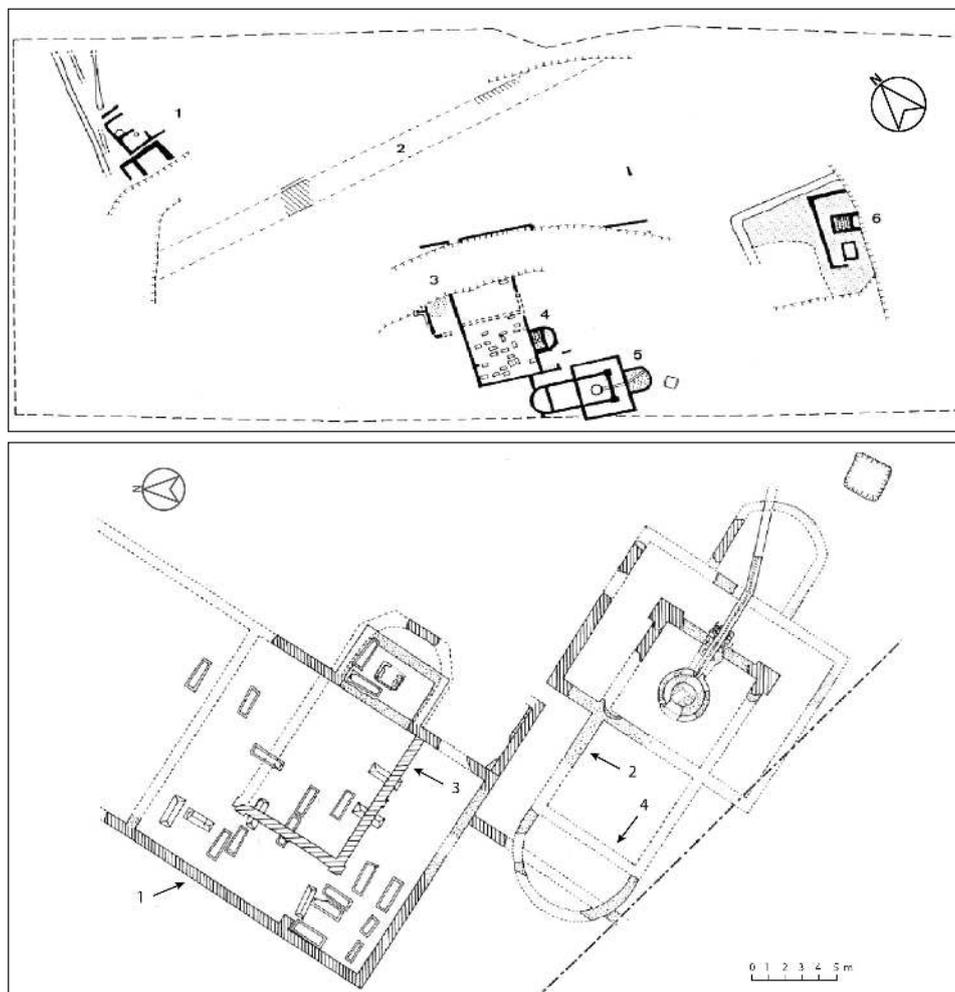


Figura 5. L'Isle-Jourdain (Gers) (Jean-Paul Cazes 1996b. Dibujos de S. Eusèbe con alguna adaptación de formato).  
Arriba, croquis del yacimiento: 1) Zona artesanal de la aglomeración. 2) Vía 3) Edificios residuales muy deteriorados. 4) Iglesia paleocristiana con función funeraria. 5) Baptisterio. 6) Mausoleo antiguo y necrópolis franca.  
Abajo, el complejo de iglesia doble. Se observa el ábside recto primitivo de la iglesia funeraria (no están representadas todas las sepulturas): 1) Muros antiguos conservados en alzado. 2) Muros en cimentación. 3) Nave carolingia. 4) Zanja de robo o reconstrucción.

mitad del siglo VI y el siglo VII repartidas entre las naves central y meridional y el espacio meridional de la cabecera. Además, al exterior del templo hay otros ocho enterramientos coetáneos alineados con el muro meridional, tanto al este como al oeste del baptisterio. Conviene anotar que la basílica no era el único cementerio de este período en Dulantzi. A apenas setecientos metros, sobre un cerro, estaba la necrópolis en *plein champ* de San Pelayo, de la que se han recu-

perado diversos materiales, aunque no ha podido ser excavada íntegramente y en condiciones.

La existencia de estas dos áreas cementeriales coetáneas y los rasgos de la basílica nos permiten proponer una comparación cuyo objetivo no es otro que valorar los rasgos de la práctica funeraria en Dulantzi y su relación con usos norpirenaicos. No pretendemos en absoluto establecer –ni siquiera sugerir– relaciones de origen. Pensamos en el yacimiento de la Gravette en L'Isle-Jourdain (Gers), a treinta y cinco kilómetros al oeste de Toulouse, cerca de los límites de Novempopulania. Como Dulantzi, el yacimiento de L'Isle-Jourdain corresponde a una aglomeración secundaria, en este caso evolucionada a partir de una *mutatio* de la calzada que une Toulouse con Auch y Burdeos.

En L'Isle-Jourdain, Jean-Paul Cazes (1996b)<sup>15</sup> ha identificado un complejo paleocristiano de iglesia doble, formado por una basílica erigida entre finales del siglo IV y principios del V, y un segundo templo algo posterior, situado al sur, amplio y bien construido, en cuyo centro se encuentra una sala bautismal (Figura 5). La primera basílica tuvo una función funeraria desde el principio, con tumbas de sarcófagos y de *tegulae*. Los ajuares son aquí prácticamente inexistentes. Hay un segundo cementerio a unos sesenta metros del complejo paleocristiano, pero este es radicalmente diferente. Se compone de sesenta y tres inhumaciones en ataúdes de madera dispuestos en hileras, con abundancia de depósitos (más de trescientos objetos en las cuarenta y seis sepulturas que los contienen): armas (franciscas, hachas de combate, lanzas), elementos de indumentaria de prestigio (fíbulas, pendientes, placas de cinturón) y otros objetos menores característicos de las necrópolis merovingias. Se trata evidentemente de gentes distintas de las que se entierran en la basílica: estas tumbas se datan entre 510-520 y 550, y todo parece indicar que se trata de la necrópolis de un contingente franco instalado en la aglomeración inmediatamente después de la toma de Toulouse (Bach y Boudartchouk 1996; Stutz 2000:38). A finales del VI y principios del VII, el cementerio primitivo se extiende e invade el edificio bautismal, que parece perder su función, al tiempo que aparecen depósitos característicos de este período (scramasax, placa de cinturón) fuera del primitivo cementerio franco.

Volvamos ahora a Dulantzi. Lo que se entreveía en la catedral de Pamplona es aquí manifiesto. Desde el punto de vista de los depósitos funerarios, no hay diferencia radical entre el rito de inhumación reconocible en la iglesia bautismal y el de la necrópolis periférica de San Pelayo. En ambas encontramos enterramientos con armas: once puntas de lanza, cuatro franciscas y un cuchillo en San Pelayo; seis puntas de lanza, tres franciscas y dos cuchillos en la iglesia. Otros objetos son también comunes, tales los recipientes de vidrio, los refuerzos metálicos de cubos de madera o las cuentas.

15 El estudio completo del yacimiento de L'Isle-Jourdain está en preparación.

Añadamos a esto dos observaciones suplementarias. En primer lugar, la necrópolis de San Pelayo está muy deteriorada por la labranza y solo se han podido hacer sondeos y excavaciones muy limitadas. Afortunadamente, a media jornada a pie se encuentra el yacimiento amplio y bien excavado de Aldaieta que confirma sin lugar a dudas el carácter usual de tales depósitos en la zona. En segundo lugar, conviene subrayar que siete de los nueve enterramientos con armas de la basílica están en el interior del templo. La práctica de depositar armas en tumbas situadas dentro de iglesias no es desconocida en otras regiones, pero es poco habitual.

El panorama es pues muy distinto del que presenta L'Isle-Jourdain. Si se quiere, por situar la asociación entre ámbito funerario e iglesia a partir del caso de Dulantzi, podemos afirmar lo siguiente: la concepción del espacio cementerial es común al resto de Occidente: en una aglomeración secundaria, la iglesia se levanta en un área de uso funerario desde el Bajo Imperio, periférica con respecto a la zona habitada. Del mismo modo, la basílica bautismal responde evidentemente a modelos constructivos comunes a otras zonas. La particularidad regional radica en el modo en que integra ritos de tradición diversa: no es ni L'Isle-Jourdain, donde se aprecia una dicotomía radical entre los usos tardorromanos y los germánicos, ni, por ejemplo, la Torrecilla de Corella, donde sobre una estructura funeraria tardorromana vinculada a una villa se construye una iglesia funeraria visigótica: nada semejante a Dulantzi puede observarse en el rito de enterramiento (Bienes 1995-96, 2007). Santa María de los Arcos de Tricio, donde las inhumaciones carecen de depósitos (Andrés 1983), pudiera ser otro elemento de referencia, pero las propuestas de datación tardía del edificio son consistentes<sup>16</sup>.

En Vasconia se asumió una parte del ritual vehiculado por los francos tanto en los ámbitos funerarios existentes al margen de las iglesias como en los articulados en torno a estas, si no en su interior. Esto implica, en la medida en que los depósitos son una exhibición de rango (o de aspiración al mismo, poco importa aquí), que las estructuras eclesíásticas forman parte de los mecanismos de articulación de los grupos dirigentes de la región. Dulantzi afirma con mucha más precisión lo que ya sugieren las necrópolis de la ciudad episcopal de Pamplona y de su zona. Y esto no solo desde el punto de vista de la integración, sino también de la jerarquización. En efecto, el conjunto funerario de la basílica de Dulantzi y los de San Pelayo o Aldaieta no son exactamente iguales. Con ser mucho menor el número de enterramientos, hay más objetos de lujo en la iglesia (siete de plata, anillos, cucharillas y pendientes, y dos de oro, un anillo y unos remaches) que en Aldaieta (siete objetos de plata y uno con baño de oro); en San Pelayo no hay plata ni oro. La relación estrecha con las iglesias es un atributo digno de exhibición que atrae a los más poderosos. Dicho lo cual se nos

16 Sobre la problemática de la cronología de Santa María de los Arcos, en el panorama general de los espacios memoriales y funerarios tardoantiguos en Rioja, Barenas (2011).

escapa en función de qué criterio unos se han enterrado en la basílica, otros en San Pelayo o en Aldaieta o, en fin, en otras necrópolis que sin duda han existido. Es sabido que las «comunidades de enterramiento» (Schreg 2006:282) de este período funcionan por criterios diversos, que combinan el estatus con los lazos familiares o clientelares y la residencia, todo ello de modo flexible y vario.

Pero no todas las diferencias se pueden leer en términos de jerarquización. En la nave meridional, dos enterramientos próximos entre sí de hombres adultos exhiben sendas cucharillas de plata. Uno tiene además un cuenco de bronce y el otro un anillo de oro y un cuenco de vidrio. Hay aquí elementos de ostentación sin símbolos guerreros, lo que les distingue del rito corriente que conjuga unos y otros. Esto recuerda inevitablemente el enterramiento de prestigio localizado dentro del conjunto catedralicio de Pamplona y acompañado también de un anillo de oro. La semejanza parece sugerir que la posición dentro de la jerarquía eclesiástica tiene, como en todas las regiones de alrededor, su propio lenguaje simbólico, no opuesto al rito funerario vascón sino coexistente con él<sup>17</sup>.

### 2.3. Finaga: iglesia de ¿San Martín?

En Bizkaia se han localizado dos necrópolis de la facies vascona. La de Finaga (Basauri) está asociada sin duda ninguna a una pequeña iglesia coetánea, mientras que la otra, Santimamiñe (Kortezubi) pudiera estarlo también, dada su contigüidad a una ermita de advocación antigua como es la de San Mamés. Pero no es evidente. Nos interesamos pues por el yacimiento excavado bajo la ermita de San Martín de Finaga y en su entorno, en una ladera que domina la confluencia del Nervión y el Ibaizabal, poco antes de que se hagan navegables en la ría de Bilbao<sup>18</sup>.

Si bien la escala es muy diferente, Finaga presenta notables paralelismos con la basílica de Dulantzi. En una y otra, la facies vascona está asociada a un impulso constructivo que tiene lugar sobre un área funeraria tardorromana; en ambas podemos observar una exhibición de estatus superior a lo que es habitual en las necrópolis de *plein champ*. Una y otra, en fin, se mantienen en uso hasta sufrir un proceso de transformaciones a partir del siglo IX para acabar en desuso en torno al siglo XI.

El yacimiento de Finaga corresponde en origen a un cementerio del siglo IV, de tumbas de fosa simple y ataúdes de madera, organizado en torno a un edificio cuadrangular de solo diecisiete metros cuadrados. Entre los siglos VI y VII, el conjunto sufre una reforma de envergadura: se abre una cabecera recta

17 Quizá pudiera también leerse en este sentido la presencia de un sarcófago monolítico a los pies de la basílica. Lamentablemente estaba vacío.

18 Todo lo referido a Finaga en Iñaki García Camino (2002:61-78).



Figura 6. Cabecera de la iglesia de Finaga (Foto: Iñaki García Camino)

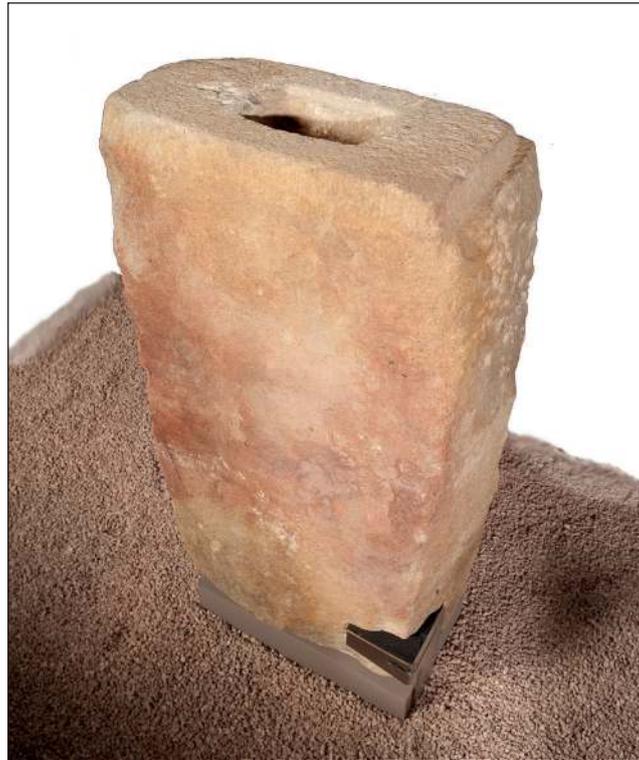


Figura 7. Tenante de altar de Finaga (Foto: Arkeologi Museoa. Santi Yaniz)

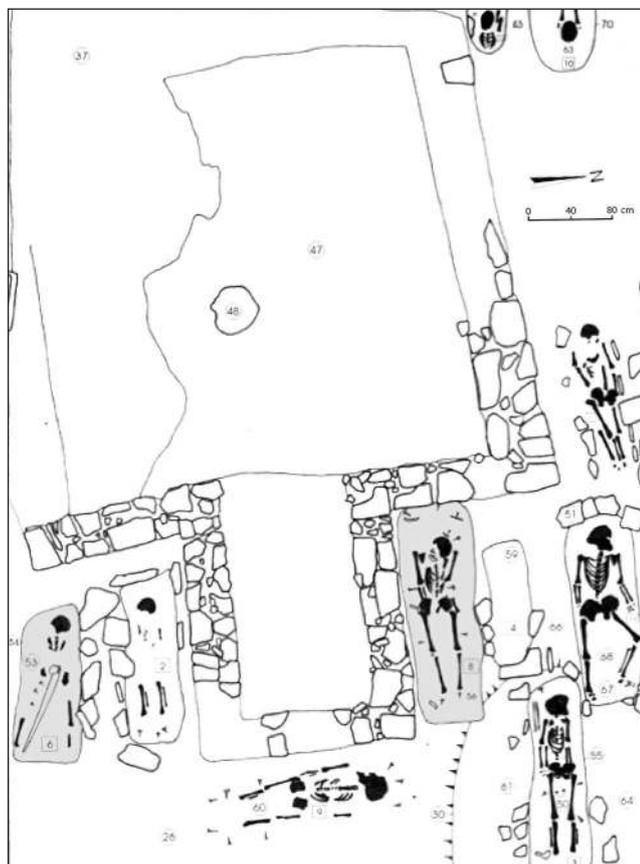


Figura 8. Finaga: la necrópolis en torno a la cabecera de la iglesia (García Camino 2002:68. Dibujo de I. García Camino y M. Unzueta). Aparecen sombreadas las tumbas correspondientes a la facies funeraria vascona.

en el muro oriental (Figura 6), se coloca un tenante de altar con el *loculus* para las reliquias<sup>19</sup> (Figura 7), se estrecha el paso entre la nave y este espacio y quizá se extiende hacia occidente lo que para entonces es con toda seguridad una iglesia. Dado el alto grado de destrucción de la necrópolis por el uso agrícola del terreno, solo se han podido identificar dos sepulturas de este período y no se ha podido establecer si entre la fase tardorromana y esta ha habido continuidad de uso funerario (Figura 8). En cualquier caso, ambas tumbas presentan materiales muy elocuentes: una tiene dos lanzas, una francisca, un anillo de bronce semejante a otros hallados en Aldaieta y un recipiente cerámico; la otra guardaba

<sup>19</sup> Por su tipología, el tenante de altar podría ser algo más tardío, de los siglos IX o X. Sin embargo, la ausencia de indicios de obras desde la construcción del ábside hasta su destrucción sugiere más bien que debió de instalarse en el momento en que se edificó la cabecera (comunicación oral de Iñaki García Camino).

una espada larga y un recipiente de vidrio. El vaso de vidrio, evidentemente importado, es un objeto de lujo; la espada larga es el único ejemplar localizado hasta ahora en Vasconia, donde lo corriente es encontrar lanzas, franciscas y en menor medida scramasaxes. A lo que hay que añadir restos de dos estelas funerarias de este período con decoración cruciforme, en una de las cuales se identifica un influjo decorativo merovingio: remiten a un conjunto de estelas halladas sobre todo en esta zona vizcaína, de dimensiones y calidad notables y tradición norpirenaica (Azkarate y García Camino 1996: 325-333). En cuanto a la cronología, las armas corresponden a tipos de la segunda mitad del siglo VI, mientras que las estelas apuntan a finales de siglo y al siguiente.

#### 2.4. Sobre la geografía de iglesias y necrópolis

Mikel Pozo (en prensa) ha propuesto identificar Vasconia tardoantigua con el espacio caracterizado por la presencia de las necrópolis de la facies que nos ocupa, es decir con el territorio que muestra la presencia de un grupo dirigente identificable en sus usos culturales y sus formas de representación del rango y a la vez perfectamente distinguible de los espacios circundantes<sup>20</sup>. El razonamiento nos parece impecable, en la medida en que utiliza las fuentes de la época que trata y libera la concepción territorial de Vasconia tanto de la geografía descrita en el Alto Imperio como de la construída por las entidades políticas surgidas tras la conquista musulmana. El estudio de la asociación de iglesias y espacios funerarios es coherente con esta propuesta.

Durante mucho tiempo, las iglesias excavadas de la zona de Treviño y las necrópolis asociadas han venido siendo consideradas como una manifestación que debía integrarse en la comprensión de la Vasconia tardoantigua. Sin embargo, más allá de que formen parte de una región de hábitat rupestre que se extiende por todo el Alto y Medio Ebro, la intervención arqueológica más reciente llevada a cabo en el complejo de Las Gobas (Azkarate y Solaun 2008) ha afinado nuestro conocimiento de su secuencia ocupacional y las ha alejado de la problemática que hemos tratado aquí. En efecto, no solo las iglesias excavadas en la roca son como muy pronto del siglo VII (y aún parece que hay una fase de talla de nuevas iglesias en torno al siglo X) sino que en cualquier caso la utilización funeraria del conjunto es muy posterior a su abandono como hábitat. Las tumbas datan de los siglos X y XI. En cuanto a las iglesias mismas, las plantas con ábsides en herradura no parecen remitir a Dulantzi o a Finaga.

20 Coincidimos con Iñaki Martín Viso (2006) y con Mikel Pozo (en prensa) en que al menos las necrópolis de *plein champ* descubiertas hasta ahora, y seguramente, pensamos, las vinculadas a las iglesias, corresponden a los grupos dirigentes del país. Discrepamos del primero cuando propone que la necrópolis de San Miguele (Molinilla), al sudoeste de Álava (Gil Zubillaga y Sáenz de Urturi: 2001) pudiera ser un cementerio campesino y que por ello carece del rito de la *inhumation habillée*. En San Miguele sí hay elementos de prestigio, en particular los sarcófagos, que difícilmente parecen corresponder a campesinos. Creemos más bien que Aldaieta y San Miguele representan dos formas distintas de ostentar el rango en el ritual funerario, siendo la de la segunda la forma común a numerosas regiones peninsulares.

Una observación semejante puede hacerse sobre Buradón (Martínez y Cepeda 1994). A tiro del piedra del Ebro, en el límite sudoccidental de Álava, Ana Martínez y Juan José Cepeda excavaron un hábitat de los siglos IV a VI, reocupado con uso funerario en torno al siglo X. El edificio más destacado del yacimiento es una iglesia con varias fases constructivas. La que corresponde al poblado tardorromano, con cabecera tripartita, fue erigida en el siglo V con materiales reutilizados. A sus pies, Ana Martínez y Juan José Cepeda identifican una estructura que pudiera ser una piscina bautismal. Más allá de las divisiones administrativas medievales y modernas que lo han emplazado en Álava, Buradón, mucho más al sur que las cuevas artificiales de Treviño, pertenece sin duda al área del valle del Ebro que refleja la *Vita Emiliani*, no a Vasconia.

### 3. Conclusión

La excavación de la basílica de Dulantzi obliga a repensar el modo en que concebimos el registro arqueológico de los vascones. No porque a estas alturas se sigan imaginando Fort Laramies visigodos en Vasconia y resulte desconcertante el hallazgo de una iglesia importante, sino porque ha proporcionado inesperadamente claves para entender la integración entre iglesias y necrópolis y, por ende, las funciones de las primeras con respecto a los dirigentes del país. Podemos pues ir más allá del punto muerto al que habíamos llegado en relación a la cristianización.

En Vasconia, como en cualquier parte de Occidente, hay aún espacios blancos en el mapa del registro material de la primera Alta Edad Media. Pero allí donde aparece una cierta concentración de hallazgos, hay iglesias y estas se muestran jerarquizadas: catedral en Pamplona, iglesia bautismal y funeraria en Dulantzi, iglesia rural en Finaga. Los dirigentes del territorio, que han adoptado un ritual funerario específico bien reconocible a lo largo del siglo VI, no se entierran exclusivamente a la sombra de los templos, claro está. Pero las iglesias generan uno de sus espacios de enterramiento de privilegio, pues observamos que son individuos, cabe suponer familias, de alto rango quienes vienen a enterrarse cerca de las reliquias. Es más, a diferencia de la mayor parte de las regiones europeas que practican la *inhumation habillée*, la integración entre el rito común de los grupos dirigentes y el ámbito eclesiástico es tal que no parece haber problema en depositar armas en tumbas situadas al interior de una iglesia.

Las iglesias identifican un factor de cohesión y comunicación en Vasconia que, falto de testimonios, no había podido ser tenido en cuenta hasta ahora. Hay clérigos vascones y hay familias asociadas de preferencia a iglesias y a la Iglesia. En torno a ellas circulan presbíteros, constructores, artesanos, objetos litúrgicos, libros y *last but not least*, reliquias. La preferencia de gentes de alto rango por asegurarse un espacio funerario en el área de las iglesias no es com-

previsible sin todos estos elementos. La circulación es pues interna y externa, y esta última se despliega sin duda hacia horizontes diversos. Poca duda cabe de que los presbíteros –y las familias asociadas con ellos– de Dulantzi están en relación estrecha con el obispo de Pamplona. Es seguro a su vez que este forma parte de la iglesia hispánica. Recordemos también que el jarrito ritual hallado en Mañaria (Bizkaia), de la segunda mitad del VII o posterior, es de un tipo hispanogodo corriente (Azkarate 1988:118-119). También remite a lo visigodo la estela anepigráfica hallada en el entorno de la primera iglesia episcopal de Pamplona (Mezquíriz y Tabar 2007). Pero, del mismo modo que ocurre con muchas armas y objetos de prestigio hallados en las tumbas, y aún con la iconografía de las estelas vizcaínas, en el ámbito eclesiástico también el norte merovingio ha atraído muy probablemente el interés de los vascos. Sabemos por Gregorio de Tours que la fama de los milagros de San Martín llega hasta Cantabria y que en su tiempo era relativamente fácil navegar o hacer envíos a lo largo de la costa del Golfo de Bizkaia<sup>21</sup>. El *Mauranus cantaber* del milagro del Turonense no debió de ser el único peregrino norteño que ganó Tours navegando hasta Burdeos. Es difícil decidir si a Finaga o a Dulantzi (las dos posiblemente dedicadas a San Martín) llegaron solo las franciscas, el vidrio y ciertos modelos iconográficos, o también reliquias de Francia. ●

## Bibliografía

- ANDRÉS VALERO, Sebastián (1983). «Excavaciones en Santa María de los Arcos, Tricio (La Rioja)». *Cuadernos de Investigación: Historia*, 9: 113-126.
- ARCE, Fernando; MORENO, Francisco J. (2012). «La construcción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la Meseta Norte». En: CABALLERO, Luis; MATEOS, Pedro; CORDERO, Tomás (eds), *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Mérida, CSIC: 97-122.
- AZCONA, Jesús (1984). «La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca. Su alcance epistemológico en el contexto de la antropología europea». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 43: 137-151.
- AZKARATE, Agustín (1988). *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*. Vitoria, Diputación Foral de Álava.
- (2003). «La arqueología y los intereses historiográficos (de los postulados vascocantabristas a las necrópolis tardoantiguas de influencia nordpirenaica)». *Bidebarrieta*, 12 ( Bilbao 700. Congreso de Historia de Bilbao): 27-60.
- AZKARATE, Agustín; GARCÍA CAMINO, Iñaki (1996). *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco (siglos VI-XI)*. I. *El País Vasco Occidental*. Bilbao, Universidad del País Vasco.

21 Gregorio de Tours, *De virtutibus sancti Martini episcopi*, IV, 40 (=MGH, SS rer. Merov. 1,2)

- (2012). «El espacio circumpirenaico occidental durante los siglos VI al X d.C. según el registro arqueológico: algunos interrogantes». En: CABALLERO, L., MATEOS, P., GARCÍA DE CASTRO, C. (eds.). *Asturias entre visigodos y mozárabes*. Madrid, CSIC: 331-352.
- (2013). *Baskonia, bitarteko Lurra. Hileta-errituak mugan – Vasconia, tierra intermedia. Ritos funerarios de frontera*. Bilbao, Arkeologi Museoa (disponible en: <http://es.calameo.com/read/0011679182f5d22f9dc5e>)
- AZKARATE, Agustín; SOLAUN, José Luis (2008). «Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos)». *Archivo Español de Arqueología*, 81: 133-149.
- BACH, Sylvie; BOUDARTCHOUK, Jean-Luc (1996). «La nécropole franque du site de la Gravette à L'Isle-Jourdain». *Aquitania*, 14: 153-156.
- BALPARDA, Gregorio (1924). *Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros*. I. Bilbao.
- BARANDIARÁN, José Miguel de (1934). *El hombre primitivo en el País Vasco*, San Sebastián.
- BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo (1965). «Sobre los orígenes sociales de la reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 156: 271-339.
- BARENAS ALONSO, Ramón (2011). «La cristianización del territorio riojano: el espacio urbano». *Berceo*, 160: 139-174.
- BIENES CALVO, Juan José (1995-1996). «Necrópolis de la Torrecilla (Corella)». *Trabajos de Arqueología Navarra*, 12: 327-330.
- (2007). «El Mausoleo romano de La Torrecilla (Corella)». En: *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*. Pamplona: 161-164.
- BONNET, Charles (2005). «Les premiers groupes épiscopaux et les paroisses rurales». En: DELAPLACE, Christine (dir.). *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. Paris: 10-14.
- CANTINO WATAGHIN, Gisella. «Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes : l'Italie du Nord aux IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles». En: BROGIOLO, G.P.; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N. (eds.). *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden – Boston – Köln: 209-234.
- CARO BAROJA, Julio (1943). *Los Pueblos del Norte de la Península Ibérica (análisis histórico-cultural)*. Madrid, CSIC.
- CAZES, Jean-Paul (1996). «L'Isle-Jourdain. Lieu-dit la Gravette. Baptistère de la Gravette». En: *Les premiers monuments chrétiens de la France. 2. Sud-Ouest et Centre*. París: 155-159.
- (1996b). «Le complexe de L'Isle-Jourdain : une église double ?». *Antiquité Tardive*, 4: 110-114.
- CHAHO, Augustin (1847). *Histoire primitive des Euskariens-Basques. Langue, poésie, mœurs et caractère de ce peuple. Introduction à son histoire ancienne et moderne*. Madrid-Bayonne.
- CHAVARRIA, Alexandra (2006). «Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?». *Rivista di Archeologia Cristiana*, 82: 201-230
- (2010). «Churches and villas in the 5th century: reflections on italian archaeological data». En: DELOGU, P.; GASPARRI, S. (eds.). *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano*, Brepols: 639-662.
- CHRISTERN, Jürgen (1984). «Schlunk-Hauschild, Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. Besprechung». *Bonner Jahrbücher*, 184: 756-760.
- COLIN, Marie-Geneviève (2008). *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées*.

- IV<sup>o</sup>-X<sup>o</sup> siècles. Carcassonne, Centre d'Archéologie Médiévale du Languedoc.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (2008). *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Oviedo.
- FILLOTAS, Bernadette (2005). *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*. Toronto.
- FILLOY, Idoia (1994). «Intervención arqueológica entre Alegría y Dallo. El yacimiento de Angostina». *Arkeoikuska*, 94: 333.
- GARCÍA CAMINO, Iñaki (2002). *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*. Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1982). «Espacio y poblamiento en la Vizcaya altomedieval: de la comarca al caserío en los siglos XI al XIII». En: *En la España Medieval. II. Estudios en Memoria del Profesor Salvador de Moxó*. I. Madrid: 349-365.
- GARCÍA VILLADA, Zacarías (1935). *Organización y fisonomía de la Iglesia española, desde la caída del Imperio visigodo, en 711, hasta la toma de Toledo, en 1085*. Discurso de ingreso en la Academia de la Historia. Madrid.
- GARCÍA-COLLADO, Maite Iris (2013). «El enterramiento privilegiado de San Román de Tobillas (Tobillas, Álava)». En: COMPAÑY, G.; FONTE, J.; GÓMEZ-ARRIBAS, B.; MORAGÓN, L.; SEÑORÁN, J. M. (eds). *Actas de las V Jornadas de Jóvenes Investigadores en Arqueología. Arqueología para el siglo XXI (Santiago de Compostela, mayo de 2012)*. 131-136. Madrid; JAS.
- GIL ZUBILLAGA, Luis; SÁENZ DE URTURI, Paquita (2001). *San Miguele: la necrópolis tardorromana, tardoantigua y altomedieval de San Miguele (Molinilla, Álava) : memoria de las excavaciones arqueológicas de 1998 (L. Gil Zubillaga) y de la intervención de urgencia de 1981 (P. Sáenz de Urturi)*. Vitoria, Diputación Foral de Álava.
- GODOY, Cristina (1989). «Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII). Arqueología y Liturgia». En: *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International d'Archéologie Chrétienne*. I. Rome: 607-635.
- GOYHENETCHE, Jean (1993). *Les Basques et leur histoire. Mythes et réalités*. San Sebastián, Elkar.
- HEN, Yitzhak (2001). «Martin of Braga's *De correctione rusticorum* and its Uses in Frankish Gaul». En: COHEN, E.; DE JONG, M. (eds). *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context*. Leiden-Boston-Köln: 35-49.
- JIMENO, Roldán (2003). *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona: (siglos V-XVI): estratigrafía hagionímica de los espacios sagrados urbanos y rurales*. Pamplona, Gobierno de Navarra.
- (2003b). *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascos*. Pamplona, Pamiela.
- (2008). «Cristianización y tradiciones culturales en Vasconia». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2 (Hors série : *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*): 2-19.
- JUARISTI, Jon (1992). *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Madrid: Siglo XXI.
- LACARRA, José María (1973). *Historia política del reino de Navarra: desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*. Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra.
- (1982). «La Cristianización del País Vasco». En: LACARRA, J.M. *Estudios de Historia Navarra*. Pamplona, Ediciones y Libros: 1-31 [1956].
- LARREA, Juan José (1996). «El obispado de Pamplona en época visigoda». *Hispania Sacra*, 48: 123-147.
- (2006). «La condición del campesinado navarro-aragonés entre los siglos IX y XII: una revisión crítica». *En la España Medieval*, 29: 383-409.
- (2007). «Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)». En:

- JORGE LÓPEZ QUIROGA, J.; MARTÍNEZ TEJERA, A.M.; MORÍN DE PABLOS, J. (eds.). *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. (BAR International Series) Oxford: 321-336.
- LARREA, Juan José; POZO, Mikel (2015). «Vasconia en la Tardoantigüedad: De la Antropología a una historia en pedazos». *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 60: 42-77.
- LECANDA, José Ángel (2000). «Mijangos: la aportación de la epigrafía y el análisis arqueológico al conocimiento de la transición a la alta edad media en Castilla». En: CABALLERO, L.; MATEOS, P. (eds.). *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. Mérida: 181-200.
- LECANDA, José Ángel; MONREAL, Alberto (2002). «El soporte ochavado y decorado de Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne, Burgos)». *Letras de Deusto*, 32/97: 65-109.
- LOZA URIARTE, Miguel; NISO LORENZO Javier (2011). «Resultados preliminares de la intervención arqueológica de San Martín de Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava)». En: QUIRÓS, J.A. (ed.). *Vasconia en la Alta Edad Media 450-1000, poderes y comunidades rurales en el Norte Peninsular*. Bilbao: 235-246.
- (2012). «Yacimiento de San Martín de Dulantzi». *Arkeoikuska*, 2011: 35-37.
- MARTÍN VISO, Iñaki (2006). «La configuración de un espacio de frontera: propuestas sobre la Vasconia tardoantigua». En: ESPINOSA, Urbano; CASTELLANOS, Santiago (eds.). *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía*. Logroño: 101-139.
- MARTIN, Céline (2015). «De sacrilegiis extirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII». En: FERNÁNDEZ UBIÑA, J.; QUIROGA PUERTAS, A.J.; UBRIC RABANEDA, P. (coord.). *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*. Granada: 273-292.
- MARTÍNEZ SALCEDO, Ana y CEPEDA OCAMPO, Juan José (1994). «Castro de Buradón». En: BALDEÓN, A.; GARCÍA, E. (coord.). *Arqueología de urgencia en Álava. 1989-1993*. Vitoria, Diputación Foral de Álava: 43-60.
- McKENNA, Stephen (1938). *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938 (disponible en: <http://libro.uca.edu/mckenna/paganism.htm>)
- MEZQUÍRIZ, María Ángeles (1965). «Segunda campaña de excavación en el área urbana de Pompaelo». *Príncipe de Viana*, 26: 379-384.
- (1983). «Localización de un lienzo de la muralla romana de Pompaelo». En: *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*. III. Madrid: 275-278.
- (1994). «Vestigios romanos en la Catedral y su entorno». En: *La Catedral de Pamplona*. I. Pamplona: 113-131.
- MEZQUÍRIZ, María Ángeles y TABAR, María Inés (2007). «Sepulturas de la Catedral de Pamplona». En: *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*. Pamplona: 213-218.
- MOXÓ, Salvador de (1979). *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*. Madrid, Rialp.
- ORLANDIS, José (1988). *Historia del reino visigodo español*. Madrid, Rialp.
- PIETRI, Luce et al (1998). *Les églises d'Orient et d'Occident. (Histoire du Christianisme des origines à nos jours : 3)*, París.
- POZO, Mikel (2011). «La barbarie como explicación histórica y sus problemas: los vascones de los siglos VI y VII». *Miscelánea Medieval Murciana*, 35: 189-200.
- (en prensa). «The Cemeteries of Vasconia (Sixth-Eight Centuries)». En: *Du Royaume goth au Midi mérovingien. 34 journées internationales d'archéologie mérovingienne*, Toulouse 2013. En prensa.

- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio; LOZA URIARTE, Miguel; NISO LORENZO, Javier (2013). «Identidades y ajuares en las necrópolis altomedievales. Estudios isotópicos del cementerio de San Martín de Dulantzi, Álava (siglos VI-X)». *Archivo Español de Arqueología*, 86: 215-232.
- RIPOLL, Gisela y VELÁZQUEZ, Isabel (1999). «Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía». En: *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 19 marzo 1998)*, PERGOLA, Phillipe y BARBINI Palmira Maria (eds.). Città del Vaticano: 101-165.
- SÁNCHEZ, Raúl; LOZA, Miguel; NISO, Javier (2014). «Las monedas de San Martín de Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava, País Vasco). Luces y sombras, siglos I – XIV». *Munibe. Antropología-Arkeologia* 65: 197-213.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1957). «¿Normandos en España durante el siglo VIII?». *Cuadernos de Historia de España*, 25-26: 304-316.
- SÁNCHEZ ZUFIAURRE, Leandro (2007). *Técnicas Constructivas Medievales. Nuevos documentos Arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*. Vitoria, Gobierno Vasco.
- SÁNCHEZ PARDO, José Carlos (2014). «Organización eclesiástica y social en la Galicia tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial suevo». *Hispania Sacra*, 66: 439-480.
- SCHREG, Rainer (2006). *Dorfgenese in Südwestdeutschland. Das Renninger Becken im Mittelalter*. (*Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg*: 76). Stuttgart.
- STUTZ, Françoise (2000). «L'inhumation habillée à l'époque mérovingienne au sud de la Loire». *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, 60 : 33-47.
- UNZU, Mercedes; VELAZA, Javier (2007). «Hallazgos de la calle La Merced y asociados (Pamplona)». En: *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*. Pamplona: 169-175.
- URROZ, Eugenio (1919). «Historia religiosa». En: *I Congreso de Estudios Vascos: Oñate 1918, San Sebastián*: 501-568 (disponible en <https://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/colecciones/congresosestudiosvascos/articulo.php?o=8774> )
- ZADORA-RIO, Elisabeth. «L'historiographie des paroisses rurales à l'épreuve de l'archéologie». En: DELAPLACE, Christine (dir.). *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. París: 15-23.