

Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos¹

Josep AMENGUAL I BATLE - Margarita ORFILA

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca - Universidad de Granada
josep-amengual@msscc.org - orfila@ugr.es

Las Baleares durante la época Tardo-romana habían alcanzado un alto grado de romanización. Llegamos a esta conclusión tanto si atendemos a la información que proporcionan las fuentes literarias como los vestigios arqueológicos. Posiblemente debamos a la pretensión de consumir este proceso romanizador, que llevó a cabo el conocido obispo *Seuerus* de Menorca, con sede en *Iamona* (Ciudadella de Menorca), la extraordinaria información literaria que ofrece en su Circular², que explica porqué dos insulares baleares, la Prfa. Margarita Orfila y quien introduce el tema, participemos en este seminario. Desde el ángulo literario vamos a ceñirnos a la aportación de la Circular de *Seuerus*. Sólo secundariamente aludiremos a la correspondencia de *Consentius* con San Agustín, que menciona al obispo y que le es contemporánea. Si queremos acercarnos a la convivencia religiosa desde las aportaciones que recibimos de los yacimientos arqueológicos hasta ahora conocidos, la panorámica se completa con el estudio de la segunda parte de este trabajo con las aportaciones de la arqueología.

¹ Este artículo se enmarca en los proyectos del Plan Nacional de I+D+I, *Poblamiento y cerámica duran - te la Antigüedad Tardía en las Islas Baleares: el caso de Mallorca* (HUM2005-00996/HIST), y *Libertad e intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania Tardoantigua* (BHA2003-08652). Dirección General de Investigación, Secretaría de Estado de Política Científica y Tecnológica, Ministerio de Educación y Ciencia, financiado con fondos FEDER. Por parte de M. Orfila, responde a la concesión de ayuda a la investigación desde el Vice-rectorado de Investigación de la Universidad de Granada, en el año sabático de octubre 2006 a septiembre 2007.

² Simplificaré las referencias a la Circular de *Seuerus Minoricensis* de esta manera. Me remitiré al texto crítico establecido, con todas sus variantes, con la indicación: "Seueri epistula", apuntando la división en secciones y párrafo, establecida en *Els orígens*, II, que equivale a J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, II, Mallorca 1992, pp. 12-65, y tomaré la versión castellana con la referencia *Circular*, según J. Amengual i Batle, "La Circular de Severo de Menorca". Versión castellana, en *Homenaje a Juan Nadal*, (Asociación Hispano-helénica. Anuario de 1989), Atenas, 1992 [1993], pp. 245-274.

Primera parte: La documentación literaria

1. *El contexto. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares a comienzos del s. V*

Si atendemos a *Seuerus*, novel obispo de Menorca por el año 418, las Baleares, en la época teodosiana, formaban un archipiélago romanizado, hecho que, por otra parte, está bien probado por la arqueología. *Seuerus*, cuando comprueba, al menos como recurso literario, que los judíos responden a su propuesta de una disputa con el acopio de palos y otros elementos percucientes, afirma claramente que se encuentran en una ciudad regida por las leyes romanas³.

La religión en las Baleares, con la romanización, quedó homologada con las expresiones religiosas de las demás zonas del Imperio romano, según nos muestran los vestigios arqueológicos. Los cultos tradicionales prerromanos fueron incorporados y transformados, durante los siglos sucesivos a la conquista del año 123 a.C. Poco sabemos literariamente de los *paganos*. Es la arqueología, desde sus diversos campos, la que puede mostrar el panteón romano balear. Los autores cristianos que citaremos no mencionan la existencia de paganos ni aluden a manifestación religiosa alguna que les pertenezca. En esto son un antecedente tácito de la ley de 9 de abril del año 423, según la cual Teodosio II reitera que se ha de reprimir a los paganos, si bien cree que ya no quedan⁴. No obstante, por una exigencia de respeto a la cronología de los procesos que siguen las transformaciones religiosas de una sociedad, hemos de admitir que los paganos, en una proporción indeterminable, siguieron presentes en las Baleares a lo largo de algunos siglos. Aunque se diera una suplantación de los templos por las basílicas cristianas, no podemos concluir que el paganismo desapareciera⁵. Las maneras de seguir una religión pueden ser sinceras, aunque se desarrollen ilegalmente y con medios y lugares escondidos.

En el mundo romano hemos de distinguir la norma jurídica de la situación de hecho. En realidad se implantó una cierta tolerancia religiosa, no tanto como fruto de una reflexión, sino como necesidad pragmática, para una sociedad que pretendía imponerse en el mundo mediterráneo. Ello llevó a los romanos a respetar el orden político-religioso anterior, incluidos los *judíos*. Podemos recordar, acerca del trato que recibieron éstos, la integración de Herodes; las alianzas con los Macabeos, etc. Cé-

³ “Seueri epistula”, 12,8, *Els orígens*, II, pp. 28s—“Circular”, 12,8, p. 253: *Entonces les dije: ‘¿Por qué, os ruego, hermanos, habéis amontonado tanta cantidad de piedras y toda clase de armas como si fuéramos ladrones, hallándonos precisamente en una ciudad regida por las leyes romanas?’*”.

⁴ Codex Theodosianus 16,10,22 (09-04-423), ed. Th. Mommsen Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmonianis, Dublin-Zürich, 1970-1971⁴, p. 904: «Paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus [...]». Véase, en términos generales, para el mundo hispánico, Stephen McKenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to fall of the Visigothic Kingdom*, Catholic University of America Press, 1938. Justo Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, 1955, pp. 259-260.

⁵ Véase el artículo de Sotomayor, que citamos en la nota 82.

sar otorgó una *Charta Magna* a favor de los judíos, como garantía de sus privilegios, que no fue abolida el año 70 con la destrucción del templo de Jerusalén. Constantino (+337) y Teodosio (+395) introdujeron ciertas limitaciones en cuanto a los derechos y capacidades políticas de los judíos⁶, si bien les reconocieron su condición de ciudadanos romanos. Éste es el contexto del obispo *Seuerus* de Menorca, que centrará nuestra reflexión. En cuanto a la presencia de los judíos en el Mediterráneo Occidental, observemos que habían llegado a sus costas desde tiempo inmemorial. Con todo, su expansión se intensificó a raíz de la destrucción de Jerusalén. A partir del año 70 la presencia de los judíos en el Mediterráneo Occidental comenzó para siempre a ser inevitable. En los siglos primeros de la era cristiana los hebreos llegaron a ser aproximadamente el 7% de los 55.000.000 de habitantes del Imperio⁷.

Pasando a la situación de las Baleares en tiempos tardo-antiguos, podemos avanzar la hipótesis de que sobre una población de unos 20.000 habitantes, un 60 % descendía de los pobladores prerromanos, un 25 % sería descendiente de los colonos romanos transplantados desde la Hispania peninsular, un 13 %, al menos en Menorca, era judío y el restante 2 % tenía otros orígenes. De aquí que, al tratar de la tolerancia religiosa en las Baleares a inicios del s. V, no entramos en un capítulo marginal de la historia. La población pagana podía llegar entonces a un 60 %, mientras que los cristianos pasarían del 25%. Solamente con estas proporciones u otras que presenten un grado superior de implantación de los cristianos es posible entender la campaña de *Seuerus*. Los cristianos procedían de las clases sociales menos favorecidas, eran menos ricos y tenían un poder inferior. Por lo que sabemos, habitaban casi exclusivamente en *Iamona*, donde estaban en mayoría. Los judíos estaban más concentrados en *Magona* y menos en el resto de la isla⁸.

El cristianismo posiblemente llegó a las Baleares de la mano de los mercaderes judeocristianos o simplemente cristianos que corrían por el Occidente. Dadas las conexiones marítimas conocidas por los textos literarios y por los vestigios arqueológicos, es probable que estos navegantes procedieran de África del Norte⁹, donde ha-

⁶ José Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del Cristianismo en el Imperio Romano", *Historia del cristianismo, I, El mundo antiguo*, eds. Manuel Sotomayor y Muro y José Fernández Ubiña, Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003, p. 361.

⁷ A. Eban, *Dies ist mein Volk. Die Geschichte der Juden*, München-Zürich, 1978, p. 92, afirma que en Palestina, en la época de la destrucción del Templo, el año 70, había unos 3 millones de judíos. En Egipto, Siria, Asia menor y en Babilonia, habitaba un millón mas en cada una de estas regiones. Con estos cálculos se llega a la suma total de 8.000.000 de judíos en el mundo. Sería el equivalente de un 20% de la población del Oriente Romano, mientras que en Occidente la proporción rozaría el 10%. A mi modo de ver se trata de proporciones muy hinchadas. Considero que es más atendible Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, I, (reimpr. Burton Franklin) New York, s. d., pp. 210s, el cual estima que el Imperio en tiempos de Augusto tenía una población de unos 55 millones de habitantes, de los cuales unos 4 millones y medio eran judíos, es decir, un 7%.

⁸ J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, I, Mallorca, 1991, pp. 99-101.

⁹ Amengual i Batle, *Els orígens*, pp. 34-36.

bía un gran foco de irradiación del cristianismo, Cartago¹⁰. Para no enzarzarnos en polémicas ajenas, podemos apuntar que el contexto político-económico de las Baleares en la antigüedad no se inspiraba tanto en lo que acontecía en la Península Ibérica o en la Hispania peninsular, sino que seguía una vía insular, muy conectada también con África del Norte, como deducimos de las comunicaciones con el exterior documentadas por conductos literarios y arqueológicos. Los textos escritos referentes al cristianismo balear pertenecen al comienzo del s. V, con la peculiaridad de que presentan una comunidad plenamente estructurada. Todo ello nos llevaría a pensar en un origen preconstantiniano de la misma.

2. Problemas en torno a la Circular del obispo Seuerus (418)

Aunque los recursos literarios disponibles sean algo más numerosos, para la presentación inmediata de nuestros planteamientos tomaremos casi exclusivamente nuestra información de la Circular del obispo *Seuerus*. Previamente resumiremos los datos que avalan su autenticidad, dado que en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial se volvió a ponerla en duda, tal vez porque la obra de Gabriel Seguí Vidal¹¹ era desconocida o poco conocida. Como primer avance, intentaremos precisar la fecha en que acontecieron las presiones de *Magona*.

Por una parte hemos de dar por indiscutible la fecha que *Seuerus* atribuye a los acontecimientos que narra. Esta fecha quedaría como indiscutible, aun en el supuesto de que las cosas hubieran sucedido de otra manera a la que presenta la *Circular*. Esta firmeza cronológica no radica en una convicción subjetiva nuestra, sino que viene dada por las posibilidades del calendario. En efecto, la narración episcopal sitúa cronológicamente la campaña para incorporar a los judíos de *Magona* a la iglesia católica entre los sábados 2 y 9 de febrero del año 418¹². Las fechas son inamovibles, debido a la conexión que Severo establece entre los dos sábados y los consulados de Honorio I y Constancio III. Estas coincidencias no se dieron más en la Antigüedad. Si su aseveración corresponde o no a la verdad, pertenece a la moral. En cuanto a la fecha en que se redactó la carta no tenemos información precisa. Parece que debió hacerse inmediatamente después de los acontecimientos. La narración es muy viva y detallista. Nada hace pensar en un pasado lejano. La lectura en la iglesia presidida por Evodio de Uzala

¹⁰ Manuel Sotomayor y Muro, “Los grandes centros de la expansión del cristianismo”, *Historia del cristianismo, I, El mundo antiguo*, eds. Manuel Sotomayor y Muro y José Fernández Ubiña, Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003, pp. 217-220.

¹¹ *La Carta Encíclica del Obispo Severo. Estudio de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Palma de Mallorca, 1937.

¹² Amengual i Batle, *Els orígens*, I, p. 65, e Id., “Consentius/Seuerus de Menorca. Vint-i-cinc anys d’estudis. 1975-2000”, *Arxiu de Textos Catalans Antics* 20 (2001), pp. 663-666.

¹³ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 63, 76-78, 82, 91, 128, 172, 174-177. *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, avec édition critique, traduction et com-

(+424)¹³ no permite dilatar mucho el tiempo que medió entre los acontecimientos y la composición del escrito que los narra. La fecha debe situarse entre los años 418-424. Pero hemos de atender al otro testimonio externo, que es la *ep* 12*¹⁴ de *Consentius*, enviada a S. Agustín en el año 420. En esta carta *Consencio* menciona su colaboración para redactar la Circular¹⁵. Por tanto, nos acercamos mucho a las circunstancias inmediatas que rodearon los acontecimientos de *Magona*. Añadamos que en la Circular hay muchos elementos teológico-bíblicos que, como ha puesto de relieve Josep Sastre Portella, pertenecen a la catequesis cuaresmal africana dirigida a los catecúmenos¹⁶. Si este contexto ha de ser utilizado por nosotros, hemos de decir que cuadra muy bien con la pretensión de Severo. Con semejante contexto, sería razonable pensar que redactó su escrito antes de la Pascua del año 418, que fue el 7 de abril. Una cuestión de oportunidad y de interés nos lleva a pensar que fue durante aquellas semanas cuaresmales, cuando Severo, auxiliado por Consencio, se afanó en componer la Circular, ya que su entusiasmo le llevaba a despertarlo en otros obispos, para que se sumaran a la causa conversionista. Surgiendo la Circular de este interés proselitista, no tenía sentido dilatar el tiempo de la narración de sus proezas, y hasta pudo ser *Orosius* quien, de regreso a África, transportara las copias reservados a los obispos de aquella región¹⁷.

Si las sospechas de la autenticidad de la Circular surgieron a causa de la singularidad de la operación menorquina contra los judíos¹⁸, teniendo presente el contexto de Occidente, con lo que hemos indicado, las dificultades quedan prácticamente resueltas, puesto que los testimonios externos aseguran que los acontecimientos tuvieron lugar en el año 418. Añadamos otras razones que han aportado los investigadores desde hace más de un siglo. Así, desde la historia de la evolución de la lengua

mentaire. Études du Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique, réunies et éditées par Jean Meyers, Hagiologia, 5-Brepols Publishers, Turnhout, 2006, p. 274.

¹⁴ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 75s, e *Idem*, "Consentius/Seuerus", pp. 657-663.

¹⁵ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 191-215; *Idem*, "Consentius/Seuerus", pp. 657-663; J. Wankenne, *La correspondance de Consentius avec saint Augustin*, en *Lettres*, pp. 225-242; [Comentario a la *ep*. 12*] *Oeuvres de Saint Augustin (BA)* 46B. *Lettres* 1*- 29 * (Nouvelle Édition du Texte critique et Introduction par J. Divjak, Traduction et Commentaire par divers auteurs), Paris, 1987, pp. 488-493; "Consentius", *Augustinus Lexikon*, I (Basel 1986-1994) pp. 1236-1239; Recensión de J. Amengual I Batle, *Els orígens del cristianisme*, "Revue Bénédictine" 102 (1992) 386-387; *Idem* y B. Hambenne, "La Lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du V^e siècle. Authenticité de l'écrit et présentation de l'auteur", *Revue Bénédictine* 97 (1987), pp. 13-27; Friedrich Lotter, "Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike", *Historische Zeitschrift*, 242/2 (1986), p. 304. Ubric, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 205.

¹⁶ J. Sastre Portella, *La Carta de Sever de Menorca. Anàlisi de les principals citacions bíbliques*, Maó, 2000, pp. 44-93.

¹⁷ Acerca de la posible actividad de Orosio en Menorca, durante el otoño-invierno entre los años 417-418; cf. el estudio que tenemos en curso de publicación, *Judíos, católicos y herejes: El microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius, (413-421)*, (Universidad de Granada), Granada, 2007.

¹⁸ Atendiendo al carácter colateral de esta sección, por otra parte necesaria, apuntaré sólo algún dato bibliográfico que complementa a Amengual i Batle, *Els orígens*, I, p. 66-75, e *Idem*, "Consentius/Seuerus", pp. 653-657.

latina en los medios cristianos, Pauker, ya en 1881, mostró cómo el latín de *Severus* pertenece a la época que tradicionalmente se consideraba como la propia de su escrito, es decir, el s. V. En 1937, Gabriel Seguí Vidal, al emprender la primera edición crítica del texto, incidió en la misma línea, ofreciendo muestras serias sobre el uso del ritmo prosaico en la redacción de la Circular. Posteriormente José Ramírez Sádaba volvió a destacar que la lengua de la Circular muestra un latín en el cual han entrado neologismos de origen cristiano, propios del s. V. En nuestros días, Beaudouin Hambenne¹⁹ ha precisado, con más detención, cómo el latín es del s. V, digno, con cierta tendencia al barroquismo. Por tanto, desde este horizonte lingüístico las dificultades desaparecían. Cuando empecé a estudiar el texto, con anterioridad a la aparición del segundo testimonio externo sobre la Circular, que es la ep 12* de Consencio, llegué a la conclusión de que la versión de la Biblia que usó Severo es anterior a la Vulgata, lo cual nos lleva a una probabilidad de que sea del s. V²⁰. En este siglo, en Hispania empezó a difundirse la versión establecida por S. Jerónimo, debido a su buena relación con amigos hispanos.

Por otra parte, las sospechas contra la autenticidad de la Circular desde 1946 las había suscitado el autor austriaco Bernhard Blumenkranz (Viena 1913-París 1989). En 1951 prometió que próximamente expondría sus razones para dudar de la autenticidad de la carta severiana; pero nunca cumplió su promesa. Más bien optó por el silencio. Esto no obstante, M. D. Díaz y Díaz en 1957 se hizo eco de las dudas del austriaco y, posiblemente gracias ello, su discípulo Ramírez Sádaba aceptó entrar en la cuestión con su tesis de licenciatura en Salamanca²¹. Blumenkranz insistía en que el clima de hostilidad a los judíos en el s. VII y en el reino visigodo era más claro que no en el tardo-romano de Menorca. Añadía que la expresión que conserva la Circular, atribuida a los cristianos, que gritaban a Teodoro: *Theodore, credas in Christum*, (Teodoro, que creas en Cristo) fue entendida por los judíos, no en subjuntivo-imperativo, sino en pretérito indefinido, *Theodorus in Christum credidit*, es decir, Teodoro creyó en Cristo. Realmente esta confusión en latín es imposible; pero Blumenkranz se ingenió para argumentar que podía tratarse de una temprana evolución del latín hispano-oriental hacia una lengua romance. Ante el discurso del autor surge un problema insoluble, y es que no podemos conocer el estado de la lengua lati-

¹⁹ Baudouin Hambenne, *La lettre-encyclique de Severus, évêque de Minorque au début du V^e Siècle après J.-C.*, [Memoria de Licencia en Filología Clásica, presentada bajo la dirección del Rdo. P. Jules Wankenne], Louvain-la-Neuve, 1984.

²⁰ J. Amengual i Batle, "Noves fonts per a la història de les Balears dins el Baix Imperi", *BSAL* 37 (1979), p. 110. Cfr. *Idem*, *Els orígens*, I, pp. 72-75. Por esto me permito observar que cabría actualizar la información de A. Barcala Muñoz, *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos, I, España judía*, n.º. 16, Madrid, 2003, p. 236, donde quiere llenar el hueco de una inexistente comparación del texto bíblico que contiene la Circular con el de la *Vulgata*. También lo ha comparado Sastre Portella, *La Carta de Sever*, pp. 43s.

²¹ José L. Ramírez [Sádaba] *La carta de Severo de Menorca*, Tesina de Licenciatura presentada bajo la dirección del profesor Dr. D. Manuel C. Díaz y Díaz. Universidad de Salamanca – Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Filología Clásica, 1968.

na en el s. VII y en la zona pretendida. Si la redacción de la Circular, según Blumenkranz, se extendió en un territorio peninsular, éste debía ser vecino a la costa mediterránea. Ahora bien, acerca del romance posible en Murcia y Valencia, poco sabemos²². En todo caso, el catalán conocido evolucionó en el Noreste pirenaico, y el castellano también lo hizo en el Norte peninsular. Si Blumenkranz hubiera pensado en un romance menorquín, y hubiera encontrado una expresión lingüística del s. VII fuere cual fuere, hubiera sido un hallazgo sensacional. Nos descubriría el habla popular de Menorca en la época bizantina balear. Indudablemente no hubiera pertenecido al posterior tronco catalán. Si la transformación lingüística hubiera venido de un autor peninsular, que escribía en la zona de Cartagena, también sería para nosotros un romance desconocido, como lo es el que pudo formarse más al norte, en la zona de Valencia, puesto que el catalán de la predicación de S. Vicent Ferrer y el de la traducción de la Biblia de su hermano, también dominico, Bonifaci Ferrer, proviene de los valencianos herederos de los conquistadores catalanes, bajo la égida de Jaume I, y de su padre catalán y de su madre valenciana, como el castellano natural del oeste valenciano proviene del habla de los conquistadores aragoneses. Y el catalán de las Baleares se introdujo en las islas a partir de 1229, con las tres conquistas catalanas de cada una de las tres islas más extensas, que originaron formas diversas en el habla de una misma lengua, que no se sustentan sin una base común. Por tanto, aunque debió darse en la zona costera del Mediterráneo una incipiente evolución del latín hacia un romance, ya en el s. VII, nada sabemos de sus formas, porque fue sofocada por la posterior imposición del árabe, que sobre los demás idiomas, adquirió la fuerza añadida de ser una lengua sagrada. La imposibilidad de entenderse musulmanes y cristianos es un hecho plausible, puesto que los convenios, pactos y tratados, así como las voluntades de los conquistadores cristianos, debieron transmitirse mediante intérpretes, ante la inexistencia de un idioma más o menos común, que hubiera sido un romance subyacente.

En conclusión, la autenticidad de la Circular de Severo se debe dar por establecida, independientemente de que haya aparecido un segundo testimonio externo fehaciente. Disponiendo de este documento, con más razón hay que excluir las dificultades. Una reelaboración hecha en siglos posteriores hubiera dejado, con probabilidad, algún vestigio en la tradición manuscrita, cosa que en manera alguna sucede.

²² Véase Robert I. Burns, *Jaume I i els valencians del s. XIII*, Traducció: Enric Casassas. Pròleg de Joan Fuster, (Tres i Quatre- Biblioteca d'estudis i investigacions, 3), València, 1981, pp. 303-330; Hans-Ingo Radatz, "'Katalanisch' oder 'Valencianisch'?: zum sprachlichen Sezessionismus im Land València", *Zeitschrift für Katalanistik. Revista d'Estudis Catalans* 6 (1993), pp. 97-120.

3. *El contenido de la Circular*

Para facilitar la comprensión de cuanto diremos, será conveniente ofrecer esquemáticamente el contenido del escrito del año 418. En la pequeña isla de Menorca, bajo la égida de un obispo recién ordenado, han acontecido unos hechos maravillosos que han de servir de modelo para otros lugares, de modo que deben emprenderse campañas semejantes en vistas a convertir a los judíos allí existentes. Tal vez la insistencia en que *Severus* quiere narrar personalmente los hechos sea una alusión a la participación del mencionado *Consentius* en la redacción de la Circular. *Consentius* acaba de urdir una campaña contra los priscilianistas, sobre la cual informó a San Agustín en la *ep.* 11*.

La descripción geográfica de Menorca destaca su situación mediterránea, y da sus coordenadas en relación a la Tarraconense y a África. Destaca su orografía accidentada y exagera su aridez. Todo ha de ser pequeño y pobre entre los cristianos, si se les compara con los judíos, para que así resalte el poder de Cristo. En Menorca existen dos *oppida*, que son de origen púnico, *Magona*, en el extremo oriental y *Iamona* en el opuesto occidente. En aquella dominan los judíos, que no tienen cabida en *Iamona*, sede del obispo. La sociedad de Menorca está regida por la ley romana. Más en concreto, el marco histórico-político de la Circular es el de la política del imperio teodosiano. Los hechos suceden en tiempos de Honorio. Los judíos controlan la *ciuitas* de *Magona*; ellos se suceden como *defensores ciuitatis*, y como sus *patroni*. Hasta poco antes el *praeses* de la provincia de las *Insularum Balearium* había sido el judío *Litorius*,²³ padre de la judía más resistente al cristianismo, *Artemisia*, esposa del notable judío, *Meletius*.

El momento religioso se caracteriza por una tradicional convivencia entre los judíos, más numerosos y poderosos, y los cristianos. Esta observación repetida anuncia la ruptura de esta tolerancia, y se supone que también con los paganos padecieron una presión más intensa. El acontecimiento fortuito que provoca la ruptura es la llegada de las reliquias de San Esteban, protomártir cristiano, apedreado en Jerusalén por los judíos, a finales de los años 30. Conviene remarcar el carácter fortuito de estos hechos, o, como muy bien ha observado P. Ubric, se trata de un factor externo a los acontecimientos de Menorca²⁴. *Orosius* las había recibido el año anterior en Jerusalén y las transportó hasta África. De aquí intentó llevarlas a Bracara, pero al llegar a *Hispania* tuvo que dar marcha atrás, probablemente a causa de las alteraciones que provocaban los bárbaros en la Península, posiblemente por la zona de Tarragona. De haberse visto impedido por una tempestad o por otras causas pasajeras, hubiera vuelto a intentar el regreso a la Península al cabo de los meses que pasó en Menorca, compartiendo el *otium* con *Consentius*. La llegada de las reliquias caliente y

²³ Ubric, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada, 2004, p. 200.

²⁴ *Idem*, *op. cit.*, Granada, 2004, p. 199.

enrarece el ambiente. Este evento sirve de pretexto literario para justificar la campaña del obispo contra la aljama de *Magona*.

La creación literaria de *Severus-Consentius* está bien construida. La campaña de los hombres tiene el aval de Dios, manifestado a través de dos secuencias de sueños. Una, la del obispo, que ve en sueños como una matrona nobilísima, que representa a la Iglesia madre fecunda, le entrega unos campos frondosos, hasta entonces yermos. Este desierto se le representó en una viuda, estéril, que era la Sinagoga de *Magona*. Gracias a la campaña de *Severus* los judíos de este *oppidum* pasarían al cristianismo. Por su parte, los sueños del *pater pateron* judío, *Theodorus*, le dejaron aterrado. Vio un león, que se había introducido en la sinagoga. Allí, el magnate judío quedó aturdido y lleno de pavor, ante el aullido de la fiera. Pero se trataba del León de Judá, Cristo, que vencería al poderoso y sabio *Theodorus*. La disputa sobre las Escrituras, aunque se había preparado con acopio de documentos, entre otros un *Commonitorium* del obispo y otros escritos de *Consentius*, acaba por quedarse en un mero pretexto literario. Todo delata la inferioridad de Severo en cuanto a su preparación bíblica, en comparación con la del doctor hebreo *Theodorus*.

Abortada la confrontación en un debate de contenido bíblico, los acontecimientos se precipitaron hacia la destrucción del edificio de la sinagoga, que fue entendida como anuncio profético de la destrucción de la sinagoga como comunidad judía de *Magona*. El proceso se aceleró a través de unas presiones sobre los judíos, que *Seuerus* describió e interpretó como si se tratara de un nuevo Éxodo²⁵. También esta marcha espiritual hacia el cristianismo se caracteriza por unas secuencias de prodigios, inspirados en el Éxodo bíblico. Se suceden las maravillas en el cielo, las admirables transformaciones en la naturaleza y los procesos psicológicos inesperados. Como último recurso ante su resistencia a convertirse se procede a presionar sobre las mujeres de los notables, que adquieren un gran protagonismo²⁶. Con todo, tanto *Seuerus* como *Consentius* no parecen exentos de una cierta misoginia²⁷. Los prodigios y las presiones sobre las damas judías dieron como resultado una secuencia de conversiones, siendo la más trascendente la de *Theodorus*, atendiendo a su consideración de primogénito real del Israel de Menorca, lo cual tiene un valor inclusivo, que abarca la totalidad de la sinagoga de *Magona*. Convertido este personaje, el *pater pateron* de la sinagoga, ésta entró de lleno en la Iglesia. Es la consumación del Nuevo Éxodo. La Circular no habla más que del bautismo de un anciano de 102 años. Todo lleva a entender que el bautismo de los 540 judíos convertidos se celebró en la Pascua de aquel año, o sea el 7 de abril del 418. Omitimos entrar en un problema de poca monta, como es el de la catequesis catecumenal para estos judíos. Algunos autores han hablado de que Severo celebró los bautismos improvisadamente;

²⁵ Cfr. Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 123-125.

²⁶ Cfr. *Idem*, *op. cit.*, pp. 125-127.

²⁷ *Idem*, *op. cit.*, pp. 200s.

pero no hay fundamento alguno para pensar así. En todo caso es de sobrada importancia no confundir las religiones. El judaísmo pertenece al mismo tronco que el cristianismo, más aún le es anterior en la fe en el Dios único. Por tanto, su preparación al bautismo debía ser diferente de la que se ofrecía a los paganos. Y, como ha mostrado Sastre Portella, los textos bíblicos de la Circular pertenecen en general a la catequesis catecumenal de África del Norte²⁸, y en buena parte están tomados del Antiguo Testamento. Entonces la plataforma para disponerse al bautismo estaba ya muy consolidada en los hebreos de *Magona*, de modo que la exigencia de creer en Cristo, que impuso Severo en el momento de la conversión de los judíos, coronaba una fe sólida en el Dios del Mesías. Las exigencias morales eran también casi totalmente comunes. Entonces un largo catecumenado era superfluo. De los paganos ni siquiera se habla.

4. *Las relaciones entre judíos y cristianos en la Circular de Seuerus: Convivencia y conflicto*

El ambiente general en el que surgió este singular documento es el de la Roma tardía²⁹. Buena parte de Hispania seguía aún controlada por el emperador. Una de las provincias menos amenazadas por los bárbaros era la Baleárica, lo cual permitía aplicar la legalidad teodosiana vigente. Hasta Graciano es muy difícil delimitar la separación del emperador con referencia al culto pagano. En el año 379, este augusto renunció al título de *Pontifex maximus*. Siguió inmediatamente la retirada de aportes públicos a los templos paganos y sus sacerdotes perdieron sus privilegios. El siguiente paso lo dio Teodosio, cuando el 20 de febrero del 380 promulgó, en Tesalónica, el edicto de *fide catholica, Cunctos populos*, en el cual mandaba que todos los habitantes del imperio debían profesar la religión que S. Pedro había predicado a los romanos y que entonces era seguida por el obispo de Roma, Dámaso, y por Pedro de Alejandría. La religión católica se había convertido jurídicamente en la religión del Estado Romano³⁰.

Ahora bien, ¿qué significado y qué alcance tenía esta decisión teodosiana? Por una parte, el monoteísmo cristiano-católico gozaba del favor del emperador. Indudablemente los obispos pasaban a ser un estamento clave en la estructura del imperio. Trasladada la medida a la generalidad de la población romana, no parece que demográficamente hubiera un ascenso mucho más acelerado del cristianismo, a costa de los cultos paganos, que el que se comprobó durante el mismo s. IV. En cuanto a las consecuencias que afectaron a los judíos, conocemos diversos alborotos popula-

²⁸ Sastre Portella, *La Carta de Sever*, pp. 42-91.

²⁹ P. Ubric, *op. cit.*, Granada, 2004, pp. 197-198.

³⁰ *Codex Theodosianus*, 16,1,2 (27-02-380), p. 833. Véase un resumen de la cuestión en F. J. Lomas, "El Imperio Cristiano", *Historia del cristianismo, I, El mundo antiguo*, eds. M. Sotomayor y Muro y J. Fernández Ubiña, Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid 2003, pp. 481-530.

res contra ellos, en los cuales participaron grupos de monjes, que llegaron a la quema y destrucción de alguna sinagoga, como la de Callinicon (388), en la Mesopotamia, en cuyo hecho intervino el obispo del lugar. Éste y otros acontecimientos hostiles al judaísmo deberían ser objeto de una cuantificación estadística, que nos permitiera visualizar las proporciones reales de las medidas legales teodosianas en el campo religioso. Es indudable que el monoteísmo tiende por definición a la intolerancia. Queda claro que históricamente el cristianismo, en sus diversas interpretaciones confesionales, católica, arriana, priscilianista, etc., asume una postura opuesta al judaísmo, que adopta unos términos gravemente hostiles³¹. No obstante, no me parece muy realista magnificar la política religiosa del Imperio de los primeros siglos, como si se tratara de una época en la cual tenía vigencia “la metáfora del mercado de lo religioso”³². H. Dörries ya advirtió hace años que la libre decisión del individuo en el campo religioso no fue un supuesto evidente en el mundo romano³³. Ni siquiera Trajano (98-117) fue tan permisivo³⁴. Decio, a mitades del s. III, inauguró una política sistemáticamente hostil contra los cristianos, que pudo aplicar por pocos meses, pero que causó numerosas víctimas. Y no parece muy libre el supuesto mercado durante la docena de años en que Galerio consiguió imponer a Diocleciano una política escalonadamente represiva contra los cristianos (300-311), a no ser que el 10% de la población romana fuera un contingente marginal, precisamente por ser cristiana. Es cierto que hemos de interpretar con datos fehacientes la realidad histórica de lo que se llama “la era de los mártires”, o lo que con un desenfoque histórico se considera la “iglesia de las catacumbas”, que nunca existió, en el sentido que los cristianos se refugiaran en estos cementerios subterráneos. Pero de ahí a considerar aquellos siglos como una época de idílica tolerancia hay un trecho largo a transitar.

Si algo queda claro en este reportaje sobre la campaña del obispo *Seuerus* es que, cuando habían pasado casi 40 años después del edicto de Teodosio³⁵, judíos y cristianos en Menorca convivían sin perturbación alguna. No sólo esto, sino que han sido notables autores los que, en la campaña que *Seuerus* emprendió, han observado un hecho prematuro y singular, hasta el punto que, por este motivo, han considerado la Circular como un documento falso y, en todo caso, perteneciente a una época más tardía, que podría coincidir con el posterior y lejano mundo visigodo. Estas valoraciones de los historiadores nos muestran cuán necesario es contrastar la letra de la legislación tardo-romana y la realidad de su aplicación. Las innovaciones jurídicas en cuanto a la represión del judaísmo son bien conocidas. Con todo, no se llegó

³¹ H. Dörries, “Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit”, *Wort und Stunde*, I, ed. H. Dörries, Göttingen, 1966, p. 54. R. González Salinero, *El antijudaísmo occidental (siglos IV-V)*, Madrid, 2000, pp. 69-80, estudia la configuración de una ideología antijudía en el Tardo Imperio Romano.

³² González Salinero, *El antijudaísmo*, p. 17.

³³ Dörries, “Konstantinische Wende”, p. 5.

³⁴ *Idem*, *op. cit.*, pp. 7-9.

³⁵ *Idem*, *op. cit.*, pp. 46-55.

a la exclusión tan llamativa como la que afectó a los paganos, porque los judíos siguieron siendo considerados como ciudadanos romanos, aunque con limitaciones, y esta condición les acompañó en los diversos reinos alto- medievales. Si de la letra pasamos a su aplicación, observamos que en Menorca la situación en nada había cambiado. Precisamente el obispo *Seuerus* se propuso romper con el atavismo de la convivencia. En *Iamona* encendió el ambiente contra los judíos de modo que pudo verse arropado por su comunidad. Así, las huestes cristianas emprendieron la marcha a través de los cuarenta kilómetros que separan las dos poblaciones menorquinas, para protagonizar un nuevo Éxodo, que acabaría en la incorporación de la aljama de *Magona* (Maó) a la iglesia cristiano-católica.

Aunque no me atrevería a calificar de secular aquella situación que quiso superar el obispo, considero que por lo menos se perpetuaba desde muchos decenios atrás³⁶. Es cierto que, con rasgos legendarios, la Circular nos asegura que ningún judío osaba vivir en *Iamona*, porque alguna catástrofe natural caía sobre él³⁷. Lo más probable es que las dos ciudades de Menorca, opuestas diametralmente en la geografía, y también por sus intereses en el control de la isla, tuvieran igualmente una población religiosamente diferente, siendo los judíos mayoritarios en *Magona*, mientras los cristianos lo eran en *Iamona*. Que aquí los judíos fueron muy pocos, es posible también. Pero siendo el lugar un puerto de mar, no es fácilmente creíble que los judíos no tuvieran allí sus intereses. *Seuerus* recurría a todos los recursos literarios posibles, para conseguir su objetivo propagandístico. Para ampliar el horizonte al resto del archipiélago balear, considero que podemos aceptar que secundariamente se pueda también atribuir aquella convivencia a Mallorca. El magnate *Theodoros* tenía grandes propiedades en esta isla, donde residía su esposa. Ésta ejercía un gran influjo en su marido, hasta el punto que cuando se sintió forzado a pasar al cristianismo, no osó dar el paso sin el consentimiento de su esposa, por temor a que ella no disolviera el matrimonio unilateralmente. Es una situación opuesta al contexto en el que los judíos le plantearon a Jesús de Nazaret un problema parecido, aunque en sentido totalmente opuesto. Le preguntaron si el varón podía repudiar a su esposa por cualquier motivo³⁸. El hecho es que, además de estos grandes terratenientes judíos, hay vestigios arqueológicos que son contemporáneos a los mismos, pero pertenecientes a otras personas. Véase, más adelante lo que aporta M. Orfila sobre los plomos de Santa Maria del Camí³⁹. No sabemos si entre las familias hebreas radi-

³⁶ Véase J. Amengual i Batle, “La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a *Magona*, durant la Romanitat Tardana”, *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, I, Palma, 2002, pp. 121-143.

³⁷ “*Seueri epistula*”, 3,1-2, *Els orígens*, II, pp. 16s—“Circular”, 3,1-2 p. 246: «Ahora bien, *Iamona* conserva todavía el antiguo don de Dios de que los judíos nunca hayan podido habitar en ella. 2 Muchos lo intentaron temerariamente; sin embargo, como dicen los antiguos, o los expulsó una enfermedad que les sobrevino imprevistamente, o los hizo perecer una muerte repentina, o hasta los descuartizó un rayo; tan notoria es la difusión de estos incidentes, que ha provocado tal miedo a los judíos que ya no se atreven a pretenderlo de nuevo.»

³⁸ Evangelio de Mateo, 19,3-8.

³⁹ *Cfr.* pp. 224s. Además, *cfr.* Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 28s.

cadadas en Mallorca y la oligarquía de *Magona* existió una relación. Queda claro que en Mallorca no parece que la condición real de los judíos hubiera empeorado con la legislación teodosiana, si atendemos a las propiedades de la familia de *Theodorus*.

Si nos acercamos a la isla más alejada de Menorca, veremos cómo dos siglos más tarde, ya en plena época bizantina, una carta judaizante que apareció en la pitiusa *Ebusus*, la llamada Carta del Cielo, nos lleva a pensar que allí habría reinado un clima semejante al de las dos islas ya mencionadas. Se trata de un escrito destinado al consumo popular. Estas prácticas y creencias judaizantes fueron rechazadas por el teólogo Liciniano de Cartagena, alegando que pretendía extender entre los cristianos el privilegio de que gozaban ya los funcionarios, desde los tiempos de Constantino. Se trataba del descanso en domingo, cosa desconocida en los medios rurales, y que ahora, a través de la imitación del reposo sabático judío, se difundió con aquella supuesta carta del cielo. Liciniano debía conocer estos ambientes judíos, que tuvieron importancia en los puertos marítimos y que, en una zona no tan lejana, pero ya tierra adentro, como Elche, tuvieron centros poderosos. Que causara envidia el privilegio de un descanso semanal no tiene nada de extraño⁴⁰, en especial en los medios agrícolas. Si ponemos en la misma secuencia de los hechos de Maó, de principios del s. V, este escrito aparecido a fines del s. VI, tal vez sea extrapolar las situaciones. Con todo el sustrato de ambos momentos es judío. Esta comprobación ha pasado por alto a muchos historiadores, deslumbrados por la que se ha considerado la primera gran campaña antijudía del Occidente. Sin embargo, puesta la mirada en la literalidad de la información y en su alcance, el impacto de la Circular hubiera sido muy otro si en el clima religioso de Menorca hubieran aparecido turbulencias entre las tres formas de vivir la religión que se manifestaban en la isla.

Si acompañamos al autor en el desarrollo de su escrito, inmediatamente nos percatamos de que su objetivo es informar sobre una ruptura religiosa e invitar a todas las iglesias a emprender una campaña semejante⁴¹. Si el avance que proponía a estas otras comunidades era en vistas a presionar un cambio religioso en las aljamas judías, de manera que pasaran al cristianismo, *Seuerus* nos hace suponer que al menos él estaba convencido de que la situación conocida en Menorca tenía sus paralelos en el resto del mundo romano. ¿En este caso nos encontraríamos con un obispo desinformado, a causa de su insularidad? La respuesta a este interrogante se complica. Ni está claro que *Seuerus* fuera menorquín ni, con seguridad, lo era el coautor del escrito, *Consentius*. Añadamos que ambos eran personas bien formadas literariamente y notablemente comunicadas con el exterior. Debían estar al corriente de la legislación teodosiana. *Consentius*, en la *ep.* 11*, advirtió a San Agustín del peligro que corría si amparaba a los priscilianistas, dada la opción contraria del emperador⁴². Por tanto, las posibilidades de

⁴⁰ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 398-412.

⁴¹ J. Amengual i Batle, "El segle V: de la Romanitat política a la cultural a les Balears", *Mayurqa* 29 (2003), pp. 155-172.

⁴² "Ep 11*", 24,3, *Els orígens*, II, pp.104s; "Seueri epistula", 31,4, *Els orígens*, II, pp. 64s, con la nota 114—"Circular", 31,4, p. 392.

truncar la tradicional convivencia entre judíos y cristianos debían ser muchas y de alguna manera conocidas por ambos residentes en Menorca. Por otra parte, las comunicaciones más frecuentes en la antigüedad se movían por vía marítima.

Las relaciones sociales entre los seguidores de las distintas religiones hasta el 418 habían sido normales y cordiales. El saludo entre judíos y cristianos era un hecho cotidiano⁴³. Aunque en la presentación de los judíos, como mucho más ricos, poderosos, y cultos que los cristianos, pueda haber una intención teológico-literaria para hacer resaltar el poder de Cristo sobre el de *Theodorus*, hay elementos suficientes para aceptar esta superioridad, en todos los campos. Esta desigualdad no impedía que algunos cristianos pudieran codearse económicamente con los judíos, como es el caso de *Galilaeus*, que había entrado en el régimen de copropiedad o de los *consortes*, con los cristianos⁴⁴. El acceso a la propiedad agraria siempre es más lento que la participación en las relaciones comerciales y en la producción artesanal. De aquí que el régimen de los *consortes* nos sitúa ante una realidad compleja. Es indudable que judíos y cristianos eran menorquines, pero desconocemos cuál era su origen. Podían tener procedencia foránea y también podían ser romano-baleares convertidos, sobre todo durante los grandes procesos proselitistas de los ss. III-IV, protagonizados por ambas religiones bíblicas. En nuestro caso, no sabemos si la propiedad agraria de estos *consortes* tiene su origen en la tradición de sus familias, o si se trata de una propiedad de reciente adquisición. En cualquier hipótesis, nos hallamos ante un indicio de una convivencia religiosa consolidada, estable y que garantizaba el desarrollo de las relaciones económicas con mucha normalidad.

Los judíos, que controlaban la riqueza y el poder político en el s. IV, siguieron dominando estos recursos después de su conversión al cristianismo. Al lado de una comunidad judía poderosa aparece un cristiano, *Iulius*⁴⁵, que también se adscribía al estamento pudiente. Ahora bien, la minoría cristiana de *Magona*, fuera cual fuese su magnitud, apoyaba a los magnates judíos en su acceso a las magistraturas urbanas, puesto que de lo contrario ningún judío hubiera ejercido como *defensor ciuitatis* ni como *patronus*, y menos como *praeses*⁴⁶. Efectivamente, desde el aspecto legal les estaba prohibido entrar en estos cargos. Cualquier denuncia de un cristiano hubiera bastado para impedir el ejercicio de estos cargos a los judíos. Pero, como lo observó Garnsey, en Menorca se iba ahondando un foso entre la ley y la realidad⁴⁷. Posiblemente esta realidad fue observada por *Seuerus*, el cual nos la da a conocer como un hecho normal. Pero tal vez con la intención de remarcar que, con su campaña, es-

⁴³ "Seueri epistula", 5,1, *Els origins*, II, pp. 18s—"Circular", p. 248.

⁴⁴ Amengual i Batle, *Els origins*, I, p. 140.

⁴⁵ *Idem*, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁶ *Idem*, *op. cit.*, pp. 101-108.

⁴⁷ P. Garnsey, "Religious Toleration in Classical Antiquity", *Persecution and Toleration. Studies in Church History. Papers read at the Twenty-second Summer Meeting and the Twenty-third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. W. J. Sheils, Published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell 21 (1984), p. 26.

ta situación tan modélica de convivencia religiosa era una anomalía que pertenecía al pasado. De aquí que, una vez más, conviene atender a la reflexión de Lotter, según el cual la Circular de Severo permite matizar la visión de la situación histórica del judaísmo en la época Tardo romana, que fue muy dura, pero que siempre gozó de una protección legal⁴⁸, con lo cual el imperio gobernado por emperadores cristianos no llegó a los excesos sanguinarios de la Edad Media y menos a los extremos de inhumanidad del Holocausto nazi o del fascismo, ni buscó su aniquilación como pretenden ciertas minorías musulmanas fundamentalistas. El patrimonio religioso común se pone de manifiesto en diversos aspectos de las expresiones de la fe de ambas comunidades. En primer lugar, la narración de *Seuerus*, sin que pretenda suscitar la admiración y extrañeza de sus lectores, escribe que ambas comunidades, la judía y la cristiana, prorrumpieron en cantos e himnos a Dios y a Cristo⁴⁹. Más aún, ambas comunidades, herederas de la Biblia, utilizaban una misma traducción de la de estos libros, o de alguna de sus partes. Finalmente, juntos, judíos y cristianos pueden celebrar los acontecimientos con festejos, procesiones y cantos familiares a ambas comunidades.

La Circular permite entender que la conversión de los judíos al cristianismo fue real, aunque se dieran algunos casos en que debió ser sincera, mientras que en otros se mostró manifiestamente interesada. Para mantener su tradicional ascendencia, el “primogénito” legal *Ruben*⁵⁰ recomendaba a *Theodorus*, “primogénito” real, que adoptara el cristianismo. Le hacía ver la diferencia que desde horas antes había entre ambos. Ahora él, Ruben, se sentaba, es decir, estaba con los obispos, porque se había convertido, y le anotaba que lo mismo le sucedería a él cuando diera el paso⁵¹. El jo-

⁴⁸ Lotter, “Die Zwangsbekehrung”, p. 325, especialmente la nota 102, aunque esta apreciación no convenciera a Garnsey, l. c., en la nota anterior.

⁴⁹ “Seueri epistula”, 13,1-2, *Els orígens*, II, pp. 28s–“Circular”, 13,1-2, p. 254. *Cfr.* *Els orígens*, I, pp. 153s, con diversas muestras de esta confluencia de las dos comunidades, judía y cristiana. *Cfr.* Ubric, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 202.

⁵⁰ “Seueri epistula”, 15,1, *Els orígens*, II, pp. 32-32–“Circular”, 15,1, p. 256: «Y no hubo dilación alguna en el resultado: puesto que al día siguiente, y para que en todo se guardara la correspondencia con los nombres, un cierto judío llamado Rubén, fue elegido por el Señor para constituirle el primogénito de todos.»

⁵¹ “Seueri epistula”, 16,13-19, *Els orígens*, II, pp. 34-37–“Circular”, 16,13-19, p. 258: «Sin embargo, para que nosotros contemos fielmente cuanto aconteció, y vosotros, que no buscáis un relato embellecido, sino que preferís la verdad, para que la oigáis con mayor agrado, voy a reproducir las mismas palabras de Rubén, sin quitar nada de la sencillez de sus expresiones. 14 Decía: “¿Por qué temes, Teodoro? Si quieres seriamente estar seguro, ser honrado y rico, cree en Cristo, como yo he creído. 15 Tú ahora estás de pie; yo me siento entre los obispos. Si tú crees, tú te sentarás con ellos, y yo estaré de pie ante tí”. 16 Oyendo Teodoro estas reflexiones con gran atención, nos dijo: “Haré lo que queréis; mantened esta promesa; pero dejad que antes me dirija a mi pueblo, para que pueda alcanzar un premio mayor de mi conversión con la de los demás”. 17 Esta promesa fue recibida con gran alborozo de todos: 18 unos tirándose amablemente hacia él le besaban su misma boca y en el cuello, otros le abrazaban suavemente, todavía unos terceros le estrechaban su mano derecha con la suya o buscaban ardientemente hablar con él. 19 Teodoro partió hacia su domicilio, contento de nuestra acogida: pero no libre de profunda inquietud, porque, por más que había llegado ya a la casa de Rubén mediante su promesa, su entrada era zozobante, por cuanto todavía no había penetrado en la casa de aquella parienta, la cual al cabo de tres días, le recibió en su seno maternal y le libró de toda intranquilidad.»

ven *Galilaeus* se hacía una reflexión paralela: para conservar su patrimonio agrario, debía convertirse⁵². De aquí que propiedad y poder se mantuvieron en las mismas manos, después de que la sinagoga pasó a la Iglesia. No sabemos que tonalidad religiosa adoptó la iglesia de Menorca. Pero es posible que muchos elementos judíos permanecieran vigentes. Tengamos en cuenta que en la antigüedad las distancias entre la Sinagoga y la Iglesia no eran tan profundas como las que se han marcado a partir de las persecuciones que empezaron a padecer los judíos en la Edad Media. Fue un proceso enormemente hostil, que se originó en los países nórdicos, como Gran Bretaña, Francia, Alemania, y más tardíamente en Castilla y luego afectó a la Corona de Aragón. Las marcas externas en el vestido no se conocían en la Antigüedad.

La Circular sigue siendo una narración excepcional, a pesar de que se dirija a la universalidad de la Cristiandad y al final apele a todos los que la reciban para que emprendan una tarea semejante, de forma que desaparezcan las demás sinagogas existentes, al modo de la de *Magona*. Ahora bien, si las cosas se encontraban de esta manera, al menos hemos de ser muy precavidos a la hora de universalizar la represión romano-teodosiana contra los judíos. Es cierto que el dolor de una sola persona es suficiente para oponerse a una legislación injusta. Pero, dado que históricamente las cosas van por otras sendas, quisiera llamar la atención sobre el peligro de creer que la palabra y la letra coinciden en la realidad. Venturosamente no sucedió así con las palabras de Galerio y tampoco con las de Teodosio y sus sucesores, como no se darían la mano con Hunerico, quien las utilizó contra los católicos de su reino.

El año 425, siete años después de la campaña en *Magona*, las Baleares sufrieron la primera incursión vándala. Treinta años más tarde Genserico las conquistó desde Cartago⁵³. En este lapso de tiempo no sabemos si pudo más la fuerza de la legislación imperial o la de las tradiciones religiosas suplantadas el año 418. Tal vez la arqueología en el futuro nos responda a esta pregunta. Con todo, la onomástica nos ofrece algún indicio. De los tres obispos baleares que figuran en el fichero de la Iglesia de Cartago, del año 484, como perseguidos por Hunerico, *Opilio* de Ibiza tiene un nombre poco indicativo, *Hilarius* de Menorca puede ser descendiente de judíos y *Helias* de Mallorca indudablemente lo era⁵⁴. En todo caso se trata de la primera persona cristiana conocida que lleva un nombre del Antiguo Testamento⁵⁵. Al me-

⁵² “Seueri epistula”, 19,3-5, *Els orígens*, II, pp. 46-47—“Circular”, 19,3-5, p. 263-264: «3 Pues bien, en su asamblea un joven, primo de Teodoro, llamado Galileo, para que, como hemos dicho a menudo, se mantuviera hasta el final el significado secreto de los acontecimientos con los adecuados nombres, con gran hostilidad empezó a proclamar: 4 “A todos os pongo por testigos de que en mi heredad no puedo continuar siendo judío, puesto que en ella tengo copropietarios cristianos y, si quisiera mantenerme en el judaísmo, posiblemente perecería a causa de su odio. 5 Por tanto, apercibiéndome del peligro que corre mi vida, me iré inmediatamente a la iglesia, para escapar de la muerte que se me prepara”. Pensando Galileo que declarando los motivos de su conversión se aseguraba [la vida] temporal, sin saberlo decía la verdad respecto de la vida del tiempo futuro, en la cual no pensaba para nada.» Cfr. Ubric, *La iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 200.

⁵³ *Idem*, *op. cit.*, pp. 285-327.

⁵⁴ *Idem*, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁵ *Idem*, *op. cit.*, pp. 30-32.

nos hasta ahí he podido llegar en la búsqueda de casos semejantes. Una vez que pasaron las Baleares al dominio vándalo, la aplicación de la ley imperial contra los judíos debió caer en desuso, si no había quedado obsoleta antes. En este sentido pienso que las Baleares siguieron siendo por siglos un lugar de residencia de judíos. Ningún poder político cristiano tuvo capacidad para controlar la vida interna de las islas. Por esto, si los judíos de *Magona* no perdieron el poder económico y político, continuaron sus relaciones con otras comunidades judías del mediterráneo Occidental y una parte de los convertidos el año 418 debió conservar o rehacer su identidad religiosa, de forma más o menos clara.

Los Bizantinos fueron los dueños de las Baleares desde el año 537 al 903, como recuerdan los textos producidos hasta entrado el s. X⁵⁶. Los vestigios arqueológicos son muy conocidos⁵⁷. El flujo de numerario bizantino se extiende desde los comienzos de la presencia del conquistador italo-bizantino Apolinar, hasta llegar a la época musulmana⁵⁸. Y cuanto íbamos apuntando, a partir de los textos latinos y árabes, sobre la existencia de una administración bizantina organizada, acaban de mostrarlo unos hallazgos singulares en el Castell de Santueri (Felanitx)⁵⁹. Que su incidencia efectiva fuera más bien floja es otra cuestión. En cualquier caso, la legislación antijudía no pudo tener una aplicación rigurosa⁶⁰. Parece indudable que

⁵⁶ *Idem*, *op. cit.*, pp. 329-510; *Idem*, “*Ubi pars graecorum est*: medio milenio de historia relegada de las Baleares y Pitiusas”, *Pyrenae*, 36/2 (2005), pp. 87-113, 59 pp. [19-05-2005]

⁵⁷ J. Vilella, “Relacions comercials de les Balears des del Baix Imperi fins als àrabs”, en *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, Primer Curs Joan Ramis y Ramis, 31 octubre 4 novembre 1984, (Institut Menorquí d’Estudis, Recerca 1), Menorca, 1988, pp. 59-63; M. A. Cau, J. M. Macías, F. Tuset, “Algunas consideraciones en torno a las cerámicas de cocina de los siglos IV al VIII”, en *Ceràmica Medieval Catalana*, Quaderns Científics i Tècnics, 9, (Diputació de Barcelona), Barcelona, 1997, pp. 7-37; P. Marimon Ribas, “Las *Insulae Baliares* en los circuitos de intercambio africano: la importación de alimentos (123 a.C.-707 d.C.)”, en *L’Africa romana XI, Tozeur 2002*, Roma 2004, pp. 1051-1076; J. Cardell y M.A. Cau, “Las Baleares bizantinas a partir de la documentación arqueológica”, *Mallorca y Bizancio*, coord. R. Duran, Palma de Mallorca, 2005, pp. 157-187; C. Mas Florit, *Ceràmica y Poblamiento durante la Antigüedad Tardía (ss. IV-X) en la isla de Mallorca: la zona este (Manacor y Sant Llorenç)*, Diploma d’Estudis Avançats, Univ. de Barcelona, 2006.

⁵⁸ F. Mateu i Llopis, “Hallazgos monetarios (XII)”, *Numario Hispánico* 4 (1955), pp. 121-139; J. M. Gurt Esparraguera, “Circulació i història monetària de les Balears des del Baix Imperi als àrabs”, en *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, Primer Curs Joan Ramis i Ramis, 31 octubre 4 novembre 1984, (Institut Menorquí d’Estudis, Recerca 1), Menorca, 1988, pp. 59-63; H. Baldus, “Die Goldmünzen”, *Madridener Mitteilungen* 43 (2002), pp. 289-292; B. Moll, “L’Imperi Romà d’Orient a Menorca. El Testimoni numismàtic”, en *Las monedas de los Regna y del Imperio en el Mediterráneo Occidental. (Siglos VI-VIII)*. - *XVII Encuentro de estudios sobre la moneda*”, en *Gaceta Numismática*, n.º. 157 (Junio 2005), pp. 5-44.

⁵⁹ L. Ilisch, M. Matzke, y W. Seibt, *Die Mittelalterlichen Fundmünzen, Siegel und Gewichte von Santueri, Mallorca*. (Numismatischer Verlag der Münzgalerie), München. Tübingen, 2005, y la recensión de esta obra por Guillem Rosselló-Bordoy, en *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 61 (2005), pp. 472-474; *Idem*, G. Rosselló-Bordoy, “Nueva luz sobre los siglos oscuros de Baleares y Pitiusas”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 62 (2006), pp. 307-324; J. Nadal Cañellas, “Las bulas de plomo bizantinas del Castillo de Santueri”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 62 (2006), pp. 325-340.

⁶⁰ K. L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt, 1996, p. 111. Tambièn, M. Vallejo Girvés, *Bizancio y la España Tardoantigua. (SS. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea*, (Memoria del Seminario de

los judíos continuaron presentes en las Baleares, como lo estaban en muchas ciudades costeras del Mediterráneo. Un indicio de ello lo tenemos en Vicente, obispo de Ebuso (Ibiza), el cual hacia el año 582 recibió una supuesta carta del Cielo, o sobre la observancia del domingo. Conocemos algo de su contenido a través de la carta que le dirigió el monje teólogo Liciniano de Cartagena⁶¹, según el cual el falso autor tenía intenciones judaizantes. No es éste el lugar de discutir si el texto era o no judaizante, entre otras razones, porque no lo conocemos. Ninguno de los muchos ejemplares conocidos de este tipo de cartas refleja exactamente el texto del siglo VI. Pero, ante esta duda, no parece el mejor criterio de interpretación el de poner en duda la apreciación de quien leyó una de estas misivas supuestamente celestiales, como fue Liciniano. Éste conocía el ambiente en que se movía. Cartagena e Ibiza, como puertos de mar, debían albergar comunidades de judíos que vivían sobre todo del comercio, y su reposo sabático indudablemente debía despertar

Historia Antigua, IV - Universidad de Alcalá de Henares), Alcalá de Henares, 1993, pp. 433-434,442, aunque la autora recientemente haya vuelto a recortar dos siglos de la historia bizantina balear, como ya lo hizo en su voluminosa obra que hemos citado. Estos doscientos años están suficientemente documentados e investigados, para que no se los elimine sin más de la historiografía.

⁶¹ Amengual i Batle, *Els orígens*, II, pp. 132-135, con la carta de Liciniano de Cartagena; y encuadramiento ideológico en *Els orígens*, I, pp. 398-412, con abundante bibliografía y el texto según J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, ed. Crítica y estudio histórico, Madrid, 1948, pp. 125-129. Acerca de la intervención de Liciniano, conviene tener presente la confusión existente a los datos sobre la cronología de su vida, que afecta a la de sus escritos. Ursicino Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, II, *Siglos IV-V*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997, p. 337, siguiendo a Madoz, *Liciniano*, p. 27. Con todo, cuando en la p. 336, presenta la carta nº. 1, dirigida al diácono Epifanio, sugiere que «el trato de ‘frater karissime’ (nº. 1-18), y el de ‘frater dilecte’ (nº. 22) al final de la carta, así como un cierto respeto hacia el obispo innominado, parecen sugerir que la carta se escribió cuando aun era monje». Es decir, la redactó hacia el año 582. Ahora bien, el tratamiento que Liciniano otorga a Vicente de Ibiza no es menos respetuoso, aunque sea tajante en condenar su credulidad. Dice así Madoz, p. 69: «El mismo gesto de indignación del obispo de Cartagena al censurar la opinión origenista de la animación de los astros, subido aquí de tono ante la pueril superstición del caso, es el que redacta de un tirón la carta a Vicente de Ibiza». La misiva acaba así, con la misma expresión de «frater karissime» (nº. 4, p. 129 de la ed. de Madoz), de la que antes se sirvió para dirigirse al diácono Epifanio. Entonces, no es muy convincente la propuesta de datación de una y otra carta que propone Madoz, seguido por Domínguez del Val. Más aún si, como recuerda Domínguez del Val, o. c., p. 338, refiriéndose a la epístola a Vicente, «la tradición manuscrita sigue la suerte de la carta a Epifanio», que sería anterior a la ordenación episcopal de Liciniano (año 582 según Madoz, y el 586, según Domínguez del Val, p. 334). ¿Por qué distanciar tanto la cronología entre ambas, de modo que la primera es la carta de un monje y la segunda la de un obispo, y en estudios más recientes ya es un metropolitano? R. Priebsch, *Letter from Heaven on the Observance of the Lord's Day*, Oxford, 1936, p. 19, sugería que la carta de Liciniano sería anterior al año 584. Que esto sea un argumento más para descartar que *Cartago Spartaria* fuera sede metropolitana, es aquí secundario, aunque en el año 2007 historias muy difundidas sigan dando por supuesta aquella condición; *cfr.* Josep Amengual i Batle, “Les seus episcopals de las Illes Balears: la manca de correspondència entre els testimonis literaris i els arqueològics”, dins *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i Topografia, València 8,9 i 10, maig de 2003*, (Institut d'Estudis Catalans, Ajuntament de València, Universitat de València, Universitat de Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona), Edició a cura de Josep M. Gurt i Albert Ribera, (IEC, Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica, IX), Barcelona, 2005, pp. 189-194, especialment, pp. 192-1947.

una cierta envidia en los cristianos, que celebraban el domingo culturalmente, pero no laboralmente.

Ibn Kkurdadhî, a mediados del s. IX, nos muestra cómo los judíos Radhanitas, provenientes de la zona del mar Caspio, trasportaban esclavos capturados en muchos países llevándolos posiblemente a Ibiza⁶², donde los varones eran castrados, con el objetivo de surtir el mercado con eunucos para las cortes musulmanas del Occidente. Los reyezuelos cristianos quedaban muy alejados y disponían de unas posibilidades económicas escasas.

5. Consecuencias ideológicas de la Circular

La Circular de *Seuerus* se agregó a la serie de autores antijudíos, que crearon una mentalidad hostil a éstos. Su vocabulario y sus imágenes son hirientes. Como los edictos imperiales romanos, que con sus epítetos descalificaban el cristianismo, de forma semejante procedió *Seuerus*⁶³. Recordemos que por entonces el término *iudaeus* no tenía todavía una acepción negativa, como llegó a alcanzarla en el siglo VI⁶⁴. Tampoco se aprecia un sentido peyorativo moral en los términos *perfidia*⁶⁵ e *incredulitas*⁶⁶. Las voces conservan su valor primigenio, con el que se indica que las personas que viven en la *perfidia* o en la *incredulitas* creen de forma diversa, sin que se indique que sea mejor ni peor. Estas palabras adquirieron pronto un sentido negativo, hasta significar traición, engaño, dolo, etc. La Circular utiliza otros términos, como *religio iudaica*⁶⁷, *iudaica superstitio*⁶⁸—este término fue aplicado por los emperadores romanos al cristianismo— *error*; *prauus iter*⁶⁹, *obstinatissima duritia*⁷⁰. El mencionado sustantivo *incredulitas* se acompaña diversas veces con epítetos peyorativos, como el de *obstinatissima duritia*⁷¹, *incredulitatis uepribus*⁷². Se califica el judaísmo de *infidelitas*⁷³ y a sus prácticas de *ludibria*⁷⁴. Y se llega a calificar a los judíos de serpientes que muerden *tantis iudaeorum populis uelut colubris [...] Christi ecclesia morderetur*⁷⁵.

⁶² Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 507-510.

⁶³ Cfr. *Idem*, op. cit., pp. 147-152; González Salinero, *El antijudaísmo*, p. 155; Ubric, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 204.

⁶⁴ Amengual i Batle *Els orígens*, I, p. 148.

⁶⁵ *Idem*, op. cit., p. 149.

⁶⁶ “Seueri epistula”, 18,22, *Els orígens*, II, pp. 44s—“Circular”, 18,22, pp. 262s

⁶⁷ “Seueri epistula”, 18,13, *Els orígens*, II, pp. 42s—“Circular”, 18,13, p. 261.

⁶⁸ “Seueri epistula”, 15,2, *Els orígens*, II, pp. 32s—“Circular”, 15,2, p. 256.

⁶⁹ “Seueri epistula”, 19,8, *Els orígens*, II, pp. 48s—“Circular”, 19,8, p. 264.

⁷⁰ “Seueri epistula”, 24,1, *Els orígens*, II, pp. 56s—“Circular”, 24,1, p. 268.

⁷¹ “Seueri epistula”, 15,3, *Els orígens*, II, pp. 32s—“Circular”, 15,3, p. 256.

⁷² “Seueri epistula”, 30,1, *Els orígens*, II, pp. 64s—“Circular”, 30,1, p. 273.

⁷³ “Seueri epistula”, 31,4, *Els orígens*, II, pp. 64s—“Circular”, 31,4, p. 274.

⁷⁴ “Seueri epistula”, 19,9, *Els orígens*, II, pp. 48—“Circular”, 19,9, p. 264.

⁷⁵ “Seueri epistula”, 3,6, *Els orígens*, II, pp. 16s—“Circular”, 3,6, p. 247.

Para calibrar el posible daño que estas descalificaciones pudieron causar al judaísmo, y así enrarecer el clima de tolerancia, en términos reales aunque no legales, deberíamos conocer cuál fue la difusión del informe de *Seuerus*. Ya dijimos que la intención del obispo era llegar a todo el universo cristiano. Ahora bien, sólo por razones prácticas no podemos pensar que en Menorca hubiera pergamino o papiro suficiente para copiar un gran número de ejemplares de la Circular. La Circular se leyó en Uza-la, en tiempos de *Euodius*, su obispo. Parece que se difundió, sobre todo en el África del Norte, sin que logremos saber si realmente influyó en la literatura norteafricana antijudía posterior. El texto se nos ha transmitido a través de una pequeña serie de códices monásticos, formando tres familias principales, que se difundirían en un conjunto de monasterios existentes en una gran región a cada orilla del Rin. Su contexto literario ha sido el de la literatura hagiográfica, aunque realmente *Seuerus* no pretendió añadirse a los difusores del culto de los mártires, sino sumarse a los transformadores del pluralismo religioso real, aplicando la legislación teodosiana vigente.

Segunda parte: La documentación arqueológica

Aunque en más de una ocasión se ha señalado que en Menorca, y en las Baleares en general, hay una desproporción en la documentación arqueológica entre los restos de tipo religioso/cristianos y los que aún pueden ser catalogados como “romanos”⁷⁶, la realidad es que se ha trabajado y publicado más en lo concerniente a restos paleocristianos relacionados con el culto cristiano, que no en cuanto a los que reflejan la vida cotidiana de los habitantes de las islas⁷⁷. Referente a estos últimos, hay que recordar que el volumen de documentación que proporcionan es mucho mayor que el de las iglesias de las que, hasta ahora, se han documentado arqueológicamente, un total de ocho, un número alto si se tiene en cuenta la superficie que abarcan las islas de Mallorca y Menorca. No se han localizado hasta la actualidad edificios religiosos cristianos primitivos en Ibiza, Formentera o Cabrera, aunque sí se tienen indicios de ello. Por otra parte, es también importante tener presente que el período en estudio (el Bajo Imperio, la época vándala y la bizantina baleárica, que abarca desde el siglo IV al IX) se diferencia, desde el punto de vista de los indicadores arqueológicos, entre elementos de un momento u otro, es decir, es factible identificar piezas de vajilla, o ánforas, correspondientes al momento posterior de la llegada de los vándalos a las islas, frente a otras de décadas anteriores, como pueden ser de inicios del siglo V, etc. Observamos cambios tipológicos de estos elementos coincidentes con cambios políticos. Lo que ya no resulta tan fácil es discernir entre elementos de cultura material de uso cotidiano que reflejen una diferencia que per-

⁷⁶ F. Tuset, “Antiguitat Tardana”, *Enciclopèdia de Menorca*, Obra cultural de Menorca, 1996, p. 179.

⁷⁷ Éste no es un caso aislado. Estas circunstancias se reproducen en otros lugares del imperio romano, aun- que las actuaciones de tipo arqueológico de los últimos años están paliando, en estas islas, esa descompensación.

mita saber quiénes eran sus propietarios. No es posible deslindar si unos eran aún paganos o judíos, o si ya cristianos. Esta distinción es posible sólo cuando tienen un mensaje diferenciador, tal como pueden ser los símbolos cristianos, como los que fueron apareciendo en las cerámicas de vajilla fabricada en el Norte de África. En relieve pueden aparecer imágenes del Antiguo Testamento como Adán y Eva, el sacrificio de Abraham, u otros pertenecientes al Nuevo Testamento, como los apóstoles, a los que se pueden añadir figuraciones de los santos y orantes desde mediados del siglo IV⁷⁸, o a modo de cruces estampadas, generalizados a partir de fines del siglo V e inicios del VI, dentro del llamado estilo E(i)⁷⁹. No falta la simbología de los judíos en decoraciones de platos, por poner un ejemplo⁸⁰. Lo que sí puede diferenciar la arqueología, aunque no en todos los casos, son restos inmuebles cristianos de los romano/paganos o hebreos, en lo referente a la arquitectura religiosa.

1. *El paganismo*

Pero, ¿qué documentación arqueológica se tiene en las islas Baleares que permita hablar del mundo pagano en el Bajo Imperio? y, ¿qué decir del judaísmo, que debió ser una de las creencias arraigadas en esta sociedad, dada la fuerza de ésta comunidad como mínimo ya en el siglo IV dC., a parte de lo mencionado en la Encíclica del Obispo Severo de Menorca? Más arriba hemos apuntado cómo la documentación literaria margina totalmente la presencia de los paganos en las Baleares, con lo cual este silencio es un fiel reflejo de la, también citada, ley del año 423, lo cual nos induce a proponernos unas preguntas ineludibles, como ¿cuándo se produjo un “abandono” del paganismo por parte de los habitantes de estas islas y empezar a hablar de una sociedad cristianizada?⁸¹ Indudablemente, el paganismo continuó presente en las Baleares. No olvidemos que en la vecina península los concilios toledanos siguen contando con su presencia en los ss. VI y VII⁸². Este in-

⁷⁸ A.A.V.V., *Atlante de le Forme Ceramiche*, 1981, p. 92, producciones C⁴

⁷⁹ *Atlante*, 1981, pp. 130 y 134.

⁸⁰ Tuset, “Antiguitat”, p. 280.

⁸¹ Las frases redactadas por P. Ubric en su libro *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 133, explicitan claramente tanto la situación del paganismo, fuertemente arraigado en el siglo IV en *Hispania*, como los estudios realizados sobre él.

⁸² M. Sotomayor, “La penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda”, *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell’Alto Medioevo: espansione e resistenza. XXVIII Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo II*, Spoleto, pp. 630-670. Váanse las pp. 661-665, con los textos en los cuales se trata de combatir la idolatría. Se habla de ellos todavía en el 693, en el Tomo que presenta el rey Egica al XVI concilio de Toledo (p. 664), pero anteriormente se trata el tema también, por ejemplo, en can. 16 del III Concilio de Toledo (año 589), cánones 14 y 15 del concilio de Narbona (589) y can. 11 del XII concilio de Toledo (681), Véanse los textos en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*; J. Vives- T. Marín Martínez- G. Martínez Díez, (España Cristiana. Textos 1), Barcelona-Madrid, 1963, pp. 484,486,498,500; 149-150,398-399, respectivamente. Agradecemos a Sotomayor esta referencia tan pertinente sobre la permanencia del paganismo. Véase, más arriba, la nota 4.

terrogante se formula aquí especialmente en relación a los elementos de cultura material que aporten datos referidos a ese momento en que se puede indicar como inicio del final del paganismo, el creciente cristianismo, y un judaísmo que, por lo que se aprecia en las fuentes literarias, tenía en las *insulae Baliares* de la época romano-tardía, un peso específico.

Desde el horizonte de la arqueología, la religión en las islas Baleares en la época romana se documenta a partir de los bienes inmuebles y de otros muebles. Entre los bienes inmuebles o arquitectónicos, incluimos los lugares que tuvieron una función religiosa, como los santuarios y los templos; entre los bienes muebles, contamos, por una parte, con la aportación de la epigrafía: a) la epigrafía, en la que aparecen referencias directas a edificios concretos religiosos, y b) la epigrafía con referencias de los cargos que desempeñaron de tipo religioso, o con mención a las propias divinidades y que, en ambos casos, pueden ser susceptibles de indicar la existencia de edificios religiosos o que confirman cultos concretos. El otro grupo de bienes muebles es la escultura, con representaciones de divinidades, ya sean en piedra, como en bronce o terracotas.

Los bienes inmuebles se pueden organizar en dos grupos:

1) El primero formado por algunos de los antiguos santuarios prerromanos baleáricos (talayóticos en Mallorca y Menorca –las antiguas *Baliares* o *Gymnesiai*–, y púnicos en Ibiza, isla de las *Pityussae*), utilizados como lugares sagrados en época romana. Debió ser en estos sitios en donde se produjo lo reflejado en otras expresiones de culto y que no es sino la simbiosis, el proceso de *interpretatio*⁸³, que se fue generando de las divinidades veneradas por los habitantes de las islas, reconvirtiéndolas en alguno de los dioses romanos que tenía un sentido parecido o igual. Este proceso se inició a partir de su conquista romana del año 123 y se acentuó a fines del siglo II a. C. De esta aculturación religiosa se tienen buenos ejemplos en las diversas islas. Así, en la isla mayor, podemos citar el santuario de Costitx, en donde a fines del siglo XIX aparecieron unos prótomos taumorfos, a los que se añadieron otros elementos, durante la intervención que se hizo allí a mediados de los años noventa del siglo XX. En esta ocasión se encontraron dos figuras de bronce, una representando una Divinidad Bélica, o *Mars Balearicus*, talayótica, y junto a ella la figura de un magnífico Lar. Se data el abandono de este espacio de culto entre Claudio (41-54) y Nerón (54-68)⁸⁴. Otro muy buen ejemplo es el de el santuario de *So n'Oms* en Palma, en donde se recuperaron una serie de vasos de Paredes Finas, con una cronología que se sitúa entre los años 20/10 a.C. al 50 d.C.⁸⁵, sobre los cuales aparecen en grafitos los nombres de dos divinidades romanas, Júpiter y Mercurio, o sea, IO-

⁸³ R. Zucca, *Insulae Baliares. Le Isole Baleari sotto il dominio romano*, Roma, 1998, pp. 197-199.

⁸⁴ M. Fernández-Miranda, “Yacimientos talayóticos para el estudio de la romanización en la Isla de Mallorca”, *Symposium de Arqueologia. Pollentia y la romanización de las Baleares*, Alcúdia, 1983, pp. 93-121.

⁸⁵ A. López Mullor y M^a. M. Estarellas, “La cerámica romana de paredes finas del Santuario de *So n'Oms*. Palma de Mallorca. Nuevas producciones de Mallorca e Ibiza”, *Archivo Español de Arqueología* 74 (2001), pp. 97-115.

VI y MERCV[RIO]⁸⁶. Se podrían poner otros ejemplos, que no vamos a aducir, puesto que nos excederíamos, dado el espacio disponible. Mencionamos solamente las estaciones de *Ets Antigors* de Ses Salines, *Son Mas*, etc., que tienen una constatación de uso en época romana como santuarios, que se retrotraen hasta al menos el siglo I d.C. Un fenómeno igual ocurre en Menorca. En sus santuarios talayóticos ha sido habitual la recuperación de figuras de bronce de divinidades romanas⁸⁷, que no hacen sino aumentar la documentación sobre este tema. Y, por último, dejamos constancia de que en el mundo púnico ebusitano ocurrió lo mismo.

2) El segundo grupo de restos arquitectónicos lo componen aquellos que fueron construidos con posterioridad al 123 a.C., siguiendo los modelos de templos y de la edificación romana. Dichos edificios están básicamente localizados en la ciudad romana de *Pollentia*, junto a Alcudia⁸⁸. Ubicado en el foro destaca el *Capitolium*, dedicado, tal como delatan las tres *cellae* que lo componen, a Júpiter, Juno y Minerva. La fecha de su edificación se sitúa en la década de los setenta del siglo I a.C., es decir, unos cincuenta años después de la intervención militar llevada a cabo sobre las islas por el cónsul Q. Cecilio Metelo, fecha que corresponde a los primeros momentos en que se diseñó y trazo la plaza por excelencia que era el Foro. No debe olvidarse el *auguraculum* frente al capitolio, lugar desde donde se debieron llevar a cabo predicciones del porvenir a través de los augures y los harúspices. En el siglo I d.C. debe situarse un segundo edificio religioso del foro, el llamado Templete I, hoy considerado como un *Aedes Augusti*⁸⁹, testimonio del culto imperial. Un tercer edificio ubicado en el área foral polentina es el llamado “Templete II”, que se halla en vías de estudio. De momento es de difícil adscripción, tanto en cuanto a su advocación, como en lo que se refiere a su cronología, aunque los últimos indicios lo llevan a inicios del siglo III

⁸⁶ L. Plantamor, *El santuario de Son Oms y su encuadre cultural*. Memoria de Licenciatura, Barcelona, 1973; G. Rosselló Bordoy, *La Cultura talayótica en Mallorca*, Palma, 1979, pp. 183s; López y Estarellas, 2001; M. J. Pena Gimeno, “Grafitos del santuario de So n’Oms: nuevos datos para el estudio de la romanización de Mallorca. *Revista de estudios latinos* 5 (2005), pp. 205-224. La onomástica que aparece sobre otros de los vasitos ha sido considerada como de origen celta, aunque unido a una zona itálica cercana a la de donde procede la familia de Q. Cecilio Metelo, el responsable de la intervención sobre las islas en el 123 a. C. Según Pena, se da igual afiliación a la que aparece en las inscripciones de la necrópolis de Sa Carrotja. Sería parte del contingente llegado a la isla para poblar las zonas rurales.

⁸⁷ M. Orfila, “Estatuillas de bronce protohistóricas, griegas y romanas halladas en Menorca”, en *Geografía e Historia de Menorca*, vol. IV, Menorca, 1983, pp. 85-158; M. A. Casanovas, “Les divinitats importades durant l’època romana”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 44 (1988), pp. 57-77; J. M. Gual, *Figures de bronze a la protohistoria de Mallorca*, Palma, 1993.

⁸⁸ Las Baleares, Mallorca y Menorca, fueron conquistadas entre los años 123 y 121 a. C. por el cónsul Q.C. Metelo, pero no es hasta la década de los setenta del siglo I a. C. cuando se documentan arqueológicamente las primeras edificaciones realizadas con técnica romana. Esto se constata en las ciudades fundadas por los romanos en Mallorca: *Palma* y *Pollentia*, cf. M. Orfila, A. Arribas y M. A. Cau, “El foro romano de Pollentia”, *Archivo Español de Arqueología* 72 (1999), pp. 99-118; M. A. Cau y E. Chávez, “El fenómeno urbano en Mallorca en época romana: los ejemplos de *Pollentia* y *Palma*”, *Mayurqa* 29 (2003), pp. 27-49; M. Orfila, E. Chávez y M. A. Cau, “Pollentia and the Cities of the Balearic Islands”, *Early Roman Towns in Hispania Tarraconensis*, eds. L. Abad, S. Keay y S. Ramallo, *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series Number* 62 (2006), pp. 133-145.

⁸⁹ Zucca, *Insulae*, p. 199.

d.C. En cuanto a su dedicación, podemos observar que un canal, que lo circunda, podría indicar que allí existió un posible culto relacionado con el agua o un ninfeo. Por último, puede que la fuente que se halla en cala Figuera en Maó, sea también un lugar de culto a las Ninfas⁹⁰, esto es a las doncellas mitológicas que poblaban la campiña, el bosque y las aguas; eran los espíritus de los campos y de la Naturaleza en general, cuya fecundidad y gracia personifican. Los tres edificios polentinos reflejan la preocupación, característica de los romanos, cuando decidían crear una ciudad. En ella debía imponer la religión oficial, como inicio del proceso romanizador, que debía seguirse en todas las islas. De este modo también muestran la necesidad que sentían de habilitar unos lugares en donde, quienes vinieran de fuera de la isla, pudieran continuar con sus habituales rituales religiosos. Además, este ejemplo seguido en *Pollentia* tiene el valor de ser el modelo de lo que pudo realizarse en los demás centros urbanos que surgieron en las Baleares.

Como bien inmueble debe catalogarse el santuario excavado en forma de cueva, existente en el fondeadero de Calescoves en Menorca, conocido como *Cova dels Jurats*, que había sido considerada un santuario en el que los navegantes daban las gracias por el buen fin de su viaje; quizás habría de suponer que allí se veneró a Isis⁹¹. Hoy la interpretación que se hace de este lugar, a través del estudio de las inscripciones grabadas en sus paredes, es que se trata de «posibles dedicatorias imperiales»⁹². En consecuencia, debemos incluirlo en este apartado de bienes inmuebles, directamente relacionados con el culto oficial. Este testimonio de culto oficial, a través de los indicios de edificios conocidos, viene acompañado por la documentación procedente de las inscripciones, de las que hablaremos más adelante, y que lo sitúan no sólo en la ciudad de *Pollentia*, sino también en otras de las Baleares.

En cuanto a los testimonios que aporta la epigrafía, éstos pueden agruparse en los siguientes tipos:

a) Si hablamos de las referencias directas a edificios religiosos baleáricos aparecidas en las inscripciones, una de las más claras es la procedente de Maó, *Mago*, de un templo dedicado a la diosa frigia considerada fuente de vida, *Magna Mater* y a *Atthis*⁹³, su amante, dios de la vegetación, por parte de *M. Badius Honoratus* y *Cornelius Silvanus*. Es uno de los testimonios de los cultos orientales que fueron lle-

⁹⁰ C. Rita, "Informe preliminar de la primera y segunda campaña de excavaciones en el yacimiento arqueológico de "Cala Figuera", *Estudis Baleàrics* 18 (1985), pp. 57-70.

⁹¹ Zucca, *Insulae*, p. 201, haciendo referencia a un trabajo inédito de Nicolás en su nota 50. Como no se han realizado nunca excavaciones en su interior, es una cueva natural retocada de amplio tamaño, tanto en longitud como altura y ancho, no se puede indicar si fue utilizada como lugar de culto en la época pre-romana, aunque el hecho de estar en esta cala conocida por ser una necrópolis que funcionó desde el siglo IX a. C., y como fondeadero desde fines del V a. C., no sería de extrañar que este lugar hubiese sido frecuentado en esas épocas.

⁹² M. Mayer, "Aproximación sumaria a la epigrafía rupestre e hipogea de la Hispania Citerior", A.A.V.V., *Saxa scripta (Inscripciones en roca)*. *Actas del Simposio Internacional Ibero Itálico sobre epigrafía rupestre* (Anejos de Larouco, 2), A Coruña, 1996, p. 40.

⁹³ C. Veny, *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe*, C.S.I.C., Madrid, 1965, en adelante citado como CIBal, nº 114, CIL II 3706.

gando a Occidente a partir del cambio de Era, como fueron Isis, Cibeles y Mitra. Estas divinidades tuvieron aceptación entre los romanos, debido a que ofrecían al devoto no sólo soporte en esta vida, sino también una esperanza de salvación. Eran creencias de carácter místico, que siempre requerían un proceso de iniciación para poderse incorporar a sus rituales⁹⁴.

b) Como ya se ha indicado, existe epigrafía con referencias a cargos de tipo religiosos, que constatan el culto oficial, al emperador, o con mención a las propias divinidades, y, que en ambos casos, pueden ser susceptibles de indicar la existencia de edificios religiosos dedicados a estas veneraciones, o que confirman cultos concretos. La existencia de un sacerdote procedente de Ibiza, en un ceremonial llevado a cabo en un santuario de Murcia, la Cueva Negra de Fortuna, tal como aparece en un *titulus pictus*, tiene, en principio, la interpretación de ser indicativo de la existencia de un templo en donde él pudiera officiar en su propia isla. Recordemos que en este escrito del último cuarto del siglo I d.C. se indica que dos sacerdotes, el día del calendario romano que corresponde a la *lavatio* de la *Magna Mater*, depositaron una estatuilla en la que estaban representadas las figuras de Cibeles y de Attis, siendo uno de los oferentes un *sacerdos Asculepi Ebusitani*, Esculapio, dios de la medicina, lo que nos lleva al reconocimiento del Eshmun púnico, en la interpretación romana⁹⁵. Enlazaría con la inscripción citada de *Mago* y con otra de Ibiza, del siglo II d.C., en la que un miembro de la misma familia que el sacerdote referido en Fortuna hace una dedicación a *[Iu]no [Re]gina*, que es la *interpretatio* de la *Tanit/Dea Caléis* púnica, asociada a Eshmun-*Aesculapius*⁹⁶. En principio se trata de otro ejemplo de templo, documentado a través de la epigrafía, en el que se puede leer que fueron *L. Oculatius*, junto a su mujer y su hijo, los que le dedican una inscripción.

Pero será el culto oficial, el que se rendía al emperador divinizado –ya sea después de su muerte, *divus*, o en vida–, a su Genio o *numen*, o a miembros de la propia familia imperial, lo que mejor va a quedar documentado en Baleares. Estos epígrafes quedan enmarcados, básicamente, entre los siglos II y III d.C. Aquí recogeremos especialmente las referencias a sacerdotes municipales dedicados al culto imperial, tanto a los *flamines* como a las *flaminicae*⁹⁷. Estas personas dedicadas al culto imperial aparecen tanto en *Pollentia* como en *Mago* y en *Ebusus*. Fue *flamen* en la primera L. Dentilio Modesto, en *Mago* L. Fabio Fabulo y Q. Cornelio Verecundo, mientras que en Ibiza lo fue L. Oculacio Recto, éste en el siglo II d.C.⁹⁸.

⁹⁴ M^a. L. Sánchez León y E. García Riaza, “Les Illes Balears en època romana”, *El Món romà a les Illes Balears*, (Fundació “La Caixa”), Barcelona, 2005, pp. 52s.

⁹⁵ M. Mayer, “La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)”, *L’Africa romana* 7 (1990), pp. 695-702.

⁹⁶ EREb I, apéndice epigráfico 50; Zucca, *Insulae Baliares*, p. 199.

⁹⁷ Sánchez León y García Riaza, “Les Illes”, p. 52. Dejaremos de lado las referencias de balearicos ocupando estos cargos en el escalafón provincial o en Roma.

⁹⁸ Respectivamente: CIL II 3697 = CIBal 26; CIL II 3710 = CIBal 122 y CIL II 3662 = CIBal 179 = EREb 4.

Un caso curioso es la existencia de una *flaminica*, encargada del culto a las emperatrices, en *Mago*, según se lee en una inscripción en la que se indica que M. Mencio Menciano honró con una estatua a esta sacerdotisa, de la que no se puede leer correctamente su nombre pero de la que sí se sabe que era originaria de otra de las ciudades menorquinas, *Iamo*⁹⁹. C. Aburio Montano Julio Grato ocupó el cargo de Pontífice¹⁰⁰, lo que se interpreta como una alusión al culto oficial de la ciudad¹⁰¹, Mayer lo había interpretado como relacionado con culto imperial¹⁰². El *ordo* de Ibiza dedicó, a fines del siglo III d.C., una inscripción al *numen* del emperador, en este caso *Carus*, con una expresión que delata el reconocimiento de la divinidad del emperador en vida¹⁰³. Los organizadores del culto imperial estaban acogidos a un *collegium*, como era el de los *lares Augusti*. Una inscripción procedente de un yacimiento talayótico romanizado, Trepucó, documenta su existencia en Menorca. *Scribonius Pax* ocupó el cargo de *magister Larum Augustalium*¹⁰⁴, el responsable del culto público a los Lares del príncipe¹⁰⁵. Y continuando con el culto oficial imperial, hay que señalar la advocación a *Roma*, asociada al emperador reinante, tal como se aprecia en una inscripción procedente de *Pollentia* a través de una dedicatoria al magistrado Quinto Cecilio Cátulo, que fue sacerdote de esa divinidad¹⁰⁶.

Como referencias a cultos astrales se documenta una dedicatoria de un soldado en la antigua Ciutadella (*Iamo*), tal como aparece en una inscripción en honor de la Luna¹⁰⁷. No volveremos aquí a reiterar el culto a Júpiter y a Mercurio, que aparecen como grafitos en el santuario de So n'Oms, pues es un caso ya analizado en párrafos anteriores. Sí se podrían sumar otros, como el grafito en el que se lee *Iovi*, es decir, a Júpiter, que apareció en un yacimiento de Santa Ponça (SP6) sobre un fragmento de ánfora ebusitana¹⁰⁸. Y en *Pollentia*, en un *titulus pictus*, la referencia a una musa de la poesía y de los cantos sagrados, así como de la mímica, *Polymnia*, tal como se lee en la pintura mural de una casa de esta ciudad¹⁰⁹. Las inscripciones informan también de las creencias en relación al mas allá, reflejo del Culto a los Muertos, vinculado con el temor a los muertos que tenían los etruscos. Las lápidas

⁹⁹ CIL II 3712-3713 = CIBal 124 y 126.

¹⁰⁰ CIL II 3669 = CIBal 7 = ILER 5222.

¹⁰¹ E. García Riaza y M^a. L. Sánchez León, *Roma y la municipalización de las Baleares*. Universitat de les Illes Balears, Mallorca, 2000, p. 88.

¹⁰² M. Mayer, "Aproximació a la societat de les Illes Balears en època romana", *Mallorca i el Món Clàssic*, eds. M. C. Bosch- P. J. Quetglas, Col·lecció Mallorca en el món, 2, Barcelona, 1991, p. 174.

¹⁰³ CIL II 3660 = CIBal 177 = EREb 25. Sánchez León y García Riaza, "Les Illes", p. 52.

¹⁰⁴ CIBal 127, Sánchez León y García Riaza, "Les Illes", 2000, pp. 170-1.

¹⁰⁵ Sánchez León y García Riaza, "Les Illes", p. 52.

¹⁰⁶ CIL II 3696 = CIBal 25.

¹⁰⁷ CIL II 3716 = CIBal 163.

¹⁰⁸ A. Vallespir, J. M. Prohens, M. Orfila y J. Merino, "Yacimientos arqueológicos de Santa Ponça (Calvià)", *Mayurqa* 21 (1987), pp. 1-30.

¹⁰⁹ M. Orfila (ed.), *El fòrum de Pollentia. Memòria de les campanyes d'excavacions realitzades entre els anys 1996 i 1999*, Ajuntament d'Alcúdia, 2000, pp. 38s.

funerarias procedentes de las Baleares¹¹⁰, al igual que las habituales en el mundo romano, nos hablan de ese hecho. La fórmula *Diis Manibus Sacrum* está en ellas reflejada, así como la representación de las puertas del Hades en algunas de las recuperadas en la necrópolis de Sa Carrotja.

Por último, las figuras escultóricas, tanto en piedra –en menor medida–, como en bronce y algunas en terracota, nos hablan de las creencias. Habría que hacer una distinción entre las piezas procedentes de yacimientos prerromanos romanizados, ya sea de sus santuarios o de origen más general, y las que provienen de las ciudades propiamente romanas, recuperadas en ambientes que no fueron estrictamente “religiosos”. Así contamos con el *Lararium*, lugar dedicado a los cultos domésticos, muy importantes en la vida familiar romana. Era semejante a una capilla doméstica donde había un fuego permanente, en el cual se solía quemar incienso, ubicado en el *atrium* de las casas, con algún altar o *ara* votiva, como los recuperados en *Pollentia*¹¹¹. Además de la posibilidad de otras representaciones, solía albergar a los *Lares*, protectores del hogar, y a los *Penates*, que vigilaban las provisiones de los almacenes. También se han recuperado figuras de dioses en lugares donde se realizaban transacciones económicas, como por ejemplo las *tabernae* de *Pollentia*, u otros ambientes. Aunque no siempre es factible llevar a cabo estas distinciones, sí es importante apurar al máximo nuestro análisis, pues en estos objetos vamos a observar indicaciones diferenciadas, según sea un lugar u otro el de su procedencia. La cronología de estas piezas ronda entre el siglo I d.C. y el III d. C.

Iniciamos este recorrido por las figuraciones del panteón romano, a partir del punto más relevante, que se centra en la tríada capitolina, en la que mejor se expresa el culto oficial, representado por Júpiter. Este era el dios por excelencia del panteón romano, la divinidad del cielo, de la luz diurna, del tiempo atmosférico, del rayo y del trueno. Una esculturilla en bronce, que lo representa, fue hallada en un santuario talayótico de Menorca, en *Torre Trencada*¹¹², y otra, de terracota, en *Pollentia*, de la que sólo queda la cabeza¹¹³. La segunda divinidad, Minerva, diosa de la actividad artesanal e intelectual y también de la guerra así como tutora de la libertad ciudadana, está representada en unas figuras en bronce procedentes de *Cas Traginer* de Santanyí y *So n'Aixaló*, ambas de Mallorca, y una tercera, menorquina, hallada en *Santa Creu*. De nuevo se trata de procedencia de poblados talayóticos romanizados y de ámbito rural¹¹⁴. De la tercera divinidad, Juno, no han aparecido representaciones escultóricas¹¹⁵. Se trata de la esposa de Júpiter, considerada como

¹¹⁰ Veny, *Corpus de las inscripciones baleáricas*, repetidamente citado.

¹¹¹ “Catàleg”, en *El Món romà a les Illes Balears*, Palma, 2005, p. 75.

¹¹² Orfila, “Estatuillas”, pp. 132s, Sánchez León y García Riaza, “Les Illes”, p. 50.

¹¹³ “Catàleg”, en *El Món romà*, p. 75.

¹¹⁴ Orfila, “Estatuillas”, p. 133; Sánchez León y García Riaza, “Les Illes”, p. 50.

¹¹⁵ Se había pensado que una de las figuras que decoran como piezas de su arnés la cabeza de una escultura ecuestre hallada en *Pollentia*, como posible Juno, según A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, p. 445, pero que parece más probable que podría representar una Diana,

protectora de todo lo que concernía al matrimonio; amparaba a las mujeres y las protegía en los partos. A falta de esculturas, disponemos de la inscripción citada de Ibiza, dedicada a [Iu]no [Re]gina.

En un lugar relevante de *Pollentia* debió estar ubicada la escultura a la que perteneció la Cabeza Velada de Augusto, representado como sacerdote, procedente de la zona del *Camp d'en França*¹¹⁶. Apareció también en esta ciudad mallorquina una pequeña figura en bronce de un emperador, quizás reflejo del culto imperial, el que impuso Augusto hacia su propia persona¹¹⁷. De esta citada urbe procede un estandarte de un colegio de jóvenes de fines del siglo II o inicios del III d.C., en el que, a modo de decoración, cuelgan figuritas del propio *Genius Iuventutis*, además de Diana, Tyche/Fortuna e Isis¹¹⁸.

El panteón balear se amplía con los dioses relacionados con la fuerza, que quizás sean una reminiscencia de lo que habían sido con anterioridad las divinidades bélicas talayóticas¹¹⁹. Mencionamos un Hércules, el Heracles griego, caracterizado por su proverbial fuerza, vigor y estatura, y al que se le atribuían un sinfín de aventuras y hazañas. De esta divinidad se recuperó una figurilla en *Son Olivaret*, Ciutadella¹²⁰. Añadimos un Marte de *es Pujol Antic* de Mercadal¹²¹. En su honor una vez al año, en marzo, los salios, ejecutaban una danza guerrera. De Mercurio, dios al cual por su elocuencia y carácter mediador, se le asociaba al comercio y que, en las islas, es uno de lo más representados. En *Pollentia* se han recuperado cuatro estatuas en bronce y una posible en mármol¹²². Nada extraño es este número de figuras, dado que su actividad económica de este *oppidum* debió estar centrada en el comercio. Ha aparecido también en ámbitos rurales, como su nombre está inciso en los vasitos de *So n'Oms*, vecino al mar, a los que cabe añadir la pieza en bronce del yacimiento menorquín de *Sant Joan de Carbonell*¹²³.

Ver I. Rodà, "Los bronceos romanos de la Hispania Citerior", en A.A.V.V., *Los bronceos romanos en España*, Madrid, 1990, p. 72.

¹¹⁶ El hallazgo de la cabeza velada de Augusto fue hace ya varias centurias, tal como indica C. Veny, "Las cinco esculturas de la *Pollentia* romana balear", *L'Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears*, coord. Sánchez y Barceló, XIII Jornades d'Estudis Històrics Locals, Palma, 2004, Institut d'Estudis Balearics, Palma, 2005, pp. 137-160. Esta pieza de Augusto, reiteradamente reproducida, pertenece al tipo de Actium (*Actium Typus* B) de P. Zanker, "Studien zu den Augustus-Porträts. I. Der Actium Typus", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 85 (1973), pp. 13-17.

¹¹⁷ A.A.V.V. *Los bronceos*, p. 191; "Catàleg", en *El Món*, p. 119.

¹¹⁸ J. Arce, "El significado religioso del estandarte romano de *Pollentia*", *La religión romana en España*, Madrid, 1981, pp. 80s.

¹¹⁹ Los llamados *Mars Balearicus* por G. Llompart, "Mars Baliaricus", *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid* 26 (1960), pp. 1-28; Orfila, "Estatuillas", pp. 114-121; Gual, *Figures*, pp. 33-39.

¹²⁰ Orfila, "Estatuillas", p. 124.

¹²¹ *Idem*, *op. cit.*, pp. 85-158.

¹²² M. Prevosti y N. Rafel, "Introducción al estudio de las esculturas romanas de *Pollentia*", *Symposium de arqueología. Pollentia y la romanización de las Baleares 1977*, Alcudia, 1983, p. 60.

¹²³ Orfila, "Estatuillas", pp. 85-158.

Los cultos orientales estuvieron también presentes en estas islas. Introducidos desde antiguo, tomaron más fuerza entre la sociedad menos favorecida a partir del siglo III d.C. Figuras en las que está plasmada la imagen de la diosa egipcia Isis se han recuperado en Mallorca y Menorca¹²⁴, además de las referencias, a través de inscripción, de una dedicación a Cibeles de Maó, ya mencionada, y la de Fortuna en Murcia. La Tierra y la diosa de la fecundidad, Ceres, están asociadas a la producción agrícola y a la naturaleza. Esta diosa está representada en una figurita que fue hallada en *Son Morlà*, Santanyí. También se han recuperado en Baleares varias cabezas de Baco, dios romano de la viña, el vino y la recolección de las cosechas y del delirio místico. Estas piezas son en piedra, una procedente de *Son Más* de Manacor y la de Santa Eulalia del Río de Ibiza¹²⁵, además de una pequeña pieza de *Pollentia*.

La salud debió preocupar a los habitantes de estas islas. Recordemos al Esculapio ebusitano, Eshmun, ya citado¹²⁶, o a la pequeña figura de Telesforo o genio encapuchado¹²⁷, también relacionado con la medicina. La existencia de dos figuras de atletas, una posiblemente procedente de Santanyí (hay referencias que la ubican en Lloret), la otra de *Pollentia*¹²⁸, podrían reflejar el interés por el cultivo del cuerpo.

Los *Lares*, la pieza principal de los lararios, dioses protectores de la familia, están muy bien representados en *Pollentia*¹²⁹, aunque quizás el mejor ejemplar sea el hallado en el santuario prerromano de *Son Corró*, Costitx. En los lararios solía haber otras piezas, a modo de ofrendas, en forma de animales, como un carnero o un felino, como sucede en *Pollentia*¹³⁰. Puede que dos representaciones de serpientes procedentes de esta misma ciudad sean ofrendas, o tengan que ver con alguna divinidad de la que la serpiente sea parte de su iconografía, o esté asociada a ella. De Cupido, personificación del sentimiento amoroso, a quien se atribuía el cometido de propiciar la unión de las parejas, se han hallado figuras en *Torre Vella d'en Lozano* y en una necrópolis rural, ambos de Menorca¹³¹. La presencia del culto a Venus¹³², diosa del amor y muy especialmente del amor sensual, se ha identificado en Mallorca y Menorca. La religión romana en las Baleares concedió un puesto importante a las personificaciones representadas por la figura de Fortuna, en el sentido del

¹²⁴ *Idem, op. cit.*, pp. 130s.

¹²⁵ Sánchez León y García Riaza, "Les Illes", p. 51.

¹²⁶ S. F. Pozo, "Bronces romanos de Pollentia conservados en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 7 (1989), pp. 67s. Recordemos que procedente del recinto de Taula de Torre d'en Galmés, en Menorca, es la figura que representa a Imhotep, del siglo III aC., cuando este antiguo arquitecto estaba más relacionado con la medicina que no con la construcción.

¹²⁷ S. Perea Yébenes, "El genio encapuchado de *Pollentia*, en el Museo Arqueológico Nacional, y el Telesforo, el dios-médico de Pérgamo", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 15 (1997), p. 133, descarta que se trate propiamente un Telesforo, sino que más bien representaría un genio de la salud.

¹²⁸ Esta última considerada en ocasiones como representación de Esculapio o Nárkissos.

¹²⁹ A.A.V.V. *Los bronzes*, pp. 233s.

¹³⁰ Prevosti y Rafel, "Introducción", p. 61

¹³¹ Orfila, "Estatuillas", pp. 116 y 109.

¹³² La de Menorca procede de *Es Rafal del Toro* (Es Mercadal), en Orfila, "Estatuillas", p. 133.

destino, no de riqueza, o en la de Victoria¹³³. Una de éstas, en forma de joya, como colgante de oro a modo de *Niké*, fue recuperada en una necrópolis de *Pollentia*; otra, también de esta ciudad, pero de la que no se sabe el lugar concreto de su hallazgo y una tercera formando parte de la decoración de las piezas de arnés, de una escultura ecuestre en bronce del siglo II d.C., procedente de esa misma ciudad¹³⁴. De éste mismo arnés procede la figura de Diana, diosa de la luna y también de los bosques y las fuentes¹³⁵. Otra de las advocaciones baleáricas son las representaciones de sátiros en lucernas o en máscaras de teatro, halladas en *Pollentia*.

2. *El judaísmo*

Ya se ha mencionado, en el apartado en el que se estudian las fuentes literarias, que a principios del s. V los judíos formaban una notable comunidad en *Magona*, que pasó íntegramente al cristianismo, con lo cual fueron 540 las personas que engrosaron la iglesia cristiana, según relata *Seuerus*¹³⁶. Esta comunidad controlaba el poder político y económico en *Magona* y poseía propiedades agrarias en Menorca y Mallorca. Sus embarcaciones delatan su dedicación al comercio. Los judíos se reunían en la sinagoga, ubicada en el centro de la ciudad menorquina citada, sólidamente construida, tal como se deduce del relato de la encíclica. En este lugar tenían depositados los dineros de la comunidad y los libros sagrados. Hasta el día de hoy no tenemos constancia arqueológica de esta edificación.

Los indicios que han llegado hasta nosotros, a través de cultura material, de la presencia de la comunidad judía balear son pocos. Por ello reiteramos lo que siempre se dice acerca del primer testimonio de la presencia hebrea en este archipiélago, que consiste en la huella que ha dejado en un ánfora hallada en Ibiza, perteneciente al siglo I d.C., en la cual podemos apreciar dos letras impresas realizadas posiblemente con escritura hebrea¹³⁷. Otro de los testimonios de la presencia de una comunidad judía balear se encuentra en Mallorca en el grupo de inscripciones funerarias procedentes de la zona de *Ses Fontanelles* (Santa María del Camí), que, sobre plomo y escritas en hebreo, puede leerse *Shmw'l br Hgy*: «Samuel, hijo de R.

¹³³ Sánchez León y García Riaza, “Les Illes”, p. 51.

¹³⁴ Rodà, “Los bronce”, p. 72.

¹³⁵ Las decoraciones que aparecen en el arnés de esta estatua ecuestre, así como las del estandarte, deben tratarse con cierta cautela si no se tienen de ellas otras representaciones de esas divinidades, pues forman parte de sus decoraciones, y estas piezas debieron ser creadas fuera de las islas, como parte de la escultura ecuestre y, por tanto, difícil de asociar a culto directo en Mallorca.

¹³⁶ “Seueri epistula”, 29,2, *Els orígens*, II, pp. 62s–“Circular”, p. 272.

¹³⁷ M. Solà Solé, “Epigrafía”, *Sefarad* 20 (1960), pp. 291-214; Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 26-28; Zucca, *Insulae*, p. 202. D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe, Vol. 1, Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge, 1993, p. 239. Agradecemos esta información a J. Casanovas. Estas letras fueron impresas sobre la ánfora antes de la cocción, acción que no se realizó en Ibiza. Pieza actualmente en proceso de estudio.

Haggay» (CIBal, 12). Se datan en torno a inicios del siglo V d.C., si bien podrían ser más tardías, tal como indica Zucca¹³⁸. Según narra Veny, «Los plomos son tres y estaban colocados transversalmente en relación con el cadáver. Su forma tiende al rectángulo, pero sus lados son muy irregulares. Una de sus caras es lisa y en ella están grabadas las inscripciones. La otra cara, muy rugosa, es convexa y presenta en el centro un abultamiento de 2 a 3 cm., mientras en los bordes el espesor es de un centímetro»¹³⁹. Tienen unos 22 cm. de ancho por 35 de largo. Las letras se grabaron a filo de cuchillo. La presencia de esta necrópolis semita en el interior de la isla de Mallorca, como Amengual indica¹⁴⁰, supone que estas comunidades judías no sólo eran de mercaderes asentadas en las costas y dedicadas al comercio, sino que también habían comprado tierras y eran latifundistas, que debían participar en la producción agraria, tal como se presentan en la encíclica del obispo *Seuerus*, y como lo testimonian, además de esta necrópolis, otros elementos. Complementariamente interesan los indicadores de la vida de los judíos, tales como la lucerna hallada en Palma, en Sa Calatrava, obra del siglo IV d.C., decorada en su disco con el candelabro de los siete brazos, el menorah judío¹⁴¹. La toponimia puede dar también pistas sobre la situación de las posesiones de los judíos en Mallorca, que podrían retrotraerse a los tiempos romanos. Por una parte, seguimos la referencia que hay en el *Llibre del Repartiment*, del siglo XIII, a una explotación agrícola, o un «*rafal*», denominado *Judí*, de la zona de Pollença. En ese mismo documento se cita, además, el «*pou de Judí*», cercano de la carretera de Palma a Sineu¹⁴².

3. El cristianismo

El fenómeno del cristianismo tuvo reflejo muy patente en las islas, aunque no tempranamente. De hecho, aunque hay una serie de indicios anteriores, hemos de llegar hasta el siglo V para poder hablar de un testimonio claro del asentamiento de esta religión en las islas. La lectura de Circular del obispo *Seuerus* permite deducir que en el año 418, a parte de la *ecclesia cathedralis* de Menorca, que estaba en el *oppidum* de *Iamona*, en la que se instaló *Seuerus*,¹⁴³ existía en *Magona* una *ecclesia* a las afueras del *oppidum*, que se convirtió en el referido santuario suburbano de San

¹³⁸ Veny, CIBal, p. 23, los fecha en el siglo V. Zucca, *Insulae*, en su nota 62, p. 217, basándose en el artículo de J. M. Millás, “Los plomos con inscripción hebrea de Ses Fontanelles (Mallorca)”, *Sefarad* 18 (1958), y por el uso de *br* en el sitio de *bn* para ‘hijo’.

¹³⁹ Veny, CIBal, p. 23.

¹⁴⁰ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 28s.

¹⁴¹ F. Torres Orell, “Restes romanes a sa Calatrava (Palma). Avanç sobre l’excavació arqueològica”, *L’Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears*, coord. Sánchez y Barceló, XIII Jornades d’estudis Històrics Locals, Palma, 2005, p. 293, fig. 5.

¹⁴² Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 28s.

¹⁴³ Amengual i Batle, “Les seus episcopals”, pp. 191s.

Esteban¹⁴⁴ cercano al cual había un *monasterium*. Por otra parte, este obispo relata como se construyó una nueva *ecclesia* sobre los cimientos de la sinagoga destruida. Esta *nova basilica*¹⁴⁵ evidentemente estaba ya emplazada en suelo urbano¹⁴⁶. Se hace referencia en esa carta a la existencia de núcleos de habitación en el campo, que a veces aprovechaban cuevas naturales. También se cita a una mujer de clase acomodada que se refugia en una de sus propiedades rurales, situada en las proximidades de una viña y en la que se había excavado un lagar.

En el archipiélago de Cabrera se conoce la presencia de una comunidad monástica, gracias a la *Epistola* XIII, 47, del Papa Gregorio Magno, enviada al defensor *Iohannes*, en el 603 d.C., para intentar encauzar la vida licenciosa que se llevaba en el monasterio¹⁴⁷. Los estudios arqueológicos, que se vienen desarrollando en la actualidad, se encuentran todavía en un estado inicial para aportar datos concluyentes en relación con el monasterio, pero son suficientes para ilustrar una ocupación intensa del archipiélago entre los siglos V y VII. Cabe destacar que en el lugar conocido como *Es Clot des Guix* se conoce desde antiguo la existencia de estructuras relacionadas con una posible basílica paleocristiana. Los estudios iniciados en los años sesenta del pasado siglo por Coll, y los desarrollados en los últimos años, permiten hacer una referencia más completa de la documentación arqueológica de esa isla¹⁴⁸. A esa zona se unen otros lugares, como el *Pla de ses Figueres*, *Sa Font*, todos con importantes restos materiales, centrados entre los siglos V al VII d.C.

Indicadores de la práctica religiosa cristiana en las islas, además de las iglesias, son otros elementos localizados en diversos lugares de las islas, como una lápida funeraria procedente de *Pollentia* en la que aparecen los datos de una cristiana, *Arguta*¹⁴⁹, del siglo V, además de un fragmento de mosaico de esta misma ciudad, posiblemente funerario, con una cruz dentro de una corona¹⁵⁰. En esta misma ciudad se han recuperado platos de cerámica con decoraciones cuyos motivos son cristianos, como cruces o figuras de santos, estilo E(i), ya del siglo VI, además de una ampolla de San Menas. Otros lugares en donde se han recuperado bienes muebles que aportan referencias cristianas, como platos, lucernas, con motivos cristianos son *Son Piris* en Santanyí¹⁵¹ y los proce-

¹⁴⁴ J. Amengual i Batle, "Vestigis d'edificia a les cartes de Consenci i Sever", *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, Maó (1988)*, (Institut d'Estudis Catalans), Barcelona, 1992 [1994], p. 498.

¹⁴⁵ Recordemos, la sinagoga fue incendiada por los cristianos, y desmontadas sus paredes, de sillares, por los hasta esos momentos judíos, en acto de prueba de su conversión al cristianismo.

¹⁴⁶ Amengual i Batle, "Vestigis d'edificia", p. 492.

¹⁴⁷ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 392-398, y II, 136s.

¹⁴⁸ J. Coll, "Primeros hallazgos arqueológicos en las islas de Cabrera y Conejera", *VII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1962, pp. 188ss; J. M. Pons, M. M. Riera y M. Riera, *Historia i Arqueologia de Cabrera*, Col. Eines, Palma de Mallorca, 2001. M. M. Riera y M. Riera, "El monasterio de la isla de Cabrera", *Mallorca y Bizancio*, Cuadernos de Historia nº 2, Mallorca, 2005, pp. 189-200.

¹⁴⁹ Veny, CIBal, 55.

¹⁵⁰ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 380s.

¹⁵¹ M. Orfila, *La necrópolis de Sa Carrotja y la romanización del Sur de la isla de Mallorca*, *British Archaeological Reports, International Series*, 397, Oxford, 1988, p. 220.

dentes de *Can Sorà*, en Ibiza¹⁵². Otros objetos relevantes son un ostiario procedente de las cercanías de *Son Bou*, en Menorca, y el incensario de *Aubenya*, en Mallorca, del siglo VI, con una leyenda incisa en griego¹⁵³. De Ibiza proceden dos anillos, uno de *Sa Blanca Dona*, en plata¹⁵⁴, y otro de oro, de *Ca Na Marieta*¹⁵⁵, respectivamente, con la antroponimia de *Florentius* y *Vifredus*, con incierta atribución al ámbito eclesiástico cristiano¹⁵⁶. Es también indicativa la serie de enterramientos tardíos localizados en necrópolis rurales de las islas¹⁵⁷, como la de *S'illot des Frares* de la Colonia de Sant Jordi¹⁵⁸, *Sa Carrotja* de Ses Salines¹⁵⁹, la de *S'Hort d'es Palmer* de Ibiza, o en urbanas como en Palma, *Pollentia*, Sa Nitja en Menorca, o en Ibiza, en la calle de Aragón, etc., aunque con escasos elementos cristianos.

Además de los materiales mencionados hasta ahora, los testimonios arqueológicos cristianos más importantes en las Baleares son las iglesias/basílicas, de las cuales se han excavado ocho¹⁶⁰, a las que hemos de sumar los indicios que tenemos de la existencia de algunas otras más¹⁶¹, además de las citadas en las fuentes literarias. En Mallorca conocemos la basílica de *Cas Frares*, en Santa María del Camí, y la de *Son Peretó* en Manacor, ambas pavimentadas con mosaicos. De la última proceden, además de la basa de altar, cruces en piedra y otros elementos litúrgicos; destaca también la famosa lauda sepulcral de *Baleria*, a la que acompañaban otras en las cuales se documentan los nombres de una posible *Marg[arita?]*¹⁶² y del presbítero *Bassus* (CIBal, 63). De la basílica paleocristiana *Sa Carrotja*, en el puerto de Manacor, muy destruida, pero de la que proceden unas leyendas sobre mosaico, como el

¹⁵² J. Ramon, *El Baix Imperi i l'època bizantina a les illes Pitiüses*, Conselleria de Cultura, Eivissa, 1986.

¹⁵³ P. de Palol, "Los incensarios de Aubenya (Mallorca) y Lladó (Gerona)", *Ampurias* 12 (1950), pp. 1-19.

¹⁵⁴ EREb, 21.

¹⁵⁵ EREb, 20.

¹⁵⁶ Zucca, *Insulae*, p. 213. En su nota 182, referente al nombre *Vifredus*, indica este investigador que podría pertenecer, por su afiliación germánica, a un personaje de relevancia del período en que estas islas estuvieron bajo el poder vándalo.

¹⁵⁷ R. Navarro, "Necrópolis y formas de enterramiento en época cristiana en las Baleares. El mundo funerario", *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, (Institut Menorquí d'Estudis), Maó, 1988, pp. 25-40.

¹⁵⁸ M. Riera i Rullan, *Illot des Frares*, Palma de Mallorca, 2004.

¹⁵⁹ Orfila, *La necrópolis*.

¹⁶⁰ P. de Palol, *Arqueología Cristiana de la España romana, siglos IV y VI*. CSIC, Instituto Enríquez Flórez, Madrid-Valladolid, 1967, pp. 3 y 15; *Idem*, "La basílica des Cap des Port, de Fornells. Menorca", *II Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Montserrat 1978*, Montserrat-Barcelona, 1982, p. 404; H. Schlunk y Th. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, I, Mainz, 1978, pp. 75-85; N. Duval, "La place des Églises des Baléares dans l'archéologie chrétienne de la Méditerranée occidentale", *III Reunió*, pp. 203-212; Tuset, "Antiguitat", pp. 93-308; T. Ulbert y M. Orfila, "Die frühchristliche Anlage von Son Fadriet (Campos, Mallorca)", *Madrider Mitteilungen* 43 (2002), pp. 239-298.

¹⁶¹ Recordemos, por ejemplo, los restos de altar procedentes de el islote de la costa Norte de Menorca, *Illa d'en Colom*, como en *Ses Figueretes de S'Hort des Palmer* en Ibiza. Existen serios indicios de otra basílica no excavada en el centro de Mallorca, *cf.* Josep Amengual i Batle, "Les ciutats i les mostres culturals materials a Mallorca: edilícia i escultura (s. V-X), en *Atlas Històric de Mallorca*, "Època romana", *Gran Enciclopèdia de Mallorca* 25 (2005), p. 76.

¹⁶² Veny, CIBal, 66.

testimonio sobre una posible [Ho]nor[i]a¹⁶³, considerada del siglo IV y que sería, si la cronología aportada por Gómez Pallarés y Mayer es la correcta¹⁶⁴, de los primeros testimonios epigráficos de la presencia de cristianos en las islas. *Son Fadrinet* de Campos es la última basílica localizada en esta isla. De ella proceden, además de una cruz en piedra, unas lámparas en vidrio y soporte de plomo, piezas de altar y los mosaicos que se describen más adelante.

En Menorca, de las basílicas de *Fornàs de Torelló* y de *l'Illa del Rei*, proceden también restos de altares¹⁶⁵. De esa misma isla, en *Son Bou*¹⁶⁶, se recuperó un candelabro de bronce. De *Es Cap de Fornells* destaca, su baptisterio decorado con pinturas murales en las que se pueden apreciar grafitos en latín y griego. En el mismo espacio apareció una cruz en bronce junto con camafeos con representaciones del *Agnus Dei* y la figuración del milagro de las Bodas de Caná, así como capiteles decorados con cruces y restos de altares¹⁶⁷. En todas ellas se han localizado enterramientos, ya sea en su interior como en sus alrededores. En algunos casos, como en *Son Fadrinet*, se observan símbolos cristianos en sus acabados, como una cruz, realzando el *opus signinum* que las cubre.

No me voy a extender más en lo referente a las estructuras de estas iglesias, de las que pueden encontrarse en la bibliografía citada suficiente información, o de cuanto sabemos de las funciones litúrgicas que se realizaban en ellas¹⁶⁸, pero sí me voy a centrar, debido al tema que nos hemos propuesto estudiar para este seminario sobre libertad religiosa e intolerancia en el Imperio Romano, en la ornamentación musivaria con la que se decoraron los pavimentos de algunas de estas basílicas. Los temas que observamos en estos suelos pueden decirnos algo acerca de las relaciones entre las religiones y un posible sentido catecumenal¹⁶⁹. En este sentido, informan de las prácticas cristianas usuales en los siglos V-VII. Trataremos primero de dos basílicas menorquinas y luego entraremos en la descripción de otras tres de Mallorca.

Illa del Rei. En el puerto de Maó se descubrió, en 1888, un pavimento de mosaico, identificado en los años sesenta como perteneciente a una iglesia rectangular, de una sola nave con dos galerías laterales, más que de tres naves. La parte central era tripartita, distinguiéndose en ella el *sanctuarium*, donde estaba ubicado el altar,

¹⁶³ J. Gómez Pallarés y M. Mayer, "Aproximación a un inventario de los mosaicos funerarios de época paleocristiana en Hispania", *Cahiers des études anciennes* 31 (1996), pp. 67ss.

¹⁶⁴ *Idem*, *op. cit.*, pp. 67-69, tal como recoge Zucca, *Insulae Baliares*, de 1998, p. 206. La datación se ha hecho mediante las propias características de las inscripciones funerarias.

¹⁶⁵ de Palol, *Arqueología Cristiana de la España romana*, pp. 184ss.

¹⁶⁶ M. Orfila y F. Tuset, "La basílica cristiana de Son Bou", *Les Illes balears en temps cristians fins al àrabs*, Institut Menorquí d'Estudis, Ciutadella, 1988, pp. 21-24.

¹⁶⁷ Palol, "La basílica des Cap d'es Port", pp. 354-403.

¹⁶⁸ Cr. Godoy, *Arqueología y liturgia. Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII)*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995.

¹⁶⁹ Consultar Ulbert y Orfila, "Die Frühchristliche pp. 239-298; M. Orfila y F. Tuset, "Descripción, paralelos y análisis de los mosaicos de la iglesia de Son Fadrinet (Campos, Mallorca)", *Mayurqa* 29 (2004), pp. 189-207.

en el cual se excavaron dos *capsellae* para reliquias de mártires. Sigue luego un espacio intermedio y, a continuación, la nave. Todo el espacio estaba pavimentado con mosaico. Los temas del mosaico se organizaron a partir de una cierta relación con la liturgia. El mosaico del santuario dispone dos leones afrontados a un árbol, frente al altar y en la parte posterior representaciones de animales marinos y una zancuda. En el coro o espacio intermedio, los motivos se ordenan en forma de decoración de cúpula o de cubierta de aristas, con cuatro grandes cráteras, entre las que se disponen temas vegetales, aves y animales terrestres. En la nave el tema es geométrico. En la galería septentrional se localizó una pequeña piscina circular para celebrar el bautismo por infusión. Su datación la deducimos, únicamente, de la comparación con otros yacimientos, que llevarían al siglo VI.

Son Fornàs de Torelló. Basílica situada en las proximidades de Maó, fue excavada parcialmente en 1956-57. Su estructura es muy parecida a la iglesia de la *Illa del Rei*. De ella se conoce una sola nave, con la cabecera al Este, toda ella con pavimento de mosaico dividido en tres tapices de temas distintos. Cada uno de estos tapices señalan la compartimentación del conjunto en tres espacios: santuario, coro y zona de los fieles. El ámbito del extremo Este alberga en el centro la base de un altar de cinco pies, con el mosaico dispuesto a su alrededor. La presencia del altar no deja dudas sobre el papel correspondiente a este ambiente, que era el de *sancuarium*. Su mosaico tiene una representación de dos pavos bebiendo de una cratera situada frente al altar. Unos grandes zarcillos figuran alrededor del mismo, entre los que se sitúan distintos pájaros. Un pequeño recuadro con rombo inscrito y peltas afrontadas, marca la separación, señalando el lugar de paso, entre el santuario y el ambiente contiguo. Aquí el motivo representado son dos leones afrontados a un árbol. Finalmente un gran tapiz de grandes lazos geométricos, con algunas pequeñas figuras animales, cubre el resto de la nave. La piscina bautismal es de nuevo circular y está ubicada en el ambulacro septentrional. Las dataciones propuestas para los mosaicos, como en *Illa del Rei*, llevan al siglo VI.

Cas Freres. Esta basílica se ubica en Santa Maria del Camí (Mallorca). Se conoce gracias a una excavación realizada en 1833, a la que un siglo después siguió una reexcavación. Es una gran construcción de planta rectangular, con ábside también rectangular, dividida en tres naves iguales. La entrada es lateral, por la nave del evangelio. El suelo de dichas naves estuvo totalmente pavimentado con mosaicos, teniendo los de las naves laterales motivos geométricos colocados romboidalmente. En la del Evangelio había temas diferentes de rosas, flores circulares y cruces, mientras que en la de la Epístola los temas formaban cuadros, entre los cuales aparecen los llamados nudos de Salomón. En el tema del mosaico de la nave central se representan escenas del Génesis y de la historia de José, enmarcadas con cenefas entrelazadas. El primero es una escena del paraíso con vegetación del tipo africano, junto con ciervos y leones. El segundo friso, avanzando hacia el santuario, representa a Adán y Eva, con la serpiente en medio, flanqueados por dos árboles en flor. En el registro superior tenemos la historia de José vendido a los ismaelitas. En el último

friso, aunque destruido, parece ser que había otra escena de la historia de José¹⁷⁰. El resto está en muy mal estado. La basílica se fecha en el siglo VI, por los mosaicos, que pertenecen a la época bizantina.

Son Peretó. Esta basílica de Manacor fue excavada por Mossèn Joan Aguiló en 1912. El ábside de la basílica es cuadrangular y correspondería a la época de una primera iglesia, que reproduce el mismo esquema que el de Santa María del Camí. Posteriormente, a ambos lados del presbiterio, se añadieron dos habitaciones, formando una cabecera lineal. La zona del ábside está a un nivel por encima del resto de la iglesia, lo que facilitaba el oficio litúrgico. A los pies del edificio se encuentra el contra-coro. La puerta de entrada al edificio sería probablemente lateral. Los motivos de los mosaicos son muy variados, especialmente geométricos y vegetales, como hojas de viña e incrustaciones de pájaros –perdices o aves acuáticas–, por lo general recuadrados en diversas cenefas como palmetas, etc. En la parte del Este de la nave mayor aparece el único motivo figurado, una doble hilada de palmeras, con una cenefa que rodea el panel, de flores y frutas. Cabe la posibilidad de una superposición de dos niveles de suelo¹⁷¹. El baptisterio, diferenciado del resto del conjunto, se halla al exterior de los pies de la iglesia y está compuesto por dos piscinas bautismales, no coetáneas. Las pilastras que hay en las esquinas y la mitad de los paramentos hacen pensar en una posible cubierta de cúpula. No hay que olvidar que el único elemento de datación del templo de Son Peretó, como en los otros casos, lo constituyen los mosaicos, que deben enmarcarse en el período bizantino, o sea, en la segunda mitad del siglo VI.

Son Fadrinet. El conjunto paleocristiano, Campos, cuenta con una basílica de tres naves, con cabecera oriental tripartita, un anejo sureste y un baptisterio con piscina bautismal central en la parte Sur. A pesar de que el monumento ha sufrido graves daños, los elementos fundamentales de la estructura y sus instalaciones litúrgicas se han conservado. La excavación permitió constatar diversas fases constructivas, de las que destacamos la primera, con un altar en el centro del ábside con un coro oriental, ligeramente elevado, que llega hasta el primer intercolumnio de la nave central. En el extremo Oeste de este espacio se construyó un coro, modificado y ampliado hasta tres veces. En otra fase se decoró parte de la iglesia con mosaicos. En la zona del ábside se repite un mismo panel, tanto al Este como al Oeste del altar, compuesto por diez palmeras centradas, acompañadas por dos grupos de animales afrontados, tres identificados como un rebaño de corderos y otros tres supuestamente formarían otro de cabras. Dos paneles más se ubican a Norte y Sur del altar, representando sendos cestos llenos de frutas, con unos ánades, dispuestos uno a cada lado. Las franjas decorativas del coro Este tienen, por una parte, un panel formado por un paisaje acuático, en el que se pueden apreciar una sepia, dos aves acuá-

¹⁷⁰ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 363-365.

¹⁷¹ P. de Palol, G. Rosselló, A. Alomar y J. Camps, “Notas sobre las basílicas de Manacor, en Mallorca”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 33 (1967), pp. 17-26, en especial la última página citada.

ticas, peces, etc. En el segundo panel se puede reconstruir una escena de dos leones afrontados a un árbol. Y, por último, un panel muy destruido, deja entrever las cabezas de dos animales. El estilo y la iconografía del mosaico concordarían con una cronología de finales del siglo VI. Entre otros hallazgos, destacan el de dos *solidi* de oro bizantinos, del siglo VIII d.C., que pueden indicar un uso de esta iglesia como tal hasta esas fechas. Un amplio conjunto de fragmentos de cerámica islámica, fechado entre finales del siglo X e inicios del XI, fue hallado como relleno del hueco que dejó la destrucción de su altar.

Conviene hacer un comentario más detenido de los mosaicos¹⁷², puesto que algunos de los motivos y escenas que representan podrían tener un componente catecumenal, tal como lo es el texto de la Circular de *Seuerus*. No es extraño que aparezcan escenas del Antiguo Testamento, si se tiene en cuenta que en esta época las comunidades cristiana y judía no estaban tan alejadas como sucedió posteriormente y el Antiguo Testamento era muy comentado y compartido hasta por el pueblo, como no en vano lo muestra el relato de la conversión contenido en la Circular, que, además, atestigua que los textos judíos quedaron en manos de los cristianos¹⁷³. Lo primero que hay que destacar es la coincidencia de determinados elementos decorativos y de temas que aparecen en estas iglesias, ya sea la figura de los leones afrontados, la acción de estar comiendo unos animales de un recipiente, el paisaje acuático o las palmeras. Es lógico pensar en una procedencia externa de esos cartones e incluso de los propios artesanos que realizaron los mosaicos¹⁷⁴. Por otra parte, es palpable la común voluntad de ordenar el pavimento dentro del espacio de la iglesia. M. Guardia incluso propone que este ordenamiento tenga que ver con las funciones que estas partes tuvieron en relación con la liturgia al uso en el momento en que se colocaron esos suelos, sin que, por otra parte, esta temática pretendiera fijar cada espacio, ya que veremos como un mismo tema recibe un emplazamiento diverso, en una u otra basílica. Lo que sí queda claro¹⁷⁵ es la enorme influencia de toda la cuenca del Mediterráneo en los motivos aparecidos en los mosaicos baleares, tanto si los comparamos con las decoraciones de basílicas del Norte de África, y más concretamente las de la región actual de Túnez, como con las del Norte de Italia, especialmente Aquilea y Rávena. Lo mismo sucede si observamos las de Constantinopla. Es decir, todas las zonas que formaban el contorno controlado por el imperio Bizantino, especialmente en el siglo VI, influyeron de alguna manera en los mosaicos isleños.

¹⁷² M. Orfila, "El pavimento musivario", *Madridener Mitteilungen* 43 (2002), pp. 276-288; Orfila y Tuset, "Descripción", pp. 189-207.

¹⁷³ "Seueri epistula", 13,13, *Els orígens*, II, pp. 30s-"Circular", p. 255.

¹⁷⁴ M. Guardia, "Les basíliques cristianes de Menorca: Es Fornàs de Torellò i S'Ílla del Rei, i els tallers de musivària Balears", *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, p. 66.

¹⁷⁵ P. de Palol, "En torno a la iconografía de los mosaicos cristianos de las islas Baleares", *I Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana*, Vitoria, 1967, pp. 17-27; Guardia, "Les basíliques", pp. 65-72; *Idem*, "Qüestions iconogràfiques entorn al mosaic de la basílica de Santa Maria del Camí (Mallorca)", *Les Illes Balears*, pp. 73-80; Duval, "La place", p. 211.

En *Son Fadrinet*, la escena repetida del palmeral y de los animales afrontados, con los corderos y cabras, que enmarca el altar por el Este y el Oeste, no es extraña en el mundo cristiano, como tampoco lo era en el mundo judío. Semejantes son las representaciones de animales cercanos a árboles, o comiendo de ellos, tales como las identificadas en iglesias de Transjordania, como las de la villa de Nebo en Monte Nebo y, más concretamente, el pavimento de la capilla, datada en el 597¹⁷⁶, en la que se aprecian cinco árboles frutales y, entre ellos, unos ciervos comiendo de los mismos. Esta imagen recuerda a las utilizadas en las sinagogas de esta parte del Mediterráneo Oriental¹⁷⁷. No debemos olvidar un tema más general, que es el de la paz de los animales. Las escenas en las que unos animales afrontados comen de vasijas, ya sean cestos, cráteras, etc., son habituales en los repertorios de las primeras iglesias cristianas. Las más cercanas las tenemos en las propias Baleares. Recordemos los dos pavos reales que flanquean una cratera justo a los pies del altar en la basílica de *Son Fornàs de Torelló*. El tema de pájaros, también afrontados a un recipiente y su simbolismo, es muy frecuente en el mundo cristiano, relacionándolo con la eucaristía, de ahí que estén en el ábside rodeando el altar. Otra escena es la de los leones afrontados a un árbol o una palmera, en forma de parasol, que aparece tanto en las iglesias menorquinas de *Fornàs de Torelló* y la de la *Illa del Rei*, como en *Son Fadrinet*. En las iglesias primitivas suelen ser frecuentes las representaciones de animales afrontados, pero no lo es tanto que sean leones, aunque un caso de estos sería el de la catedral de Djemila. El león aparece frecuentemente en la zona de África, con el significado de guardián o símbolo de la eternidad. Decimos que son más comunes las figuraciones de otros animales afrontados en representaciones cristianas, tales como los pavos o ciervos¹⁷⁸. Palol ya apuntó, en 1967, que este tipo de representación es bastante común en las sinagogas, aunque también aparece en edificios cristianos. La simbología que se atribuye a este caso es la misma que la que hemos utilizado para explicar el afrontamiento entre los corderos y los otros animales fie-

¹⁷⁶ M. Piccirillo, "Il mosaico tra Giustiniano e Jazdid II", *I mosaici di Giordaia*, ed. M. Piccirillo, Edizioni Quasar, Roma, 1986, p. 66, fig. 47.

¹⁷⁷ Tal como A. Grabar ya trató en "Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien (Deuxième article)", *Cahiers Archéologiques* 11 (1962), pp. 115-152.

¹⁷⁸ Duval, "La place", p. 211.

¹⁷⁹ Palol recogió ya los más típicos ejemplos comparativos en los que dos animales cuadrúpedos están representados afrontados frente a un Árbol de la Vida que suele estar muy esquematizado, como ocurre con los ejemplos menorquines, entre ellos cita desde la capilla de los Theótocos de la Memoria de Moisés en Monte Nebo en la que se representan a unos bueyes afrontados con unos ciervos, como los mosaicos de la basílica de Mariana de Córcega, aquí son un león frente a un toro, y tomando como base referencial los pasajes de Isaías X,7 y LXV,25 y que, en cualquier caso, es un tema especialmente repetido en las iglesias de Palestina y Transjordania, tal como indica Palol, "En torno a la iconografía", p. 137. Este tema ha sido tratado posteriormente por diferentes autores, de los cuales destacamos las obras de S. Campbell, "The Peaful Kingdom: a liturgical interpretation", *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics. Part Two, Journal of Roman Archaeology*, ed. R. Ling, Ann. Arbor, Suppl. s. n° 9 (1995), pp. 125-134. Esta autora se basa especialmente en los pasajes de Isaías XI, (6-8), y basándose en los pavimentos de cinco iglesias de inicio de la Edad Bizantina, ubicadas en Turquía (la iglesia de Karlik, Korykos y Anemurium), Jordania (la de Ma'In,

ros, se refiera a la paz entre los animales¹⁷⁹. Es lo que apunta esa alusión, en la que se están amansando los unos a los otros, aunque, como señala Guardia, pueden tener también una alusión escatológica, como podría ser aludir simultáneamente al poder destructivo de la muerte, al tiempo que se combina con la fuente de la vida¹⁸⁰, o el árbol de la vida central de la imagen y que a la par tiene el significado de la vida que da la Eucaristía de Cristo. Esta composición heráldica, para muchos autores, es un esquema rígido que se empezó a generalizar a partir del siglo VI. Ánades y pavos reales, suelen ser los animales representados afrontados o no comiendo de un recipiente. Están muy atestiguados en mosaicos africanos de época bizantina, como en los baptisterios de Oued Ramel¹⁸¹, asociados, además, a palmeras de dátiles, y tratadas de una manera muy parecida a como se presentan en las sinagogas. Efectivamente no es extraño dicho motivo en la decoración de sus pavimentos, con el grupo de pavos reales afrontados a una cratera, como los de Hamman Lif¹⁸². Otro ejemplo sería el de El Mouassat. Otro tema, el del palmeral, adquiere el significado propio de las palmeras y su simbolismo netamente paradisíaco. Se le considera como el árbol cosmológico, del cual se sacan grandes beneficios debido a las múltiples utilidades de la palmera. En efecto, aguanta el clima, da frutos aprovechables para comer, sirve como combustible, se emplea como material de construcción para levantar una casa, etc. La Biblia (1Ma 13,37 y 2Ma 14,4) ve a la palma como signo de victoria, símbolo que la iglesia cristiana la pondrá en manos de sus mártires. El paisaje acuático, recordando las escenas de los mosaicos clásicos conocidos como nilóticos¹⁸³ o de pesca, aparece en *Son Fadrinet* y en la de la *Illa del Rei*. Palol la interpretó enmarcándolo dentro de la simbología de la salud y la salvación cristiana¹⁸⁴. Tampoco se descarta para este tipo de escenas un significado relativo al mundo creado, y, por tanto, al Paraíso¹⁸⁵.

Como Avi-Yonah ya indicó, sinagogas e iglesias tienen un patrimonio común de simbologías, que las refieren a las representaciones greco-italicas, interpretadas de

ésta con una inscripción alusiva al tema) y Córcega (la de Mariana, también con inscripción). Todas estas iglesias son consideradas por Campbell como pertenecientes a finales del siglo V o inicios del VI.

¹⁸⁰ Guardia, "Les basiliques", p. 67.

¹⁸¹ Gaucler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, Paris, 1913, Pla. XVIII.

¹⁸² Esta sinagoga está datada por Darmon en base a la comparación con otros mosaicos, en el siglo VI. J. P. Darmon, "Les mosaïques de la synagogue de Hamman Lif", *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics. Part Two, Journal of Roman Archaeology*, ed. R. Ling, Ann. Arbor, Suppl. s. n° 9 (1995), pp. 7-30.

¹⁸³ E. Alföldi-Rosenbaum, "A nilotic scene on Justinianic floor mosaics in Cyrenaican Churches", *La Mosaïque gréco-romaine, II Colloque Internationale pour l'Etude de la Mosaïque Antique. Organisé par M. H. Stern et M. Le Glay*, Paris, 1971, ed. A. J. Picard, et Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975, pp. 149-153, especialmente, p. 152.

¹⁸⁴ De Palol, "En torno", p. 146. Los paralelos señalados por este autor se dirigen a Rávena, a la iglesia de San Severo in Classe.

¹⁸⁵ Interpretación dada por Guardia en relación al mosaico de la *illa del Rei* y especialmente al tener en cuenta su ubicación en la propia iglesia: en el ábside junto al altar, Guardia, "Les basiliques", p. 67. También remite esta autora al mismo ejemplo comparativo de Palol, añadiendo las referencias de R. Farioli, *Pavimenti musivi di Ravenna paleocristiana*, Longo Editore, Ravenna, 1975.

maneras diferentes y que se fueron incorporando a simbologías particulares en cada religión¹⁸⁶, aunque aquí, en las Baleares, quizás debiéramos asociarlo a la bien documentada presencia que tuvo la comunidad judía en las islas, analizada en estas últimas décadas por Amengual¹⁸⁷.

Conclusiones. Relaciones entre paganismo, judaísmo y cristianismo

A modo de colofón, surge la pregunta acerca del tipo de relación existente entre los seguidores de las tres religiones, paganismo, judaísmo y cristianismo, y cuál fue el grado de tolerancia entre sus adeptos. A la vista de los datos aportados por las fuentes literarias y arqueológicas, que nos han servido para llegar a una explicación de este pasado, puede concluirse lo siguiente:

a) La singularidad de la Circular de *Seuerus* ha chocado con los prejuicios de los historiadores, que prefirieron domesticarla, según los cánones preestablecidos. Por esto resulta paradójico que lo plausible, como es la clara afirmación de que en Menorca se dio una ancestral convivencia entre judíos y cristianos, haya pasado desapercibido. Hasta, a causa de que el texto narra una gran ruptura en la secular convivencia entre judíos y cristianos, algunos autores lo han considerado espurio, cuando el análisis de la Circular debería haber procedido al revés. Los historiadores deberíamos haber comenzado poniendo el énfasis en la posibilidad de que en Menorca todavía los judíos pudieran controlar la isla después de que habían transcurrido cuarenta años de la publicación del Edicto de Tesalónica y la etapa de endurecimiento de la legislación referente a los judíos. Si apelamos al método comparativo, observaremos cómo la Circular de *Seuerus* refleja una situación que se mantiene a gran distancia de la disciplina promulgada en el concilio de Elvira, a principios del siglo IV, que privaba de la comunión eucarística a los cristianos que comían con los judíos¹⁸⁸. El caso menorquín no debió ser único. Precisamente la pretensión de *Seuerus* era la de promover que, en otras partes, se realizara una operación semejante a la suya para acabar con la situación ilegal de la existencia de comunidades judías en el mundo teodosiano. Quiere consumir, con el fuego de la propaganda y de la pre-

¹⁸⁶ M. Avi-Yonah, “La mosaïque juive dans ses relations avec la mosaïque classique“, *Colloque Internationale sur “La Mosaïque gréco-romaine”*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1963, pp. 325-331, especialmente la p. 327.

¹⁸⁷ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 26-36; 37-55; 59-152; 406-412; 506-510; Id., “La singularitat”, La interacció cultural i religiosa de les tres religions, a les Balears del s. V.”, *L’Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears, XXIII Jornades d’Estudis locals*, Palma, del 17 al 19 de novembre de 2004. Coordinació: M. L. Sánchez León y M. Barceló Crespi, (Institut d’Estudis Balearics), Palma 2005, pp. 119-135, así como en *Judios, católicos y herejes*, citado en la 16.

¹⁸⁸ Concilio de Elvira (ca. 300-306), canon 50, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, p. 10. Ver, también, M. Sotomayor Muro y T. Berdugo Villena, “El concilio de Elvira en la *Hispana*. Texto y traducción”, *El concilio de Elvira y su tiempo*, eds. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Granada, 2005, pp. 29 y 47.

sión religiosa, la “selva de la infidelidad” todavía existente¹⁸⁹. En consecuencia, la Circular es un testimonio fehaciente para la historiografía, que invita a mantener una gran cautela en el momento de leer la legislación y contrastarla con su aplicación. En el caso menorquín observamos una duradera ignorancia de la ley, en un tiempo de un gobierno autoritario. Con lo cual nos muestra que no podemos hacer historia sólo a partir de los documentos legales, ni contando sólo con un tipo de testimonios.

b) En cuanto al paganismo, una cosa ha quedado clara, y es la dualidad que se dio en cuestiones religiosas desde el mismo momento de la llegada del contingente romano a las islas, en el año 123 a.C. Se advierte cómo perduró el culto local, fuertemente vinculado a las figuras del llamado *Mars Balearicus*, las Divinidades Béliicas, en el caso de las islas mayores, y a un culto a todas las divinidades púnicas en las Pitiusas (Tanit, Eshmun, Bes, etc.). Esta permanencia se mantuvo junto a las nuevas creencias, importadas por los romanos. Como consecuencia, observamos que se reprodujo el fenómeno generalizado dentro de la política expansionista romana, que consistía en la *interpretatio* de las diversas creencias, ya sea dentro del antiguo mundo púnico como en el talayótico. Corrobora ese hecho el hallazgo de una Divinidad Béliica junto a un Lar en *Son Corró*. Dentro de esa normalidad no es extraño, por tanto, que en su momento se generalizara el culto oficial, que tuvo su punto de irradiación en el Capitolio de *Pollentia*. Se trata de una presencia coherente con el *status* urbano del lugar, que adquirió la categoría de *colonia*. Esta misma interpretación debe darse a toda la serie de testimonios en las islas del culto a la familia imperial, especialmente a través de los *flamines* y las *flaminicae* municipales, así como del *collegium* de los *lares Augusti*. Hay que destacar, en lo que se refiere a los cultos romanos, la gran cantidad de referencias a Mercurio, tanto en lo que concierne a su propia representación a modo de estatuillas, como al hecho de que su nombre se halle plasmado en los vasitos recuperados en el santuario de *So n'Oms*. Se trata de una presencia que no debe extrañar, puesto que esta divinidad era considerada como protectora del comercio, que debió ser una de las actividades más importantes dentro de la economía balear romana. Su situación dentro del Mediterráneo Occidental convierte a estas islas en lugar de cruce de las rutas comerciales existentes en esos momentos y que continuó a lo largo del tiempo.

c) Dada la vinculación de las Baleares a la actividad marinera, no es insólito que muchas de las basílicas paleocristianas conocidas hayan sido localizadas justo en zonas portuarias. Esto suceden con la *Illa del Rei*, *Es Cap des Port* de Fornells, *Son Bou*, *Sa Carrotja*. Recordemos que el mundo mercantil pertenecía a la elite de la sociedad que las levantó y como tal sus componentes estuvieron más abiertos a aceptar las innovaciones, como eran las nuevas religiones. Esta receptividad puede aplicarse tanto en lo concerniente al judaísmo como al cristianismo. Éste, con su proselitismo uni-

¹⁸⁹ “Seueri epistula”, 31,4, *Els orígens*, II, pp. 64s—“Circular”, 31,4, p. 274: «Y posiblemente el Señor quiso prender esta chispa desde este extremo de la tierra (cf. Lc 12,49), para que todo el orbe terrestre arda en el incendio de la caridad, para consumir la selva de la infidelidad.»

versalista y en connivencia con el poder político, fue atractivo para los hombres de negocios, siempre más proclives a aceptar nuevas ideas e identificarse con los intereses de las autoridades. Hay que tener presente también la posible red de comerciantes orientales, especialmente judíos, que mercadeaban por todo el Mediterráneo, sin que olvidemos a los de las Baleares, tal como se deduce de las referencias de la Encíclica del Obispo *Severus*. En este escrito se menciona a Inocencio, que había huido con sus sirvientes de la Península y era en ese momento un destacado personaje dentro de la comunidad judía menorquina. Mención parecida hallamos de otros personajes judíos, que por motivos del comercio pasaban por la isla.

La información arqueológica aporta datos muy interesantes en relación con estos movimientos mercantiles. En efecto, las ánforas, vajillas, piezas para cocinar, etc., procedentes de los yacimientos de las islas, tienen orígenes en diversos puntos del Mediterráneo. Un ejemplo emblemático nos lo ofrecen los materiales procedentes de una escombrera, formada dentro de una antigua cisterna de una *villa* romana, *Sa Mesquida*, que se halla en Santa Ponça, Mallorca. El estudio de sus materiales proporciona una información muy interesante sobre los contactos comerciales que esta isla mantuvo en la primera mitad del siglo V con diversas zonas del Mediterráneo, poniendo en evidencia los movimientos marítimos existentes en este marco geográfico de esos momentos. El conjunto de cerámicas finas procedente de la cisterna de *Sa Mesquida* está dominado por la presencia mayoritaria de material norte-africano (55'153 %). El material gálico constituye un 33'148 % y parece que pueda verse en este dato una intensificación de las relaciones con la Galia. El conjunto se completa con *Late Roman C* (7'521 %), cerámica fabricada en la zona costera mediterránea de la actual Turquía. Una presencia minoritaria de *Terra Sigillata* Hispánica Tardía (0'557 %) y varios grupos (G1, G2 y G3) de producciones no determinadas, que constituyen un 3'621 %¹⁹⁰. Este ejemplo refleja datos que corresponden a unas fechas cercanas a las del momento de la redacción de la serie de fuentes escritas que se tienen de Menorca, que comprenden la Circular de *Severus* y las cartas enviadas por *Consentius* desde la isla. La comparación entre el recorrido de las cartas y la procedencia de estas vajillas muestra que no se apartan en demasía. Así, los destinatarios de las Cartas son San Agustín de Hipona, Patroclo de Arlés y Frontón de Tarragona, cuyos lugares de residencia cubren un amplio espectro del Mediterráneo Occidental. En las cartas se reflejan contactos intensos de la isla de Menorca con el exterior¹⁹¹. En particular, se han contabilizado viajes y rutas entre estos correspondientes, que podemos agrupar de la manera siguiente: las cartas entre Consencio y San Agustín reflejan 10 viajes siguiendo el eje entre las Baleares y el Norte de África, durante los años 413 y 420¹⁹²; las cartas al monje Frontón de Ta-

¹⁹⁰ M. Orfila y M. A. Cau, "Las cerámicas finas procedentes de la cisterna de Sa Mesquida, Mallorca", *III Reunió*, pp. 257-288.

¹⁹¹ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 249-255.

¹⁹² *Idem*, *op. cit.*, p. 253.

rragona y a Patroclo, metropolitano de Arlés¹⁹³, documentan un mínimo de 6 viajes siguiendo el eje Baleares-Tarragona-Narbonense, para sólo los años 418 a 420¹⁹⁴. Todos estos datos no hacen sino testimoniar la importancia de las sociedades mercantiles asentadas en las Baleares en el siglo V d.C., comunidades que seguramente fueron las que impulsaron determinados cambios en las costumbres de los habitantes de las islas.

d) Observemos esta realidad desde el horizonte de la coexistencia/respeto. En la ciudad romana de *Pollentia*, en el espacio que había sido el foro, se han descubierto casi cuatrocientos enterramientos. En las tumbas excavadas, ninguna ha aparecido con ajuar, lo que dificulta su adscripción cronológica precisa —a partir de la Romanidad Tardía o época alto medieval—. Curiosamente, estos enterramientos no afectaron al antiguo capitolio de la ciudad¹⁹⁵, cuando sí fueron afectadas el resto de construcciones que conformaban la plaza¹⁹⁶. ¿Debió estar este edificio en activo, como lugar de culto, hasta una época muy avanzada? ¿Es eso reflejo de un respeto por el santuario pagano? Pensemos que en las fechas a las que se adscribe el cementerio, en principio, la sociedad baleárica estaba cristianizada, mientras que ninguno de los enterramientos presenta elementos cristianos. La coexistencia de las comunidades judía y cristiana está muy claramente documentada en Menorca. Los datos de la Encíclica son claros, al hablar de una sinagoga en el interior de *Magona*, y una *ecclesia* a las afueras del *oppidum*, un *monasterium*. Hemos mencionado, además la existencia de la *ecclesia cathedralis* de *Iamona* y el régimen de copropiedad de tierras entre cristianos y judíos¹⁹⁷. Esta situación enlaza con el punto siguiente:

e) En ocasiones, las primeras comunidades de creyentes cristianos surgieron en las afueras de las ciudades, que se fueron implantando profundamente en los barrios pobres y en los puertos de todos los mares en concomitancia directa con el judaísmo. Sus lugares de culto estaban, a veces, cercanos a las necrópolis de las ciudades, donde algún antiguo mausoleo se había sacralizado como *martyrium*, que pasó a constituirse en el polo unificador de toda la comunidad. Una vez oficializada la religión, solía surgir sobre ellos una iglesia. Recordemos que en Menorca el levantamiento del ánimo de los cristianos para incorporar a los judíos al cristianismo fue provocado al poco de la ordenación de *Seuerus* como obispo, posiblemente incentivado por *Consentius*, sin que debamos descartar un subterráneo protagonismo del

¹⁹³ *Idem, op. cit.*, pp. 253s.

¹⁹⁴ *Idem, op. cit.*, p. 254.

¹⁹⁵ Esta no afectación de los enterramientos al Capitolio ha sido percibida por los actuales directores de las excavaciones sobre esta ciudad: M. Orfila, M. A. Cau y M^a E. Chávez.

¹⁹⁶ M. Riera, M. Orfila y M.A. Cau, “Els últims segles de *Pollentia*”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 55 (1999), pp. 335-346. M. Orfila, M.A. Cau y A. Arribas, “Aproximación a la topografía urbana tardía de *Pollentia* (Mallorca): construcciones defensivas”, *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, (Institut d'Estudis Catalans), Barcelona, 2000, pp. 229-235.

¹⁹⁷ “Seueri epistula”, 19,4, *Els orígens*, II, pp. 28s—“Circular”, 19,4, p. 263.

recién llegado presbítero, *Orosius*¹⁹⁸, con las reliquias del protomártir Esteban, que procedían de Jerusalén. Él las debía llevar a *Hispania*, tal como deseaba el presbítero *Auitus*, pero, debido a las revueltas y a los enfrentamientos entre los *barbari*, tuvo que desistir y recaló en Menorca. No quiere ello decir que la citada iglesia extramuros de *Magona* fuese de ese tipo de iglesias, puesto que parece que era el único lugar de celebración que allí había, aunque no deja de llamar la atención su ubicación y que el detonante de la conversión fuese justo la llegada de unas reliquias que se instalan en esa iglesia extramuros. No menos llamativa es la coincidencia en la rapidez de la construcción de la nueva iglesia urbana sobre la sinagoga destruida.

f) ¿Los primeros indicios de cambio? Los judíos controlaban el campo y la actividad mercantil, pues eran *possessores* y dueños de embarcaciones, tanto en Menorca como en Mallorca, como se indicó en la primera parte de nuestra aportación. Además, ocupaban, en el 418, los cargos concernientes a la administración, tal como se relata en la propia encíclica de Severo, lo cual estaba en contra de la normativa vigente para la *pars Occidentalis* el imperio, tal como la había dictado Honorio I en la constitución imperial del 22 de abril de 404. En esta ley se especificaba que los hebreos estaban excluidos de las funciones civiles y militares¹⁹⁹. Por la Encíclica sabemos que el *praeses* de las *Baliares*, *Litorius*, posiblemente era judío²⁰⁰, ya que su hija *Artemisia* fue de las más resistentes a la conversión al cristianismo y había esposado al notable presidente de la sinagoga *Meletius*²⁰¹. Todo esto sucedió con posterioridad a la mencionada ley restrictiva del año 404. Era necesario, por tanto, cambiar el *establishment* de ese momento, cosa que se hizo muy rápidamente, en una semana, tal como se escenifica en la encíclica, pero deja la duda al aire de si hubo un acuerdo previo de tolerancia. Para empezar, dentro de la relación entre cristianos y judíos, ¿hubo intención real de ofender a los judíos al hacerles ir hasta la basílica extramuros de *Magona* en sábado? Recordemos que en esa religión está prohibido realizar trabajo físico en ese día, no pudiendo exceder la distancia de 2.000 —equivalentes a 810 metros— y Severo invitó a los judíos a visitar la iglesia extramuros justo en sábado²⁰². Era un acto impropio porque comportaba contrariar la legalidad judía, pues la distancia hasta la iglesia extramuros²⁰³ excedía lo estipulado en esa norma. ¿Pudo ser la iglesia extramuros la basílica de Torelló, que está situada a unos 3,5 Km. de Maó? ¿Pudo ser otra edificación más cercana al *oppidum*? De hecho, fueron frecuentes las idas y venidas de cristianos y judíos de la sinagoga a la iglesia del extrarradio. Sobre ese arco que supera los 2.000 codos que sale de lo que era el centro de *Magona*, es en donde debió estar ubicada esta primera iglesia cristiana de Maó citada en la Encíclica, la *suburbana*, tal como se indica en la encíclica. Finalmente, parece que, una vez llevada a cabo la conversión, el poder económi-

¹⁹⁸ Recalamos que, tal como se puede leer en la Encíclica, el poder comercial y político estaban en el puerto del *oppidum* de *Magona* en manos de los judíos, a donde llegan las reliquias, no a *Iamona* cristiana.

¹⁹⁹ *C. Th.*, XVI, 8, 16.

²⁰⁰ Ubic, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, p. 200.

²⁰¹ Amengual i Batle, *Els orígens*, I., pp. 125-127, 260, 267s.; Zucca, *Insulae*, p. 208.

²⁰² “Seueri epistula”, 12,5, *Els orígens*, II, pp. 26s—“Circular”, 12,5, p. 253.

co continuó en manos de los antiguos judíos, ya convertidos al cristianismo. Si se sigue el texto de la encíclica, vemos que se indica, primero, que en la sinagoga se custodiaban tanto el dinero como los libros santos, salvados del incendio del edificio. El dinero se restituyó a los judíos, mientras que los libros quedaron en manos de los cristianos²⁰⁴. ¿Implica esto que el poder económico seguía en manos de los judíos convertidos? Por otra parte, está siempre presente en toda la carta la aceptación por parte de los cristianos de que la superioridad en conocimientos de los textos sagrados estaba en los judíos, aunque estos textos eran compartidos por ambas comunidades.

g) ¿Qué pasó realmente después de la conversión?

Según la fuente, una vez que todas las resistencias fueron superadas, los judíos fueron renunciando a sus creencias y acogándose a la religión que regía en esos momentos en el Imperio, la cristiana. Sin embargo, no es necesario pensar que comenzaran a tomarse medidas gratuitamente intolerantes, sino que bien pudo seguir vigente el respeto y tolerancia tradicionales en todo aquello que no era estrictamente anticristiano. Una vez incendiada la sinagoga por los cristianos y quedando de ella sólo las paredes, que estaban construidas con sillares, los propios judíos fueron los que «han comenzado por derribar los fundamentos de la sinagoga, y después no solamente han aportado los subsidios para construir una nueva basílica, sino que también arriman sus hombros para ello»²⁰⁵. Esta segunda iglesia edificada con las manos judías²⁰⁶ es la que, a partir de ese momento, se considera la basílica cristiana urbana. En varias ocasiones *Severus* había invitado a los judíos a entrar en la iglesia o basílica –términos con los que se refiere al edificio cultural de los cristianos–, lugar en donde teóricamente no se podía acceder si no se estaba bautizado. Como ocurría en otras religiones de tipo místico, el cristianismo se caracteriza por la exigencia de un aprendizaje iniciático, una preparación previa, para poder participar en sus misterios de la salvación. La conversión de los judíos de *Magona* tuvo en cierta medida un proceso iniciático, pues se indica en la propia Circular que los judíos fueron hasta la basílica que estaba a las afueras de la ciudad a formalizar su registro para ser bautizados y, previamente, el obispo les signaba con la cruz en la frente²⁰⁷. Pero su paso a la Iglesia siguió un proceso más simple que el establecido para los paganos que se convertían. De hecho, las catequesis catecumenales hubieran sido poco útiles a los judíos, siendo así que versaban en buena parte sobre el Antiguo Testamento, bien conocido por ellos y compartido con los cristianos, como lo manifestaron los himnos y cánticos que judíos y cristianos entonaban juntos.

²⁰³ Amengual i Batle, “Vestigis d’edilícia”, p. 491.

²⁰⁴ “Seueri epistula”, 13,13, *Els orígens*, II, pp. 30s–“Circular”, 12,4, p. 255.

²⁰⁵ “Seueri epistula”, 30,2, *Els orígens*, II, pp. 64s–“Circular”, 30,2, p. 273.

²⁰⁶ En palabras de Zucca, *Isole*, p. 208: “Infine el vescovo poté assistere alla completa demolizione delle fondamenta della sinagoga, da parte dei guidei, che avviarono la costruzione di una *nova basilica*” basándose este autor en el escrito de Amengual i Batle, “Vestigis d’edilícia”, p. 492.

²⁰⁷ Amengual i Batle, “Vestigis d’edilícia”, p. 492.

h) Otra posibilidad, a la vista de la documentación de las Baleares, es que los judíos, aún convirtiéndose, pudieran continuar “siendo judíos”. ¿Resurgió el judaísmo a partir de la conquista vándala en las Baleares, acontecida a mediados del siglo V? Los vándalos debieron ser más permisivos, dada su condición de arrianos, o sea, practicantes de una confesión cristiana ajena a las admitidas por el Imperio Romano, y por ello hostiles al mismo. Pensemos que sólo habían pasado unos treinta años desde la conversión del 418, cuando aconteció esta ocupación. ¿Cuál fue la consecuencia del asentamiento de los vándalos en las Baleares? ¿Fueron permisivos los nuevos dueños de este archipiélago con los judíos? ¿Volvieron a practicar sus no tan “viejos ritos”, pues apenas había pasado una generación desde su conversión? Y, si se tiene en cuenta que continuaron en manos de los antiguos judíos tanto las posesiones, como el dinero y los cargos políticos, es probable que fuese más difícil para la Iglesia aplicar medidas represivas contra ellos, sobre todo porque ya no contaban con el apoyo del aparato estatal. Arrianos y judíos compartían una serie de doctrinas que pudieron contribuir a un acercamiento entre ellos, tales como la creencia en un solo dios y su oposición a la Trinidad. Ambos eran pueblos perseguidos por practicar la religión que concebían como verdadera, diferente de la oficial romana, ambos compartían un período migratorio en su historia, la pervivencia de estructuras sociales basadas en la tribu y en la familia y la profesión de una religión centrada más en el ritualismo que en la contemplación. No hay datos concretos de lo que sucedió en las Baleares, pero es muy probable que los vándalos no persiguieran a los judíos y que les dejasen practicar libremente su religión. De hecho lo que se observa de antijudaísmo en la legislación tardorromana y en otros documentos de Oriente y Occidente no se cumplió de forma rigurosa y lo mismo sucedió con muchos grupos heréticos. Ni siquiera la persecución que emprendió la minoría de reyes visigodos contra los judíos acabó con éxito. El judaísmo es uno de los mejores ejemplos de cómo la persecución no acaba con las minorías, ya que a pesar de haber sido tan perseguido a lo largo de la historia aún sigue vivo²⁰⁸.

i) La ocupación bizantina de las Baleares (534-903)²⁰⁹, que unos veinte años más tarde llegó también a la costa sur de la Península, ayudó a la intensificación de los contactos de esta parte del Mediterráneo que estaba bajo el mismo poder estatal, unido a la misma religión, la católica. ¿Se planteó un cambio social en las Baleares con la llegada de los bizantinos, quizás ya no permisivos con los judíos? De hecho la decoración con mosaicos de los pavimentos de las iglesias se produciría en esos momentos, en época bizantina. ¿Hubo un aporte económico a la Iglesia que permitió realizar esos cambios? Posiblemente hemos de atribuirlos a los mercaderes, que transitaban los puertos bizantinos.

²⁰⁸ Hemos consultado con Purificación Ubric la redacción de este párrafo.

²⁰⁹ Cfr. Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 329-510; J. Cardell y M. A. Cau, “Las Baleares bizantinas a partir de la documentación arqueológica”, *Mallorca y Bizancio*, coord. R. Durán Tapia, Palma, 2005, pp. 157-187.

Los motivos de los mosaicos pueden reflejar una cierta idea de catecumenado con sus representaciones, tal como se ha planteado en el apartado dedicado a la arqueología. Son muchos los elementos que tienen que ver con la eucaristía, con el más allá, con el bautismo, etc. Pero, ¿tienen esas decoraciones alguna relación con las representaciones que pudo tener la sinagoga de Maó? Había pasado más de un siglo desde su destrucción hasta el momento en que, en principio, deben datarse estos mosaicos cristianos. Pero no dejan de llamar la atención ciertas reminiscencias, como la que, según relato de la encíclica de Severo, en *Magona* se consumó la victoria del León de Judá sobre el antiguo Israel²¹⁰. Este tema literario podría encontrar su correspondencia en los muchos “leones” representados en las basílicas de las Baleares (*Son Fadrinet*, *Illa del Rei* y *Fornás de Torelló*). Es tentador, por tanto, plantear que tuviera relación con el León de Judá toda la serie de estos leones plasmados en los mosaicos isleños, dentro del programa catecumenal. De hecho, todo el proceso de la conversión de los judíos magontanos está basado en la fuerza del León de Judá. Y es aún más tentadora la siguiente propuesta: pensar que en la decoración de la sinagoga de *Magona* estuviese representado algún león. De hecho, en la carta de Severo se indica que el bramido de un león es lo que intimidó a Teodoro, como ya él lo había visto en su sueño²¹¹. Quizás la presencia de estos motivos se deba a ese respeto que se seguía teniendo hacia las elites, como muy bien se aprecia en el siglo IV en Italia, y en otros lugares, hacia la aristocracia pagana aún con poder político, posiblemente como medida para no propagar hostilidades. Cuestión que aquí podría asociarse a los antiguos judíos²¹².

j) Efectivamente, estamos convencidos de que la presencia de los judíos en las Baleares y de elementos culturales hebreos en las islas han sido una constante histórica. De aquí que consideremos que la Circular del obispo Severo de Menorca puede ser un punto de partida para rehacer la historia del judaísmo en las Baleares y en todo el Mediterráneo occidental, desde la época teodosiana hasta el s. XIV, puesto que las dos religiones de la Biblia, pese a graves desencuentros, antes del s. XIV, discurrieron por caminos a veces muy aproximados y hasta se disputaron sus adeptos, que pudieron intercambiarse en la medida en que algunos podían ver satisfechos sus deseos religiosos en la otra religión. Las épocas vándala y bizantina pudieron aligerar el peso de la ley a los judíos, puesto que las islas quedaron alejadas de los centros de poder, sobre todo del bizantino. Y, aunque es cierto que los emperadores atezaron a las comunidades hebreas, sus medidas debieron tener una aplicación eficaz sólo en la zona más directamente controlada por ellos y no tanto en la periferia de sus dominios. Precisamente en esta periferia se hallaban las Baleares, y de la

²¹⁰ Amengual i Batle, *Els orígens*, I, pp. 361 y 512.

²¹¹ “Seueri epistula”, 11,3, *Els orígens*, II, pp. 24s—“Circular”, p. 252; Amengual i Batle, *Els orígens*, I, p. 80.

²¹² M. Salzman, “The Christianization of sacred time and sacred space”, *The Transformations of Vrbs Roma in Late Antiquity*, ed. Harris, *Journal of Roman archaeology, supplementary series* 33 (1999), pp. 123-134.

permisividad de que gozaron los judíos son muestras asiladas la Carta del Cielo, dirigida a Vicente obispo de Ibiza (582) y las empresas de los mercaderes judíos, los radhanitas, a mediados del s. IX. Como hemos apuntado, para el caso de la Carta del Cielo, Cartagena debía contar con una comunidad judía, al igual que otros puertos de mar. Atendiendo a estas condiciones, no extraña que las crónicas no dejen lugar a dudas en cuanto a su continuada presencia en el siglo VIII, pues es conocida la ayuda que estas gentes proporcionaron a los recién llegados, los árabes, quizás pensando en su posible liberación de las condiciones que los reyes cristianos les habían impuesto y, sobre todo, debido a la dura política antihebrea desarrollada por los visigodos a lo largo del siglo VII²¹³. Dentro del proceso de conquista árabe de la península ibérica es conocida la práctica de encomendar a los judíos la guarda de las ciudades oficialmente conquistadas y Granada, capital de Ilbira, fue una de ellas²¹⁴. En el siglo siguiente, cuando empieza la época de las Baleares musulmanas, debieron quedar comunidades hebreas en las islas, que empalmaron con las que encontró Jaume I con ocasión de su conquista de 1229. En consecuencia, la relación entre judíos y cristianos no sólo tiene que ver con el diálogo interreligioso, que no es objeto de este seminario, sino que afecta a la sociología de la difusión de las religiones, que puede ayudar a completar el instrumental de todo historiador.

k) ¿Fueron *monasterios* esas iglesias rurales de las Baleares o santuarios, o son simplemente parroquias rurales al tener baptisterios?²¹⁵ ¿Había necesidad de bautizar a tanta gente? Quizás el hecho de que las basílicas conocidas tengan baptisterio indique que actuaban como parroquia de las gentes de sus alrededores. El trabajo realizado por Mas²¹⁶ revela que las basílicas cerca del mar tienen pocos yacimientos en sus alrededores, mientras que las del interior, esto es, las rurales, tienen muchos más yacimientos ocupados en sus cercanías en época tardía. Recordemos que suele ser habitual que los espacios alejados de las ciudades y de las vías de comunicación, las comunidades agrícolas y de pastoreo, fueron gentes que envolvieron sus antiguos

²¹³ Todavía ofrece mucha información útil J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Cultura e historia. Aguilar, Madrid, 1973, pp.52-64; B. S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, pp. 3-26, que atenúa la impresión de que la política antijudía fuera constante, *cfr.* p. 25; L. García Iglesias, *Los judíos en la España Antigua*, Editorial cristiandad, Madrid, 1978, pp. 103-146; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, (trad. ingl. M. Rodríguez Alonso, de *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge University Press, 1972), pp. 154-168.

²¹⁴ E. Gozalbes Cravoto, "Establecimiento de barrios judíos en las ciudades de Al-Andalus: el caso de Granada", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 6 (1992), pp. 11-32, especialmente la p. 24.

²¹⁵ G. Ripoll y I. Velázquez, "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la antigüedad tardía", en A.A.V.V., *Alle origini della parrocchia rurale*, Città del Vaticano, 1999, p. 122: «...no se puede afirmar que cualquier iglesia rural, al igual que tampoco cualquier iglesia urbana, dotada de baptisterio, sea una iglesia parroquial».

²¹⁶ C. Mas Florit, *Cerámica y Poblamiento durante la Antigüedad Tardía (ss. IV-X) en la isla de Mallorca: la zona este (Manacor y Sant Llorenç)*, Diploma d'Estudis Avançats, Univ. de Barcelona, 2006.

cultos con elementos cristianos, conservando muchos elementos del paganismo politeísta en su cristianismo. El mundo rural siempre es más conservador y ofrece más resistencia a la penetración de nuevas ideas, como el cristianismo. Lástima que lo que se conoce del cristianismo primitivo de las Baleares, desde el punto de vista arqueológico, sea básicamente de ámbitos rurales y en la cercanía del mar, no pudiendo calibrar esos acontecimientos con el ámbito urbano dado que no tenemos datos arqueológicos referidos a las iglesias de las ciudades.

l) Y, de nuevo, emerge la importancia del transporte de mercancías en la Antigüedad Tardía y su relación con las primitivas iglesias cristianas baleáricas. Muchas de ellas están ubicadas en los puertos de las islas. Esta particularidad nos ofrece otro dato interesante, ya que en ellas encontramos una serie de inscripciones o grafitos en los que se utiliza la lengua griega. Son siempre lugares que fueron puntos importantes en el comercio. Véanse así los grafitos de la pila bautismal de Fornells²¹⁷. Volvamos de nuevo a la comunidad judía de *Magona*. Existió una cierta antroponimia y una titulación en griego, como se dio en el caso del *pater pateron Theodorus*, etc. Puede compararse lo ocurrido en las Baleares con otros lugares del Mediterráneo o de la zona atlántica, como la ciudad de Mértola, el gran puerto fluvial del sur de Portugal. En una de las basílicas allí excavadas²¹⁸ se recuperó un importante conjunto epigráfico en el que aparecen epígrafes decorados con el menorah y con inscripciones que se sirvieron de la lengua griega (Insc. II, III, IV y V, datada en el 544 d. C.), e inscripciones judaicas latinas (insc. N° I datada en el 482 d. C.). En la zona del foro de la ciudad, en donde se localizó un baptisterio decorado con placas de mármol y una serie de estancias a modo de corredor, apareció un pavimento en mosaico utilizando el motivo de dos leones afrontados a un árbol de la vida y la palmera estilizada del mismo tipo de las que están representadas en las basílicas de Mallorca y Menorca. En ambos casos está perfectamente constatada la presencia de una comunidad judía, como lo está en otras partes del litoral mediterráneo. Una prueba más de que la lengua griega era la utilizada en las transacciones comerciales de esa época la hallamos en Inocencio, citado en la encíclica de *Severus*, quien, como buen comerciante, era políglota, cosa que no sorprende. Los judíos muy a menudo estaban presentes en ambientes mercantiles. Este mundo, con su elite social, tal como ya se ha dicho, fue más permisivo y penetrable a las innovaciones, entre ellas las religiosas.

m) Y, por último, podemos constatar la cada vez más documentada presencia de los bizantinos en las Baleares hasta época muy avanzada. En los últimos años, además de las monedas del siglo VIII, recuperadas en la iglesia de Son Fadrinet, de Campos. En Santueri, muy cercano a Son Fadrinet, además de otros hallazgos de numerario que proceden de acuñaciones, que van desde las ebusitanas a las 203 impe-

²¹⁷ Recordemos el almacén de ánforas localizado a los pies de la iglesia. Palol, "La basílica des Cap", pp. 354-403.

²¹⁸ M. Alves Dias, "Epigrafía", en A.A.V.V., *Basílica Paleocristã. Museu de Mértola*, Campo Arqueológico de Mértola, 1993, pp. 102-138.

riales, datadas desde Augusto (s. I a.C) a Arcadio y Honorio (s. V), se recuperaron 14 piezas bizantinas, comenzando por las de Justiniano (527-565) hasta llegar a las de Basilio II Bulgaroktonos, de fines del siglo X. Tal vez sea más importante la serie de sellos que aportan información referente a nombres y titulaciones administrativas o militares, como son la de *Hypatos*, traducida como cónsul, *douki*, duque, o *eparchon*, que se identifica como prefecto. La de *Spatharios* se relaciona con el que lleva una espada²¹⁹. ¿Corresponden a los nombres de cargos relacionados con el gobierno de la fortaleza, de la isla o de las islas? Dada la debilidad arqueológica del material disponible, resultan estériles para tejer la historia de la administración. Lo único que demuestran es que a la isla llegan monedas hasta el siglo VIII. Así como comprobamos que, en el momento en que se decoran con mosaicos los suelos de algunas basílicas baleares, las islas estaban bajo el dominio bizantino.

²¹⁹ Ilisch, Matzke, Seibt, *Die Mittelalterlichen*, citado en la nota 58.