

Las laudas funerarias con la representación del orante y la estola Élites eclesiásticas, jerarquía y territorio en la *Gallaecia* tardo-antigua

JORGE LÓPEZ QUIROGA
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)

Las laudas funerarias con la representación del orante y de la estola constituyen uno de los aspectos más singulares del mundo funerario de la *Gallaecia* tardo-antigua. Los hallazgos conocidos de este tipo de laudas se circunscriben, concretamente, a los actuales territorios de Galicia y norte de Portugal, estando ausentes en el resto de la *Gallaecia* y Península Ibérica (Fig. 1). Este hecho, sin duda, ha sido condicionado que se haya relacionado dichas laudas funerarias, concretamente las de estola, con los Suevos, hablándose así de la «estola sueva» (Chamoso Lamas 1956a, 1956b, 1960-61; 1965, 1972, 1974; Núñez Rodríguez 1977a; Torres 1977; Fariña Busto-Suárez Otero 1988). Una explicación que se enmarca en lo que durante bastante tiempo se conformó prácticamente como un axioma interpretativo: el de asociar sistemáticamente todo hallazgo de los siglos V y VI en Galicia con los Suevos. En realidad, y como ya se ha argumentado desde hace casi treinta años, este tipo de laudas muy poco, por no decir nada, tienen que ver con los Suevos, a excepción de su coincidencia espacial y temporal, obedeciendo a otras causas directamente vinculadas con el contexto religioso de la *Gallaecia* tardo-antigua (López Quiroga-Rodríguez Lovelle 1992, 1993, 1999; López Quiroga 1990, 2004, 2010). Aún teniendo en cuenta la aleatoriedad inherente a todo mapa de hallazgos, la relación de estas laudas, y particularmente las de estola, con los obispados y con el área costera en torno a la denominada *via per loca maritima* es bastante evidente (Fig. 1). Con excepción de la sede episcopal de *Bracara* (Braga), ya documentada en el siglo IV, los otros dos obispados en torno a los que se observa una significativa concentración de laudas habrían sido creados, en función de las informaciones textuales, en el siglo VI¹; nos estamos refiriendo a las sedes de *Auria* (Ourense) e *Iria* (Iria Flavia, Padrón) (Fig. 1).

Debemos pues abordar desde otra perspectiva el estudio de estas laudas, su dispersión espacial y su significado en el contexto religioso de la *Gallaecia* de los siglos V y VI. Es necesario, también, diferenciar entre las laudas que muestran la representación del orante de las de estola o también llamadas de «doble estola» (Suárez Otero 1997). Estamos, en ambos casos, ante elementos de indudable uso funerario, distinción eclesiástica y significación religiosa, además de hallarse dichas laudas siempre en relación a edificios de culto (San Bartolomé de Rebordáns, Santa María de Iria Flavia, Catedral de Santiago; Santa Marina de Aguas Santas; Santa María de Cruces), coincidiendo en ocasiones los dos tipos (orante y estola) en el mismo lugar (Santa Marina de Aguas Santas; Santa María de Iria Flavia; Catedral de Santiago).

La cuestión de la cronología de estas laudas es fundamental y no es ajena a su significación e interpretación. Para época tardo-antigua (siglos V al VII), aún contando con algunos epígrafes y/o inscripciones funerarias (como las de *Acelino* y *Fosci* en San Salvador das Rozas; o la de *Modesa* en San Bartolomé de Rebordáns; Fig. 3: 6) que pueden enmarcarse en los siglos V y VI por criterios paleográficos (López Quiroga-Rodríguez Colmenero 1991), no tenemos contextos arqueológicos claros para estas laudas al proceder de excavaciones realizadas sin metodología estratigráfica. No obstante, las lecturas realizadas de estas excavaciones previas, como la efectuadas por Chamoso Lamas en el subsuelo de la Catedral de Santiago de

Compostela, permiten argumentar que este tipo de laudas estaban ya presentes en la fase tardo-antigua del cementerio compostelano (Suárez Otero 1997; López Quiroga-Rodríguez Lovelle 1992) (Fig. 2: 5). En el caso de la lauda funeraria de *Modesa* (San Bartolomé de Rebordáns, Tui; Fig. 3: 6), es posible también adscribirla a esa cronología tardo-antigua por haberse documentado asociada a las estructuras que podrían haber pertenecido al edificio cultural de ese momento. Carecemos, igualmente, de contexto arqueológico para las inscripciones funerarias de *Acelino* y *Fosci* (San Salvador das Rozas, Medeiros) y, aún evidenciándose la existencia de un área funeraria entre los siglos XIII y XV², mantenemos su adscripción cronológica tardo-antigua (como para el conjunto de los sarcófagos y laudas conocidos), pues ello no es contradictorio con una amplia diacronía en el uso del área funeraria en torno a la ermita de San Salvador das Rozas. En efecto, mientras que la tipología constituye un indicador cronológico a manejar siempre con suma cautela, los motivos evidenciados en las laudas no son simples elementos decorativos aleatorios dado su carácter funerario. Además, en el caso del orante nos encontramos, en Medeiros, ante una representación figurativa con tendencia a la abstracción que muestra frontalmente una figura humana, en posición erguida, que adopta la actitud del orante elevando las manos a la altura de la cabeza, manteniendo la iconografía característica de Jesús en el Cristianismo primitivo³, y a modo de pectoral hallamos el Alfa y el Omega actuando como símbolos; siendo incluso los propios brazos del orante y los pies a su vez una esquematización de dichos elementos (Fig. 2: 3).

La simbología, precisamente, es un aspecto fundamental a la hora de abordar el análisis de las laudas funerarias con representación del orante y la estola. Ambos, orante y estola (como el Alfa y el Omega) tienen una clara significación y son incomprensibles e inexplicables si pretendemos aislarlos del contexto cristiano que los genera y les precede (López Quiroga-Rodríguez Lovelle 1992; López Quiroga 2010). Dicho contexto cristiano, en lo que respecta a la *Gallaecia* de los siglos V y VI, como sabemos por diversas fuentes (la crónica de Hidacio, las Actas de los Concilios celebrados en Braga, y los textos escritos por Martín de Dumio, entre otros) está marcado por dos aspectos fundamentales: por una parte, la fuerte presencia y arraigo del priscilianismo en los siglos IV, V y primera mitad del VI, en lo que constituye una fase inicial del Cristianismo en el noroeste peninsular; y por otra

1 A favor de una mayor antigüedad de la sede auriense: Rivas Fernández 2003.

2 Como se observa en el reciente, y breve, sondeo realizado en el entorno de la ermita de San Salvador das Rozas, que ha permitido exhumar algunas inhumaciones fechadas entre los siglos XIII y XV que formarían parte del área funeraria representada por los sarcófagos tardo-antiguos, con sus correspondientes laudas, conocidos con anterioridad: *vid.* el texto de Patricia Valle Abad, en este mismo volumen. Efectivamente, es preciso una revisión de la cronología de no pocas de las áreas funerarias gallegas, y de otras muchas zonas de la Península, al mismo tiempo que saber ubicar en su correcto contexto elementos funerarios singulares que encajan difícilmente en época pleno y bajo-medieval.

3 Ampliamente conocida y documentada en las catacumbas, como, entre otros numerosos ejemplos, en Roma: San Calixto (cubiculo de los Sacramentos, fechado a principios del siglo III; inscripciones funerarias) y Priscila (el orante del cubiculo de la *velatio*, fechado en el siglo III); o en Nápoles: San Genaro, del siglo VI; etc.

parte, la presencia de un personaje como Martín de Dumio, que ejerció una labor determinante en la consolidación de una fuerte estructura eclesiástica administrativa-territorial en la *Gallaecia*.

En un primer momento, entre los siglos IV y primera mitad del VI, el Cristianismo en su vertiente católica ortodoxa convivió con diversas interpretaciones consideradas entonces heréticas, como el priscilianismo, junto con la pervivencia de prácticas paganas con un fuerte arraigo e implantación en la *Gallaecia*. En estos momentos iniciales del proceso de cristianización, la construcción de determinados símbolos con un código único de múltiple lectura e interpretación constituye una característica fundamental. Entre ellos, el Alfa y el Omega y el crismón, evidenciados en una gran variedad de soportes (elementos constructivos, decorativos, utensilios) y materiales (vidrio, cerámica, mármol, bronce, granito, etc.) bien documentados en la *Gallaecia* tardo-antigua (Lugo, Quiroga, Braga, Dume, Astorga, León); el *cantharus* con aves a los lados (Braga, Frende) y, por supuesto, el orante en contexto funerario como las laudas (Fig. 2) y en otro tipo de soportes cerámicos (Vigo). Si bien determinados símbolos como el Alfa y el Omega, el *cantharus* o el crismón pueden emplearse en cualquier momento, sin que tengan por sí mismos una adscripción cronológica precisa, en el caso del orante, su uso tiene un arco temporal más reducido, pues está estrechamente relacionado con esas primeras fases del Cristianismo, que se manifestaban esencialmente a través de elementos figurativos, como pervivencia de esa tradición, tal y como se conoce en la pintura mural funeraria de las catacumbas (Fig. 4), así como en frontales de sarcófagos paleocristianos. El hecho de representar un orante en una lauda funeraria (Fig. 2) tiene, además, una especial significación pues la actitud de orar es una forma de dirigirse a Dios, siendo el primero en aparecer en esta actitud el propio Cristo, y todos los cristianos devienen en este sentido orantes, que se dirigen y ofrecen a la divinidad (Fig. 4: 4 y 5)⁴. El orante, en estas primeras manifestaciones cristianas documentadas en las pinturas murales e inscripciones funerarias de las catacumbas, así como en las laudas que analizamos, presentan además otras connotaciones: el orante como mártir que se ofrece a la divinidad (Fig. 4: 9 y 10); el orante como cristiano que se acoge a la protección de Cristo (Fig. 4: 1, 2, 3 y 7); el orante en actitud implorante a Dios en personajes del Antiguo Testamento, como Daniel en el foso de los leones o Noé en el arca (Fig. 4: 8 y 11); el orante en estado de gratitud en pasajes del Nuevo Testamento como la resurrección de Lázaro (Fig. 4: 6).

Las laudas con la representación del orante se enmarcarían por tanto en esa primera fase del proceso de cristianización en la *Gallaecia*, lo que las situaría cronológicamente entre los siglos IV y primera mitad VI (Fig. 1 y 2) y probablemente se corresponderían con las élites eclesiásticas de ese período, siendo inhumaciones privilegiadas tanto en su estructura material como por la categoría social de los individuos que las empleaban. Tanto las inscripciones de *Acelino* y *Fosci*, como la primera fase cultural cristiana de Santa Marina de Aguas Santas (Fig. 2: 2)⁵, se inscriben en este arco temporal. La presencia del priscilianismo en la *Gallaecia* de ese momento y alguno de los postulados enunciados por el propio Prisciliano⁶, entre ellos el de la no creencia en la resurrección íntegra de la carne, seguramente algo

han tenido que ver en el empleo de determinados códigos y mensajes por parte de la jerarquía católica en estos momentos iniciales del proceso de cristianización.

En lo que respecta a las laudas con la representación de la estola, su distribución espacial, a la que ya hemos aludido anteriormente, las vincula aún más si cabe con las sedes episcopales (Fig. 1). La estola posee una significación evidente como distintivo jerárquico entre los miembros de la estructura eclesiástica y deja pocas dudas sobre quiénes serían los individuos inhumados: las élites religiosas (obispos, presbíteros y diáconos). Se trata de una referencia formal a un elemento concreto de la indumentaria de obligado uso para los ministros de la Iglesia durante el oficio litúrgico. Por lo tanto, no creemos que las laudas de estola sean una evolución tipológica de las laudas de orante, en lo que sería una esquematización de esa figura, sino una representación que identifica a un miembro de la jerarquía eclesiástica. Especialmente encontramos ambos tipos de laudas en una misma área funeraria (Fig. 1), como en Aguas Santas, San Salvador das Rozas, Catedral de Santiago de Compostela e Iria Flavia (Fig. 2: 2, 3, 4, 5, y 6; Fig. 3: 2, 3, 4 y 5), pudiendo darse incluso una coexistencia temporal de ambos tipos de laudas. En Aguas Santas, concretamente, hay dos laudas que pudieran representar el *omoforion*/palio (Fig. 3: 3 y 4), lo que nos hace pensar si no estaríamos ante enterramientos de altos dignatarios eclesiásticos, quizás obispos, aspecto todavía en fase de estudio. No obstante, ello sería plausible si tenemos en cuenta que la denominada cripta de la Basílica de la Ascensión (en Santa Mariña de Aguas Santas) está próxima al supuesto lugar de martirio de santa Mariña, y en donde se ha fechado una fase constructiva correspondiente al siglo VI (Blanco Rotea *et al.* 2009, 2015). Podríamos estar ante inhumaciones *ad sanctos*, ya que se trata del espacio sagrado donde estuvo enterrada santa Mariña, lo que pudo haber motivado que altos dignatarios eclesiásticos, incluso obispos, hubieran buscado la proximidad de la santa. Lo que sí está bien documentada es la mayor diacronía temporal de las laudas de estola, pues contamos con epígrafes funerarios fechados de cronología alto-medieval⁷, al tiempo que una distribución espacial más amplia (López Quiroga-Rodríguez Lovelle 1992; López Quiroga 2004).

La relación con edificios de culto y la concentración en torno o en las mismas sedes episcopales no está informando de la estrecha relación existente con los obispos y con una fase, que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo VI, caracterizada por una fuerte consolidación de las estructuras y una mayor presencia de las élites eclesiásticas en la *Gallaecia* consecuencia de la actividad de Martín de Dumio, tal y como reflejan las Actas de los I y II Concilios de Braga y el propio «Parroquial Suevo». Con excepción de la lauda de *Begica*, localizada en las excavaciones de San Verísimo de Ouvigo (Os Blancos, Ourense), de cronología alto-medieval, no contamos para época tardo-antigua con laudas de estola documentadas a partir de un registro estratigráfico riguroso y mínimamente fiable. No obstante, la relectura de las excavaciones efectuadas por Chamoso Lamas en la Catedral de Santiago de Compostela (Chamoso Lamas 1965a, 1965b), permiten establecer una secuencia estratigráfica aproximada en función de la relación de las laudas con re-

4 Ya en el Antiguo Testamento profetas como Moisés recurren a esta posición para orar y dirigirse a la divinidad (Éxodo 17, 11-12).

5 Los recientes trabajos realizados en la cripta de la Basílica de la Asunción, en Santa Marina de Aguas Santas (Ourense), han permitido documentar una fase en el interior de la cripta correspondiente al siglo VI, correspondiente a una construcción de ese momento: Blanco Rotea *et al.* 2009, 2015).

6 Sobre el priscilianismo: (Tranoy 1977, 1981; Chadwick 1978; Cabrera 1983; Díaz y Díaz 1991; Escribano Paño; Fernández Conde 2004).

7 Como la lauda sepulcral con inscripción de *Leokris* (O Viñao, Punxín, Ourense), con una tipología de estola algo diferente respecto a las tardo-antiguas (muy similar en su forma y ejecución a la hallada en San Mamede da Bouza, Coto de Astrès, Ourense), y que nosotros consideramos de cronología alto-medieval, pero con idéntica significación, mientras que otros autores la fechan en el siglo VI (Rivas Fernández 1981); la de *Begica* (San Verísimo de Ouvigo, Os Blancos, Ourense), localizada en las excavaciones realizadas por A. Rodríguez Colmenero, que presenta también una inscripción fechada en el siglo X (Rodríguez Colmenero); la de *Wintila* (Santa María de Punxín, Ourense) (Barriocanal López 1990; Yzquierdo Perrín 2018: 156-157, Fig. 5), fechada en el 890. Sobre las inscripciones de la Galicia tardo-antigua y alto-medieval véase también: Núñez Rodríguez 1977b, 1979; para el norte de Portugal: Barroca 1987, 1990.

presentación de la estola respecto a las estructuras constructivas exhumadas. Son varios los sarcófagos situados bajo la cimentación de la iglesia construida en época de Alfonso III, cuando menos anteriores al año 899⁸, que estarían en relación con el área funeraria existente, compuesta por sarcófagos y laudas de estola, previa a la basílica levantada a finales del siglo IX. Una relectura similar es posible realizar en lo que respecta a las excavaciones, dirigidas también por Chamoso Lamas, en Santa María de Iria Flavia (Chamoso Lamas 1974; Suárez Otero 1997), y en San Bartolomé de Rebordáns (Chamoso Lamas, 1976; López Quiroga-Rodríguez Lovelle 1992), que sitúan el origen de las laudas con la representación de la estola en época tardo-antigua y, en nuestra opinión, a partir de la segunda mitad del siglo VI.

Al igual que las laudas de orante se enmarcan en los momentos iniciales del proceso de cristianización en la *Gallaecia* con una significación muy precisa e indudable respecto al mensaje que se pretende transmitir, en lo referente a las laudas de estola estamos ante un símbolo inequívoco de las élites eclesiásticas (obispos, presbíteros y diáconos) que se hacen más presentes, en su dimensión jerárquica y de control administrativo por parte de las sedes episcopales, en la segunda mitad del siglo VI. Como señalamos, el «Parroquial Suevo» es un ejemplo de ello, y los Concilios del 561 y 572 celebrados en Braga, con activa participación, especialmente en el segundo de ellos, de Martín de Dumio. En los Concilios bracarenses se hace especial insistencia en las cuestiones litúrgicas y sobre todo en reforzar el papel del obispo en todo a lo relativo al control de la diócesis mediante un reforzamiento de las estructuras jerárquicas de la administración eclesiástica del territorio.

Es en este marco donde hay que situar el origen y amplia difusión en la *Gallaecia* de las laudas con la representación de la estola (entre los siglos VI y VII), un elemento distintivo de la dignidad eclesiástica en el que además, y no creemos que se trate de una «casualidad», se insiste en dos cánones del II (572) y III (675) Concilios de Braga, cuando se obliga a que la estola sea visible precisamente para evidenciar el rango jerárquico de unos miembros del clero respecto a otros⁹. Un cambio importante ha debido de tener lugar en la segunda mitad del siglo VI, puesto que anteriormente la vestimenta litúrgica no era un signo de distinción jerárquica¹⁰. En efecto, en el siglo V el Papa san Celestino I, en una carta dirigida a los obispos de las provincias galas de Viena y Narbona, se queja de que algunos sacerdotes hayan introducido una vestimenta particular¹¹. Esto constituye un argumento más que viene a confirmar el porqué no aparecerían laudas de estola hasta un momento muy avanzado del siglo VI, razón por la cual identificamos la estola como un elemento de la indumentaria litúrgica perteneciente a las élites eclesiásticas (como vemos en las representaciones de los mosaicos de san Basilio «El Grande» y san Ambrosio de Milán: Fig. 5: 3 y 4), con sus variaciones formales: el omoforio/*omoforion* de los obispos ortodoxos, palio de los católicos; y el orario/*orarion* de los ortodoxos, estola de los diáconos católicos. El hecho de que la estola se represente en un contexto

funerario está relacionado también con la indumentaria con la que el difunto se prepara para el Juicio Final¹².

Tampoco consideramos una «coincidencia» que este tipo de laudas de estola se localicen en la *Gallaecia*, un territorio en el que, como también los propios concilios bracarenses señalan, el priscilianismo habría arraigado con cierta fuerza, y si algo caracterizaba a los priscilianistas, en lo tocante a las cuestiones de jerarquía eclesiástica, era su rechazo frontal a las mismas y a su particular concepto de la dignidad y la autoridad episcopal¹³. El reforzamiento de la jerarquía y la administración eclesiásticas se hace especialmente perceptible en la *Gallaecia* de la segunda mitad del siglo VI, y en este sentido las laudas de estola transmiten un mensaje claro y contundente: la omnipresencia de los miembros de la jerarquía eclesiástica en el territorio diocesano, en un ámbito espacial muy concreto y de gran significación, como es el correspondiente al mundo funerario. El hecho de que el origen y desarrollo de las laudas de estola (como las del orante) sea coetáneo del Reino Suevo se debe, en este caso, a una pura coincidencia histórica.

8 Concretamente, se documenta una lauda de estola bajo los cimacios del ángulo noreste del nártex de dicha iglesia (Suárez Otero 1997: 45-46).

9 Concretamente el canon IX del I Concilio de Braga: «De la estola del diácono: Se tuvo asimismo por bien que, dado que en algunas iglesias de esta provincia los diáconos utilizan unas estolas ocultas debajo de la túnica, de tal modo que parece que no se distinguen en nada del subdiácono, a partir de ahora utilizarán la estola llevándola sobre el hombro como conviene»; y el canon III del III Concilio de Braga: «Que el sacerdote no se atreva a decir misa sin el orario (estola)» (Vives 1963).

10 El Cónsul Anastasio I (518) se representa así mismo (en el díptico de marfil realizado en el año 517 en honor de *Flavius Anastasius*) con un elemento de indumentaria similar: Fig. 5: 2.

11 «¿Por qué introducir distinciones en el hábito, si ha sido tradición que no? Nos tenemos que distinguir de los demás por la doctrina, no por el vestido; por la conducta, no por el hábito; por la pureza de mente, no por los aderezos exteriores» (PL 50, 431).

12 En los frescos de la capilla de *Sant Angelo in Formis* (Capua, Italia), fechada entre 1071 y 1087, y concretamente en la escena que representa el Juicio Final, el clero al completo se muestra engalanado con la indumentaria litúrgica (albas, casullas, estolas y cruces). Hay una clara influencia oriental en estas pinturas, encargadas a posibles maestros bizantinos por Desiderio, abad de Montecassino, a su regreso de Constantinopla (Fig. 5: 5). También hallamos dicha indumentaria en representaciones como el mosaico del Emperador Justiniano y su séquito (en San Vital de Rávena), donde el obispo *Maximianus* se presenta ataviado con alba, casulla y la estola visible, siendo el único personaje que porta la cruz en la mano; un mosaico fechado, precisamente, a mediados del siglo VI (Fig. 5: 1).

13 Conocido es el caso del obispo *Ortygio* nombrado hacia el año 400 obispo de *Celenis (Aquae Celenae)*, identificada con Caldas de Reis, Pontevedra), y que según Hidacio «por manejos de los priscilianistas andaba desterrado, arrojado por las facciones, por causa de la fe católica» (*Hydat.*, 53).

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1990): «Sarcófago de San Wintila», Galicia no Tempo, Santiago de Compostela, 135-136.
- BARROCA, M. J. (1987): *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre-Douro-e-Minho: séculos v a xv* (Faculdade de Letras da Universidade de Porto), Oporto.
- BARROCA, M. J. (1990): «Contribuição para o estudo das testemunhas pré-románicas de Entre-Douro-e-Minho», in: *Atas do IX Centenário da dedicação da Sé de Braga, vol. 1. O Bispo D. Pedro e o ambiente político-religioso da sua época*, Braga, 101-145.
- BLANCO ROTEA, R. et al. (2009): «La Basílica de la Ascensión y os Fornos (Allariz, Ourense)», *Revista Aquae Flaviae* 41, 467-477.
- BLANCO ROTEA, R. et al. (2015): «La basílica da Ascensión y os fornos (Allariz, Ourense) y la cristianización de la arquitectura en la Antigüedad Tardía», *Estudos do Quaternário* 12, Braga, 111-132.
- CABRERA, J. (1983): *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada.
- CHADWICK, H. (1978): *Prisciliano de Ávila*, Madrid.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1956a): «Noticia de las excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago», *Compostellanum* 1, 2, 5-48.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1956b): «Noticia de las excavaciones arqueológicas en la Catedral de Santiago», *Compostellanum* 1, 4, 275-328.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1960-61): «Sarcófagos y laudas de época suevica en Galicia», *Bracara Augusta* XI-XII, 143-148.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1965): «Sobre las necrópolis paleocristianas últimamente descubiertas en Galicia y Portugal», *Anuario de Estudios Medievales* 2, 433-449.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1972): «Nuevas noticias sobre necrópolis paleocristianas y germánicas en Galicia», *Compostellanum* XVI, 201-212.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1974): «Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria Flavia», *Archivo Español de Arqueología* XLV-XLVII, 125-132.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1976): «Excavaciones arqueológicas en el atrio de S. Bartolomé de Rebordanes de Tuy (Pontevedra)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* 4, 325-333.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1991): «La cristianización de Galicia», in: *Historia de Galicia, I De la Prehistoria a la alta Edad Media*, Vigo, 161-176.
- FARIÑA BUSTO, F. – SUÁREZ OTERO, J. C. (1988): «Arqueoloxía Medieval en Galicia: unha aproximación», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XVIII, 3-4, 49-77.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (2004): «Prisciliano y el priscilianismo: historiografía y realidad», *Clio & Crimen* 1, 43-85.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (1990): *Las necrópolis y su vinculación con el hábitat en el sureste de Galicia (siglos v-x)* (Tesina de Licenciatura inédita, Universidad de Santiago de Compostela), Santiago de Compostela.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (2004): *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos v-x)*, A Coruña.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (2010): *Arqueología del mundo funerario en la Península Ibérica (siglos v-x)*, Madrid.
- LÓPEZ QUIROGA, J. – RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1991): «A necrópolis tardorromana de Medeiros, Monterrei (Ourense)», *Larouco* 1, 179-190.
- LÓPEZ QUIROGA, J. – RODRÍGUEZ LOVELLE, M. (1992): «Propuesta de cronología e interpretación histórica de los enterramientos en piedra en Galicia durante la Alta Edad Media, ss. v-x», *Boletín de Arqueología Medieval* 6, 139-155.
- LÓPEZ QUIROGA, J. – RODRÍGUEZ LOVELLE, M. (1993): «Arqueología Medieval en Galicia: Balance y perspectivas a partir de experiencias recientes», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XXXIII, 411-431.
- LÓPEZ QUIROGA, J. – RODRÍGUEZ LOVELLE, M. (1999): «Topografía funeraria rural entre el Miño y el Duero durante la Antigüedad tardía (ss. iv-vii)», *Madrider Mitteilungen* 40, 228-253.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X. – TABOADA CHIVITE, X. (1962): «Excavaciones arqueológicas en el Castro de Cabanca (Castrelo do Val, Ourense)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* VI, 129-134.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1977a): «Enterramientos y sarcófagos de la Galicia pre-románica», *Archivos Leoneses* 62, 173-194.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1977b): «Algunas inscripciones de la Galicia pre-románica», *Bracara Augusta* VII, 173-194.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1979): «Inscripciones de la Galicia altomedieval», *Revista de Guimarães* LXXXIX, 293-321.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. (1981): «Vestigios pre-románicos de algunos olvidados eremitorios y monasterios orensanos», *Boletín Auriense* XI, 49-100.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. (2003): *Antigüedad del episcopado auriense*, Ourense.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1985): «Excavaciones arqueológicas en Ovigio, Blancos (Ourense). Campañas arqueológicas 1977-1981», *Noticiario Arqueológico Hispánico* 24, 265-387.
- SUÁREZ OTERO, J. C. (1997): «Sobre las laudas de ‘doble estola’ en Santiago de Compostela e Iria Flavia: apuntes cronológicos e iconográficos», *Abrente* 29, 41-77.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X. – TABOADA CHIVITE, X. (1962): «Excavaciones arqueológicas en el Castro de Cabanca (Castrelo do Val, Ourense)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* VI, 129-134.
- TRANOY, A. (1977): «Les Chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au v^e siècle», in: *Actas del Coloquio Internacional sobre le Bimilenario de Lugo*, Lugo, 251-260.
- TRANOY, A. (1981): «Contexto histórico del priscilianismo en Galicia en los siglos iv y v», in: *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 77-81.
- TORRES, C. (1977): *La Galicia Sueva*, A Coruña (reed. 2014).
- VIVES, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid.
- YZQUIERDO PERRÍN, R. (2018): «Monumentos funerarios exentos en la Galicia medieval: mausoleo de Santa Mariña de Aguas Santas», *Rudesindus* 11, 151-168.

Fig. 1. Laudas funerarias con representación del orante y de la estola en la *Gallaecia* tardo-antigua
 (© J. López Quiroga – M. Rodríguez Lovelle)

1. San Martín de Mondoñedo.
2. Iglesia parroquial de San Tirso de Oseiro. Artoixo.
3. Iglesia parroquial de Santa Baia de Tines. Vimianzo.
4. Iglesia parroquial de San Pedro de Brandomil. Zás.
5. Iglesia parroquial de Santa María de Trasmonte. Ames.
6. Iglesia parroquial de Santa Eulalia de Bando. Santiago de Compostela.
7. Iglesia de Santa María de la Corticeira. Catedral de Santiago de C.
8. Iglesia parroquial de Santa María de Cruces. Padrón.
9. Iglesia parroquial de San Lorenzo de Seira. Rois.
10. Iglesia parroquial de Santa María de Iria Flavia. Padrón.
11. Santa María de Iria Flavia. Padrón.
12. Capilla de San Mamed de Martores. San Miguel de Valga.
13. Santa Eulalia de Araño. Rianxo.
14. Capilla de San Salvador. San Pedro de Dimo.
15. Castro de Barbud (Castro de San Martiño o de Trasmonte). A Estrada.
16. Iglesia parroquial de Santa María de Ventosa. A Golada.
17. Iglesia parroquial de San Vicente de Oubiña. Cambados.
18. Adro Velho. San Vicente de O Grove.
19. Iglesia parroquial de Santa Eulalia de Nantes. Sanxenxo.
20. Monasterio de Santa María de Armenteira. Meis.
21. San Martín. San Juan de Poio.
22. Iglesia parroquial de San Mamed da Canda. Piñor.
23. San Salvador de Souto-Mandráns. Souto.
24. Vilar de Astrés (o San Mamed do Coto das Tres).
Parroquia de Purísima Concepción de Vilar.
25. Adro Velho. Seoane. San Juan de Coles.
26. Reza.
27. O Tombo. Monte Alegre. Santa Mariña do Monte.
28. A Hermita. San Miguel de Marcón.
29. Capilla de San Fiz, iglesia de Santiago. Soutomaior.
30. A Muradella. Vilar de Flores.
31. Iglesia de Santa María. Corvillón.
32. Cripta de la Basílica de la Asunción. Santa Mariña de Augas Santas.
33. Capilla de San Lorenzo. Fondo de Vila.
34. San Bartolomé de Rebordanes.
35. Capilla de San Verísimo. Ouvigo.
36. Capilla de San Verísimo de Ouvigo. Blancos.
37. O Castelíño. Castro Cabanca (Castrelo do Val).
38. Capilla de San Salvador das Rozas. Santa María de Medeiros.
39. Iglesia parroquial de San Pedro. A Mezquita.
40. Santa Eulalia. Arzádegos.
41. Iglesia parroquial de Sao Mamede. Lindoso.
42. Iglesia parroquial de Santa Mariña de Geraz do Lima.
43. Iglesia parroquial de Vitorino dos Piães.
44. Iglesia parroquial de Poiães.
45. Iglesia parroquial de Mondim. Panque.
46. Iglesia parroquial de Forjães.
47. Iglesia parroquial de Aldreu.
48. Abade do Neiva.
49. Iglesia parroquial de Manhente.
50. Barcelos.
51. Iglesia parroquial de Serzedelo.
52. Santa Leocadia de Briteiros.
53. Monasterio de Vairão.
54. Monasterio de Cete.

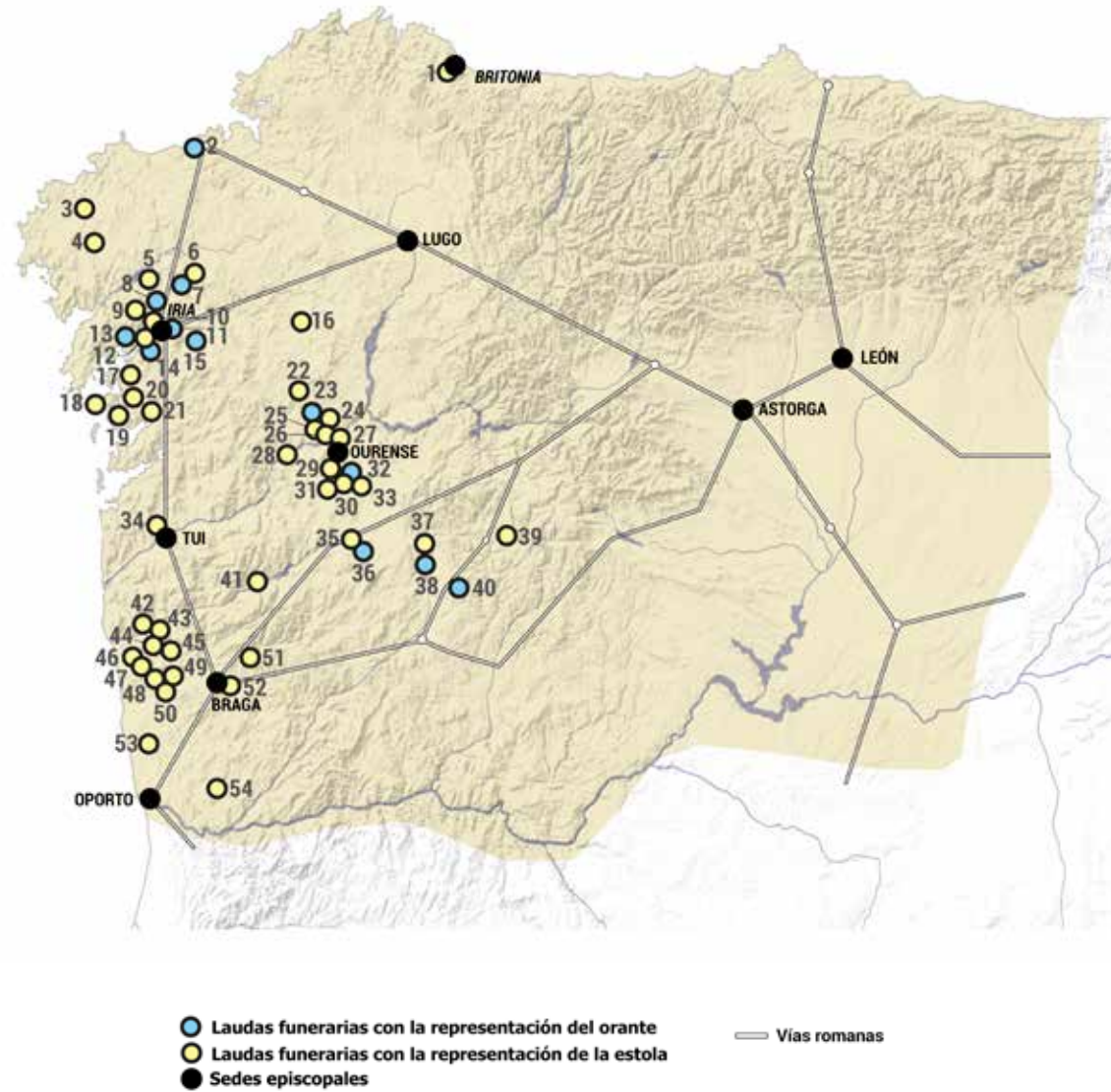




Fig. 2. Laudas funerarias con la representación del orante. Santa María de Cruces (Padrón, A Coruña); 2. Santa Marina de Aguas Santas (Ourense); 3 y 4. San Salvador das Rozas (Medeiros, Monterrei, Ourense); 5. Catedral de Santiago de Compostela (A Coruña); 6. Iria Flavia (Padrón, A Coruña)



Fig. 3. Laudas funerarias con la representación de la estola: 1. Castro Cabanca (Castrelo do Val, Ourense); 2. San Salvador das Rozas (Medeiros, Monterrei, Ourense); 3 y 5. Santa Marina de Aguas Santas (Ourense); 4. Iria Flavia (Padrón, A Coruña); 6. San Bartolomé de Reboardáns (Tui, Pontevedra)

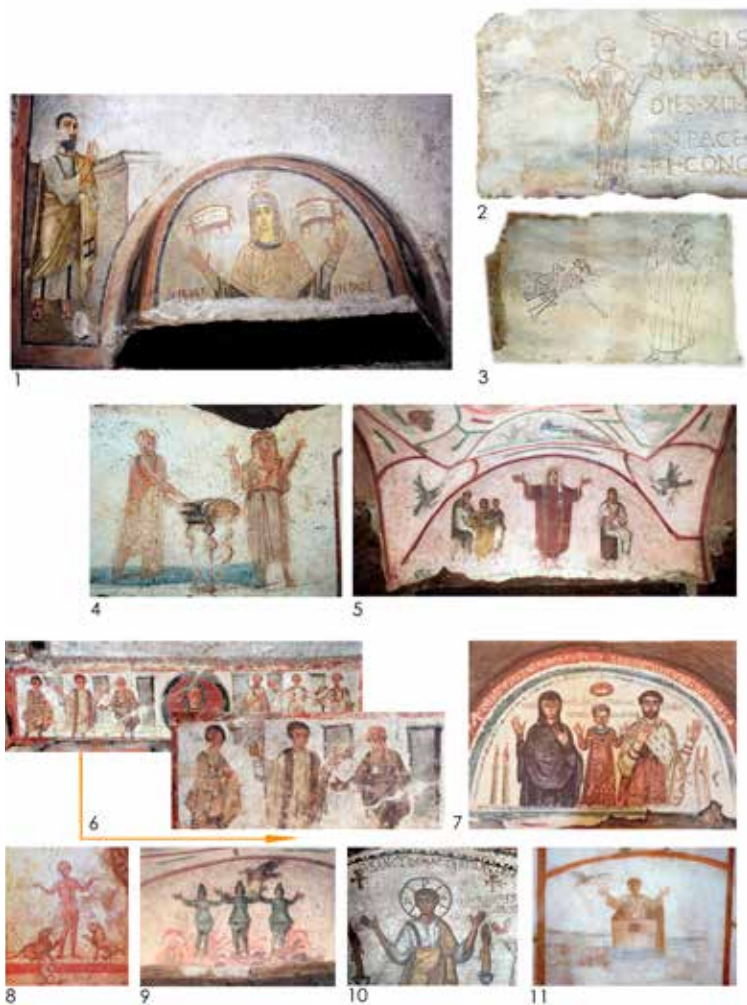


Fig. 4. Representaciones de diversas variantes de la figura del orante en contexto funerario (pintura mural y epigrafía), correspondientes a las primeras manifestaciones cristianas en las catacumbas

1. Pintura mural representando a *Cerula in pace* (Catacumba de san Genaro, Nápoles); 2 y 3. Inscripciones funerarias con orante (Catacumba de *Domitila*, Roma); 4. Sacerdote consagrando el pan y orante (Catacumba de san *Calixto*, Roma); 5. Orante (Catacumba de santa *Priscilia*, Roma); 6. Resurrección de Lázara (Catacumba de santa *Priscilia*, Roma); 7. Familia de *Theotecnus* (Catacumba de san Genaro, Nápoles); 8. Daniel en el foso de los leones (Catacumba de santa *Priscilia*, Roma); 9. Jóvenes mártires en el horno (Catacumba de santa *Priscilia*, Roma); 10. *sancto martyr Ianuario* (Catacumba de san Genaro, Nápoles); 11. Noé en el arca como orante (Catacumba de san *Calixto*, Roma)

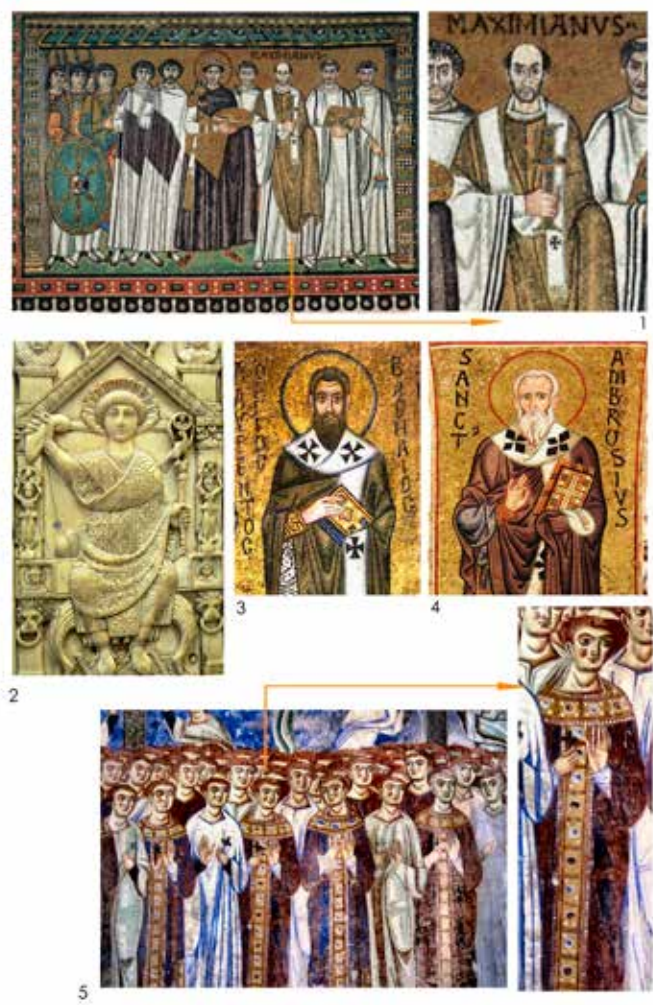


Fig. 5. Representaciones de élites eclesíasticas y civiles (en mosaico, pintura mural y marfil) con la indumentaria litúrgica, destacando particularmente la estola

1. Mosaico del Emperador Justiniano y su séquito, en San Vital de Rávena, mediados del siglo VI, representando al arzobispo *Maximiano*; 2. Anastasio I, díptico de marfil realizado en el año 517, en honor del cónsul *Flavius Anastasius*; 3. Mosaico de san Basilio 'El Grande', siglo XI, catedral de Santa Sofía de Kiev; 4. Mosaico de san Ambrosio de Milán, siglo XI; 5. Frescos de la capilla de *Sant Angelo in Formis* (Caserta, Campania, Italia), fechada entre 1071 y 1087: escena del Juicio Final con el clero al completo engalanado con la indumentaria litúrgica (albas, casullas, estolas y cruces) (© *Wikimedia Commons*)