

ANUARIO  
DE LA SOCIEDAD PROTECTORA DE LA BALESQUIDA



José Luis Fernández (Oviedo, 1943), *Osamenta*, 2008

ANUARIO  
DE LA SOCIEDAD PROTECTORA DE LA BALESQUIDA

NÚMERO I

AÑO LXXXVI

OVIEDO • 2016

---

La revista no asume ni se responsabiliza de las opiniones  
manifestadas por sus colaboradores.

COORDINACIÓN EDITORIAL

Javier González Santos y Alberto Carlos Polledo Arias.

EDITA:

SOCIEDAD PROTECTORA DE LA BALESQUIDA

Plaza de la Constitución. Oficina de Turismo, 2.ª planta

33009 Oviedo. Teléfono 984 281 135. Fax 984 281 136

labalesquida@hotmail.com. www.martesdecampo.com

HORARIO DE OFICINA

De 10,00 a 13,00 horas (lunes a viernes).

ILUSTRACIONES DE LA CUBIERTA Y LA PORTADA

José Luis Fernández (Oviedo, 1943), *Osamenta* (serie), 2008; bronce, 51 × 51 × 21 cm (cubierta y portada), y Antonina Muñoz López, *Calero, Las horas desandadas, I*, 2014; cincografía en tres colores estampada a sangre, papel, 323 × 340 mm (contracubierta).

COMPOSICIÓN Y MAQUETACIÓN

Ediciones KRK. C/ Álvarez Lorenzana, 27, 33007 Oviedo.

www.krkediciones.com

IMPRESIÓN

Grafinsa. Oviedo

ISSN 2445-2300

D. L. AS-970-2016

# ÍNDICE

## SALUTACIÓN Y EDITORIAL

José Antonio Alonso Menéndez . . . . .	5
--	---

## PREGÓN DE LAS FIESTAS DE 2015

*Oviedo: percepción emocional*

María Teresa Álvarez García . . . . .	11
---------------------------------------	----

## LA BALESQUIDA: HISTORIA Y TRADICIONES

*Noticias del humilladero de Nuestra Señora de La Balesquida  
(1618), origen de la desaparecida capilla de Santa Susana*

Javier González Santos . . . . .	25
----------------------------------	----

## ESTUDIOS SOBRE ASTURIAS

*La iglesia de Santa Cruz de Cangas de Onís: análisis de  
fuentes históricas para una propuesta de reconstrucción*

Francisco José Borge Cordovilla . . . . .	65
---	----

*«Qui unc lapidem revolverit...»: la imprecación de una tumba del  
siglo X que se defiende*

Miguel Ángel de Blas Cortina . . . . .	89
--	----

*Una joya perdida del patrimonio cultural asturiano: el retablito  
inglés de alabastro del siglo XV de la capilla de Nuestra Señora  
del Campo de Castropol*

Emilio Marcos Vallaure . . . . .	105
----------------------------------	-----

*La protección de la costa asturiana en los años finales del  
siglo XV. La mejora de las defensas de sus villas*

María Josefa Sanz Fuentes . . . . .	125
-------------------------------------	-----

<i>José Francisco Uría y Riego, hijo predilecto de Asturias</i>	
María del Carmen López Villaverde . . . . .	137
<i>Don Juan Uría Rúa y el Instituto de Estudios Asturianos:</i>	
<i>historia de un desencuentro</i>	
Javier Rodríguez Muñoz. . . . .	157
<i>El arte asturiano visto por Fernando Vela</i>	
Celsa Díaz Alonso . . . . .	201

## ESTUDIOS OVETENSES

<i>La Casa de la Pimienta y la calle de Altamirano</i>	
Ernesto Conde . . . . .	211
<i>Apuntes sobre la mendicidad en Oviedo</i>	
Manuel Gutiérrez Claverol . . . . .	241
<i>Acerca de la equivalencia Álvaro Mesía / José Sierra</i>	
Antonio Masip Hidalgo . . . . .	273
<i>Azaña en Oviedo</i>	
Luis Arias Argüelles-Meres . . . . .	285
<i>Algunas tertulias de Oviedo: desde «La Claraboya» a «Los Puritanos».</i>	
Juan de Lillo . . . . .	291

## LITERATURA Y RELATOS

<i>La verdadera verdad de La Balesquida</i>	
Pepe Monteserín . . . . .	309

## ACTUALIDAD

<i>Triste entorno</i>	
Carmen Ruiz-Tilve Arias . . . . .	315
<i>Aconfesionalidad, callejero y vecindario</i>	
Leopoldo Tolivar Alas . . . . .	319

## NUESTRA GALERÍA

<i>José Luis Fernández: anatomía de una abstracción</i>	
Luis Feás Costilla . . . . .	331

«*QUI UNC LAPIDEM REVOLVERIT...*»:  
LA IMPRECACIÓN DE UNA TUMBA DEL SIGLO X  
QUE SE DEFIENDE

MIGUEL ÁNGEL DE BLAS CORTINA

El noveno día antes de las calendas de febrero (por tanto, el 24 de enero) del año 969 moría el sacerdote *Ioannes* (suponemos que en tierras de Maliayo), según el epitafio inscrito sobre la lauda del sarcófago de piedra destinado a la preservación de su cadáver, sepulcro conocido desde época inmemorial en la ería de San Zaornín, en la parroquia villaviciosa de Puelles, aunque nada sepamos hoy sobre el paradero de la ilustrada lauda tumbal<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En unas obras que en 1984 requirieron el movimiento de tierras mediante una máquina excavadora, quedaron al descubierto un par de sarcófagos perdidos de vista hacía decenios. El hallazgo fue comunicado a la Consejería de Cultura del Principado de Asturias, aún con una escueta dotación técnica, siendo solicitada por aquel organismo al entonces Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad ovetense la inspección pertinente. En una grisácea tarde de marzo visitamos San Zaornín Javier Fortea, quien esto relata y algún colega más. Bajo una luz declinante pudimos comprobar cómo ambos sepulcros monolíticos se hallaban colmados con una densa masa de sedimentos arcillosos grasientos que, a su vez, envolvía sendos esqueletos bien conservados. No vimos entonces la lauda con ornato y epígrafe, aunque es bastante probable que una pieza tan llamativa fuera apropiada tiempo atrás por alguna persona interesada en las antigüedades. Del informe a la Consejería de Cultura se encargaría J. Fortea, documento cuya localización actual, en el caso de que efectivamente se hubiera sustanciado, ignoramos. Posteriormente, de la reaparición de los sarcófagos (y de su vínculo con la iglesia de fundación altomedieval en la que se hallaban y habían sido observados *in situ* por Caveda antes de 1821, cuando la iglesia ya estaba arruinada pero no demolida), da documentada información Leopoldo González Gutiérrez en su artículo «Los sepulcros de San

## Núm. Ub 17.

† ILLINPACE REQ̄IECIT̄ FAM̄LYS DEI IOHNS PRSB. NO. 400 VIII BLDs  
 FBRS. ERA ML. VIIIO  
 † 941 H4HC LAPIDEM RE 404ERIT̄ ET ALI4M. CORP4S IBIDEM.....

De copias.

1. Calco del epígrafe del sarcófago del presbítero *Ioannes* realizado por Francisco de Paula Caveda a comienzos del siglo XIX. Litografía de Ciriaco Miguel Vigil, *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, Oviedo, 1887, vol. II, lám. Ub VIII.

Sobre las peripecias de este documento arqueológico y la transcripción del epitafio epigráfico dio detallada cuenta Francisco Diego Santos en su riguroso corpus de las inscripciones medievales de Asturias publicado hace ya más de cuatro lustros<sup>2</sup>.

La versión del texto fúnebre fijada por Diego, y ya en su traducción al castellano, concluye en su último párrafo con una seria amenaza:

*Quien removiere esta piedra y sepultura y depositara en la misma otro cuerpo, perezca con el traidor de Judas.*<sup>3</sup>

Zaornín (Valdediós). Su problemática» en el *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 112, 1984, págs. 339-450.

<sup>2</sup> FRANCISCO DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales de Asturias*, Oviedo, Principado de Asturias. Consejería de Educación, Cultura, Deportes y Juventud, 1994, págs. 212-213. A los efectos que aquí nos interesan, es irrelevante la discusión que se pueda establecer sobre si el sepulcro debe ser datado en el siglo X o después. Antes, la lápida de *Ioannes presbiter* también figuró en la clásica epigrafía asturiana de CIRIACO MIGUEL VIGIL, *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, Oviedo, 1887, vol. I, núm. Ub. 17, págs. 599-600, y vol. II, lám. Ub VIII.

<sup>3</sup> Es una clásica «fórmula de amenaza», expresión ya utilizada en la bibliografía del XIX para referirse a las inscripciones funerarias francesas de la temprana Edad Media portadoras de esta clase de imprecaciones: E. F. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle*. I, París, 1856-1865, pág. 291.

En tan breve párrafo son tres los asuntos planteados: la violación de la tumba, la ocupación de la misma por un cuerpo intruso y, por último, la amenaza a quienes cometieran estos actos deseándoles la muerte vinculado el desenlace fatal a la despreciada figura del traidor Judas.

El epitafio del presbítero astur altomedieval no deja de ser el reflejo de una preocupación ya bien documentada en el mundo grecorromano y después en el cristianismo desde sus orígenes hasta los siglos medievales. Son, en consecuencia, repetidos los testimonios textuales al respecto, las disposiciones legales y los epígrafes fúnebres que manifiestan el permanente miedo a la violación y saqueo de los sepulcros e incluso a la sustitución de los muertos. Constituyen por ello, con sus radicales advertencias, como en algún caso se ha señalado, «tumbas que se defienden»<sup>4</sup>.

Es razonable que los temores a la profanación del ámbito de descanso del difunto se hagan presentes en tantas culturas cuando la destrucción o remoción de las sepulturas fue una constante a menudo impelida por el anhelo de apropiación de las riquezas, reales o imaginarias, que se suponía ocultas en los sepulcros de difuntos notables. El saqueo de las necrópolis egipcias ya en la misma época de su creación es un proceder conocido, al igual que el deseo, de elaborado cumplimiento, de que el núcleo funerario de las tumbas faraónicas resultara inaccesible a los saqueadores.

No son raras en la arqueología funeraria las pruebas poco dudosas de robos y alteraciones en las tumbas, con un considerable catálogo de sarcófagos romanos rotos, o con agujeros por los que se podía introducir la mano y despojar a los cadáveres de las armas y joyas que los acompañaban<sup>5</sup>. Además, el descifrado de las secuencias estratigráficas

---

<sup>4</sup> PH. CHARLIER, *Male mort. Morts vivants dans l'Antiquité*, París, Fayard, 2009, págs. 374-375.

<sup>5</sup> CHARLIER, *Male mort*, 2009; aunque no es preciso ir muy lejos en el tiempo, siendo notables algunos ejemplos históricos más cercanos, como el expolio en 1793 de las tumbas del gran panteón real francés de la abadía de Saint Denis y relatado

permite determinar en bastantes ocasiones el tiempo que separa el momento del entierro y el correspondiente a la profanación, un acto impelido por la codicia más que por el deseo de perturbar la tranquilidad y dignidad del difunto.

La práctica de la remoción de las tumbas adopta, por otra parte, modalidades e intenciones diversas, acreditadas ya desde la Antigüedad. Pausanias, por ejemplo, nos informa de que Lisímaco, rey de Tracia, tras la invasión del Épiro en 285-284 a. de C., arrasó las tumbas de los reyes de la dinastía eácida repartiendo las osamentas por el entorno del ámbito sepulcral (*Pausanias* 1, 9, 7). Debemos además a Diodoro Sículo la información de actos similares cometidos en las sepulturas de los reyes macedónicos de Vergina por los galos en 274 a. de C. (Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica* 22, 12).

Mirando ya hacia tiempos medievales, no son insólitas citas como la que hace en el siglo VI Gregorio de Tours, referida a una mujer noble enterrada en la basílica de Metz, cuyo viático sepulcral y los adornos que la propia difunta portaba fueron robados por sus propios sirvientes. El acto de profanación era entendido entonces como un «adulterio con la muerte»; los culpables se convertían tras su acto tétrico en seres impuros<sup>6</sup>.

En todo caso, el allanamiento de tumbas constituye en nuestra tradición cultural un delito reconocido como tal con antecedentes precisos, puesto que ya la legislación de Solón en Atenas (594-593 a. de C.), según lo registra Cicerón en *De legibus*, contenía prescripcio-

---

por Alexandre Dumas (véase *Las tumbas de Saint Denis y otros relatos de terror*, Valdemar 2009). Sustancia tal hecho un ejemplo de furia contra el pasado: la intención de borrar toda huella monárquica en Francia y la destrucción de la memoria histórica bajo móviles ideológicos. Pocos años más tarde, las tropas napoleónicas, a su vez, saquearon las tumbas reales del monasterio burgalés de Santa María la Real de Las Huelgas, permitiendo aún el estudio de los despojos del expolio la redacción de la excelente monografía firmada por MANUEL GÓMEZ-MORENO, *El panteón real de Las Huelgas de Burgos*, Madrid, CSIC, 1945.

<sup>6</sup> M. ROUCHE, «Alta Edad Media occidental», en *Historia de la vida privada I. Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 1987, págs. 493-495.



nes legales concretas para castigar la profanación de las tumbas: «... que nadie las destruya ni lleve a su interior un cadáver extraño». La protección jurídica de las tumbas se registra en la Roma republicana cuando «*extrahere corporis*» o «*spoliare cadaveris*» eran delitos reconocidos cuya sanción legal correspondía a los pretores. Por entonces un terreno adquiriría rango religioso al ser inhumada una persona en el mismo; en consecuencia, las leyes de «*sepulcro violato*» castigaban los atentados<sup>7</sup> hasta extremos como el fijado en la que se conoce como *Inscripción de Nazareth*, discutida su atribución entre Augusto, Tiberio, Claudio e incluso Nerón, cuyo estudio dio lugar una abundante bibliografía histórica, jurídica y religiosa.

Se inicia el texto con intención clara: «Orden del Cesar. Hago saber que los sepulcros y las tumbas que han sido hechas por la piedad de los antepasados... deben permanecer intactas», concluyendo tras considerar las circunstancias de destrucción, remoción de los cuerpos, profanación y robo que, «... ninguna persona está autorizada para cambiar este derecho. Al contrario, es mi deseo que el condenado por violar una sepultura reciba la pena de muerte»<sup>8</sup>.

En el ámbito occidental del imperio romano, sin embargo, la mayor parte de estos delitos cometidos en el escenario fúnebre era castigada con penas fiscales en las que se detallan actos que van desde el robo de los cadáveres o su amontonamiento, a la introducción de muertos en

<sup>7</sup> O también «*violato funebris*» era el atentado más temido por los romanos (véase J. REMESAL RODRÍGUEZ, «Aspectos legales del mundo funerario romano», en D. Vaquerizo (ed.), *Espacio y usos funerarios en el occidente romano*, vol. I, Córdoba, 2002, págs. 369-378. Los ejemplos de maldiciones en los epitafios romanos son copiosos, véase J. M. ABASCAL PALAZÓN, «La muerte en Roma. Fuentes, legislación y evidencia arqueológica», en D. VAQUERIZO (coord.), *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*, Córdoba, 1991, págs. 205-245. El asunto es extensible al universo clásico tal como se constata en *Epigramas funerarios griegos*, traducción, introducción y notas de María Luisa del Barrio, Clásica Gredos, 1992.

<sup>8</sup> S. PEREA YÉBENES, «La mención de Judas Iscariote en epitafios latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica», *Myrtia. Revista de Filología Clásica*, n.º 21, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, págs. 235-276.

las tumbas de otros. A este último respecto eran 50.000 sestericios los que deberían ser abonados a las *arcae Pontificum* por depositar en una tumba determinada el cuerpo de alguien ajeno a la familia o heredero legítimo de los también legalmente inhumados<sup>9</sup>.

No fue menos precisa la atención a los actos de agresión a los sepulcros en la serie de disposiciones legales reunidas en el *Código de Justiniano*, dictadas entre 240 y 526 d. de C. Todo este corpus jurídico más la expresiva epigrafía jurídica constituyen los antecedentes de la epigrafía cristiana romana y de la posterior visigótica.

En efecto, en las inscripciones lapidarias cristianas de los siglos IV y V se establece que el receptor de las sanciones monetarias era la *sacra ecclesia catolica* aunque en realidad las fórmulas de castigo fueron diversas y no estrictamente monetarias. Así, un título de la *Lex Visigothorum* (libro XI, 2, 1) imponía que el esclavo que cometiere acto de delito de violación de una tumba fuera flagelado con doscientos golpes, y muerto después en la hoguera una vez restituido lo expoliado en el sepulcro<sup>10</sup>.

Todo parece señalar que las acciones atentatorias contra las tumbas constituían una preocupación no menor, acaso con independencia de las veces que se llevaran a efecto. En las actas del IV Concilio de Toledo, reunido por el rey visigodo Sisenando y con la presidencia de Isidoro de Sevilla en 633, se alude a los clérigos destructores de sepulcros (*de clericis sepulchra demoliendibus*) para quienes el castigo que en las leyes civiles era de pena capital, al ser un grave acto sacrílego, significaba para los clérigos su entrega, por un período de tres años, a la penitencia<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> «*Qui exterum corpus inducere*», *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, 3785, Roma. PEREA YÉBENES, «La mención de Judas Iscariote», pág. 249.

<sup>10</sup> M. SOTOMAYOR, «Inscripción visigótica en Cárcel (Jaén)», *BIEG*, 99, 1979, págs. 97-101.

<sup>11</sup> J. VIVES, *Concilios visigóticos Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pág. 207.

Entrados pues en la Edad Media era a los efectos referidos, sin duda alguna, mejor ser religioso que simple secular, ante la manifiesta templanza de las sanciones eclesiásticas, pero resultando evidente la permanencia del temor de las agresiones a la tranquilidad sepulcral, miedo que aún aflora en el parco epitafio del presbítero inhumado en San Zaornín en la segunda mitad del siglo décimo.

Hay, más allá de los mandatos legales y de los subsecuentes castigos, un factor subyacente que no debe ser desatendido: el saqueo de la tumba no es sólo un acto sacrílego cuya maldad deba alcanzar a sus ejecutores; es además para el muerto expoliado la pérdida irreparable de los atributos que reflejan su condición, sin olvidar en el caso de los cristianos que el hombre es obra hecha a imagen de Dios, obra cuyo materialidad debe de ser preservada a través de los siglos. El cadáver sublimado seguía siendo parte de la persona<sup>12</sup> por lo que violar la tumba significaba además de un ataque contra el cuerpo muerto, cumplida o no su tanatomorfosis, un atentado contra la persona, separándola de Dios al ser la muerte física la transición necesaria para lograr, frente al dolor y la destrucción, la salud auténtica que es la contemplación del Creador<sup>13</sup>. Al mismo tiempo, la última morada sólo podía ser personal: el contacto entre dos cuerpos daría lugar al desorden, desencadenando tormentos para los vivos<sup>14</sup>.

El muerto despojado tiene a partir de entonces reclamaciones que hacer a los vivos: es un muerto sin descanso, alterado el cadáver o destruido el recinto en el que en la creencia cristiana se espera el final

---

<sup>12</sup> Aunque no fueran homogéneas las posiciones al respecto. Así, para san Francisco de Asís, en la normativa para el funcionamiento de su comunidad, la dialéctica cuerpo mortal / espíritu inmortal estaba lejos de reflejar una relación de estricta simetría, abriéndose, por el contrario, a variados matices. Véase EMILIO MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, págs. 39-48.

<sup>13</sup> L.V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, París, Payot, 1980, págs. 264-265.

<sup>14</sup> ROUCHE, «Alta Edad Media occidental», 1987, págs. 495-496. Sin embargo, este temor era superado muchas veces ya que no es rara la mezcla de restos óseos de más de un individuo en la misma sepultura medieval.

de los siglos y la celebración del Juicio Final. El difunto maltratado pasa a ser uno más de los *insepulti*, la tenebrosa tropa de los fantasmas y aparecidos. No era por ello el *requiescat in pace* una mera fórmula ritual, sino el anhelo de la paz de la tumba inalterada. Ya san Agustín en su opúsculo sobre los *Cuidados que hay que dar a los muertos*, redactado entre 421 y 424, tal vez siguiendo a Tertuliano, consideraba la existencia de los muertos sin reposo, al cabo vengativos y poseídos por el diablo, creencia bien asentada en los siglos medievales. Para el aludido Agustín como para Gregorio Magno (hacia 540-604) la relación entre vivos y difuntos superaba a la misma muerte, necesitados estos últimos de la ayuda de los primeros; en consecuencia, es de entender que los difuntos se aparezcan, privados de su corporeidad y transmutados en una experiencia onírica, tal como defendían en el siglo XII Alquerio de Claraval en su obra *Del espíritu y del alma* o Pedro el Venerable en cuyo *De Miraculis* (hacia 1145-1147) se enseña que las visiones y apariciones de los extintos eran habituales en su época, en un proceso de transformación de los fantasmas y aparecidos en almas en pena detalladamente despiezado por Le Goff<sup>15</sup>.

Es razonable, por todo ello, el temor a los muertos, vistos como impuros y peligrosos por los romanos, temibles después a lo largo de los siglos dado que las mentalidades ofrecen una gran resistencia a los cambios<sup>16</sup>. El repertorio junto a los desposeídos de su contenedor sepulcral o interrumpido su sueño mortuorio se instruye en un listado implacable en el que figuran los no bautizados, las mujeres fallecidas en el parto, los novios prometidos y muertos antes de la boda, los ahorcados, los fallecidos de muerte violenta o de modo no natural, etc.<sup>17</sup> El muerto, en suma, no tiene por qué ser necesariamente inerte,

<sup>15</sup> JACQUES LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981.

<sup>16</sup> Al fin y al cabo, el miedo, como señalara Delumeau, no deja de ser «un componente mayor de la experiencia humana» (J. DELUMEAU, *La Peur en occident. XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, París, Fayard, 1978, pág. 9).

<sup>17</sup> DELUMEAU, *La Peur*, 1978, pág. 86. Si bien cabe preguntarse qué se puede entender como muerte no natural en sociedades pasadas, considerando que en numerosas culturas la muerte por vejez, en todo caso fin prematuro dada la baja es-



2. Varios seres infernales atentando contra un cuerpo santo en una tumba medieval. Viñeta xilográfica de un incunable fechado en Estrasburgo en 1477.

por lo que la imprecación expresa, la maldición, formaba parte de su poder hacia los vivos, resultando por ello una forma de defensa.

En fin, del temor del muerto, y desde luego del de quienes lo inhuman e inscriben su epitafio, proviene la rotundidad de la maldición, el deseo de venganza en caso de que la sepultura fuera abierta y alterada; no siendo menos contundente la expresión del deseo vindicativo, que quien quiera que cometiere la profanación «perezca con el traidor de Judas».

La fórmula *cum Iuda partem habebat* no es una rareza en la epigrafía romana, contexto en el que se documentaría ya en el siglo IV de la Era, invocación maldita extendida por el Mediterráneo latino con pruebas muy expresivas en Dalmacia, Croacia, Ravena, Capua, peranza de vida, no es algo demasiado frecuente (N. BARLEY, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Barcelona, Crónicas Anagrama, 2000, pág. 259).

Cerdeña y norte de África; también con testimonios elocuentes en epígrafes andaluces, de Mérida y Cartagena<sup>18</sup>.

Uno de estos ejemplos lapidarios del siglo VII, obviamente cristiano, es el de *Saturina*, una joven muerta a los veintiún años: «si alguien violenta este sepulcro tome parte con Judas» cierra el breve informe epigráfico sobre su corta existencia<sup>19</sup>. Fue también en las actas del IV Concilio de Toledo donde se asentó una cierta oficialidad de la maldición de Judas como pauta a seguir en epitafios y plegarias.

Si bien en alguna ocasión se llegó a proponer la posibilidad de que la fórmula epigráfica «*cum Iuda*» revelara un sustrato de antijudaísmo<sup>20</sup>, lo sí probado es que los escritos oficiales medievales recurren a fórmulas o conminaciones arquetípicas, a veces supersticiosas, inspiradas, como sucedió en la Biblia con la idea del Diablo. Una de tales imprecaciones incluye a Judas Iscariote, cuyo nombre en las fuentes consideradas se hace frecuente entre el siglo X hasta mediados del siglo XIII; Judas, el traidor por excelencia según el canon evangélico, el último de los apóstoles, quien entregó a Cristo tras el beso de despedida como señal para los que iban a prenderle, dicen los evangelios de Mateo (26, 47-50) y Juan (18, 2-9), al cabo, según Juan, individuo abocado a la traición en cumplimiento de una irremisible misión. Es la imagen tenebrosa de Judas el ladrón, el agente de Satanás, el denunciante actuando con nocturnidad («*noctivagus*») al igual que aquellos que aprovechan la noche para saquear las sepulturas.

---

<sup>18</sup> J. DEL HOYO, «*Ne velis violare*. Imprecaciones contra los profanadores de tumbas», en *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo del Escorial, 2014, págs. 809-824.

<sup>19</sup> PEREA, «La mención de Judas Iscariote», 2006, pág. 257. Hay ya antecedentes, como un epitafio cristiano del Ática datado en el siglo VI (véase B. MC LEAN, «A Christian Epitaph: The Curse of Judas Iscariot», en *Orientalia Cristiana Periodica*, 58, 1992, págs. 241-244, citado por PEREA, «La mención de Judas Iscariote», pág. 263).

<sup>20</sup> A. E. FELLE, «Echi della polemica antijudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale. Un primo approccio», en *Annali di Storia dell'Esegesi* 14 (1), 1997, págs. 207-219, y PEREA, «La mención de Judas Iscariote», 2006, pág. 270.

El Judas que decide ahorcarse (lleno de remordimiento por su traición al Maestro) pende de la soga con su cuerpo hinchado que finalmente estallaría para caer al suelo tras una horrenda metamorfosis, a la vez metáfora del espanto infernal. Habría sido este el final del apóstol maldito según los *Hechos de los Apóstoles* (I, 16-18), aunque es todavía más cruel la versión de Papías, obispo de Hierápolis en la primera mitad del siglo II, transmitida por Apolinar de Laodicea dos siglos más tarde.

Judas, según el obispo de la ciudad sagrada de Turquía, había sobrevivido a su tentativa de suicidio para convertirse en un ser monstruoso, de cuyo cuerpo enorme e inflado fluían pus y gusanos. Muerto tras grandes sufrimientos, su cuerpo sería abandonado en un paraje solitario extendiéndose desde allí el hedor por toda la tierra<sup>21</sup>.

He pues aquí una de las claves explicativas del por qué de la relación de Judas con el infierno, de su putrefacción, la peste y la lepra<sup>22</sup>. El vínculo entre esta última patología y Judas Iscariote tiene también en Villaviciosa, en San Salvador de Valdediós, una de las imprecaciones más explícitas, datable en algo más de setenta años antes de la muerte de *Ioannes* el presbítero del cercano San Zaornín enterrado con el temor de que su tumba fuera violada.

La inscripción de Valdediós, situada en el dintel de la puerta que da paso a la nave central, se ajusta a la visión de la lepra como una maldición divina (*Levítico* XIII, 28, 47-49; 35-36), la de la carne en

<sup>21</sup> Sobre las ediciones y comentarios del texto de Papías, véase de nuevo a PEREA, «La mención de Judas Iscariote», 2006, págs. 254-257.

<sup>22</sup> Frecuente desde hace años en la bibliografía especializada, la alusión a la lepra en *el Convetín* prerrománico de Valdediós, tuvo un detenido tratamiento en el artículo de JOSÉ RAMÓN TOLIVAR FAES, «La maldición del epígrafe de Valdediós», en *Revista de Valdediós*, Oviedo, 1963, págs. 7-16, aportando un amplio repertorio de referencias a la lepra contenidas en la diplomática asturiana, iniciado a finales del siglo IX (año 874), poco antes de la consagración de San Salvador de Valdediós; sin embargo, son previas las imprecaciones en las que se cita al *Iuda traditore*, con una inicial localización en un documento astur del año 775, menudeando a partir de mediados del siglo IX, en la época, por tanto, del epitafio que consideramos.

putredión en vida como si de un cadáver se tratara; el leproso sufre así una doble muerte. Recuérdesse a tal efecto que los medievales afligidos por la apocalíptica patología eran considerados también muertos civiles. Bajo Carlomagno no podían testar ni heredar, ni siquiera realizar compras o ventas, mientras que en la Inglaterra medieval el padecimiento de la lepra era además causa de divorcio y de la pérdida de todos los bienes<sup>23</sup>.

. . .

En su defensa mediante imprecaciones, el inhumado cristiano, previamente el grecolatino, parece adoptar una conducta diferente a la de las sociedades paganas de la Europa central y nórdica. Por una parte, la salvaguardia mediante la maldición epigráfica; por otra, la autoprotección física, cruenta, en la que el ocupante de la tumba profanada arremete contra el saqueador hiriéndole y haciendo inmediata y tangible su legítima respuesta a la agresión<sup>24</sup>.

Pero para los cristianos una forma de amparo fue también la reunión de los cuerpos enterrados alrededor de las reliquias de los santos y de las iglesias levantadas sobre aquellos fragmentos de santidad. De esta forma, las inhumaciones *ad sanctos* se convirtieron en un rasgo específico de la civilización cristiana, haciéndose de nuevo los cemen-

---

<sup>23</sup> La bibliografía al respecto es abrumadora; sirva como indicativo el libro de P. RICHARDS, *The Medieval Leper and his Northern Heirs*, D. S. Brewer, Rowman and Letlefield, 1977. Aunque durante la Edad Media bajo el estigmatizado diagnóstico de lepra se padecían otras enfermedades como la sífilis (D. CAMPILLO, *Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad*, Colección Histórica de Ciencias de la Salud. Fundación Uriach, 1992, págs. 84-85). La antigüedad de la enfermedad maldita queda de manifiesto materialmente en restos humanos egipcios del siglo segundo antes de Cristo, mientras que su certificación en esqueletos británicos se produce en el siglo V de la Era, según K. MANCHETER y Ch. ROBERTS, «The Palaeopathology of Leprosy in Britain: a review», en *World Archaeology*, vol. 21, n.º 2, 1989, págs. 265-272.

<sup>24</sup> C. LECOUTEUX, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, Medievalia, 1999, págs. 78-81.



terios bajo esta asociación física y espiritual lugares sagrados, espacios de santidad<sup>25</sup>. El ser inhumado en la proximidad de los cuerpos santos constituía una firme promesa de salvación; una garantía de resurrección que las creencias y actitudes paganas anteriores al cristianismo eran incapaces de ofrecer.

De la descripción hecha por Caveda antes de 1821 de la desaparecida iglesia de San Zaornín, demolida en algún momento entre 1836 y 1855, se sigue que el sarcófago de *Ioannes* se hallaba en su interior. Es entonces poco probable que el epitafio que nos ocupa maldijera un improbable expolio, tratándose de la tumba de un religioso al que en su sumario hueco fúnebre acompañaría poco más que el sudario, si no la preocupación por que la profanación temida podría implicar no sólo la ruptura del pacífico sueño hasta la llegada del Juicio Final, si no la separación del difunto del espacio sagrado, su exclusión del recinto que encierra y conmemora a los santos; la pérdida de la seguridad y de los beneficios que implica el contacto con los mismos y su capacidad de protección<sup>26</sup>. La *damnatio corporis* llevaba aparejada la *damnatio memoriae*, el definitivo olvido. El castigo al profanador tras la agresión de alcance eterno no podía ser otro, consecuentemente, que ser expulsado de la Iglesia, separado de los santos, compartiendo con el apóstol traidor su destino en el infierno.

---

<sup>25</sup> PH. ARIES, *L'homme devant la mort. I. Les temps des gisants*, París, Éditions du Seuil, 1985, pág. 48.

<sup>26</sup> Transcurridos los siglos desde la inhumación de *Ioannes*, pese a la asombrosa evolución cultural y técnica, las estructuras mentales de remoto anclaje brotan de cuando en cuando. ¿Cómo explicar de otro modo el epitafio en una tumba actual del cementerio de Huelva que reza: «Todo el que haga daño o le quite algo a los muertos le entre el cáncer negro en la boca del estómago»? (véase NIEVES CONCOSTRINA, ... *Y en polvo te convertirás. Epitafios: los muertos tienen la última palabra*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2010, pág. 116).