

EL NOMBRE Y EL ORIGEN DE MURCIA: LA POSIBLE IMPRONTA CRISTIANA EN LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO*
JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ**

RESUMEN

En esta aportación al Homenaje que se dedica al Prof. A. González planteamos la posibilidad de que el nombre de la actual ciudad de Murcia responda a una antigua denominación cristiana, y de que buena parte de sus primitivos pobladores fuesen descendientes de hispanos educados en el cristianismo. El mirto, que daría origen al actual topónimo, es una planta con numerosas connotaciones religiosas desde época pagana (relacionadas con la fertilidad y la regeneración) y aparece a menudo ligada a las tumbas de los héroes; más tarde, en época cristiana, se sitúa en estrecha relación con los santuarios y memorias de los mártires. De todo ello se realiza un detenido estudio. La tesis mantenida es que el *martyrium* de La Alberca (junto con las instalaciones de Los Algezares), que se halla muy próximo a Murcia, habría constituido un importante centro habitado; sería, en concreto, un gran santuario articulado en torno a la memoria de un mártir. El *martyrium* habría sido justamente el lugar donde tomó forma el topónimo Myrtea/Murtea/Murcia. Durante la dominación árabe, a comienzos del s. IX, la población del santuario y sus inmediaciones pudo verse obligada a desalojar aquel lugar en el transcurso de una serie de discordias civiles, llevando consigo el topónimo *murtea* hasta el cercano lugar del valle donde fue fundada Murcia. Se recuerdan otros paralelos de traslado de poblaciones y de topónimo.

* Universidad de Valencia.

** Universidad de Murcia.

ABSTRACT

In this contribution to the *festschrift* dedicated to professor A. González, we suggest that the name of the actual city of Murcia possibly comes from a primitive Christian denomination as a great deal of its first inhabitants were descendants of Hispanians who received a Christian education. The myrtle, from which the current place name originates, is a plant with many religious connotations since pagan times in relationship to fertility and regeneration) and appears often linked to heroes graves. Later, in Christian times, it had a close relationship to sanctuaries and martyr memories. A detailed study is made of this subject. This thesis affirms that the Alberca *martyrium*, very close to the city of Murcia (together with the installations in Algezares), would constitute a very important settlement; it could be specifically a great sanctuary articulated around a martyr memory. The *Martyrium* would be just the site where the place name *Myrtea/Murtea/Murcia* was formed. At the beginning of the 9th century, under Arabian rule, the sanctuary's population would have been forced to evacuate the place due to a series of civil struggles, taking with them the place name *Murtea* to the nearby valley where Murcia was founded. Other parallels of population and place name removals are taken into account.

«Yo recordaba nebulosamente aquel antiguo jardín donde los mirtos seculares dibujaban los cuatro escudos del fundador en torno de una fuente abandonada... Las flores empezaban a marchitarse en las versallescas canastillas recamadas de mirto, y exhalaban ese aroma indeciso que tiene la melancolía de los recuerdos. En el fondo del laberinto murmuraba la fuente rodeada de cipreses, y el murmullo del agua parecía difundir por el jardín un sueño pacífico de vejez, de recogimiento y de abandono...»

Ramón M^a del Valle Inclán, *Sonata de otoño*.

A Antonino González, con el aroma afflictivo que la melancolía de los recuerdos transmite a la tarea universitaria.

1. LAS INVESTIGACIONES PREVIAS SOBRE EL NOMBRE DE MURCIA

La aparición de la ciudad de Murcia en la historia se remonta a la primera mitad del siglo IX, cuando Abd al Rahman II aparentemente ‘funda’ la ciudad en el año 825/6 para convertirla en la capital de la *cora* de Tudmir. La región se estaba viendo azotada por las discordias civiles desde el año 822/3 entre las tribus rivales de los yemeníes y los mudaríes cuyo control escapaba al poder del emir¹. La ‘fundación’ de la ciudad representa por tanto un intento de terminar con la situación de inestabilidad, no obstante lo cual la guerra no acabó sino en 828/9. Una vez ‘fundada’ Murcia, debía ser destruida la ciudad de Eio (probablemente localizada en las cercanías de

¹ MONTANER GASPAS REMIRO, *Historia de la Murcia Musulmana*, Zaragoza, 1905 (reed. Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1980), 53-69.

Algezares), una de las siete ciudades mencionadas en el pacto que antaño Teodomiro suscribió con los musulmanes², y —según el escritor marroquí del siglo XIII Ibn-Idari— el lugar donde se habría originado la guerra civil³. Posiblemente Eio era también la ciudad que ostentaba la capitalidad provincial sobre la *cora* antes de que Murcia viniera a sustituirla en sus funciones. Sin embargo, a la luz de la documentación disponible se ha dicho que tal ‘fundación’ parece haberse hecho sobre un lugar preexistente y que el topónimo Murcia sería anterior a la dominación árabe en España⁴. La historia de la investigación sobre el nombre de Murcia es larga y no está exenta de complejidad. Las hipótesis se han sucedido desde el siglo XVII y se dividen en dos grandes bloques: las teorías que propugnan un origen árabe del topónimo, y las que defienden un origen latino del término⁵. Las hipótesis a favor del origen árabe vinculan el topónimo *Mursiya* (siempre sin artículo) con la raíz *rsy*, que aludiría a un lugar fijo, inmóvil, anclado, traducido como fondeadero o embarcadero. El origen árabe fue planteado ya por el canónigo Lozano en 1794 y defendido por Asín Palacios en 1940⁶. Pero la procedencia árabe del nombre Murcia es rechazada hoy día por la mayoría de la investigación. Como recuerda Pocklington⁷, se plantean principalmente cuatro objeciones: 1) las fuentes árabes dicen que Abd al Rahman II llamó a la ciudad *Tudmir*, pero que la población continuó denominándola *Murcia*, como antes. 2) Aunque *Mursiya* tiene la raíz *mrs*, esta forma nunca aparece en los diccionarios. 3) Se ha comprobado que el topónimo Murcia también aparece en regiones de la geografía de la Península Ibérica donde la huella musulmana fue muy leve o ni siquiera existió⁴) y más importante, (*Al Mursiya*, que se traduciría como *el fondeadero*, nunca aparece como tal, es decir, con el artículo, sino desprovisto de él, lo cual pone en duda su origen árabe, pues en árabe los topónimos derivados de nombres sencillos siempre llevan el artículo delante⁸. La hipótesis del origen árabe ha sido abandonada paulatinamente por la mayoría de la investigación.

Frente a tales argumentos, el origen romano del topónimo Murcia parece lo más probable. Sin embargo, los defensores de la hipótesis preárabe no se muestran unánimes y la historia de la investigación está jalonada de interpretaciones muy diferentes. En 1621 el licenciado Cascales propuso ver en Murcia un lugar dedicado al culto de la *Venus Murcia*⁹. De menor interés y hoy día prácticamente desacreditadas son por una parte la teoría de Miguel Cortés López cuando, en 1836, quiso ver bajo el nombre de Murcia un antiguo muro de contención de las aguas del río Segura construido por los cartagineses y llamado *Murus Tader*, de donde derivaría el nombre de Murcia; y por otra parte, la identificación de Murcia con la antigua *Murgis*¹⁰. Estas hipótesis iniciales se han

2 J. GARCÍA ANTÓN, «Sobre los orígenes de Todmir», *Antigüedad y Cristianismo*. 2 (1985), 369-383.

3 Citado por R. POCKLINGTON, *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, 1990, 10-14; sobre Eio, también 143-144.

4 M. GÓMEZ MORENO, «Sugerencias murcianas», en *Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia 1961-1962, 441-444; A. CARMONA GONZÁLEZ, «Murcia, ¿una fundación árabe?», *Miscelánea Medieval Murciana* 11 (1984), 9-65.

5 POCKLINGTON, *op.cit.*, 21-38.

6 J. LOZANO, *Bastitania y Contestania del reino de Murcia*, Murcia, 1794, § XVI, pág. 113; M. ASÍN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid/Granada, 1940, 123-124; cf. POCKLINGTON, *op.cit.*, 22-25.

7 POCKLINGTON, *op.cit.*, 25-32.

8 POCKLINGTON, *op.cit.*, 27, n. 13.

9 F. CASCALES, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia*, Murcia, 1621, Discurso I, fol. 5; cf. Pocklington, *op.cit.*, 23.

10 POCKLINGTON, *op.cit.*, 22 ss.

revelado falsas. En primer lugar, no se conoce ningún lugar de culto para la *Venus Murcia* fuera de Roma; todo hace pensar que el único lugar donde era venerada fue la Urbe, y no hay ninguna prueba epigráfica ni arqueológica que hable del culto a Venus en Murcia. Es cierto que en 1843 se mencionó un relieve perteneciente a un ara romana decorada con lo que parecía una imagen de Venus llevando una «rama de murta»; sin embargo, y según el licenciado Cascales, que ya había visto el mismo monumento en el siglo XVII, tal relieve habría sido en realidad llevado a Murcia desde Cartagena y ni siquiera representaría la imagen de Venus, sino de Atenea con una rama de olivo. La hipótesis de un culto dedicado a la *Venus Murcia* no resulta por tanto plenamente fiable pese a la similitud del topónimo¹¹. Por otra parte, ni las teorías del compuesto *Murus Tader*, ni la identificación de Murcia con *Murgis* resisten un examen serio, y ambas posibilidades plantean dificultades filológicas e históricas insalvables; el caso de *Murgis* sería si cabe más insostenible, pues la antigua ciudad se localiza en realidad en Punta de Salinas (provincia de Almería)¹².

En 1951 se hizo el primer intento absolutamente riguroso para explicar el topónimo Murcia. Fue Menéndez Pidal quien demostró la existencia de otras Murcias en la Península Ibérica, que siempre estaban en relación con ambientes húmedos y pantanosos. Propuso explicar el topónimo recurriendo a una originaria (*Aqua*) *Murcida*, que traducía como «agua perezosa», y ello sería testimonio de la preexistencia de Murcia como un lugar pantanoso de escasa relevancia¹³.

Pero el empuje decisivo a la investigación llegó de la mano de A. González Blanco cuando propuso, en 1981, al igual que hizo Menéndez Pidal, relacionar el topónimo Murcia con el agua y los lugares frondosos, rechazando también la hipótesis de la *Venus Murcia*¹⁴. Sin embargo, abandona la hipótesis de Menéndez Pidal sobre (*Aqua*) *Murcida* y su interpretación como *Agua Perezosa*, que sería un topónimo altamente inusual (*Agua Muerta* sí sería frecuente, pero no se conoce ningún *Agua Perezosa*); en su lugar propone remontarse al adjetivo romance **murciola*, relacionado desde luego con el término *myrteus/murteus*, con el significado de «lugar de mirtos» o sencillamente «lugar frondoso»¹⁵. Además mencionó la existencia de numerosas Murcias en La Rioja, tierra de escasa o nula huella musulmana (Huerta Murcia, Huerta de Murcia, Fuente de los Espinares de Murcia, Valdemurcia, Fuente Murcia).

11 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias de España. Nuevos datos para la significación del topónimo Murcia», *Murgetana* 61 (1981), 5-10; cf. POCKLINGTON, *op.cit.*, 28, n.14.

12 POCKLINGTON, *op.cit.*, 27; pese a la inverosimilitud del *Murus Tader*, éste no dejó de tener cierta importancia en la historiografía local para argumentar que en la época en que Cartago Nova seguía siendo una ciudad de relevancia, Murcia no pasaba de ser un lugar «ignorado de los tiempos y de la historia» (son palabras del cronista cartagenero M. GONZÁLEZ Y HUARQUES, *Debates históricos sobre el obispado de Cartagena, su catedralidad y otros asuntos*, Cartagena, 1881, 34-36; cf. J. A. MOLINA GÓMEZ, «La utilización de argumentos históricos a fines del siglo XIX en la polémica sobre la capitalidad civil entre Murcia y Cartagena», *Alquibir* 7 (1997), 87-102, esp. 90-91; todavía el *Murus Tader* es mencionado como algo posible, aunque incierto, por GASPAR REMIRO, *op. cit.*, 68-69.

13 Lo cual encajaría con el escenario propuesto por GASPAR REMIRO, *op.cit.*, 68, que imagina Murcia como un lugar de escasa entidad en los momentos previos a su 'fundación'; cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, «Murcia y Mortera, dos topónimos hidrográficos», en ID., *Estudios de Lingüística*, Madrid, 1970, 75-76; POCKLINGTON, *op. cit.* 23; también A. MONTENEGRO DUQUE interpreta Murcia como hidrónimo: «Toponimia Latina», en M. ALVAR ET AL., *Enciclopedia Lingüística Hispánica* I, Madrid, 1960, 501-530, en concreto p. 517.

14 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias...», 5-10; ID., «El nombre de Murcia. Nuevas perspectivas para su estudio», en F. FLÓREZ ARROYUELO, *Murcia Musulmana*, Murcia, 1989, 75-84; ID., *Urbanismo romano en la Región de Murcia*, Murcia, 1996, p. 158; ID., *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia, 1998, 72-74.

15 POCKLINGTON, *op.cit.*, 24-25, n.11; 29.

Para Pocklington la teoría de González Blanco es la más rigurosa desde el punto de vista semántico y fonético¹⁶. Apoyándose en él, propone como algo muy posible un topónimo originario *Murtea* (que en castellano da Murcia sin problemas) como lugar donde abundan los mirtos, o murtal. Este topónimo estaría compuesto a partir del latín *murta*, a su vez tomado del griego *myrtos*, y se le habría añadido el sufijo átono adjetival *-ea*, que a veces se emplea para construir sustantivos colectivos de nombres de plantas. Pero según Pocklington existiría todavía otra posibilidad, a saber, que Murcia fuese en origen un antropónimo¹⁷. El nombre romano *Murtius* (*Murcius*, *Mursius*) es un antropónimo ya atestiguado en el norte de Francia. Murcia sería, entonces, la villa *Murcia* o villa de *Murcius* (que no presentaría dificultades fonéticas para acabar dando *Murcia*), como una forma de denominar la villa a partir del nombre del propietario. Sin embargo, esta interpretación de Pocklington es poco probable, pues un análisis más pormenorizado de la evolución de los antropónimos latinos en relación con una villa o *fundus* nos revela que en ningún caso el resultado hubiera sido una villa *Murcia*, sino que indefectiblemente y en función de los ejemplos conocidos se le habría añadido el sufijo *-anus*, o *-ana* al nombre, resultando por tanto un *fundus Murtianus* o una villa *Murtiana*¹⁸.

Ciertamente tanto el rico entorno arqueológico en que se ubica Murcia, tan abundante en yacimientos romanos (como La Alberca, Algezares y Los Garres, que son romanos tardíos), como la presencia de cerámica preárabe dentro de la ciudad,¹⁹ ha animado a pensar en el origen romano del topónimo Murcia sin que nada impida que pueda remontarse a época altoimperial. Ahora bien, sobre el nombre de Murcia el propio González Blanco piensa que se trataría de un auténtico topónimo romano antiguo, y que además «muy probablemente tiene connotaciones paganas», por lo que «es difícil que pueda provenir de la Antigüedad Tardía»²⁰. El esfuerzo de la investigación, especialmente la contribución del profesor González Blanco, ha orientado el análisis histórico hacia una mejor interpretación del topónimo Murcia y abre una vía en la que vamos a profundizar acto seguido.

2. MURCIA Y MIRTO

Así pues, según hemos señalado, existe una extendida disposición a admitir como verosímiles estos dos extremos: 1º) El nombre «Murcia» debe responder a una construcción de origen romano que pervivió desde la Antigüedad hasta la fundación árabe de aquella ciudad, quedando definitivamente adscrito a la nueva población como denominación propia. 2º) El nombre tiene que ver con el término latino que designa al mirto; Murcia sería un derivado de la voz *myrtea* /*murtea*, y es posible que ya durante la misma antigüedad se hubiese producido, tempranamente, esa evolución hasta la forma *Murcia*. Sin embargo, ninguna de estas dos conjeturas sirve para dar respuesta a la pregunta esencial que debe formularse el historiador, y que no es otra sino ésta: ¿por qué se eligió concretamente esa denominación?, o bien, por decirlo de distinto modo, ¿cuál pudo ser la razón de que el nombre Murcia quedase vinculado a ese lugar en concreto?

16 POCKLINGTON, *op.cit.*, 32-33.

17 POCKLINGTON, *op.cit.*, 33, recapitulación en pp. 34-36.

18 Cf. M. DOLÇ, «Antroponimia Latina», pp. 389-419, esp. 399-400, y A. MONTENEGRO DUQUE, «Toponimia Latina», 501-530, esp. 519-520 y 526-527, ambos trabajos integrados en ALVAR ET AL., *Enciclopedia...I*; los ejemplos que el propio Pocklington aporta son «derivados mediante sufijo», *vid.* p. 34, n. 30.

19 GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia...*, 71, n. 255.

20 GONZÁLEZ BLANCO, *Urbanismo romano...*, 158.

Hasta ahora, el intento de explicación más completo sobre dicho proceso lo encarnan las investigaciones de nuestro homenajado, el Prof. Antonino González Blanco, cuando supuso que en el espacio donde más tarde se alzaría la ciudad de Murcia se detecta un auténtico topónimo romano antiguo, y que además «muy probablemente tiene *connotaciones paganas*», por lo que «es difícil que pueda provenir de la Antigüedad Tardía»²¹; estas connotaciones paganas no pueden por menos que recordar a la primitiva hipótesis de Cascales arriba comentada sobre el culto a *Venus Myrtea*, lo cual sería causa de la perduración de aquella *epíklesis* divina y produciría su transformación en la palabra Murcia. Sin embargo, el propio González Blanco pone de manifiesto la dificultad que plantea esta hipótesis y prefiere explicar el topónimo Murcia como lugar de mirtos o lugar frondoso: «La difusión del adjetivo *murcia* por el Imperio Romano o bien se hizo en unión con el culto a la diosa Murcia, cosa nada probable ya que no está atestiguado su culto, que sepamos, fuera del lugar indicado de la ciudad de Roma, o bien, lo que parece más verosímil en función de su significación original griega, es decir, para indicar primariamente *lugar de mirtos* y quizás, derivadamente, *lugar apto, por su abundancia de aguas, a que crezcan mirtos*, o simplemente *lugar frondoso*»²².

Y sucede que, con independencia del hecho de que no se conoce ni hay rastros de un culto a Venus en el área de la ciudad, para aportar consistencia a esta idea no basta con imaginar que la diosa romana recibía veneración en la zona, sino que deberíamos suponer que aquella devoción estrictamente romana se hallaba arraigada con tal intensidad, que la advocación divina había prestado su entidad a un topónimo concreto, el cual determinaba la presencia de algún centro sagrado importante. Y, en segundo término, no basta con que un lugar presente de forma natural abundancia de una determinada planta para que el nombre de aquella se constituya en elemento toponímico, sino que por regla general se suma también la circunstancia de que esa planta se encuentra ligada, en cada caso concreto, a una forma de aprovechamiento por las personas que lo han frecuentado (planta y sacralidad, planta y economía, planta y fecundidad del terreno, etc.). Pero un topónimo también puede haber sido transferido de un sitio a otro. Intentaremos pues, pese al silencio de las fuentes al respecto, rastrear otra razón por la que el fundador árabe podría haber impuesto aquel nombre ajeno —pero representativo para los anteriores ocupantes del territorio— a la nueva ciudad. Es justo reconocer que fueron las hipótesis de Antonino González las que nos estimularon a plantearnos una serie de reflexiones que, partiendo del significado del mirto y persiguiendo la respuesta al cómo y al porqué se habría resuelto adoptar semejante nombre para la nueva población levantada junto al Segura, nos ha conducido a los resultados que hoy reciben luz pública. Procederemos primero a analizar el sentido y simbolismos del mirto en el mundo antiguo, fijando sus principales rasgos, y desarrollaremos acto seguido nuestra propuesta sobre el origen, consolidación y transferencia del hagiotopónimo Murcia para denominar la ciudad fundada en el año 825 de nuestra era.

1. *El mirto*. Es bien conocida la costumbre de los pueblos antiguos, desde Oriente al Mediterráneo, de venerar ciertos árboles y plantas movidos por la creencia de que en su interior reside algún tipo de fuerza o espíritu. A esta clase de plantas perteneció siempre el mirto, y el espíritu arbóreo que lo ocupaba fue tenido como particularmente activo²³. Como escribió Seyrig, si para los tracios la hiedra era la hoja inmortal, porque estaba verde cuando el resto parecía

21 GONZÁLEZ BLANCO, *Urbanismo romano...*, 158.

22 GONZÁLEZ BLANCO, «Las otras Murcias...», p. 9.

23 Véase F. J. M. De WAELE, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Gent, 1927, 154 s.

morir, ese papel lo ocupan en otras culturas otras plantas, como el muérdago entre los celtas, el pino y la encina en Asia Menor, y en ciertos sitios el mirto y el olivo; solían considerarlos como maestros de la vida universal, y a ellos se dirigían para obtener la renovación de las personas. Estimaban que su capacidad de no morir derivaría del poder de estos entes sobre las fuerzas de la muerte, un poder de tipo «apotropéo»²⁴. Esa forma de pensar, combinada con las propiedades naturales que atesora este vegetal (bayas, esencias olorosas, hoja perenne)²⁵, provocó que en torno al mirto se consolidase finalmente una rica simbología, que la planta quedase adscrita a varios ámbitos y que contase con una extensa funcionalidad, puesto que estuvo asociada a la fertilidad y al sacrificio (como mecanismo propiciatorio), a la iniciación en los misterios religiosos, y a la vida de ultratumba (mundo ctónico y funerario, inmortalidad). Ya en el antiguo Oriente las coronas de mirto eran muy estimadas como ofrendas en el culto a Istar en Babilonia, diosa que, entre otros sobrenombres, recibía también el de Hadassa (mirto)²⁶. Entre los persas la corona de mirto era símbolo de alegría, y cuando alguien quería ofrecer un sacrificio llevaba en la tiara una corona, generalmente de mirto (Heród. I 132, 1). Antes de cruzar el Helesponto, los persas quemaron sobre el puente de barcas sustancias aromáticas y recubrieron el camino con ramas de mirto (Heród. VII 54, 1). Cuando la noticia de la toma de Atenas llegó a Susa, la gente expresó su alegría quemando sustancias aromáticas y cubriendo las calles con mirto (Heród. VIII 99, 1). En aquellos sacrificios en que se hallaban presentes los magos, los persas colocaban la carne de las víctimas sobre ramas de mirto y laurel²⁷. Pero el mirto estaba además en relación con la muerte y la sepultura, puesto que era utilizado en las coronas mortuorias. Entre los judíos se había introducido el uso del mirto durante las fiestas ya en tiempos de Nehemías²⁸, y los mandeos que ocuparon parte de Asia Menor en el s. VIII a. C. utilizaban las ramas para realizar coronas mortuorias²⁹.

24 H. SEYRIG, «Quatre cultes de Thasos», *BCH* 51 (1927), 209 s. (=H. SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1985, 558 s.).

25 Este vegetal (mirto o arrayán) se halla tanto en estado salvaje como en formas cultivadas; su fruto (los llamados murtones) es comestible. La hoja está siempre verde y contiene unas glándulas transparentes, que son muy aromáticas; si se frota estas pequeñas bolsitas, que contienen un aceite etéreo, éste queda libre y se produce un agradable olor. Conserva en las ramas fruto del año anterior, pero también produce fruto en las ramas nuevas (Teofr., *H.P.* I 14, 1). La corteza, las hojas, las flores y las bayas del mirto desprenden un fragante aceite que desde la Antigüedad constituyó un solicitado perfume. Este aroma se creía que provocaba la adivinación, es decir, el trance profético, y era símbolo de pureza, belleza y amor. Su atractivo y su hábitat, junto a manantiales y corrientes de agua, no sólo lo elevaron a la condición de motivo poético, sino que impulsaron la idea de relacionarlo con la fertilidad dentro del pensamiento religioso y médico. Las ninfas del mirto eran tenidas por profetisas. *Vid.*, en líneas generales, K. KOCH, *Die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands*, Stuttgart, 1879, 155 s.; V. HEHN, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa*, Berlin, 1911, 223-240; A. STEIER, *RE* XVI 1 (1933), cols. 1172 s., s.v. Myrtos; M. BLENCH, *Studien zum Kranz bei den Griechen* (RGVV 38), Berlin, 1982, 57; H. BAUMANN, *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur*, München, 1999, 51-55.

26 E. HAHN, en M. Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte* VIII, Berlin, 1927, p. 329, s. v. Myrte; STEIER, *loc. cit.*, col. 1179; H. H. J. BROUWER, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult* (EPRO 110), Leiden, 1989, 338, n.123.

27 Estrab. XV 3, 13-15 (C 733); sobre este uso del mirto en la tradición irania *vid.* A. de JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997, 139.

28 Se utiliza para la construcción de las cabañas usadas durante la fiesta (Nehem. 8, 15).

29 HAHN, *loc. cit.*; STEIER, *loc. cit.*; BROUWER, *op. cit.*, 338.

En Grecia la planta estuvo siempre ligada a Afrodita como uno de los frutos pertenecientes a la diosa, ya que reflejaba la imagen complementaria de la renovación vegetal y del renacimiento humano³⁰. Era también considerada, por tanto, como un elemento que procuraba purificación, multiplicación y fecundidad³¹. Resulta bien conocido que en la ceremonia del matrimonio las parejas griegas llevaban guirnaldas de mirto por su conexión con Afrodita y la fertilidad. Según el *aition* griego, la estrecha relación entre la diosa y el mirto obedecería al hecho de que cuando Afrodita nació en la superficie del mar, tuvo que proteger su desnudez de la mirada de los sátiros ocultándose detrás de una rama de mirto (Ovid., *Fastos* IV 139-143); luego sería lavada, ungida y ricamente vestida por las Cárites³², antes de ser admitida entre los olímpicos. Por eso explica Pausanias (VI 27, 7) que en el santuario de las Cárites en Élide, una de ellas sostiene en la mano una rosa y otra «una pequeña rama de mirto...», porque la rosa y el mirto están consagrados a Afrodita y están conectados con la leyenda de Adonis, y las Cárites son las diosas que más relacionadas están con Afrodita». En Temno (Élide) había una imagen de Afrodita hecha de mirto verde que, según la tradición, habría ofrendado Pélope para propiciarse a la diosa y pedirle que le concediese una feliz unión con Hipodamía (Pausan. V 13, 7). El nombre del mirto también se utilizaba, por su consagración a Afrodita, para referirse bien al clítoris, bien al sexo de la mujer³³. En una estatera de plata del s. IV a. C. (370-360) acuñada por la ciudad cilicia de Nagido figura Afrodita en el momento de ser coronada por Eros con una corona de mirto³⁴. En el culto samio a la diosa Hera estaba prohibido el uso del mirto, precisamente porque se trataba de la planta consagrada a Afrodita³⁵. De esta conexión con Afrodita deriva asimismo su doble y contraria naturaleza —aspecto común a muchas drogas—, que le prestaría el carácter de afrodisíaco y simultáneamente de defensa frente al ímpetu del apetito amoroso (κάλυμα ὀρμῆς ἀφροδισίου)³⁶. Con ramas de mirto se tejían en el Ática las coronas de los recién casados (Aristófanes, *Av.* 160 s.).

En Roma se hallaba prohibida la introducción del mirto en el templo de Bona Dea (Macr., *Sat.* I 12, 25), es decir, el uso de la planta en las ceremonias sacras. Dicha prescripción respondía, según una parte de la tradición, al hecho de que habiendo abusado Bona Dea del vino en cierta ocasión, habría sido flagelada por Fauno hasta la muerte con ramas de esta planta; pero según otras versiones, habría sido castigada con el mirto por haberse resistido a mantener relaciones carnales con Fausto (Macr., *Sat.* I 12, 24). También los varones estaban excluidos de estos cultos, y a los adoradores de Bona se les exigía la observancia de la castidad durante la fiesta. Estamos sin duda ante un rito que no representaba estrictamente la figura del ente femenino martirizado y muerto con el mirto —martirio útil cuya simbólica reiteración promovería la fuerza benéfica de la fecundidad—, sino más bien la asociación del mirto con la castidad ritual, y este valor habría sido paulatinamente suplantado por la relación del mirto con la fecundidad (porque el mirto se

30 C. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana, XIII), Roma, 1974, p. 159; BLECH, *op. cit.*, 250-253.

31 Estas mismas funciones fueron transferidas a la Venus romana; *vid.* R. SCHILLING, *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*², París, 1982, 393 s.

32 Se trata del mismo ritual, propio de Pafos, que ya describe Homero (*Od.* VIII 362-366).

33 M. DETIENNE, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los olores*, Madrid 1983, 139.

34 H. BAUMANN, *Pflanzenbilder auf griechischen Münzen*, München 2000, 42 s.

35 *Vid.* H. J. KIENAST, «Zum heiligen Baum der Hera aus Samos», *MDAI(A)* 106 (1991), 71-80.

36 *Vid.* Eliano, *HA* IX 26; E. FEHRLER, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (RGVV, 6), Gießen, 1910, 139. Precisamente en el culto a la diosa cretense Dictinna, que se equiparaba a Afrodita, se evitaba tocar el mirto (Calímaco, *Himnos* 3, 201-203).

hallaba consagrado a Venus). El motivo de la castidad es tan indispensable en esta fiesta, que cabe apreciarlo como el componente original; la *verberatio* con el mirto posee un significado de purificación y es precisamente su efecto purificador lo que implica que nuestra planta alcanzase también el rango de símbolo de castidad. Sólo desde el momento en que se consideró que el mirto pertenecía propiamente a Venus como diosa del amor y de la fecundidad es cuando se impondría el tabú de la planta en el culto de Bona Dea³⁷.

Recordemos, finalmente, que el mirto estuvo asociado a todo tipo de sacrificios, pues por su valor de conexión con la fertilidad se suponía que estimulaba la generosidad divina, propiciando los frutos solicitados por el oferente. Sacerdotes y fieles solían llevar coronas de mirto en los actos de culto³⁸, y esto constituía una tradición tan estable que se nos ha conservado la noticia de que los habitantes de Panticapeo, ciudad emplazada en el Quersoneso Táurico, trataron de aclimatar la planta denodadamente para atender a las necesidades religiosas, aunque no lo lograron³⁹. Las cuentas del santuario de Delos mencionan los gastos realizados en ramas de laurel y de mirto para el servicio de los altares⁴⁰.

La relación del mirto con algunos rituales iniciáticos resulta también manifiesta. La planta aparece en numerosas escenas eleusinas y en los relieves funerarios de los *μύσται*. El manojo de ramas de mirto, atado en el centro con hilos de lana, es característico del culto de Eleusis y constituye el atributo de los fieles iniciados en los misterios. Con este hacecillo en la mano se acercaban al santuario y desfilaban en las solemnes procesiones detrás del daduco, portador de la antorcha⁴¹. Además, todos los iniciados que se hallaban presentes en los misterios de Deméter tenían que llevar obligatoriamente una corona de mirto⁴². Como se suponía que en el Hades crecían grandes bosques de mirtos, para hacer más llevadera la estancia de los muertos⁴³, se ha pensado que las coronas de mirto que llevan los iniciados en los misterios de Eleusis deben de significar que serían bien aceptados tras la muerte en los mirteos del Elíseo⁴⁴. La rama del mirto era, pues, para los iniciados en Eleusis, el símbolo de la inmortalidad⁴⁵.

Pero el mirto formaría parte asimismo de otras celebraciones iniciáticas, de forma que su presencia no es extraña en las prácticas concertadas para determinados santuarios de Deméter. Mirtoessa, ninfa arcadia cuyo nombre significa llena de mirto, aparecía representada en una mesa de ofrendas situada en el recinto sagrado de las Grandes Diosas (Deméter y Core) en Megalópolis, y dentro de las fiestas debía cumplir una función que se nos escapa como nodriza *kourotrophos* de Zeus⁴⁶. En los misterios de Deméter y Despoina establecidos en Licosura se

37 Vid. FEHRLE, *op. cit.*, 240 s.; I. CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Incunabula Graeca, Vol. XXX), Roma, 1968, 35; BROUWER, *op. cit.*, 336-339.

38 Vid. STEIER, *loc. cit.*, 1172 s.; BLECH, *op. cit.*, 318-322. Egisto se pone una corona de mirto para sacrificar: Euríp., *Elec.* 777-786. En diversos pasajes refleja Aristófanes la participación del mirto en los sacrificios (*Vesp.* 861; *Pax* 1154; *Theism.* 37).

39 Teofr., *HP* IV 5, 3; véase HEHN, *op. cit.*, 229 s.

40 W. DEONNA, *La vie privée des Déliens* (École Française d'Athènes. Travaux et mémoires, Fasc. VII), Paris, 1948, p. 95.

41 Cf. M. L. CREMER, «Das Reliefbild der Stele des Phokritos», *EA* 9 (1987), 117 s.

42 BLECH, *op. cit.*, 252 s.

43 Aristóf., *Ran.* 154-157; Istro, *FGrHist* 334 F 29.

44 CHIRASSI, *op. cit.*, 23.

45 H. SEYRIG, «Le rameau mystique», *AJA* 48 (1944), 23 s. (=H. SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1985, 164 s.).

46 Pausan. VIII 31, 4; *vid.* M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (École Française d'Athènes. Études Péloponnésiques, IX), Paris, 1985, 227; 246.

prescribía para quienes se iniciaran el uso del mirto en los sacrificios a las diosas⁴⁷. El mirto era también característico entre los μύσται de Dioniso. Yaco con la corona de mirto era la divinidad que presidía los cortejos báquicos (Aristóf., *Ran.* 324-336), pues bajo esta advocación se halla el nombre solemne con que Baco era aclamado en los misterios de Eleusis; Yaco era considerado hijo de Zeus y Deméter y era distinguido del tebano Baco, hijo de Zeus y de Sémele, pero acabaron fundiéndose en una misma persona. A causa de esta conexión con Baco se atribuía al mirto una influencia para contener la embriaguez. Tampoco carece de interés el caso de Mírtila, profetisa del santuario de Dodona, de la que se cuenta que fue cocida en una caldera (Zenob. II 84); según Chirassi, esta forma de morir podría reflejar una acción litúrgica ligada a la preparación de un producto en el que el mirto encerraba el valor de planta sacra; y puesto que el cocimiento era un medio de renovación y renacimiento, un rito de paso, quizá en Dodona se habría conocido un ritual iniciático que incorporaba el clásico tema de la muerte/renacimiento⁴⁸. Como indica un epigrama de Teodoridas, todo iniciado deseaba que en su sepultura fuese ofrendado el mirto⁴⁹.

Por último, hay que reseñar los aspectos ctónicos y funerarios que son transferidos a la planta y que conducen a varias derivaciones. Tanto por su efecto purificador como por la creencia, anteriormente mencionada, de que el mirto *semper virens* procuraba la renovación del cuerpo y tenía poder sobre las fuerzas de la muerte, hojas y ramas de mirto solían acompañar a los difuntos en la sepultura. Los pitagóricos eran colocados en la tumba envueltos en hojas de olivo, de álamo negro y de mirto (Plinio, *NH* XXXV 160). Los arrayanes se imaginaban también propios de Hermes en su condición de acompañante de las almas hasta el Hades (Filóstrato, *VA* V 15). El mirto se hacía servir para confeccionar las guirnaldas y coronas destinadas al mundo funerario (στρέφη νεκρῶν)⁵⁰. No podemos dejar de mencionar la magnífica corona de oro, imitando una guirnalda, encontrada en la tumba de Filipo II. Constituye un excepcional trabajo de orfebrería, que entrelaza dos ramas de mirto cubiertas de hojas (80) y flores (112); se hallaba en el suelo de la antecámara, junto a un sarcófago⁵¹. Todos los años la ciudad de Platea ofrecía una sacrificio funerario por los soldados griegos caídos en la batalla contra los persas; se formaba una procesión al amanecer, en la que iban una serie de carros llenos de ramas de mirto y de coronas, que se empleaban tanto para cubrir la cabeza de los oferentes como para decorar las estelas funerarias⁵². Es normal, por tanto, que fuesen también de mirto las coronas entrelazadas para premiar a los vencedores de los juegos fúnebres instituidos para conmemorar a personas ilustres o a héroes, como era el caso de las que se entregaban en los concursos tebanos celebrados en honor de Heracles en el gimnasio de Yolao⁵³, o las concedidas a los vencedores en la fiesta establecida por Argos en honor de Hera, fiesta que poseía en parte un carácter guerrero

47 SOKOLOWSKI, *LSCG* 68, 13-14; cf. JOST, *op. cit.*, 329 s.

48 CHIRASSI, *op. cit.*, 23-29; cf. J. PLEY, *RE* XVI 1, col. 1151, s.v. Myrtilla.

49 AP VII 406; sobre todo ello véase E. MAAS, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895, 115-117.

50 Alcestis pone coronas de mirto en los altares antes de morir (Euríp., *Alc.* 170-172), y Hércules asiste al duelo por Alcestis con una corona de mirto (Euríp., *Alc.* 759); *vid.* también Teofr., *HP* V 8, 3; Plinio, *NH* XV 119; Schol. Aristófanos *Ran.* 330. Sobre el mirto en el culto a los muertos, *vid.* BLENCH, *op. cit.*, 94 y 97.

51 M. ANDRONICOS, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Atenas 1994, p. 191, lám.154.

52 Plut., *Aristid.* 21, 3; cf. W. BURKERT, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, 56 s.

53 Schol. Pínd. *Istm.* IV 117.

y funerario (conmemoración de los caídos)⁵⁴. El mismo sentido posee la guirnalda de mirto que luce Eneas con ocasión de los juegos celebrados en honor de Anquises (Virg., *En.* V 72). Y si una ley sagrada de Cirene del siglo II a. C. prohíbe introducir el mirto en el santuario de Zeus Hiperforeo, dicho precepto se explica precisamente en razón de la cualidad funeraria de la planta⁵⁵. Plinio (XVI 234) escribe que Escipión Africano había plantado un mirto en su finca de Literno y que aún vivía en aquellos tiempos; debajo del árbol existía una gruta en la que se creía que un dragón guardaba a sus manes. Mirto y representación de la muerte se dan aquí nuevamente la mano.

De su carácter ctónico y purificador ante la muerte derivase otra atribución. En efecto, por su vinculación con la esfera subterránea el mirto figura asimismo ligado a la acción de la mántica, como apuntan no sólo la historia de la profetisa Mírtila anteriormente mencionada, sino también el hecho de que el santuario de Delfos contase con un jardín de laureles y mirtos consagrado a Apolo⁵⁶. En virtud de esta dimensión profética el mirto se convierte en ocasiones en el factor que contribuye a facilitar la fundación de un sitio o el nacimiento de una empresa, pues de él se vale la divinidad como oráculo que guía a los hombres. Una tradición relativa a Eneas (Paus. III 22, 11-12) señala que, cuando huía hacia Italia, el héroe troyano levantó dos ciudades en el golfo de Beas; mas fue expulsado de allí y tuvo que buscar otro lugar para vivir. Recibió entonces un oráculo, según el cual Ártemis les mostraría dónde instalarse. Así pues, cuando desembarcaron en tierra se les apareció una liebre y la tuvieron por su guía del camino. Y al ocultarse el animal en un mirto, fundaron donde estaba el arbusto una ciudad, y todavía veneran aquel mirto y llaman a Ártemis Soteira (Salvadora). Y aunque el relato no alude expresamente a Afrodita, resulta incuestionable que la mediación de la liebre, animal propio de esta diosa, y su escondite en el mirto, planta también típica de Afrodita, añaden un plus de significado a su estructura interna (operación mántica+indicio de próspera fertilidad para la fundación). Veamos otro ejemplo: Evélpides y Aristetero son representados en las *Aves* (42-45) de Aristófanes llevando consigo un canastillo, una olla y unas ramas de mirto cuando salen en búsqueda de un lugar tranquilo en el que establecerse y pasar sin preocupaciones su existencia. Es claro que tales objetos tienen como destino la realización de un futuro sacrificio de acción de gracias, pero consagrado a los dioses que previamente deberán suministrarles aquellas pistas que, a modo de oráculo, les conduzcan a adquirir una nueva morada.

El mismo valor augural o profético cabe descubrir en la noticia de Plinio (NH XV 120-121) sobre los dos mirtos sagrados que crecían en Roma delante del santuario de Quirino, llamado el uno patricio, y el otro plebeyo. Durante mucho tiempo, el mirto patricio fue el más hermoso y lleno de vigor, y mientras el senado se mantuvo floreciente, llegó a ser enorme; en cambio el mirto plebeyo era macilento y achaparrado. Pero cuando el plebeyo adquirió excelencia y el patricio empezó a amarillear, la autoridad de los senadores se debilitó y paulatinamente aquel

54 Schol. Pínd. *Ol.* VII 152 c; *vid.* P. STENGEL, RE VIII 1, cols. 416 s., s.v. Heraia (3); BLECH, *op. cit.*, 140. Lo mismo cabe aplicar a las coronas concedidas por los eleos en ciertas competiciones (Mírsilo, *FGrHist* 477 F4).

55 G. PUGLIESE CARRATELLI, «Legge sacra di Cirene», *PP* 15 (1960), 294-297 (J. y L. ROBERT, *Bull. Épig.* 1963, 30); A. LARONDE, *Cyrène et la Lybie hellénistique. Libykai Historiai de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris, 1987, 425.

56 Euríp., *Ion* 112-120; sobre la ubicación del jardín *vid.* F. COURBY, *La terrasse du temple* (Fouilles de Delphes II), Paris, 1927, 183 ss. Sobre aroma del mirto y trance profético *vid. supra*, nota 25.

árbol portentoso quedó marchito y estéril⁵⁷. Recordemos que la creencia en que la vida de un individuo o de un grupo humano puede estar asociada a un árbol constituye una estructura fija en la percepción de la realidad por parte de las sociedades antiguas, y se halla aún presente en el folklore de numerosas regiones europeas. El desarrollo, reverdecimiento o vigor, así como la enfermedad, muerte o caída de un árbol, especialmente si éste se encuentra en un recinto sagrado o ha crecido paralelamente al nacimiento de una comunidad, familia o individuo, era considerado como un anuncio augural positivo o negativo, a causa de la extendida creencia en la unidad mágica que regía el destino de ambas entidades⁵⁸. Existe también un papiro mágico que vincula la planta con el augurio de los sueños: «Escribe en una placa de cinc y después de rodear la placa con ramos de mirto, ponla en el brasero. Quema incienso y lleva la placa alrededor del humo mientras recitas: «Señores, dioses, decidme el futuro de tal asunto en esta noche, en las horas venideras. Lo necesito absolutamente, os lo suplico yo, vuestro esclavo y por vosotros entronizado». Después pon la placa debajo de la almohada y duérmete, sin dar respuesta a nadie, después de purificarte durante tres días»⁵⁹.

Conviene añadir que, a consecuencia de sus presuntas virtudes de purificación en contextos funerarios, se había pensado que el mirto desempeñaba también esta función en el rito romano de la *ovatio*, considerado un triunfo menor. En la ceremonia del triunfo curul la corona de laurel era signo de la victoria, pero se supuso además que expresaba el poder de purificar al general y a los soldados de la sangre que habían derramado; la analogía condujo a postular que ambas cualidades serían compartidas por la corona de mirto en el desfile triunfal celebrado en forma y título de ovación⁶⁰. Sin embargo, la verdadera función de ambos tipos de coronas fue la de incrementar y preservar la fuerza y el poder demostrados en batalla por el general, para que su persona continuase siendo fuente de prosperidad y bendición para la ciudad y sus habitantes⁶¹. El mirto entronca por tanto, en este rito, con la primitiva esfera de la multiplicación y la fertilidad.

2. *Heroon* (ἡρώον) y *mirto*. Árboles y otros vegetales en general se hallaban plantados en las tumbas de los héroes y de las heroínas y representaban uno de los componentes distintivos del lugar, hasta el punto de que bastantes noticias sobre aquellos antiguos recintos sagrados tan sólo destacan esa circunstancia concreta. Valga la siguiente nómina⁶².

En el *heroon* de Ajax situado en la Tróade crecía la roja flor del jacinto, en cuyos pétalos se leían las dos primeras letras del nombre del héroe; también los habitantes de Salamina contaban algo similar sobre el sepulcro de Ajax, como recuerda Pausanias (I 35, 4: «cuando Ajax murió nació entonces en la tierra su flor por primera vez; es blanca rosada, más pequeña que el lirio,

57 Vid. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, II. *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*², Berlin, 1905, 25; J.-C. RICHARD, «Pline et les myrtes du temple de Quirinus: à propos de Pline, *N.H.*, 15, 120-121», *Latomus* 45 (1986), 783-796.

58 M. REQUENA, *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001, 14-18.

59 *PGM* VII 740-750 (trad. de J. L. CALVO MARTÍNEZ y M. D. SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de magia en papiros griegos* [Bibliot. Clásica Gredos 105], Madrid, 1987, 229 s.).

60 HEHN, *op. cit.*, 228; BROUWER, *op. cit.*, 337. En la *ovatio* el triunfador no lleva una corona de laurel, sino de mirto: Plin., *NH* XV 125; Plut., *Marc.* 22, 2; Aulo Gelio V 6, 21.

61 H. S. VERSNEL, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970, 377-380.

62 La mayoría de estos ejemplos están relacionados en la obra de F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, II (RGVV, 5, 2), Gießen, 1912, 523 s.; *vid. asimismo* pp. 412 s. (sobre la tipología del *heroon*).

tanto la flor como las hojas; sobre ella hay unas letras como sobre el jacinto»). En el Bósforo, en la tumba de Amico, rey de los bebrices, crecía el laurel de la locura, pues quien cogía una rama perdía la razón. Pausanias (IX 25, 1) se refiere al granado que arraigaba en la tumba de Meneceo, cerca de la puerta Neista de la ciudad de Tebas. Y el sepulcro del héroe ateniense Anagiros sobresalía por su bosquecillo, como también destacaba el bosque sagrado que los argivos habían dedicado a su héroe y mítico rey, Argos (Heród. VI 75; 78-80; Paus. III 4, 1).

Para nuestro ulterior tejido argumental resultará más ilustrativo, sin embargo, aquel conjunto de casos donde comprobamos que el mirto preside la tumba del héroe. Polidoro, hijo de Príamo, estaba enterrado en la desembocadura del Hebro, y cuando Eneas llega casualmente hasta el altozano donde se hallaba su túmulo, encuentra sobre el mismo los brotes de un cornejo y un mirto erizado de espesas ramas (Virg., *En.* III 22 s.). Electra se queja de que el sepulcro de Agamenón esté abandonado y de que nadie haya depositado allí ramas de mirto; y en cuanto alguien puede cumplir con este deber, vemos que han dejado sobre la tumba las ramas de este arbusto (Euríp., *Elect.* 323 s.; 512). Se decía que en la tumba de Elpenor, infeliz compañero de Ulises que estaba sepultado en el promontorio Circeo de Italia, crecían los mirtos usados para las coronas fúnebres; e incluso el propio mirto, según la tradición, habría germinado por vez primera desde el cuerpo del héroe (Teofr., *HP* V 8, 3; Plinio, *NH* XV 118)⁶³. Hubo una amazona, de nombre Mirina o Mirsina (mirto), heroína anatólica recordada en la Ilíada (II 814), cuya tumba todavía en el siglo I d. C. seguía siendo objeto de veneración⁶⁴. En la fiesta ritual de las Helocias (Creta, Corinto) se transportaba una gran corona de mirto que simbolizaba los huesos de la heroína Helótide en su condición de ser muerto representado por el mirto⁶⁵. No lejos del estadio de la ciudad de Trecén estaba la tumba de Fedra, que no distaba mucho del sepulcro de Hipólito; este último era un túmulo cercano a un mirto muy singular, pues se decía que tenía las hojas agujereadas por todas partes. Según la tradición, aquel mirto era normal al principio, pero Fedra, desesperada por su amor a Hipólito, se dedicó a estropear las hojas con el alfiler que llevaba en sus cabellos (Paus. I 22, 2; II 32, 3-4).

3. *Mirto y martyria*. Así como las llamadas tumbas de los héroes contenían pequeños jardines o bosques que participaban de la naturaleza sacra del lugar, con el desarrollo del cristianismo se aprecia que determinados lugares donde se sitúan las sepulturas de los mártires ofrecen una disposición similar, compartiendo la escenografía vegetal. Por señalar un ejemplo, en el lugar donde San Terapón sufrió su martirio (Sardes) surgió, de la tierra regada con su sangre, una gran encina, que estaba siempre verde y vivía aún siglos más tarde; de este árbol se creía que curaba todas las enfermedades⁶⁶. Pero también hemos conservado varias noticias que se integran más directamente en nuestra argumentación, pues nos permiten descubrir la presencia del mirto como elemento sustancial de tales recintos.

Allí donde se enterró al mártir Traseas había crecido un mirto después de la *depositio* del cuerpo (*Vit. Polic.* 20), aunque según el sinaxario del 6 de febrero, el mirto no habría crecido sobre la de Traseas, sino sobre la de Bucolo, el predecesor de Policarpo⁶⁷.

63 Cf. HEHN, *op. cit.*, 227; CHIRASSI, *op. cit.*, 18.

64 Estrab. XII 8, 6 (C 573); XIII 3, 6 (C 623); Hesiquio, s. v. Μυρσίνη; CHIRASSI, *op. cit.*, 19.

65 HEHN, *op. cit.*, 224; CHIRASSI, *op. cit.*, 31; BLECH, *op. cit.*, 78.

66 *Synax. eccl. CP*, p. 711; cf. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*3 (Subsidia Hagiographica, 18 a), Bruxelles, 1927, 42 s.

67 *Synax. eccl. CP*, p. 446; cf. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, 57 s.

Pero la descripción más precisa atañe al santuario de Santa Tecla en Seleucia. El lugar contaba con una iglesia-basílica, que tenía anejo un monasterio para las vírgenes consagradas al servicio de Tecla. Pero dentro del propio recinto existía una gruta y un bosque de mirtos, donde nacía una fuente; allí, según la tradición popular, Tecla pasaba la mayor parte de su tiempo, pues le gustaba abandonar el templo para encerrarse en ese retiro. El nombre de esta zona no era otro sino el de Μυρσεῶν, Μυρσινῶν o Μυρσινεῶν (bosque de mirtos), y ésta es la denominación que acaba por imponerse para designar a todo el conjunto martirial, puesto que la gruta y el bosque fue el lugar donde Tecla habría pasado una parte de su vida terrenal y sobre este enclave se levantó luego su *martyrium* definitivo⁶⁸. Así se pone en evidencia, como señala Dagron, el lazo orgánico que existe entre iglesia martirial, por una parte, y bosque y gruta del Μυρσεῶν por otro, los cuales se convierten en sagrados mediante el contagio transferido por la sepultura. Pausicaco, un barquero que recobró la vista gracias a un milagro de la santa, fue al bosque directamente y se encerró en él para implorar a Tecla su curación a grandes gritos, y otras veces se nos dice que los fieles nunca dejaban de ir al bosquecillo, al mismo tiempo que a la iglesia, porque piensan que es allí donde Tecla vive⁶⁹.

Este mismo topónimo se conservaba vigente, en época bizantina, para designar un monasterio. A comienzos del siglo XIII existía en el Latro —el antiguo monte Latmo, junto a Mileto— un monasterio del Μυρσινῶν (μονὴ τοῦ Μυρσινῶνος), que se hallaba situado bajo la jurisdicción del archimandrita del Latro; el lugar se conoce hoy con el nombre turco de Mersinet. El caso nos sirve para verificar cómo el mirto se eleva a topónimo del conjunto religioso, seguramente porque la presencia de este arbusto había sacralizado ya aquel punto antes de la instalación de los cristianos⁷⁰.

Hay sin duda poderosas razones para que quienes resolvían dónde debía construirse el *martyrium* eligiesen, si era factible, la cercanía de un bosque de mirtos, y hasta podría afirmarse que se trataba de la formación vegetal más indicada para ambientar la veneración en la tumba del santo. En efecto, ya hemos señalado que la fragancia propia del mirto es uno de sus caracteres más acusados y constituyó un factor determinante para considerarla una planta sagrada, pues su aroma actuaba como nexo de unión con lo sobrenatural. Por otra parte, entre los cristianos arraigó muy pronto la creencia de que los cuerpos de los mártires desprendían un aroma especial, propio de la santidad, de forma que en todo el ámbito de su sepultura podía captarse ese perfume, que era concebido como un símbolo del júbilo por la unión nupcial del mártir con Dios. Se ha dicho que la fragancia funcionó de forma similar a un martirologio, pues si éste se diseña para esparcir un mensaje sobre el carácter, méritos y veracidad de las circunstancias que inspiraron un sacrificio de entrega de la vida por amor divino, la fragancia que emana de la tumba del mártir se presume como una prueba firme de divinidad y causa ese efecto inmediato en quienes la perciben⁷¹. Por eso

68 H. DELEHAYE, «Les recueils antiques de miracles des saints», *Analec. Bolland.* 43 (1925), 54 s.; G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire* (Subsidia hagiographica, 62), Bruxelles, 1978, 51-53; 67 s.

69 Milagro 23 (Dagron): Pausicaco alcanzó no el templo, sino el emplazamiento que está un poco más lejos, delante del templo; se le llama bosque de mirtos, se cree y se dice que la virgen residía allí las más de las veces. Milagro 36 (Dagron): los que van al templo, corren también a esta gruta como un apartamento y habitación en cuyo interior se encuentra la virgen; se dice, en efecto, que pasa allí la mayor parte del tiempo, tanto ama la quietud y soledad.

70 Vid. R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris, 1975, 239.

71 B. KÖTTING, «Wohlgeruch der Heiligkeit», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9), Münster, 1982, 168-175; S. EVANS, «The Scent of a Martyr», *Numen* 49 (2002), 193-211.

la fijación del mirto en estos lugares era altamente recomendable y tenía mucha más importancia que su presencia en las tumbas paganas de los héroes, puesto que contribuía abiertamente a realizar un objetivo complementario de autenticación y prestigio. El Μυρσινών de Tecla era considerado, junto con el altar de la iglesia, como el segundo tálamo de la santa, y allí se podía rezar con absoluto sosiego y obtener mediante la oración lo que se pedía a la mártir⁷².

3. EL *MARTYRIUM* DE LA ALBERCA: ¿AISLAMIENTO O PERTENENCIA A UN CONJUNTO?

Numerosos indicios apuntan a favor de un poblamiento romano en la huerta de Murcia y en las proximidades inmediatas de la ciudad por lo menos desde época tardía, tales como la fortificación tardorromana de los Garres, la cercana basílica de Algezares, con baptisterio anejo del siglo VI, y sobre todo el *martyrium* de La Alberca, al sur de la actual Murcia y a escasos cinco kilómetros de ella.

El martyrium de La Alberca. Este *martyrium* es un soberbio monumento funerario romano de primera mitad del siglo IV d.C., situado concretamente en el antiguo *Llano de la Mora*, hoy día Calle de la Paz⁷³. El monumento y su entorno, un yacimiento romano con mosaicos, fueron saqueados y sufrieron graves destrozos a finales del siglo XIX. Hasta los años cuarenta del siglo XX no se llevó a cabo la primera investigación verdaderamente arqueológica, realizada por C. de Mergelina⁷⁴, concentrada sobre todo en el *martyrium*, abandonando el resto de la destruida necrópolis. Mergelina pensó inicialmente que el *martyrium* era una iglesia bizantina, pero desconocía los paralelos arquitectónicos tan estrechos que compartía el mausoleo de La Alberca con otros edificios del siglo IV perfectamente documentados. Fue H. Schlunk quien fechó el gran mausoleo en un momento temprano del siglo IV⁷⁵, y para ello se basó en un estudio de la tipología del monumento, que lo hacía comparable con ciertas construcciones martiriales de planta rectangular. Además, el estudio de los materiales y las técnicas constructivas animaban a pensar en un edificio de planta martirial perteneciente a la primera mitad del siglo IV levantado sobre el solar de una villa romana. La mejor reconstrucción planimétrica, acompañada de un estudio tipológico, se publicó en 1971 a cargo de Th. Hauschild⁷⁶.

El mausoleo de La Alberca comparte los rasgos típicos de otros ejemplos bien conocidos, como son los de Pecs y Marusinac, *martyria* paleocristianos del siglo IV de planta rectangular y ábside en uno de sus lados menores⁷⁷. Un somero examen del *martyrium* de Marusinac basta para percatarse de las similitudes con el monumento de La Alberca. El mausoleo de Marusinac también es de planta rectangular y tuvo dos pisos, con una única entrada en el piso superior,

72 DAGRON, *op. cit.*, 53.

73 J. A. MOLINA GÓMEZ, *El martyrium de La Alberca* (Cuadernos de la Asociación de Patrimonio siglo XXI), Murcia, 2004, con bibliografía.

74 C. de MERGELINA, «El sepulcro de la Alberca», *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, 283-293.

75 H. SCHLUNK, «El arte de la época Paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el 'martyrium' de La Alberca», *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, 335-379.

76 Th. HAUSCHILD, «Das Martyrium von La Alberca (prov. Murcia). Planaufnahme 1970 und Rekonstruktionsversuch», *MM* 12 (1971), 170-194.

77 R. EGGER, «Das Mausoleum von Marusinac und seine Herkunft», *Bulletin. de L'Institut Archéologique Bulgare* 10 (1936), 221-227.

al que se accedía por una escalera; desde allí se bajaba por otra escalera a la cripta, que estaba preparada para recibir dos sarcófagos. El edificio fue levantado a instancias privadas de una mujer llamada Asclepia lo más tarde en el 313 en honor de San Anastasio, martirizado en el 304. Tanto el *martyrium* de Marusinac como el de Pecs, en Hungría, y el mausoleo de La Alberca tienen en común «no sólo el aspecto exterior, donde en vez de un templo con columnas tenemos muros lisos reforzados por contrafuertes, que descansan sobre un gran basamento que rodea todo el edificio, sino la disposición de la cripta con sus tumbas o sarcófagos, y el ábside que estaba separado del recinto sepulcral propiamente dicho por medio de un muro»⁷⁸.

El *martyrium* de La Alberca (de 12, 35 m. de largo y 7,60 de ancho) orienta su ábside al W, conserva en perfecto estado la cripta sobre la que arrancaba una bóveda. En su interior se disponían cuatro tumbas en dirección N-S que fueron construidas con grandes bloques de caliza; el recinto absidial está separado de la cripta por un muro. El mausoleo tuvo con seguridad un segundo piso que no hemos conservado (pero se deduce por lo masivo de los muros y la existencia de pilares de refuerzo). En definitiva, se trata sin duda del mismo tipo arquitectónico de los *martyria* representados en un tejido de seda procedente de Egipto, en donde se aprecian construcciones de dos pisos con una escalera que conduce al piso superior; son calificados expresamente de *martyria* y van acompañados además por el nombre del mártir cuya memoria se honra⁷⁹. Estos edificios son claramente lisos y sin decoración.

La forma arquitectónica a la que pertenece el *martyrium* de La Alberca plantea interesantes cuestiones, tanto sobre la continuidad del tipo de edificio en la edad media española⁸⁰, como sobre la procedencia de modelos orientales antiguos⁸¹. Por otra parte, el *martyrium* es el monumento paleocristiano más importante de la región de Murcia, pues se remonta a la primera mitad del siglo IV. Es por tanto un claro indicio de una temprana cristianización, y su planta martirial permite pensar en el culto a las reliquias y la veneración de los santos. Aun cuando hubiera sido un edificio para el culto privado, la presencia de un culto martirial apunta a una dimensión más amplia y desde luego pública y popular, sujeta probablemente a peregrinaciones de los fieles para venerar eventualmente la memoria del mártir cuyo cuerpo pudiera haber albergado el mausoleo, por lo que incluso podríamos estar ante un santuario de peregrinaje, aunque ignoramos su rango. El lugar conoció claramente una estimación religiosa, como se deduce de los sepulcros dispuestos alrededor del edificio. Pero no sólo las pequeñas sepulturas *ad sanctos* animan a pensar que nos encontramos ante un santuario, sino que también debemos tener en cuenta los elementos decorativos y arquitectónicos (antefijas, fustes de colum-

78 SCHLUNK, *loc. cit.*, p. 348.

79 Ch. DIEHL, *Manuel de l'art byzantin*, París, 1925, vol. 1, 85, f. 28; SCHLUNK, *loc. cit.*, 347, n.77; HAU-SCHILD, *loc. cit.*, Tafel 58c; asimismo A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique II. Iconographie*, París, 1946, pl. XIX-2.

80 H. SCHLUNK, «La arquitectura española del tiempo de la monarquía asturiana», *Investigación y Progreso* 1940, 169-174; ID., «El arte asturiano en el reinado de Alfonso II», *Ars Hispaniae II. Arte Visigodo*, Madrid, 1947. La Cámara Santa de Oviedo, levantada bajo el reinado de Alfonso el Casto (792-842), es un edificio de dos naves superpuestas de la misma anchura y pertenece a un modelo compuesto de dos estancias estrechas abovedadas, que tiene como referente las construcciones funerarias de planta rectangular del Bajo Imperio Romano. En particular, esta estructura fue relacionada por Schlunk con la construcción martirial descubierta en Marusinac; cf. E. DYGGVE, «Das Mausoleum von Marusinac und sein Fortleben», *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare* 10 (1936), 228-237.

81 SCHLUNK, «La arquitectura española...», en especial 173-174. El autor plantea el entronque de este sistema arquitectónico con la tradición persa, y lo relaciona directamente con la iglesia sasánida de Quars bint el Quadi; también el *martyrium* de Marusinac tendría influencias mesopotámico-sasánidas, según EGGER, *loc. cit.*, 221-227.

nas aproximadamente dos siglos posteriores) encontrados en los alrededores del *martyrium*, y que evidentemente no forman parte del mausoleo mismo, pero sí podrían haber formado parte integrante de un edificio de mayores dimensiones muy cercano al mausoleo, probablemente una basílica. Y aquí es donde de nuevo el paralelo con el ejemplo mejor conocido de Marusinac resulta sugerente, pues junto al *martyrium* del siglo IV levantaron una basílica en el V, dando lugar a un complejo religioso de mayor entidad. Examinando este paralelo, puede estimarse como altamente probable que los capiteles decorados tardoantiguos hallados en las cercanías del *martyrium* de La Alberca formarían parte de la decoración arquitectónica de un edificio religioso en relación con el sepulcro, quizá una basílica levantada a fines del siglo VI.

Pero lejos de ser un elemento aislado, la necrópolis donde se ubica el *martyrium* se inserta en un entorno arqueológico con una presencia no pequeña del cristianismo primitivo.

El entorno arqueológico inmediato al que pertenece el martyrium. En efecto, son muchos los datos que atestiguan la existencia en las cercanías de La Alberca de un entorno arqueológico rico, con una presencia destacable de tempranos elementos cristianos. La localidad vecina a La Alberca, Algezares, contiene una *basílica paleocristiana* en el paraje del Llano del Olivar⁸². La planta de esta iglesia es aún visible, lo mismo que su baptisterio anejo; el templo se fecha en el siglo VI, y parece que la iglesia formaría parte de una gran villa aún sin excavar a los pies del castillo de los Garres, que es una fortaleza también de la Antigüedad tardía. Estas poblaciones jalonan la cañada real de Torregüera que confluye en la carretera N-301, coincidente con la vía romana que une Cartagena con Alcantarilla⁸³. El conjunto es lo suficientemente importante como para pensar que la zona pudo haber albergado la ciudad de Eio, todavía no bien identificada⁸⁴. Precisamente del Llano del Olivar proceden asimismo cinco lucernas cristianas, que son testimonio de la presencia de una comunidad de fieles en la zona en el siglo VI⁸⁵. Allí también se ha recogido un plato de *sigillata* clara, al menos, decorado con una cruz⁸⁶.

Los testimonios históricos y toponímicos, así como la documentación, permiten pensar en la zona de *Verdolay*⁸⁷ y *Algezares* como el centro cultural del lugar, pues ya no sólo contamos

82 Excavada y publicada por C. de MERGELINA, «La iglesia bizantina de Algezares», *AEArq* 40 (1940), 5-32; nueva planimetría por S. RAMALLO ASENSIO, «Informe preliminar de los trabajos realizados en la basílica paleocristiana de Algezares (Murcia)», *Memorias de Arqueología* 1985-1986, Murcia 1991, 298-307; un trabajo actualizado ofrece R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *La Basílica de Algezares* (Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia, 1), Murcia 1997; bibliografía completa en A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas...*, 73, n. 263.

83 G. RABAL SAURA, «La vía romana Cartagena-Alcantarilla por el puerto de la Cadena», en A. GONZÁLEZ BLANCO (coord.), *Vías romanas del Sureste. Actas del symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de octubre de 1986*, Murcia, 1988, 49-51.

84 G. MATILLA SÉIQUER, I. PELEGRÍN GARCÍA, «El Cerro de la Almagra y Villaricos. Sobre el poblamiento urbano y su entorno en los siglos de la Antigüedad Tardía», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 281-302; G. MATILLA SÉIQUER, *El castillo de los Garres* (Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia, 3), Murcia, 1997; A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia, 1998, 73.

85 M. AMANTE SÁNCHEZ, «Lucernas en T.S. Africana de la Región de Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 158-160; ID., «Representaciones iconográficas en lucernas romanas de la Región de Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* 5 (1989), 213-254.

86 R. MÉNDEZ ORTIZ, S. RAMALLO ASENSIO, «Cerámicas tardías (ss. IV-VII) de Cartago Nova y su entorno», *Antigüedad y Cristianismo* 2 (1985), 232-280.

87 En Santa Catalina del Monte, ladera norte del Castillo de Verdolay, se han hallado lucernas con decoración cristiana, que una vez más son indicio de la presencia del cristianismo: AMANTE SÁNCHEZ, «Representaciones iconográficas...», 213-254.



FIGURA 1: Vega de Murcia hacia el siglo IX y localización del martyrrium
(Fuente: Pocklington, *Estudios toponímicos*)

con el *martyrium* del siglo IV y la basílica del VI a muy poca distancia entre sí, sino también hay que valorar la existencia de importantes yacimientos ibéricos y tardorromanos, además de una posible centuriación; incluso la existencia del topónimo *Ayuelo* constituye otro indicio más a favor de que en esta zona se ubicaría la ciudad de Eio, cuya destrucción por orden de Abd el Rahman II se encuentra en relación con la ‘fundación’ de Murcia⁸⁸.

Finalmente, hay que tener en cuenta la presencia de unos cercanos eremitorios al sur de la ciudad (los eremitorios de la Luz y de la Fuensanta⁸⁹). Hay en efecto una tradición monacal y eremítica, que si bien puede documentarse sólo relativamente tarde, a partir del siglo XV, no es menos cierto que todavía se halla sin estudiar en profundidad. No se puede negar tajantemente

88 Cf. R. POCKLINGTON, «El emplazamiento de Iyi(h)», *Sharq al-Andalus* 4 (1987), 175-198; ID., *Estudios toponímicos...*, 37. Otra visión sobre la ubicación de Eio en A. YELO TEMPLADO, «La ciudad episcopal de Ello», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras* 37, 1-2 (1980), 3-12; ID., «Crisis religiosa subyacente en la campaña de Tudmir», *Scripta Fulgentina*, 6/1, n° 11 (1996), 121-124.

89 Cf. J. FUENTES Y PONTE, *España Mariana. Provincia de Murcia, parte cuarta*, Lérida, 1883 (repr. Murcia, 2005), p. 43 sobre la Fuensanta; p. 73 sobre la Luz; también J. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Los hermanos de la Luz*, Murcia, 1958, 28-35; como subraya GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas...*, 71, n.258: «Toda la cordillera Sur de la ciudad de Murcia tiene un gran interés arqueológico. La historia del primitivo cristianismo en la zona está por escribir».

que estos eremitorios no hubiesen tenido precedentes mozárabes, visigodos e hispanorromanos, dada no ya la cercanía, sino la pura vecindad de los mismos con esos notables exponentes de la arquitectura cristiano-romana que son el *martyrium* de La Alberca y la basílica de Algezares. De hecho resulta muy sugerente, aunque no se desentraña a primera vista, el dato aportado por Fuentes y Ponte el año 1883 en su *España Mariana*,⁹⁰ según el cual los orígenes eremíticos de la Luz se podrían fijar en torno al siglo IX. Fuentes y Ponte menciona, por desgracia sin citar la fuente, una información a la que en principio no concede fiabilidad, en virtud de la cual «el primer cenobita que se retiró a esta localidad fue un tal Higinio, después de hacer vida penitente en San Ginés de la Xara». Como no otorga gran crédito a las informaciones, continúa diciendo que «las suposiciones gratuitas del viaje de Higinio desde Portugal, su desembarco en Cartagena, su penitente vida allí con San Ginés y su viaje a la Sierra hoy de la Fuensanta, estableciéndose en ella y bajando los domingos a oír misa al inmediato pueblo de la Alberca, son suposiciones no muy discretas y que con reservas deben acogerse...; creemos prudente suspender todo juicio sobre este asunto, como lo de bajar a oír misa a aquel pueblo, puesto que éste no existió hasta después de la invasión sarracena y su mismo nombre lo manifiesta». Sin embargo, a Fuentes y Ponte no se le ocurrió relacionar la mención a La Alberca como lugar donde se podía oír misa en el siglo IX con las ruinas del *martyrium* y del yacimiento romano donde se sitúa, que eran muy anteriores a la dominación musulmana, ruinas de cuya existencia ya se tenía noticia en 1832. Fue precisamente el propio Fuentes y Ponte quien años más tarde, en 1894, dio las primeras noticias sobre los restos arqueológicos de El Llano⁹¹. Por otra parte, no deja de ser ilustrativa la mención al monasterio de San Ginés de la Jara en la historia de Higinio, pues se trata de un importante centro monástico mozárabe bien documentado cuyo origen podría llegar a la Antigüedad Tardía⁹². Si el mencionado Higinio hubiera decidido de verdad abandonar San Ginés e instalarse en la Fuensanta, o hubiera sido requerido a ello por otras personas que lo llamaron, cabría asegurar que en este último lugar se registraba una actividad eremítica cuya razón de ser podría encontrarse justamente en el *martyrium* de La Alberca, o cuando menos estar estrechamente relacionada con éste, como luego señalaremos.

4. ATISBOS E HIPÓTESIS DE RECONSTRUCCIÓN

«Una idea anticipada es necesaria en todo raciocinio empírico», escribió Claude Bernard. No podemos por ahora saber cómo comenzó la historia del martirio de La Alberca, cuyo entorno contaba, como veremos, con mirtos y con una fuente, pero trataremos de mostrar que la conexión martirio/mirto/Murcia como idea directriz tiene entidad como para resultar fecunda. Es muy probable que aquel lugar donde se emplazó el martirio gozase con anterioridad de la condición de tierra sagrada, ya fuese desde época prerromana, ya guardando relación con alguna forma de culto romano (por ejemplo, Fauno, Venus, Diana). Es cosa averiguada que en el 351 el

90 FUENTES Y PONTE, *op cit.*, 73-74.

91 Cf. MERGELINA, «El sepulcro...», 290-293.

92 Cf. E. VALERA, «Historia de San Ginés de la Jara (manuscrito del siglo XV)», *Murgetana* 16, (1961), 77-117; R. POCKLINGTON, «Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara», en VVAA, *Historia de Cartagena VI*, Murcia, 1986, 229-352; ID., *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia 1990, 140; GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas ...*, 258-259; B. SOLER HUERTAS, A. EGEA VIVANCOS, A. GONZÁLEZ BLANCO, «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas históricas-arqueológicas», *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Cartagena 2000, 621.

césar Galo ordenó transportar a Dafne, que era un centro de idolatría y de relajación, el cuerpo del mártir Babilas, e hizo levantar una iglesia cerca del templo de Apolo. Para acallar al célebre oráculo egipcio de Menutis, cercano a Canopo, que atraía gran concurso humano, San Cirilo de Alejandría transportó solemnemente hasta allí los cuerpos de los santos mártires. En la Galia existía un gran lago sobre el monte Helario donde los paganos celebraban una gran fiesta, que duraba cuatro días; arrojaban ofrendas al lago y realizaban libaciones y sacrificios. El obispo de Javols hizo construir sobre el borde del lago una iglesia en honor de San Hilario y colocó en ella reliquias del santo, logrando que la fiesta fuese abandonada y las ofrendas fuesen llevadas a la basílica (Greg. Turon., *In glor. confess.* II)⁹³.

En cualquier caso, lo cierto es que este importante *martyrium* de La Alberca se desarrolló con fuerza entre los siglos IV y VI d. C. y a su alrededor encontramos, como hemos visto, un buen número de instalaciones seguramente articuladas a partir del mismo. Si un grupo de los *martyria* conocidos no superó las dimensiones de un modesto oratorio, hubo algunos que fueron basílicas y otros, finalmente, que alcanzaron la categoría de grandes santuarios con sus distintas piezas dispersas en los contornos de la tumba⁹⁴. Las llamadas Märtyrer-Kapelle nada tienen que ver originalmente con el edificio de una iglesia, pues no eran sino una construcción que crecía lentamente junto a la tumba del mártir —la mayoría surgen fuera de las ciudades— y que en principio servía de modo exclusivo para la fiesta de conmemoración del mártir. Se formaron según el modelo judío de los emplazamientos de oración (οἴκοι εὐκτήριου). Capillas martiriales e iglesias estuvieron totalmente separadas durante un tiempo, e incluso la idea de que la iglesia pudiese contener una sepultura fue directamente rechazada⁹⁵. Y como sobre la gran mayoría de las vidas de los mártires las iglesias locales no habían conservado ningún relato autorizado, muchísimos cultos se desarrollaron silenciosamente en torno a las tumbas, sin más tradiciones que el nombre del mártir, su título y el aniversario de su muerte; esto era sin duda suficiente para las personas más instruidas, y en esta línea influyó la defensa del culto a los mártires frente a los reproches de idolatría que provenían de los paganos, tal como aparece nítidamente formulada por Teodoro: «Los templos de vuestros dioses están tan completamente destruidos, que no han dejado rastro; ni siquiera los contemporáneos saben cómo estaban hechos los altares. Sus materiales han servido para los santuarios de los mártires. Pues nuestro Maestro ha introducido sus muertos a la vista y presencia de todos en el lugar de vuestros dioses, y ha atribuido a los suyos los honores que se les rendían. En lugar de las Pandia, de las Diasia, de las Dionisia y de otras solemnidades, celebramos la fiesta de Pedro, de Pablo, de Tomás, de Sergio, de Marcelo, de Leoncio, de Antonino, de Mauricio y de otros mártires, y en lugar de las antiguas procesiones con sus ritos obscenos,

93 Sobre estos ejemplos véase DELEHAYE, *Les légendes...*, 160 s.; ID., *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia hagiographica, 20), Bruxelles, 1933, 121, así como 362-371 sobre el culto a los mártires propios en Hispania.

94 P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche* 7 (Studi e testi 49), Roma, 1928, 126-128; 146-153.

95 A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*⁴, Leipzig, 1924, 617. Es muy claro al respecto (ausencia de iglesia, existencia a lo sumo de un altar) el siguiente pasaje de san Agustín (*Ciudad de Dios*, VIII 27,1): «Sin embargo, nosotros no establecemos para los mismos mártires ni templos, ni sacerdocios, ni solemnidades, ni sacrificios, porque no se trata de ellos mismos, sino de su Dios, nuestro Dios. Honramos ciertamente sus memorias como de santos hombres de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte de sus cuerpos para dar a conocer la verdadera religión... ¿Quién, en efecto, de los fieles, estando el sacerdote ante el altar, aun el levantado sobre el cuerpo de algún santo mártir para honor y culto de Dios, quién le oyó nunca decir en sus preces “te ofrezco este sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano”? Ante sus monumentos, es a Dios a quien se ofrece, Dios que los hizo hombres y mártires y los asoció a sus santos ángeles en el honor celestial».

celebramos castas reuniones, sin borracheras, ni danzas, ni risas, sino con cánticos religiosos, con discursos piadosos y con rezos acompañados de conmovedoras lágrimas»⁹⁶.

Pero el vulgo no aceptaría esta situación durante mucho tiempo, y pese a estos discursos galeatos, no exentos de retórica y de tópicos, la realidad ofrece una imagen bastante diferente. Una vez acabadas las persecuciones y producida la conversión de las masas, la disciplina se relajó; algunos martirios fueron frecuentados no sólo durante la celebración festiva del titular (o titulares), sino que se adoptaron viejas costumbres populares, como la de realizar allí banquetes funerarios. San Agustín (*Conf.* VI 2, 2) cuenta cómo su madre tuvo que obedecer en Milán las órdenes de San Ambrosio y renunciar a la costumbre africana de presentar *ad memorias sanctorum* una ofrenda de gachas, de pan y de vino. Y es que, como advierte Marrou, «los cristianos de África no se contentaban con depositar sus ofrendas en las tumbas veneradas; comían y bebían, a veces sin medida, y estos banquetes degeneraban en riñas y en orgías; y así, las fiestas de los mártires se impregnaban de un carácter bien profano (¡se bailaba toda la noche, en la basílica de San Cipriano de Cartago, en el aniversario de su martirio!). Uno de los primeros actos de la vida sacerdotal de San Agustín fue el intento de desarraigar tales abusos... Sus textos evocan principalmente el escándalo que consistía en transformar cementerios, *memoriae* o basílicas en salas de festines y de borracheras. Y algunas veces Agustín es preciso: en el manifiesto que dirige al primado de África, Aurelio, se ve inducido a certificar que estas comidas y borracheras se producen no sólo los días de la fiesta de los mártires, sino también los días ordinarios»⁹⁷.

Por estas y otras razones coyunturales, numerosos *martyria* conocieron un importante auge como centros religiosos de reunión y a ellos se acostumbraba a acudir en peregrinación durante determinadas fechas, a veces en varias ocasiones al año. Tales tradiciones gozaron pronto de prosperidad en la parte oriental del Mediterráneo. Junto a los fieles, los mercaderes frecuentaban también estos lugares santos, pues las fiestas iban generalmente acompañadas de ferias que atraían a quienes querían compaginar el comercio con la devoción. Es sabido que los mercaderes fueron activos transportistas de reliquias y que contribuyeron con eficacia a la difusión de los cultos; también los navegantes que hacían escala en los puertos próximos a los santuarios difundían luego sus excelencias, como muestran los ejemplos de santa Tecla en Seleucia, de San Leoncio en Trípoli, de San Nicolás en Mira y de San Focas en Sínope⁹⁸. Finalmente, cabe recordar que estos lugares habían concentrado una cifra importante de obreros y artesanos durante los años de construcción de todo el conjunto, aunque estos trabajadores se encuentran siempre, en menor número, en los principales santuarios, porque su laboriosidad se precisaba para mantener servicios e instalaciones y producir artículos de venta.

Basta una selección de los santuarios estudiados por Maraval para ratificar la suma de elementos que se asocian al ámbito de los *martyria*. Los más simples disponían, al menos, de una hospedería, pero también los hay con hospedería más un monasterio anejo⁹⁹. En varias ocasiones sólo se nos indica que sobre la tumba del mártir se elevan grandes santuarios¹⁰⁰. Que

96 Teodoreto de Ciro, *Therapeut. hellen. affect.* VIII 68-69 (SC 57); vid. DELEHAYE, *Les origines du culte...*, 413.

97 H. I. MARROU, «Survivances païennes dans les rites funéraires donatistes», en *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Coll. Latomus, vol. II), Bruxelles, 1950, 196-201.

98 P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, 130 s.

99 MARAVAL, *op. cit.*, 299; 333 s.; 340; 375; 403.

100 MARAVAL, *op. cit.*, 367.

tales afirmaciones no son gratuitas lo demuestran los conjuntos martiriales más notables, sobre los cuales se nos han transmitido claras descripciones. En Menutis el martirio de Ciro y Juan ofrecía al visitante iglesia y pórticos, un baptisterio, una fuente, baños termales, así como otras dependencias del santuario con habitaciones para el personal de servicio, tabernas y panadería. A su vez, el martirio de San Menas tuvo hospedería, un convento, casas y habitaciones, palacios, horno cerámico y dependencias para una pequeña guarnición militar; incluso se mejoró el camino de Alejandría a San Menas estableciendo hospederías, puntos de aprovisionamiento y zonas de descanso¹⁰¹. El conjunto de Tecla en Seleucia, que ya hemos mencionado a propósito del mirto, destacaba por su basílica de tres naves, la gruta, la fuente y el bosque de mirtos, pero también por la iglesia martirial, los conventos, las cisternas y los baños¹⁰². Justiniano quiso convertir el santuario de los mártires Cosme y Damián de Feremma en una ciudad próspera, por lo que financió la construcción de un acueducto, de una muralla y otros edificios. No menos instructivo es el caso de San Teodoro en Eucaita (Asia Menor), cerca de Amasis. La tumba del mártir era un magnífico edificio, decorado interiormente con escenas de su pasión y exteriormente con esculturas de animales; había hospedería y monasterio, y en tiempos del emperador Anastasio el caserío fue elevado al rango de ciudad, a la que se rodeó con una muralla; la ciudad pasó a ser además sede episcopal¹⁰³.

La instalación de anacoretas en algunos *martyria* tuvo que ser un hecho no infrecuente, a juzgar por este interesante pasaje de la vida de Teodoro de Siceón: «cuando tenía la edad de catorce años resolvió por sí mismo renunciar completamente a su familia y pasar su vida en el *martyrium*... Como su madre y las mujeres que estaban con ella ignoraban aún que su bienaventurado género de vida no admitía ni cambio ni ruptura de ningún tipo, debido a su edad todavía tierna le traían panes candeales y pedazos de pollo guisado y asado. Él lo aceptaba todo para darles ánimo y para que su ayuno quedase en secreto; sin embargo, no hacía ningún uso de la comida, sino que, cuando se habían marchado, salía del *martyrium*, echaba todos los manjares sobre una piedra y volvía a entrar luego; eran los pájaros y las bestias los que se los comían. Y si alguno pasaba por allí, cogía los manjares de encima de la piedra. En cuanto al alimento de este niño, provenía de las ofrendas hechas al *martyrium*; y si algún día sucedía que faltaban, se contentaba con pan seco... Hizo un agujero en el *martyrium* y se abrió allí bajo tierra una oscura cueva, debajo del altar del santuario... Llegado el día de la Epifanía, celebró la fiesta; luego entró en la cueva subterránea, donde observó una vida de silencio hasta el día de Ramos»¹⁰⁴. Y aunque ciertos rasgos de esta historia sean, como demanda el género, casi fantásticos, el relato contiene algunos datos que lo sitúan dentro de la tradición ordinaria sobre la vida en soledad y su prestigio.

Pues bien, el martirio de La Alberca pudo dar lugar asimismo al nacimiento de un interesante conjunto de instalaciones, que conectarían este monumento con la inmediata zona de Algezares. Además de los restos que aquí se conservan, ya conocidos y señalados, recientemente acaba de documentarse en un sector próximo a la basílica de Algezares —dista de ella unos 130 metros— la existencia de un *atrium*, porticado por tres lados, que presenta una amplia sala central y dos

101 MARAVAL, *op. cit.*, 317-321.

102 MARAVAL, *op. cit.*, 356 s.

103 MARAVAL, *op. cit.*, 347 s.; 376.

104 *Vit. Theod.* 15-16, edit. por A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykeon. I. Texte grec. II. Traduction, commentaire et appendice* (Subsidia hagiographica, 48), Bruxelles, 1970. Teodoro vivió en el s. VII.

naves. Según sus excavadores, pertenecería a un probable complejo eclesiástico y no poseería carácter residencial; la vida de este edificio se fija en los siglos V y VI¹⁰⁵. Si todos los restos de Algezares se hallasen en relación, lo que resulta verosímil, con el núcleo del *martyrium*, encontrándose esparcidos por un radio de unos dos kilómetros, tal como sucede en los martirios del otro lado del Mediterráneo, nos situaríamos ante uno de esos grandes centros martiriales que se habían distinguido por la creación de basílicas, pórticos, monasterios, hospederías, baños, y otras construcciones para servicios. Por alguna razón que ignoramos, aquella tumba generó un desarrollo especial y tuvo que atraer peregrinaciones desde las principales ciudades de los alrededores, y particularmente desde Cartagena¹⁰⁶. La historia de Higinio (que, no lo olvidemos, llega desde Portugal y desembarca en Cartagena) indica que ya entonces acudieron también anacoretas para instalarse en la zona.

Cabe sospechar que la dominación bizantina en esta parte de la Península afianzase definitivamente todo el santuario y que éste incluso fuese objeto de atención por parte del poder imperial¹⁰⁷. En este sentido, no debemos perder de vista la constante actividad de Bizancio durante el siglo VI en el norte de África, trasladando reliquias en numerosos lugares y procediendo a la *depositio* de los restos de santos y mártires¹⁰⁸. Desde luego, el martirio de La Alberca debió hallarse bajo jurisdicción bizantina hasta época, al menos, del rey visigodo Sisebuto, pues es muy probable que este territorio fuese ocupado hacia el 625 por su sucesor, Suintila¹⁰⁹.

El entorno de aquel conjunto martirial Alberca/Algezares, al pie de la sierra, contaba con una fuente (la Fuensanta) y con parcelas de mirtos, tal vez un gran bosquecillo, formando una estructura semejante a algunos de los martirios más destacados de Oriente. La propia advocación Virgen de la Fuensanta, cuyo culto está atestiguado por la documentación escrita desde 1429 y que hasta el siglo XVII tuvo sólo importancia local entre los vecinos de Algezares y La Alberca, apartada en su pequeña Tebaida (como llamaban a los eremitorios), así como las procesiones anuales a la fuente en la celebración festiva, sugieren que el manantial de agua ya caracterizó la naturaleza sagrada de aquel punto desde época muy antigua, y pudo ser uno de los motivos de instalación del martirio y causa de crecimiento y atracción de peregrinos. El otro motivo tuvo que ser el mirto, sobre cuya presencia en estas faldas de la sierra y su empleo en los ritos posteriores tenemos un dato, al menos, que procede del siglo XVII: «al pasar por cerca del Reguerón se hicieron contradizos otros dos coristas capuchinos y sustituyeron a los seglares a las andas. Cuando los del convento calcularon que la procesión se aproximaba comenzaron a repicar, y prevenido el atrio con *murtas* y aneas, salió toda la comunidad a recibirla con capa y cruz. Esto ya anochecido»¹¹⁰.

105 Véase en este mismo libro homenaje al Prof. González Blanco la aportación de L. A. GARCÍA BLÁNQUEZ, «El *atrium* paleocristiano de Algezares (Murcia)».

106 Si la Cueva Negra de Fortuna fue capaz de atraer a visitantes ebusitanos, que llegaron por Cartagena, con mayor razón un martirio de tales características, quizá el único en la Península, debió ejercer un gran aliciente para los cristianos de la Hispania oriental.

107 Recuérdense las medidas adoptadas por algunos emperadores (Justiniano, Anastasio) para favorecer a los *martyria* que antes mencionamos, las cuales serían el reflejo de una larga preocupación por asegurar sus objetivos religiosos y sociales. Esta política habría alcanzado también a las posesiones bizantinas en el Mediterráneo occidental.

108 J. DURLIAT, «La lettre L dans les inscriptions byzantines d'Afrique», *Byzantion* 49 (1979), 162 s., que recoge quince casos.

109 Véase M. VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*, (Memorias del Seminario de Historia Antigua, IV), Alcalá de Henares, 1993, 296-310.

110 FUENTES Y PONTE, *op. cit.*, 49.

Ya hemos visto que, como manifestación de una cualidad inherente a la santidad del lugar y de la persona venerada, el valor concedido al mirto dentro de los recintos martiriales desembocaba en la creación de un topónimo basado sobre la raíz del nombre, que en griego produjo formas como Μυρσεών, Μυρσινών, Μυρσινεών, y que en latín serían *Murta/Myrta*, o bien *Murtea/Myrtea* (se sobreentiende el concepto *silva*), es decir, el bosque de mirto de características especiales por cuanto no se trata de arbustos comunes, sino de mirtos propios del santuario del mártir, mirtos por tanto sagrados y que constituyen la señal más prístina y representativa de lo sobrenatural en el espacio físico sobre el que se alza el santuario. Que este proceso de formación nominal cristalizó en otras zonas de la península ibérica se pone de relieve a partir del nombre que recibieron dos monasterios algo separados también de la costa, pero situados en zonas que conocieron una larga romanización: el monasterio de la Murta, cerca de Alcira (Valencia), y el monasterio de la Murtra, no lejos de Badalona (la antigua *Baetulo*). Ambos desaparecieron con el tiempo. Pero respecto a su origen, no sería extraño que estos dos centros espirituales fuesen continuidad de un antiguo santuario, tal vez cristianizado en la Antigüedad tardía, cuyo principal rasgo consistía precisamente en la función atribuida al mirto dentro del complejo sagrado, hasta el punto de convertirse en el nombre que identificó al lugar¹¹¹.

La fuente ligada al *martyrium* de La Alberca ha quedado señalada con el topónimo Fuensanta. Pero si la denominación *Murtea* o *Myrtea* aplicada a la zona martirial había obtenido tanto o mayor arraigo, dada la importancia del mirto en el lugar, es normal que hubiera sido escogida por la población (y peregrinos) para aplicarla como nombre propio para ese santuario que formaban, en La Alberca y Algezares, el martirio, la basílica, otras instalaciones y los eremitorios. No hay ninguna documentación que nos permita seguir su historia entre los siglos VII y IX, y por ahora el único rastro posible sería, a nuestro entender, el del supuesto nombre. A la llegada de los árabes es probable que el lugar contase con un núcleo estable de población, e incluso podía haber tenido un obispo (recuérdese el caso de Eucaita). Pero las fuentes árabes sobre la fundación de Murcia se refieren a las discordias y enfrentamientos civiles que se habían producido en el territorio, protagonizados por yemeníes y mudaríes, y no sería improbable que los habitantes del santuario se hubiesen visto obligados a tomar partido, de modo que al terminar la contienda las autoridades se encargarían de trasladar hasta el valle.

La ciudad de Murcia constituiría, pues, una nueva ciudad creada en su mayor parte a toda la población de la *murtea* por desplazamiento forzoso de los miembros de un lugar habitado preexistente, que con ellos traerían su antiguo y propio nombre; no serían otros sino la población que ocupaba el *martyrium* (la *murtea*). Esta reconstrucción daría por tanto plena explicación al topónimo no árabe del lugar, es decir, a las circunstancias concretas por las que se impuso una denominación romana tan expresiva, que aún se hallaba viva en el s. IX, y supondría admitir

111 En el caso del monasterio jerónimo de la Murta (Alcira), sabemos que desde 1358 hubo en aquel valle anacoretas, y se documentan once ermitas. Fray Juan Morera, que profesó en la Murta, afirma que, según una tradición local, el valle pudo estar ininterrumpidamente habitado por eremitas, y que San Donato, fundador y abad del famoso monasterio servitano, se halla enterrado allí: *vid.* J. CAMPÓN GONZALVO, *Monasterio de Santa María de la Murta, Alcira: su fundación*, Tesis de licenciatura inédita, Valencia, 1983, 110-112. Aunque en rigor se desconoce el emplazamiento de aquel famoso monasterio servitano, creado con monjes llegados de África, existe una tendencia general a situarlo dentro de la diócesis ercavicense, incluso en las cercanías de la propia Ercavica (*cf.* R. BARROSO, J. MORÍN, «El monasterio servitano: auge y caída de un cenobio visigodo», *Codex Aquilarensis* 19 (2003), 9-25). La noticia de Morera carece de apoyo histórico documental, pero es probable reflejo de los recuerdos conservados sobre los más antiguos anacoretas (¿desde la Antigüedad tardía?) en el valle de la Murta.

que el grupo más numeroso de personas que dieron inicio a la historia de Murcia fueron los romano/visigodos de la falda de la sierra, y en concreto todos los que aún ocupaban la zona de La Alberca/Algezares. Esta medida deberíamos considerarla sin más como una forma de persecución contra los cristianos. Es bien sabido que precisamente en estas mismas fechas, coetáneas de san Eulogio de Córdoba (nacido hacia el 800), los sacerdotes de la iglesia cordobesa de San Zoilo educaron sin trabas al joven Eulogio y que el abad Speraindeo gobernó el monasterio de Santa Clara, cerca de la ciudad califal, en perfecta armonía con el poder. Sólo a finales del reinado de Abd-al Rahmán II se promueve un cambio de actitud y hacia el año 850 empezaron los martirios y decapitaciones. Así pues, en las fechas de la fundación de Murcia se mantenía la tolerancia religiosa en los territorios bajo dominio cordobés; el traslado de la población representaría sin duda una mera opción política necesaria para solucionar satisfactoriamente el pasado enfrentamiento entre yemeníes y mudaríes, en el que la población de *la murtea* habría estado implicada.

Por otra parte, la decisión de trasladar a una población preexistente para realizar una fundación cuenta con paralelos en la historia musulmana de la Península. Sin necesidad de alejarnos demasiado de la zona, cabe señalar que el origen de Elx (Elche) se ha explicado recientemente como resultado del traslado de la población de la antigua Ilici, que residía en la partida de la Alcudia, y del mismo modo que pudo suceder en el proceso de Murcia, mientras que el nombre antiguo se traslada a la nueva fundación, el nombre de «las ruinas» del lugar abandonado es reemplazado por un topónimo árabe (Alcudia, Alberca, Algezares)¹¹². Conocemos además una serie de traslados anteriores al siglo X que testimonian el abandono de un emplazamiento antiguo y muestran cómo sus habitantes procedieron a instalarse en una nueva población con nombre árabe (*Ossonoba*/Faro; *Baelo*/Tarifa; *Begastri*/Cehegín; *Bilbilis*/Calatayud), pero en ciertos casos el nombre romano se mantuvo y fue utilizado, después que se adaptó a la forma árabe, como topónimo del nuevo lugar (*Lucentum*/Alacant; *Castra Caecilia*/Cáceres).

En suma, la fundación de la ciudad de Murcia significaría el abandono casi absoluto del conjunto martirial; quizá perduró tímidamente la vida eremítica, con los altibajos propios de una época no propicia para los cristianos, tal como transcurrió en otros lugares bajo dominio árabe. La multiplicación de los trabajos arqueológicos en los dominios del viejo santuario del mirto es probable que logren ayudarnos, en un futuro, a despejar algunas de las incógnitas que envuelven la historia de aquellas circunstancias que hemos perseguido reconstruir¹¹³.

112 Agradecemos vivamente a la profesora Carmen Barceló, catedrática de Filología Árabe de la Universidad de Valencia, sus valiosas informaciones sobre los ejemplos que aquí registramos; la profesora Barceló tiene en prensa un trabajo sobre el caso de Elx, que aparecerá en breve en la revista del Museo Arqueológico de Alicante.

113 Sobre la celebridad de que gozó santa Tecla en los siglos iniciales del cristianismo, puesto que calificada como el primer mártir cristiano y situada a la altura de los apóstoles (por su vinculación a san Pablo), véase S. REINACH, *Cultes, mythes et religion*, Paris, 1912, 229-251 (= *Cultes, mythes...*, Paris, 1996, 903-918). Desde Asia Menor su influencia alcanzó pronto Italia y la Península Ibérica, llegando en concreto a la capital de la Tarraconense; de hecho, es la patrona de Tarragona y titular de la iglesia catedral metropolitana. Como en la antigua Tarraco se ha detectado la presencia de cristianos de procedencia oriental, en concreto de Tarso en Cilicia, la patria de Pablo (G. ALFÖLDY, *RE Suppl.* XV, cols. 639 y 641, s.v. Tarraco), cabe la posibilidad de que trajeran consigo alguna reliquia de la santa de Iconio. ¿Sería demasiado inverosímil suponer que tal vez alguna otra reliquia de Tecla arribase a Cartagena y acabara dando origen al *martyrium* de La Alberca (existencia previa de mirtos y fuente, que hacían de aquel punto el lugar idóneo para reproducir el bosque del martirio original)?