

LA IGLESIA DE SAN BARTOLOMÉ DEL DESPOBLADO DEL POU DE LA FIGUERA EN ALTORRICÓN (LA LITERA, HUESCA) Y SUS ENTERRAMIENTOS

IZASKUN AMBROSIO ARCAS, JUAN ROVIRA MARSAL

RESUMEN

En el artículo se analiza el ritual funerario que llevaron a cabo los habitantes de la aldea del Pou de la Figuera en la necrópolis asociada a su iglesia parroquial de San Bartolomé (actualmente ermita de San Bartolomé de Altorricón, en la comarca oscense de la Litera), en la que los difuntos presentaban una moneda en la mano. Asimismo, se incorpora un inventario del material numismático y del ajuar recuperados.

PALABRAS CLAVE

El Pou de la Figuera, ritual funerario, Altorricón, la Litera, material numismático, ajuar

RESUM

En l'article s'analitza el ritual funerari que van dur a terme els habitants del Pou de la Figuera a la necròpoli annexa a la seva església parroquial de Sant Bartomeu (actualment ermita de Sant Bartomeu d'Altorricó, la Llitera), en la qual els difunts presentaven una moneda a la mà. També s'incorpora un inventari del material numismàtic i de l'aixovar recuperats.

PARAULES CLAU

El Pou de la Figuera, ritual funerari, Altorricó, la Llitera, material numismàtic, aixovar

ABSTRACT

The paper analyses the funeral rites performed by the inhabitants of the village of El Pou de la Figuera in the necropolis associated with its parish church of San Bartolomé (now the hermitage of San Bartolomé in Altorricón), in the Huesca region of La Litera, in which the deceased were buried with a coin in their hands. It also includes an inventory of the recovered numismatic material and grave goods.

KEY WORDS

El Pou de la Figuera, funeral rites, Altorricón, La Litera, numismatic material, grave goods

Introducción

La actual ermita de San Bartolomé está situada en la partida denominada Sas de San Bartolomé, aproximadamente a 1,5 km al suroeste de la población de Altorricón (la Litera, Huesca). En el momento de su construcción y durante su uso parroquial (siglos XIII-XVI) su ubicación era excepcional, ya que dominaba visualmente la parte más baja de la comarca y se alzaba junto a la importante cañada real, la más transitada de las ocho cabañeras de Aragón, que en este caso conducía desde Belver, en la ribera del Cinca, hasta los pastos de verano de Castanesa, Aneto y valle de Arán. La edificación eclesiástica era la iglesia parroquial del desaparecido poblado medieval de Del Pou, también denominado El Pou (o Lo Pou) de la Figuera, según las fuentes (Rovira, 1976, pp. 6-8).

Adosada a su cara norte se encontraba la necrópolis que acogería a toda la población y que presenta una peculiaridad en el ritual funerario que se practicaba, al enterrarse a los difuntos con una moneda en la mano. El material numismático recuperado en este contexto funerario nos aporta información cronológica y de circulación monetaria, dado que permite conocer el momento y la procedencia de su acuñación, además de acotar el periodo de ocupación de la aldea. El apartado final de este artículo incorpora el inventario de las monedas y el ajuar recuperados.



FIGURA 1: Vista aérea con la ubicación de la ermita de San Bartolomé respecto al núcleo urbano de Altorricón (Fuente: Instituto Geográfico Nacional)

El Pou de la Figuera

Puede afirmarse que el momento de erección del poblado medieval del Pou de la Figuera (o *lo Pou de la Figuera*) tuvo lugar tras la conquista feudal de mediados del siglo XII (1147-1149), siendo algo posterior la construcción de su iglesia parroquial de estilo románico (Rovira, 2013, p. 8).

Probablemente, el origen y emplazamiento de la población fueran consecuencia de la repoblación del territorio tras la conquista cristiana y de la expansión agrícola y ganadera trashumante, así como de su ubicación estratégica, puesto que dominaba la parte más inferior de la comarca. A señalar que, en el ámbito rural, fue habitual la expansión de la construcción de iglesias y monasterios, promovida por la voluntad de señores laicos (élites territoriales) con el fin de establecer un mayor control a la vez que mostrar ascetismo (Ripoll y Velázquez, 1999, pp. 101-165).

La presencia de agua en este lugar debió de ser lo que llevó a los fundadores del lugar a establecerse en este emplazamiento. Además, sería un antiguo pozo el que dio nombre a esta aldea literana. Al respecto, Madoz (1845-1850), en su *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar* nos dice que cerca de Altorricón se sitúa «[...] una ermita dedicada también á San Bartolomé, y un pozo de agua potable de la que se sirve el vec. para beber y demas usos domésticos en las temporadas de sequia, muy frecuentes en aquel pais [...]». En el *Libro de resoluciones y cuentas de la administración del común*, conservado en el archivo del Ayuntamiento de Altorricón, también se recogen datos sobre la limpieza y arreglo de dicho pozo o mina entre los años 1799 y 1878, pozo hoy en día desaparecido pero todavía visible en la década de los años setenta del pasado siglo.

En la publicación sobre el impuesto del monedaje de 1397, de J. F. Utrilla (1986, pp. 76 y 95) aparece la aldea mencionada bajo el nombre *Del Pon*, error en la transcripción del documento original que el propio autor, en un anterior trabajo, ya mencionaba como *Del Pou* (Utrilla, 1982, pp. 162, 169 y 181), junto a otras aldeas como *Torricó* y *Campell*, pertenecientes todas ellas a la villa de *Tamarit* (Tamarite de Litera). Asimismo, en este trabajo aparecen citados los nombres de los habitantes de la población sujetos al pago de dicho impuesto¹. Si bien el número de pobladores, junto a sus familias, debió de ser mucho más importante, únicamente aparecen relacionadas nueve personas, al no constar en el censo aquellos cuyo patrimonio era inferior a 70 sueldos, así como tampoco los ricoshombres, caballeros, infanzones y clérigos (Orcástegui, 1983 y Utrilla, 1982, p. 157). De hecho, otras fuentes originales² confirmarían el mencionado error de transcripción, ya que la aldea del Pou de la Figuera aparece en ellas correctamente especificada de manera inequívoca, así

1 Los habitantes citados eran: Ramón de Tergo; Mathéu Corita; Montserrat, fill; Pere Corita; Ramón de Fet; Gonbáu de Fet; Pere, fill d'en Mathéu Ponz; Perico de Fet; Uxor (esposa) Dominici de Sopedeny (transcripción de J.F Utrilla Utrilla (1986, 76)). Estas personas que aparecen en el documento son aquellas cuyo patrimonio era superior a los 70 sueldos jaqueses, por lo que debían pagar al rey un maravedí (7 sueldos) cada siete años.

2 Sería el caso de un pergamino del año 1454 realizado a raíz de la visita pastoral de 1445, conservado en el Arxiu Capítular de Lleida: «Concordia entre el rector Montserrat de Sant Felíu y los jurados y prohombres del Pou de la Figuera sobre la reparación de la iglesia, que se halla en mal estado».

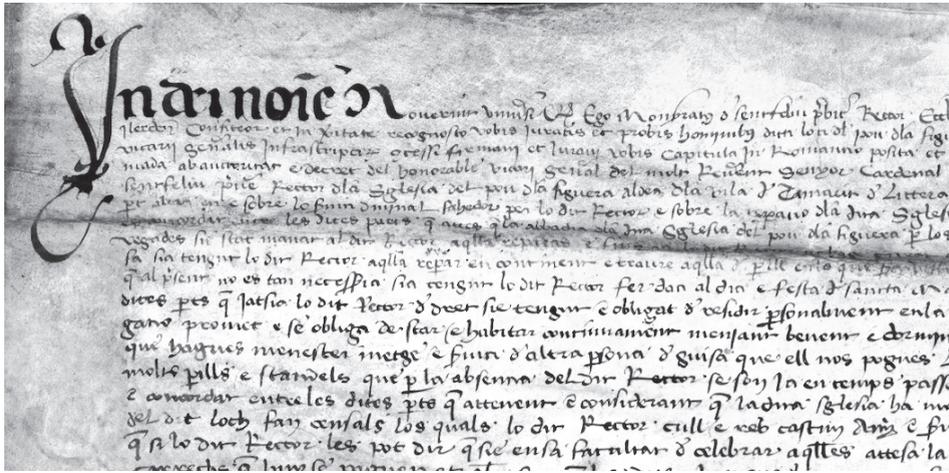


FIGURA 2: Detalle de la concordia de 1454 en la que se aprecia nítidamente el nombre de la aldea (Archivo Capitular de Lérida, sig. LP_02423)

como en otros documentos, como son los libros de visitas de la Catedral de Lérida, en los que aparece como una parroquia perteneciente a Tamarite (*Tamarit*) (Castillón, 1995, pp. 101, 102, 108 y 109).

El establecimiento de las parroquias, a pesar de ser anterior al surgimiento del Pou de la Figuera, tenía el propósito de introducir la religión cristiana en el ámbito rural, por lo que cada parroquia estaba constituida por una o varias iglesias, que debían estar al cargo de presbíteros y diáconos. Estos podían tener a su cargo otras iglesias cercanas, ya fueran de la misma parroquia o de otras. Las parroquias, pues, no hacen referencia solamente a los edificios de culto, sino que estaban constituidas por un territorio y una feligresía asignada, a cargo de presbíteros y diáconos que, a su vez, dependían del obispo de su diócesis.



FIGURA 3: Vista de la cara norte y ábside original del edificio religioso

La parroquia del Pou de la Figuera formaba parte del arciprestazgo de Tamarite, integrado en la diócesis de Lérida, que aglutinaba en una misma iglesia a los habitantes del poblado y del territorio correspondiente a la parroquia. Los datos de los que disponemos sobre dicha parroquia se derivan de las visitas realizadas por el prelado diocesano o por la persona nombrada al efecto, recopiladas en los libros de visitas de la Catedral de Lérida.

Las actas de estas visitas recogen información acerca del estado de los edificios de culto y otros edificios, el ajuar litúrgico que poseían, los beneficios, las almas de comunión, etc. El Pou de la Figuera aparece ya mencionado en las visitas realizadas en los años 1445 y 1541.

La primera visita fue realizada por Bernardo del Boscho, canónigo sacristán de la catedral de Lérida, en nombre del obispo Aznárez de Añón. En ella se menciona la parroquia (aquí entendida como iglesia) dedicada a san Bartolomé, cuyo rector era Monsaratus de Sant Feliu, que residía en la feligresía. Asimismo, se menciona el ajuar litúrgico de que disponía, pero la información que nos parece más relevante para este artículo es la referente a la parroquia: así, vemos que en esta visita de 1445 se citan 40 casas y 180 almas de comunión (Rovira, 1998a, p. 9). Además del censo poblacional, se indica el incendio que se produjo en 1443 en la iglesia, por lo que el canónigo (visitador) mandó que se rehabilitara el edificio con las limosnas recogidas, ya que presentaba peligro de hundimiento.

En el fogaje de 1495 decretado por Fernando el Católico para recaudar el impuesto de las *sisas*, que gravaba los artículos de primera necesidad y que consistía en el pago de trece sueldos por fuego para poblaciones de menos de 99 fuegos, ya no aparece la población del Pou (Serrano 1995), lo que parece indicar con casi toda probabilidad que el lugar ya se encontraba prácticamente deshabitado.

En una visita pastoral posterior, la del año 1541 realizada por Jerónimo del Toro, en nombre del obispo Jaime de Conchillos, se señala que la abadía todavía se encontraba habitada, aunque se efectúa el ruego de que se coloquen puertas en las habitaciones y el establo, lo que nos indica su estado de semiabandono. La iglesia tenía como rector a Pedro Gil de Tamarite y Jerónimo del Toro obligó a la construcción de una puerta en la iglesia para acceder al cementerio, información que retomaremos más adelante al hablar de la iglesia y la necrópolis. En esta ocasión, el visitador mencionaba dos vedados propiedad de la parroquia que se solían arrendar cada año.

El abandono de la aldea

Las causas de su abandono habría que buscarlas en la inseguridad de una pequeña población alejada del núcleo central al que pertenecía, Tamarite de Litera, de la que distaba unos ocho kilómetros, y muy probablemente también en las epidemias que asolaban el territorio, la plaga de la langosta y el descenso de las producciones agrícolas y la hambruna consiguiente. La peste negra, que llegó a la Península en 1348, se hizo notar en la zona próxima de Lérida y en Aragón, en los rebotes de los años posteriores hasta 1413, aunque posiblemente tuvieron más incidencia los de los años 1448, 1465, 1475-76, 1485-86, 1489-90 y 1494, de especial virulencia en la cercana ciudad de Lérida. Además, la zona de la Litera padeció, al igual que las limítrofes del Segriá (Lérida), las consecuencias de la guerra de Cataluña contra Juan II (1462-1472). Otros rebotes de la pandemia se produjeron en los años 1501-02 y 1507-08, pero el de 1523 sabemos fue muy intenso en Tamarite, según relata el historiador J. M. de Moner (1876, pp. 199-200), además de los posteriores de 1529-32. Por si ello fuera poco, el bandolerismo, especialmente intenso entre los años 1544 y 1588, influyó notablemente en el abandono de pequeños lugares alejados de la urbe y propició el desplazamiento de buena parte de la población del ámbito rural al urbano, en busca de una mayor seguridad y protección.

De las monedas recuperadas en su contexto funerario se infiere que, como muy tarde, a mediados del siglo XVI se produciría el abandono definitivo del poblado del Pou de la Figuera, ya que las monedas más abundantes halladas en la necrópolis y con una cronología más avanzada se acuñaron en el reinado de Juana I de Castilla y su hijo Carlos (1516-1558).

Teniendo en cuenta la situación general del territorio de la Corona, no sería descabellado pensar que la población del Pou de la Figuera, afectada por la crisis demográfica y económica generada por la peste, además de por la inseguridad, se viera obligada a trasladarse a un núcleo más grande, como sería Altorricón o, más probablemente aún, la villa de Tamarite, de la que dependía. Hay que señalar, además, la gran emigración documentada hacia Lérida de población aragonesa, especialmente de la zona limítrofe con Cataluña, en la segunda mitad del siglo XVI, y que se estima en el 14,9% de los hombres y el 30,6% de las mujeres llegados a la capital ilerdense (Vilalta, 2003, pp. 92-93).

Un breve repaso demográfico en base a los datos obtenidos de los dos censos fiscales de 1397 y 1495 nos indica que las aldeas de la zona baja del término municipal de Tamarite, las más alejadas, —Cuquet, el Toçal, la Montanera, Miporqué, Algayón y Altorricón— redujeron su población global en un 45,63%, mientras que la del Pou de la Figuera ya no aparece en el censo de 1495.

Pese a la muy probable práctica despoblación de la aldea a final del siglo, la parroquia del Pou de la Figuera pudo haber seguido funcionando algunas décadas más como lugar de culto y enterramiento de los feligreses del entorno, según parece deducirse de la ya mencionada visita pastoral del año 1541.



FIGURA 4: Columnas pareadas con capiteles lisos, en el transcurso de la reconstrucción de 1985

La iglesia parroquial de San Bartolomé

Se trata de una obra del románico tardío, de avanzado el siglo XIII. Su construcción, igual que la del resto de iglesias rurales hispánicas, probablemente se llevaría a cabo para la difusión de la religión cristiana entre las comunidades rurales. Sin embargo, su función fue más allá de cristianizar a los pobladores del Pou de la Figuera, ya que desarrolló las funciones de iglesia parroquial —distribución de sacramentos—. Muestra de ello es la necrópolis que tiene asociada. La iglesia de San Bartolomé entraría dentro del grupo estilístico formado por los edificios que siguen plantas arquitectónicas que se definen en la obra de la Seo Vieja de Lérida (Adell, 1997, p. 295); parece coetánea de la iglesia canonical agustiniana de *Sant Ruf* de Lérida (Domènech, 1926, pp. 269-270) y presenta unas características



FIGURA 5: Ventana del ábside este en 1968



FIGURA 6: La ventana en su estado actual, con un importante grado de erosión

columnas pareadas, sin basas, con capiteles lisos sobre baquetón, sobre los que se alza un arco fajón, columnas al estilo de las de la catedral de Tarragona y de las iglesias de Santa María la Mayor de Tamarite de Litera, *Sant Llorenç* de Lleida y, especialmente, de la ya citada iglesia de *Sant Ruf*. Sin embargo, la iglesia ha sufrido a lo largo del tiempo importantes modificaciones y actualmente no presenta en planta el mismo esquema que las construcciones de este tipo.

El templo se asienta sobre un potente estrato de gravas que corresponde a un glacis cuaternario del interfluvio Cinca-Noguera, estrato poco consistente que por su naturaleza seguramente influyó decisivamente en la ruina de parte del edificio (en la visita pastoral del 1443 ya se advertía la posibilidad de su colapso). Los movimientos sísmicos que afectaron a esta parte de la depresión del Ebro en los años 1373, 1427, 1428 y 1448, especialmente el de 1373, con epicentro en la zona limítrofe de la Ribagorza con el valle de Arán (Olivera, Redondo, Lambert, Riera y Roca, 2006, p. 77), debieron influir notablemente, si no fueron su causa principal, en el deterioro de la estructura de la iglesia, que sin embargo se mantuvo en pie hasta que se abandonó por completo en 1704. Así, en 1737 la iglesia se utilizaba como cobijo del ganado en época de lluvias y para contrarrestar el fuerte calor de los veranos por parte de los cazadores (Rovira, 1998, p. 9), y se sabe que en 1746 parte de su nave ya había caído. En 1826 no presentaba ni altar ni puerta, aunque en lo material estaba bien tratada, por lo que se supone que ya se había rehecho y que en 1890 ya se había abierto nuevamente al culto. Debido al derrumbe del tramo inicial de su nave se optó por acortarla, cerrándola con un aparejo de mampostería irregular de pequeño tamaño y con un ábside opuesto al original, efectuando una nueva entrada al edificio a través de una puerta practicada en

el ábside este y algo descentrada respecto a la ventana original, que quedó recortada en su parte inferior y cegada interiormente.

La puerta abierta en el lado norte de la iglesia —construida hacia el año 1541— que daba acceso al cementerio anexo, probablemente se cegó tras el colapso del tramo inicial de la nave, a mediados del siglo XVIII, hasta su reapertura en la restauración de 1985.

La edificación primitiva tendría una nave única de tres tramos (Iglesias, 2003, p. 133) que acabaría en un hastial recto, siguiendo el patrón general de las construcciones de estilo románico, mientras que la actual consta de una corta nave central con dos ábsides contrapuestos.

El ábside este sería el original, siendo el ábside oeste el que se construyó posteriormente en época moderna debido al derrumbe de la estructura primaria. Además, este nuevo ábside mostraba un aparejo constructivo diferente constituido por piedras más pequeñas e irregulares, y en el exterior del templo se podía observar la base de los muros que prolonga-



FIGURA 7: La ermita con los terrenos del cementerio anejo en 1968

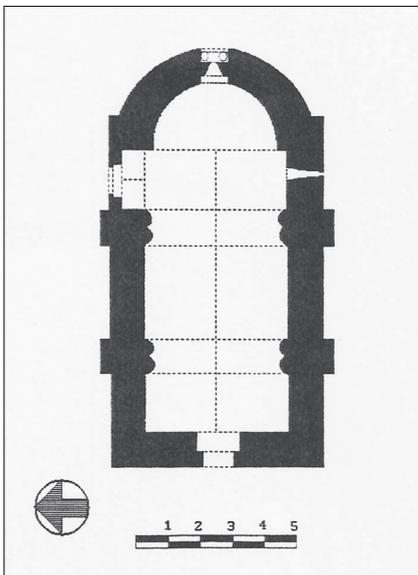


FIGURA 8: Probable planta original de la iglesia de San Bartolomé. Tomada de Naval, J. M. (1997)

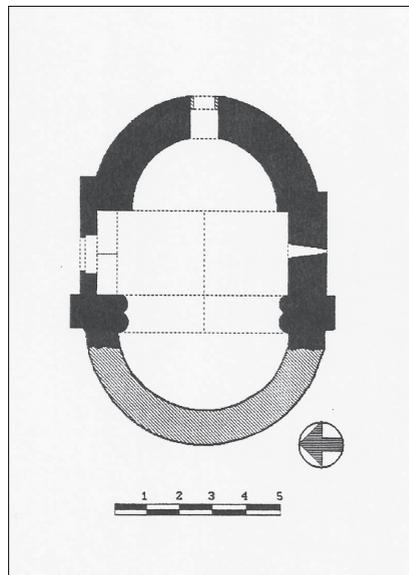


FIGURA 9: Planta actual de la ermita de San Bartolomé. Tomada de Naval, J. M. (1997)

ban la nave central. En 1979 se volvió a derrumbar este ábside oeste y en el año 1985 se efectuaron las obras de reconstrucción definitiva por parte del Departamento de Urbanismo, Obras Públicas y Transportes de la Diputación General de Aragón.

Son interesantes las marcas de picapedrero que se conservan en muchos de los sillares de piedra arenisca en el



FIGURA 10: Vista de la ermita con el ábside oeste derrumbado parcialmente en 1979



FIGURA 11: Sillares con las marcas de cantero: martillo y letras P

cuerpo central y el ábside este del edificio, sobre todo los marcados con la letra «P» o con la figura de un martillo.

La reconstrucción efectuada en 1985 y la degradación de la piedra arenisca han hecho que numerosas marcas hayan desaparecido. De los recuentos efectuados antes y después de dicha reconstrucción se obtuvieron los siguientes datos:

Tabla 1: Marcas de cantero en la ermita de San Bartolomé

	1975		2020	
	EXTERIOR		EXTERIOR	INTERIOR
Letra P	39		18	10
Martillo-I	24		5	9
Reloj de arena	3		1	1
Martillo-II	1		0	5
Cuchillo-flecha	1		0	1
2 círculos tangentes	1		0	0
Total	69		24	26

Distribución y características de la necrópolis

La necrópolis, como se ha mencionado anteriormente, se situaba contigua al muro norte de la iglesia, siendo todos los enterramientos de inhumación en fosa. La extracción continuada de áridos, especialmente entre las décadas de los años 1940 y 1970, hasta una distancia cercana al edificio, puso al descubierto la presencia de numerosos huesos de la necrópolis asociada a la ermita de San Bartolomé (Soler y Rovira, 1981). Asimismo, en 1968 se constató la existencia del pavimento original de la iglesia correspondiente al tramo derruido y que aparecía adosado exteriormente al ábside añadido y a un nivel inferior al pavimento actual. Este hallazgo demostraba su anterioridad a la construcción del ábside oeste y sugiere el esquema de la planta original de la antigua iglesia parroquial del Pou de la Figuera. En 1980 se llevó a cabo una pequeña prospección arqueológica³ aprovechando la nivelación de las tierras cercanas destinada a la plantación de arbolado del parque forestal anexo. Los resultados que se obtuvieron aquel año fueron positivos, puesto que permitieron confirmar las sospechas que se tenían en cuanto a la presencia de una necrópolis con su origen en época medieval —cronología aportada por el material numismático recuperado—, al tipo de enterramiento y su ritual funerario. Entre los años 1968 y 1980 se recuperaron los materiales objetos del presente trabajo.

Debemos tener en cuenta que el estudio de la iglesia parroquial, junto a su cementerio, resulta imprescindible para entender el funcionamiento de la sociedad rural medieval. A lo largo de los siglos X-XIII, la *parroquia* adquirió tal importancia que se convirtió en la «célula básica de la sociedad rural europea», tal como afirman Padilla y Álvaro (2012, p. 65), ya que la iglesia parroquial era la encargada de administrar el bautismo y la celebración de funerales, momentos decisivos en la vida de los aldeanos, junto con las misas y fiestas del calendario litúrgico. Por lo tanto, la vida de los aldeanos del Pou de la Figuera, como la del resto de comunidades rurales, giraría en torno a su iglesia parroquial y su cementerio. Así, un cementerio parroquial ha de entenderse como un factor de unión de la comunidad aldeana, ya que refuerza su identidad (solo sus parroquianos tienen derecho a ser enterrados allí) y su memoria colectiva.

Cuando nos referimos a la organización y delimitación de los cementerios cristianos medievales hemos de tener en cuenta que son lugares sagrados, protegidos ante la profanación (Ripoll y Molist, 2012, p. 23). Por ello, esta necrópolis estaría bajo la protección e inmunidad eclesiásticas, lo que nos lleva a considerar la existencia de una valla o cercado del recinto cementerial. El hecho de que se abriera una puerta en el muro norte de la iglesia, que comunicaba el interior del edificio con su cementerio, hace que esta hipótesis sea viable.

Basándonos en la ubicación y las características de la necrópolis, y a pesar de no haber realizado trabajos de investigación arqueológica en extensión, podemos plantear una aproximación a cómo podría haber sido el cementerio de la aldea del Pou de la Figuera. Para ello nos hemos basado en los datos recopilados en la pequeña prospección, su relación con la iglesia y la búsqueda de paralelos que muestren características similares. En lo que respecta a su extensión y número de enterramientos, seguirá siendo una incógnita debido a su destrucción, probablemente completa.

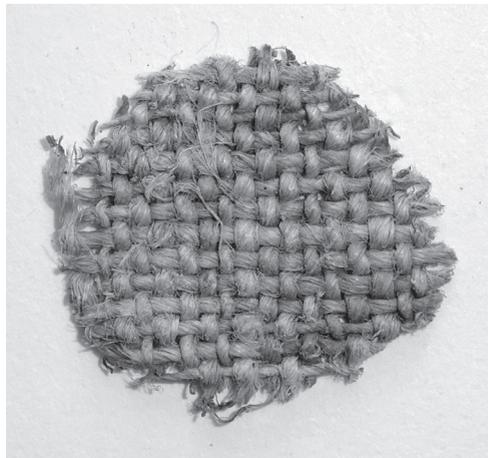
³ Se realizó una cata de 180x130 cm de unos 40-50 cm de profundidad, lo que podría corresponder aproximadamente a la medida de un enterramiento.

En cuanto a la distribución de las tumbas, teniendo en cuenta que se trata de una iglesia parroquial cristiana, todas seguirían el mismo eje oeste-este, de acuerdo con la disposición de la iglesia. Prueba de ello es la excavada en 1980, que presenta esta orientación, tal como indica el ritual cristiano. La expansión de la necrópolis partía de la propia iglesia, es decir, las tumbas más antiguas parecen ser las más cercanas al edificio, como señala el material numismático documentado —óbolos de Jaime I, dinero de Jaime II y dinero de Pedro IV—.

Ritual funerario

En lo que respecta al ritual funerario cristiano, este no se basa solamente en la orientación de las tumbas, sino que incluye el lavado y la preparación de los difuntos, el velatorio y, finalmente, su colocación en el interior de la sepultura. El procedimiento para preparar al difunto antes de su entierro era bastante similar al ritual cristiano actual. En primer lugar, los familiares —o bien clérigos a cambio de dinero— lavaban el cuerpo del difunto y lo envolvían en un sudario o lo vestían con un traje especial. Gracias a la decoración metálica⁴ de la vestimenta con la que se enterró a uno de los difuntos, basada en adornos florales, se conservó un fragmento de hilo que nos aporta evidencias del enterramiento de los difuntos con sudario o traje. Asimismo, durante la prospección arqueológica de 1980 se recuperó un pequeño fragmento textil adherido a una moneda frustra, probablemente procedente de los últimos momentos de ocupación de la necrópolis. Este tejido podría haber pertenecido a un sudario, aunque al localizarse en posición secundaria (formaba parte del relleno de la tumba excavada), no se puede asociar directamente con el individuo. Sin embargo, la postura de los hombros del individuo exhumado se muestra forzada e inmóvil (conexión anatómica estricta, con los hombros aparentemente *encogidos*), características que son compatibles con la descomposición de un cuerpo envuelto en una mortaja. Por tanto, la presencia de un fragmento de tejido, los adornos de ornamentación relacionados con la vestimenta y la postura del individuo exhumado sugieren el enterramiento del difunto envuelto en un sudario.

Tras la preparación del cuerpo se producía el velatorio, destinado a la comunidad de fieles, para despedirse del difunto. Podía durar hasta tres días para que aquellos familiares o allegados que vivían en otra comunidad tuvieran tiempo de llegar al entierro (Riu, 1982, p. 30). Posteriormente se daba sagrada sepultura al difunto.



FIGUAR 12: Tejido, probablemente de sudario, conservado bajo una moneda frustra (n° 07 de las monedas estudiadas)

4 El óxido de los metales actúa como bactericida y, en ocasiones, puede detener la descomposición de la materia orgánica que se encuentre a su alrededor, como podría haber ocurrido en este caso con los restos de tejido conservados.

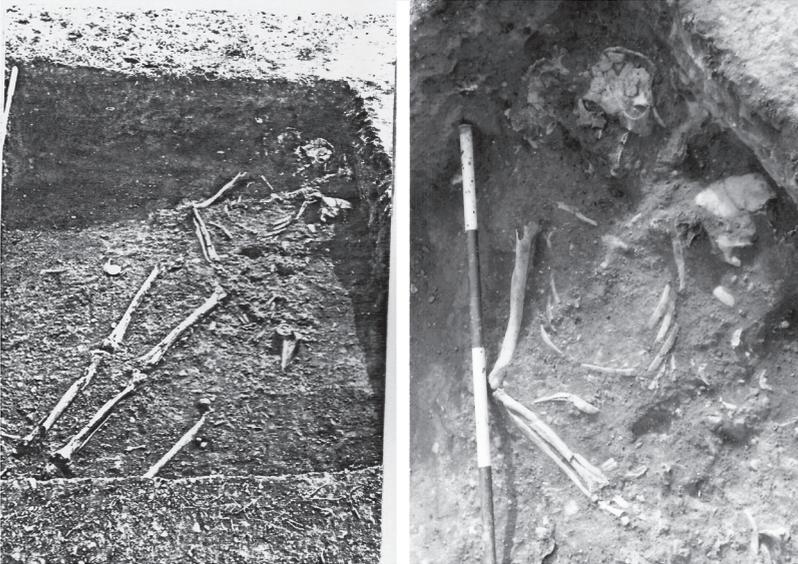


FIGURA 13: A la izquierda, imagen general del enterramiento prospectado en 1980. A la derecha, detalle del mismo en el que se aprecia la posición de los hombros

Cada religión monoteísta tiene su ritual funerario concreto y una manera de colocar a los difuntos en función de sus creencias. En el ritual funerario cristiano, la disposición habitual de los difuntos en el interior de la tumba es en decúbito supino, con las extremidades inferiores extendidas y los brazos extendidos o cruzados sobre el abdomen o el pecho, aunque la posición de estos puede variar. La orientación del individuo es hacia el este, siguiendo la orientación de la sepultura, ya que debe mirar al sol naciente, aguardando la esperada promesa de la resurrección. El enterramiento documentado en el cementerio del Pou de la Figuera se corresponde con esa orientación y posición del cuerpo del difunto. En cuanto a la tipología de tumbas, las que pudieron documentarse con mayor fiabilidad parece que habrían sido mayoritariamente fosas simples excavadas en la tierra, aunque no podemos descartar la presencia de losas de cubrición en algunas, ya que una de ellas todavía la conservaba.

La presencia de elementos esqueléticos que no corresponden al individuo que se encuentra en posición primaria sugiere la reutilización del espacio de inhumación, muy frecuente en cementerios cristianos de estas cronologías debido a la presión demográfica a la que estaban sometidos los cementerios parroquiales como consecuencia de la falta de espacio suficiente.

Lo que hace realmente peculiar al ritual funerario llevado a cabo por los habitantes del Pou de la Figuera es el hecho de depositar monedas en la mano derecha de los difuntos, así como joyas ornamentales. La reutilización de tumbas, anteriormente mencionada, podría justificar la presencia de monedas fuera de las estructuras funerarias o en los estratos de relleno, al haberse descontextualizado de su posición original.

A pesar de no disponer de un registro arqueológico, se conoce la presencia de varias tumbas que fueron intervenidas y destruidas a causa de las obras efectuadas a lo largo de los años. Algunas de ellas presentaban joyas ornamentales y monedas⁵ con un posible significado ritual. Asimismo, en la prospección arqueológica realizada en 1980 pudo excavar una tumba que correspondía a un enterramiento en fosa simple de un individuo adulto, en posición decúbito supino, con el brazo derecho sobre el abdomen y una moneda del reinado de Juana I de Castilla y Carlos I en su mano.

Estas características no son tan habituales en el registro arqueológico de los cementerios hispánicos medievales, ya que a partir del siglo VII se vio un cambio de mentalidad y sensibilidad cristiana que buscaba la homogeneidad y la austeridad en los lugares de enterramiento. Es decir, a partir del siglo VII se fue perdiendo paulatinamente la costumbre de depositar objetos funerarios o de valor junto a los difuntos con el fin de evitar que se mostrara su estatus (Padilla y Álvaro, 2012, p. 65). No solo se pasó de ostentación a austeridad, sino que también cambió la manera de construir las tumbas, que pasaron de ser sarcófagos y tumbas de buenos aparejos a fosas simples excavadas en la tierra y de tamaño más reducido. Es decir, a partir del siglo VII se rarifica el tipo de enterramiento que vemos en el cementerio del Pou de la Figuera, lo que lo hace especial, aunque no único, en cuanto a la presencia de elementos de ajuar y monetarios.

Se sabe de la aparición de monedas en necrópolis de la zona, pero no en regiones más alejadas de Aragón y Cataluña. En el cementerio anexo a la ermita románica de San Miguel de Tamarite (destruido en los últimos años de la década de los cincuenta del pasado siglo con motivo de la construcción del nuevo complejo escolar de la localidad) apareció, junto a la cabeza del difunto de un enterramiento, un vaso cerámico con varias monedas, de las que tan solo se han podido documentar tres dineros de Aragón, uno del reinado de Fernando II (1496 -1503) y dos acuñados en el de Felipe III (1607- 1614).

En la necrópolis de Miporqué (Tamarite) (destruida) se encontró un dinero de Aragón de Fernando II; en un enterramiento de Santa María de Binafelda (San Esteban de Litera) (destruido), un dinero de Jaime I; en la necrópolis de Olriols (Tamarite) (destruida), ocho monedas: dos dineros de Aragón de Jaime I, uno de Fernando el Católico y dos de Juana I de Castilla y Carlos I, todos



FIGURA 14: Detalle de los huesos de la mano junto a una moneda de Juana I de Castilla y Carlos I (nº 05 de las monedas estudiadas)

⁵ Algunas de estas monedas y joyas fueron cedidas en su día por sus propietarios para su estudio.

ellos de Aragón, un dinero de Valencia de Felipe III y otros dos dineros en tal mal estado de conservación que no posibilitan su clasificación.

Así pues, la presencia de monedas en las necrópolis de esta parte de la Litera podría estar sugiriendo que se trata de una tradición de las diferentes comunidades asumida por las parroquias, que se convierten en el marco de aplicación de los ritos de enterramiento al ser los centros administrativos y de articulación territorial del dominio episcopal.

A nivel peninsular hay varias necrópolis de la misma cronología que el Pou de la Figuera con presencia de monedas en sus enterramientos. Los investigadores plantean varias hipótesis de interpretación en función del lugar donde se ubica la moneda (en la boca, en la mano o en el pecho de los difuntos). En cualquier caso, el registro arqueológico de los diferentes yacimientos con esta cronología y que presentan estas características, pone en evidencia que la presencia o ausencia de monedas en una tumba no guarda relación directa con el estatus del individuo, por lo que generalmente se suele rechazar la razón socioeconómica de este ritual.

Teniendo en cuenta los estudios realizados en contextos funerarios acerca del uso y la simbología de la moneda en época medieval, estamos de acuerdo con las aportaciones de Sánchez y Roma (2015) al respecto. Es habitual relacionar la aparición de monedas en el interior de estructuras sepulcrales (ya sea en la boca, en la mano o en el pecho) con la tradición grecolatina de la Antigüedad, independientemente de la cronología en la que nos encontremos. Es bien sabido que, en la época clásica, era habitual enterrar a los difuntos con una moneda en la boca, una tradición de origen grecolatino que se basaba en la creencia de pagar con ella al barquero Caronte para cruzar la laguna Estigia y llegar al Mundo de los Muertos. Sin embargo, esta tradición, como ya se ha indicado anteriormente, se fue perdiendo en la Antigüedad tardía (siglo VII), hasta prácticamente desaparecer en el siglo IX. El hecho de que a partir de los siglos XII-XIII volviera a resurgir la tradición de depositar monedas acompañando a los difuntos sugiere un cambio de mentalidad o creencia cristiana que resulta difícil de relacionar con la costumbre grecolatina. Asimismo, esta antigua tradición era bastante específica acerca del lugar donde debía estar la moneda (en la boca del individuo), por lo que no sería oportuno relacionar su ubicación en manos, pecho u otro lugar dentro de la tumba, con el óbolo de Caronte. De igual manera, la distancia cronológica entre la Antigüedad y el Medievo dificulta su relación, a pesar del posible arraigo de la población a sus costumbres y creencias. Por ello, creemos que es importante buscar otras interpretaciones dada la peculiaridad del uso de monedas en contextos funerarios ya que no es tan habitual como parece, en necrópolis cristianas, que están en activo a partir del siglo XII-XIII.

El simbolismo de la moneda en contextos funerarios puede llegar a ser muy amplio, teniendo en cuenta que va ligado a la mentalidad y creencias de la población viva, que es la que lleva a cabo el ritual. Para poder hacer una aproximación, se debe ser muy exhaustivo a la hora de describir las sepulturas, la ubicación de la moneda y del resto de elementos que puedan acompañar a los difuntos, así como la información de estos —sexo, edad, posibles patologías, etc.— (Sánchez y Roma, 2015, p. 150), ya que, dependiendo de ello, pueden establecerse patrones de aparición y resulta más fácil plantear un discurso histórico con bases más sólidas.

En la necrópolis del Pou de la Figuera, tal como hemos señalado, las monedas aparecen habitualmente en la mano de los individuos inhumados y sus joyas parecen responder a elementos de ornamentación o atuendo que lucían los individuos, ya que están colocadas donde las llevarían en vida. Por lo tanto, lo más destacable del ritual es el objeto numismático. Dejando a un lado el óbolo de Caronte, hay autores que relacionan el uso de monedas en las tumbas a partir de los siglos XI-XIII con la popularidad que alcanzó la idea de la existencia del purgatorio. Este es un espacio alternativo a la condenación eterna en el que se puede reducir la pena o minimizar el sufrimiento del alma a través de misas, oraciones, obras piadosas o limosnas a la Iglesia por parte de la familia del difunto (Martín, Grañeda y Campos, 2016, p. 1168). Por lo tanto, la presencia de monedas en las necrópolis de esta cronología podría corresponder a un símbolo de pago a la Iglesia para que mediase en la salvación del alma de sus difuntos. Sin embargo, la presencia de monedas en tumbas de infantes hace difícil aceptar esta hipótesis, ya que se consideran almas inocentes fuera de pecado. Además, si el hecho de depositar monedas junto a los difuntos fuera tan beneficioso para la salvación de las almas, habría sido una práctica más generalizada.

Otra hipótesis que plantean los autores es la posibilidad de que el depósito de monedas pudiera haberse realizado en la tumba de aquellas personas que no hubieran recibido el sacramento de la extremaunción (sacramento consolidado también durante los siglos XII y XIII) antes de morir, con el fin de limpiar sus pecados. Parece ser que ambos acontecimientos coinciden, es decir, la aparición de monedas en las tumbas y la consolidación del sacramento. No obstante, recibir la extremaunción resultaba costoso y no tuvo una acogida generalizada entre la población de la época, lo que nos lleva a buscar más opciones.

Volviendo al óbolo de Caronte, en necrópolis carolingias se ha documentado la sustitución de la moneda por hostias consagradas como un intento de la Iglesia de cristianizar el ritual pagano. Este hecho podría haber desencadenado la creación de un nuevo ritual cristiano vinculado a la eucaristía (Martín, Grañeda y Campos, 2019, p. 322). La hipótesis que resulta más plausible para nuestro estudio es la que plantean algunos autores en relación con la simbología religiosa de la moneda (Martín, Grañeda y Campos, 2016).

Para poder presentar una hipótesis aún más acertada, deberíamos plantear un análisis tipológico de las monedas que se han hallado, tal como apuntan las arqueólogas que excavaron el yacimiento arqueológico al norte de la iglesia de la Inmaculada Concepción de Górliz (Martín, Grañeda y Campos, 2019)⁶. Todo el material numismático del Pou de la Figuera que se ha podido analizar en base a su estado de conservación presenta una cruz en su reverso.

Las autoras citadas relacionan las monedas que presentan esta iconografía con los *méreaux* –plomos monetiformes–, frecuentes en tumbas de Monségur (Francia), y también con los localizados en otras zonas del sur de este país entre los siglos XII y XIII, justamente cuando los Pirineos eran una ruta de comunicación y difusión cultural entre ambos territorios. Así,

⁶ La iglesia de la Inmaculada Concepción está ubicada en el barrio de Elexalde (Górliz, Vizcaya). Con los trabajos arqueológicos realizados en el área de la necrópolis, se recuperó un interesante material numismático asociado a los esqueletos, relacionado con nuevas prácticas rituales vinculadas con las creencias en el más allá. Dicha necrópolis presenta una cronología muy amplia, datada entre los siglos X y XVIII.

esta tradición podría haber sido adoptada por algunos poblados o aldeas de paso, como podría ser el Pou de la Figuera y las otras necrópolis citadas anteriormente (identidad de zonas de frontera) que presentaban monedas en sus tumbas.

La colocación de una moneda con una cruz podría, pues, tener la misma función que los *méreaux*, que sería la de «atestiguar ante Dios que se está en condiciones de comulgar y, por tanto, libre de pecado, asociándose a las hostias consagradas documentadas en las necrópolis carolingias», tal como indican las autoras del trabajo sobre Górliz. Dado que a partir del siglo XII la Iglesia prohibió depositar objetos de valor en el interior de las tumbas, ya que la austeridad era la mejor forma de afrontar el juicio final, el encontrar monedas en las tumbas de la iglesia parroquial del Pou de la Figuera hace que nos planteemos hipótesis complementarias para interpretar su perduración en el tiempo. Por un lado, las características relativas a rituales funerarios y creencias colectivas dentro de una misma población son de carácter afectivo, cosa que hace que las tradiciones perduren en el tiempo y se haga caso omiso a las restricciones de la Iglesia. Por otro lado, dado que las monedas colocadas junto a los individuos son de escaso valor y de uso cotidiano, en este caso podríamos tener en cuenta la teoría de Lucia Travaini (2004), que considera que este tipo de monedas normalmente se utilizaban para limosna y podrían ayudar a subsanar la culpa o indicar que el difunto estaba listo para obtener la comunión. Sin embargo, para poder realizar una interpretación o plantear una hipótesis del motivo de este ritual en el cementerio del Pou de la Figuera, deberíamos tener presentes otros factores, como el sexo, la edad o patologías de los individuos a los que acompañan las monedas para poder establecer un patrón de aparición y atribuir un posible significado al objeto⁷.

Además del material numismático, se han recuperado elementos de adorno que llevarían los individuos en el momento de su entierro, cuyo uso no iría ligado necesariamente a la exhibición del estatus de la persona que los portaba, sino que podría estar relacionado con la superstición o con creencias de la población cristiana medieval.

La superstición y el miedo a lo desconocido, lo que la mente no puede entender, llevó a la sociedad a elaborar objetos con poder profiláctico para protegerse. El material más común, utilizado en todas las religiones, es el azabache⁸. En el registro arqueológico se han documentado diferentes objetos de adorno fabricados en este material para darles un valor mágico y así proteger a las personas que los portan frente a peligros y enfermedades, sobre todo *el mal de ojo*. El azabache no era exclusivo de las clases altas, pero su alto valor económico llevó a buscar otro material similar más accesible para toda la población (Franco, 1986, p. 132). De esta manera, comenzaron a fabricarse brazaletes, anillos, cuentas de collar, etc., hechos con pasta vítrea. El más utilizado sería el vidrio negro como simulación del azabache, con una doble funcionalidad: por un lado, como objeto profiláctico contra lo desconocido —la enfermedad o el *mal de ojo*— y, por otro, como objetos de adorno que, simulando joyas de otros materiales más costosos, se convertían en objetos de semilujo (Malalaña, 1997, p. 297).

7 Así, se han documentado monedas en tumbas de mujeres y de infantes a las que se atribuye un poder mágico, como si fueran un talismán, ya que según el imaginario supersticioso medieval necesitaban más protección.

8 El azabache, variedad de lignito duro, de color negro, presenta una consistencia bastante frágil pero lo suficientemente resistente para ser trabajado.

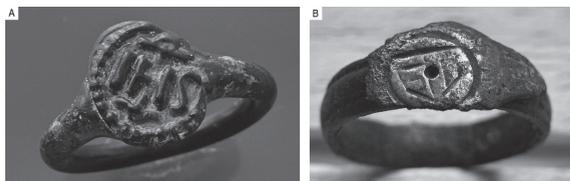


FIGURA 15: A: Anillo de pasta vítrea negra, como posible simulación de azabache. B: Anillo de bronce asociado a un individuo subadulto (menor de 14-15 años)

En el cementerio del Pou de la Figuera se han recuperado 27 cuentas bitroncocónicas fabricadas en azabache que, por la situación en la que aparecieron, podrían haber constituido un collar. Asimismo, se ha registrado la presencia de un anillo de pasta vítrea negra con un sello del que se desconoce el contexto en el que apareció, pero del que se

presupone que lo portaría alguna de las personas inhumadas. Teniendo en cuenta las características de estos objetos, así como el material con el que fueron elaborados, podrían haber tenido la doble funcionalidad anteriormente mencionada relacionada con la superstición y con las creencias. El anillo presenta el sello con el anagrama IHS (Jesús Hombre y Salvador). Este tipo de anillos eran utilizados por los judíos como sello y como anillo pantacular, es decir, como objeto mágico. A raíz de esta tradición tan arraigada, la Iglesia cristiana no pudo impedir el uso de los anillos pantaculares, por lo que terminó cristianizándolos colocando en ellos inscripciones e interjecciones de invocación, así como signos y símbolos (cruces, peces, corderos, el alfa y la omega, fórmulas mágicas, etc.) (Franco, 1986, p. 162). Por lo tanto, no podemos descartar que este anillo, además de ser utilizado como sello u objeto personal de ornamentación, tuviera una función ritual o talismánica para favorecer a su portador, dándole un carácter de protección, tan inherente a la mentalidad medieval.

En una pequeña cata que se realizó en 1968 se recuperó un anillo de bronce con el añadido de una pequeña placa grabada con una representación en forma de escudo. En este caso, disponemos de poca información sobre el individuo que lo portaba, ya que fue recuperado junto a la IV falange proximal (dedo anular), perteneciente a la mano de un individuo menor de 14-15 años, ya que el hueso todavía no estaba epifisado (fusionado). Aunque no se puede precisar la edad, corresponde a un esqueleto subadulto. El hecho de que presente un sello de apariencia heráldica sugiere que podría tratarse de un anillo de herencia familiar, por lo que sería importante para su portador y para su familia. Además, a pesar de que el anillo esté hecho en bronce, la placa presenta un alto contenido en plata, un material que se considera más valioso, por lo que podría estar marcando la diferencia con el resto de alhajas localizadas en la necrópolis, reflejando un estatus o mayor prestigio del portador y su familia.

Asimismo, en esa misma sepultura también se recuperaron dos pendientes de alambre de cobre (de elaboración sencilla), un material utilizado por las clases más humildes para la elaboración de joyas de adorno personal. Uno de ellos está adornado con una cuenta de hueso. La simplicidad de los pendientes sugiere que se trata de elementos ornamentales, estéticos, de personas humildes, puesto que el material del que están hechos tiene poco valor económico. En otros puntos del cementerio se recogieron fragmentos de otros dos pendientes.

Catálogo de las monedas

Las monedas recuperadas presentan un estado de conservación muy deficiente. Ello se debe a la propia naturaleza del medio en el que fueron depositadas y a la baja aleación de plata de los óbolos y dineros de vellón, tanto menor cuanto más moderno es el momento de su acuñación. Algunas presentan además un fuerte desgaste debido a la circulación de la propia moneda y otras tienen importantes roturas en sus bordes, lo que reduce su diámetro original, y una fuerte corrosión que hace que tengan que considerarse frustras.

Monedas conservadas⁹

01

Jaime I, óbolo jaqués, 1213-1276

Anverso: ARA - GON. Busto del rey coronado a izquierda

Reverso: IACOBVS. REX. Cruz de doble travesaño

Ø: 14 mm

Crusafont, 1982: núm. 166



FIGURA 16: Moneda 1

02

Jaime I, óbolo jaqués, 1213-1276

Similar a la anterior

Ø: 15 mm



FIGURA 17: Moneda 2

03

Fernando II, dinero jaqués, 1479-1516

Anverso: F : DI :-: G : REX. Busto coronado a izquierda con S detrás (Sariñena)

Reverso: ARAGONVM VALEN. Cruz patriarcal

Ø: 17 mm

Crusafont, 1982: núm. 641, subtipo B



FIGURA 18: Moneda 3

04

Juana y Carlos, dinero de Barcelona, 1516-1558

Anverso: IOA.KAR.OL. Efigie coronada a izquierda

Reverso: BA-RK-NO-NA. Cruz que corta la leyenda con B en el centro y tres puntos en espacios 1 y 3, y anilla en espacios 2 y 4

Ø: 16 mm

Castán y Cayón, 1978: núm. 2511



FIGURA 19: Moneda 4

⁹ Las monedas conservadas se han depositado en el Museo Provincial de Huesca

05

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Anverso: ARAGONVM:REX. Busto coronado a izquierda con S detrás

Reverso: +IOANA:ET KAROLVS. Cruz patriarcal

Ø: 16 mm

Castán y Cayón, 1978, núm. 2509



FIGURA 20: Moneda 5

06

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Similar a la anterior

Rota



FIGURA 21: Moneda 6

07

Dinero de baja aleación

Moneda frustra

Rota

Apareció sobre fragmento de tejido

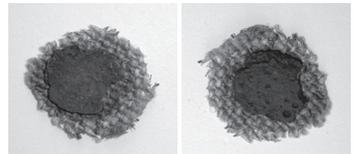


FIGURA 22: Moneda 7

08

Dinero de baja aleación

Anverso: frustra

Reverso: cruz patriarcal

Ø: 15 mm



FIGURA 23: Moneda 8

Otras monedas estudiadas en el trabajo de Soler y Rovira (1984)

09

Pedro IV, dinero jaqués, 1325-1387

Anverso: ARA – GON. Busto coronado a izquierda

Reverso: PETRVS DEI GRA REX. Cruz patriarcal

Moneda partida y a la que le falta parte del borde

Archivo GNLL¹⁰: 8010n5

¹⁰ GNLL = Gabinete Numismático de la Diputación de Lérida

10

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Anverso: ARAGONVM : REX. Efigie coronada a izquierda

Reverso: + IOANA : ET KAROLV. Cruz patriarcal

Archivo GNLL: 8010n7

11

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Variante de la moneda 10

Reverso: + IOANA : ET KAROLVS

Archivo GNLL: 8012n15

12

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Variante de la moneda 10

Reverso: + IOANA : ET KARO

Archivo GNLL: 8012n17

13

Juana y Carlos, dinero de Barcelona, 1516-1558

Anverso: IOA . KAR . OL. Efigie coronada a izquierda

Reverso: BA-RK-NO-NA. Cruz que corta la leyenda, con B en el centro y con tres puntos en espacios 1 y 3, y anilla en espacios 2 y 4

Archivo GNLL: 8010n6

Monedas extraviadas

14

Jaime I, óbolo jaqués, 1213-1276

Similar moneda 1

Sin fotografía

15

Jaime II, dinero jaqués, 1291-1327

Crusafont, 1982: núm. 189

Sin fotografía

16

Juana y Carlos, dinero jaqués, 1516-1558

Similar a la moneda núm. 10, sin fotografía

Catálogo de los objetos de ajuar¹¹

Anillo de bronce

Con placa que presenta dibujo inciso

Ø exterior: 19,9 mm

Ø interior: 16,6 mm

Ancho aro: 4,65 mm

Grueso aro: 2,00 mm

Ancho placa: 8,0 mm (parte conservada)

Anillo de pasta vítrea

Presenta decoración impresa con anagrama IHS central, con letra omega encima y flor de lis debajo

Ø exterior: 22,3 mm

Ø interior: 16,7 mm

Ancho decoración: 11,65 mm

Grueso aro: 2,8 mm

Pendientes

4 pendientes de alambre de forma ovalada y cerrados mediante retorcido, uno de ellos con cuenta de hueso de forma cilíndrica algo redondeada en los bordes

Ø máximo: 18 mm

Ø mínimo: 16,5 mm

Medidas cuenta: diámetro: 6,4 mm; longitud: 6,85 mm



FIGURA 24: Pendientes en alambre de cobre

Otro sin cuenta

Ø máximo: 19,0 mm

Ø mínimo: 17,4 mm

Fragmentos de alambre de otros dos pendientes

Collar

De 27 cuentas de azabache bitroncocónicas

Ø: 7,8 a 6,0 mm

Grosor: 2,5 a 4,9 mm



FIGURA 25: Collar de cuentas bitroncocónicas de azabache

¹¹ Los objetos estudiados se han depositado en el Museo Provincial de Huesca

Adornos de la indumentaria

4 lentejuelas metálicas de cobre dorado de forma oval apuntada
Medidas: 7 mm alto y 6 mm ancho

2 apliques metálicos sobredorados en forma de roseta estrellada y fragmentos de otros 6
Medidas: 10 mm ancho y 10 mm alto

Fragmentos galonados de metal sobredorado en cordoncillo sobre hilo de tejido



FIGURA 26: Adornos metálicos de indumentaria personal

Conclusiones

En base a la datación de lo que fue su iglesia parroquial y de las monedas más antiguas recuperadas en su necrópolis, cabe situar el inicio de la ocupación de la aldea del Pou de la Figuera hacia finales del siglo XIII y es más que probable que su abandono se produjera durante la primera mitad del siglo XVI a raíz de la inseguridad del momento: la guerra de Juan II, las plagas, las malas cosechas, los diferentes brotes epidémicos que afectaron a la zona y el bandolerismo posterior, ya que la mayor parte de las monedas recuperadas corresponde a ese momento (reinado de Juana I de Castilla y Carlos I) y tampoco aparece ninguna referencia a la población en los registros documentados a partir de entonces.

En lo que respecta a la necrópolis, sus características generales, como se ha visto, corresponden a las comunes en los cementerios cristianos medievales, con sus tumbas orientadas al este, siguiendo el eje oeste-este de la iglesia. Al ser una necrópolis parroquial, los individuos están enterrados conforme al ritual cristiano (orientados al este, en posición decúbito supino y envueltos en un sudario). Los individuos fueron enterrados con sus joyas y una moneda en la mano con una tradición que rompe con la homogeneidad de los cementerios de la época. Teniendo en cuenta los paralelismos con otras necrópolis peninsulares en uso desde el siglo XII, parece que la hipótesis que tiene mayor acogida es la adaptación cristiana del óbolo de Caronte, que finalmente pasó a ser una nueva práctica cristiana. Tal como hemos señalado anteriormente, en algunas necrópolis carolingias la Iglesia sustituyó la moneda antigua (el óbolo de Caronte) por hostias sagradas (oblas redondas y pequeñas similares a las actuales), vinculando el gesto con la eucaristía. Poco a poco este ritual fue evolucionando y trasladando la simbología de la hostia sagrada (la imagen de una cruz patada) a las monedas de escaso valor que también presentan una cruz en su reverso. Las monedas localizadas en la península ibérica se han relacionado con los *méreaux* franceses, cuyo significado y simbolismo podrían demostrar o señalar que el difunto estaba en condiciones de comulgar, libre de pecado, tal como ocurría en las necrópolis carolingias con las hostias sagradas.

La llegada de esta práctica a la península ibérica, y por tanto a la Litera, se podría haber producido a través de los Pirineos, que en el siglo XII eran un lugar de paso y de intercambio, no solo comercial, sino también cultural. Por ello, no resulta descabellado pensar que las monedas halladas en contacto directo con los difuntos, ya sea en la mano, en la boca o en el pecho, desarrollarían el mismo papel que las hostias sagradas documentadas en las necrópolis carolingias.

El hecho de que esta práctica perdurara en el Pou de la Figuera, así como en otras necrópolis peninsulares¹², tras la prohibición de la Iglesia (siglo XII) de depositar objetos de valor en las tumbas podría explicarse por el arraigo del culto a los muertos entre la población, que no atiende a restricciones. Sin embargo, tal como hemos señalado, para poder establecer una hipótesis y teorías acerca de la simbología de la moneda en el cementerio del Pou de la Figuera, habría sido conveniente poder realizar un estudio antropológico de los restos esqueléticos hallados junto al material numismático.

En cuanto a las joyas, a pesar de que la mayor parte no se han recuperado en su contexto original, hemos de suponer que corresponden a objetos de adorno personal. En el caso de las cuentas de azabache y del anillo vítreo, no se puede descartar, además de una función estética, la doble funcionalidad que podrían haber tenido para sus portadores como talismanes con poder de protección. El anillo de bronce, con una placa de plata en la que se observa un pseudoescudo inciso, denota importancia para la familia del difunto, una persona muy joven que apenas llegó a la adolescencia. Podría tratarse de una herencia familiar, es decir, un objeto con valor sentimental, además de valor económico. A pesar de que las joyas estudiadas no son muy valiosas, ya que lo más destacable sería el azabache y la pequeña placa de plata relacionada con el anillo de bronce, sí que tendrían valor para las personas que las portaban, ya que son pequeñas joyas para remarcar cierto estatus social. No debemos olvidar que estamos en un contexto rural, donde la vida de los habitantes del poblado del Pou de la Figuera sería, en general, humilde, a excepción quizás de algún caso concreto de familias que pudieran tener una cierta relevancia social frente al resto de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACL (Arxiu Capítular de Lleida). Visites pastorals, El Pou de la Figuera, VP_002_33r-335r y VP_004_096r.

ADELL I GISBERT, J. A. *et al.* (1997). *Catalunya romànica XXVI. Tortosa i les Terres de l'Ebre. La Llitera i el Baix Cinca. Obra no arquitectònica, dispersa i restaurada*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, pp. 295-297.

CASTÁN, C. y CAYÓN, J. (1978). *Las monedas españolas desde Don Pelayo a Juan Carlos I, años 718 a 1979*. Madrid.

¹² Se han localizado monedas de este tipo en varias necrópolis de la península ibérica, concentradas mayormente en el País Vasco, Navarra y Soria, aunque se han hallado monedas de manera puntual en algunas tumbas de cementerios medievales en Barcelona (Santa María de Lluçà) y Segovia (San Bartolomé de Basardilla), entre otros.

- CASTILLÓN CORTADA, F. (1995). «Parroquias desaparecidas del Medio-Bajo Cinca y de la Litera». *Aragonia Sacra, Revista de Investigación*, (10), pp. 93-126.
- CRUSAFONT, M. (1982). *Numismática de la Corona catalano-aragonesa medieval (785-1516)*. Madrid: Editorial Vico.
- DOMÈNECH I MANSANA, J. (1926). «Sant Bartomeu d'Altorrícó». *Butlletí Excursionista de Catalunya*, año XXXVI, (374), pp. 269-270.
- FRANCO MATA, M. Á. (1986). «Azabaches del M.A.N.». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)*, tomo IV, (2), pp. 131-167.
- IGLESIAS M. (2003). *Arte religioso del Alto Aragón Oriental. Arquitectura románica. Siglos X-XI, XII y XIII*, tomo I, Ed. revisada y aumentada por ACÍN, J. L. y CALVERA, E. Zaragoza: Ed. Prames, pp. 132-133.
- MADOZ, P. (1845-1850). *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid: Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti.
- MALALAÑA UREÑA, A. (1997). «Un conjunto de pulseras de vidrio hallado en la excavación del Hospital de San Andrés (Escalona, Toledo)». *Boletín de Arqueología Medieval*, (11), pp. 293-312.
- MARTÍN, F., GRAÑEDA, P. y CAMPOS, T. (2016). «Los hallazgos monetarios en la necrópolis de la iglesia de la Inmaculada Concepción (Górliz, Bizkaia)». En GRAÑEDA MIÑÓN, P. (ed.): *Actas XV Congreso Nacional de Numismática, Madrid, 28-30 de octubre de 2014*. Madrid: Patrimonio Numismático y Museos, pp. 1155-1176.
- MARTÍN, F., GRAÑEDA, P. y CAMPOS, T. (2019). «Monedas en el Más Acá y en el Más Allá en el Norte peninsular: el caso de Górliz». En DE SANTIAGO, J. y DE FRANCISCO, J. M.^a (eds.): *Escritura y sociedad: burgueses, artesanos y campesinos*. Madrid: Ed. Dykinson S. L., pp. 313-338.
- MONER, J. M. de (1876). *Historia de la villa ciudad de Tamarite, desde tiempos remotos hasta nuestros días*. Fonz: Establecimiento Literario, Piadoso y Tipográfico de Cervuna, pp. 199-200.
- NAVAL, J. M. (1997). *Arquitectura románica religiosa en la comarca de la Litera (Huesca)*. Tamarite de Litera, inédito, pp. 23-24.
- OLIVERA, C., REDONDO, E., LAMBERT, J., RIERA, A. y ROCA, A. (2006). *Els terratrèmols dels segles XIV i XV a Catalunya*. Barcelona: Institut Cartogràfic de Catalunya, Generalitat de Catalunya.
- ORCÁSTEGUI, C. (1983). «La reglamentación del impuesto del monedaje en Aragón en los siglos XIII-XIV», *Aragón en la Edad Media*, (5), pp. 113-121.

- PADILLA, J. I. y ÁLVARO, K. (2012). «La organización del espacio funerario entre la Antigüedad Tardía y el mundo medieval: de la necrópolis a los cementerios medievales hispanos». En MOLIST, N. y RIPOLL, G. (eds.): *Arqueologia funerària al nord-est peninsular (segles VI-XII)*, Monografies d'Olèrdola 3.1. Olèrdola: Museu d'Arqueologia de Catalunya, pp. 41-70.
- RIPOLL, G. y MOLIST, N. (2012), «Arqueologia funerària a Catalunya: de l'antiguitat tardana al món medieval». En: MOLIST, N. y RIPOLL, G. (eds.): *Arqueologia funerària al nord-est peninsular (segles VI-XII)*, Monografies d'Olèrdola 3.1. Olèrdola: Museu d'Arqueologia de Catalunya, pp. 17-32.
- RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I. (1999). «Origen y desarrollo de la *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía». En: *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome-10, marzo 1998). Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 101-156.
- RIU, M. (1982). «Alguns costums funeraris de l'edat mitjana a Catalunya». *Necrópolis i sepultures medievals de Catalunya, Acta Mediaevalia, Annex 1*, pp. 29-58.
- RIU, M. (1983). *Alguns costums funeraris de l'edat mitjana a Catalunya. Discurs llegit el dia 5 de maig de 1983 en l'acte de recepció pública del Dr. Manuel Riu i Riu a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i contestació de l'acadèmic numerari Dr. Joan Vernet i Ginès*. Barcelona, pp. 23-24.
- ROVIRA, J. (1976). «La ermita de San Bartolomé de Altorricón», En: *La Voz de la Litera*, núm. 81-84, año VII, Tamarite de Litera, pp. 6-8.
- ROVIRA, J. (1983). «La ermita de San Bartolomé». *La Veu del Lloc, Boletín del Ayuntamiento de Altorricón*, época 2^a, (4), pp. 16-18.
- ROVIRA, J. (1998a). «El Pou de la Figuera». *Temps de Parlar*, (12), p. 9.
- ROVIRA, J. (1998b). «Más sobre la ermita». *Temps de Parlar*, (13), p. 8.
- ROVIRA, J. (2013). «La ermita del Pou de la Figuera». *Temps de Parlar*, (70), p. 8.
- SÁNCHEZ, R. y ROMA, A. (2015). «La otra cara de la moneda. Uso y reutilización de la moneda en la Edad Media del Noroeste peninsular (II)», *Numisma 258, Año LXIV*, pp. 143-172.
- SERRANO, A. (1995). *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, 2 vols. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- SOLER, M. y ROVIRA, J. (1984). «Supòsits relacionats amb els enterraments de l'ermita de Sant Bartomeu d'Altorricó (Llitera)». Actes III Congrés d'Història de la Medicina Catalana. Lleida, 1981, vol. III.. *Gimbernat, Revista d'Història de la Medicina i de la Ciència*, vol. II, pp. 281-290.

- TRAVAINI, L. (2004). «Saints and Sinners: Coins in Medieval Italian Graves», *The Numismatic Chronicle*, vol. 164, pp. 159-181. <www.luciatravaini.it/wp-content/uploads/2012/09/RM-Travaini-Saints.pdf>
- UTRILLA, J. F. (1982). «Demografía medieval: la población y el poblamiento en el área del Cinca y la Litera (Huesca) según un monedaje de fines del siglo XIV». *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, (93), pp. 153-182.
- UTRILLA, J. F. (1986). *Libro del Monedaje de 1397. Zona del Cinca y de la Litera*, Colección: Textos medievales, (73). Zaragoza: Ed. Anúbar, pp. 76, 95.
- VILALTA, M. J. (2003). «La vida i la mort». *Història de Lleida, El segle XVI*, vol. 4, Lleida: Pagès Editors, pp. 65-112.